

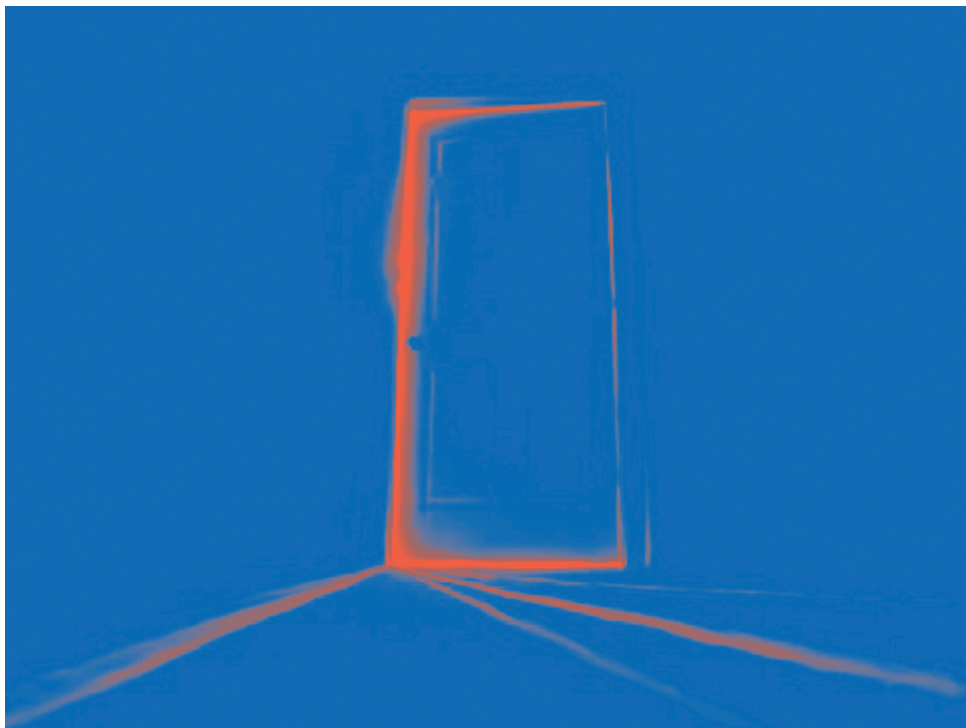
# Europa e Messia

## Paure e speranze del XX secolo in eredità

B@belonline/print

Rivista semestrale di Filosofia

N. 4 – Anno 2008



**B@belonline/print è la versione a stampa della rivista elettronica**  
**[www.babelonline.net](http://www.babelonline.net)**

**Due modalità di esprimere la filosofia oggi che dialogano nell'identità e nella  
differenza dei modi e dei contenuti**

Questo numero della rivista è stato realizzato con il contributo del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi Roma Tre

**B@belonline/print**

**Direzione e Redazione**

Dipartimento di Filosofia  
Università degli Studi Roma Tre  
Via Ostiense 234  
00146 Roma

**Sito Internet:** <http://host.uniroma3.it/dipartimenti/filosofia>

Tel. + 39.06.57338338/57338425 – fax + 39.06.57338340

**Direttore: Francesca Brezzi**

**Comitato direttivo: Patrizia Cipolletta** ([cipollet@uniroma3.it](mailto:cipollet@uniroma3.it)) e **Chiara Di Marco** ([dimarco@uniroma3.it](mailto:dimarco@uniroma3.it))

**Comitato scientifico:** Giuseppe Cantillo, Riccardo Chiaradonna, Claudia Dovolich, Daniella Iannotta, Giacomo Marramao, Elio Matassi, Paolo Nepi, Maria Teresa Pansera, Stefano Poggi, Beatrice Tortolici, Carmelo Vigna

**Comitato di redazione:** Mattia Artibani, Francesca Gambetti, Carla Guetti, Davide Maggiore, Sabine Meine, Paolo Mulè

**Abbonamento annuale:** 25 € (Italia), 30 € (Estero), 20 € (Studenti), 35 € (Sostenitori) da versare sul c.c. n. 38372207, intestato a: Associazione Culturale Mimesis. Spedire fotocopia della ricevuta alla Redazione di B@belonline via fax, e-mail, via posta.

Numeri arretrati: versare 20 € sul c.c. indicato e inviare la ricevuta alla Redazione.

Libri per recensioni, riviste e manoscritti possono essere inviati alla Segreteria di redazione: Claudia Dovolich presso il Dipartimento.

© 2008 – **Mimesis Edizioni (Milano)**

Sede operativa e amministrativa:

**Via Mario Pichi 3 – 20143 Milano**

Telefono e fax: **+39 02 89403935**

Per urgenze: **+39 347 4254976**

E-mail: **mimesised@tiscali.it**

Catalogo e sito Internet: **www.mimesisedizioni.it**

**In copertina:** *La Torre di Babele*, Pieter Bruegel il Vecchio, 1563

Elaborazione Grafica di Marco De Meis

**B** @belonline/print

*Voci e percorsi della differenza*

*Rivista di Filosofia*



**Mimesis**





**Editoriale***di Francesca Brezzi*

p. 9

**Il tema di B@bel***a cura di Patrizia Cipolletta*

p. 9

**Europa e Messia***Paure e speranze del XX secolo in eredità***Presentazione** di *Patrizia Cipolletta*

p. 9

**I movimenti politico-religiosi nella Germania del '900****Introduzione a *Vom Messias****di Patrizia Cipolletta*

p. 9

**Richard Kroner***Una pagina dal diario del nostro tempo (1909)*

p. 9

**Friedrich Steppuhn***Ssolowjów (1909)*

p. 9

**Pierfrancesco Fiorato***Al di là del sublime. Hermann Cohen  
sulla virtù messianica della pace*

p. 9

**Gianfranco Ragona***Spirito e rivoluzione  
nel pensiero di Gustav Landauer*

p. 9

**Paolo Piccolella***Il messianismo in Martin Buber  
tra profezia e apocalittica*

p. 9

**Micaela Latini***Anima e Stato. Heidelberg 1910*

p. 9

**Elio Matassi***Il giovane Lukács e il Manoscritto-Dostoevskij*

p. 9

**Patrizia Cipolletta***Tempo e lavoro nel pensiero messianico di Ernst Bloch*

p. 9

**Tamara Tagliacozzo***Conoscenza e temporalità messianica  
in Walter Benjamin*

p. 9

**Gianfranco Bonola***Delusioni del messianico in Gershom Scholem.  
Fedeltà mediante il rinnegamento*

p. 9

**Gabriele Guerra***L'avvento del Führer. Il Reich dello Spirito  
e il messianismo politico nazista*

p. 9

**Elettra Stimilli***Jacob Taubes. Il Messia e l'opera*

p. 9



## ***Pensando il Novecento ...***

**Michael Löwy**

*Messianisme et utopie dans la pensée juive européenne entre les deux guerres* p. 9

**Anson Rabinbach**

*From the Redemptive to the non Redemptive Apocalypse in 20<sup>th</sup> Century German Thought* p. 9

## ***... e tracce di messianismo oggi***

**Gerardo Cunico**

*Messianismo senza Messia?* p. 9

**Giovanni Filoramo**

*Il messianismo nella storia del cristianesimo. Aspetti e problemi* p. 9

**Giacomo Marramao**

*L'inatteso. Messianismo senza profezia* p. 9

**Frederek Musall**

*Von Lichtern und Schatten. Das ambivalente Erbe* Rav Kooks p. 9

**Vincenzo Vitiello**

*Genealogia del tempo e immagini della storia* p. 9

## **Spazio aperto**

*a cura di Paolo Nepi* p. 9

**Vanna Gessa Kurotschka**

*Sull'eredità di Hannah Arendt. Nota a margine di "L'eredità di Hannah Arendt"* p. 9

## **Ventaglio delle donne**

*a cura di Maria Teresa Pansera* p. 9

**Anna Czajka**

*Margarete Susman und Ernst Bloch. Das „Gespräch“ der Religionen und der Messianismus* p. 9

## **Filosofia e... teologia**

*a cura di Beatrice Tortolici* p. 9

**Lubomir Žak**

*L'alternativa cristiana di Max Josef Metzger al "messianismo" del Terzo Reich* p. 9

## **Immagini e Filosofia**

*a cura di Daniella Iannotta* p. 9

**Massimo Nardin**

*È rappresentabile Gesù Cristo? L'Andrej Rublëv di Andrej Tarkovskij* p. 9



**Federico Pontiggia***Preti su piccolo e grande schermo.**La modernità della figura Christi*

p. 9

**Giardino di Babel***a cura di Claudia Dovolich*

p. 9

**Dario Gentili***“Che accade quando giunge il Messia?”**Hans Blumenberg e Walter Benjamin*

p. 9

**Cinzia Romagnoli***Ernst Bloch e la teologia politica.**Prassi, mito ed escatologia*

p. 9

**Ai margini del giorno***a cura di Patrizia Cipolletta*

p. 9

**Vincenzo Scaloni***Nota sul marginale in Ernst Bloch*

p. 9

**Libri ed eventi***a cura di Chiara Di Marco*

p. 9

**Libri...***Nadia Boccara, David Hume et le bon usage des passions**(Federico Sollazzo)*

p. 9

*Mario De Caro/Emidio Spinelli (a cura di),**Scetticismo. Una vicenda filosofica**(Giovanna Musilli)*

p. 9

*Tiziano Dorandi, Nell'officina dei classici.**Come lavoravano gli autori antichi**(Francesco Verde)*

p. 9

*Mariapaola Fimiani, Erotica e retorica. Foucault e la lotta**per il riconoscimento**(Rossella Bonito Olivo)*

p. 9

**... ed eventi***Di causalità si può parlare in molti modi**(Francesca Ervas)*

p. 9

*Il tema del riconoscimento a 200 anni**dalla Fenomenologia dello spirito di Hegel**(Francesca Iannelli)*

p. 9







di Francesca Brezzi

Futuro, speranza, giustizia, rinnovamento, ma anche rottura, cesura nella e della storia, evento altro, disincanto e nuova sacralizzazione: questi alcuni dei termini che immediatamente sono chiamati in causa in questo numero di «B@belonline/print» dedicato al tema *Europa e Messia*. Nodo di grande interesse speculativo, che, investendo la cultura e la storia, intreccia motivi religiosi, filosofici e politici. Come noto è dalla teologia che si è diffuso nell'Occidente il messianismo, quale espressione di una concezione della storia che prevede l'instaurarsi di un mondo nuovo, di un'epoca finale di pace e di giustizia, attraverso l'intervento del Messia inviato da Dio. Nell'ebraismo il tema messianico attraversa la tradizione biblica a partire dall'epoca monarchica, ma saranno soprattutto i profeti che, criticando le realizzazioni storiche dei sovrani di Israele, idealizzeranno la figura del Messia-Re futuro e l'età nuova da lui inaugurata. I contenuti concettuali, ma anche esperienziali, espressi nel Messia si rafforzano e si trasformano nel Cristianesimo, che distingue nettamente il carattere della messianicità del Cristo e del Regno, instaurato con la sua morte e resurrezione, dai progetti politici dei gruppi nazionalisti dell'epoca. Temi messianici sono presenti in certo modo anche nell'Islam, disegnati nella figura del Mahdi, l'Imam nascosto, che apparirà guidato da Dio a riportare la fede alla purezza originaria.

La cultura occidentale contemporanea, ad un primo sguardo secolarizzata, non sembra aver sciolto completamente i legami con il messianismo. In particolare il Novecento, che ha visto due guerre mondiali, bombardamenti nucleari, è stato soprattutto caratterizzato – come afferma Enrico Isacco Rambaldi nella presentazione di *Millenarismi nella cultura contemporanea* – da ideologismi devastanti e stermini di massa, che hanno stravolto il messianismo trasformandolo in Germania addirittura a fonte di tragici esiti. La complessa tessitura di questo tema plurisignificante, al di là della consueta contrapposizione tra visioni utopistiche metastoriche e realizzazioni infrastoriche, è attraversata da una forte tensione fra immaginazione e realtà, tra presente e futuro. E proprio per questo nel corso dei secoli, ma soprattutto nel '900, i suoi sviluppi sono stati imprevedibili e sorprendenti, le sue molteplici interpretazioni



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

cariche di speranza e di simboli spesso contrastanti. Di questo soprattutto si parla in questo numero, dove il tema amplissimo del messianismo viene circoscritto al pensiero tedesco del secolo passato. A partire da questa ricostruzione storica si pensano poi le radici religiose della cultura europea secolarizzata e le possibili eredità per il secolo appena iniziato.

A mio avviso una possibile via per districare la complessa tessitura di questo tema potrebbe essere quella dell'analisi fenomenologico-ermeneutica che ci permette di guardare al messianismo oltre le sue radici ebraiche in una prospettiva universalistica, costitutiva della struttura dell'essere umano in quanto tale, come ha ben mostrato un grande studioso del problema, Emmanuel Lévinas. Da qui i pericoli, le inquietudini, le domande per i cittadini dell'Europa quali noi siamo, che riceviamo questa eredità, o come preferisco dire, tale donazione di senso che consente di *pensare ancora, pensare altrimenti*.

# Il tema di B@bel

a cura di Patrizia Cipolletta

## **Europa e Messia** *Paure e speranze del XX secolo in eredità*

**Patrizia Cipolletta**

*Presentazione. Messia ieri e oggi*

## **I movimenti politico-religiosi nella Germania del '900**

**Patrizia Cipolletta**

Introduzione a *Vom Messias*. L'appello dei "Logosler"

**Richard Kroner**

*Una pagina dal diario del nostro tempo* (1909)

**Friedrich Steppuhn**

*Ssolowjów* (1909)

**Pierfrancesco Fiorato**

*Al di là del sublime. Hermann Cohen sulla virtù messianica della pace*

**Gianfranco Ragona**

*Spirito e rivoluzione nel pensiero di Gustav Landauer*

**Paolo Piccolella**

*Il messianismo in Martin Buber tra profezia e apocalittica*

**Micaela Latini**

*Anima e Stato. Heidelberg 1910*

**Elio Matassi**

*Il giovane Lukács e il Manoscritto-Dostoevskij*

**Patrizia Cipolletta**

*Tempo e lavoro nel pensiero messianico di Ernst Bloch*

**Tamara Tagliacozzo**

*Conoscenza e temporalità messianica in Walter Benjamin*

**Gianfranco Bonola**

*Delusioni del messianico in Gershom Scholem. Fedeltà mediante il rinnegamento*

**Gabriele Guerra**

*L'avvento del Führer. Il Reich dello Spirito e il messianismo politico nazista*

**Elettra Stimilli**

*Jacob Taubes. Il Messia e l'opera*

## **Pensando il Novecento ...**

**Michael Löwy**

*Messianisme et utopie dans la pensée*

# B @bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

*juive européenne entre les deux guerres*

**Anson Rabinbach**

*From the Redemptive to the non Redemptive  
Apocalypse in 20<sup>th</sup> Century German Thought*

**... e tracce di messianismo oggi**

**Gerardo Cunico**

*Messianismo senza Messia?*

**Giovanni Filoramo**

*Il messianismo nella storia del cristianesimo.  
Aspetti e problemi*

**Giacomo Marramao**

*L'inatteso. Messianismo senza profezia*

**Frederek Musall**

*Von Lichtern und Schatten.  
Das ambivalente Erbe Rav Kooks*

**Vincenzo Vitiello**

*Genealogia del tempo e immagini della storia*

Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi



---

## PRESENTAZIONE

### Messia ieri e oggi

Il tema di B@bel è stato suddiviso in tre parti. Nella prima si è cercato di ricostruire il clima di attesa che si era diffuso in Germania agli inizi del XX secolo, quando nel mondo culturale e spirituale in crisi si invocava un cambiamento che per molti aveva acquisito il colore sacro del messianismo. Sono stati così invitati specialisti a esporre la concezione messianica di alcuni pensatori significativi del periodo. Nella seconda e terza parte sono stati raggruppati saggi che discutono il connubio di Europa e Messia, meditando le tracce del messianismo nella cultura di oggi.

L'Europa ha festeggiato da poco il cinquantenario dei Trattati di Roma. Il sogno di un'Europa unita risale però a molto tempo prima. La Germania ha contribuito a mantenerlo vivo nei secoli. Certo oggi sembra un sogno "scaduto", e se all'Unione europea mancano ancora alcuni paesi, questi prima o poi verranno uniti; la Russia, che – come vedremo – era un elemento importante di questa fusione di culture sognata agli inizi del secolo XX, manca ancora in questa unione, pur tuttavia sono crollati i muri che impedivano il dialogo e questo lascia ben sperare che la sua unione all'Europa, se non è prossima, non sia però soltanto un sogno.

Oggi si parla di globalizzazione e la situazione è molto diversa rispetto al secolo scorso: sono crollati i confini economici e i confini culturali. Ci troviamo di fronte a nuovi problemi di mescolanze culturali. Per questo sembra lontano quel sogno tedesco, nato nell'incontemporaneità politica della Germania rispetto all'Inghilterra, dove si era presto diffusa l'industrializzazione, e alla Francia dei movimenti rivoluzionari della nascente borghesia. Tuttavia l'"unione" spirituale, l'unione di culture rimane ancora un sogno. Il romanticismo tedesco ha alimentato la speranza che quello per cui si doveva lottare non era solo il raggiungimento dei diritti, dello scambio, della libertà. Nel sogno, ai bordi tra questo mondo e il mondo altro, di cui sempre la religione aveva parlato, i pensatori e i poeti tedeschi, hanno fatto crescere l'ideale che l'unione di tutti gli stati europei non dovesse essere limitata alle forze economiche, ma dovesse mirare ad una unione anche spirituale, che acquisiva la sacralità del "Regno di Dio". Non stiamo certo qui a ricordare Novalis, Lessing, Fichte o Hölderlin. Il discorso ci porterebbe troppo lontano e ci troveremmo ad allungare ancora il percorso all'indietro, a quelle radici da cui si sono mossi però tutti i pensatori che verranno ricordati nella ricostruzione storica.

Già in questa piccola presentazione, in queste poche righe, ho scritto più volte la parola *spirito*, che tanto spaventa i filosofi contemporanei. Derrida addirittura conta quante volte Heidegger nomina questa parola "innominabile" e pericolosa, che sembra ormai bandita dal vocabolario filosofico. Troppo spesso essa ricorda, infatti, quel pensiero tedesco idealistico, i cui frutti sembrano essere solo l'obbrobrio oscuro che è stato il nazismo. "Spirito" che sembra indicare lo spirito del popolo, e soprattutto del popolo tedesco. "Spirito" che sembra celare le nefandezze del potere, "spirito" che sembra spodestare gli uomini della capacità di decidere.

Non si cancella, infatti, il dubbio se non sia stato proprio in nome dello spirito che il popolo tedesco compatto abbia ubbidito e combattuto senza pensare. Nella filosofia tedesca lo “spirito” era stato il portabandiera che aveva elevato l’individuo oltre gli interessi personali, oltre il “caro io”, oltre l’istintualità e la brutalità presenti nell’uomo, riuscendo ad ottenere però solo l’effetto di dimenticarle, scacciandole dalla coscienza per lasciare che esplodessero poi con una forza maggiore. Lo “spirito del servizio” ha, quindi, preso il sopravvento, e come uno sciame di api industriali, che credono di volare sulla terra, il popolo tedesco ha seguito una “guida” diabolica che non l’ha condotto alla “pace perpetua”, ad un mondo celestiale e di puro spirito, ma alla bestialità legata alle radici più oscure della terra.

*Perché allora riproporre un tema così spigoloso e impegnarci in questa difficile eredità? Perché riportare l’Europa a questi antichi pensieri tedeschi?* La filosofia tedesca non ha sicuramente ancora fatto i conti con la sua pericolosa eredità, forse solo ora inizia a guardare a fondo dentro quel periodo senza la paura di rimanerne contaminata. Già da lungo tempo studiosi tedeschi ebrei, immigrati o ritornati sul suolo tedesco, hanno mantenuto vivo almeno il pensiero di quei filosofi, aperti al problema del sacro, che furono allontanati dalla Germania per le loro radici semitiche. Famosi sono sicuramente gli studi di Michael Löwy<sup>1</sup>, che, nell’esigenza di ripensare la storia dei suoi padri, ha portato luce nel pensiero di molti filosofi assimilati di origine ebraica del primo Novecento, e gli studi di Anson Rabinbach<sup>2</sup>, che ha colto le radici profonde di quella *intelligencija* ebraica, costretta poi all’emigrazione.

In Italia è stata sempre mantenuta viva l’attenzione dei laici al tema del sacro; lo testimoniano gli studi, tra gli altri, di Massimo Cacciari<sup>3</sup> e di Giacomo Marramao<sup>4</sup>. I filosofi francesi, eredi dell’illuminismo, hanno sviluppato il loro pensiero – molte volte a partire dalla filosofia tedesca sapientemente spezzettata – abbandonando spesso il tema della totalità per lasciare vivere e fluttuare il molteplice singolare. Hanno preferito non andare oltre l’individualità, ma calarsi là dove essa non è indivisibile, nella singolarità, nella contingenza pura, quali per esempio sono le indicazioni di Gilles Deleuze e Félix Guattari con la schizoanalisi. E questo forse nella speranza che sprofondando nel cuore del diabolico, nella bestialità pura si bruci e si consumi proprio quel diabolico stesso e si possa così riuscire “purificati” come dall’inferno di Dante. Oppure hanno preferito indicare la via dell’amicizia, che tuttavia non quietava le lotte delle individualità e non assopisce la sete di potere.

A mio avviso è arrivata l’ora che di nuovo il dialogo tra queste diverse culture dell’Europa sia messo in moto, che la Germania faccia sentire la sua eredità elaborata, e cessi di insinuare –

---

1 Mi riferisco, oltre ai suoi interessanti studi su Lukács giovane e su Benjamin, al famosissimo libro del 1988: M. Löwy, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d’affinité élective*, PUF, Paris 1988; tr. it., Id., *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, Bollati Boringhieri, Torino 1988.

2 Ricordiamo qui i suoi studi sulla situazione austriaca: A. Rabinbach, *The Crisis of Austrian Socialism. From Red Vienna to Civil War, 1927-1934*, University of Chicago Press, Chicago-London 1983, e il suo più famoso libro: *In the Shadow of Catastrophe. German Intellectuals between Apocalypse and Enlightenment*, University of California Press, Berkeley (California) 1997.

3 Mi riferisco soprattutto al libro: M. Cacciari, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano 1976.

4 Ricordo qui il suo studio più famoso sulla secolarizzazione che ha sicuramente portato luce nell’ambito del sacro della modernità: G. Marramao, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Editori Riuniti, Roma 1983.

come ha fatto Heidegger – la sua antica cultura, nascondendone le caratteristiche fondamentali e i pericoli, nascondendo quell’unione pericolosa di sacro e politico.

Spero che i pensatori e gli studiosi italiani possano contribuire a mediare questo rinnovato dialogo, affinché la filosofia dell’Europa non sia solo pragmatismo e lucidità di pensiero, ma anche “sogno” e sacralità. Credo che l’eredità della filosofia tedesca di quel periodo “messianico” debba ancora essere pensata per togliere i pericoli in essa presenti e salvare un nocciolo non ancora esaurito di quella cultura. Eppure nel momento in cui mi accingevo a raccogliere gli articoli di questo numero, in tutti ho notato che ha preso il sopravvento la paura del “futuro” e, sempre, si è ritenuto importante ricordare i pericoli del problema “messia”, che tuttavia è radicato in ogni modo nella cultura europea di origine ebraica e di origine cristiana.

Come Cunico sottolinea nel volume di «Humanitas»<sup>5</sup> dedicato al Messia, è verso la fine dell’Ottocento che inizia a sorgere un certo “messianismo filosofico”, che la filosofia comincia a cogliere l’atmosfera che circolava nel mondo e a proporre un’attesa del messia come soluzione ai problemi che stavano emergendo.

Venuta meno ormai la fiducia nel progresso, cominciano a diffondersi le distopie. La filosofia inizia a pensare in modo nuovo la storia: si teme ormai quella continuità degli eventi che la ragione moderna aveva indicato per rassicurare, anzi ormai si invoca una rottura, un cambiamento di direzione. Il pensiero entrando in conflitto con la filosofia moderna cerca di riandare alle origini di quel *continuum* razionale, per pensare una storia spezzettata, o meglio un accadere che non sia ingabbiato in una rete di nessi precostruita. Nel XX secolo si entra in conflitto con la storia e con la storiografia, vince la geo-politica, che – allontanato il futuro – guarda alla connessione di tutti i popoli presenti nel mondo, oltre, quindi quell’orizzonte di senso tipico della cultura occidentale.

La riproposta del messia agli inizi del XX secolo è una diversa risposta a questo stesso ordine di problemi. Il compito del messia è, infatti, quello di spezzare il *continuum* della storia, è l’evento altro, l’unico che può interrompere quella connessione di eventi, che non ha portato né verso la redenzione, né verso la felicità agognata. L’arrivo del messia avrebbe dovuto dare un cambiamento di direzione alla storia stessa.

Strettamente legato alla concezione del tempo, il problema del messia ci aiuta a rimettere in discussione le radici, che tuttora vivono in noi, del tempo ebraico e del tempo cristiano. Queste sono alla base della formazione del mondo occidentale e del pensiero europeo. Da quell’orizzonte di senso aperto proprio dalla condizione di attesa dell’ebraismo, e dalla concezione di compiuta grazia del cristianesimo, sono sicuramente nate sia l’attesa del progresso sia la rottura del *nunc stans* dell’attesa messianica.

Riproporre oggi questo tema “sacro” non significa voler ritornare alle radici della nostra tradizione, dopo che l’illuminismo e la modernità sembrano averle cancellate, per acriticamente rinserirsi in essa, quanto piuttosto considerare che esse continuano a fungere anche quando sembrano completamente abbandonate e continuano a vivere nelle diverse sfaccettature della nostra concezione del tempo.

Lukács agli inizi del secolo scorso aveva osservato che Dio era uscito di scena nei drammi e nei romanzi, Bloch aveva addirittura mostrato come ogni forma di sacro stava

---

5 G. Cunico, *Ripensare il messianismo. Introduzione* a F. Camera e G. Cunico (a cura di), *Messianismo. Ebraismo Cristianesimo Filosofia*, in «Humanitas», 2005, LX, n.1-2, pp. 15-23.

sparendo dal nostro mondo. Riproporre questi temi non significa tentare di risuscitare il sacro nel mondo – non è certo questo un compito della filosofia. Significa però mostrare come quel numinoso, che sempre ha accompagnato l'uomo, oggi ha abbandonato le antiche forme per investire altre “cose”. Non posso dimenticare le parole gridate da Bloch nei suoi primi scritti, quando affermava che l'uomo della modernità aveva ridotto dio alla propria pancia o le affermazioni di Marx ne *La questione ebraica*, quando denunciava che gli ebrei del suo tempo avevano investito di divinità il denaro, quel dio di scarto in un mondo in cui il potere veniva concesso dalla proprietà fondiaria, dalla terra e dalla religione ad essa legata. Se non si comprende l'investimento “religioso” che vibra nella tecnica e nel denaro, si è giocati da questi nuovi dei. Tutto il mondo “laico” occidentale ha solo delegato il divino a quel “diabolico” mezzo, sia esso il denaro o le forme avanzate che permettono lo scambio e la produzione di ricchezza. Sicuramente è stato questo che ha permesso ai popoli di entrare in contatto ed è suo tramite, e non al di fuori dello scambio, che si può pensare una pace e un'unione tra i popoli. Per questo è, nonostante tutto, “sacro”, ma, se non si tengono presenti i suoi risvolti nella dimensione “spirituale” dell'uomo, diventa un usurpatore invisibile, che settimanalmente ringraziano *la maggior parte degli atei e desacralizzati occidentali non più con riti nei luoghi di culto, ma con visite ai centri commerciali, le nuove “chiese dell'Occidente”*<sup>6</sup>.

Ormai l'abitare non sorge più intorno ad una chiesa di culto religioso, ma intorno ad un centro commerciale, la nuova “piazza del paese”, dove si olia il sistema dello scambio e *dove consumando si fanno offerte per il “buon raccolto”, affinché la macchina non si inceppi e continui a ruotare e perciò ad elargire il “dono” della sopravvivenza.*

L'orizzonte in cui va ripensato il problema del messia oggi è, quindi, non quello del sogno di un'Europa unita, ma quello che ripensa l'“eurocentrismo culturale”, che ha diffuso e continua a diffondere i suoi valori. Sotto la veste laica, infatti, permane una concezione contraddittoria del tempo – solo apparentemente o “filosoficamente” messa in discussione – che si esporta e si diffonde in tutto il mondo.

### 1. Europa e messia nella Germania del XX secolo

Per dare inizio alla ricostruzione storica è stata data la parola a due filosofi dell'epoca Richard Kroner e Fedor Stepun, che nel 1909 avevano curato insieme ad altri il volume *Vom Messias. Kulturphilosophische Essays*<sup>7</sup>. Ho pensato che questi saggi e l'appello che risuona in tutto il volume necessitassero di una presentazione a parte, che si trova infra a p.

Seguono articoli sul pensiero di filosofi che rispondono in vario modo all'appello della crisi culturale e politica dei primi del '900. Mentre ordinavo il saggio secondo il periodo

---

6 L'Occidente non ha perso neanche ora la voglia di esportare i suoi “valori”, come d'altronde nella modernità; come esempio prendo una banale costruzione di un Centro commerciale a Roma nel quartiere Eur non lontano dall'Università di Roma Tre: l'architetto ha pensato bene di dare la forma di una moschea. Forse non lo sa, ma lo “spirito” del nostro tempo cerca di conquistare anche i molti emigrati verso questa nuova chiesa!!!

7 K. Kroner / N. v. Bubnoff / G. Mehlis / S. Hessen / F. Stepphun, *Vom Messias. Kulturphilosophische Essays*, Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig 1909.

in cui i singoli pensatori avevano fatto sentire la loro voce sulla questione messianica, mi sono accorta che era prevalente il pensiero “ebraico” tedesco. Questo è dovuto al fatto che sicuramente dopo la seconda guerra è stato a lungo discusso il loro contributo e che non si credeva certo pericoloso il loro pensiero messianico per quello che era accaduto durante il nazismo. Il mio intento era riscoprire il “clima di attesa” che aveva investito la Germania in quel periodo sia nei filosofi della sinistra anarchica di influenza russa, sia nei pensatori nostalgici della destra tedesca, per mostrare come ambedue le correnti di pensiero fossero state alimentate da un Romanticismo non sempre ben ereditato. Solo il saggio di Gabriele Guerra mette in evidenza gli elementi messianici della destra tedesca in quel periodo. Mancano però ricostruzioni complete del messianismo in Ernst Jünger, Carl Schmitt e Martin Heidegger. Qui ricordo soltanto che quest’ultimo non indaga fenomenologicamente la speranza nelle sue radici profonde nella temporalità, lasciandole un compito marginale rispetto alle altre tonalità emotive, tuttavia, “impensata”, la lascia vibrare sia nei *Beiträge*, quando nel ’38 parla dell’ultimo dio “sperando” nel nazismo con tonalità messianiche (che non gli erano estranee come mostrano i suoi scritti sulla religione), sia negli scritti della vecchiaia quando vorrebbe recuperare la concezione del tempo e della φύσις greca.

Nonostante le carenze di una ricostruzione e di una meditazione sulle premesse filosofiche dell’altro versante del pensiero messianico di questo periodo, ritengo importante sottolineare che tutti i pensatori tedeschi, ebrei e non ebrei, di quel periodo appartengono ad *un’unica storia sebbene lacerata*. All’inizio del secolo XX tutti i filosofi avevano creduto che dalla terra di un popolo, di una nazione dovesse nascere lo spirito comune che avrebbe potuto creare l’incontro dei popoli europei<sup>8</sup> e addirittura la pace di tutto l’universo. Poi, allo scoppio della prima guerra mondiale e nel primo dopoguerra, la terra diventava per molti filosofi tedeschi come una zavorra che li rinchiudeva in un progetto nazionalistico, e i pensatori ebrei assimilati hanno ritrovato le loro radici sganciate da ogni terra e cacciati hanno seminato con il loro pensiero – ricco di spunti e di eredità tedesche – le terre che li hanno ospitati.

Torniamo a presentare la ricostruzione storica. I saggi non sono stati ordinati seguendo l’ordine alfabetico degli autori – come è in uso in questa rivista –, ma seguendo il filo cronologico dell’incidenza dei singoli filosofi presentati nel clima di attesa messianica dell’epoca. Per questo il primo saggio è quello di Pierfrancesco Fiorato su *Hermann Cohen* (1842-1918). Seguendo le linee di pensiero presenti nella conferenza *Die Messiasidee*, tenuta nell’ultimo decennio dell’Ottocento, l’autore cerca di rintracciare i riferimenti espliciti o taciuti in tutto il pensiero di Cohen, nella sua etica e nella sua estetica, nella sua concezione della virtù e dell’*humor*. Interrogandosi se per il filosofo tedesco la pace universale sia ultraterrena o metafisica, nella conferenza sul messianismo scopre, da una citazione coheniana del *Talmud*, il valore dell’“oggi” come elemento fondamentale della sua idea del Messia.

*Gustav Landauer* (1870-1919) è presentato da Gianfranco Ragona, che ripercorre lo sviluppo della sua breve vita di anarchico e della concezione di rivoluzione maturata tra la lettura della mistica cristiana e i testi di Proudhon e di Kropotkin. Il saggio sottolinea l’interpretazione della storia come oscillazione tra *topia* e *utopia*: secondo Landauer per preparare una società senza Stato e federale, avrebbero dovuto partecipare alla rivoluzione sia le masse sia la

---

8 Ricordo qui il riferimento all’investitura del popolo tedesco presente anche nella prima edizione del *Geist der Utopie* di Bloch.

“genialità” degli individui: solo così si sarebbe potuto accogliere quella rigenerazione dello spirito che tutti unifica.

Paolo Piccolella illustra il pensiero del filosofo austriaco *Martin Buber* (1878-1965) rintracciando nelle sue opere il costante legame fra religione e politica. Particolare rilievo acquistano così le sue opere degli anni '40-50 quando, per salvaguardare la libertà etica, oppone il messianismo profetico alla concezione apocalittica della storia. Interessanti diventano allora le considerazioni buberiane sul messianismo secolarizzato in Hegel e in Marx, perché per Buber ambedue confondono il tempo antropologico con il tempo cosmologico.

Micaela Latini descrive la situazione culturale della *Heidelberg* negli anni prima della guerra, quando la cultura russa era rappresentata da un cospicuo numero di intellettuali che erano emigrati a causa del fallimento della rivoluzione del 1905. Descrive gli interessi del “Weber-Kreis”, luogo di discussioni su problemi inerenti la religione e la società. Presenta l'attenzione verso la Russia di pensatori come Georg Lukács e Ernst Bloch.

Ricordo qui anche *Margarete Susman* (1872-1966) di cui ci parla Anna Czajka nella rubrica “Ventaglio delle donne” (pp. 303-319). Studiosa della letteratura e della filosofia romantica, fu anche poetessa. Nel dialogo con lei – sottolinea l'autrice – Ernst Bloch ha concepito il messianismo come realizzazione dell'anima nell'amore.

Il pensiero di *Georg Lukács* (1885-1971) negli anni giovanili è ripercorso da Elio Matassi. Se si osservano il manoscritto lukácsiano su Dostoevskij e le lettere scritte nel periodo in cui era a Heidelberg, appare evidente che il filosofo ungherese rompe con la filosofia della storia hegeliana, facendo saltare anche tutte le realtà oggettive, che perderebbero di senso senza il *Geist*. Posto prioritario acquisisce allora, sull'esempio del concetto di fratellanza russa con le sue indicazioni ad un sacrificio di sé, la “seconda etica” che però – sottolinea l'autore del saggio – trasforma l'etica in un principio morale per un'élite.

Il mio saggio su *Ernst Bloch* (1885-1977) mira a mettere in evidenza come dal tempo condensato dell'istante oscuro si apre l'*experimentum* dell'agire umano che conserva però il ricordo (*Eingedenken*) dell'attimo mistico dell'incontro con l'Altro. Il messianismo laico di questo autore mette in gioco valenze ebraiche e cristiane, e in questo modo la concezione del tempo lascia sullo sfondo sempre l'apocalissi. L'attesa però non si indirizza ad un possibile totalitarismo, ma è l'apertura di uno sperare che ama il rischio.

Della temporalità in *Walter Benjamin* (1892-1940) parla nel suo saggio Tamara Tagliacozzo, che indaga nella sua interpretazione della storiografia materialistica. Il filosofo tedesco – prendendo come modello il tempo messianico – aveva scoperto lo *Jetzt* come immagine sincronica della storia dell'umanità. Lo *Jetztzeit* indica un rinnovato rapporto tra conoscere e prassi rivoluzionaria, che non viene vista come il raggiungimento di una meta finale in linea progressiva, ma come l'interruzione nell'adesso che porta al riscatto e alla redenzione del passato.

Con il saggio su *Geršhom Scholem* (1897-1982) di Gianfranco Bonola entriamo nella presa di coscienza del pericolo del messianismo. Il pensiero del filosofo sionista viene attraversato in tutte le sue fasi a partire dagli appunti scritti nel suo *Diario* dal 1916. Qui emerge la distinzione tra *erez Israel* e Sion, che per lui ha una componente mistico-religiosa. Il momento messianico viene considerato come l'irruzione che può rovesciare il passato in futuro. Nel periodo giovanile aveva combattuto l'ortodossia che negava la valenza del ritorno alla terra delle origini, senza il quale però non sarebbe potuto giungere il messia. Prima della guerra mondiale Scholem insiste sulla maturazione interiore contro un sionismo solo empirico, poi

partecipa ad un gruppo per la pace, infine si avvicina agli eretici sabbatici. Nella presa di coscienza della vecchiaia però non viene mai distrutta una tenue speranza.

Il saggio sull'avvento di *Hitler* di Gabriele Guerra indaga gli aspetti di uno dei periodi più spinosi della Germania, attraverso l'opera di Voegelin – mostrandone tuttavia i limiti – e si addentra ad individuare i legami storici tra religiosità e potere. Il risultato non è la ricostruzione di pensatori che hanno propugnato l'attesa messianica prima dell'avvento di Hitler, ma un'indagine su come l'egocrazia romantica si sia connessa al messianismo politico dando origine ad un'idea totalitaria, perché è evidente che l'investitura messianica acquisisce il colore della totalità. Le sue conclusioni non rimandano solo a sollecitare letture di quell'evento storico, che smascherino il carattere pseudo-religioso del messianismo politico, ma a meditare le matrici religiose e filosofiche del pensare occidentale.

Elettra Stimilli ci parla di un pensatore che in Germania, dopo la seconda guerra mondiale, ha posto al centro della sua attenzione il problema del messia: *Jacob Taubes* (1923-1987). Il filo conduttore di questo saggio è la questione se l'agire dell'uomo possa o non possa aiutare la realizzazione del Regno messianico, e quindi l'essenza dell'"opera". Il pensiero di Taubes sorge negli anni in cui ormai si è svuotata di significato la "storia" senza tuttavia che la sovranità statale, seppure già svuotata di senso, venga eliminata o superata. Il pensatore tedesco rileggendo Paolo di Tarso va alla radice del messianismo, che diventa così una figura della contingenza che non cerca argini e che non guarda al futuro rispetto al quale il presente è sempre il fallimento di uno spirito che non si ritrova.

## 2. Meditando l'eredità di quel periodo

Nella seconda e nella terza parte sono state raccolte riflessioni che investono tutta la storia dell'Occidente nelle sue matrici religiose; i saggi indicano pertanto come ereditare da quel clima di attesa che si era diffuso all'inizio del XX secolo.

Frederek Musall e Giovanni Filoramo pongono in primo piano il nesso religione-messianismo nell'ebraismo e nel cristianesimo. Il primo descrive il sogno di realizzare la riconciliazione di Dio con le sue "scintille divine" mondane presente nel progetto sionistico del rabbino lettone Kuk con il suo trasferimento già nel 1904 in Palestina e osserva che – sebbene secolarizzato – questo sogno persiste in alcuni gruppi di coloni in Israele. Filoramo, distinguendo tra la figura di Gesù nel Nuovo Testamento e la parusia del Cristo nei movimenti eretici, giunge alla conclusione che il desiderio dell'attesa deve rimanere un arco sospeso nel tempo perché ogni volta che si è voluto tradurre nel concreto questa attesa, si è concesso un potere assoluto.

In tutto il periodo di incubazione di questo numero di B@bel ho cercato contatti con specialisti della religione islamica, perché ritenevo importante che qui fosse presente anche una meditazione su una possibile concezione messianica in quella cultura. Molti "emarginati" che vivono nell'Europa di oggi sono di fede islamica: conoscere le interpretazioni messianiche di questa religione è qualcosa che ci riguarda, basti pensare alle *banlieues* parigine. E si sa che il messianismo si radica più facilmente dove c'è emarginazione sociale. Purtroppo non sono riuscita a raggiungere in tempo un saggio e spero che in seguito si trovi un'occasione per coinvolgere l'altra grande religione monoteistica.

Michael Löwy, ripensando i movimenti rivoluzionari ebraici, sottolinea come questi siano nati dal connubio di una tensione messianica propria dell'ebraismo con la discriminazione



sociale bisognosa di riscatto. Mette in evidenza il pensiero di due utopisti rivoluzionari: quello di Martin Buber che credeva in una confederazione di comunità autonome da opporre al centralismo degli Stati orientati al marxismo e quello di Erich Fromm, l'utopista dei moti occidentali del secondo dopoguerra. Ambedue mossi dall'idea messianica hanno dovuto prendere coscienza: il primo delle contraddizioni dei kibbutz e il secondo del vano movimento che sperava di raggiungere uno stato paradisiaco senza morte né lavoro.

Apocalissi e messianismo vengono esaminati insieme da Anson Rabinbach, che scopre una mentalità che può essere a lungo quiescente per poi esplodere nuovamente. Individua un'altra fase dei movimenti rivoluzionari del XX secolo; oltre quelli della Repubblica di Weimar, particolare attenzione viene data a quegli elementi apocalittici e messianici presenti nei pensatori tedeschi dopo la seconda guerra, quando dovevano "redimere" l'essere germanico dalla colpa del nazismo. Alla fine del secolo il pensiero del totale "disincanto" assorbe aspetti importanti della mentalità apocalittica rendendoli innocui: ormai non si aspetta più la catastrofe perché viviamo nel terrore sempre possibile, senza sperare in una redenzione o in una riconciliazione, senza elementi teologici, senza pericoli rivoluzionari, senza mire totalitarie. La de-drammatizzazione dell'apocalissi del post-strutturalismo – sottolinea l'autore – è soltanto la terza fase della modernità lasciandoci però curiosi di sapere se siamo entrati in una quarta fase e quali aspetti assumerà la mentalità apocalittica nel XXI secolo.

Giacomo Marramao chiama "ipermodernità" la fase di pensiero che viviamo sottolineando che è un pura illusione credere di aver oltrepassato la modernità, e si assume così il compito di calarsi in essa. Benjamin è l'interlocutore preferito, perché già nel periodo fra le due guerre ha rotto con le concezioni della storia rivolte a futuro, con le usuali interpretazioni dialettiche del pensiero di Marx. Con l'affermazione che in ogni istante è possibile che si apra la porta e il messia cambi rotta alla storia, la filosofia si è riappropriata dell'"adesso", di un'intensità di tempo che contrae il passato e il futuro, simile a una monade. Proprio perché viene eliminata l'attesa, nessun profeta può anticipare il messia; allora non resta che pensare la contingenza. A differenza di Taubes che accentua dal punto di vista religioso la posizione del *nunc* enunciata dal Benjamin, Marramao vede il messianismo benjaminiano legato alla secolarizzazione. Per questo indica il punto essenziale in cui l'adesso si converte nell'attimo della scelta, nell'attimo dell'azione politica rivoluzionaria come azione di riscatto del passato e degli oppressi.

Diametralmente all'opposto sono le considerazioni di Gerardo Cunico, che si chiede se oggi sia concepibile solo un'attesa senza Messia. Non soddisfatto dell'ontologia solo "archeologica" di Derrida, vuole conservare le tracce del messianismo escatologico. Critica per questo il "messianismo senza messianismo" come anche "l'apocalisse senza apocalisse" del filosofo francese, perché additando ad un evento finale che non può aver luogo, riduce la messianicità al differire stesso della differenza, stravolgendo proprio la caratteristica del messianismo. Per questo crede che oggi si debba ripensare il messianismo in chiave religiosa e in orizzonti metastorici. Nelle sue riflessioni si sente il prevalere dell'eredità di Ernst Bloch, che non separa messianismo e apocalissi e invoca un messia invisibile.

Condivido appieno i suoi dubbi sulle posizioni post-strutturalistiche, che conservano il rifiuto del futuro tipico dello strutturalismo. Solo l'apertura al futuro impedisce lo strutturarsi della mancanza. Sono convinta che il pensiero post-storicista blochiano debba ancora essere pienamente ereditato; troppo spesso si è creduta la sua concezione della storia invischiata in un "progresso" utopico. È però possibile mantenere aperto il futuro ed evitare i rischi del fanatismo



religioso politicizzato o del fanatismo politico ideologizzato religiosamente? E il *nunc* sempre aperto e senza attesa – come prospetta Marramao – riuscirà a passare dall’istante all’attimo dell’azione politica? Oppure si rimane incagliati nel differire continuo degli istanti?

Vincenzo Vitiello distingue nel messianismo gli elementi apocalittici da quelli escatologici. In questa maniera si accinge a ripensare il tempo nella cultura occidentale: dalla concezione del tempo in Aristotele a quella di Paolo di Tarso, sottolineando che nella modernità si perde il *nûn* che origina il tempo nelle sue estasi. Tralasciando gli elementi apocalittici del messianismo che rivelano la fine della storia, l’autore indica il recupero di quelli escatologici, gli unici che permettono all’Altro di entrare nella storia per scompagnarla. Per questo auspica per l’Occidente un *ethos* religioso volto ad accogliere l’Altro nell’oggi senza rimanere vincolati all’eredità di ieri o all’aspettativa del domani.

Fede o secolarizzazione? Colgo qui l’occasione per esprimere le mie considerazioni sull’incontro oggi tra la filosofia e le varie religioni. Ormai non si crede più che sia compito della filosofia dare risposte: le scienze hanno ereditato questo compito, lasciando libero il domandare puro, inutile, non dogmatico intorno ai temi fondamentali della vita, intorno a quelle cose che ci riguardano tutti, ma a cui tutti non potremmo rispondere allo stesso modo. A queste stesse domande la religione risponde con un atto di fede. *Ormai la filosofia non è più un’ancella della teologia, né la religione viene inglobata in un sistema idealistico o in un processo di totale disincanto come nell’illuminismo. Per questo suo compito è mantenere aperto quel domandare rispettando tutte le risposte.* Questo non significa cadere in un relativismo assoluto, come già è stato sperimentato nel disincanto illuministico, non significa non lasciarsi coinvolgere in una risposta, *significa solo “prolungare” l’intervallo tra la domanda e l’adesione ad una concezione,* significa solo rimanere saldi conservando l’inquietudine del domandare. La filosofia deve farsi vestale che veglia il fuoco del domandare e delle tonalità emotive che lo accompagnano. Solo non dimenticando questo suo modo di essere la filosofia può ricordare alle fedi il domandare a cui non c’è risposta certa e smussare il loro dogmatismo, che rischia di tramutarsi in totalitarismo e contemporaneamente evitare il totale disincanto. Con questo domandare sempre aperto, con la sua “sospensione” della fede, la filosofia può permettere il dialogo delle “religioni”, senza che ogni fede abbandoni il suo incantesimo e senza che per questo rischi ancora di diventare totalitarismo.

Ringrazio Micaela Latini e Gabriele Guerra che – sotto il suggerimento di Elio Matassi – hanno recuperato il libro *Vom Messias. Kulturphilosophische Essays* e me lo hanno presentato nel momento in cui si pensava al rinnovamento della rivista online di Dipartimento. Per questo la sfida “incontemporanea” all’online e a internet con una pubblicazione a stampa si è associata per me subito al tema apparentemente inattuale dell’Europa e Messia.

*Questi saggi non sono il risultato di una discussione del tema in un convegno, ma di una ricerca fatta di e-mail e di contatti telefonici. Per questo spero che gli autori desiderino specificare o discutere il tema ulteriormente con commenti e approfondimenti inviandoli alla Redazione o entrando direttamente nell’“Agorà” dell’edizione online della Rivista.*

*Patrizia Cipolletta*



*I movimenti politico-religiosi  
nella Germania del '900*

VOM MESSIAS  
KULTURPHILOSOPHISCHE  
ESSAYS

VON

R. KRONER, N. v. BUBNOFF, G. MEHLIS,  
S. HESSEN, F. STEPPUHN

LEIPZIG  
VERLAG VON WILHELM ENGELMANN  
1909



---

## INTRODUZIONE A VOM MESSIAS L'appello dei “Logosler”

Per dare l'avvio alla ricostruzione storica del nodo problematico Europa-Messia nel XX secolo, ho lasciato vibrare l'atmosfera dell'epoca con le tonalità emotive che trapelano dagli scritti di Richard Kroner e Fedor Stepun, che non hanno certo raggiunto la fama di altri filosofi dell'epoca conosciuti, oltre che dagli specialisti della filosofia tedesca, anche dal grande pubblico. Per questo ho pensato di presentare con una scheda (infra p. 36 e p. 48) questi due pensatori, che – quasi ai margini della scena filosofica della loro epoca – hanno dato però l'impulso a studi che porteranno importanti considerazioni sulla situazione di “pericolo” per la vita spirituale.

Sento però la necessità di premettere ai testi tradotti notizie generali su quel piccolo libro *Vom Messias. Kulturphilosophische Essays* di cui fanno parte e sugli altri autori di cui, per ovvie ragioni, non è stato possibile tradurre e pubblicare i saggi. Il libro uscito nel 1909 è stato curato da cinque amici: Richrad Kroner, Nicolaj Bubnov, Georg Mehliis, Sergej Hessen e Fedor Stepun<sup>1</sup> ed è il risultato di appassionate discussioni sulla cultura europea, sulla sua crisi e sulle possibili vie di uscita. Loro intento era dare inizio ad un organo di stampa che, mantenendo costantemente viva la discussione per rinnovare il pensiero in tutta la cultura europea e partendo dai temi culturali tipici di ogni singolo paese, riuscisse a dare corpo ad una cultura unica ma ricca delle diverse particolarità nazionali. La rivista «Logos» assumerà poi questo compito tramite la pubblicazione in molte delle lingue europee<sup>2</sup>.

- 
- 1 Molti autori russi nella traslitterazione dal cirillico sembrano acquisire nomi diversi. Nicolaj Bubnov firma il suo articolo in questo piccolo volume e nella rivista «Logos» con il nome N. v. Bubnoff. Sergej Iosifovič Gessen in Germania e in Finlandia ha sempre usato la traslitterazione Sergej Hessen con cui è conosciuto anche in Italia. Stepun firma il suo saggio con il suo nome di origine tedesca Steppuhn, in seguito userà la traslitterazione dal cirillico del suo nome tralasciando la diatesis sulla e come si può vedere nella firma sulla foto posta a p....
  - 2 La pubblicazione doveva uscire in Russia, in Italia, in Ungheria, dove l'avrebbe curata Lukács. Cfr. R. Kramme, “Kulturphilosophie” und “Internationalität” des «Logos» im Spiegel seiner Selbstbeschreibungen, in G. Hübigier / R. Vom Bruch (a cura di), *Kultur und Wissenschaftum 1900*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1997, vol. I, pp. 122-134. Cfr. anche p. 128 dove si racconta della pubblicazione in Italia, che uscì nel febbraio del 1914 a Perugia con il titolo «Logos. Rivista internazionale di Filosofia» (a cura di B. Varisco e A. Bonucci). Nel 1920 la redazione e la stampa furono trasferite a Napoli sotto la direzione di Antonio Liotta. Gli autori, che ruotavano intorno alla rivista chiamata poi a partire dal 1913 solo con il nome di «Logos», furono chiamati “Logosler”. Nicolaj Berdjaev si dissociò da essi dopo un primo articolo pubblicato nella rivista, perché non si ritrovava con quei filosofi che credevano di raggiungere Dio tramite la filosofia, mentre lui era convinto della sua irraggiungibilità. Per i circoli culturali presenti a Heidelberg cfr. H. Treiber / K. Sauerland, *Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise. Zur Topographie der “geistigen Geselligkeit” eines “Weltdorfes”: 1850-1950*, Westduetscher Verlag, Opladen 1995. Sull'immigrazione russa in Germania in quel periodo: A. Dmitriev, *European Exil for Russian Westernizer: The Logos Circe*, in «Journal of Interdisciplinary Crossroads», 2006, vol. 3, n. 3, pp. 75-95.

Nella “Premessa” a *Vom Messias* – scritta a cinque mani – gli autori, sebbene allievi di Max Weber, affermano che non seguono la via rigorosa della scienza, ma l’esigenza, che sentono crescere sempre più nella loro epoca, di una “sintesi creativa” che raccolga e fondi insieme in modo organico la maggior parte degli ambiti della vita interiore.

L’attesa messianica, che non si è del tutto dissolta nella memoria dell’umanità, ci appare essere entrata in una nuova fase di fioritura<sup>3</sup>.

Per questo lo sguardo che gli autori volgono verso il passato, riproponendo il tema del messia in autori quali Fichte, Comte, Herzen e Solov’ëv non è – come loro stessi sottolineano – frutto di un interesse di antiquariato storico, ma del desiderio di cogliere lo spirito della loro epoca. Sottolineano come Carlyle, Ibsen e soprattutto Dostoevskij, sebbene non trattati in questo libro, siano punti essenziali per una vera ricostruzione storica, ma soprattutto evidenziano che alcuni autori quali, Comte e Fichte, abbiano concezioni messianiche che si contrappongono l’una all’altra. Sono convinti però che proprio lasciando vibrare quelle contraddizioni si possa cogliere l’idea del messia nel suo nocciolo fondamentale. I saggi mettono in evidenza che in tutti i filosofi, scelti per questo libro collettaneo, *europèi o russi* era sorta *la convinzione che la loro missione andasse oltre l’impegno personale e investisse sempre la loro nazione*<sup>4</sup>.

Non dipende dall’occasionale presenza in Germania di colleghi russi<sup>5</sup> se nel volume ci sono due saggi sullo “spirito popolare” di quella terra, ma dall’importanza della cultura russa, dalle cui profondità la mistica ha tratto a lungo linfa vitale e forza creativa. Non viene esplicitato, ma sicuramente si fa appello al fatto che la Russia, nella sua incontestuale vicende illuministiche dell’Europa occidentale, giunte lì solo in poche espressioni, ha mantenuto vivo l’elemento sacro della religiosità tradizionale e una spiritualità che aveva conservato una coscienza cristologica e messianica. La premessa termina con la spiegazione del sottotitolo “Kulturphilosophische Essays”, con il quale gli autori intendono proprio riferirsi al *progresso* della nostra cultura, lasciando perfettamente risuonare l’eredità del tempo messianico acquisito dalla modernità.

Il nostro cammino nel problema inizia, quindi, proprio con un enfatico appello di **Richard Kroner**<sup>6</sup> che richiama l’attenzione sul degrado della vita “spirituale” di quella generazione che – limitandosi ai compiti quotidiani – è così orgogliosa del benessere raggiunto e del dominio sulla natura, da non porsi altri problemi. Ha però fiducia che lo “spirito” dell’epoca e l’“anima”

---

3 K. Kroner/N. v. Bubnoff/G. Mehlis/S. Hessen/F. Stepphun, *Vorwort a Vom Messias. Kulturphilosophische Essays*, cit., p. III.

4 Ivi, p. V.

5 Sulla presenza di molti studenti russi a Heidelberg, oltre l’articolo già citato nella nota 1, cfr. il primo volume dell’opera di Willy Birkenmaier, *Das russische Heidelberg. Zur Geschichte der deutsch-russischen Beziehung im 19. Jahrhundert*, Wundelhorn, Heidelberg 1995 che tratta dell’emigrazione di russi di origine tedesca e baltica dal 1815 al 1914 (nel secondo volume viene invece considerata l’emigrazione a partire dal 1917). Vedi anche l’articolo di Micaela Latini sulla Heidelberg del 1910 (infra p. ).

6 R. Kroner, *Ein Blatt aus dem tagebuche unserer Zeit*, in Kroner / N. v. Bubnoff / G. Mehlis / S. Hessen / F. Stepphun, *Vom Messias. Kulturphilosophische Essays*, cit. pp. 1-10. Per avere più notizie sul pensiero di Kroner cfr. W. Asmus, *Richard Kroner. Ein christlicher Philosoph jüdischer Herkunft unter dem Schatten Hitlers*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 1993.



dell'uomo si oppongano a questo degrado materialista e lascino tornare Dio e i valori eterni. La guida (*Führer*) attesa non è per Kroner, ebreo convertito alla religione cristiana, un nuovo messia, ma un sacerdote che permetta di far risorgere i valori antichi e dimenticati.

Il saggio su *Fichte* di **Nicolaj Bubnov** (1880-1962)<sup>7</sup> traccia brevemente il percorso dell'idea di Messia che partendo dall'ebraismo giunge ad una svolta significativa nel XVIII secolo con il Romanticismo, e si concentra sulla filosofia della storia di Fichte, dove l'idea messianica passa dalla religione alla scienza: al posto del visionario, del profeta, abbiamo così il *Gelehrte* e al posto della chiesa la comunità (*Gemeinde*) di saggi. Mentre l'uomo semplicemente religioso si consolava con un'altra vita futura, ora scopo eterno della vita viene considerata la vita stessa: «Con questi pensieri di eternità terrena l'idea messianica viene spogliata in maniera definitiva del suo carattere originariamente religioso: l'attesa messianica non è indirizzata alla redenzione dalla vita terrena, ma la missione divina viene individuata nel condurre l'umanità al suo successivo grado di sviluppo»<sup>8</sup>. Bubnov crede che la filosofia tedesca sia l'unione di cosmopolitismo e nazionalismo, di conseguenza assegna a questo popolo il compito di salvare la condizione culturale dell'umanità<sup>9</sup>. Fichte unisce – secondo l'autore – il messianismo ebraico e cristiano, e supera l'opposizione tra cielo e terra verso il Terzo Regno<sup>10</sup>.

L'articolo di **Georg Mehlis** (1878-1942)<sup>11</sup> su *Comte* è un'anticipazione del suo lavoro pubblicato sempre nel 1909 dal titolo *Die Geschichtsphilosophie Auguste Comtes kritisch dargestellt*<sup>12</sup>. Nel saggio viene sottolineato che con la rivoluzione francese è avvenuta una grande

7 Ricordiamo qui semplicemente che Bubnov fu libero docente di slavistica a Heidelberg. Dopo la dissertazione di dottorato del 1908 (*Das Wesen und die Voraussetzungen der Induktion*), particolarmente interessante fu il suo articolo *Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit* del 1911 recensito da Heidegger nel 1913 (la recensione si trova ora in M. Heidegger, *Scritti filosofici. 1912-17*, a cura di A. Babolin, La Garangola, Padova 1972, pp. 183-191). Dopo la guerra particolarmente interessanti sono i suoi libri sui filosofi della religione russa: N. v. Bubnoff, *Russische Religionsphilosophen*. Schneider Verlag, Heidelberg 1956 e N. v. Bubnoff (a cura di), *Das dunkle Antlitz. Russische Religionsphilosophen*, Hegner Verlag Köln 1966. Cfr. W.V. Eckart / V. Sellin / E. Wolgast, *Die Universität Heidelberg im Nationalsozialismus*, Springer, Berlin-Heidelberg 2006, soprattutto il saggio di Willy Birkenmaier, *Slawistik*, alle pp. 479-484.

8 N. v. Bubnoff, *Fichte*, in K. Kroner / N. v. Bubnoff / G. Mehlis / S. Hessen / F. Stepphun, *Vom Messias. Kulturphilosophische Essays*, cit., p. 22.

9 Ivi, p. 25.

10 Ivi, p. 26.

11 Georg Mehlis, allievo di Rickert si interessò di filosofia della storia. Curò insieme a Kroner la rivista «Logos» fino al 1923-4. Prima del saggio nel libro che stiamo trattando aveva scritto: *Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799-1804: gewürdigt vom Standpunkt der modernen geschichtsphilosophischen Problembildung Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799-1804*, O. Petters, Heidelberg 1907. Oltre agli articoli apparsi su «Logos», scrive interessanti libri sulla religione: *Einführung in ein System der Religionsphilosophie* (Mohr Siebeck, Tübingen 1917). Torna a interessarsi del misticismo nel 1920: *Die deutsche Romantik* (Rösl & Cie, München 1922), *Plotin* (Frommanns, Stuttgart 1924) e *Die Mystik in der Fülle ihrer Erscheinungsformen in allen Zeiten und Kulturen* (Bruckmann, München 1927). Famosi sono soprattutto i suoi libri sul fascismo: *Die Idee Mussolinis und der Sinn des Faschismus* (Haberland, Leipzig 1928), tradotto anche in italiano (Id., *Il pensiero di Mussolini e il significato del fascismo*, F.lli Treves, Milano, 1929); *Der Staat Mussolinis. Die Verwirklichung des korporativen Gemeinschaftsgedankens* (Haberland, Leipzig 1929), e *Freiheit und Faschismus* (1934).

12 G. Mehlis, *Die Geschichtsphilosophie Auguste Comtes kritisch dargestellt*, Fritz Eckardt, Leipzig 1909.

trasformazione dell'idea di messia e il popolo francese fu così eletto a trasmettere e diffondere l'idea di sviluppo dell'umanità. Le teorie positivistiche solo apparentemente sono antireligiose; l'idea di progresso è, infatti, la trascrizione della concezione messianica nella coscienza culturale moderna, tuttavia proprio la rivoluzione francese è, sul terreno politico, la rottura del binario precostruito del progresso: il popolo francese libera «il mondo dal sovrasensibile nello stesso modo in cui il cristianesimo libera il mondo dal sensibile»<sup>13</sup>. Comte voleva fondare, secondo Mehlis, un nuovo ideale etico che sostituisse il progetto di una comunità “santa” con una “chiesa positiva” che raccogliesse i fedeli di tutte le nazioni<sup>14</sup>, una comunità non di contemplativi, ma di attivi. Il positivismo viene visto come una dottrina della salvezza, che cura i sentimenti sociali in un *amour universel*. Mehlis conclude con delle osservazioni sul messia, interpretando la sua prossima venuta come un'interruzione di quella serie infinita progressiva che spinge la realizzazione dello scopo finale sempre oltre. Rintraccia lo spirito messianico negli scritti di Comte e afferma che proprio quel filosofo francese lo ha fatto rivivere nella coscienza culturale moderna.

Il saggio di **Sergej Hessen** (1887-1950)<sup>15</sup> si concentra su un autore del panslavismo russo: *Aleksandr Herzen* (1812-1870), un rappresentante del connubio di cultura russa e cultura tedesca, ereditata dalla madre. Aveva iniziato la sua attività politica, quando, iscritto alla Facoltà di matematica e fisica, entrò a far parte di circoli studenteschi, che miravano a costringere il governo ad attuare riforme per rendere più moderna la Russia. Questo circolo era frequentato da studenti che si ispiravano alla cultura occidentale e da studenti filo-slavi. Hessen ripercorre le tappe delle trasformazioni del pensiero politico di Herzen, che visse la rivoluzione del 1848 a Parigi e fondò una rivista in lingua russa a Londra. Cerca soprattutto di individuare il momento in cui giunse alla concezione che il suo popolo fosse investito di un compito messianico, e sottolinea che, oltre alla nostalgia per la Russia, contribuì a questa svolta del suo pensiero la delusione che provò al cospetto della politica europea. Di fede materialista e ispirato a Saint-Simon<sup>16</sup>, giunge a un socialismo anarchico, perché – osserva Hessen – ispirato da un forte individualismo. Metteva sullo stesso piano il socialismo dei suoi tempi con il cristianesimo ai tempi dei Romani. Herzen si rese conto che, se l'Europa era stata chiamata ad assumersi il compito di una rivoluzione, tuttavia non sarebbe riuscita a compierla, per questo: «Il popolo russo, soprattutto in quanto il maggiore rappresentante degli slavi, è chiamato a diffondere l'idea del socialismo nel mondo per realizzarla»<sup>17</sup> e ancora: «Il popolo russo è l'erede del

---

13 G. Mehlis, *Comte*, in R. Kroner / N. v. Bubnoff / G. Mehlis / S. Hessen / F. Stepphun, *Vom Messias. Kulturphilosophische Essays*, cit., p. 35.

14 Ivi, p. 39.

15 Sergej Iosifovič Gessen terminò i suoi studi con Rickert con una tesi dal titolo *Individuelle Kausalität*. Si interessò del rapporto tra positivismo e misticismo. Negli articoli su «Logos» si occupò di discutere del ritorno di Cristo alla luce delle concezioni scientifiche dell'epoca. Considera il misticismo il frutto della filosofia della cultura. Fu un esponente del socialismo giuridico e, quando entrò in conflitto con Lenin, emigrò in Finlandia, dove insegnò filosofia e diritto. Si era da sempre interessato alle leggi e, propugnatore di una scuola democratica atta a garantire ad ogni cittadino il diritto all'istruzione, è divenuto famoso per le sue considerazioni pedagogiche. Cfr. S. Hessen, *Autobiografia*, Armando editore, Roma 1956.

16 S. Hessen, *Herzen*, in K. Kroner / N. v. Bubnoff / G. Mehlis / S. Hessen / F. Stepphun, *Vom Messias. Kulturphilosophische Essays*, cit., p. 49.

17 Ivi, p. 50.



mondo europeo morente»<sup>18</sup>. Ricordando la prima protesta contro la cultura feudale e il potere della chiesa occidentale ad opera dei Taboriti, Hessen spiega il ritorno di Herzen verso il suo popolo e rintraccia l'investitura messianica conferita ai russi nella presa di coscienza che la cultura russa, grezza e arretrata in molti aspetti, non ha nulla da perdere con una rivoluzione. Nell'anima russa si coniuga l'attesa del messia, del redentore del mondo, con il materialismo, perché mistica e materialismo sono – secondo Hessen – contraddittori solo in occidente<sup>19</sup>.

L'ultimo saggio del *Vom Messias* è di **Fedor Stepun**, che si firma con il suo nome tedesco, su *Vladimir Solov'ëv* (1853-1900), un poeta e filosofo russo che iniziò i suoi studi mosso da interessi scientifici e materialisti, e che terminò per interessarsi di misticismo, cabala, filosofia indiana con il proposito di unire la mentalità dell'Oriente e dell'Occidente, la mistica con il discorso concettuale. Le sue lezioni a San Pietroburgo furono ascoltate saltuariamente da Tolstoj e con assiduità da Dostoevskij. Il testo di Stepun è stato tradotto alle pp. 39-46. Qui ci limitiamo a ricordare come egli, nelle prime pagine, descriva l'atmosfera del romanticismo tedesco, improntato alla sintesi universale di pensiero e vita, e la sua diffusione in Russia attraverso diversi movimenti massonici. Quando anzi l'Europa cominciò ad abbandonare gli ideali romantici, gli slavi, considerandosi eredi dell'"antico Occidente", li assorbirono e Solov'ëv riaprì il futuro coniugando insieme l'umiltà nazionale e l'apertura all'estraneo. Il suo messianismo – sottolinea Stepun – va oltre il destino dell'Europa occidentale e i dissidi delle sue chiese, e diventa la forza conciliatrice di due mondi: la teologia dogmatica dell'Islam, chiusa in una *naive* mistica, e la scienza positiva della civiltà europea.

Ascoltando le tensioni e le contraddizioni della loro patria i due "*Logosler*" russi lasciano intravedere il fallimento dei moti del 1905 e la prossima rivoluzione del 1917. Sottolineano l'aspetto messianico presente nelle concezioni socialiste e, possiamo aggiungere, nel pensiero marxista stesso. Tutti sembrano aderire al sogno di un'unione mistica di tutta l'umanità che diventa così divina.

*Patrizia Cipolletta*

---

18 Ivi, p. 54.

19 Ivi, p. 57.



---

Richard Kroner

**UNA PAGINA DAL DIARIO DEL NOSTRO TEMPO**  
(1909)

La vita dell'umanità procede secondo imperscrutabili e segrete leggi. Epoche di profonda caduta nel mondo della silenziosa interiorità seguono a epoche piene di forza in cui l'attività è orientata verso l'esterno; periodi di sorda disperazione e desiderio di morte succedono a periodi ebbri di gioia di vivere e di affermazione della vita – nella poesia, nella filosofia e nella religione si rispecchia questo costante passaggio, e alla storia non rimane che annotare fedelmente lo spettacolo o al massimo sbrogliare questa rete colorata, dove destino e sapere sono tessuti assieme, e scorgere il senso nascosto che domina su questo cambiamento.

Come il tempo agisce su di noi, così, a nostra volta, agiamo sul tempo. Noi vivi siamo sì quelli in cui l'umanità va incontro a nuove mete e fatti: attraverso le nostre anime passa il fiume della storia, ci trascina via con sé e ci porta sulle sue spalle verso terre sconosciute, finché non riusciamo a liberarci dalla sua forza enorme per scavargli un nuovo letto e dargli una nuova direzione.

Noi vivi possiamo anche da soli risvegliare il nostro tempo alla coscienza di se stesso affinché possa trovare un luogo di crescita per il futuro e preparare il terreno sul quale possa prosperare da solo ciò che deve venire. Questo futuro è lo spazio libero del nostro agire. Su di noi poggia la responsabilità di ciò; la nostra attesa, il nostro stesso ardente desiderio potrà determinare le caratteristiche che esso assumerà. Ci aspettiamo qualcosa da questo futuro – ma il nuovo ci troverà preparati? Non accadrà che ciò che è grande passi per il mondo non visto e inascoltato? Per questo conserviamo viva la cura che il nostro cuore sia aperto a chi porta un gioioso messaggio, che le nostre orecchie pongano attenzione al suono della sua voce e i nostri occhi si concedano allo splendore che da lui sgorgerà.

Il nostro tempo è un tempo di attesa e di ricerca. È così negli uomini migliori, in quelli che hanno interiorizzato il tempo stesso e hanno afferrato il suo senso, la sua determinazione; è così in quelli che si sentono battere dentro la coscienza del tempo, in quelli che diventarono giudici del loro tempo, che misurarono il valore del tempo al cospetto dei valori eterni; è così in tutti quelli che portano in sé l'amore per l'umanità e vogliono rendere il volto dell'uomo uguale al volto di Dio.

Il nostro tempo è un tempo del divenire, un tempo di passaggio e di trasformazione. Dalla metà del secolo scorso il popolo tedesco si è impegnato più ad organizzare una posizione in politica estera e interna che a formare la sua visione del mondo e della vita. La generazione che aveva da conquistare altissimi beni con la spada in mano è ormai superata; una generazione che, educata dai duri compiti quotidiani a un forte senso di realtà, presa dal vanto per i propri successi in questo mondo visibile, orgogliosa del suo crescente benessere e del dominio della natura al servizio dell'uomo, trovò sufficiente realizzazione e soddisfacimento in se stessa per non aspirare ad un al di là di questo mondo. Il materialismo è l'espressione spirituale di questa determinazione di vita, un'espressione che non consente una critica profonda. Poiché l'epoca

dalla quale è emerso si intende meno dell'essenza dello spirito che dell'essenza del mondo esteriore, suscettibile di trasformazioni e campo di azione attiva e conscia di sé, allo stesso modo, nell'esprimere la sua stessa essenza, ha afferrato anche solo la parte esteriore e visibile e non ha badato affatto allo spirito che tesseva là dietro. Se consideriamo la vita dell'umanità dal punto di vista della sua cultura generale, il materialismo come visione del mondo non può rimanere a lungo ad un livello così infimo come quello che occupa quando l'epoca felice della sua vita, del suo fare, e del suo agire annuncia l'ostinata indipendenza da forze divine e soprannaturali. Nella coscienza culturale di quella generazione, infatti, il materialismo per lo più non voleva dire altro che l'uomo stesso stava di fronte al mondo come ad un meccanismo morto e inanimato, a cui senza paura poteva dare la forma che voleva. L'allegria e sfacciata fiducia di sé, della propria forza, il chiarificato senso di se stessi, che ha rimosso tutti i pregiudizi della tradizione, il forte impulso all'attività, diretto verso l'esterno e riposto sempre negli oggetti, verso i quali rivolge il suo sguardo, danno all'immagine del mondo che formano un carattere ruggente, primitivo e irriflessivo. Lo spirito filosofico certamente non prende parte a quest'immagine del mondo, come non trova posto nelle teste di questa generazione. Non appena questo spirito esplica di nuovo il suo potere nella vita dell'umanità, il materialismo sarà considerato necessariamente come una triste maledizione, come una ricaduta nei primi gradi del pensiero. Ora, per prima cosa, marchia l'epoca come querula e barbarica. La protervia diventa cecità, l'illuminismo diventa testimonianza di povertà di spirito, la letizia e l'originarietà diventano limitatezza e superficialità. Ciò risveglia il bisogno e l'eros platonico metafisico finora rimasti in disparte, ma essi non trovano da nessuna parte appagamento, da nessuna parte un oggetto che possa dare loro adempimento. In questo modo la coscienza dell'uomo cade nel pessimismo e nella disperazione. Strappata dai binari sicuri e coscienti della meta dell'agire, l'anima perde il suo equilibrio e si osserva mentre di nuovo cerca il perduto silenzio nell'immagine contraria ad ogni agire, nella negazione di tutta la vita, nel morto e calmo nulla.

Nondimeno lo spirito, una volta scosso dal torpore, non sopporta il silenzio e la negatività; lavora incessante per impossessarsi e per appropriarsi di vecchie verità, raggiunte da tempo dall'umanità e di nuovo dimenticate, trasformandole in nuove. Però non è in grado di collegarsi alla coscienza viva di una generazione lieta di vivere, ma solo all'espressione senza pensiero che essa si è data di se stessa, agli schemi del materialismo, non al senso lieto della sua visione del mondo: poiché il concetto può formarsi solo nel concetto.

Il nudo morto concetto, strappato via dalle fonti della vita, guida il tempo della disintegrazione, della disunione e dello sgretolamento. Se gli uomini potevano vivere con il materialismo dell'azione e dell'esistenza piena di forza, poiché essi senza saperlo possedevano beni e aspiravano a beni che con si accordavano affatto con la loro formula materialistica presa letteralmente, gli uomini dell'incipiente introspezione invece si accorgono di essersi limitati al senso letterale della formula: e un sentiero successivo doveva essere percorso, prima che il pensare potesse produrre una viva coscienza del significato delle idee e dei valori.

Quest'ampio sentiero conduce lo spirito attraverso una regione deserta e solitaria. Noi tutti, che viviamo all'inizio del secolo ventesimo, siamo nati in un mondo di concetti vacillanti, in nessun modo significativi, in un mondo senza ideali, senza sostanza spirituale, senza fedi e convinzioni, in un mondo di grandi sofisticati discorsi e di sofistiche vacuità. Tutto il nostro cuore, che, ricco di presentimenti e aspirando ad alte manifestazioni, è cresciuto nella nostalgia per il regno delle idee, sarebbe anzitempo spaventato e non potrebbe prosperare nell'aria

dello stanco, cinico scetticismo e della boriosa decadenza, eredi del materialismo. In questa atmosfera tutti i pensieri speculativi che ci portano fuori verso un mondo divino, appaiono solo come giocosi accessori concettuali che non sono da prendere sul serio; la coscienza morale diventa incerta, insicura di se stessa, cerca di comprendersi come chiuso egoismo, si degrada ad una funzione associativa di rappresentazioni, ad un ereditato istinto e viene completamente estraniata del suo vero contenuto, del suo significato interno. Lo spirito della religione è morto, si crede d'averlo superato come l'adolescente supera le visioni del bambino. Chi vuole apparire onesto e sincero nega, appunto, Dio, l'ideale e la ragione. A partire dalla propria povertà si aggiusta la sua "verità", e crede di poter definire il mondo, se si è mostrata la sua vuotezza e la sua inconsistenza. Sembra che ogni volere pieno di valore, ogni cercare il senso debba risolversi nel nudo meccanismo della rappresentazione. È come se la mano glaciale della morte si fosse posata sulle forme meravigliose dell'anima e allora esse stanno improvvisamente qui: così esanimi, senza senso, ridotte ad ombra di se stesse come bambole di cera, come pure macchine. Come dei vampiri hanno succhiato tutto il nostro sangue, e davanti a noi non sta altro che il grosso cumulo di macerie degli atomi dell'anima. Solo nel profondo, dentro, rimane un senso oscuro, e con tale immagine del mondo non si può comprendere, niente di tutto ciò che dà senso alla società, allo Stato, alla storia, con esso non si può comprendere niente di quello che la poesia tesse e crea in noi; ovvero alla fine non potremo nemmeno comprendere noi stessi con il nostro volere più profondo – un senso oscuro come un ospite muto e spiacevole siede alla nostra tavola senza dire una parola.

La nostra anima, inserita nel meccanismo privo di senso di un cambiamento dominato da leggi eternamente uguali, perde la forza di volare del suo migliore anelito, e si trova senza patria, reietta, rapinata della sua vita più interiore. Un tempo nel calore giovanile si era affidata alle forme consacrate dell'antichissima tradizione, aveva riversato la sua sgorgante pienezza nei simboli del bene e del bello, ora si smarrisce vedendo rovinati dal potere corrosivo di una critica distruttiva tutte le forme e tutti i simboli, e con essi tutta la loro ricchezza. Vuoto e insipido è ciò che resta in noi: una "frase più chiara e più fredda", e scuotiamo dalle membra stanche anche l'ultimo fragrante involucro; poi qualcuno va su e giù nella suo quotidiano affaccendarsi.

Ma a chi rimane l'anelito non smette di cercare; in chi ancora arde una flebile, quasi spenta, fiamma del credere, in lui continua a vivere il ricordo come privazione dolorosa; il dubbio incrementa il dubbio e s'indigna contro la tirannia di una visione del mondo che vaneggia in modo autoritario il possesso di tutto il sapere; l'oppressa natura brama il suo diritto e cerca di fare esplodere l'anello di ferro dei concetti gelidi, apparentemente consequenziali. Una nuova vita si desta sotto le rovine, un nuovo amore e un nuovo anelito si accendono nel nostro cuore e chiedono il riconoscimento di intelletto e ragione, germoglia un presentimento dei più alti assetti dell'essere e dei concetti, e pieno d'attesa rivolge gli occhi al Redentore e al Liberatore che deve tirare a sé con violenza la nostra anima, e che imprimerà il suo spirito alla vita dell'uomo.

Così il tempo matura di nuovo accanto ad una profonda coscienza di sé, e l'anima di nuovo scopre in se stessa la fonte originaria di tutti i doni divini. Il vissuto interiore ricomincia a tirare fuori da se stesso un significato e una forza, davanti ai quali deve ammutolire ogni critica fittizia dell'intelletto. L'uomo si accorge della sua essenza creativa. Lo spirito diventa maggiorenne, inizia di nuovo l'originaria signoria sul mondo e inizia a sentirsi, dopo la lunga epoca anarchica, come l'erede legittimo di questo trono, come il sovrano che deve imporsi

sulla morta materia. Lì tutti gli esseri, come toccati da una bacchetta magica, si animano e si muovono secondo un ritmo e un ordine, e il dominio segreto di tutte le cose ci manifesta il suo senso profondo. Lì ora l'anima, in sembianze più simili a lei, respira di nuovo più liberamente, e gode di se stessa in una nuova bellezza.

Chi sarà la guida [*Führer*] e il “portavoce” di questa nuova vita? Si mostrerà a noi il divino, colui che si prenderà cura amorevolmente del nostro cuore di nuovo sveglio, che darà ad esso ciò che brama così fervidamente? Chi sarà colui che guiderà imperioso le legioni di concetti, affinché questi in linee ordinate siano pronti alla battaglia? Chi sarà che con queste linee attaccherà i vecchi nemici della verità, gli scettici e i cinici dello spirito, e che una volta tramortiti ne sgombrerà il campo?

Forse è già apparso in mezzo a noi? Forse già lo possediamo e possiamo radunarci sotto la sua bandiera? Abbiamo già sentito tra noi la chiamata di un nobile spirito al nuovo, al superuomo? Perché non seguiamo l'impegno esperto del pensatore che ha steso sotto di noi una nuova tavola di valori, la cui bocca ha aiutato il nostro anelito a venire a parola, che così dolcemente in modo insinuante ci ha invitato alla forte voluttà e ad una più profonda voglia, che con grande serietà e in forma così massiccia ci ha predicato una coltivazione di giardini adatta alla nostra terra di infanzia, che in modo promettente e seducente ci ha annunciato l'alto canto della bellezza, della libertà e della forza?

Non lo seguiamo e non ascoltiamo il tono coinvolgente delle sue parole, perché lui non è un inviato di Dio che è verità. Lui non vuole insegnarci un vangelo dell'amore, ma un vangelo della nuda forza. Troppo ardore selvaggio nella sua favella, troppa furibonda passione nei suoi gesti, troppa umanità nel suo ideale del superuomo. La sua anima ha già troppo assaporato il veleno dell'epoca, dai cui impedimenti ci siamo ora finalmente liberati; il suo spirito si era già troppo smarrito nei bui corridoi di concetti labirintici falsi e contorti, troppo rinchiuso in formule morte e senza pensiero impregnate dall'atmosfera del suo ambiente. Invero il suo anelito era cresciuto, ma non era in grado di abbandonare le pastoie e le ali della sua anima rimanevano incollate alla terra.

Ciò verso cui portiamo le nostre richieste non è solo forza, bellezza e vita feconda, è ancora qualcos'altro, è qualcosa di più; vogliamo un edificio ben strutturato di verità radicate, vogliamo una fede in valori e in idee che, oltre il bell'apparire di questo mondo dei sensi, oltre tutta l'incessante battaglia per la vita e il potere, troneggino da eternità a eternità con inviolabile maestà. Questa terra deve esserci più cara e amabile non solo come scena di creazioni rigogliose e di erculee lotte, ma come campo di lavoro al servizio di comandamenti invisibili. La vita terrena dell'umanità non deve avere il senso di ciclo eterno, ma di un procedere verso la vera libertà dello spirito, di una scalata verso i gradi sempre più alti del superamento di sé, dell'interiorizzazione, dell'immersione in quel regno che sta oltre ogni conoscibile e che, dunque, dà senso profondo a tutto il conoscibile. Non desideriamo una tavola di nuovi valori, ma un nuovo sacerdote per gli antichissimi valori eterni.

Questo sarà per il novello esploratore di quel regno eterno, egli ci predicherà la verità con voce possente e con parole mai sentite: sulla sua fronte saranno impressi i segni del sapere e del bene – in qualsivoglia forma e veste egli verrà tra noi, dovrà essere accolto da noi con un chiaro giubilo: vorremmo gettarci devoti ai suoi piedi come ai piedi del nostro Dio.

La nostra vita sarà amore, la nostra vita sarà beatitudine – la beatitudine che è una cosa sola con la mancanza di desideri e con l'appagato anelito. Ciò che ci turba e che ci rende solitari

nella felicità è il fatto che forse la nostra felicità significhi la sofferenza del vicino, che la mia felicità sia solo la mia felicità: questo senso di solitudine deve tramontare nella beatitudine, che mi solleva e va oltre me stesso in una totalità alla quale prendono parte tutti gli esseri del mondo.

Colui che porta tale soluzione e beatitudine, che santifica il nostro volere, che sa dare profonda certezza a ciò che in noi errando e sbagliando cerca invano una patria, compie il miracolo: non il miracolo che spezza la cieca necessità delle leggi di natura, piuttosto il miracolo che rappresenta visibilmente la più interiore e nascosta vita del mondo e dell'anima.

Orbene qualcosa ha aleggiato intorno a noi come un sogno, intoccabile e senza forma, a questo egli darà forma e fermezza; qualcosa viveva in noi senza immagine come un dolce presentimento, a questo egli darà visione e esistenza immediata.

Così il Messia viene a noi, visto e aspettato da tutti: la cittadinanza per la divinità nel mondo, l'inviato da quel regno invisibile che sta oltre ogni sapienza.

*Traduzione di Leonardo Ferrari*

---

## Richard Kroner (1884-1974)

Di origine ebraica, studiò in diverse Università. Nel semestre invernale 1902-03 ascoltò a Berlino le lezioni di Wilhelm Dilthey e di Georg Simmel; nel semestre estivo 1903 a Heidelberg ascoltò i corsi di Kuno Fischer, Wilhelm Windelband e qui conobbe oltre a Fedor Stepun, Emil Lask, Heinz Heimsoeth. Dopo il servizio militare si immatricolò all'Università di Freiburg e si dottorò nel 1908 con Heinrich Rickert. Partecipò nello stesso anno all'*Internationaler Kongreß für Philosophie* presieduto dallo stesso Windelband con una relazione che, rimanendo nell'ambito del pensiero kantiano, cercava di andare oltre la rassegnazione teoretico-conoscitiva del criticismo.

Nel 1909 pubblicò insieme ai suoi amici e colleghi *Vom Messias. Kulturphilosophische Essays*. Il suo saggio rappresenta una sorta di introduzione indirizzata contro Nietzsche o meglio contro l'interpretazione del filosofo dominante in quel periodo. Già prima della pubblicazione di questo volume, il gruppo di amici aveva progettato una rivista internazionale in quattro o cinque lingue, e Kroner propose il nome «Logos», che rimanda sicuramente al vangelo di Giovanni, a cui il giovane filosofo era legato fin dai suoi studi sul Romanticismo. La rivista uscì nel 1910 con il nome completo «Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur» e fu curata da Kroner e da Georg Mehlis fino al 1923, poi solo dal nostro autore fino al 1933, quando – a causa dell'emigrazione – egli chiese a Hermann Glockner e a Karl Larenz di curarla e nel 1935 uscì con il titolo «Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie. Neue Folge des “Logos”».

Di lui ricordiamo il libro più famoso *Von Kant bis Hegel*, di cui uscì il primo volume nel 1921 e il secondo nel 1924. Alla cattedra di Marburgo gli fu preferito Heidegger; venne così chiamato a Dresda (1924) e poi a Kiel (1928), dove fece amicizia con Paul Tillich.

Il suo pensiero si colloca tra Kant e Hegel, ma era convinto che i limiti del sapere potevano essere superati tramite la fede e la teologia. Fu considerato un giovane hegeliano, perché proprio nel sistema hegeliano sentiva ancora vivi aspetti teologici. Lo stesso Rickert, ascoltando la prima conferenza di Kroner, capì che il suo allievo si era già allontanato dai suoi insegnamenti.

Nel 1930 fondò l'*Internationaler Hegelbund*. Nell'aprile del 1933, mentre come presidente dell'associazione hegeliana era a Roma per aprire il terzo *Hegelkongreß* presieduto da Giovanni Gentile, iniziò in Germania la prima epurazione dalle Università di docenti di origine ebraica, che risparmiò Kroner per la sua partecipazione alla prima guerra mondiale. Ma le assidue contestazioni degli studenti imposero, nell'aprile del 1934, la sospensione delle sue lezioni; fu chiamato a sostituirlo Hans-Georg Gadamer, *Privatdozent* in Marburg e suo amico. Fu trasferito all'Università di Francoforte, dove però non prese mai servizio: chiamato come *Gastprofessor* all'Università di Roma da Gentile, dovette rinunciare perché sopraggiunse il suo pre-pensionamento come emerito alla fine di marzo del 1935.

Nel 1938 emigra in Inghilterra dove insegna a Oxford al *Christ Church College*. Nel 1940 lascia l'Europa per trasferirsi negli USA, dove insegna teologia insieme a Paul Tillich al *Union Theological Seminary* di New York e poi come emerito di filosofia alla *Temple University* di Philadelphia. Nel suo ultimo periodo come teologo e filosofo della religione ha percorso tutte le prospettive storiche della tensione tra fede e sapere. Di questo periodo: *The Religious Function of Imagination* (1941) e lo studio storico in tre volume: *Speculation in Pre-Christian-Philosophy* (1956), *Speculation and Revelation in the Age of Christian Philosophy* (1959), e *Speculation and Revelation in Moderne Philosophy* (1961). L'ultimo trattato pubblicato a 85 anni dopo il ritorno in Europa è *Freiheit und Gnade*.





*Richard Kroner (1938)*



---

Friedrich Steppuhn

**SSOLOWJÓW<sup>1</sup>**  
**(1909)**

Si credevano sagge le parrucche incipriate del diciottesimo secolo, quando cercavano di pedanteggiare la vita e imbrigliavano le sue irrequiete immagini di forza piegandole al tribunale della loro ragione. Ma questa vita aveva qualcosa di proprio in mente e – nell’irrazionalità degli eventi grandiosi che a cavallo tra il diciottesimo e il diciannovesimo secolo sconvolsero l’umanità europea – contraddiceva, in modo molto impressionante, il razionalismo dell’illuminismo. Oscure correnti di profondità rimestavano il silenzioso fiume dell’accadimento storico e arricchivano la sua superficie or ora liscia come uno specchio di uno splendore stranamente fantastico.

Con devozione viveva la giovane generazione dei Romantici questo magnifico spettacolo. Era profondamente toccata dalla creativa forza dell’oscuro e dell’irrazionale, voltava le spalle alla sobria luce del giorno, che derideva così tante nostre idee, e consacrava la sua anima alla notte incantata, sotto alla cui tenda azzurra ci vengono incontro a braccia aperte i più misteriosi miracoli nell’ovvietà quotidiana e tutte le possibilità si mutano in realtà. Quando le anime romantiche erano infuocate per tutto il notturno e il fantastico, era allora necessario che voltassero le spalle alla sembianza del presente. Poiché raramente la nostra vita, che ci scorre attorno, si trattiene all’apice di una produzione piena di fantasia, troppo facilmente essa si lascia cadere giù al livello della quotidianità, troppo brutale, nella forza del suo *pathos* di realtà, per concedere una trasfigurazione poetica e un annebbiamento mistico della sua essenza. Perciò il romantico viene sospinto sempre verso le ampiezze più flessibili in questo senso di quanto non siano il passato e il futuro. Non rivolgendo mai lo sguardo al presente, che per lui è solo un fugace contatto di entrambi i mondi, il romantico nutre costantemente il suo anelito di futuro sereno con il grigio ricordo. Questo è la caratteristica di tutto il romantico. Il romanticismo risveglia anche in Germania il sentimento per il fatto che tutto il passato sia stato solo una sorte di preludio e di preparazione per l’autentico valore e l’unico necessario, che aspetta ancora al più lontano orizzonte. Si è completamente presi da una solenne attesa, si cerca di prepararsi per il divenire da ora in poi, si cerca di trasformare completamente la sua essenza, si intuisce un ritmo completamente nuovo delle relazioni spirituali. Cresce il senso di festa della vita e ci si sente come vittime e profeti di un nuovo tempo a venire.

È tratteggiato ora, con queste parole, quello stato d’animo nel quale i pensatori romantici attendevano il grande, ciò che doveva venire, nella cui atmosfera distingevamo immediatamente il colpo d’ala della brama messianica; così è importante mettere in risalto nel punto essenziale quelle definizioni concettuali attraverso le quali sembra caratterizzato per i roman-

---

1 Sono stati conservati sia il nome tedesco, con cui ha firmato l’articolo Fedor Stepun, sia il titolo che ha dato al saggio usando la traslitterazione dal cirillico in tedesco, forse in voga a quei tempi, del nome del mistico e poeta russo Vladimir Solov’ëv.

tici questo nuovo. Ed ecco ora un pensiero, che propriamente rappresenta l'ultima essenza di tutto il romantico. È il pensiero di una sintesi universale. Il presente e il recente passato sono intrappolati, per i romantici, in una esplosione atomistica, coinvolti nella reciproca inimicizia degli elementi, la vita e il pensiero sono analiticamente scissi e incapaci di una sintetica resurrezione. Ma l'avvenire è per loro l'abbraccio pieno d'amore di tutti i contrasti, la reciproca fusione dei propri campi di scienza, filosofia e arte con vita e religione.

Solo gli uomini integri possono compiere questa riunione delle parti verso un intero; perciò il romanticismo richiede una personalità armonica chiusa in se stessa, la cui più profonda essenza esista in ciò, che sempre trattenga nella pienezza sintetica le sue possibilità di relazione con l'universo e non faccia emergere nessuna relazione a spese delle altre. E in niente altro che nella negazione di questa relazione isolata è da cercare la ragione del perché nel romanticismo tutti i caratteri di valore della nostra attività culturale sembrano torbidi; e anzitutto non ci interessano i portatori di questo movimento come filosofi, artisti e scienziati, ma come uomini, ai quali interessa più la creazione della vita che la produzione nella vita; a questi appare la filosofia della vita come il problema principale e la sua creazione artistica come la produzione più significativa dell'uomo. Se si afferra la vita non nel senso di un processo naturale dato, ma nel senso di un prodotto culturale assegnato, allora si dovrà considerare il primato della vita come il carattere più essenziale della visione del mondo romantica.

Così questa atmosfera di pensiero, qui solo brevemente delineata, e il contenuto del clima del romanticismo furono subito trasferiti, all'inizio del diciannovesimo secolo, in Russia. Ma questo, in principio, messo da parte dalle direzioni del razionalismo del diciottesimo secolo, raggiunse solo a poco a poco, e precisamente con l'aiuto dello stravagante misticismo martinista e del movimento massonico, un potere sempre più importante, per prendere infine, negli anni Trenta, il ruolo guida nella Russia istruita. Il grande sviluppo che la Russia visse grazie alle vittorie su Napoleone, il suscitare tensioni nazional-culturali, quali si espressero nelle poesie del giovane Pusckin, nei primi accenni di musica russa (*Glinka*) e nelle significative opere dei pittori russi – tutto ciò trasportò la Russia in questa condizione di messianica attesa, che abbiamo conosciuto anche come terreno fertile del romanticismo tedesco, e formò l'atmosfera in cui la filosofia dell'identità di Schelling, le poesie e i sogni sociali di un Novalis volti al futuro e lo spirito della critica schlegeliana dovevano progredire nel modo più felice.

Ma la Russia aveva appena terminato di acquisire le idee romantiche valutandole come assolutamente efficaci per il principio di futuro in loro insito, quando nell'Europa occidentale si innalzarono ombre nere di una reazione antiromantica. A questo riguardo si pronunciò prima Hegel contro il "filosofare del genio" e, immediatamente dopo, Feuerbach contro la filosofia in generale. In questo modo fu eseguita la svolta decisiva e il pensatore, forse il più significativo del diciannovesimo secolo, abbandonò il suo trono filosofico in favore di un grossolano materialismo, e salì su di esso con una consapevolezza di trionfo plebeo e si sistemò lì sopra così comodamente come se fosse un borghese in poltrona. Ma anche in campo sociale il sogno romantico non voleva per niente realizzarsi. In nessuno Stato emerse tra re e popolo la relazione del sole col sistema dei pianeti, e di nessuna costituzione europea si poteva dire che fosse in verità un matrimonio. Al contrario l'avanzamento delle masse e la conseguente vittoria del parlamentarismo espulsero dalle relazioni politiche dell'umanità europea, di principio, ogni cosa che avesse a che fare con il sentimento.

Quanto più l'Europa progrediva nel suo sviluppo, tanto più energicamente sembrò di dover decidere la realizzazione dell'ideale di pensiero e di vita romantici e da questo fatto risultò, per il romanticismo russo, la grande convinzione di una missione storica della Russia.

Nell'antico Occidente – così all'incirca lo interpretarono le accese menti dei panslavisti – è maturata gradualmente, nelle ultime ore della sua vita e nella sua coscienza pentita, la grande verità della visione romantica del mondo e della vita. Attraverso una secolare assuefazione, irrigidita in un atomismo della vita e nel formalismo del pensiero, la vecchia Europa prende di se stessa i suoi più grandi e liberatori motivi per visioni di una fantasia malata e, nella creazione effettiva del suo destino storico, passa davanti a tutto ciò silenziosa e priva di forza. Ma, nel nome del grande significato europeo della lotta culturale e nell'interesse del futuro destino dell'umanità unita, non si devono abbandonare le visioni finali dell'Occidente malato al fluire dell'oblio e della caducità. Se la vecchia Europa ha strappato la corona della speranza romantica e l'ideale sognato con nostalgia dalla sua fronte raggrinzita e se l'è gettata sotto ai piedi, allora sarà proprio un giovane popolo, il popolo russo, a raccogliere devotamente questa corona, con la quale adornare il suo capo e, con riconoscente ricordo e gioiosa speranza, provare a vivere quello che l'umanità occidentale europea ha solo osato sognare.

Nella sterilità romantica della comunità europea, il messianismo dei panslavisti, aderisce, quindi, a questa prospettiva. La visione sopradetta diviene certamente per loro illuminante perché soddisfa due temi che al pensiero romantico e a quello panslavistico, completamente dipendente dal primo, dovevano sembrare molto familiari e ricchi di valore: da una parte il pensiero della continuità storica nello svolgimento del susseguirsi delle culture nazionali, che è stato reso in un certo senso tangibile nella costruzione panslavistica, dall'altra la prospettiva – già rappresentata da Herder e approfondita da Fichte nell'etica – che dà valore e senso alle specifiche individualità del popolo: a ciò ora i pensatori russi cercano di corrispondere riservando al solo popolo russo la capacità di realizzare il programma di pensiero e di vita romantici.

Ebbene, potrebbe essere addirittura definito paradossale questo pensiero da noi or ora espresso, dato che il movimento romantico non è nato e maturato sul suolo russo ma su quello dell'Europa occidentale, soprattutto tedesco, se i nostri panslavisti non gli avessero conferito una svolta un po' inaspettata, ma anche interessante e tipica. I panslavisti, seguendo in modo sempre più energico e intenso il pensiero principale del romanticismo di una sintesi universale, furono presi da una tendenza risolutiva a cercare le condizioni di possibilità per questa sintesi indirizzandosi verso il religioso. Ma questo interesse non era poi del tutto estraneo alle aspirazioni del romanticismo dell'Europa occidentale, e per questo il suo utilizzo nazional-messianico poteva essere conseguito solo se i panslavisti avessero osato tentare di costruire un'antinomia incancellabile tra le aspirazioni sintetiche della scuola romantica e quelle direzioni religiose che si erano manifestate in essa.

Tali direzioni erano però essenzialmente due: una quella protestante di Schleiermacher, una seconda quella dei cattolici e di quelli divenuti cattolici, che è emersa energicamente, verso la fine dello sviluppo del romanticismo, con l'adesione di Friedrich Schlegel alla chiesa pontificia. Per quel che riguarda ora Schleiermacher, i panslavisti gli obiettarono il fatto che egli, nel suo modo individualistico e assolutamente non dogmatico – qualificando quale detentore di valore religioso non la comunità ma la personalità del singolo – avesse abbandonato la verità religiosa all'arbitrio della costruzione personale e al vissuto soggettivo del singolo, in

modo da considerare il momento religioso piuttosto come una parete divisoria tra gli uomini che come un anello di congiunzione tra loro. La filosofia della religione di Schleiermacher conduce – per parlare nel senso del panslavismo – all’atomismo della vita e della società. Ma questo è il peggior nemico di ogni aspirazione alla sintesi.

Pur essendo essenziale il contrasto tra la teologia universalistica del panslavismo e l’individualismo della filosofia della religione di Schleiermacher, tuttavia i nostri pensatori solo del tutto occasionalmente lo hanno sfiorato. Sembrò loro molto più significativa la protesta contro la direzione cattolica della filosofia e contro la chiesa cattolica in genere.

Ma imputare a questa l’incremento dell’atomismo e dell’inimicizia contro l’unico principio della sintesi doveva sembrare più che un paradosso. Infatti, stando la chiesa pontificia lì come esempio di tutta l’organizzazione e l’unità, da sempre le loro aspirazioni più intime e intense erano rivolte a costringere la grande abbondanza della vita sotto il dominio della coscienza religiosa, a costringerla nella giurisdizione di un’organizzazione religiosa. Tutto questo ammisero senz’altro i panslavisti, ma accentuarono le parole “scomunica” e “costringere”: la chiesa cattolica non è una sintesi, poiché accentua in modo unilaterale solo un momento della irrigidita unità e caccia fuori dalla porta l’altro, non meno significativo, quello della libera molteplicità presente in questa unità.

Roma, considerata storicamente, ha già sulla sua coscienza il peccato contro l’unità della libera molteplicità, perchè da Roma si è sviluppata la separazione della chiesa, perchè la chiesa cattolica ha fatto crescere, nella sua negligenza della libera molteplicità, l’individualismo distruttore della reazione protestante. Ma, scissa in questo modo la chiesa cristiana da Roma in due grandi comunità di credenti, la chiesa romana, che con questa separazione è diventata essa stessa solo una parte e ha così degradato i suoi dogmi a opinioni, doveva affermarsi rispetto alle altre parti con la spada in mano ai suoi papi e bilanciare gli assunti del loro insegnamento, sulla punta di sillogismi torniti, per verificare il loro contenuto veritativo. Così si esteriorizzò in un atomismo della vita e in un formalismo del pensiero. Così sostituì in modo peccaminoso la libera unità del tutto con una forzata e finta unificazione delle parti separate.

Si era creato così un fronte tra cattolicesimo e protestantesimo, come tra entrambe le direzioni della fissa unità e della inadeguata molteplicità, e tutto questo accadde, come si capisce facilmente, con l’intenzione di scorgere lo spirito della chiesa greco-cattolica nella verità dell’abbraccio pieno d’amore di tutte le differenze e delle molteplicità. Accaduto ciò, allora non potevano esserci altre difficoltà affinché si formasse – attraverso un pensiero che fosse ovviamente per un partito clericale-cristiano – una cultura umana ancorata alla religione, per ritrovare lo spirito di questa sintesi vera, prima appannaggio solo della chiesa ortodossa, d’ora in poi di tutte le istituzioni, i costumi, in breve, dell’intero pensiero e ambiente di vita del popolo russo. Fu una conseguenza naturale che si cercò come l’ideale da sostenere non la Russia moderna, ma quella antica. In questa vecchia Russia del dodicesimo e tredicesimo secolo si scorsero le fonti più profonde della sapienza teoretica e il più alto modello di forma di vita sociale. Questa Russia venne posta contro quella moderna e lodata come il paradiso perduto; si cercò di chiarire tutti i suoi difetti con le sempre crescenti e numerose relazioni con i popoli dell’Europa occidentale. Così la panslavistica filosofia della storia scorse improvvisamente nelle ombre del passato russo la terra del sogno romantico e dell’aspirazione romantica. Con questo cambiamento il messianismo russo entrò nella sua seconda fase. Abbiamo già visto precedentemente come fosse presente nell’anelito romantico dell’Europa con lo sguardo al-

zato in gioiosa emozione rivolto alle alte porte del futuro; ora vediamo come riponga tutte le sue speranze nella rinascita del passato russo contro il vecchio mondo europeo. Nella prima fase, l'atmosfera messianica del panslavismo era, quindi, quella di un'attesa rivoluzionaria, successivamente diventa quella di un ricordo reazionario, e il principio del messia si muta da un principio del futuro ad uno del passato.

L'idea del messia russo ottiene però la sua conformazione finale nel nobile spirito di Ssolowjów e nel suo vasto sistema. Ancora più di quanto era accaduto nella prima fase del messianismo russo, viene accentuata da Ssolowjów la peculiarità del popolo russo e la particolarità del suo compito storico.

In contrasto con l'atmosfera reazionaria del secondo periodo, il messianismo di Ssolowjów è di nuovo rivolto al futuro, e, opponendosi ancor di più a quel nazionalismo nemico della cultura, si lega consapevolmente al riconoscimento delle opere straniere e a una sincera umiltà nazionale che al nostro pensatore appare necessaria per il fatto che il popolo russo sta soltanto sulla soglia del suo sviluppo significativo, mentre gli altri lo hanno già percorso. La diversità delle specificità nazionali è stata mantenuta libera da lui per la prima volta, anche perfino nella sfera del sentimento inconsapevole, grazie ad una differenza di valori del tutto in favore della Russia, accentuando la peculiarità del suo popolo non per metterla una contro l'altra, come è successo nel successivo panslavismo, ma solo per metterla a servizio della rimanente umanità.

Per quanto riguarda quindi l'elemento concettuale del messianismo di Ssolowjów il pensiero dell'azione liberatrice della Russia come anche quello di una sintesi finale vengono da lui mantenuti. Ma mentre i panslavisti erano capaci di riferire questo pensiero solo unilateralmente al destino storico dell'Europa occidentale e ai dissidi della chiesa tra cattolicesimo e protestantesimo, il suo sguardo traslascia questo messianismo per un qualcosa di altro, un campo di applicazione molto grande.

Tre forze sono quelle che, secondo Ssolowjów, dall'inizio di tutto hanno dominato il mondo del destino umano.

La prima cerca l'umanità in ogni sfera e in ogni stadio del suo sviluppo di vita per subordinarsi ad un principio superiore. Allora cerca anche, sempre e dovunque, di porre a fondamento il principio di un'individualità autonoma. Un potente e una morta massa di schiavi, un Dio e nessun uomo libero autonomo accanto a lui, un Dio nemico degli uomini – questa è la sua ultima espressione religiosa. Questo principio viene rappresentato dall'Oriente musulmano.

La seconda forza cerca di frantumare la veste della morta unità, cerca dovunque di conservare la libertà di forme di vita individuali, la libertà della persona e della sua attività. Sotto il suo influsso si sposta l'intera realtà e il suo significato verso i singoli uomini; sotto il suo influsso l'unitario e il generale diventano astrazioni di una vuota realtà, una morta zavorra. L'egoismo generale e l'anarchia sono la sua espressione sociale; l'uomo tiranno e perciò privo di Dio, quindi il superuomo, sono la sua ultima espressione religiosa. Questo principio, così necessario e significativo per il corso del Tutto, rappresenta l'umanità europea occidentale.

La terza forza, finalmente libera dall'unilateralità di entrambi, dà a ognuno di loro un contenuto positivo. Essa concilia l'unità del più alto principio con la libera molteplicità delle forme individuali e degli elementi, forma con altre parole l'interezza dell'organismo umano e le conferisce una vita solida e interiore. Conduce verso la vera "divinumanità", tuttavia viene finora sostenuta solo con deboli mani dal mondo slavo, con in testa la Russia.



Gettiamo ora uno sguardo rapido all'oriente e al mondo europeo occidentale, e vedremo quello che le due forze, che hanno dominato questi circoli culturali, sono riuscite a compiere nelle tre sfere di base dell'essenza umana, quali la creazione, l'agire e la conoscenza.

In Oriente si trovano dunque tutte le capacità dello spirito umano in un certo senso lacerate nell'incantesimo di un monismo religioso. La scienza non si azzarda a varcare la soglia della teologia dogmatica; chiesa e Stato non sono ancora separati. Il corpo sociale e statale dei musulmani non conosce nessuna vita autonoma, ma è un'indifferente e indistinta massa sopra cui si erge un despota che riunisce nelle sue mani il potere spirituale e mondano. Scultura e pittura sono proibite dal Corano, e l'Islam nell'arte e nella sfera del sentimento non riesce a fare niente di più di un'esperienza mistica e di un primitivo balbettare nella forma di una lirica *naive*.

La civiltà dell'Europa occidentale offre un'immagine del tutto diversa. La scienza positiva e la filosofia speculativa si trovano in netto contrasto con la dottrina della teologia; la società economica e lo stato come istituto di diritto si rivoltano contro il dominio della chiesa; il fare artistico e il principio dell'*art pour l'art* lottano per la loro autonomia e cercano di liberarsi da tutti gli influssi mistici e religiosi.

Per questo stato di cose Ssolowjów invoca, quindi, nella produzione per la Russia, vista nei panni di una forza conciliatrice tra Oriente e Occidente, la sintesi della mistica orientale con la formale perfezione dell'*art pour l'art* e la conformità materiale del fare artistico agli scopi, attraverso cui si decreta l'arte del futuro della Russia come vera *teurgia*.

Nella sfera della conoscenza Ssolowjów vuole fondare sulla base solida della scienza positiva il desiderio della filosofia orientale di spostare l'ente-verità, l'assoluto nella sfera della nostra conoscenza; e con l'aiuto di tutte le fini sottigliezze del nostro spirito, di cui siamo debitori alla filosofia speculativa, vuole realizzare la *Teosofia* come l'unica possibile e necessaria conoscenza del tempo a venire. Per quanto concerne la sfera pratica, Ssolowjów spera così che tocchi allo spirito russo di compenetrare lo stato politico e la società economica con elementi religiosi, come, al contrario, di ampliare l'unica vera organizzazione umana, la chiesa, attraverso i punti di vista politico e economico. Anche qui allora il futuro ottiene il vero principio attraverso la sintesi delle unilateralità dominanti fino ad oggi. Questa è l'organizzazione *teocratica* della società, quale la Russia deve realizzare nel corso della storia.

Già in questa stabilizzazione dell'ideale futuro dell'umanità come teurgia, teosofia e teocrazia, il messianesimo di Wladimir Ssolowjów si rivela a noi come un prodotto particolarmente religioso. Diventa più chiaro questo fatto, se riflettiamo sul fatto che il concetto di sintesi universale per Ssolowjów non riveste solo un senso filosofico, ma, oltre questo, un significato religioso. Come risultato dell'attività sintetica scaturisce, però per il nostro pensatore, un qualcosa che descrive in forma filosofica come "la positiva unicità" e in forma religiosa come Dio.

E allora è chiaro che solo attraverso il primato della consapevolezza religiosa nel complesso della nostra cultura possono essere effettuate quelle tre sintesi, che Ssolowjów ha sviluppato come il compito della Russia a servizio dell'umanità. Ma prima che la Russia sia capace di volgersi a questa grande missione, dovrà raccogliersi nella coscienza religiosa del mondo cristiano e cercare di curare quel male che la minaccia di andare in rovina. Questo male è anche di nuovo l'inimicizia degli elementi e la mancanza della vera intima unità.

La figura di Cristo racchiude tre dignità: quelle del sommo sacerdote, del re e del libero predicatore o profeta. Le tre chiese dominanti hanno saputo sviluppare in modo meschino



questi tre momenti. Il principio del sommo sacerdote sviluppò il papo-cesarismo del mondo cattolico con la stessa unilateralità del principio del re nel cesaro-papismo russo e quello del libero predicatore nella comunità protestante di credenti.

Queste tre chiese devono di nuovo unirsi, al fine di ristabilire nell'umanità cristiana l'unità spirituale del loro fondatore divino. Senza questa opera riconciliatrice dell'amore, sul suo proprio terreno, alla coscienza religiosa della cristianità sarà impossibile realizzare, in tutte le altre sfere della vita e della produzione umana, la sintesi ambita. La riunione delle chiese è, quindi, il primo grande evento che il popolo russo deve intraprendere subito per la liberazione dell'umanità dal caos della battaglia.

Coraggio in ciò, coraggio! Niente di oltre umano è qui necessario. Umiltà e rinuncia di sé (caratteristiche la cui presenza nelle profondità della forza del popolo russo è già stata comprovata dalla chiamata dei Variaghi e nella politica di Pietro il Grande), la soppressione dell'egoismo nazionale e l'incremento continuo e il rafforzamento di quell'anelito religioso (che contraddistinguono il popolo russo rispetto a tutti gli altri e che attribuiscono nelle ore più difficili alla loro terra la caratteristica di "santa"): è tutto ciò di cui la Russia ha bisogno, per riuscire ad ottenere la grande opera di liberazione dell'umanità nel nome di Dio e nella sua volontà.

Ssolowjów si accorge che tutte le sue forze sono messe al servizio di quest'opera. La sua filosofia è per lui solo una riflessione su quella verità teosofica ampia e conclusiva, che deve condurre verso l'opera teurgica dell'umanità e la sua teocratica organizzazione.

Una verità teosofica conclusiva che ci dovrebbe annunciare la via liberatrice verso nuove forme di vita, verso inattese altezze di vita – in cosa consiste? Questa è la domanda fatale con cui dobbiamo accostarci, con cuori timorosi, alla filosofia di Ssolowjów e a cui non riceviamo nessuna risposta soddisfacente. Tutto ciò che questo saggio pensatore ha insegnato è già stato detto una volta, e il modello trasformato del suo tessuto concettuale non fa apparire nessuna nuova conoscenza. Allora gli scritti filosofici di Ssolowjów *sub specie* di puro valore di conoscenza non costituiscono per noi nessuna nuova sorgente che faticosamente è fuoriuscita da rocce silenziose, ma dei profondi e sacri ordini nei quali gli antichissimi mondi delle idee con il proprio incanto si rimirano allo specchio. Indulgente, quasi sprezzante sembra ciò risuonare, ma con ciò né la personalità di Ssolowjów né la sua opera perdono in qualche modo qualcosa del loro valore incomparabile. Anche se per noi il sistema del nostro pensatore non comporta propriamente nessun nuovo insegnamento, tuttavia forse significa di più: la possibilità di una nuova vita. L'ampia sintesi concettuale, che con slancio audace progettò, è solo una trascrizione insufficiente di una nuova autentica abbondanza di esperienza e unità d'esperienza. Noi innalziamo lo sguardo verso di lui come il sacerdote di tali nuove ampiezze. Come tale ci sta davanti, sulla soglia di entrambi i mondi; le sue tempie sono bagnate da un'eterna alba, che si solleva sopra invisibili campi.

Così si manifesta nella personalità di Ssolowjów, con rara forza, la grande distanza, che noi tutti viviamo, tra il valore fisso dell'essenza umana e l'oggettivo valore dell'opera umana. Ciò ha la sua ragione nel fatto che il nostro tempo ha raggiunto, tramite Ssolowjów e coloro che partecipano del suo spirito, quella profondità per la quale le parole non significano più niente. Percepriamo il pensatore solitario come fosse una profonda voragine, dal cui suolo traluce un'apertura verso l'eternità; ma tutto quello che lui ha detto e insegnato sono solo deboli segnali luminosi, che questa buia voragine e la sua profondità risplendente rischiara-

## ***Il*** tema di B@bel

no scarsamente. Altamente significative sono le soluzioni proposte per le domande ultime sull'esistenza degli eterni enigmi del mondo, che Ssolowjów ha tentato nelle sue opere – ma molto più significativo è per noi l'enigma irrisolvibile che lui stesso è stato.

Così ci tocca di nuovo, dopo un sommovimento di cento anni, la potenza dell'irrazionale e delle tenebre. Ma mentre gli antichi romantici riponevano le loro speranze nella liberazione dell'illuminazione e nella messa-in-forma di queste potenze, così noi crediamo di poter accendere e nutrire la luce eterna della nostra vita solo dinanzi al *mysterium* dell'oscurità.

*Traduzione di Mattia Artibani*

---

## Friedrich Steppuhn (1884-1965)

Nasce a Mosca come Friedrich Steppuhn perché figlio di un tedesco emigrato. La madre lituana fece vibrare in lui l'anima della cultura russa, così si convertì alla religione ortodossa e si arruolò nell'armata russa trasformando il suo cognome tedesco Steppuhn in russo. Dopo un periodo di vita militare, sentì il desiderio di studiare filosofia e per questo si trasferì nel 1902 a Heidelberg, dove seguì i corsi di Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Emil Lask. Nel 1910 discusse una tesi di dottorato dal titolo *Die Geschichtesphilosophie Wladimir Ssolowjows*, di cui il saggio che presentiamo è un'anticipazione. Firmò le prime pubblicazioni con il suo nome originario, che solo in seguito abbandonò completamente. Steppuhn diffuse tra i suoi colleghi di studi l'interesse per quella cultura russa che, come il filosofo che egli presentava, univa politica e religione. Fu nel periodo heidelberghese che iniziò a scrivere novelle autobiografiche, come *Nikolai Pereslegin*, secondo lo stile di Dostoevskij.

Si allontanò dal neo-kantismo per avvicinarsi al romanticismo, all'idealismo tedesco e poi alla filosofia della vita, ma mantenne sempre buoni rapporti con i colleghi di Heidelberg anche quando ritornò nel 1910 in Russia. Curò l'edizione tedesca di «Logos» insieme a Sergej Hessen e a Boris Jakovenko; si occupò anche di trovare un editore per l'edizione italiana. In Russia fondò un circolo di simbolisti russi e di filosofi della religione. Pubblicò anche molti articoli sul giornale simbolista «Trudy i dni».

Partecipò alla prima guerra mondiale come ufficiale di artiglieria e con la rivoluzione di febbraio divenne attivista politico e delegato del consiglio russo dei rappresentanti dei soldati e dei lavoratori. Dopo la rivoluzione di ottobre fu chiamato dall'Armata rossa a dirigere il teatro rivoluzionario, continuò però a collaborare con la Libera Accademia per la cultura spirituale. Nel 1922 collaborò al volume *Oswald Spengler i Zakat Evropy* (Oswald Spengler e il tramonto dell'Europa), che fu l'occasione per esiliare molti rappresentanti dell'*Intelligenzija* russa dall'Unione sovietica.

Si trasferì a Berlino e qui mantenne vivo l'interesse per l'uropeizzazione della Russia con articoli in tedesco su riviste tedesche e in russo su «Nowy Grad», la rivista degli emigranti, di orientamento cristiano-socialista. Tenne lezioni e conferenze all'Accademia di Filosofia della religione fondata da Nicolaj Berdjaev e sostenuta dalla YMCA americana, e insieme ai suoi vecchi colleghi dell'edizione russa di «Logos» si preoccupò di trovare un editore a Praga. Gli articoli di questo periodo trascorso in Germania sono stati raccolti in *Russische Demokratie als Projekt. Schriften im Exil 1924-1936*. Rimase comunque sempre in contatto con gli studenti russi del movimento cristiano. Accettò nel 1926 a Dresda la cattedra di Sociologia – la seconda istituita in Germania dopo quella di Lipsia affidata a Hans Freyer – e questo comportò un certo isolamento accademico da parte dei filosofi. Sebbene fosse stato anche allievo di Max Weber, come sociologo fece riferimento a Georg Simmel e alla sua cura del dettaglio. Nel 1934 pubblica *Das Antlitz Rußlands und das Gesicht der Revolution*.

Nella Germania nazista gli furono interdetti sia l'attività di scrittore che la professione di docente per le sue analisi critiche, che evidenziavano la forza distruttiva della cultura del fascismo, e per la sua simpatia verso gli ebrei. Visse in totale povertà in un piccolo paese vicino a Dresda fino alla fine della guerra. Dal 1946 al 1964 insegnò all'Università di Monaco “Storia della cultura russa”, disciplina creata appositamente per lui, presso la facoltà di Filosofia. Partecipò alla *Deutsche Gesellschaft für Osteuropakunde*. Fra le sue ultime pubblicazioni ricordiamo: *Bolschewismus und die christliche Existenz* (1958) e *Mystische Weltanschauung* (1964).



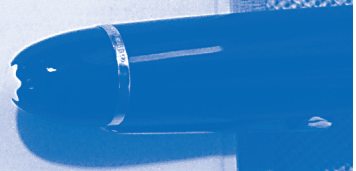
*Fedor Stepan*



## Inhalt.

	Seite
R. Kroner: Ein Blatt aus dem Tagebuche unserer Zeit . . . . .	1
N. v. Bubnoff: Fichte . . . . .	11
G. Mehlis: Comte . . . . .	28
S. Hessen: Herzen . . . . .	42
F. Steppuhn: Ssolowjów . . . . .	60

---







---

Pierfrancesco Fiorato

**AL DI LÀ DEL SUBLIME**  
**Hermann Cohen sulla virtù messianica della pace**

I - Con l'inizio del nuovo secolo gli interventi pubblici di Cohen sulla questione ebraica registrano, anche a livello linguistico e stilistico, un drammatico acuirsi della tensione. Come scrive Gert Mattenklott, «accanto al linguaggio agghindato da di di festa dell'assimilazionista in abito di gala compaiono improvvisamente frasi dagli occhi lustrati»<sup>1</sup>. Indicativo è il tal senso già il modo in cui si aprivano le considerazioni del 1902 *Sulla forma letteraria con cui trattare i nostri avversari*:

I nostri avversari sono i nostri nemici. Se vi sono casi in cui l'impiego del concetto di nemico risulta appropriato, anche al di fuori di uno stato dichiarato di guerra, questo purtroppo lo è. Qui infatti, ancor più che in guerra, la lotta punta all'annientamento, alla distruzione della nostra peculiarità, che sussiste – e deve sussistere – nella nostra religione. A decidere del concetto di nemico non è la crudeltà nella conduzione della guerra né il grado più o meno moderato della conflittualità, ma soltanto l'obiettivo della lotta. E questo è qui, in ultima analisi, il superamento, il dissolvimento e dunque l'annientamento della religione ebraica<sup>2</sup>.

Dopo la drammaticità dell'*incipit*, a colpire, nella dolorosa consapevolezza che ispirava il breve scritto, era però soprattutto la particolare sensibilità dell'autore per le forme, anche stilistiche, del proprio impegno intellettuale che esso rivelava – una sensibilità che si esprimeva qui direttamente nel peculiare intreccio tra la problematica affrontata e la tonalità della scrittura. Con uno scarto di primo acchito sorprendente, infatti, il saggio proseguiva con tono pacato, concentrandosi sulle difficoltà di ordine stilistico che si opponevano all'eventuale intenzione di applicare in questo caso il «comandamento dell'amore per i nemici». Lo scritto finiva così per ruotare quasi per intero sulla questione della praticabilità o meno dello *humour*, intessendo una serie di variazioni amaramente «umoristiche» sull'impossibilità di ricorrere a esso – impossibilità dovuta non tanto all'oggetto in questione (la religione), quanto alle immature condizioni storico-culturali del tempo:

A una simile condizione di immaturità e minorità, propria di un'età confusa ed eccitata in modo violento, non si addice lo *humour*, che costituisce invece il grado supremo della libertà artistica. [...] Come potremmo noi qui, nella nostra opera di difesa letteraria, cercare – per non dire trovare – lo *humour*, se questo può operare efficacemente e sorgere soltanto là dove un sentire spirituale gli fa da cassa di risonanza estetica?<sup>3</sup>

- 
- 1 G. Mattenklott, *Hermann Cohens Argumente für die Wissenschaft des Judentums und seine Erwartungen an die Kunst*, in R. Brandt/F. Orlik (a cura di), *Philosophisches Denken – Politisches Wirken. Hermann-Cohen-Kolloquium Marburg 1992*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1993, p. 250.
  - 2 H. Cohen, *Über die literarische Behandlung unserer Gegner*, in Id., *Jüdische Schriften*, a cura di B. Strauß, Schwetschke, Berlin 1924, vol. II, p. 360; tr. it. di P. Fiorato in H. Cohen, *La fede d'Israele è la speranza. Interventi sulle questioni ebraiche (1880-1916)*, Giuntina, Firenze 2000, p. 85.
  - 3 Ivi, p. 362; tr. it. cit., p. 87 e s.

«Un surrogato dello *humour*, e un surrogato migliore del motto di spirito», veniva infine individuato nella «consolazione» derivante, «anche in senso puramente umano», dallo smascherare i «falsi profeti» e «falsi pubblicisti» che esercitavano indisturbati il loro dominio dalla cattedra<sup>4</sup>. In ciò è avvertibile l'eco di esperienze personali: già in diverse occasioni Cohen aveva dovuto prendere posizione pubblica contro il «tradimento dei chierici» e altre volte ancora avrebbe dovuto farlo. Particolarmente rilevante era stata, per il ruolo decisivo che essa era destinata a giocare nella biografia intellettuale di Cohen, la vicenda del suo confronto con lo storico Heinrich von Treitschke. Il celebre e incisivo *incipit* dello scritto *Ein Bekenntnis in der Judenfrage*, con cui egli era intervenuto nel 1880, appunto contro Treitschke, nella «Disputa berlinese sull'antisemitismo»: «Siamo dunque infine giunti nuovamente al punto di doverci professare»<sup>5</sup>, va riferito infatti, oltre che alla situazione storica generale dell'ebraismo in Germania, anche alla vicenda biografica dell'autore<sup>6</sup>; e da questo secondo punto di vista il gesto personale di «dichiararsi» e «professarsi» – questo il valore del termine tedesco *Bekenntnis* – era stato allora il frutto di una scelta meditata sulla forma con cui fronteggiare nel modo più adeguato il montante antisemitismo.

Tale scelta non va però fraintesa: è espressamente in veste di «rappresentante della filosofia presso un'università tedesca» oltre che e prima ancora che «come persona professante il monoteismo israelitico» che Cohen aveva ritenuto di dover intervenire nella disputa<sup>7</sup> ed è quindi anzitutto in tale veste che egli aveva ritenuto di doversi «dichiarare». Come è stato sottolineato da Helmut Holzhey, infatti, Cohen ha saputo «innalzare il confronto con l'antisemitismo, per lui così opprimente sul piano personale, a un livello filosofico», senza piegare per questo la filosofia alla logica angusta dell'apologia: una volta riconosciuto nell'antisemitismo il tentativo di «squalificare moralmente l'ebraismo», la lotta contro di esso è diventata invece per lui parte costitutiva del proprio lavoro filosofico quale «vaglio critico dell'elemento religioso sulla base di parametri razionali»<sup>8</sup>. Il ruolo svolto in questo contesto dal messianismo è centrale. È nella «professione di fiducia messianica» infatti – ed è ancora Holzhey ad averlo rilevato – che si condensa e traspare il gesto decisivo di un autore tanto alieno da ogni ispirazione esistenzialistica quanto preoccupato della dimensione etica del proprio filosofare<sup>9</sup>. E l'interpretazione dell'idea messianica è diventata proprio per questo il luogo privilegiato dove Cohen ha, non solo portato a espressione, ma sottoposto a decantazione ed elaborazione critica la propria fede personale. Questo vale già per i grandi scontri che lo videro protagonista negli anni Ottanta del XIX secolo<sup>10</sup>, ma

4 Ivi, p. 367; tr. it. cit., p. 93.

5 H. Cohen, *Ein Bekenntnis in der Judenfrage*, in Id., *Jüdische Schriften*, cit., vol. II, p. 73; tr. it. in Id., *La fede d'Israele è la speranza*, cit., p. 97.

6 Cfr. H. Holzhey, *Zwei Briefe Hermann Cohens an Heinrich von Treitschke*, in «Bulletin des Leo Baeck Instituts», 1969, p. 183.

7 Cfr. H. Cohen, *Ein Bekenntnis in der Judenfrage*, cit., p. 74; tr. it. cit., p. 99 e s.

8 Cfr. H. Holzhey, *Hermann Cohen: der Philosoph in Auseinandersetzung mit den politischen und gesellschaftlichen Problemen seiner Zeit*, in R. Brandt/F. Orlik (a cura di), *Philosophisches Denken. Politisches Wirken*, cit., p. 33.

9 Cfr. ivi, p. 35.

10 Oltre all'intervento del 1880 si veda soprattutto H. Cohen, *Die Nächstenliebe im Talmud. Ein Gutachten, dem Königlichen Landgerichte zu Marburg erstattet*, in Id., *Jüdische Schriften*, cit., vol. I, pp. 145-174; tr. it. in H. Cohen, *La fede d'Israele è la speranza*, cit., pp. 137-174.



anche, sebbene in forma differente e assai più tormentata, per gli ultimi, drammatici anni della sua esistenza.

Sono proprio le vicende relative all'intervento contro Treitschke che Cohen torna a evocare all'inizio del 1917 nel rispondere all'ennesima presa di posizione antiebraica da parte di un noto cattedratico. Nelle sue *Considerazioni sull'attacco di Schmoller* tale rievocazione è però accompagnata dall'amara constatazione di quanto diversa sia diventata nel frattempo la «nostra disposizione d'animo nel respingere gli attacchi antiebraici»: «Quando nel gennaio del 1880 intervenni contro Treitschke potevo sperare ancora in un'intesa e tale speranza non è andata del tutto delusa», scrive Cohen. Oggi però

[...] il coraggio della nostra speranza, altrimenti indomabile, viene meno: acconsentiamo a una replica [...] solamente per consolare noi stessi; tutt'al più con una speranza, dettata dal decoro, nella neutralità di alcuni. [...] Tuttavia non possiamo sottrarci al dovere di prendere sempre di nuovo la parola e di scendere in campo, pur senza contare su alcun successo, contro la menzogna<sup>11</sup>.

È Cohen stesso a menzionare esplicitamente nelle prime pagine di questo articolo uno degli episodi più gravi e umilianti della calunnia da lui qui denunciata. L'11 ottobre 1916 il Ministero della Guerra aveva ordinato la celebre *Judenstatistik*, il censimento degli ebrei mobilitati, con la motivazione ufficiale di «smentire statisticamente le voci secondo cui generalmente gli ebrei riuscivano a restare negli uffici o nelle retrovie»<sup>12</sup>. La «guerra giusta» di cui Cohen in *Deutschtum und Judentum* aveva sostenuto la causa<sup>13</sup>, animato anche dalla speranza nel «benefico effetto» che essa avrebbe potuto esercitare in politica interna<sup>14</sup>, mostrava adesso, dopo il *Burgfrieden* – la “tregua sociale” – dei primi due anni, il suo ben diverso carattere di esasperante catalizzatore dei conflitti latenti. Il sospetto che in tal modo si tornava a gettare sulla sincerità del patriottismo e della volontà di sacrificio degli ebrei tedeschi si inseriva ora in un quadro sempre più caratterizzato dallo spalleggiarsi reciproco dei diversi fronti antiassimilazionisti e, in particolar modo, dal profilarsi all'orizzonte di un'inquietante *liaison* tra antisemiti e sionisti. Agli occhi di Cohen tutto ciò doveva necessariamente conferire alla situazione che si veniva delineando i caratteri allarmanti di una crisi senza ritorno. È nella lettera a Paul Natorp del 27 ottobre 1916 che egli dà espressione accorata a quella che è stata definita una vera e propria «crisi della [sua] coscienza culturale»<sup>15</sup>:

- 
- 11 H. Cohen, *Betrachtungen über Schmollers Angriff*, in Id., *Jüdische Schriften*, cit., vol. II, p. 381 e s.; rist. in Id., *Werke*, Olms, Hildesheim 1977- , vol. XVII: *Kleinere Schriften* VI, pp. 393-395 (delle *Kleinere Schriften*, che propongono in una nuova edizione critica tutti gli scritti minori di Cohen, sono finora apparsi solamente i voll. V e VI).
  - 12 Cfr. L. Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme. L'Europe suicidaire, 1870-1933*, Calmann-Lévy, Paris 1977; tr. it. di R. Rossigni, *Storia dell'antisemitismo*, vol. IV: *L'Europa suicida, 1870-1933*, La Nuova Italia, Firenze 1990, p. 170 e s.
  - 13 Cfr. H. Cohen, *Deutschtum und Judentum. Mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus* (1915), in Id., *Jüdische Schriften*, cit., vol. II, p. 287; rist. in Id., *Werke*, cit., vol. XVI: *Kleinere Schriften* V, p. 541; tr. it. di G.P. Basile, *Germanità ed ebraicità*, a cura di R. De Pas, in «Pardès», 1999, n. 2, p. 68.
  - 14 Così aveva scritto Cohen a P. Natorp il 23 agosto 1914. Cfr. H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, Schwabe, Basel-Stuttgart 1986, vol. II: *Der Marburger Neukantianismus in Quellen*, p. 429.
  - 15 H. Holzhey, *Der systematische Ort der Religion der Vernunft im Gesamtwerk Hermann Cohens*, in H. Holzhey/G. Motzkin/H. Wiedebach (a cura di), *Religion der Vernunft aus den Quellen des*

Questa gente non vuole in nessun modo riconoscere un ebraismo tedesco, essa vede di buon occhio soltanto il sionismo, che trae da ciò a sua volta nuove energie contro di noi. [...] Scrivo per dovere e per coscienza, la mia fiducia, però, è ormai soltanto storica, in nessun modo attuale<sup>16</sup>.

L'impegno della scrittura cui Cohen allude in questo passo riguarda non solo il «dovere di prendere sempre di nuovo la parola» contro gli attacchi degli avversari, ma più in generale e anzitutto l'opera di tutta la sua vita, e cioè la sua filosofia della cultura. È la monumentale *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, che uscirà postuma nel 1919, l'opera alla quale Cohen sta attendendo in questi anni. Ma, come incisivamente affermato da Holzhey, «scrivere, senza fiducia attuale, una *Religione della ragione* – questo è messianismo profetico: privo di illusioni, eppure pieno di speranza, grazie alle fonti della propria storia»<sup>17</sup>. Se è dunque vero, in generale, quanto si è sopra affermato sul significato della «professione di fiducia messianica» quale cifra del pensiero di Cohen, e se lo è al punto da poter dire che scrivendo del messianismo Cohen scrive del suo stesso scrivere e del senso del suo impegno intellettuale, è lecito attendersi che le drammatiche circostanze storico-biografiche cui si è fatto cenno non siano rimaste senza ripercussioni sul modo peculiare in cui Cohen, nella sua opera postuma, avrebbe declinato ed elaborato argomentativamente la fede filosofica di una vita. È proprio per evidenziare meglio i nuovi accenti che, nella sostanziale continuità dell'ispirazione di fondo, caratterizzano ora quello che Cohen chiama l'«idealismo pratico della messianologia»<sup>18</sup>, che le presenti riflessioni si soffermeranno prevalentemente sul significato della virtù messianica della pace, cui è dedicato l'ultimo capitolo di *Religion der Vernunft*.

II - Solo al termine di un lungo e travagliato processo di interpretazione e definizione concettuale Cohen giunge a valorizzare compiutamente la pace, facendone il *Tugendweg* in cui trova coronamento la dottrina delle virtù dell'*opus postumum*. È vero che nel farlo egli, assimilandola alla *sophrosyne*, le attribuisce alcuni caratteri che, come Cohen stesso non manca peraltro di sottolineare, presentano significative analogie con quelli della *Humanität*, la virtù che chiudeva l'*Etica della volontà pura*<sup>19</sup>. Tuttavia a questa mancava proprio quella valenza messianica di compimento che ora, complice il significato originario di “perfezione” del termine ebraico *shalom*, viene a costituire il tratto più rilevante della nuova virtù<sup>20</sup>. In compenso, le riflessioni sparse che l'*Etica* dedicava al concetto di pace rivelano la presenza di un rapporto contrastato che nel quadro di tale opera non sembra trovare compiuta soluzione e che impedisce a Cohen di attribuire a tale concetto un ruolo di cardine del proprio discorso.

---

*Judentums*”. *Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohens Spätwerk*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 2000, p. 40.

16 H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, cit., vol. II, p. 452.

17 H. Holzhey, *Der systematische Ort der Religion der Vernunft im Gesamtwerk Hermann Cohens*, cit., p. 59.

18 H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Kauffmann, Frankfurt a.M. 1929<sup>2</sup>, p. 505 (opera non ancora apparsa nella nuova edizione dei *Werke*); tr. it. di P. Fiorato, *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, a cura di A. Poma, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, p. 612.

19 Ivi, p. 515; tr. it. cit., p. 621.

20 Cfr. ivi, p. 516 e 529; tr. it. cit., p. 622 e 636.

È l'ambigua malìa che da essa emana a fare della pace un concetto in sé inaffidabile, incapace cioè di per sé di delineare senza ambiguità una prospettiva etica, ma bisognoso semmai a sua volta, per essere recuperato a essa, dell'introduzione di rettifiche e precisazioni. La disattenzione per la necessità di distinguere tra ambiti e dimensioni diversi della realtà e dell'umana esperienza, necessità che è il centro ispiratore, per Cohen, dell'idea stessa di sistema, è caratteristica di quell'atteggiamento intellettuale che egli bolla come "panteismo"; e non è un caso che sia quest'ultimo a coltivare, ai suoi occhi, una considerazione tanto indiscriminata quanto ambigua della pace: «proprio la pace, che i fautori del panteismo descrivono come così beatificante, è traditrice»<sup>21</sup>. Ben più che le posizioni assunte dal panteismo proclamato ed esplicito, rispetto al quale Cohen può cavarsela con la raccomandazione che «l'uomo non deve cercare la sua pace nell'unità con il tutto, ma solo in quella parte limitata della natura e della storia che gli è assegnata»<sup>22</sup>, a costringere l'autore dell'*Etica della volontà pura* a un confronto serrato con le insidie celate in tale concetto è però la centralità rivestita da esso nel cuore stesso di quella tradizione di pensiero messianico che egli non esita a definire «l'idea più importante che l'etica debba prendere a prestito e accogliere da un ambito estraneo alla metodologia filosofica»<sup>23</sup>.

Proprio rispetto alle «splendide immagini della pace universale e della pace della natura» con cui i profeti hanno raffigurato e descritto «l'avvenire [*das Eins*] della storia universale» Cohen ritiene di doversi cautelare, introducendo il principio che «accettare un bene storico non significa dipenderne completamente»: «l'etica cerca la sua autonomia nella precisione e peculiarità della propria metodologia [...] e dal punto di vista della metodologia essa si distingue subito dal tipo di pensiero che è proprio dei profeti». Nella raffigurazione dell'avvenire della storia universale, questi infatti, non essendo filosofi, dovettero farsi «poeti» e, per quanto le immagini da essi tratteggiate siano diventate poi «uno dei temi principali della poesia e dell'arte», la necessità di definire qui la problematica etica nella sua specificità, preservandola da ogni indebita commistione con l'estetica, induce Cohen a dar voce a riserve che investono il concetto di pace in quanto tale:

Dal punto di vista estetico la pace è un'immagine beatificante, ma dal punto di vista etico essa opera solo in opposizione alla guerra, nel superamento di tale opposizione. Dal punto di vista estetico non ci si può saziare della contemplazione di questa pace, ma dal punto di vista etico essa diviene una condizione di stasi. E questa non è lecita alla volontà pura, neanche al prezzo della pace. [...] Neanche la perfezione e il compimento soddisfano veramente; incessantemente si deve progredire, si devono tracciare nuove vie per l'esistenza. A nessun attimo mi è lecito dire: fermati<sup>24</sup>.

Se così il «limite poetico dell'idea dei profeti» viene infine individuato nel mancato riconoscimento del fatto che «il futuro non può ridursi a un'immagine di pace», le conseguenze che Cohen subito dopo ne trae hanno una portata assai più vasta e finiscono per evidenziare

21 H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Bruno Cassirer, Berlin 1907<sup>2</sup>, rist. in Id., *Werke*, cit., vol. VII, p. 461; tr. it. di G. Gigliotti, *Etica della volontà pura*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994, p. 332.

22 *Ibidem*.

23 Ivi, p. 407; tr. it. cit., p. 293.

24 *Ibidem*.

l'irriducibilità del futuro non solo a «un'immagine di pace», ma a qualunque forma di “presente”: «L'umanità deve essere orientata verso il futuro, ma il futuro non può mai diventare un presente, per quanto diverso esso sia dal presente dell'intero passato storico»<sup>25</sup>. Tale irriducibilità riposa su una differenza qualitativa tra presente e futuro, i cui termini fondamentali erano stati definiti da Cohen già nella *Logica della conoscenza pura*: in forza di essa il futuro non è più inteso quale mero “non-ancora”, ordinatamente allineato in un tempo assunto come successione data, ma viene invece riscoperto come il modo originario del suo stesso temporalizzarsi, come l'«atto originario», la *ursprüngliche Tat*, da cui esso sempre di nuovo scaturisce<sup>26</sup>. Per quanto però in questo modo il futuro trovi una definizione che lo sottrae alla negatività del mero “non-ancora”, e il tempo, in quanto «categoria dell'anticipazione»<sup>27</sup>, si veda restituita la pregnanza di forma originaria di ogni realizzazione, questo non impedisce che le forme di realizzazione che si affidano al tempo soltanto e di esso vivono – e questo, per Cohen, è il caso eminentemente proprio della “volontà pura”<sup>28</sup> – siano consegnate a quella «relatività priva di compimento»<sup>29</sup> che di esso è costitutiva.

Senza addentrarmi qui nelle aporie che questo comporta per la definizione della «realtà della moralità», aporie che Cohen discute proprio nel capitolo dell'*Etica* dal quale si è tratta la riflessione critica sulle immagini profetiche della pace universale appena riportata<sup>30</sup>, preferisco tornare a concentrare la mia attenzione su quest'ultimo tema, per vedere in quale modo l'*opus postumum* giunga a proporre una riabilitazione del suggello messianico della pace, dopo averlo così duramente contrastato nei passi ora considerati. Quello che si può dire fin da adesso è che tale riabilitazione non potrà comunque non ripercuotersi anche sul problema della relazione tra l'idea messianica e le determinazioni della temporalità.

III - Al riconoscimento che «la pace è l'emblema dell'età messianica» le pagine di *Religion der Vernunft* fanno seguire immediatamente una precisazione che non può non apparire come una rettifica sostanziale delle dichiarazioni dell'*Etica* appena lette: «emblema dell'età messianica» la pace ora per Cohen lo è «non soltanto come opposizione alla guerra, che scomparirà, ma anche in senso positivo, in quanto essa costituisce il compendio di tutta la moralità»<sup>31</sup>. Andrà detto subito che la possibilità di riconoscere alla pace un simile valore “positivo” non è accompagnata nell'*opus postumum* da alcun attenuarsi del *pathos* per il futuro, che risulta qui semmai rafforzato, come appare con evidenza dalla caratterizzazione più efficace che Cohen sa offrire dell'età messianica:

---

25 Ivi, p. 408; tr. it. cit., p. 294.

26 Cfr. H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Bruno Cassirer, Berlin 1914<sup>2</sup>, rist. in Id., *Werke*, cit., vol. VI, p. 155.

27 *Ibidem*.

28 Cfr. H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, cit., p. 398; tr. it. cit., p. 287.

29 H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, cit., p. 194.

30 Per questa problematica, anche in relazione con il messianismo, cfr. soprattutto P.A. Schmid, *Ethik als Hermeneutik. Systematische Untersuchungen zu Hermann Cohens Rechts- und Tugendlehre*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1995, pp. 181-208.

31 H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, cit., p. 516; tr. it. cit., p. 622.

L'idealità del messia, il suo significato in quanto idea, rende testimonianza di sé nel superamento della persona del messia e nella dissoluzione dell'immagine sensibile nel puro pensiero del tempo, nel concetto dell'età. Il tempo diviene futuro e soltanto futuro. Passato e presente sprofondano in questo tempo del futuro. Tale ritirarsi nel tempo è la più pura idealizzazione. Ogni esistenza scompare davanti a questo punto di vista dell'idea. L'esistenza degli uomini si supera in questo essere del futuro. Così sorge per la vita degli uomini e dei popoli la nozione della storia<sup>32</sup>.

Di certo non è possibile ignorare, in primo luogo, il nuovo contesto di dottrina delle virtù "religiose" in cui si situano le riflessioni sulla pace dell'opera postuma. A consentire una diversa considerazione della pace rispetto alla dichiarazione dell'*Etica* per cui «neanche la perfezione e il compimento soddisfano veramente» è ora infatti la sostituzione del nesso tra *Friede* e *Befriedigung*, che aveva determinato tale drastica sentenza, con il nuovo nesso portante tra la pace e la *Zufriedenheit*, quella "contentezza" che Cohen definisce una «virtù religiosa in senso eminente»<sup>33</sup>. La prospettiva di una "religione della ragione", tuttavia, che Cohen si propone di delineare a partire dalle "fonti dell'ebraismo" è bene attenta a non accogliere senza riserve una determinazione che potrebbe a sua volta favorire «la mistica e l'ascesi, la fuga dal mondo e l'astensione dai doveri civili della vita dello Stato». E se, per evitare questo, la *Zufriedenheit* «deve armarsi di quella forza culturale che soltanto la conoscenza costituisce»<sup>34</sup>, dovrà essere ancora la filosofia stessa, per quanto declinata ora nella forma assai peculiare di una riflessione a partire dalle fonti della tradizione ebraica, ad assumersi il compito di una rigorosa definizione concettuale che dischiuda la possibilità di una nuova considerazione della pace.

In realtà, per poter individuare tutti i presupposti di ordine teoretico di tale nuova considerazione, è indispensabile volgere lo sguardo anche ad altri scenari rispetto a quelli finora presi in esame. In particolare non sarà possibile trascurare qui quella dimensione estetica che si è visto svolgere un ruolo così significativo nell'articolazione delle riserve sulla possibilità di accogliere senz'altro il concetto di pace tra i concetti guida dell'*Etica della volontà pura*. Va detto subito che non solo la conferma della rilevanza di tale dimensione, ma anche il maturare di alcune premesse per una considerazione diversa dell'intera problematica si potevano intravedere, in realtà, già nelle stesse pagine finali dell'*Etica*, dove proprio quella *Humanität*, di cui Cohen avrebbe poi sottolineato le analogie con la pace, veniva riconosciuta, grazie al suo stretto rapporto con il concetto di armonia, come la virtù che conduce fino al «limite dell'etica»<sup>35</sup> e si pone «al confine tra moralità e arte»<sup>36</sup>. In quel contesto, tuttavia, a prevalere su ogni possibile valorizzazione della valenza trasversale di determinati concetti era

32 Ivi, p. 291; tr. it. cit., p. 375 e s.

33 Ivi, p. 518; tr. it. cit., p. 624. La rilevanza di questo aspetto è evidenziata soprattutto da Andrea Poma nel saggio *Humour in Religion: Peace and Contentment*, in S. Moses/H. Wiedebach (a cura di), *Hermann Cohen's Philosophy of Religion*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1997, pp. 183-204.

34 Ivi, p. 519; tr. it. cit., p. 625. Questo pensiero è ulteriormente precisato poco più avanti: «Non la fede non autonoma, per la quale non vi sono contraddizioni nella tradizione religiosa, fede che fa un cattivo uso della contentezza, subordinandole la ragione, non la fede senza conoscenza fonda la vera pace dell'anima, la verace contentezza religiosa rispetto al destino, ma sono la ragione e la conoscenza le radici che nutrono e rafforzano tutti i rami della contentezza» (*ibidem*; tr. it. cit. p. 625 e s.).

35 H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, cit., p. 632; tr. it. cit., p. 453.

36 Ivi, p. 635; tr. it. cit., p. 455.

la preoccupazione di definire e articolare in termini di architettura sistematica il passaggio all'*Estetica del sentimento puro*, cui Cohen si accingeva allora a lavorare. Più direttamente ancora di quest'ultima opera – che pure contiene nelle considerazioni sullo *humour* elementi sui quali non si potrà non tornare – a interessare in questa sede è però il saggio *Über den ästhetischen Wert unserer religiösen Bildung*, composto con ogni probabilità nel 1914. In esso infatti, nella cornice di una riflessione volta a evidenziare il peculiare «valore estetico» della religiosità ebraica, si assiste a un vero e proprio rovesciamento del punto di vista che aveva guidato l'*Etica* quando questa aveva assunto il messianismo all'interno della sua prospettiva teorica. Proprio attraverso questa rinnovata riflessione svolta da un punto di vista complementare maturano elementi che porteranno Cohen a una diversa distribuzione di accenti nella considerazione del messianismo e della possibilità di una sua valorizzazione filosofica.

Sono infatti il messianismo e le immagini profetiche della pace universale e della pace della natura a svolgere un ruolo decisivo nel saggio in questione. Il fatto che al cospetto delle parole dei profeti svaniscano le «distinzioni tra etica ed estetica» proprie di una «filosofia sistematica»<sup>37</sup>, lungi dall'essere oggetto di riserve, costituisce qui invece il fulcro stesso di una riflessione volta a individuare all'interno della tradizione ebraica tracce di quel nesso profondo tra etica ed estetica che aveva ispirato l'ideale di un'«educazione estetica del genere umano» e animato lo «spirito classico della *Humanität*»<sup>38</sup>. In un perfetto rovesciamento della prospettiva assunta a suo tempo dall'*Etica*, rispetto al messianismo la preoccupazione di Cohen è così ora semmai che

[...] a causa della profondità di questa moralità dell'umanità, a causa della prospettiva infinita che questo concetto storico del genere umano dischiude, si corr[a] il pericolo di non valorizzare sufficientemente la compiutezza estetica raggiunta dagli scritti dei profeti<sup>39</sup>.

In tale nuovo quadro a essere rivalutate sono proprio le «immagini originarie» con cui i profeti celebrano la diffusione universale della giustizia; esse infatti sono dette ora attestare l'«originaria forza poetica ed estetica» dell'idea messianica<sup>40</sup>. Contro le interpretazioni allegoriche che di tali immagini sono state poi proposte e imposte dal cristianesimo, una ricerca volta a cogliere e preservare il loro originario «valore estetico», dovrà riconoscere anzitutto il peculiare «sentimento della natura» (*Natursinn*) che in esse si esprime. Particolarmente rilevante è per Cohen, da questo punto di vista, il fatto che a trovare espressione nelle immagini messianiche dei profeti sia, non già la sublimità della natura, bensì la sua «semplicità» (*Einfalt*), concepita come sua pace<sup>41</sup>. Certo non è possibile non avvertire qui l'eco delle considerazioni che l'*Estetica del sentimento puro* aveva dedicato al sentimento estetico della natura in quanto tale, ritenendo di doverlo sottrarre alla categoria del sublime, per riconoscere invece in esso come prevalente e decisivo – proprio nel segno della sempli-

37 H. Cohen, *Über den ästhetischen Wert unserer religiösen Bildung*, in Id., *Jüdische Schriften*, cit., vol. I, p. 221; rist. in Id., *Werke*, cit., vol. XVI: *Kleinere Schriften V*, p. 214.

38 Ivi, p. 219 e s.; rist. cit., p. 212. Per il nesso tra *Humanität* ed «educazione estetica del genere umano» cfr. già H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, cit., p. 635; tr. it. cit., p. 455.

39 Ivi, p. 221; rist. cit., p. 214.

40 Cfr. ivi, p. 217 e s.; rist. cit., p. 209.

41 *Ibidem*; rist. cit., p. 209 e s.



cità, della pace e del compimento – il momento dello *humour*, che solo sarebbe in grado di «suscita[re] e dischiude[re] la bellezza della natura»<sup>42</sup>. «La pace reca alla coscienza quella beatitudine la cui eco si smorza nello *humour*»<sup>43</sup>, aveva scritto Cohen in quel contesto. Per quanto però lo *humour* sia destinato a riaffacciarsi, come vedremo, nelle pagine dell'ultimo capitolo di *Religion der Vernunft*, che lo porranno in relazione con la pace messianica<sup>44</sup>, tale sua valenza non è ancora esplicita nel saggio che stiamo ora considerando, dove esso quasi non compare a vantaggio dell'altra determinazione, con esso imparentata, che viene qui contrapposta al sublime: la *Naivität*<sup>45</sup>.

È nel «sentimento ingenuo della natura» infatti, nella *naive Naturstimmung*, che Cohen ritiene di poter individuare infine la peculiare «forza poetica» del messianismo profetico<sup>46</sup>. «Più che sublime» è detto l'orizzonte della *naive Natur* da essa dischiuso, un orizzonte che «non conosce nulla di misero o di insignificante», ma dove «tutto ha significato e rilevanza»<sup>47</sup>. Nelle pagine del saggio in questione, questa «visione estetica della natura» acquista un valore paradigmatico e contribuisce a definire nei suoi termini fondamentali la «disposizione d'animo» dell'*ethos* messianico ebraico. Cohen sottolinea infatti come per esso sia «dalla natura [che] gli uomini devono cercare di derivare la semplicità dei costumi e la pace del loro animo», e aggiunge poi con solennità: «questa è la disposizione d'animo messianica fondamentale [*die messianische Grundstimmung*]»<sup>48</sup>. Ma allora, se questo è vero, sarà lecito attendersi che anche quell'opposizione al sublime, che torna con tanta insistenza nelle pagine appena considerate, debba costituire per Cohen un tratto significativo del peculiare sentire ebraico e dell'*ethos* messianico da esso ispirato. E tale opposizione ricompare infatti nel medesimo saggio poco più avanti, in un contesto particolarmente rilevante per la problematica che stiamo esaminando.

IV - A essere oggetto dell'attenzione e delle considerazioni critiche di Cohen è ora il precetto neotestamentario dell'amore per i nemici. Già diversi anni prima egli aveva dedicato all'argomento – un tema classico dell'apologetica ebraica – un lungo paragrafo del saggio *Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch*, dove aveva analizzato puntigliosamente i diversi possibili significati di tale precetto e dimostrato, a dispetto dello spirito polemico che anima il sermone della montagna, la loro compiuta presenza nella Bibbia ebraica. Anche il riferimento alla nozione talmudica dell'"odio gratuito" (*sin 'at chinnam*), che tornerà nel saggio di cui ci stiamo occupando per costituire infine

42 Cfr. H. Cohen, *Ästhetik des reinen Gefühls*, Bruno Cassirer, Berlin 1912, rist. in Id., *Werke*, cit., voll. VIII e IX, vol. I, pp. 276-279 e 342-346; la citazione è tratta da p. 343.

43 Ivi, p. 345.

44 Per un approfondimento delle implicazioni di ordine sistematico di tale ripresa cfr. il già citato saggio *Humour in Religion* di Andrea Poma.

45 Un'interpretazione di questo concetto volta a sottolinearne la rilevanza per una caratterizzazione della filosofia coheniana in quanto tale è stata proposta da Hartwig Wiedebach (*Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1997, soprattutto pp. 73-75 e 268). Nel saggio che stiamo esaminando lo *humour* compare una sola volta, a p. 216, con riferimento a Sal.8, 5-6.

46 H. Cohen, *Über den ästhetischen Wert unserer religiösen Bildung*, cit., p. 218; rist. cit. p. 210.

47 Ivi, p. 219; rist. cit. p. 211.

48 *Ibidem*.



il vero e proprio fulcro dell'ultimo capitolo di *Religion der Vernunft*, compariva già qui, e tale nozione era già riconosciuta come capace addirittura di «approfondire» quella, apparentemente «insuperabile», dell'amore per i nemici<sup>49</sup>. È proprio la natura di questo «approfondimento», di primo acchito paradossale, a essere ulteriormente chiarita adesso nel quadro della riflessione sul «valore estetico» della religiosità ebraica. In un contesto dove, contro alcune efficaci e altisonanti formule neotestamentarie, l'accento batte sulla «sobrietà» dell'*ethos* ebraico<sup>50</sup>, il limite del precetto dell'amore per i nemici viene infatti ora individuato significativamente nel suo essere un «appello alla sublimità»:

Esso è un appello alla sublimità. Ma nella nostra moralità noi non dobbiamo essere né sublimi né nobili. Dobbiamo pensarci come sottomessi alla legge morale. Kant dice: non dobbiamo essere dei volontari del dovere. I nostri saggi dicono: meglio chi agisce su comando di chi agisce senza comando [TB *Qiddushin* 31b]. Che cosa ne consegue per l'amore per i nemici? La chiara, schietta conseguenza è: non dobbiamo avere nemici. Ciò è molto più naturale e più semplice del comandamento di amare il nemico. Non mi è lecito pensare un uomo come nemico. Non devi odiare nel tuo cuore tuo fratello [Lv 19,17]. Questa espressione mosaica è la formula verace della devozione. E lo sviluppo rabbinico di questo principio è racchiuso nel meraviglioso concetto dell'odio gratuito [TB *Yoma* 9b]. L'odio è gratuito. Ogni odio è gratuito. L'odio non ha fondamento nel cuore umano<sup>51</sup>.

Benché Cohen non abbia mai sviluppato sistematicamente questo aspetto, un riferimento cursorio alla «sublimità della religione cristiana» contenuto nell'opera su *Il concetto di religione nel sistema della filosofia*, edita l'anno successivo<sup>52</sup>, fa pensare che all'impiego di tale determinazione nella critica al precetto dell'amore per i nemici corrisponda un'intenzione più profonda, volta a suggerire il diverso orizzonte spirituale in cui si muovono ebraismo e cristianesimo. Quel che è certo, è che nell'ampia disamina dell'ebraismo consegnata all'*opus postumum* il sublime non compare se non per sottolineare che l'ebraismo riserva tale determinazione esclusivamente all'unicità di Dio<sup>53</sup>, mentre *humour* e *Naivität* si riaffacciano con insistenza come indicatori preziosi dell'atteggiamento che l'uomo deve assumere nei confronti della moralità e della storia.

È proprio nel capitolo sulla pace che lo *humour*, espressamente sciolto da quella correlazione con il sublime che ne aveva fatto un momento centrale dell'*Estetica del sentimento puro*, è riconosciuto come la «forza estetica che si sprigiona già nei profeti», in forma di consolazione messianica, e che sola sa fornire all'animo ebraico la capacità di sopportare le sofferenze della storia:

La pace dello *humour* ha esclamato sugli uomini del ghetto, come un tempo fece Isaia, «Consolate, consolate il mio popolo!» e ha dispiegato le sue ali. E così come altrimenti lo *humour* si unisce al

49 Cfr. H. Cohen, *Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch* [1900], in Id., *Jüdische Schriften*, cit., vol. III, pp. 65-75; per il riferimento all'"odio gratuito" cfr. p. 73 e s.

50 Cfr. H. Cohen, *Über den ästhetischen Wert unserer religiösen Bildung*, cit., p. 230; rist. cit. p. 227.

51 Ivi, p. 231; rist. cit. p. 228 e s.

52 Cfr. H. Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Töpelmann, Gießen 1915, rist. in Id., *Werke*, cit., vol. X, p. 92; tr. it. di G.P. Cammarota, *Il concetto di religione nel sistema della filosofia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1996, p. 94.

53 Cfr. H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, cit., p. 57; tr. it. cit., p. 116.

sublime a formare la bellezza, qui esso si è intrecciato alla tragedia per conferire all'animo ebraico sostegno e unità<sup>54</sup>.

Per Cohen esiste un solo, estremo punto – e siamo significativamente alla penultima pagina dell'opera – che «non può essere oltrepassato da nessuno *humour*» ed è quello del profondo, enigmatico legame della pace con la morte:

Non si può celebrare meglio né in modo più felice la morte che distinguendola per mezzo della pace dal mondo della lotta, dalla vita degli errori e del conflitto. [...] Chi ama la pace non può temere la morte. [...] È questo il punto supremo nel pensiero e nella disposizione d'animo della pace. Tale punto supremo non può essere oltrepassato da nessuno *humour*. È caratteristico della coscienza ebraica il fatto che essa non tema la morte<sup>55</sup>.

Sarebbe però sbagliato intendere la pace di cui si parla in queste righe come una pace ultraterrena e metastorica: è la pace che si cela al fondo della storia, e non al di là di essa, la dimensione cui la morte restituisce; una morte che va intesa infatti, come Cohen si affretta a precisare, come «sopravvivenza storica». La morte è suprema riconciliazione con la storia e sembra quasi che lo *humour* sia l'atteggiamento che la pace rende possibile verso la vita, solo sulla base di questa più profonda accettazione:

Come gli stessi patriarchi quando morirono vennero riuniti ai loro padri e al loro popolo, così ancora oggi ogni ebreo muore nella speranza di questa sopravvivenza storica nell'unione con gli antenati della sua stirpe. La morte è così una sopravvivenza storica. E in questa sopravvivenza domina e governa la pace che ha vinto ogni lotta terrena<sup>56</sup>.

La pace che *si cela* al fondo della storia, si diceva: il fatto che tra gli uomini il «potere della pace sia oggetto di tante controversie e di tanti dubbi» per Cohen non ne diminuisce la portata, poiché «esso è appunto il potere più intimo, più segreto e dunque meno manifesto della coscienza umana e storica»<sup>57</sup>. Ciò non significa affatto che Cohen sposi qui un irenismo a buon mercato. Già si è detto delle drammatiche circostanze in cui è nato il testo di cui ci stiamo occupando. Esse traspaiono nel modo più evidente là dove Cohen si sofferma sul *Leiden am Menschen*, sulla «sofferenza per via dell'uomo»:

La sofferenza dell'uomo è infine anche la sofferenza *per via* dell'uomo. E quale punizione più dura potrebbe esistere di questa sofferenza per via dell'uomo, per via della dimensione più intima dell'umano? «Quelle passioni alte che ci hanno dato vita, di pietra si fanno nel caos del mondo». I nostri ideali divengono illusioni. Le rocce del nostro confidare si frantumano di fronte all'imperscrutabilità e all'inaffidabilità del cuore umano. E la roccia che costituisce il nostro stesso cuore si disfa in un vano nulla nella transitorietà dei nostri desideri e delle nostre aspirazioni. Può esistere una sofferenza più grande dell'annullamento delle nostre speranze più intense? Può esistere per l'uomo una sofferenza più grande di questa sofferenza per via dell'uomo stesso?<sup>58</sup>

54 Ivi, p. 530; tr. it. cit., p. 637.

55 Ivi, p. 532; tr. it. cit., p. 638 e s.

56 *Ibidem*; tr. it. cit., p. 639.

57 Ivi, p. 529; tr. it. cit., p. 636.

58 Ivi, p. 263; tr. it. cit., p. 344. Il passo citato è tratto dal *Faust* di Goethe, parte prima, *Notte*, v. 638 e s.,

Poche pagine più avanti lo stesso tema è ripreso nel contesto dove Cohen introduce per la prima volta nell'*opus postumum* la nozione dell'“odio gratuito”, riconoscendo proprio in esso il terribile segno distintivo di tutta la storia umana: «tra le sofferenze per via dell'uomo viene per primo questo vano odio per gli uomini, il tragico tratto fondamentale dell'intera storia universale fino a oggi»<sup>59</sup>.

Come si è già accennato, sarà proprio l'interpretazione di tale nozione talmudica a costituire, nell'ultimo capitolo, la chiave di volta delle riflessioni sulla pace. Per comprendere come ciò possa avvenire, è bene avere presente, intanto, quale sia il compito che Cohen ritiene di dover assegnare a tali riflessioni, un compito che appare, in verità, assai ambizioso. Egli scrive infatti che:

[...] non è sufficiente contrapporre all'odio l'amore per gli uomini: il capitolo di una dottrina delle virtù deve fornire strumenti pratici che spianino la via alla virtù stessa; tale dottrina non si può accontentare della mera teoria, ma deve fornire alla teoria morale la soluzione pratica<sup>60</sup>.

A possedere i requisiti cercati è per Cohen appunto la nozione talmudica. Lunghi dal ridursi alla sublimità di un appello all'amore universale («non è sufficiente che io riconosca di dover amare il mio nemico»), tale nozione deve la sua efficacia al fatto che essa racchiude una *conoscenza*, una «saggezza profonda che oltrepassa ogni amore per i nemici»:

Gli uomini si persuadono di odiarsi a vicenda, ma questo non è che il loro vaneggiare, il destino del loro ignorare la propria anima e la propria coscienza. La vanità che Qohelet dichiara a proposito dell'esistenza universale viene qui riferita all'odio. E la vanità è qui espressa con il termine che designa ciò che è inutile e gratuito<sup>61</sup>.

In un crescendo di intensità, che sembra quasi voler conferire alle parole stesse la capacità di realizzare ciò che esse significano, il testo di Cohen passa infine alla prima persona, assumendo stilisticamente la forma di un nuovo, vero e proprio *Bekentnis*:

Tutto l'odio è gratuito. Io contesto l'odio nel cuore dell'uomo. Dunque contesto di avere un nemico, contesto che un uomo possa odiarmi. Lo contesto con la stessa chiara consapevolezza con cui contesto di avere un nemico per parte mia, con cui contesto di poter odiare io un uomo. Che cos'è l'odio? Io contesto la sua possibilità. È una parola vana quella che pretende di designare un tale concetto<sup>62</sup>.

La novità di accenti che distingue il gesto racchiuso in queste righe dalla “professione di fiducia messianica” di cui si è detto sopra è data dal tacere in esso di ogni riferimento al futuro e alla speranza: è un gesto sì messianico, ma che deve tutta la sua intensità proprio alla concentrazione esclusiva sul presente, in un quadro dove ogni possibilità di proiettarsi positivamente verso un orizzonte futuro sembra irrimediabilmente svanita<sup>63</sup>. Le considerazioni

---

e qui è riportato nella traduzione di F. Fortini.

59 Ivi, p. 267; tr. it. cit., p. 349.

60 Ivi, p. 521; tr. it. cit., p. 627.

61 Ivi, p. 522; tr. it. cit., p. 628 e s.

62 *Ibidem*; tr. it. cit., p. 629.

63 Di fronte al reiterato «io contesto» del passo appena citato non può non riaffacciarsi alla memoria la caratterizzazione della speranza messianica come «puro purtuttavia» e «pura forza dell'anima» di cui parla Margarete Susman nel suo saggio del 1929 *Die messianische Idee als Friedenssidee*. Se la

più profonde sul modo in cui va inteso questo estremo *Bekanntnis* nel contesto dell'opera e della vita di Cohen sono certamente quelle espresse da Dieter Adelman nelle pagine finali della sua dissertazione, dedicate alla pace come «*Sehnsucht* della ragione». Per Adelman, a prendere la parola è qui «un uomo nella figura del proprio compimento», un individuo che, rendendo estrema testimonianza della ragione in una condizione di disperazione storica, affianca tale gesto all'opera di una vita e «rappresenta in esso l'umanità sotto l'aspetto del suo compimento» ovvero attua in sé il «compimento del genere umano»<sup>64</sup>.

È Peter Schmid, d'altro lato, ad avere sottolineato come Cohen qui «non argoment[*i*] più», ma sembri piuttosto *beschwören*, sembri affidarsi, cioè, a una sorta di magico scongiurare<sup>65</sup>. La cosa, per quanto paradossale ciò possa sembrare, va presa alla lettera, visto che in queste pagine Cohen parla a più riprese dell'«enorme potere magico» che sarebbe proprio della virtù della pace<sup>66</sup>. Questa espressione era stata usata da lui per la prima volta alcuni capitoli prima, con riferimento al raccoglimento della preghiera<sup>67</sup>, ed è significativamente proprio a proposito dell'impiego della nozione di «odio gratuito» all'interno delle preghiere ebraiche, che già il saggio *Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch* dichiarava con perentorietà: «in questa conoscenza la preghiera trova già il proprio adempimento»<sup>68</sup>. È solo nel contesto dell'*opus postumum*, tuttavia, che tale «già» si carica di valenze tali da determinare una nuova distribuzione di accenti nella definizione della prospettiva messianica. Il cambiamento appare del tutto evidente là dove Cohen ritiene opportuno precisare che il messianismo è il «saldo legame» che unisce non solo «l'uomo del presente con il futuro ideale, ma allo stesso modo anche l'uomo del futuro con quello del presente reale»<sup>69</sup>. Strumento decisivo per questa trasformazione è la virtù della pace, intesa come *naive Vollkraft des Geistes*, come «ingenua pienezza di forze dello spirito»<sup>70</sup>. Ed è infatti proprio la *naive Naturstimmung* dei profeti a fare qui nuovamente la sua comparsa, con la postilla che l'«ingenuità» in essa racchiusa si basa, in realtà, su una conoscenza più profonda del «senso del mondo»:

La pace introduce la pace della natura nel mondo degli uomini, lo stato d'animo fondamentale dell'ingenuità [*die Grundstimmung der Naivität*] nella considerazione del mondo. Non crediamo più all'esperienza storica, che si spaccia per saggezza storica, secondo la quale

---

sua critica alla possibilità di intendere la pace messianica in termini di armonia e *sophrosyne* è da leggersi con ogni probabilità come polemica anticoheniana, molte altre riflessioni di questo saggio, soprattutto là dove si parla della speranza e della pace messianiche come *Urschrift*, come «scrittura originaria» sul palinsesto del nostro cuore, sono meno distanti da Cohen di quanto potrebbe sembrare di primo acchito. Cfr. M. Susman, *Vom Geheimnis der Freiheit. Gesammelte Aufsätze 1914-1964*, Agora, Darmstadt-Zürich 1965, pp. 56-67; spec. p. 59 e s.

- 64 D. Adelman, *Einheit des Bewußtseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohens*, Diss., Heidelberg 1968, pp. 226-228.
- 65 P.A. Schmid, *Ethik als Hermeneutik*, cit., p. 289. Cfr. anche Id., *Die Tugendlehre in der "Religion der Vernunft"*, in H. Holzhey/G. Motzkin/H. Wiedebach (a cura di), *"Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums"*. *Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohens Spätwerk*, cit., p. 301.
- 66 H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, cit., p. 529 e s.; tr. it. cit., p. 636.
- 67 Ivi, p. 440; tr. it. cit., p. 540.
- 68 H. Cohen, *Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch*, cit., p. 74.
- 69 H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, cit., p. 520; tr. it. cit., p. 626.
- 70 Ivi, p. 527; tr. it. cit., p. 634.

così è sempre stato e così rimarrà sempre [...]. Noi non prestiamo fede al pessimismo; disprezziamo la sua saggezza, poiché abbiamo compreso più profondamente e correttamente il senso del mondo<sup>71</sup>.

V - «Non pensa al futuro, su cui ingegnosamente gli uomini pretendono di giudicare; il suo polso batte per il presente», aveva scritto Cohen nell'*Etica* a proposito della *Humanität* in un contesto dove, tra l'altro, facevano già la loro prima, fugace comparsa pace e *Naivität*<sup>72</sup>. E se precedentemente della giustizia era stato detto che essa «tiene lo sguardo teso sulla distanza che separa la realtà dall'eterno ideale»<sup>73</sup>, ora è l'«occhio attento e benevolo ai casi particolari», ossia l'occhio che «conferisce allo sguardo la circospezione del guardarsi attorno [*Umsicht und Umschau*]», a caratterizzare la *Rücksicht*, il «riguardo» che è riconosciuto come proprio della nuova virtù: questa «volge lo sguardo in tutte le direzioni; essa non teme nemmeno di volgersi indietro [*sie scheut sich auch nicht vor dem Rückwärts*]»<sup>74</sup>. Nello «sguardo panoramico del riguardo», nella *Allseitigkeit der Rücksicht*, che così faceva la sua comparsa al termine dell'*Etica*, era contenuto in realtà assai più che il correttivo cercato rispetto alla *Einseitigkeit* delle altre virtù, e della giustizia in particolare<sup>75</sup>: vi si annunciava già, senza che potesse trovare ancora espressione adeguata, il rovesciamento del divieto di fare del futuro un presente nell'imperativo di conferire al presente la profondità del futuro messianico. *L'opus postumum*, infatti, scriverà che questo, in verità, «non attende il futuro, ma riempie l'intera mia vita e ogni momento della mia esistenza»<sup>76</sup>; ed è così che andrà inteso allora lo «sprofondare» di passato e presente nel futuro messianico: con riferimento a un'età messianica che è sempre futura, ma che lo è (o deve essere) già ora.

In un testo su *L'idea di messia* redatto con ogni probabilità all'inizio degli anni Novanta, Cohen aveva citato il noto passo di TB *Sanhedrin* 98b:

Rabbi Jehoshua ben Levi domandò a Elia: Quando viene il messia? Egli rispose: Va', chiedilo a lui stesso. Dove siede? Alle porte della città. E il suo segno di riconoscimento? Siede tra i poveri e i malati. [...] Allora vi si recò e disse: Pace a te, mio rabbi e signore. Egli rispose: Pace a te. Poi domandò: Quando viene il signore? Egli rispose: Oggi. Allora egli tornò da Elia: Che cosa ti ha detto? Mi ha mentito, poiché ha detto che vuol venire oggi e non è venuto. Allora Elia disse: «Oggi» lo ha inteso secondo il salmo: Oggi, se ascoltate la sua voce<sup>77</sup>.

Alla luce delle pagine di *Religion der Vernunft* sulla virtù della pace, le parole con le quali Cohen aveva allora commentato questo passo: «È dunque *la virtù* che fa la differenza

71 Ivi, p. 523; tr. it. cit., p. 630. È proprio per la diffusione della *conoscenza* che la pace messianica della natura si distingue infatti da ogni «idillio»: cfr. ivi, p. 291; tr. it. cit., p. 374 e s.

72 Cfr. H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, cit., p. 630 e s.; tr. it. cit., p. 451 e s.

73 Ivi, p. 601; tr. it. cit., p. 432.

74 Ivi, p. 631; tr. it. cit., p. 452.

75 Ivi, p. 623; tr. it. cit., p. 447.

76 H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, cit., p. 360; tr. it. cit., p. 452.

77 H. Cohen, *Die Messiasidee*, in Id., *Jüdische Schriften*, cit., vol. I, p. 120; tr. it. in H. Cohen, *La fede d'Israele è la speranza*, cit., p. 78 e s.

tra “un giorno” [*Einst*] e “oggi” [*Heute*]<sup>78</sup>, acquistano un significato nuovo e, per così dire, più letterale di quanto egli stesso non potesse aver pensato quando le aveva scritte. Un significato nuovo dettato dalla nuova, pressante urgenza con cui lo *Heute*, nelle drammatiche circostanze che avrebbero accompagnato la stesura dell'*opus postumum*, doveva far valere i suoi diritti, imponendosi con perentorietà all'autore.

---

78 *Ibidem*; tr. it. cit., p. 79, corsivo mio.



*Hermann Cohen in un bozzetto*



---

Gianfranco Ragona

## SPIRITO E RIVOLUZIONE IN GUSTAV LANDAUER

### 1. Premessa

Nato a Karlsruhe nel 1870, Gustav Landauer aderì in età giovanile all'anarchismo, difendone per tutta la vita i valori e il progetto d'emancipazione<sup>1</sup>. Attivo prevalentemente a Berlino, dove si era stabilito all'inizio degli anni Novanta, si legò all'Unione dei Socialisti Indipendenti, un'associazione fondata da un gruppo di transfughi della socialdemocrazia tedesca ostile al riformismo e al culto del parlamentarismo dominanti nel Partito. Tra il 1891 e il 1894, l'Unione si propose di sviluppare un confronto con le correnti dell'anarchismo che rifiutavano la "Propaganda del fatto" (omicidi politici, attentati a capi di Stato e di governo e ai vertici delle polizie europee, azioni dimostrative violente), servendosi soprattutto del suo organo di stampa, *Der Sozialist*, di cui Landauer divenne presto redattore, assumendone poi la direzione.

In questo periodo, egli assimilò il pensiero di Pierre-Joseph Proudhon e di Pëtr Kropotkin, elaborando una linea cooperativistica autonoma – approfondita nell'opuscolo del 1895 *Una strada per la liberazione dei lavoratori* – che gli dischiuse le porte verso il comunitarismo libertario, in seguito non più abbandonato<sup>2</sup>. Alla fine del decennio, si aprì per lui un pe-

- 
- 1 Sul pensatore: W. Kalz, *Gustav Landauer. Kultursozialist und Anarchist*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1967; C.B. Maurer, *Call to Revolution. The Mystical Anarchism of Gustav Landauer*, Wayne University Press, Detroit 1971; E. Lunn, *Prophet of Community. The Romantic Socialism of Gustav Landauer*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1973; R. Link-Salinger, *Gustav Landauer. Philosopher of Utopia*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1977; S. Wolf, *Gustav Landauer zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg 1988; B. Braun, *Die Utopie des Geistes. Zur Funktion der Utopie in der politischen Theorie Gustav Landauers*, Schulz-Kirchner, Idstein 1991; L. Fiedler/R. Heuer/A. Taeger-Altenhofer (a cura di), *Gustav Landauer (1870-1919). Eine Bestandsaufnahme zur Rezeption seines Werkes*, Campus Judaica, Frankfurt a.M. 1995; H. Delf / G. Mattenklott (a cura di), *Gustav Landauer im Gespräch. Symposium zum 125. Geburtstag*, Niemayer, Tübingen 1997; J. Willems, *Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion? Die jüdisch-christlich-atheistische Mystik Gustav Landauers zwischen Meister Eckhart und Martin Buber*, Verlag Ulmer Manuskripte, Albeck bei Ulm 2001. In italiano si segnalano: M. Buber, *Landauer*, in Id., *Sentieri in utopia* [1947], Edizioni di Comunità, Milano 1967, pp. 59-71; A.M. Pozzan, *Gustav Landauer*, in «De Homine», s.a. [ma VII], 1968, n. 26, pp. 127-134; G. Berti, *Mistica e metafisica della rivoluzione: Gustav Landauer*, in Id., *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, Pietro Laicata Editore, Bari-Roma 1998, pp. 717-730.
  - 2 Cfr. G. Landauer, *Ein Weg zur Befreiung der Arbeiterklasse*, Verlag von Adolf Marreck, Berlin 1895. Tra le opere politiche, si ricorda in particolare: *Aufruf zum Sozialismus*, Verlag des Sozialistischen Bundes, Berlin 1911. Molti scritti landaueriani sono stati raccolti dopo la morte, ma la *Werkausgabe* è ancora incompiuta: G. Landauer, *Beginnen. Aufsätze über Sozialismus*, a cura di M. Buber, Marcan-Block-Verlag, Köln 1924; Id., *Erkenntnis und Befreiung. Ausgewählte Reden und Aufsätze*, a cura di R. Link-Salinger, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976; R. Link-Salinger (a cura di), *Signatur: g. l.*

riodo di ripensamento e di studio: tradusse in tedesco opere di Walt Whitman, di William Shakespeare, di Oscar Wilde, e si avvicinò alla filosofia del linguaggio di Fritz Mauthner (1849-1923), tramite il quale scoprì anche le prediche del mistico medievale Meister Eckhart, che volse in tedesco moderno. Ritornato nell'agone politico, tra il 1908 e il 1915 animò l'Alleanza Socialista e riesumò *Der Sozialist*, che ne divenne la voce ufficiale. La nuova formazione politica si proponeva di creare comunità accanto allo Stato esistente, nell'ottica di fornire un esempio di vita basata sul lavoro in comune, a contatto con la terra e al riparo dalle conseguenze peggiori dell'industrializzazione: alienazione e sfruttamento, anzitutto. Dopo la guerra Landauer partecipò alle vicende della rivoluzione tedesca in veste di Ministro dell'istruzione popolare nella prima Repubblica dei consigli di Monaco; cadde vittima della repressione il 2 maggio 1919.

Nel periodo del primo impegno politico, Landauer aveva risolutamente osteggiato il carattere determinista e scienziato del socialismo dominante in Germania, opponendovi un'etica fondata sulla refigurazione del fine ultimo – la società anarchica – in termini di passione e desiderio e sulla coerente individuazione dei mezzi adatti al fine. Differenziandosi dal socialismo scientifico, soprattutto nella forma veicolata dalle correnti ortodosse del marxismo tedesco, egli non pensava alla “città ideale” quale esito necessario dello sviluppo capitalistico; credeva infatti che la sua realizzazione dipendesse dall'intervento attivo degli uomini nella storia. Su queste basi, nel 1907 pubblicò il volume *La rivoluzione*, in cui, affrontando il problema della transizione con piglio eterodosso, esprimeva in prospettiva libertaria il clima culturale dell'epoca<sup>3</sup>.

---

– Gustav Landauer im “Sozialist”. Aufsätze über Kultur, Politik und Utopie (1892-1899), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986; G. Landauer, *Auch die Vergangenheit ist Zukunft. Essays zum Anarchismus*, a cura di S. Wolf, Luchterhand Literaturverlag, Frankfurt a.M. 1989; Id., *Werkausgabe*, a cura di H. Delf, Akademie Verlag, Berlin 1997, Vol III: *Dichter, Ketzer, Außenseiter. Essays und Reden zu Literatur, Philosophie, Judentum*; Id., *Zeit und Geist. Kulturkritische Schriften, 1890-1919*, a cura di R. Kauffeldt/M. Matzigkeit, Boer, München 1997. Si veda anche la bibliografia in S. Wolf, *Gustav Landauer. Bibliographie*, Trotzdem Verlag, Grafenau-Döiffingen 1992. La corrispondenza fu pubblicata alla fine degli anni Venti: cfr. M. Buber (a cura di), *Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefe*, 2 voll., Rütten & Loening, Frankfurt a.M. 1929.

3 G. Landauer, *Die Revolution*, Rütten & Loening, Frankfurt a.M. 1907, p. 118. Prima ristampa 1919; seconda ristampa 1923. Reprint dell'edizione del 1923: Kramer, Berlin 1974, con *Introduzione* di H. Pross; ristampata nel 1977. Nuova edizione tedesca, a cura di S. Wolf, UNRAST-Verlag, Münster 2003. Sono disponibili due edizioni italiane: la prima, in volume, tradotta e curata da A.M. Pozzan (G. Landauer, *La rivoluzione*, Carocci, Roma 1983); la seconda, tradotta da B. Bacchi e curata da F. Andolfi, è apparsa in due parti: cfr. G. Landauer, *La rivoluzione*, in «La Società degli Individui», 2006, IX, n. 26, pp. 109-136 e 2006, n. 27, pp. 123-163. Le citazioni che seguono fanno sempre riferimento all'edizione in volume, ma nel confronto con l'originale e con la nuova edizione ho modificato alcune espressioni. Per la critica, cfr. K. Mannheim, *Ideologia e utopia* [1929], il Mulino, Bologna 1999, pp. 189-201; L. Janover, *Lire Gustav Landauer*, in «Economies et Sociétés. Cahiers de l'ISMEA», ottobre 1974, n. 10, tomo 8 (serie S, «Etudes de Marxologie», n. 17), pp. 1545-1562; S. Wolf, “*Nicht der Staat, sondern die Gesellschaft, die Gesellschaft von Gesellschaften*” – Gustav Landauers “*Die Revolution*”, in G. Landauer, *Die Revolution*, UNRAST-Verlag, Münster 2003, pp. 7-23; F. Andolfi, *Gustav Landauer: la rivoluzione e il suo oltre*, in «La Società degli Individui», 2006, IX, n. 26, pp. 137-152.

## 2. La rivoluzione nel dibattito politico d'inizio Novecento

Nel campo dell'anarchismo il tema della rivoluzione, declinata prevalentemente sotto forma di ribellione all'ordine costituito, apparve nell'opera e nell'azione di Michail Bakunin negli anni centrali dell'Ottocento e fu in seguito il fulcro della riflessione pro o contro la violenza all'epoca della "Propaganda del fatto". Bakunin e i suoi epigoni pensavano alla ribellione quale *evento* di massa, non di classe; gli adepti della "Propaganda del fatto" esaltavano il valore esemplare e dirompente della ribellione individuale. Individualiste o collettiviste, tali correnti dell'anarchismo credevano nelle virtù palingenetiche dell'atto rivoluzionario, rappresentate dai forconi dei contadini o dalle bombe di nichilisti, lettori spesso frettolosi di Stirner e, più tardi, di Nietzsche, e affascinati dalle figure dell'Io egoista o del superuomo artefice del proprio destino. Landauer, che aveva respinto la prospettiva "terrorista" già nel decennio precedente, nello scritto del 1907 marcò anche la sua distanza dal bakuninismo e dall'idea che l'opera di distruzione contenesse in sé i germi della costruzione della società anarchica<sup>4</sup>.

Negli anni a cavallo tra Otto e Novecento, anche sul versante del marxismo socialdemocratico tedesco, cui Landauer guardò sempre in modo assai critico, risultò egemone l'idea della rivoluzione come atto, ma, a differenza di quanto avveniva per gli anarchici, questo presupposto non conduceva all'esaltazione del sollevamento della classe contro il potere costituito: l'atto rivoluzionario veniva piuttosto paventato quale forma di ribellismo o avventurismo e l'idea stessa della rivoluzione venne progressivamente accantonata, o al limite intesa, in forma alquanto restrittiva, quale evento finale di un'accurata politica di riforme sociali, che la socialdemocrazia avrebbe sostenuto nell'attività parlamentare. In questa prospettiva la rivoluzione appariva un coronamento dell'azione politica condotta sul terreno della democrazia e orientata a favorire la maturazione della classe operaia quale classe di governo della società: un coronamento che sarebbe avvenuto in forma pacifica al momento del crollo, giudicato inevitabile, del capitalismo su scala internazionale. Fu su queste basi che la proposta revisionista di Eduard Bernstein, avanzata negli anni finali del XIX secolo, trovò ampio spazio di diffusione: scopo della SPD e del movimento operaio doveva essere la riforma sociale, giacché il capitalismo non sarebbe crollato da sé. L'obiettivo del Partito, e della classe che esso rappresentava, consisteva nell'estensione della democrazia, poiché solo su questo terreno sarebbe stato possibile realizzare una politica efficace in favore dei lavoratori. Era pertanto inutile fomentare, con linguaggio datato e ormai ridotto a pura propaganda, il mito della rivoluzione rigeneratrice, esortare retoricamente i lavoratori a prepararsi a una sollevazione generale per la conquista del potere politico e per l'instaurazione di una dittatura di classe: il socialismo ormai coincideva con la democrazia, sicché perseguire l'una significava realizzare l'altro e la rivoluzione appariva inutile e impossibile.

Nella socialdemocrazia tedesca, però, l'opzione rivoluzionaria sussisteva ancora nel pensiero e nell'azione di Rosa Luxemburg, che intervenne con decisione nel dibattito, esprimendo un

---

4 Landauer aveva elogiato l'ardore rivoluzionario di Bakunin e la limpidezza del suo pensiero, pur sottolineando la frammentarietà dell'opera: cfr. *Nachwort* a M. Nettlau, *Michael Bakunin. Ein biographische Skizze*, Paul Pawlowitsch, Berlin 1901, pp. 56-57; riprodotto col titolo *Über Michael Bakunin* in «Neues Leben», 6 luglio 1901, V, n. 27, p. 126; ora in G. Landauer, *Zeit und Geist*, cit., pp. 100-102.

concetto di rivoluzione non come atto, ma quale *processo*. Molte delle idee manifestate nei suoi scritti del primo Novecento coincidevano con quelle esposte da Landauer nel 1907, anche se tra i due permanevano eclatanti divergenze, soprattutto sui compiti del Partito, sull'interpretazione del ruolo storico dello Stato e in merito al classismo, che Rosa Luxemburg non abbandonò mai.

La sua prospettiva si stagliava nel panorama socialdemocratico con tratti di originalità, osteggiando ogni ripulsa schematica della rivoluzione, soprattutto se incardinata sull'attesa della società socialista quale esito ineluttabile del progresso storico e politico. Alla fine del 1906, Rosa Luxemburg diede alle stampe lo scritto intitolato *Sciopero generale, partito e sindacati*, apparso dapprima sotto forma di materiale di discussione per il congresso socialdemocratico di Mannheim e in seguito diffuso per i tipi dell'editrice Dubber di Amburgo<sup>5</sup>, in cui condannava la strategia "attendistica" caratterizzante la fase politica del momento. In vista del congresso, infatti, si era saldata un'alleanza su base riformista tra i vertici sindacali e la dirigenza del Partito, i quali risultavano concordi nell'attribuire a una presunta immaturità delle masse la necessaria rinuncia alla rivoluzione. In tale contesto, l'autrice presentò un'analisi delle vicende della rivoluzione russa del 1905, evento che aveva dato l'impressione di poter favorire la ripresa delle prospettive rivoluzionarie anche in Occidente, dopo un periodo di stasi che datava dalla *Commune* del 1871, valorizzando la funzione dei sindacati nel processo di trasformazione della società.

Nel lavoro luxemburghiano spiccava il ragionamento sul carattere processuale della rivoluzione, soprattutto nei passi in cui l'autrice si soffermò a descrivere gli eventi russi, mai interpretati nei termini di un *continuum* virtuoso, ma esaminati realisticamente, con attenzione non solo alle fasi progressive, ma anche a quelle di riflusso. Il suo discorso si fondava su tre pilastri: la vigorosa critica dell'attendismo, della burocratizzazione e sclerotizzazione delle tradizionali istituzioni del movimento operaio, il partito e il sindacato; i dubbi manifestati sul ruolo dell'avanguardia rivoluzionaria come apportatrice di coscienza di classe dall'esterno del movimento proletario (nella linea Kautsky-Lenin); la valorizzazione della dimensione spirituale, quindi intellettuale e morale, del processo rivoluzionario. Tutti elementi che permearono anche lo scritto di Landauer, apparso a pochi mesi di distanza.

### 3. «La rivoluzione non è ciò che credono i rivoluzionari»

Fu l'amico Martin Buber che invitò Landauer a riflettere sul tema della rivoluzione. Dal 1906 al 1912 Buber fu responsabile della collana «La società. Collezione di monografie di psicologia sociale», pubblicata dall'editore francofortese Rütten & Loening. Si trattava di agili saggi, di un centinaio di pagine ciascuno; a quelli più ponderosi fu attribuita una numerazione doppia: in totale furono stampati 36 volumi numerati da 1 a 40. Fu una collana prestigiosa, cui prestarono il loro contributo, tra gli altri, Werner Sombart, Georg Simmel, Eduard Bernstein e Ferdinand Tönnies<sup>6</sup>.

---

5 R. Luxemburg, *Massenstreik, Partei und Gewerkschaften*, Erdmann Dubber, Hamburg 1906, tr. it. *Sciopero generale, partito e sindacati* in Id., *Scritti politici* [1967], a cura di L. Basso, Editori Riuniti, Roma 1970<sup>2</sup>, pp. 297-367.

6 Segnalo soprattutto: W. Sombart, *Das Proletariat. Bilder und Studien*, nella collana «Die Gesellschaft.

Nella parte introduttiva del suo saggio, Landauer negò che il tema della rivoluzione potesse essere trattato scientificamente, proponendo argomentazioni che riecheggiano i dibattiti che stavano investendo lo statuto epistemologico delle scienze e della psicologia sociale.

Nel 1894 Wilhelm Windelband (1848-1915), nello scritto *Storia e scienza naturale*, aveva operato una distinzione tra scienze nomotetiche e scienze idiografiche, che risuonava anche nelle formule landaueriane<sup>7</sup>. Le scienze nomotetiche – tra esse quelle naturali – andavano alla ricerca di leggi generali; quelle idiografiche – tra esse la storia – fissavano invece l'attenzione su quanto era individuale, sulla particolarità e specificità. Pur non accogliendo alla lettera tale dualismo, fu in quest'ottica che Landauer – già studente a Strasburgo negli anni in cui vi insegnavano Windelband e il suo maestro Kuno Fischer (1824-1907) – ascrisse al campo della scienza esatta un procedimento che muoveva dai dati dell'esperienza per approdare a formulazioni generali, sotto forma di teoremi e leggi, sempre di nuovo messi in discussione dalla ricerca. Scrisse: «La scienza esatta è dunque raccolta e descrizione di tutti i dati dei sensi, critica periodicamente rinnovata delle astrazioni e delle generalizzazioni e, su questa base, critica complessiva del nostro illusorio mondo dell'essere, creazione del divenire»<sup>8</sup>. Tentò poi di fornire una definizione della storia, soffermandosi sul procedimento dell'indagine applicato agli avvenimenti sociali. Se la scienza esatta allontanava gli uomini dall'esperienza in direzione delle astrazioni dello spirito, il procedimento storico imponeva viceversa il confronto con le realtà concrete che davano sostanza alle formulazioni generali, partiva cioè dalle «costruzioni dell'essere», ossia da entità autonome e da concetti (per esempio dal concetto di medioevo, di età moderna, di Chiesa, di Stato) al fine di ricondurli ai rapporti tra gli uomini, cioè alla psicologia sociale:

L'ultima forma della scienza storica, la nostra psicologia sociale appunto, rappresenta il modo per ora più raffinato per dissolvere le costruzioni ausiliarie della memoria nella materia grezza dell'esperienza, cioè nelle relazioni elementari dell'uomo con l'uomo<sup>9</sup>.

La psicologia sociale era sorta in Germania nella seconda metà dell'Ottocento con l'opera di Moritz Lazarus (1824-1903) e di Heymann Steinthal (1823-1899), che l'avevano intesa quale disciplina di frontiera tra la psicologia e la scienza morale, nell'intento di spiegare i fenomeni sociali per mezzo delle leggi fondamentali della psicologia individuale. Il punto di vista di Landauer mostrava evidenti

---

Sammlung sozialpsychologischer Monographien», Rütten & Loening, Frankfurt a.M. 1906; G. Simmel, *Die Religion*, ivi, 1906; E. Bernstein, *Der Streik: sein Wesen und sein Wirken*, ivi, 1906 e *Die Arbeiter-Bewegung*, ivi, 1910; F. Mauthner, *Die Sprache*, ivi, 1907; F. Oppenheimer, *Der Staat*, ivi, 1907; F. Tönnies, *Die Sitte*, ivi, 1909. Per la lista completa della collana e una ricostruzione delle vicende editoriali a essa connesse, cfr. E.R. Wiehn, *Zu Martin Bubers Sammlung "Die Gesellschaft"*, in «Jahrbuch für Soziologiegeschichte 1991», Leske und Budrich, Opladen 1992, pp. 183-207. Sui rapporti tra Buber e Landauer, cfr. G. Ragona, *Comunità, utopia libertaria e sionismo in Martin Buber*, in «Il Pensiero Politico», 2006, XXXIX, n. 2, pp. 243-266.

7 Cfr. W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft. Rede zum Antritt des Rectorats der Kaiser-Wilhelms-Universität*, Heitz, Strassburg 1894; in seguito raccolto in Id., *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Mohr Siebeck, Tübingen 1924<sup>9</sup>.

8 G. Landauer, *Die Revolution*, a cura di S. Wolf, cit., p. 27, tr. it. G. Landauer, *La rivoluzione*, a cura di A.M. Pozzan, cit., p. 19.

9 Ivi, p. 28, tr. it. cit., p. 20.

somiglianze con l'interpretazione di Wilhelm Wundt (1832-1920), fondatore della *Völkerpsychologie*, secondo il quale la psicologia sociale costituiva in generale un modo di studiare i prodotti dello spirito. Evidenziando l'affinità tra psicologia e filosofia e attraverso il riferimento critico a Kant, Wundt provò «a ridefinire il vocabolario della soggettività: anima, spirito, intelletto, volontà, per cui la sua riflessione sulla psicologia diventa riflessione sulle dimensioni della soggettività»<sup>10</sup>.

Agli albori, quindi, la psicologia sociale mirava a unire l'interesse per l'individuo a quello per la società, visti in un rapporto di reciproca influenza. In tale proposito era implicita l'istituzione di un nesso tra la dimensione intima, spirituale, intellettuale dell'individuo e il mondo sociale in cui questi si trovava a operare: l'individuo, insomma, era considerato sì l'artefice della propria storia, ma in un contesto che non dipendeva da lui, ch'egli trovava come un dato, prodotto dalla tradizione e dalle istituzioni sociali precedenti. Dal punto di vista politico, il legame tra l'individuo e il contesto sociale di riferimento era considerato con estrema attenzione dagli intellettuali d'inizio Novecento, che andavano alla ricerca di nuovi approcci e nuove metodologie d'indagine sociologica capaci di dar conto della complessità del singolo individuo, anche sulla scia delle recenti scoperte psicologiche e psicoanalitiche, di cui l'opera di Sigmund Freud presentava i risultati più innovativi. Il nesso tra la formazione del sé individuale e la dimensione comunitaria non era solo un problema della scienza psicologica di base, ma appariva del tutto concreto, come aveva sostenuto nel 1895 lo studio di Gustav Le Bon sulla *Psicologia delle folle*<sup>11</sup>, uno dei primi trattati di psicologia sociale applicata alla politica, che riconosceva l'esistenza di un inconscio collettivo capace di influenzare non solo la *coscienza* ma anche i *comportamenti* individuali. Peraltro non era ancora tracciabile una netta linea di confine tra la psicologia sociale e la sociologia, discipline accomunate dall'idea che, sebbene non si potesse osservare l'individuo separandolo dal contesto, neppure lo si dovesse considerare un mero prodotto del gruppo di appartenenza. Sul punto, le posizioni di Buber erano paradigmatiche. Allorché, accingendosi al compito affidatogli dall'editrice francofortese, si rivolse a un possibile collaboratore, il poeta Hermann Stehr (1864-1940), si soffermò sulla psicologia sociale, definendola quale «presentazione delle realtà spirituali che emergono dalla vita associata degli uomini». Precisò:

Ovunque, attraverso i rapporti tra più individui, siano creati nuovi valori, ossia nuove realtà psichiche, impossibili nell'individuo isolato, mi pare compaia un oggetto che possiamo osservare dal punto di vista della psicologia sociale. Tali realtà psichiche si trovano ovviamente solo nell'individuo, ma formandosi e relazionandosi giungono a far parte di un ordine sopraindividuale, che si eleva sopra il singolo<sup>12</sup>.

- 
- 10 Sul rapporto tra i due studiosi, cfr. I. Belke (a cura di), *Moritz Lazarus und Heymann Steinthal: die Begründer der Völkerpsychologie in ihren Briefen*, Mohr, Tübingen 1971. Cfr. inoltre: W. Wundt, *Völkerpsychologie: eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, 2 voll., W. Engelmann, Leipzig 1900; B. Centi, *Il lato spirituale della vita dell'anima: la psicologia in W. Wundt*, in *La geografia dei saperi. Scritti in memoria di Dino Pastine*, in "Quaderni" del «Giornale Critico della Filosofia Italiana. Quaderni», a cura di D. Ferraro e G. Gigliotti, Le Lettere, Firenze 2000, pp. 333-354 (la citazione è a p. 333).
  - 11 G. Le Bon, *La psicologia delle folle* [1895], tr. it. di L. Morpurgo, prefazione di P. Melograni, TEA, Milano 2004.
  - 12 M. Buber, *Lettera a H. Stehr*, 20 maggio del 2005, citato da E.R. Wiehn, *Zu Martin Bubers Sammlung "Die Gesellschaft"*, cit., p. 184.



Inoltre, al momento dell'uscita del primo volume della collana, firmato da Sombart, il curatore appose un'introduzione metodologica nella quale si soffermò sulla nozione di "interpersonale" (*Zwischenmenschlich*), il concetto specifico della psicologia sociale buberiana. Si trattava di un riferimento generico alla vita associata degli uomini, che in realtà – è stato rilevato dalla critica recente – rappresentava un approccio tipicamente sociologico al problema del rapporto tra individuo e società<sup>13</sup>.

In tale contesto appariva più chiara la tesi metodologica fondamentale della *Rivoluzione*: la storia non era affatto un oggetto suscettibile di indagine scientifica, ma alcunché di creativo; essa era accadimento, azione, attività (la storia in quanto *res gestae*). Anche sotto il profilo dell'osservazione o del racconto (cioè la storiografia, *historia rerum gestarum*), essa era un "volere" e un "agire" latente, giacché c'era un nesso inscindibile tra l'interpretazione del passato e l'anelito alla costruzione nel futuro. Nel suo procedere, la storia, che dissolveva le costruzioni dell'essere «negli elementi di origine psichica e quindi nell'individualismo», non era dissolvente solo dal punto di vista teoretico, ma anche nella prassi. Essa, quindi, operava come la psicologia sociale, e questa come la rivoluzione: «Rivoluzione e psicologia sociale sono definizioni diverse, e certo anche sfumature diverse, della stessa e identica cosa. Dissolvimento e frantumazione delle forme della totalità, delle strutture idealizzate attraverso l'individualismo: questa è psicologia sociale, questo è rivoluzione»<sup>14</sup>. I singoli atti rivoluzionari (la Rivoluzione francese, la Rivoluzione americana) apparivano a Landauer psicologia sociale "applicata" e ogni indagine storica era una rivoluzione, nella misura in cui riconduceva le potenti "strutture sopraindividuali" ai loro termini essenziali: gli uomini e i loro rapporti.

Lo scritto fu originale sotto molteplici aspetti, non ultimo quello dello stile argomentativo. Consapevole del tributo sempre riconosciuto alla scienza da parte delle correnti maggioritarie del socialismo tedesco, l'anarchico aveva esordito con la tesi secondo cui la rivoluzione non costituiva oggetto d'indagine scientifica. Ma – e qui stava l'originalità – per dimostrare la validità della considerazione, egli ritenne necessario provare onestamente a trattare il tema in termini scientifici. L'esposizione mirava a chiarire la tesi di fondo evidenziando l'errore della prospettiva opposta: «La dimostrazione che qualcosa non può venir trattato in una certa forma sembra poter essere condotta nel modo migliore quando si fa la prova in modo onesto e sincero e si continua fin quando non si può procedere oltre»<sup>15</sup>. Nello svolgimento, di cui denunciò a priori l'inutilità, Landauer andò alla ricerca di un lessico adatto, movendo dalla definizione del concetto di "topia": un momento della convivenza civile in cui si verificava una "stabilità autoritaria". Per contrappunto, definì l'utopia quale «mescolanza di aspirazioni

13 Cfr. M. Buber, *Geleitwort zur Sammlung*, in W. Sombart, *Das Proletariat*, cit., pp. V-XIV. Si vedano le osservazioni di Erhard Roy Wiehn in *Zu Martin Bubers Sammlung "Die Gesellschaft"*, cit., pp. 191-194.

14 G. Landauer, *Die Revolution*, a cura di S. Wolf, cit., p. 29, tr. it. cit., pp. 21-22.

15 Ivi, p. 31, tr. it. cit., p. 22. La critica ha spesso ricostruito la visione landaueriana della rivoluzione facendo riferimento alla sua trattazione scientifica; nelle intenzioni dell'autore si trattava, però, di un mero espediente retorico atto a dimostrare come il tema *non dovesse* essere affrontato. Questa lettura è imputabile alla ricostruzione di Karl Mannheim, che nel celebre studio su *Ideologia e utopia* utilizzò l'esposizione di Landauer, assumendone il modello fondato sulla coppia topia-utopia: cfr. K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, cit., pp. 189-194.



individuali e di tendenze della volontà» volte a dare vita a una topia che funzionasse senza intralci, che non racchiudesse in sé niente di dannoso e di ingiusto: l'utopia agiva nel seno delle contraddizioni della società, minando la stabilità della topia e producendo uno spostamento dalle condizioni di "stabilità relativa" a un "punto di equilibrio instabile". Definì la rivoluzione come «la via da una topia a un'altra, da una relativa stabilità, attraverso disordine e rivolta [...] a un'altra stabilità relativa»<sup>16</sup>. In questo senso essa appariva un principio transtorico. Ne derivò una visione del progresso come alternanza senza fine di topia e utopia, che celava una stoccata polemica contro ogni ipotesi di filosofia della storia che ipotizzasse un approdo definitivo della vicenda umana<sup>17</sup>. Landauer avvertì che il problema, se all'origine del processo si situasse una topia oppure un'utopia, ossia se all'inizio della storia dell'uomo si ponesse la società o il pensiero rivoluzionario, non poteva essere risolto scientificamente. L'ostacolo era di prima grandezza e il tentativo di descrivere in termini scientifici la rivoluzione vi si arenava. Il concetto di rivoluzione inteso quale "principio" che attraversava i secoli si scontrava con un'altra difficoltà: l'impossibilità di prevederne con certezza lo sviluppo nel futuro. Pertanto, rivolta al passato, la scienza non poteva rispondere ai problemi dell'origine; indirizzata al futuro, essa rimaneva muta, giacché non si dimostrava capace di pervenire a dichiarazioni generalizzabili sulla base dei dati osservati empiricamente. L'avvenire della rivoluzione restava legato alla volontà degli uomini concreti, ai loro bisogni e ai loro desideri. Landauer chiarì la vera tesi del saggio:

Noi conosciamo una sola rivoluzione, cioè un avvenimento reale e concreto della nostra storia, un avvenimento nel quale noi stessi siamo ancora coinvolti, e ritengo che non siamo in grado di affrontare scientificamente un evento in cui noi stessi ancora agiamo [...]. Infatti, ogni procedimento scientifico richiede un punto di vista esterno all'oggetto considerato. L'evento di cui io parlo è la rivoluzione che è iniziata con la cosiddetta età della Riforma<sup>18</sup>.

Egli era convinto che il movimento spirituale, politico e sociale iniziato nel XVI secolo non fosse concluso, ma che si fosse giunti a un momento di passaggio, di cui spettava agli uomini, alla loro volontà, ai loro ideali, stabilire l'esito. Nell'ottica landaueriana assumeva centralità il giudizio sul Medioevo europeo, cui si legava il riferimento al concetto di *Geist*, «un principio che tiene insieme una comunità senza bisogno di coercizione esterna»<sup>19</sup>. Egli giudicava quindi tutta l'età moderna, dalla Riforma al suo tempo, un periodo di transizione, cioè la vera e propria epoca della rivoluzione. Al suo interno riconosceva l'alternarsi di momenti di stabilità relativa (topia, secondo quella terminologia scientifica non sufficiente a spiegare l'essenza della rivoluzione, ma «non del tutto vana»<sup>20</sup>) e di momenti di cambiamento scatenati dall'utopia: nell'insieme però

16 G. Landauer, *Die Revolution*, cit., p. 33, tr. it. cit., p. 24.

17 Cfr. J. Willems, *Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion?*, cit., p. 160. L'autore, nel formulare tale convincente considerazione, ipotizza che il bersaglio polemico di Landauer fosse il marxismo; la dottrina che prende il nome da Marx, però, può essere interpretata nei termini di una filosofia della storia solo operando una forzatura e riducendola *per intero* alle versioni più dogmatiche che di essa furono fornite storicamente.

18 G. Landauer, *Die Revolution*, a cura di S. Wolf, cit., p. 42, tr. it. cit., p. 34.

19 Cfr. J. Willems, *Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion?*, cit., p. 162.

20 G. Landauer, *Lettera a F. Mauthner*, 5 ottobre 1907, in M. Buber (a cura di), *Gustav Landauer. Sein*

la definizione di rivoluzione abbracciava tutta l'epoca. Reputava, infatti, che l'ultimo momento in cui avevano dominato stabilità e sicurezza fosse stato il Medioevo, quando anche la cultura aveva raggiunto un momento di particolare splendore. L'osservazione appariva nostalgica, ma era escluso categoricamente ogni ritorno al passato, poiché «qualsivoglia ridestarsi di quanto è morto e finito non rappresenta mai una possibilità». Sintetizzò il suo giudizio sull'ordine precedente la Riforma:

L'ordine del cosiddetto Medioevo, di questo periodo di eccezionale fioritura della nostra storia, consistette in una sintesi di libertà e di legame, e ogni culmine di una cultura deve fondarsi su questo; quando il legame si irrigidì o si spezzò, cominciando ovunque a perdere senso e sacralità, la libertà si risollevò, crebbe fino a diventare forza e straripante genialità della persona, sregolatezza e violenza brutale. Questo è ciò che all'inizio venne chiamato Rinascimento, che non fu ritorno ai greci e ai romani, bensì decadenza di un primo culmine della cultura e transizione e ricerca di nuove forme. Da ciò, da questa decadenza e da questa nuova emergente libertà della persona, da questo allentamento dei vincoli sociali e spirituali ha preso vita allora ciò che cominciò a prendere forma più precisa con la cosiddetta Riforma e che io chiamo rivoluzione: la nostra via, che ancor oggi percorriamo<sup>21</sup>.

Le idee di Landauer si inserivano nel solco della riflessione kropotkiniana sul potere; ma il tedesco si dimostrava eclettico anche in tale richiamo, unendo alla propria ottica spiritualista una prospettiva intrisa di positivismo e di darwinismo sociale. Kropotkin aveva delimitato lo studio dello Stato entro quella fase della storia occidentale che originava dal declino del comune medievale; in precedenza, avevano dominato forme di organizzazione sociale di tipo cooperativistico. La parabola evolutiva dello Stato occupava lo spazio tra l'ultima manifestazione del principio di solidarietà (il comune medievale) e la futura anarchia. In questo quadro si situava anche l'ipotesi di storicizzazione avanzata da Landauer: il periodo della transizione si era aperto con la crisi nel seno della società feudale, che aveva favorito l'accentramento di poteri prima frammentati e diffusi<sup>22</sup>, sgretolando la struttura sociale precedente e con essa l'intero sistema di valori e di comportamenti corrispondenti:

Cooperativismo, federalismo, indipendenza, autonomia, libera iniziativa, i principi su cui s'era retta la vita comunale e che avevano consentito all'umanità di compiere un prodigioso balzo in avanti sulla via del progresso furono cancellati e la convivenza sociale si riorganizzò lentamente attorno a nuovi cardini: disciplina, gerarchia, centralismo<sup>23</sup>.

Tuttavia, la conclusione del Medioevo, di cui Landauer stigmatizzava «il rispettoso timore e le vaghe intuizioni metafisiche di quel senso del mondo che va oltre la vita e le esperienze terrene»<sup>24</sup>, aveva rappresentato l'apertura di un ciclo di cambiamenti che

*Lebensgang in Briefe*, cit., vol. I, p. 172: «Ho introdotto il neologismo "topia" quasi per scherzo quale contrario di utopia, ma poi l'ho trovato davvero utile».

21 G. Landauer, *Die Revolution*, a cura di S. Wolf, cit., p. 50, tr. it. cit. p. 43.

22 Cfr. M. Larizza, *Stato e potere nell'anarchismo*, in G.M. Bravo / S. Rota Ghibaudi (a cura di), *Il pensiero politico contemporaneo*, 3 voll., FrancoAngeli, Milano 1986, vol. II, p. 372. Sull'influsso del pensiero di Kropotkin su Landauer, cfr. W. Kalz, *Gustav Landauer. Kultursozialist und Anarchist*, cit., pp. 117 ss.

23 M. Larizza, *Stato e potere nell'anarchismo*, cit., p. 374.

24 G. Landauer, *Die Revolution*, a cura di S. Wolf, cit., p. 52; tr. it. cit., p. 45.

avanzava ancora contraddittoriamente e il cui esito dipendeva dalla volontà, dalle attese e dalle capacità degli uomini di raggiungere «una nuova quiete, una nuova stabilità, un nuovo culmine»<sup>25</sup>.

Il riferimento al Medioevo e allo spirito cristiano, interpretato in senso libertario, ha rappresentato una costante della dottrina anarchica negli ultimi due secoli, con l'esaltazione delle manifestazioni sociali o meramente letterarie dei movimenti religiosi, in particolare di quelli eretici. Infatti, le aspirazioni egualitarie e libertarie rintracciate nel mondo comunale costituirono per molti teorici – tra i quali spicca ancora Kropotkin – un modello da richiamare in vita<sup>26</sup>. L'ammirazione di Landauer per quell'epoca si basava sulla valorizzazione di un modo di vita comunitario nel quale gli uomini erano inseriti in quanto individui; era “la ricerca individuale della santità” che dava alla società saldezza e stabilità, finanche sacralità. A differenza dei tempi “aridi” in cui viveva, nel Medioevo l'autore ritrovava la “vita”. Riconosceva i mali del feudalesimo, la Chiesa, l'inquisizione, lo sfruttamento e l'oppressione, ma – con notazione metodologica generalizzante – asseriva: «Io so tutto questo. Tuttavia, tutta la storia, tutto ciò che è comprensione è abbreviazione, condensazione; il sapere non si raggiunge attraverso il mero vedere; c'è anche bisogno di tralasciare, così come la vita ha bisogno dell'oblio al pari del ricordo»<sup>27</sup>. Era questo il solo modo per cogliere l'essenza del tempo. Negli anni dal 500 al 1500 aveva albergato negli individui uno spirito che trascendeva i diversi interessi materiali, cioè la stratificazione sociale; uno spirito capace di unire le varie forme di organizzazione della vita degli uomini, i diversi popoli, le differenti culture. Fu anche il tempo dell'assenza di Stato, o almeno della mancanza di centralizzazione e dell'onnipotenza dello Stato, cui seguì la sussunzione sotto lo Stato di tutte le forme di vita comunitarie.

In sintesi: la rivoluzione non era un fatto, ma un'epoca; era la transizione ancora incompiuta; era il tempo della mancanza di uno spirito comune, dominato insieme da grandezza e miseria; era l'epoca che doveva anticipare il sorgere di «un nuovo spirito unificante, in grado di creare nuove forme di convivenza e di stratificarle tra loro. La strada che conduce dallo spirito comune in estinzione, attraverso violenza e rivolta, bisogno delle masse e genialità degli individui, verso un nuovo spirito comune, ossia la rivoluzione, è la nostra via»<sup>28</sup>. L'avvenimento rivoluzionario, improvviso e violento, rappresentava solo la manifestazione dello spirito latente, il momento in cui risorgevano in modo del tutto concreto, ma provvisorio, le grandi possibilità del futuro. Le esplosioni rivoluzionarie erano rapide, spesso effimere e i tempi che dividevano l'una dall'altra erano lunghi: «Così è finché giunge lo spirito, che permane nelle realizzazioni concrete degli uomini»<sup>29</sup>.

La rivoluzione, nel senso di Landauer, coincideva in realtà con una più complessa e profonda “rigenerazione”, che avrebbe sancito la conclusione della lunga transizione e la rinascita dello spirito comunitario. Rimaneva oscuro il modo in cui il socialismo anarchico sarebbe sorto e indefiniti i soggetti che sarebbero stati capaci di realizzarlo. L'autore era solo certo

25 Ivi, p. 51; tr. it. cit., p. 44.

26 Cfr. G.M. Bravo, *L'anarchismo*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, Utet, Torino 1972, vol. V: *L'età della rivoluzione industriale*, pp. 255-257.

27 G. Landauer, *Die Revolution*, a cura di S. Wolf, cit., p. 63; tr. it. cit., p. 56.

28 Ivi, p. 65; tr. it. cit., pp. 57-58.

29 Ivi, p. 88; tr. it. cit., pp. 81-82.

del fatto che sarebbe stato vano indicare uno specifico soggetto sociale portatore di istanze di liberazione; solo muovendo dal contenuto positivo della città ideale sarebbe stato possibile dedurre chi ne sarebbe stato “l’architetto”.

Opponendo allo Stato l’unione e la solidarietà tra gli uomini, Landauer propose infine un dilemma: o la comunità, fonte di legame spirituale tra gli uomini, o lo Stato, rappresentante il potere della violenza. «Non è la forma di Stato – scrisse – che cela in sé la servitù, ma la servitù e il sacrificio di sé, la più infima delle fecce, la sfiducia dell’uomo non solo nei confronti degli altri, bensì soprattutto nei confronti di se stesso, si trovano nello Stato in sé, che ha messo il dominio, l’esteriore, la morte, al posto dello spirito, dell’interiorità, della vita»<sup>30</sup>. Lo spirito (la comunanza di ideali, di ragioni di vita, di obiettivi nobili) si sarebbe affermato solo quando gli uomini avessero incominciato a costruire nel presente non tanto oasi felici, nascoste allo sguardo del potere e del mercato, ma tasselli di un grande mosaico – l’anarchia – di cui dovevano essere capaci di indicare i tratti essenziali. In ciò risiedeva un’etica di emancipazione. La prefigurazione razionale della città futura doveva consentire di dedurre i mezzi di azione collettivi per la trasformazione: secondo Landauer, che puntava a una società senza Stato edificata su basi federalistiche, era necessario incominciare a creare comunità a base cooperativa. Del resto, lo spirito a cui anelava non sarebbe sceso sugli uomini per incanto: bisognava preparargli la strada e costruirgli un riparo sicuro, *hic et nunc*.

---

30 Ivi, p. 113; tr. it. cit., p. 108.



*Gustav Landauer*

---

Paolo Piccolella

## IL MESSIANISMO IN MARTIN BUBER TRA PROFEZIA E APOCALITTICA

### 1. Premessa metodologica

Trattare il tema messianico nella riflessione di Martin Buber significa considerare questo pensatore ebreo di lingua e cultura tedesca indirizzando lo sguardo in una duplice direzione: in senso “diacronico”, da un lato, ovvero tenendo presente le diverse fasi dell’opera e del pensiero del filosofo in relazione al periodo giovanile e alla sua maturità; in senso “sincronico”, dall’altro, ovvero considerando lo specifico significato del messianismo a seconda che si analizzi un testo di esegesi biblica, di filosofia, un saggio sul Chassidismo o anche una delle numerosissime lettere dell’epistolario<sup>1</sup>. In questo secondo caso, infatti, testi redatti nello stesso periodo forniscono sfumature diverse del medesimo tema messianico.

Il primo tipo di considerazione dell’opera di Buber, quello “diacronico”, ci indica un significativo cambiamento nell’evoluzione del pensatore, tale che il tema messianico appare, in una prima fase, sostanzialmente coincidente, o quantomeno fortemente intrecciato, all’istanza del sionismo. E, in questo senso, appare assai significativo il rimprovero di Cohen a Buber di voler quasi sopprimere l’idea messianica mediante il sionismo, e la risposta critica di questi che, invece, vede nel sionismo una forma concreta, seppure non totalizzante, della stessa istanza messianica<sup>2</sup>. In una seconda fase, invece, assai più complessa e frutto di una riflessione più matura, il messianismo buberiano appare ancora fortemente caratterizzato da un’istanza politica, ma essa allarga il raggio della propria considerazione ad una sfera più ampia che comprende una vera e propria critica della filosofia della storia di tipo messianico.

Il secondo modo di considerare la tematica messianica, quello “sincronico”, vuole più che altro sottolineare che, come per altri temi trattati da Buber, anche il tema del Messia, degli atteggiamenti umani e degli eventi ad esso legati assume una coloritura parzialmente diversa a seconda dei testi considerati, anche quando questi sono elaborati nello stesso periodo. Se

- 
- 1 A questo proposito, si tenga presente che non tutti gli scritti di Buber sono contenuti nella raccolta principale da lui stesso curata, ovvero l’edizione divisa in tre volumi: *Werke*, Kösel-Schneider Verlag, München-Heidelberg 1962-1964, vol. I: *Schriften zur Philosophie*; vol. II: *Schriften zur Bibel*; vol. III: *Schriften zum Chassidismus*. Altri testi importanti per comprendere il percorso filosofico buberiano, a partire dagli scritti giovanili, sono contenuti in altre raccolte ed edizioni, anch’esse curate dallo stesso autore: *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, Joseph Melzer, Köln 1963; e *Hinweise. Gesammelte Essays*, Manesse Verlag, Zürich 1953. L’epistolario buberiano è raccolto in *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, 3 voll., a cura di G. Schaeder, Schneider Verlag, Heidelberg 1972-1975.
  - 2 Per la discussione tra Buber e Cohen cfr. M. Buber, *Völker, Staaten und Zion. Ein Brief an H. Cohen und Bemerkungen zu seiner “Antwort”*, Richard Löwit Verlag, Berlin-Wien 1917; cfr. H. Cohen, *Jüdische Schriften*, 3 voll., a cura di B. Strauss, Akademie Berlin, Berlin 1924.

leggiamo un testo di esegesi biblica, troveremo una caratterizzazione *prevalentemente* religiosa; se consultiamo un testo riguardante la tradizione chassidica troveremo *in prevalenza* il modo di considerare l'avvento messianico in questa particolare corrente della tradizione ebraica moderna; se, infine, leggiamo i testi filosofici che trattano questo stesso tema, ci accorgeremo del valore *soprattutto* etico-politico e antropologico assunto da una riflessione che mette in relazione tale questione con quella concernente le possibilità di una filosofia della storia e, nell'ambito di questa, di un'azione efficace e libera per l'uomo. In ciascuna tipologia di testi, si diceva, scorgiamo la *prevalenza* di un carattere, ma non la sua esclusività. Nel momento in cui ci si accosta all'opera di un pensatore come Buber, occorre vedere in uno scritto di esegesi biblica la trattazione della figura del Messia per il suo carattere *prevalentemente* di tipo religioso, ma anche per la sua significativa valenza storico-politica e filosofica; allo stesso modo, nel caso di un testo di filosofia il senso *prevalentemente* etico-politico e antropologico non oscura il tratto religioso e trascendente che rimane sullo sfondo.

Nel presente saggio si intende fornire qualche riflessione utile a caratterizzare il tema messianico *soprattutto* dal punto di vista del valore filosofico, ovvero sia dal punto di vista di una critica matura della filosofia della storia (che lascia alle spalle le istanze immanentistiche del Buber giovane) sia da quello di una riflessione che, mediante categorie della sfera religiosa quali quelle di *profezia*, *apocalittica*, *messianismo ebraico* e *cristiano*, riesce a fornire un'articolata caratterizzazione della condizione umana intesa come antropologia filosofica. Tale antropologia, che sembra a volte parlare il linguaggio della Parola biblica o del racconto chassidico, ha sempre di mira una domanda sulle possibilità e sulle responsabilità dell'uomo che agisce nel mondo, ovvero una domanda di tipo etico prima ancora che politico.

## 2. Il Messia biblico

Nello scritto *I condottieri biblici*<sup>3</sup> appare evidente l'interesse buberiano per un'approfondita lettura del testo biblico, nonchè l'attenzione rivolta ad una riflessione che, pur traendo nutrimento da tale Parola, ne allarga il significato in direzione della "filosofia della storia". In questo saggio, Buber traccia una vera e propria classificazione delle diverse figure bibliche protagoniste della storia d'Israele da Abramo al periodo seguente all'esilio babilonese. Leggendo il testo sacro, afferma Buber, si tratta di individuare cinque tipi di "condottieri biblici" corrispondenti ad altrettante fasi storiche della vicenda israelitica antica. La storia di queste diverse figure (i patriarchi, i condottieri durante le migrazioni, i giudici, i re come fondatori di dinastie e come "unti", cioè gli uomini "vocati" da Dio, e, infine, i profeti) è la storia del dialogo di Dio con quegli uomini che sono stati scelti come interlocutori presso il suo popolo; tale storia, secondo Buber, da una parte, è caratterizzata da una sempre crescente consapevolezza di questi personaggi della propria missione in relazione al progetto divino e al popolo di cui si sentono a diverso titolo responsabili; dall'altra parte, è una storia costellata di continui tentativi di aderire pienamente alla Legge divina ma anche di fallimenti, siano

---

3 Cfr. M. Buber, *Biblisches Führtum*, in *Werke*, cit., vol. II. Questo saggio è stato tradotto in italiano ed è presente nella raccolta: M. Buber, *Profezia e politica. Sette saggi*, a cura di G. Morra, Città Nuova, Roma 1996 con il titolo *I condottieri biblici* (pp. 95-110).



essi dovuti al popolo disobbediente, sia all'inadeguatezza dei condottieri stessi. Ciascuna di queste figure bibliche esprime, nella lettura buberiana del testo sacro, una particolare fase storica e condizione socio-politica dell'antico Israele.

Al tempo dei *patriarchi*, il cui emblema è Abramo, non possiamo ancora parlare di veri e propri condottieri, trattandosi di una fase in cui il popolo deve essere "generato" in quanto popolo e quindi Abramo assurge al compito di "padre" e di "genitore" (da cui il titolo stesso di *patriarca*); in questa fase il popolo non ha ancora una costituzione politica essendo in una condizione nomade. Già con Mosè, coincidente con la fase di migrazione del popolo dall'Egitto verso la Terra Promessa, è possibile intravedere una forma peculiare di costituzione politica, o almeno il tentativo da parte di Mosè di fondare uno stato retto dalla Legge divina, ovvero una *teocrazia*. La forma *teocratica* di stato viene nettamente differenziata da Buber rispetto al regime della classe sacerdotale, che spesso nella storia di Israele, come in quella di altri popoli, risulta prevalente. La forma teocratica, invece, non è altro che «il tentativo di realizzare una comunità che abbia Dio come sua unica guida»<sup>4</sup>.

Ma anche la storia di Mosè e di Aronne è destinata, come tentativo di applicazione dello stato teocratico, al fallimento, in quanto si muta spesso in una situazione di vera e propria anarchia che, secondo Buber, consiste essenzialmente nel rifiuto del *dialogo* con Dio. Un ulteriore tentativo di realizzazione della Legge divina si ha con i *giudici*, investiti in modo temporaneo della facoltà di legiferare a favore della regalità di Dio. Anche in questo caso si viene incontro a dei fallimenti. Di conseguenza, afferma Buber, bisogna vedere nella costituzione dello stato monarchico e nella scelta dei re come "unti" da Dio la fase nella quale nasce una prima forma di messianismo, inteso come "attesa dell'Unto del Signore":

La monarchia è il nuovo stadio di tale dialogo a due, un nuovo stadio di tentativi e di fallimenti, con la differenza che il peso degli insuccessi non è condiviso dal popolo, come accadeva nel libro dei Giudici, ma viene portato dal re soltanto. Quindi è il condottiero in persona, e non più il popolo, che fallisce, che non riesce a portare a termine il compito assegnatogli, che non adempie alla propria unzione con la sua persona. [...] La storia dei re narra l'inefficacia dell'unzione in chi l'ha ricevuta. Solo alla luce di questo possono essere intesi la nascita del messianismo e la fede nel venturo "unto del Signore", l'unico che potrà davvero adempiere alla propria unzione<sup>5</sup>.

Se nelle fasi storiche precedenti la delusione di Dio nei confronti dell'uomo era stata quasi sempre determinata dalla disobbedienza del popolo nei confronti di condottieri degni di essere chiamati tali e coerenti con il proprio compito di guide e di legislatori di Israele, con la fase monarchica è il condottiero stesso, ovvero il re, a non essere all'altezza del compito affidatogli nei confronti del popolo. Non resta allora al popolo stesso che sperare in un condottiero "che adempia alla propria missione", speranza che Buber interpreta come il vero e proprio atto di nascita del "credo messianico"<sup>6</sup>.

Vi è da notare che in ciascuna tipologia di condottieri fin qui presentata, pur con differenze e specificità, sono riscontrabili alcuni elementi fondamentali che caratterizzano queste figure nel loro rapporto con il mondo e con Dio. Esse sono figure contrassegnate dalla debolezza

4 M. Buber, *Biblisches Führertum*, in *Werke*, vol. II, cit. p. 912; tr. it. cit., p. 105.

5 Ivi, p. 913; tr. it. cit., p. 105.

6 Ivi, p. 913; tr. it. cit., p. 107.

e dall'umiltà nel modo di relazionarsi al mondo e alla brama di potere. Buber li considera sotto questo aspetto "contrari alla natura", mentre il modo in cui guidano il popolo è "contro la storia". Come Buber significativamente afferma:

La storia, come comunemente la intendiamo, sceglie gli eventi che le sembrano determinanti in base al successo conseguito. La storia del mondo è dunque fatta soltanto di successi, mentre gli eroi perdenti che non possono essere esclusi dal corso della storia per via del loro evidente eroismo, agiscono in realtà sullo sfondo. Alla storia appartengono anche i vinti, ma se analizziamo attentamente il modo del tutto differente in cui essa tratta vincitori e vinti, sapremo chiaramente qual è il vero ruolo dei perdenti. [...] Essa intona a bassa voce una nenia in onore del vinto, ma ad alta voce premia chi si impone, chi propugna la propria causa, chi vince. Questa è la storia che conosciamo e che siamo abituati a identificare con gli eventi accaduti, anche se non va dimenticato che vi si sovrappone il lavoro di selezione da parte dello storiografo, ovvero il principio della cosiddetta coscienza storica.

La Bibbia non conosce affatto il valore del successo inteso in tal senso. Al contrario, il racconto biblico si sente in dovere di riportare, con la stessa attenzione che dedica ai successi, tutti gli insuccessi che inevitabilmente vi si collegano<sup>7</sup>.

Appare, dunque, evidente la contrapposizione buberiana tra la concezione biblica della storia e il modo consueto di interpretare gli eventi storico-mondani: la condizione particolare dei condottieri biblici permette di rappresentare appieno la continua distanza tra Dio e l'uomo e i continui tentativi di avvicinamento. Nella particolare dialettica storica presentata da Buber a partire dal testo biblico si alternano fasi di *dialogo* tra Dio e uomo e fasi di *rifiuto del dialogo*. Tuttavia, diversamente da altre concezioni, la visione biblica ribalta radicalmente la concezione mondana della storia come affermazione dei vincitori: le fasi del dialogo vero tra Dio e alcuni uomini vedono questi ultimi come protagonisti positivi della storia. È il caso dei *profeti*, il quinto gruppo tra i condottieri biblici, che Buber fa coincidere con la fase di massima "glorificazione dell'insuccesso". I profeti, che proseguono pervicacemente l'opera di avvicinamento del popolo a Dio, nei loro ripetuti fallimenti sono i rappresentanti di questo ribaltamento della storia del successo con l'insuccesso. La condizione peculiare del profeta è quella del distacco dal popolo cui pure appartiene, ma da cui si distingue nettamente per l'integrità morale che lo caratterizza. La dimensione in cui essi vivono è propria di colui che si distanzia tanto dai potenti che dal popolo, entrambi sordi alla Parola divina. Tale condizione di distacco provoca sofferenza nel profeta, culminante, nella ricostruzione buberiana, nell'immagine del Servo di Dio, che soffre e muore per realizzare la volontà divina.

Nella classificazione in cinque fasi storiche presentata ne *I condottieri biblici* si inserisce una prima importante distinzione tra messianismo dei re e messianismo profetico: il primo è la manifestazione di una forma politica teocratica in cui il Messia è rappresentato nell'immagine del re; il secondo è invece coincidente con l'immagine del profeta. Nella ricostruzione buberiana presente in diversi testi sia di esegesi biblica che di riflessione politica, oltre a quello appena considerato, il fallimento della missione messianica dei re rende necessaria la scelta da parte di Dio dei profeti come suoi messaggeri presso il popolo. La riflessione buberiana non si limita, in tale analisi, a prendere atto di un diverso modo di caratterizzare il Messia, nell'una e nell'altra fase storica di Israele. Essa intende anche mettere in luce come le possibilità del successo della redenzione del popolo siano, in entrambi i casi, legate alla

---

7 Ivi, p. 908; tr. it. cit., p. 101.

vocazione “da parte di Dio” di coloro che sono chiamati a questa missione. I re falliscono quando pensano di poter agire solo sul piano mondano dimenticando la propria vocazione da parte di Dio. I profeti, invece, adempiono alla propria funzione nella misura in cui non dimenticano la propria relazione con la trascendenza divina e con la missione a cui sono stati destinati. In tal modo, una prima caratterizzazione del messianismo ebraico è fornita da Buber nei termini di una distinzione tra “messianismo della regalità” e “messianismo della profezia”. In entrambi i casi si esprime la speranza in un cambiamento che redima il mondo, ma nel primo caso i soggetti che assumono l’onere della redenzione falliscono, nel secondo caso riescono, pur tra mille debolezze e difficoltà, a portare avanti tale processo.

A questa distinzione Buber fa corrispondere quella tra “storia interiore” e “storia esteriore”: quest’ultima è la storia *tout court* delle vicende terrene e pubbliche, mentre la prima è la dimensione meno visibile ma propria della concezione biblica e profetica in particolare. Si tratta ora di vedere come, in un momento successivo, Buber contrapponga il tipo di messianismo profetico a quello di stampo apocalittico.

Per quanto attiene a questo testo di esegesi biblica, ma il discorso potrebbe essere esteso anche ad altri scritti buberiani degli anni trenta e quaranta<sup>8</sup>, la distinzione tra i due tipi di messianismo nell’ambito della stessa tradizione ebraica antica è il presupposto per l’ulteriore differenziazione tra una concezione profetica e una concezione apocalittica dell’attesa messianica, distinzione che ritroveremo in alcuni testi di esegesi e di filosofia degli anni quaranta e cinquanta. Già da ora, però, appare sullo sfondo delle riflessioni buberiane sulla “glorificazione del successo” da parte della storia la concezione hegeliana della filosofia della storia, che sarà oggetto altrove di critiche più sistematiche ed esplicite.

### 3. *Profezia e apocalittica*

L’annuncio *profetico* del messia e l’attesa di tipo *apocalittico* debbono essere nettamente distinti, secondo Buber, in base a due presupposti di tipo filosofico: la concezione *dialogica* della relazione uomo-Dio e la visione anti-deterministica della storia.

Nel saggio del 1954, *Profezia e apocalittica* Buber non fa che sistematizzare questa distinzione già presente, però, *in nuce* in altri testi precedenti (ne *Il problema dell’uomo* del 1943, in *Due tipi di fede* del 1950 e in *Immagini del bene e del male* del 1953).

Il profeta, che ha il compito di parlare a nome di Dio (*Nabi* significa in ebraico “colui che parla a nome di”), si rivolge al popolo e lo invita insistentemente alla conversione, ma incorre spesso nel rifiuto da parte degli uomini di ascoltare il suo messaggio e di seguire la Parola divina. In tale relazione, tanto del profeta con il popolo, quanto di Dio con ciascun uomo e con l’intero popolo, si esprimerebbe, secondo Buber, una dialogicità e un’apertura alla libera scelta a favore o contro la conversione che invece non si riscontra nella tradizione apocalittica,

---

8 Vi sono, in effetti, diversi scritti sulla Bibbia che prendono in considerazione le figure bibliche come spunto per una riflessione sulla condizione umana e sul peculiare modo di considerare la storia. Si pensi, ad esempio, a *Königtum Gottes* [1932], *Geschehene Geschichte* [1933], *Die Erwählung Israels* [1938], *Abraham, der Seher* [1939], *Falsche Propheten* [1940], *Der Glaube der Propheten* [1942], *Moses* [1945] che si trovano ora nel secondo volume dei *Werke*.

sia essa ebraica o cristiana. Come Buber afferma, «il dato teologico specifico del profetismo consiste nella libertà della relazione uomo-Dio»<sup>9</sup> e nella diversa apertura nei confronti delle possibilità della conversione e della dimensione del futuro e della storia. Nel caso della concezione apocalittica, invece, ci troviamo in presenza di un «ingabbiamento dogmatico»<sup>10</sup>. Mentre, dunque, il profetismo mette in evidenza la libertà dell'uomo e delle sue scelte e, di conseguenza, una dinamica non predeterminata del corso storico e del futuro, i testi di tipo apocalittico concepirebbero l'evento messianico come qualcosa di predeterminato dall'alto senza che l'uomo possa intervenire e contribuire al processo di redenzione. Occorre precisare che in *Profezia e apocalittica* la distinzione buberiana intende soprattutto mettere in evidenza il positivo valore etico del profetismo rispetto alla concezione apocalittica e le ricadute sulla concezione della storia, aperta a diverse possibilità di cambiamento a seconda delle scelte umane nel primo caso, chiusa e predeterminata dall'alto nel secondo. Non vi è, almeno non esplicitamente, un interesse ad utilizzare la distinzione tra profetismo e apocalittica ai fini della distinzione tra ebraismo e cristianesimo che, invece, viene svolta in *Due tipi di fede*.

In *Profezia e apocalittica* la preoccupazione principale di Buber è la salvaguardia della libertà etica, da un lato, e della concezione storica dall'altro: dei testi apocalittici, tra cui Buber prende in considerazione il IV Libro di Esdra, il filosofo sottolinea il modo paradossale di presentare il tempo, la storia e l'approssimarsi della fine:

L'oggetto vero e paradossale dei testi apocalittici più tardi è un futuro che non ha più il tempo di accadere, non è più storia, e così avviene che tutta la storia a venire non ha più un carattere storico. L'uomo non ha più la possibilità di realizzare alcunché, ma non gli rimane del resto alcunché da realizzare<sup>11</sup>.

Tale concezione della fine è, secondo Buber, il frutto di una fase storica di decadenza del popolo ebraico rispetto alla fase precedente dominata dalla relazione dialogica tra cielo e terra:

La profezia e l'apocalittica, analizzate da un punto di vista letterario, sono casi unici nella storia dello spirito dell'uomo e del suo rapporto con il trascendente. La prima ha la sua origine nel periodo di massima efficacia e fecondità dello spirito orientale, la seconda nel periodo di decadenza delle sue culture e religioni. Laddove esiste un dialogo storico vitale tra l'azione divina e quella umana vi è sempre un legame, visibile o invisibile, con il profetismo di Israele. E laddove l'uomo rabbrivisce di fronte alle minacce che il suo stesso operato gli prospetta e sente il desiderio di sfuggire al momento storico che lo pone dinanzi a una scelta radicale, egli non può in alcun modo sottrarsi a una visione di tipo apocalittico<sup>12</sup>.

Nella contrapposizione buberiana tra profetismo e apocalittica vengono alla luce diverse polarità concettuali che sono parte essenziale del suo universo di pensiero e che ci aiutano a comprendere il modo buberiano di intendere il messianismo. Si tratta delle polarità di *dialogo-monologo* tanto nella relazione tra uomo e Dio, quanto, più in generale, tra cielo e terra, immanenza del mondo e trascendenza divina; della contrapposizione tra una concezione

---

9 M. Buber, *Prophetie und Apokalyptik*, in *Werke*, cit., vol. I, p. 932-933; tr. it. a cura di G. Morra, *Profezia e politica. Sette saggi*, cit., p. 117.

10 Ivi, p. 932; tr. it. cit., p. 117.

11 Ivi, p. 938; tr. it. cit., p. 123.

12 Ivi, p. 938; tr. it. cit., p. 123-124.

aperta della storia e una concezione *deterministica* di questa in cui il fine è già predeterminato e l'uomo deve limitarsi a prenderne atto. Quest'ultima polarità sembra rinviare ad una contrapposizione ulteriore tra *storia* e *negazione della storia* che trova nell'apocalittica la sua forma espressiva più evidente. Al fondo di queste distinzioni Buber sembra voler riconoscere come storia vera e unica, e quindi come luogo nel quale è possibile la redenzione messianica, quella storia nella quale è accolta un'attiva partecipazione dell'uomo. La preoccupazione di tipo etico, indirizzata a sostenere l'avvento messianico nella quotidianità delle scelte individuali e libere, ha l'assoluta preminenza su qualsiasi altra esigenza di tipo religioso o politico, maggiormente propense a sostenere un processo collettivo e sovra-individuale di redenzione e di cambiamento.

A queste polarità Buber ne aggiunge un'ulteriore, già presente nel testo *Passaggi in utopia* del 1950<sup>13</sup>. Si tratta della dicotomia tra *utopia* ed *escatologia*. Mentre l'utopia, sia essa concepita in ambito religioso o come realizzazione di un ordine politico giusto, viene definita da Buber come "interamente umana" (*ganz menschlich*), ovvero "come se non esistesse alcun altro fattore che quello umano", l'escatologia viene indicata come un processo dall'alto di "compimento della creazione" che coinvolge tanto la realtà umana quanto quella dell'intera natura e del cosmo. In questo secondo caso, però, la partecipazione alla redenzione messianica del mondo è frutto di un intervento sia divino che umano, mentre l'utopia (e in questo testo Buber intende prendere in considerazione l'utopia marxista come espressione della forma specificamente immanente di messianismo secolarizzato) considera solo l'intervento umano e interrompe il corso storico a favore di una nuova era di giustizia e di perfezione.

Questa ulteriore caratterizzazione completa il quadro di quella che Buber considera la corretta concezione del messianismo ebraico: esso, in quanto solo nella relazione personale tra Dio e uomo è situato il luogo della Rivelazione, non va mai concepito come attuazione dell'idea messianica di tipo statuaria-politico. Al contrario, si tratta di concepire il tempo storico esclusivamente attraverso l'azione etica degli individui comuni che cercano di opporsi al male. A tal proposito Buber parla di "idea teopolitica", istituendo la già menzionata distinzione tra "regime teocratico" e "regime clericale". Dal punto di vista del privilegiamento della dimensione etica individuale dell'azione umana vi è un'assoluta continuità nella produzione testuale di Buber, per lo meno a partire dagli anni venti fino alle ultime opere. Il filo rosso costituito dall'istanza etica che mette al centro delle riflessioni del filosofo l'importanza delle scelte e delle azioni umane come il mezzo principale di redenzione messianica del mondo collega tra di loro sia in senso diacronico gli scritti degli anni venti e trenta con quelli più tardi, sia in senso sincronico le diverse tipologie di scritti, in primo luogo quelli esegetici e quelli filosofico-politici e antropologici.

Mentre in *Profezia e apocalittica* la distinzione tra modo profetico di annunciare il messaggio di redenzione e modo apocalittico di determinarla in un punto preciso del futuro rimane una questione sostanzialmente interna all'ebraismo (sebbene vi sia qualche accenno da parte di Buber all'apocalisse di Giovanni, come forma di continuazione della tradizione precedente) in *Due tipi di fede*<sup>14</sup> il confronto assume un valore più ampio, dovendo definire

13 M. Buber, *Pfade in Utopia*, in *Werke*, cit., vol. I, pp. 833-1002.

14 Cfr. M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, in *Werke*, cit., vol. I, pp. 651-782; tr. it. di S. Sorrentino, *Due tipi di fede*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1995.

le caratteristiche principali delle due religioni monoteiste.

L'analisi dei caratteri della fede ebraica e della fede cristiana svolta in questo testo porta Buber ad istituire, da una parte, il punto di distinzione fondamentale delle due fedi *dopo* Gesù e a partire da Paolo, facendo quindi rientrare la *fede* di Gesù nel modo ebraico di viverla, e d'altra parte, a interpretare l'identificazione di Gesù con il Messia come un'ulteriore tappa delle fasi storiche d'Israele già delineate ne *I condottieri biblici* e in altri testi. La figura del Servo messianico già presente come mediatore tra Dio e popolo nella fase dei profeti, assume a questo punto dei tratti sempre più soprannaturali, in coincidenza con una nuova fase di crisi della speranza messianica del popolo dovuta alla fase di sofferenza siriana. Come viene evidenziato da Buber:

Anche per il personaggio profetico, infatti, esiste la tradizione speciale secondo la quale egli sperimenterebbe di essere mandato nel fatto di essere chiamato, ed anche se egli è consapevole di essere stato "conosciuto" e consacrato da Dio già prima della sua nascita, non è neppure sfiorato dal pensiero di aver goduto di una preesistenza celeste; e certamente neanche il Deutero-Isaia pensa che la manifestazione definitiva del servo di Dio, quella che realizzerà il compimento, sarà mandata dal cielo sulla terra. La cosa cambia con la seconda crisi del popolo e col secondo periodo di sofferenza. Adesso si tende a disperare non più soltanto dell'azione salvatrice della monarchia, ma in generale di qualsiasi azione salvatrice condotta dall'uomo terreno. La terra non può più essere redenta dalla terra. Il cambiamento si esprime nel Libro di Daniele. [...] Il personaggio "simile a un uomo", il rappresentante escatologico d'Israele, viene portato davanti al trono di Dio "con le nubi del cielo". Questa immagine ancora indeterminata assume poi nel Libro di Enoch la figura, in un primo tempo solo abbozzata, di un uomo messianico dotato di preesistenza celeste: la sua elezione avviene già prima della creazione del mondo. [...] Adesso in questo personaggio viene incluso anche il "servo" deuteroisaiano nella sua figura manifestativa di realizzatore del compimento: egli è il "figlio dell'uomo" celeste "all'inizio nascosto" (Enoch 62,7), che, una volta disceso, sarà la "luce dei popoli" (Enoch 48, 4). [...] Questo è ciò che Gesù trova nella mente della gente, e così nel corso di una crisi personale egli sembra pensare il proprio presente e il proprio futuro come servizio di sofferenza durante la fase preparatoria e come servizio glorioso durante la fase del compimento. Se così è, qui l'immagine del "servo" modificata dall'apocalittica è entrata di nuovo nella storia concreta della vita di un uomo. [...] A me pare che qui abbia avuto inizio, in particolare grazie a Paolo e in seguito soprattutto grazie a Giovanni, l'opera di deificazione, che evidentemente o doveva far cadere del tutto, come farà Paolo, quel titolo di "figlio dell'uomo", oppure, come farà Giovanni sulle orme dei sinottici, poteva conservarlo solo sulla bocca dello stesso Gesù<sup>15</sup>.

L'ampia citazione mostra in modo efficace come la visione cristiana del Messia e la sua identificazione con il Gesù storico si inserisca nell'alveo della tradizione messianica ebraica, in particolare quella della prima e della tarda profezia. Va certamente ricordato che il processo descritto da Buber presenta i principali punti di collegamento tra le due tradizioni di fede, mentre ben altri elementi vengono a caratterizzare ciò che le distingue in maniera netta. Si tratta, in primo luogo, della distinzione del concetto di fede intesa come *emunà* (fiducia) che caratterizza il modo ebraico di vivere la fede (ovvero come atteggiamento di fiducia) dall'elemento conoscitivo presente nella tradizione cristiana proveniente dall'ellenismo e definito dal termine greco *pistis* (credenza). Certamente, però, in *Due tipi di fede* ciò che Buber mette particolarmente in evidenza a proposito della rottura che si ha con la figura di Paolo sono gli

---

15 M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, cit., pp. 734-735; tr. it. cit., pp. 150-152.

elementi gnostici che ne caratterizzano la dottrina. Dalla mediazione di potenze angeliche tra Dio e l'uomo alla funzione e al carattere ambiguo della Legge, della quale si servirebbe l'astuzia divina per liberare l'uomo dalle "potenze di questo mondo", si tratta di elementi della tradizione gnostica che Buber attribuisce quasi esclusivamente a Paolo e alla tradizione cristiano-ellenistica e iranico-orientale. Non è qui l'occasione per soffermarci sul ruolo che gli elementi gnostici rivestono, secondo Buber, nell'ambito delle tradizioni religiose ebraica e cristiana. La sua posizione però sembra poter essere esemplificata da quanto ci dice in un passaggio de *Il problema dell'uomo* per quello che ci interessa ai fini della definizione del suo concetto di messianismo:

Nella storia delle religioni noi conosciamo soprattutto due grandi immagini del mondo di tal genere: quella del messianesimo iranico, secondo la quale la vittoria futura, completa e definitiva, della luce trionfante sulle tenebre, è garantita in un'ora precisa; e quella del messianesimo israelita che rifiuta tale precisa scadenza, perché vede nell'uomo stesso, in questo essere fragile, contraddittorio e problematico, il fattore capace tanto di contribuire alla redenzione quanto di impedirla<sup>16</sup>.

Se dal punto di vista della ricostruzione storica delle molteplici correnti e influenze culturali che intervengono a proposito dei rapporti tra ebraismo, cristianesimo, ellenismo e tradizioni orientali, Buber è perfettamente consapevole della complessità dei problemi in questione, dal punto di vista del valore antropologico universale assunto da certi concetti è possibile procedere ad una classificazione più semplice ma il cui significato filosofico ha carattere universale. Ciò vale tanto più nel caso della distinzione tra un certo tipo di messianismo che rispetta la libertà umana (quello che in precedenza è stato identificato con il profetismo) e un messianismo deterministico (quello coincidente con l'apocalittica). Questa distinzione viene mantenuta valida e in parte precisata da Buber nelle riflessioni di carattere antropologico contenute ne *Il problema dell'uomo*.

#### 4. Hegel, Marx e il messianismo secolarizzato

La tematizzazione del messianismo presente nell'opera buberiana ha preso fin qui in considerazione la relazione con la tradizione religiosa quale fonte principale della visione messianica nelle sue diverse tendenze. Ma Buber mostra particolare interesse per l'influenza esercitata da tale visione nei confronti dell'epoca contemporanea e, quindi, si rende per lui necessario un confronto serrato con quelle filosofie indicate come forme di "messianismo secolarizzato".

Affrontando la tematica antropologica per come essa si presenta nel corso della storia della filosofia dell'Occidente, Buber affronta esplicitamente la filosofia hegeliana interpretandola come forma secolarizzata di messianismo soprattutto in base al suo rapporto con la *temporalità*.

Dopo aver distinto, ne *Il problema dell'uomo*, le epoche in cui l'uomo «possiede una dimora (*Epochen der Behaustheit*) dalle epoche in cui egli non ha dimora (*Hauslosigkeit*)»<sup>17</sup>,

16 M. Buber, *Das Problem des Menschen*, in *Werke*, cit. vol. I, p. 335; tr. it. a cura di I. Kajon, *Il problema dell'uomo*, Marietti, Genova 2004, p. 35.

17 Ivi, p. 328-329; tr. it. cit., p. 15.



Buber attribuisce a Hegel la responsabilità di aver costruito la dimora dell'uomo non più in uno *spazio* ma nel *tempo*.

La nuova dimora dell'uomo deve essere dunque il tempo come storia, il significato della quale può essere perfettamente sperimentato e compreso. Il sistema di Hegel viene a costituirsi così come il terzo grande tentativo di dare una sicurezza all'uomo entro il pensiero occidentale: dopo il tentativo cosmologico di Aristotele e quello teologico di Tommaso, ecco il tentativo logologico. Ogni insicurezza, ogni inquietudine intorno al senso, ogni angoscia davanti alla decisione, ogni profonda problematica, è vinta<sup>18</sup>.

L'oggetto della critica di Buber è, in primo luogo, la pretesa hegeliana di una comprensione razionale completa e totalizzante del tempo e della storia, tale da poter costituire il punto di riferimento e la dimora rassicurante per l'uomo moderno che ha visto perdere ogni sicurezza con il tramonto del sistema copernicano, ovvero con la perdita di orientamento nello *spazio*. Ma proprio la sostituzione da parte di Hegel dello *spazio* copernicano con il *tempo* della storia appare a Buber un'operazione illegittima da un duplice punto di vista. Da un lato, essa confonde accezioni diverse della nozione di *tempo*. Hegel, secondo Buber, non avrebbe distinto il tempo *cosmologico* dal tempo *antropologico*:

Il tempo cosmologico noi possiamo in qualche modo abbracciarlo, vale a dire, noi possiamo utilizzarne il concetto come se il tempo tutto intero fosse presente davanti a noi, seppure in modo relativo, e anche se il futuro non ci è presente affatto. Il tempo antropologico, al contrario, il tempo considerato in rapporto alla realtà particolare dell'uomo concreto, dotato di una volontà cosciente, non può essere abbracciato perché il futuro non può essere presente, dal momento che esso dipende, entro certi limiti, dalla mia coscienza e dalla mia volontà, dipende dalla mia decisione. Il tempo antropologico non è reale che per quella parte che è diventata tempo cosmologico, cioè per quella parte che si chiama passato<sup>19</sup>.

La confusione tra le due accezioni di tempo in Hegel consiste, per Buber, nell'aver creduto di poter dare sicurezza all'uomo mediante una dimensione temporale e storica in sostituzione di una dimensione spaziale. Ma, secondo Buber, «un'immagine filosofica del mondo formata sul *tempo* non potrà mai dare il sentimento di sicurezza che può offrire invece un'immagine del mondo formata sullo *spazio*»<sup>20</sup>. E ciò perché del tempo si può avere una sicura conoscenza per quanto riguarda il passato e il presente ma non per il futuro. Mentre, infatti, di uno spazio, sia esso anche lo spazio finito del cosmo aristotelico – la cui dimensione temporale ciclica si limita ad adattarsi alla struttura delle sfere nella loro ripetitività e quindi prevedibilità – si dà sempre una dimensione di continuità in cui il futuro è solo il proseguimento del presente, di un tempo inteso come dimensione di vita degli uomini nell'intreccio storico non è affatto possibile dare una determinazione certa del futuro a partire dal presente. Ma proprio questa è stata la pretesa di Hegel, colpevole, secondo Buber, non solo di attribuire una certezza razionale e una sicura conoscenza a ciò che rimane imprevedibile, ovvero il futuro, ma di fare questo proprio per non aver

---

18 Ivi, p. 332; tr. it. cit., p. 32.

19 Ivi, p. 334; tr. it. cit., p. 34.

20 Ivi, p. 333; tr. it. cit., p. 33.

considerato il tempo storico come determinato dall'azione libera dell'uomo, dalla dimensione esistenziale della decisione e della volontà, che Buber identifica con il "tempo antropologico". La distinzione buberiana tra tempo antropologico e tempo cosmologico rimanda dunque all'ulteriore separazione fra la dimensione del pensiero e la dimensione della vita vissuta, intesa quest'ultima come facoltà di agire e di decidere liberamente. Vi sarebbe, in definitiva, nella concezione storica e temporale di Hegel uno schiacciamento, se non un'eliminazione, della dimensione individuale, concreta, esistenziale dell'uomo che agisce nel mondo, a favore di un tempo cosmologico che, però, rispetto alle concezioni cicliche del passato, non può affatto assicurare la prevedibilità del futuro.

La conoscibilità assicurata da Hegel per il futuro della storia risulta, per Buber, non giustificata anche per un altro motivo. Essa si basa su un'errata trasposizione dell'elemento della fede, intesa come fiducia, nella sfera della convinzione evidente. In ciò consisterebbe, in definitiva, il "messianismo secolarizzato" di Hegel:

Nel sistema di Hegel il messianismo viene secolarizzato: dalla sfera della fede, in cui l'uomo si sente intimamente legato all'oggetto della sua fede, il messianismo viene trasposto nella sfera della convinzione evidente, in cui l'uomo contempla e medita l'oggetto della sua convinzione. [...] Ma non è stato sufficientemente osservato che in tale trasposizione l'elemento della *fiducia* o della *fede* non può essere trasposto come tale. La fede nella creazione può forse essere sostituita dalla convinzione dello sviluppo; la fede nella rivelazione dalla convinzione del progresso della conoscenza; la fede nella redenzione, al contrario, non potrà mai essere realmente sostituita dalla convinzione del compimento del mondo a partire dall'idea, perché una relazione di certezza assoluta nei riguardi del *futuro* non può essere stabilita che in base alla fiducia in qualcuno che sia degno di questa fiducia<sup>21</sup>.

La certezza hegeliana del futuro corso storico, secondo Buber, se da un lato «non è meno efficace nel campo del puro pensiero di una fede messianica in Dio»<sup>22</sup>, incorre nell'inconveniente di essere inefficace sul piano della vita concreta e reale degli uomini. In modo simile alle concezioni apocalittiche, potremmo dire, interpretando le affermazioni di Buber, che la filosofia della storia hegeliana è una forma di messianismo apocalittico per la quale la certezza di vedere realizzato in un preciso momento del tempo futuro una fase di perfezione e di compimento si fonda sulla ragione filosofica e non sulla fede ma che, forse in modo ancora più radicale che nelle concezioni antiche, l'individuo umano e la comunità concreta si ritrova ancora più alienata o spossessata (*depossediert*) a favore della ragione universale. Sarebbe anche interessante prendere in considerazione la critica rivolta da Taubes a Buber a proposito del fatto che non necessariamente le concezioni apocalittiche neutralizzano l'azione di individui e gruppi (e ciò potrebbe valere anche nel caso della filosofia hegeliana della storia)<sup>23</sup>. Resta tuttavia valida l'accentuazione dell'istanza etica e concreta del modo buberiano di considerare il messianismo anche in relazione alla filosofia di Hegel così come vale per le fonti religiose ebraiche e cristiane, in questo evidenziando una linea di sostanziale continuità di pensiero.

21 Ivi, p. 335; tr. it. cit., p. 36.

22 *Ibidem*.

23 J. Taubes, *Martin Buber und die Geschichtsphilosophie*, in *Vom Kult zur Kultur*, Wilhelm Fink, München 1996; tr. it. a cura di E. Stimilli, Garzanti, Milano 2001.

D'altra parte, Buber sembra avere ragione nell'aver reso evidente alcuni problemi legati alla concezione temporale di Hegel allorché conclude le sue osservazioni sul grande filosofo tedesco con il seguente rilievo:

A Hegel, certo, non è stata concessa, infine, la problematica del futuro, giacché egli vede nella sua propria epoca e nella sua propria filosofia l'inizio del compimento, e in modo tale che il movimento dialettico dell'idea attraverso il tempo è già pervenuto veramente alla propria fine. Ma chi, tra gli ammiratori devoti del filosofo, l'ha mai veramente seguito in questo suo auto-messianismo secolarizzato, vale a dire, non soltanto con il pensiero ma anche con la sua vita reale, com'è sempre accaduto invece nella storia delle religioni?<sup>24</sup>.

Se non vi sono stati seguaci pratici di Hegel ma solo discepoli devoti dal punto di vista teorico, lo stesso non può essere affermato da Buber per quanto riguarda Marx, la cui analisi della società e della storia ha avuto un enorme impatto sulla vita di gran parte dell'umanità.

Di Marx e della sua teoria della storia, Buber mette in luce tanto gli elementi di continuità quanto quelli di rottura rispetto a Hegel. La continuità consiste nell'aver fondato la propria teoria della storia sulle fondamenta della dialettica hegeliana, e, di conseguenza, nell'aver riproposto un atteggiamento di sicurezza riguardo al compimento della storia e con ciò una nuova forma di messianismo secolarizzato.

L'elemento della rottura viene invece individuato da Buber nell'operazione compiuta da Marx della cosiddetta "riduzione sociologica". Essa consiste nella ricerca del cammino che l'umanità deve compiere per giungere alla propria liberazione e perfezione. Marx, nella lettura buberiana, avrebbe sostituito un'immagine della società a quella del mondo che era ancora al centro della speculazione hegeliana.

Nonostante questa sostituzione significativa, che certamente, anche secondo Buber, ha il merito di restituire ai rapporti sociali umani quella concretezza necessaria per comprendere l'azione dell'uomo nella storia, anche Marx confonde, sulla scia di Hegel, il tempo *antropologico* con il tempo *cosmologico*. Confusione, o meglio sovrapposizione, dovuta da una parte, proprio al ricorso al processo dialettico quale forma necessitante della storia, e dall'altra, alla scarsa considerazione per il problema della decisione umana come "origine degli eventi e del destino". Anche la concezione necessitante del tempo di Marx, nonostante la "riduzione sociologica", risulta una forma più vicina al modo apocalittico che a quello profetico di concepire l'attesa messianica. Come altrove spiega Buber:

Esiste anche un adattamento moderno, in chiave ottimistica, dell'apocalittica. L'esempio di maggior rilievo è la concezione del futuro di K. Marx. A torto gli è stato attribuito un fondamento profetico: nella sua idea di una inevitabile svolta del genere umano dall'era della necessità a quella della libertà agisce soltanto il principio apocalittico. [...] Anche in questa sua configurazione moderna l'apocalittica non conosce la trasformazione interiore degli individui che precede la trasformazione del mondo e interagisce con essa: essa non conosce la "conversione" di stampo profetico<sup>25</sup>.

---

24 M. Buber, *Das Problem des Menschen*, cit., p. 336; tr. it. cit., pp. 36-37.

25 M. Buber, *Prophetie und Apokalyptik*, in *Werke*, cit., vol. I, pp. 938-939; tr. it. cit., p. 124.

Anche grazie alla lettura delle filosofie della storia hegeliana e marxiana risulta ulteriormente chiarito il modo buberiano di concepire le categorie di “profezia” e “apocalittica”: esse, più che essere forme storicamente determinate di concezione del mondo limitate solo ai testi biblici e all’epoca antica della storia di Israele, vanno comprese come categorie spirituali di ogni tempo e, in quanto tali, capaci di descrivere certi stati della condizione spirituale umana nell’antichità come nella modernità.

Similmente esse influenzano i modi di concepire la realtà storica e umana nella lettura buberiana in modo tale da costituire l’intelaiatura della versione moderna del messianismo, il messianismo secolarizzato assorbito da gran parte della filosofia moderna occidentale. Hegel e Marx sono ritenuti più vicini al modo apocalittico di concepire il rapporto tra l’uomo e gli eventi sovraindividuali e storici, ma il pensatore Buber non rinuncia per questo a rintracciare altre correnti filosofico-politiche capaci di proporre prospettive di cambiamento anche radicali, ma più vicine all’istanza profetica.

Alla luce di questo ulteriore tentativo va letta l’opera *Cammini in utopia* del 1950<sup>26</sup>: in essa la rivalutazione positiva dei pensatori indicati da Marx e Engels come “socialisti utopisti” viene attuata da Buber attraverso una duplice polarità concettuale. Viene riproposta la coppia antitetica di *spazio* e *tempo* già delineata ne *Il problema dell’uomo*: allo *spazio* corrisponde la dimensione dell’*utopia* che nell’età moderna, sempre più lontana dal messaggio profetico biblico, è stata abbandonata a vantaggio dell’*escatologia* di tipo *apocalittico* legata, viceversa, alla dimensione del *tempo*. Buber ritiene di privilegiare, in questo testo come in altri, la dimensione dello spazio in quanto in esso è data quella prossimità concreta delle relazioni sociali e intersoggettive che la mera attesa temporale del futuro non è in grado di produrre, soprattutto se esso risulta dominato da dinamiche ineluttabili e non causate dall’azione dei singoli e dei gruppi.

In questo senso, gli esperimenti sociali sostenuti da pensatori quali Saint-Simon, Fourier, Owen e Proudhon costituiscono dei tentativi “profetici” di realizzazione dell’uguaglianza e delle relazioni umane di apertura e solidarietà che soltanto in uno spazio concreto possono trovare luogo e applicazione. Anche le teorie politiche di Kropotkin e di Landauer, al di là delle difficoltà pratiche della loro attuazione, vanno apprezzate, secondo Buber, per la preferenza accordata a forme di federalismo politico che ha lo scopo di evitare la sclerotizzazione degli apparati burocratici verticistici e delle *élites* dirigenti statuali: nella maggior parte degli Stati (e il mondo socialista considerato da Buber nel 1950 non fa di certo eccezione) si perde quella dimensione di vicinanza che sola può essere il presupposto di relazioni umane rinnovate e vere. Ancora una volta il “principio profetico della conversione interiore” come base per il rinnovamento sociale viene contrapposto a qualsiasi forma di fiducia cieca in una ineluttabilità del processo storico. Se di messianismo si può parlare, va recuperata la sua versione profetica in quanto etica della relazione e del dialogo sia intersoggettivo sia tra l’uomo e la trascendenza.

Con spiccata lungimiranza e con acuta lucidità Buber critica della visione apocalittica della storia e della politica moderna soprattutto una certa sicurezza cieca e ideologica e perciò incapace di portare ad un rinnovamento dell’intera società perché carente di “conversione profetica” nei rapporti etico-sociali. Ben altra situazione deve oggi affrontare

---

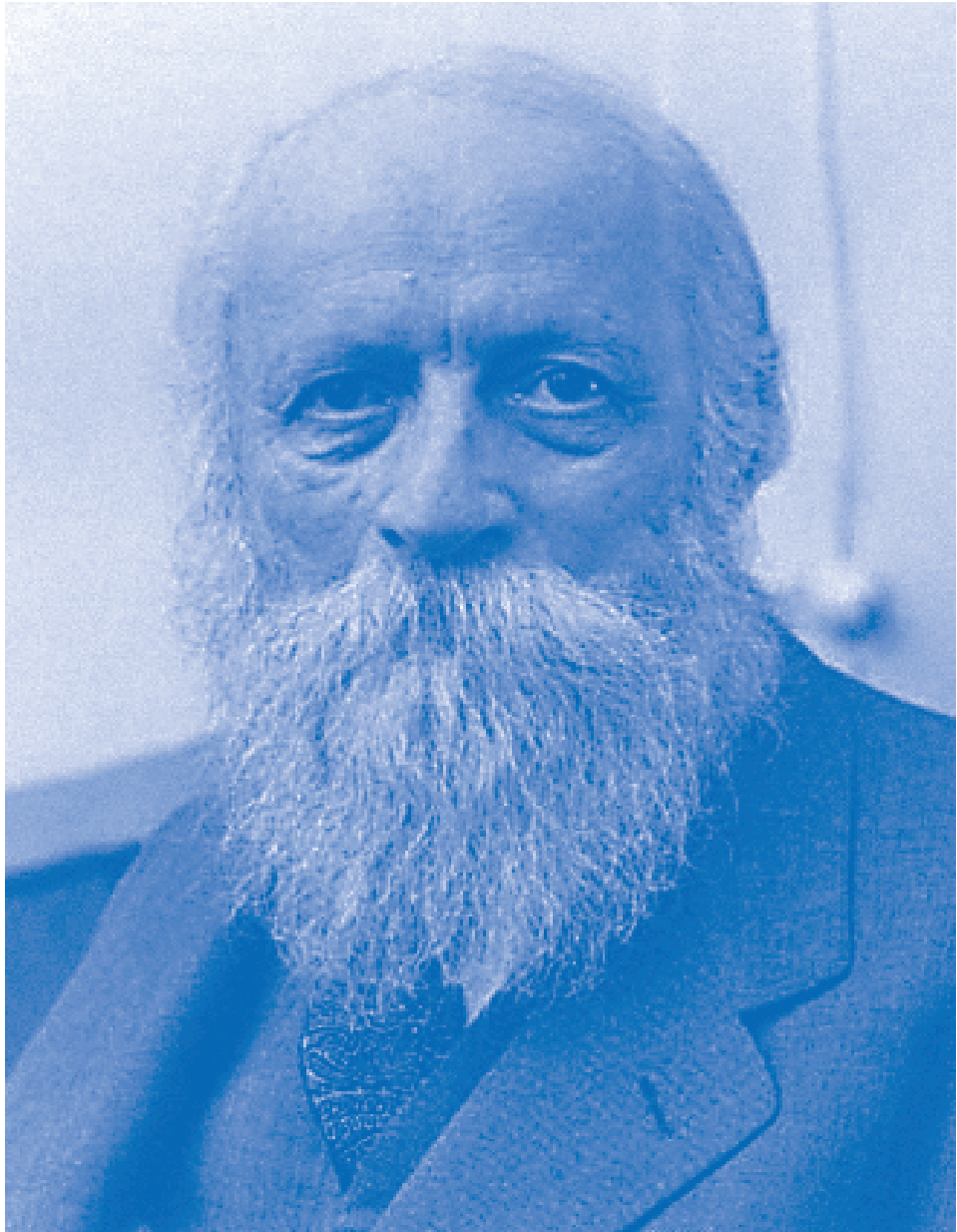
26 M. Buber, *Pfade in Utopia*, cit., pp. 835-1002.

l'uomo, una volta lasciatisi alle spalle le certezze dell'apocalittica religiosa e di quella secolarizzata. Come bene sintetizza Buber:

Oggi, la sicurezza si è infranta nel caos generalizzato di una spaventosa fase della storia. La calma è passata, e un malessere antropologico nuovo è insorto. Il problema della natura umana sta dinanzi a noi come non lo è stato mai prima, in tutta la sua grandezza e il suo orrore, e non più nella veste filosofica, ma nella nudità dell'esistenza. Nessuna garanzia dialettica trattiene più l'uomo dalla sua caduta: a lui spetta di alzare il piede e di fare il passo che lo porti lontano dall'abisso. La forza per fare questo non gli proverrà da alcuna sicurezza del futuro. Gli proverrà solo dalle profondità dell'insicurezza, dove, nell'ombra della disperazione, l'uomo risponde, mediante la sua decisione, alla domanda sull'essere dell'uomo<sup>27</sup>.

---

27 M. Buber, *Das Problem des Menschen*, cit., p. 339; tr. it. cit., p. 40.



*Martin Buber*





---

Micaela Latini

## ANIMA E STATO. HEIDELBERG 1910

*Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden*

G. Trakl

### 1. *Gli anni dell'anima*

Gli anni precedenti lo scoppio della prima guerra mondiale sono animati da intense discussioni e accesi dibattiti nella cerchia di Max Weber e nell'ambiente di Heidelberg. È questa una sede universitaria che, accogliendo intellettuali di diversa nazionalità (Polonia, Ungheria, Russia, Balcani), si caratterizza come un crocevia di correnti politiche, di movimenti filosofici e di confessioni religiose. Di un volto culturale così composito, come quello della Heidelberg d'inizio secolo, è impossibile tracciare una fisionomia nitida. Se di una qualche "somiglianza di famiglia" tra i pensatori che vi presero parte si può parlare, tale affinità concerne una domanda di spiritualità, che investe la tradizione mistica. Il progetto di rinnovamento culturale, che costituì un costante punto di riferimento per gli intellettuali che gravitavano intorno al "Weber-Kreis", presenta senza dubbio una composizione stratificata. Parafrasando una nota di Lukács sul romanzo, ci si può riferire a tale affresco progettuale come a una «peculiare amalgama» di elementi cristiani, ebraici e induisti "in un organismo di continuo messo in discussione"<sup>1</sup>.

Oltre alla rinascita dell'interesse per l'ebraismo e per il cattolicesimo delle origini, si affermava in Germania e nella Heidelberg d'inizio secolo la ricerca di una prospettiva diversa dall'individualismo europeo, e dal neokantismo fino a quel momento imperante e rappresentato da Emil Lask, Heinrich Rickert e Wilhelm Windelband, oltre che da Georg Jellinek ed Ernst Troeltsch<sup>2</sup>.

Il Circolo di Max Weber viene ricordato come uno dei centri nevralgici del cosiddetto "romanticismo anticapitalistico"<sup>3</sup> d'inizio secolo - con tutti i paradossi e le contraddizioni connessi a una temperie culturale così variegata e stratificata<sup>4</sup>. Basta pensare al fatto che talvolta il motivo romantico del ritorno al passato si andava configurando in

---

..1 Cfr. G. Lukács, *Teoria del romanzo*, Nuova Pratiche editrice, Parma 1994, p. 111.

..2 Per una ricostruzione del "Weber-Kreis" cfr. anche: P. Honigsheim, *Der Max Webers-Kreis in Heidelberg*, in «Kölner Vierteljahrschrift für Soziologie», 1926, n. 5, pp. 270-287; Id., *Zur Hegel-Renaissance in Vorkriegs-Heidelberg. Erkenntnissoziologische Beobachtungen* in «Hegel-Studien», 1963, I, pp. 291-301 e K. Jaspers, *Heidelberg Erinnerungen*, in «Heidelberger Jahrbücher», 1961, n. 5, pp. 3-10, e Marianne Weber, *Max Weber. Una biografia*, il Mulino, Bologna 1995.

..3 Cfr. gli ormai classici studi di M. Löwy, *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, Bollati-Boringhieri, Torino 1992 e F. Fehér/A. Heller/G. Markus/A. Radnóti, *La scuola di Budapest. Il giovane Lukács*, La Nuova Italia, Firenze 1978.

..4 A sottolineare la problematicità di questa categoria, soprattutto per il caso Lukács, è Stefano Catucci, nel suo libro *Per una filosofia povera. La grande Guerra, l'esperienza, il senso: a partire da G. Lukács*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 86-87.

termini nazionali (la germanità primigenia), sociali (aristocrazia medievale) e religiosi (cristianità protestante o cattolica) estranei alla componente ebraica appartenente al circolo. Nella maggior parte dei casi la risposta degli intellettuali di origine ebraica (tra gli altri: Ernst Bloch, Hans Ehrenberg, György Lukács e Franz Rosenzweig) fu un peculiare connubio tra l'adesione all'utopia romantico-rivoluzionaria e la riscoperta dell'ebraismo primordiale. Il "Weber-Kreis" si configura allora come un laboratorio sperimentale, nel quale la religione ebraica ha trovato una sua peculiare riforma, ammorbidendosi nei suoi tratti e aprendosi anche agli influssi esterni, come quelli neoromantici, cattolici, anarchici. Emblematico è il caso di Bloch e di Lukács, che frequentarono Heidelberg negli anni 1911-1914, e che, seppur con diverse modalità, declinarono in una prospettiva di ateismo religioso il loro ebraismo<sup>5</sup>.

Ma, al di là delle innegabili differenze, un tratto diffuso all'interno del "Weber-Kreis" è l'attenzione nei confronti dell'Oriente. Molti tra gli intellettuali di Heidelberg che andavano a bussare alla porta di Weber condividevano con lui, seppur partendo da diverse prospettive ed ascendenze filosofiche, la curiosità per il mondo orientale, e in particolar modo per la Russia<sup>6</sup>. Il sensibile spostamento di orizzonte verso Oriente era caldeggiato anche dalla nutrita comunità russa presente a Heidelberg<sup>7</sup>. A ricordarlo e a testimoniarlo è la stessa moglie di Weber: «L'atmosfera intellettuale creata da questi uomini alimenta l'interesse già forte di Weber per i russi»<sup>8</sup>.

Con il fallimento della rivoluzione del 1905, la colonia slava, radicata nella cittadina tedesca sin dal XIX secolo, aveva visto un ingente infittimento della sua componente. Gli intellettuali russi erano inoltre particolarmente attivi: dalla organizzazione di discussioni e incontri, alla fondazione di una biblioteca, e persino di una importante rivista, dal titolo «Logos». Obiettivo di queste iniziative culturali e redazionali – orchestrate da Nikolaj Bubnov, Sergej Hessen, Fedor Stepun, Georg Mehlis – era quello di rintracciare un'intesa teorica tra neocriticismo tedesco e mistica russa o anche, con le parole di Stepun, di prospettare una mistica dell'intelletto dai tratti apocalittici in cui «Dio e demone si scambiavano continuamente le maschere»<sup>9</sup>. In questo disegno rientra lo studio *Vom Messias. Kultur-philosophische*

5 M. Löwy, *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, cit., p. 136. Diverse sono le interpretazioni di Honigsheim e di Jaspers, che sottolineano il tratto cattolicheggiante delle prospettive filosofiche di Bloch e di Lukács.

6 Weber, già nel 1905-1906, aveva abbozzato un'architettura concettuale non eurocentrica, con i due saggi *Sulla condizione della democrazia borghese in Russia* e *Passaggio della Russia al costituzionalismo formale* pubblicati nell'«Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik», gettando così le basi per quel complesso lavoro di indagine che confluirà nei capitoli di *Economia e Società* dedicati alla sociologia del potere. Per uno studio analitico sul pensiero di Max Weber in questi anni cfr. A. Mitzman, *The Iron Cage. An Historical Interpretation of Max Weber*, A.A. Knopf, New York 1970, soprattutto cap. IX, pp. 256, 272-273 e il recente J. Radkau, *Max Weber. Die Leidenschaften des Denkens*, Carl Hauser Verlag, München-Wien 2005, pp. 380-394.

7 Sul circolo slavofilo attivo a Heidelberg sin dal XIX secolo cfr.: W. Birkenmaier, *Das russische Heidelberg. Zur Geschichte der deutsch-russischen Beziehungen im 19. Jahrhundert*, Wundelhorn, Heidelberg 1995.

8 Cfr. Marianne Weber, *Max Weber. Una biografia*, cit., p. 547.

9 Testimonianza riportata da Michele Cometa in *Il demone della redenzione*, Aletheia, Firenze 1999, p. 237. Più in generale per una suggestiva ricostruzione dell'atmosfera di Heidelberg, cfr. pp. 235-239.

*Essays* (1909), fascicolo speciale della rivista «Logos». Al centro di quest'opera è il tentativo di diffondere e sostenere una cultura filosofica sopranazionale.

Dall'Europa orientale si affaccia sulla scena heidelberghese anche un giovane filosofo: l'ungherese György Lukács. Questi, trasferitosi a Heidelberg nel 1912 per preparare l'abilitazione, instaura un fecondo sodalizio intellettuale con Bloch. Ad accomunare le prospettive dei due giovani pensatori è il rifiuto del razionalismo borghese occidentale in nome di una rinascita della dimensione spirituale.

La storia si era però incaricata di frenare quell'euforia intellettuale che nella Heidelberg d'inizio secolo aveva contagiato le menti migliori. Lo scoppio della prima guerra mondiale segna un'irreparabile frattura all'interno del "Weber-Kreis", minando alla base l'atmosfera di sodalizio intellettuale e di fecondo dialogo che fino ad allora aveva dominato l'arco intellettuale del circolo. Il serrato confronto circa la partecipazione della Germania al conflitto determina una scissione profonda tra i partecipanti, e la loro conseguente diaspora. Se infatti Bloch e Lukács, e con loro pochi altri, dichiararono sin dai primissimi giorni dell'agosto 1914 la loro convinzione antibellicista, gran parte dei loro interlocutori si schierarono invece a favore della guerra. Tra coloro che salutarono con entusiasmo lo scoppio del conflitto vanno annoverati anche i nomi di Max Weber e di Georg Simmel<sup>10</sup>.

La *Kriegeserlebnis*, così come la rivoluzione russa determinano una svolta decisiva nel cammino di Bloch e di Lukács verso una radicalità rivoluzionaria dai tratti mistici. La delusione per il clima di generale esaltazione per gli eventi bellici e la speranza riposta nelle condizioni prerivoluzionarie in Russia si tradusse per entrambi in un accentuato interesse per il mondo orientale, nella ricerca di una dimensione diversa da quella militaristica offerta dalla Germania. All'amarezza per il dispiegarsi traumatico degli eventi bellici, si somma con il passare del tempo anche la delusione per il fallimento dell'ondata rivoluzionaria in Occidente, e per il conseguente trionfo della tradizione statalistico-autoritaria. "Come tutto ciò è stato possibile?": è questa la domanda che circola nei loro studi successivi allo scoppio della guerra, questione che, con il drammatico succedersi degli eventi storici, si sposa a un altro interrogativo: "Qual è la prospettiva di rinascita per l'Occidente?". Il paesaggio desolato offerto dalla Germania del primo dopoguerra, con il trionfo di un sistema imperialista, svolse il ruolo di cassa di risonanza nell'accentuare l'attenzione di Bloch e di Lukács verso la Russia. È così che, in diverse gradazioni, il motivo dell'"*Ex Oriente lux*" e l'intento di fondare una nuova cultura spirituale, sulla base di una prospettiva umanistica, rappresentano il filo sotterraneo interpretativo e concettuale che attraversa gli scritti giovanili dei due pensatori, e che al contempo li staglia a un comune, seppur sfrangiato, tessuto teoretico. Senza la mediazione dell'universo russo sarebbe impossibile cogliere a pieno, e al di là delle reciproche dichiarazioni di debito teorico, le *innere Bindungen* tra gli scritti politici giovanili, *Spirito dell'utopia* (1918 e 1923) e *Thomas Müntzer* (1921) di Bloch, e *Sulla povertà di spirito* (1912), *La teoria del romanzo* (1916) e il *Dostoevskij* (1914-16) di Lukács<sup>11</sup>.

10 Sulla *Kriegesdebatte* che ha avuto luogo in Germania allo scoppio della prima guerra mondiale si veda: D. Losurdo, *La comunità, la morte, l'occidente. Heidegger e "l'ideologia della guerra"*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, e, in tutt'altra prospettiva, A. Rabinbach, *In the Shadow of Catastrophe. German Intellectuals between Apokalypse and Enlightenment*, University of California Press, Berkeley (California) 1997.

11 A sottolineare la stretta parentela tra questi studi è Michele Cometa in *Il demone della redenzione*,

## 2. *L'Anima e le forme del Potere: Lukács*

Quando, nel 1912 approda a Heidelberg per studiare sotto la guida di Lask, Rickert e Weber, la *Weltanschauung* di Lukács è costituita da una combinazione di misticismo ebraico e indiano, mutuata dalla frequentazione a Vienna e a Firenze del pensiero di Martin Buber e di Rudolf Kassner. A tale alchimia mistica, tratteggiata già nelle pagine de *L'Anima e le forme* (1910), si aggiunge inoltre uno spiccato interesse per la letteratura russa (soprattutto per Dostoevskij e Tolstoj). Tale fascinazione – testimoniata sin da alcuni passi della *Cultura estetica* (1910)<sup>12</sup> - troverà nell'ambiente di Heidelberg un terreno di coltura estremamente fertile e in Max Weber un attento, seppur diffidente, interlocutore<sup>13</sup>.

Precipitato delle esperienze formative precedenti e della lezione di Heidelberg è il volume *Sulla povertà di spirito*<sup>14</sup>: i saggi qui raccolti, in parte pensati e redatti nel periodo di dialogo con Bloch e con Weber, presentano una peculiare lettura dell'aspirazione messianica, del misticismo di Meister Eckhart e di quello indiano. In primo luogo circola in queste pagine il rinnovato interesse di Lukács per gli aspetti "romantici" dell'ebraismo e per le correnti messianiche ebraiche "eretiche"<sup>15</sup>. Nel motivo della "povertà di spirito" si innestano poi due diverse componenti: da un lato l'attenzione verso una tradizione cristiana di ascendenza francescana, e dall'altro il riferimento al misticismo indiano, che Lukács conosce tramite Rudolf Kassner. Il debito teorico contratto con la lezione kassneriana (soprattutto de *L'idealismo indiano. Uno studio* del 1903) affiora soprattutto nella dottrina delle caste, o meglio nel tentativo di "ricostituire le caste su di un fondamento metafisico". Se infatti ogni etica è formale, allora la vita ordinaria si colloca al di qua della forma, a differenza della vera vita che si situa al di là di essa. Di qui la distinzione tra la "casta della vita comune", cioè della vita inessenziale e sempre indefinita, la "casta delle forme" costituita da coloro che tentano di dare forma al caos attraverso la loro opera (artisti e filosofi), e la "casta della vita vivente" che ruota intorno alla categoria non-etica della "bontà" (*die Güte*). Per Lukács, infatti, «la forma è un ponte che ci distanzia», e che quindi deve essere tolto, laddove «la bontà è la grazia per spezzare queste forme»<sup>16</sup>. E tale grazia è assoluta, perché prescinde sia dalla dimensione della vita comune sia dalla dimensione della forma. In questi termini si traduce la casta dei buoni, che per un verso gode della prerogativa di trasgredire la norma etica kantiana e di muoversi al di là della gnoseologia tradizionale, ma per l'altro si vede costretta alla rinuncia di ogni garanzia, a una continua esposizione al rischio.

---

cit., p. 238.

12 Cfr. ad es. G. Lukács, *Cultura estetica*, Newton Compton, Roma 1977, p. 30.

13 Mi sembra opportuno sottolineare come Weber, che non mancava di riconoscere il valore intellettuale di Lukács e di Bloch, guardasse con sospetto i tratti misticheggianti del loro pensiero. Cfr. Marianne Weber, *Max Weber. Una biografia*, cit., pp. 546-547. Non molto distante da questa posizione è il parere di Karl Jaspers. Questi ricorda Bloch e Lukács con accenti polemici, come i due «gnostici che comunicavano nei circoli sociali le loro fantasie teosofiche» (K. Jaspers, *Heidelberg Erinnerungen*, cit., p. 5)

14 Cfr. G. Lukács, *Sulla povertà di spirito. Scritti 1907-1918*, Cappelli, Bologna 1981.

15 Un esempio paradigmatico è la recensione dal titolo *Misticismo ebraico* al volume buberiano *Die Legende des Baalschem. Die Geschichte des Rabbi Nachmann* (Cfr. ivi, pp. 121-122).

16 Ivi, p. 103.

Sono questi per Lukács gli ingredienti essenziali della *Zweite Ethik*, di un'etica della bontà che rivela una indubbia affinità con alcuni snodi del pensiero di Max Weber<sup>17</sup> e che trova nelle figure di Dostoevskij la sua esemplificazione letteraria. E infatti è proprio all'opera dostoevskijana che Lukács dedica i suoi studi heidelberghesi, con l'intento di scrivere un libro di cui la *Teoria del romanzo* (1916)<sup>18</sup> avrebbe dovuto costituire l'introduzione<sup>19</sup>.

Ma lo spessore teorico dello studio su Dostoevskij non può essere compreso in tutta la sua pregnanza senza essere calato nel suo contesto storico, ossia senza il riferimento a quel "peccato mortale contro lo spirito" che è rappresentato per Lukács dalla prima guerra mondiale<sup>20</sup>. La posizione lukácsiana è netta: se con la partecipazione al conflitto la Germania si è resa teatro dello scatenamento dei nazionalismi con il loro volto neobellicistico, si fa ora urgente il ritrovamento di una prospettiva umanistica. Una simile visione teorica non può più essere trovata nella spiritualità occidentale di Buber, che contrappone l'Io e il Tu, cadendo nell'individualismo, ma neanche in quella indiana, per la quale Io e Tu sono un'illusione. La risposta lukácsiana a un'Europa occidentale stagnante nello Spirito oggettivo e nell'individuo problematico, è la riscoperta della tradizione mistica russa, per la quale l'altro è mio fratello, e quando trovo me stesso trovo lui e viceversa<sup>21</sup>. Lukács si rivolge alla Russia di Dostoevskij in quanto depositaria della seconda etica, della comunità mistica paraclitica da contrapporre all'ideale egoistico occidentale: «Russia: la propria anima – nella comunità delle altre anime voluta e creata da Dio»<sup>22</sup>.

In questa comunità utopica si collocano le figure dostoevskijane (ad esempio il principe Mischkin e Aljoscia), che possiedono la grazia della bontà, e che non interpretano l'altro, ma diventano l'altro. Una conferma di questa posizione ci viene dall'importante saggio del 1914 *Sulla povertà di spirito*: «L'uomo buono non spiega l'anima dell'altro, ma vi legge dentro come nella propria, egli è divenuto uno con l'altro. Per questo è miracolo la bontà [...] è la vita vera e autentica. [...] La bontà invece è un ritorno alla vita vera, è per l'uomo un vero ritrovarsi in casa»<sup>23</sup>. E ancora nel *Dostoevskij*: «Russia: L'altro è mio fratello, quando trovo me stesso, in quanto trovo me stesso trovo l'altro»<sup>24</sup>.

17 Il saggio *Sulla povertà di spirito* suscitò un'impressione profonda in Weber, le cui riflessioni sono proprio in questi anni incentrate sul tema della bontà trascendente la norma, come tratto distintivo della *charismatische Herrschaft*.

18 G. Lukács, *Teoria del romanzo*, cit. Del progettato libro su Dostoevskij ci rimangono una serie di appunti, successivamente ordinati e oggi disponibili in traduzione italiana, a cura di Michele Cometa, nel volume: G. Lukács, *Dostoevskij*, SE, Milano 2000.

19 Sull'attività intellettuale di Lukács nel periodo di Heidelberg, si rimanda ai pionieristici studi di Laura Boella, *Il giovane Lukács. La formazione intellettuale e la filosofia politica*, De Donato, Bari 1977 e di Elio Matassi, *Saggio e sistema. Il giovane Lukács*, Guida, Napoli 1979, soprattutto pp. 117-163.

20 Su questi temi può rivelarsi interessante il lungo e articolato studio di: F. Fehér, *Albivio dell'anticapitalismo romantico*, in F. Fehér/A. Heller/G. Markus/A. Radnóti, *La scuola di Budapest: il giovane Lukács*, cit., pp. 157-246.

21 Sono queste alcune tra le importanti tesi contenute negli appunti del cosiddetto "Manoscritto-Dostoevskij". Cfr. G. Lukács, *Dostoevskij*, cit., pp. 80-81.

22 Ivi, p. 64.

23 G. Lukács, *Sulla povertà di spirito. Scritti 1907-1918*, cit., pp. 104-105.

24 G. Lukács, *Dostoevskij*, cit., p. 81.

È questo il solco teoretico sul quale Lukács, aderendo a una tendenza diffusa dell'epoca, cala l'ateismo religioso dell'opera letteraria di Dostoevskij<sup>25</sup>. Di fronte a quel nichilismo che è l'esito del primo conflitto, l'eroe dostoevskijano non si appella alla redenzione del finito attraverso la forma, ma rovescia i termini della questione, radicalizzando il finito stesso, e con esso il nichilismo<sup>26</sup>: «Il Messia non può venire prima che gli uomini siano o tutti virtuosi o tutti peccatori»<sup>27</sup>.

Nella prospettiva di Lukács è solo a partire dal vuoto della *Gottverlassene Welt* che può generarsi il “Dio nuovo” di Dostoevskij, il Dio che al contempo riscatta e salva il nostro ateismo. Circola nel suo pensiero la speranza escatologica (diffusa tra molti dei suoi contemporanei di Heidelberg) in un Dio oltremondano, presente e assente, e capace di contrastare il Dio del mondo. In un significativo passo della sua *Ariadne auf Naxos* (1916), Lukács tratteggia la condizione esistenziale meta-etica degli atei che sanno di abitare l'interregno tra il vecchio Dio e il nuovo Dio e di combattere per il *kommende Gott*.

Ma se ci fosse un altro Dio? Se solo il vecchio Dio fosse morto, e un altro di razza più giovane, di altra natura e in un rapporto diverso con noi stesse nascendo? Se il buio della nostra mancanza di fini fosse il buio della notte tra il tramonto di un Dio e l'aurora di un altro?<sup>28</sup>.

Il senso dell'attesa apocalittico-messianica segna per Lukács il punto di contatto tra una certa riflessione di ambito mitteleuropeo e la cultura russa dostoevskijana<sup>29</sup>, come il filosofo ungherese sottolinea nella sua recensione a Vladimir Solov'ëv<sup>30</sup>. Ciò che accomuna le due prospettive teoriche è quello *Streben* verso la “nostra anima”, che per Lukács si declina nei termini di una protesta cristico-luciferina contro la “consacrazione metafisica” dell'esistente. È quanto emerge da una lettera a Paul Ernst del 14 aprile 1915:

Il potere delle strutture [*Die Macht der Gebilde*] sembra in crescita più costante rispetto al realmente essente. [...] Dobbiamo continuamente rimarcare che l'unica cosa essenziale siamo soltanto noi, la nostra anima, e che le oggettivazioni eternamente apriori di questa sono (secondo una bella immagine di Ernst Bloch) anch'esse soltanto carta-moneta, il cui valore dipende dalla convertibilità in oro. Il potere reale delle strutture non lo si può certamente negare. È però un peccato mortale contro lo spirito quanto ha riempito il pensiero tedesco a partire da Hegel: fornire una consacrazione metafisica al potere<sup>31</sup>.

---

25 Cfr. L. Löwenthal, *Die Auffassung. Dostoevskijs im Vorkriegs Vorkriegsdeutschland*, in Id., *Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980-1993, vol. I, pp. 188-230. Sul progetto-Dostoevskij di Lukács si segnala: A. Hoeschen, *Das “Dostojewsky-Projekt”. Lukács'neukantianisches Frühwerk in seinem ideengeschichtlichen Kontext*, Niemeyer, Tübingen 1999.

26 Per questa lettura si rimanda allo studio di Giuseppe Di Giacomo, *Etica ed estetica*, cit., pp. 7-41, e Id., *Estetica e Letteratura. Il grande romanzo tra Ottocento e Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 5-83.

27 G. Lukács, *Dostoevskij*, cit., p. 69.

28 G. Lukács, *Arianna a Nasso*, in Id., *Scritti sul Romance*, a cura di M. Cometa, Aesthetica Edizioni, Palermo 1995<sup>2</sup>, pp. 63-77.

29 Cfr. M. Cacciari, *Metafisica della gioventù*. Introduzione a G. Lukács, *Diario (1910-1911)*, Adelphi, Milano 1983, pp. 70-134.

30 Cfr. Lukács., *Un'opera di Wladimir Solovjeff*, in Id., *Sulla povertà di spirito. Scritti 1907-1918*, cit., pp. 160-164.

31 G. Lukács, *Epistolario 1902-1917*, Editori Riuniti, Roma 1984, p. 357.



Il libro lukácsiano su Dostoevskij propone allora di contrastare energicamente l'idolatria della dimensione statuale, in nome di una *Gesellschaft* utopica. In questa direzione deve essere intesa la scissione tra Anima e Stato, alla quale Lukács fa riferimento in una lettera a Paul Ernst, datata 4 maggio 1915:

Se lei dice: lo Stato è una parte del sé è giusto. Se Lei dice: è una parte dell'anima, è sbagliato<sup>32</sup>.

### 3. Dall'anima all'anima: Bloch

All'interno di queste stesse direttrici socio-culturali di rifiuto della consacrazione metafisica del potere, si colloca l'estremismo mistico e l'utopismo religioso di Ernst Bloch<sup>33</sup>, caratterizzato – secondo la testimonianza di Paul Honigsheim – da una combinazione di elementi cattolici, gnostico-rivoluzionari, apocalittici ed economico-collettivistici<sup>34</sup>. Questi diversi fili si stringono intorno al nodo dello slancio utopico verso una sintesi della spiritualità ebraica e russa.

Durante il periodo di Heidelberg, Bloch instaura un rapporto intellettuale prediletto con Lukács, e i due vivono in piena simbiosi, in una forma di sodalizio anticapitalistico<sup>35</sup>:

Il nostro reciproco rapporto era simile a quello di due vasi comunicanti. [...] L'affinità spirituale che regnava tra noi era così grande che risultò necessario creare tra noi un "parco nazionale delle differenze" come lo chiamavamo<sup>36</sup>.

Fu proprio Lukács a introdurre Bloch nell'ambiente di Weber, dando così vita a una simbiosi intellettuale, incentrata sulla lettura di fonti importanti per la loro formazione: Meister Eckhart, Kierkegaard, Tolstoj, Dostoevskij. Ed è a questi autori, insieme a Weitling e a Baader, che si ispira quella forma di socialità e di comunità mistica tratteggiata da Bloch nell'opera *Spirito dell'utopia* (1918 e 1923)<sup>37</sup>. In tale *Gemeinschaft* utopica, la costruzione sociale è finalmente libera dai limiti troppo angusti in cui era costretta e viene riportata «nel mondo d'amore utopicamente superiore [*utopisch überlegene Liebeswelt*] di Weitling, Baader e Tolstoj, nella nuova potenza degli incontri umani di Dostoevskij, nell'avventismo della storia degli eretici»<sup>38</sup>.

All'unisono con Lukács, anche Bloch, di fronte alla catastrofe della guerra, ricerca un percorso di rinnovamento dell'umanità, centrato non sullo Stato, ma sulle categorie della fratellanza e della non-violenza. Nella riflessione portata avanti in *Spirito dell'utopia* occupa

32 Ivi, p. 359.

33 Per questi motivi mi sia concesso rimandare al mio saggio: M. Latini, *Il Possibile e il Marginale. Studio su Ernst Bloch*, Mimesis, Milano 2005, pp. 17-44.

34 Cfr. P. Honigsheim, *Hegel im Vorkriegs-Heidelberg*, cit., p. 294.

35 Per una ricostruzione esaustiva del rapporto tra Bloch e Lukács negli anni di Heidelberg si rimanda a: L. Boella, *Ernst Bloch. Trame della speranza*, Jaca Book, Milano 1986, pp. 68-84.

36 Cfr. E. Bloch, *Marxismo e utopia*, Editori Riuniti, Roma 1984, p. 124.

37 E. Bloch, *Geist der Utopie. Erste Fassung (Faksimile der Ausgabe von 1918)*, in Id., *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1959-1977, vol. XVI e *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, in Id., *Gesamtausgabe*, cit., vol. III; tr. it. *Spirito dell'utopia*, (edizione rielaborata della seconda stesura del 1923), La Nuova Italia, Firenze 1992.

38 E. Bloch, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 306; tr. it. cit., p. 322.



un posto di rilievo l'idea di un'etica della bontà senza profitto, come sfera alternativa a quella dello stato e delle istituzioni borghesi<sup>39</sup>.

Il contesto è il medesimo: il primo conflitto ha portato sulla scena tedesca una rinascita di nazionalismi e di particolarismi e ha fatto dell'Occidente la culla dell'individualismo e della consacrazione del potere. In questo processo di disumanizzazione, la Germania ha scoperto le sue carte, rivelando il suo volto militarista e imperialista, la sua «tipica essenza coercitiva, pagana e satanica, contro ogni illuminismo borghese [*bürgerliche Erhellung*] e contro ogni equivoco socialista»<sup>40</sup>.

La risposta blochiana a un'Europa in piena disgregazione spirituale è la speranza nella *Wiedergeburt* di un nuovo umanesimo, sulla scia di una riscoperta delle tradizioni alternative a quelle dello stato e della chiesa occidentale. Bloch auspica la costituzione di una Chiesa nuova, improntata al modello del Socialismo e attenta a un nuovo contenuto di rivelazione: uno spazio nel quale «si leva un lontano soffio di vento, l'anima si rischiara e si ridesta l'autentico pensiero creativo»<sup>41</sup>. Si tratta di una comunità basata su un principio spirituale, metapolitico e metareligioso, come espressione della religiosità inespressa dell'epoca: «una chiesa senza *Polis* e tutta pervasa da Paracletto»<sup>42</sup>. È qui palese l'assonanza con il tema della "*Zweite Ethik*" e della "Chiesa invisibile", a testimoniare la comunanza intellettuale con il giovane Lukács, esito dei colloqui heidelberghesi<sup>43</sup>. Ad alimentare in Bloch l'interesse per una dimensione spirituale della religiosità è in questi anni anche la moglie Else von Stritzky, alla cui memoria è dedicata la seconda edizione di *Spirito dell'utopia*. Le pagine dell'opera denunciano inoltre il debito teorico contratto da Bloch nei confronti di Martin Buber. Al suo insegnamento risalgono quegli elementi della cabala e della mistica ebraica, intorno ai quali si snoda la prospettiva della fine messianica della storia e dell'eruzione verso la trascendenza. Giova ricordare che il testo blochiano avrebbe dovuto originariamente intitolarsi "Sistema del messianismo teoretico" e che nella prima edizione è ospitato un capitolo sugli ebrei (*Symbol: die Juden*)<sup>44</sup>.

In tutte le sue diverse sfaccettature, ciò che *Spirito dell'utopia* ci prospetta è una forma raffinata di estremismo mistico: un incontro tra Oriente e Occidente, basato sulle categorie della bontà e della non-violenza. Anche Bloch come Lukács ravvisa nella Russia di Dostoevskij la depositaria di questi valori: «è la sfera di Dostoevskij e di Strindberg, la sfera di una pura realtà delle anime, di una "trascendenza" soltanto morale degli incontri, delle volte e delle prospettive [*Durchblicke*] di un Umano anche sovrasociale»<sup>45</sup>. È ancora nello scritto *Über den sittlichen und geistigen Führer* (1920), apparso sulla rivista «Die weissen Blätter», che

39 Per una ricostruzione dettagliata del pensiero politico del giovane Bloch, si segnala S. Ganis, *Utopia e Stato. Teologia e politica nel pensiero di Ernst Bloch*, Unipress, Padova 2003.

40 E. Bloch, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., pp. 298-299; tr. it. cit., p. 315.

41 Ivi, p. 333; tr. it. cit., p. 348.

42 *Ibidem*.

43 Cfr. G. Guerra, *Spirito dell'utopia, Utopia dello spirito. Una teologia politica nella Germania del primo Novecento*, in P. Cipolletta, (a cura di), *Ereditare e sperare. Un confronto con il pensiero di E. Bloch*, Mimesis, Milano 2003, pp. 81-91.

44 Cfr. in proposito Arno Münster, *Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1982.

45 E. Bloch, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., pp. 151-152; tr. it. cit., p. 152.

Bloch assimila l'“*union universelle en Christ*” di Dostoevskij alle improvvise ribellioni degli uomini contro ogni forma statalistico-autoritaria<sup>46</sup>.

Che l'Oriente sia per lui la Russia, viene poi ribadito in un altro importante passo di *Spirito dell'utopia*:

Ma anche noi, prima di tutto, tardi uomini dell'Occidente continuiamo a cercare; e come un sogno nuovo si avvicina l'Oriente. Anche le nostre anime malate e vacue [*siech und leer*] vanno verso un *Ex oriente Lux*. [...] Nel suo calore e nella sua attesa tutta la Russia sconfinata ci appare come un susseguirsi di grandi fiumi e di pianure, come un'India avvolta nella nebbia. Ma ciò che più conta è che la sua mistica speculativa e la stessa metafisica, spirito del nord, sono di nuovo strettamente connesse alla magica Asia dall'affinità dell'approfondimento interiore e dalla *pietas* [*Frömmigkeit*] autenticamente teurgica<sup>47</sup>.

Sono questi i vettori interpretativi adottati da Bloch, sempre in *Spirito dell'utopia*, per la sua lettura della spedizione di Alessandro Magno. Questi rappresenta un modello di mediazione, in quanto la sua spedizione in Persia non è volta ad assoggettare un popolo, ma piuttosto a proporre una società paritetica, formata dall'unione di orientali e occidentali. È per questa ragione che la figura di Alessandro Magno viene salutata da Bloch come *Träger* del sogno tedesco di una luce capace di illuminare il fosco Occidente.

Su queste stesse basi teoriche si edifica il libro su Thomas Müntzer (1921)<sup>48</sup>, che può essere a giusto titolo considerato un'appendice di *Geist der Utopie*. Le categorie che in *Thomas Müntzer teologo della rivoluzione* vengono chiamate in causa – la “fratellanza”, la “bontà” e l'ateismo religioso – sono proprio quelle che costituiscono la cornice teoretica entro la quale Lukács analizza l'opera dostoevskijana. È lo stesso Bloch a denunciare l'intima parentela che vige tra il suo eroe e lo spirito orientale: «Müntzer ha anticipato l'uomo russo, l'uomo più interiore»<sup>49</sup>.

Al centro dello studio su Thomas Müntzer non è tanto l'intento di vagliare nei suoi contorni storico-politici la figura del teologo e del condottiero della guerra contadina, ma piuttosto la volontà d'identificarlo con l'“eroe espressionista” *par excellence*. Müntzer condensa in sé quella *Gesinnung* messianica, che non è riconducibile né al solo popolo ebraico, né alla sola anima russa, ma che si riscontra anche nelle correnti eretiche e millenariste del passato, nel Cristianesimo delle origini e nelle correnti plebeo-rivoluzionarie, nel Protestantesimo al tempo della riforma, nei movimenti socialisti-anarchici<sup>50</sup>. Nell'importante passo di chiusura del *Thomas Müntzer*, Bloch si appella all'impulso vitale del suo tempo, e a quella eredità presente che i russi e i tedeschi devono saper ereditare. Vengono così evocati nomi e correnti religiose quali: i fratelli della valle, i catari, gli albighesi, Gioacchino da Fiore, i fratelli del buon volere, i fratelli del libero spirito, Meister Eckhart, gli ussiti, Müntzer e gli anabattisti,

46 Cfr. E. Bloch, *Über den sittlichen und geistigen Führer*, in Id., *Gesamtausgabe*, cit., vol. X: *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*, pp. 204-210, p. 206.

47 E. Bloch, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 215; tr. it. cit., p. 219.

48 E. Bloch, *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution*, in Id., *Gesamtausgabe*, cit., vol. II; tr. it. cit.: *Thomas Müntzer teologo della rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 1980.

49 Ivi, p. 110; tr. it. cit., p. 108.

50 Cfr. E. Bloch, *Über einige Friedensprogramme in der Schweiz (1918)*, in Id., *Gesamtausgabe*, cit., vol. XI: *Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz*, pp. 46-59, pp. 57-58.

Sebastian Franck, gli illuminati, Rousseau, Weitling, Baader, Tolstoj. Sono le figure che incarnano lo spirito della “non-sradicabile” utopia, e al cui ricordo Bloch affida la speranza della riscoperta di una “non falsa cattedrale”<sup>51</sup>.

Nella figura di Thomas Müntzer Bloch vede incarnarsi l’ideale utopico, nel senso di una critica nei confronti della situazione presente, che per questo si distingue nettamente dalla ideologia, e deve riconoscersi impegnata nei confronti dell’escatologia. La figura del teologo-rivoluzionario viene quindi assunta come simbolo della ribellione dell’uomo all’autorità, come figura paradigmatica dell’uomo nuovo che si pone in contatto diretto con Dio, seguendo il consiglio del serpente del paradiso terrestre: «*eritis sicut Deus scientes bonum et malum*»<sup>52</sup>.

Su questo terreno s’innesta il tema del luciferino, che per Bloch fa tutt’uno con una dimensione antidivina, per la quale Dio si ribella a se stesso, e annunzia il suo necessario superamento. In perfetto accordo con le teorie gnostiche, Bloch adotta una posizione dualistica, tesa a distinguere un *letzter Gott* dal Dio del male, che coincide con l’esercizio del potere. Di qui quella dualità divina, che viene esposta nelle pagine di *Spirito dell’utopia*: «l’ultimo dio, il soffio dell’ultimo dio, non può rientrare nella cornice della mera visibilità [*Sichtbarkeit*], dell’immagifico [*Bildhaftigkeit*] e della valenza materiale»<sup>53</sup>. E ancora si legge nella stessa opera:

Dio, per essere, non deve diventare per noi soltanto visibile [...] si possiede in noi solo come evento indistinto ed oggettivamente non avvenuto, solo come coesistenza tra la tenebra dell’attimo vissuto e l’incluso simbolo del Sé del problema assoluto<sup>54</sup>.

Il luciferino si fa allora qui espressione della ricerca del senso (il “Dio nuovo”) in un mondo abbandonato alla sua *Sinnlosigkeit*. Ben lungi dal coincidere con la demonia amorale dell’artista di Weber, la dimensione demoniaco-luciferina incarna per Bloch l’antichissimo ideale del portatore di luce, dell’individuo costantemente in rivolta contro la sfera del ristagno. Tuttavia, dal momento che la ribellione luciferina contro l’esistente non fa che confermare l’esistente stesso, anche per Bloch occorre superare questo stadio, per approdare finalmente al paraclitico. Leggiamo in *Spirito dell’utopia*: «Talvolta si può raggiungere la verità sul male in modo più silenzioso. [...] Ma di regola le circostanze sono tali che l’anima deve rendersi colpevole per annientare l’esistente malvagio, per non diventar ancor più colpevole ritirandosi nell’idillico»<sup>55</sup>. Questo significa che per Bloch è proprio radicalizzando il non-senso fino alle estreme conseguenze che il senso può darsi, seppur nella sua continua e inevitabile inafferrabilità. E non potrebbe essere altrimenti, visto che una traduzione terrena della *Gemeinschaft* implicherebbe, nella concezione di Bloch, un’inaccettabile contaminazione con le scorie del potere. Il tratto caratterizzante la prospettiva umanistica e paraclitica di Bloch è allora il suo spessore utopico, svincolato dalla nozione del dominio e innervato di dimensione spirituale.

L’esigenza di una fondazione filosofica dell’utopia dello spirito, di fronte a una cultura e a un mondo in sfacelo: è questo il filo sotterraneo che sottende sia la prospettiva di Bloch sia

51 Cfr. E. Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, cit., p. 228; tr. it. cit., p. 201.

52 E. Bloch, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 334; tr. it. cit., p. 349.

53 Ivi, p. 186; tr. it. cit., p. 184.

54 Ivi, p. 254; tr. it. cit., p. 256.

55 Ivi, p. 302; tr. it. cit., p. 318.

quella di Lukács. Sotto questo profilo gli studi su Dostoevskij e su Müntzer rappresentano proprio un commento alla speranza escatologica di trovare – come recita un passo di una lettera di Lukács – «le strade che conducono da anima ad anima [*die Wege zu finden, die von Seele zu Seele führen*]»<sup>56</sup>. E se è vero che i due “compagni di strada” Bloch e Lukács, prenderanno ben presto direzioni diverse, l’esperienza di comunione intellettuale nella Heidelberg d’inizio secolo costituisce per entrambi una tappa fondamentale della loro formazione filosofica, e investirà alcuni snodi cruciali della loro opera matura.

---

56 Cfr. G. Lukács, *Epistolario 1902-1917*, cit., p. 352.



*L'università di Heidelberg nel 1910*

---

Elio Matassi

## IL GIOVANE LUKÁCS E IL MANOSCRITTO-DOSTOEVSKIJ

I - Gli anni di Heidelberg (1912-1915) rappresentano nella formazione culturale di Georg Lukács un momento centrale e decisivo. A Heidelberg Lukács entra in contatto con Max Weber e la sua cerchia, attorno a cui ruotavano oltre che i due dostoevskijani escatologici (Georg Lukács appunto ed Ernst Bloch), anche intellettuali della statura di un Ferdinand Tönnies, Werner Sombart, Georg Simmel, Alfred Weber, Arthur Salz, Robert Michels, Ernst Troeltsch, Paul Honigsheim (allora giovane studente), Wilhelm Windelband, Hugo Münsterberg ed Emil Lask, i neohegeliani Hans Philipp Ehrenberg (ebreo divenuto mistico cristiano) e Franz Rosenzweig, il giurista Georg Jellinek, l'esteta Friedrich Gundolf (amico del poeta Stephan George), il poeta pacifista Ernst Toller, Karl Jaspers. Per personalità tanto diverse non si può certo parlare di un'ideologia comune, ma tuttavia esse erano legate sottilmente da un comune "clima" di fondo, da una comune, se pur vaga, ispirazione neoromantica. Secondo la testimonianza molto chiarificatrice di Paul Honigsheim, che aveva vissuto direttamente questa esperienza:

[...] anche prima dello scoppio della guerra, vi era in più parti una tendenza ad allontanarsi dal modo borghese di vivere, dalla cultura della città, dalla razionalità strumentale, la quantificazione, la specializzazione scientifica e tutti gli altri elementi considerati allora alla stregua di fenomeni ripugnanti, [...] Lukács e Bloch, Ehrenberg e Rosenzweig erano partigiani di questa tendenza. Questo neoromanticismo, se si può definirlo in questi termini, era legato ai vecchi romantici da molteplici, anche se occulte, piccole correnti di influenza, non si possono che dare taluni esempi: Schopenhauer, Nietzsche, il tardo Schelling, Constantin Franz [...]. Il neoromanticismo sotto diverse forme era rappresentato a Heidelberg e i suoi aderenti sapevano a quale porta bussare: la porta di Max Weber<sup>1</sup>.

Principale veicolo di espressione di tale forma di neoromanticismo era un forte senso di religiosità finalizzata ad un rifiuto radicale del razionalismo borghese occidentale. Religiosità d'ispirazione soprattutto orientale, favorita da Nicolaj Bubnov<sup>2</sup>, allora direttore dell'Istituto di Slavistica dell'università di Heidelberg, e Fedor Stepun, allora ancora studente<sup>3</sup>, che, all'interno di tale prospettiva, svolsero un ruolo non indifferente nella genesi e nello sviluppo del *Modell-Russland*

- 
- 1 P. Honigsheim, *Max Weber in Heidelberg*, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», 1963, Sonderheft 7, pp. 180 e ss. Altrettanto utile il saggio dello stesso autore: *Literaturberichte und Kritik*, apparso su «Hegel-Studien», 1963, n. 2, pp. 191-301.
  - 2 Molto importante a questo proposito il contributo apparso su «Logos» di Nicolaj Bubnov: *Das Problem der spekulativen Mystik*, 1919-20, n. VIII, pp. 163-178.
  - 3 Di Fedor Stepun si possono ricordare oltre ai saggi apparsi su «Logos»: *Die Tragödie des mystischen Bewusstseins* (1915, n. 3, pp. 164-191) e *Deutsche Romantik und die Geschichtsphilosophie* (1927, n. 16, pp. 46-47), l'importante autobiografia, *Vergangenes und Unvergängliches. Aus meinem Leben (1884-1914)*, Josef Kösel, München 1947-50.

e dell'idea russa nei circoli dell'anticapitalismo romantico. Nicolaj Bubnov, Fedor Stepun, Sergej Hessen, furono inoltre tra gli organizzatori dell'edizione russa di «Logos», la rivista che oltre ad essere l'Organo ufficiale dei neokantiani di Heidelberg<sup>4</sup>, fu un elemento di trasmissione fondamentale tra la cultura universitaria tedesca e la filosofia russa. Questo comitato di redazione russo aveva definito la propria fisionomia intellettuale più peculiare con la pubblicazione di un volume collettaneo, *Vom Messias. Kulturphilosophische Essays* (1909) dove si cercava di stabilire una sintesi teorica tra neocriticismo tedesco e mistica russa. Fedor Stepun, che si era laureato nel *Sommersemester* 1909 con una tesi su Vladimir Solov'ëv, il filosofo russo, di cui anche Lukács si era occupato recensendone l'opera maggiore<sup>5</sup>, nella sua preziosa autobiografia spirituale offre un quadro convincente di quest'atmosfera di Heidelberg, nella quale si cercava un connubio tra la grande filosofia romantica dell'esistenza e la filosofia della storia della mistica russa – ricordiamo tra l'altro che Stepun si era occupato direttamente di Friedrich Schlegel<sup>6</sup> –. Connubio per il quale il contributo di Dostoevskij appare essenziale, anche grazie al *Dostoevskij-Debatte* portato avanti su riviste quali «Das literarische Echo», «März» e «Die weissen Blätter» da Karl Nötzel, uno dei maggiori specialisti di letteratura russa dell'epoca<sup>7</sup>.

L'interesse lukácsiano per Dostoevskij, testimoniato dalle conclusioni di *Cultura estetica*<sup>8</sup> e *Teoria del romanzo*<sup>9</sup>, si sviluppa a Heidelberg proprio su queste premesse e dà luogo al progetto di un libro su Dostoevskij che non vide mai la luce e di cui ci sono rimasti l'indice ed una serie di appunti molto frammentari (162 pagine ordinate da Ferenc Fehér e Ágnes Heller) ritrovati in un baule, depositato in una banca di Heidelberg presumibilmente intorno al 1918 e mai ritirato dallo stesso Lukács. Questi appunti costituiscono il cosiddetto *Manoscritto-Dostoevskij*<sup>10</sup>.

---

4 Fondamentali per la messa a fuoco del movimento heidelbergiano sono sia il saggio molto "programmatico" di Heinrich Rickert, *Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus* (Junker & Dünnhaupt, Berlino 1934), che le pagine dedicate a Windelband e Rickert del libro di Gerhard Lehmann (*Geschichte der nachkantischen Philosophie. Kritizismus und kritisches Motiv in den philosophischen Systemen des 19. und 20. Jahrhunderts*, Junker & Dünnhaupt, Berlino 1931, pp. 194-205) ed in lingua italiana quelle di Pietro Rossi in *Lo storicismo tedesco* contemporaneo (Einaudi, Torino 1971<sup>2</sup>, pp. 127-186).

5 Lukács recensisce l'opera di Wladimir Solovieff, *Die Rechtfertigung des Guten* (in *Ausgewählte Werke*, Eugen Diederichs, Jena 1916, vol. II). Questa recensione è stata tradotta in italiano in G. Lukács, *Sulla povertà di spirito. Scritti 1907-1918*, tr. it. a cura di C. Tommasi e M. Stocco, con prefazione di P. Pullega, Cappelli, Bologna 1981, pp. 160-164.

6 Ricordiamo il saggio apparso su «Logos» di Fedor Stepun: *Friedrich Schlegel, als Beitrag zu einer Philosophie des Lebens* (1910, n. 1, pp. 261-282).

7 Su «Das literarische Echo», tra il 1911 ed il 1912 appaiono i seguenti articoli di Karl Nötzel, *Dostoevskij e Die russische Revolution, Vladimir Soloviev*; su «Das literarische Echo» fu pubblicato nel 1916, sempre dallo stesso Nötzel, *Das russische Volk in der Beurteilung seinen grossen Schriftsteller*; su «Die Weissen Blätter», tra il 1919 e il 1921, appaiono da parte di Ernst Bloch due saggi, *Wie ist Sozialismus möglich?* e *Über den sittlichen und geistigen Führer*, che presentano molti punti di convergenza con il progetto lukácsiano su Dostoevskij.

8 G. Lukács, *Esztetikai kultúra*, tr. it. a cura di M. D'Alessandro, *Cultura estetica*, introduzione di E. Garroni, Newton Compton, Roma 1977, p. 30.

9 G. Lukács, *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der grossen Epik*, Cassirer, Berlin 1920, tr. it. a cura di V. Messana, *L'anima e le forme. Teoria del romanzo*. SugarCo, Milano 1972, p. 383.

10 Manoscritto che possediamo per gentile concessione del "Lukács-Archivum" di Budapest e di cui



II - Quattro lettere scritte tra il marzo del 1913 e il maggio del 1915, la prima indirizzata a Felix Bertaux<sup>11</sup>, le tre successive a Paul Ernst<sup>12</sup> consentono di collocare il progetto Dostoevskij di Lukács all'interno della sua produzione heidelberghese nella luce migliore. A Heidelberg, come è noto, Lukács scrive due diverse redazioni di una estetica oltre a *Teoria del romanzo*<sup>13</sup>. La lettera a Bertaux consente di comprendere come la produzione di Heidelberg, apparentemente frammentaria, rientrasse, in realtà, in un disegno teorico più complesso che prevedeva la costruzione di un "sistema filosofico", sia pure di tipo particolare, mentre quelle indirizzate a Paul Ernst aiutano a capire quale ruolo teorico il libro su Dostoevskij avrebbe dovuto svolgere all'interno di questo sistema di tipo "nuovo".

Nella lettera indirizzata a Bertaux, Lukács parla di una nuova vocazione sistematica della cultura filosofica tedesca, dopo la parentesi rappresentata dalla *kulturphilosophische Richtung* diltheiana, volontà sistematica (*der Wille zum System*), che non potrà limitarsi semplicemente ad una «gelehrtenhaft-methodologische Zusammenfassung der Erkenntnismöglichkeiten», ma dovrà in primo luogo rispecchiare ed esaltare la «unausgesproche Religiosität unserer Zeit» che diviene in questo specifico contesto la principale interlocutrice di questa «philosophische Renaissance»<sup>14</sup>. Sistema di cui il libro su Dostoevskij, considerato contestualmente a *Teoria del romanzo*, doveva rappresentare una parte cospicua, in particolare, come si dice nella prima lettera a Paul Ernst, l'etica e la filosofia della storia. Nelle due lettere successive Lukács entra maggiormente nel merito di questo progetto sistematico tracciandone idealmente i "limiti" teorici. Non ci si può limitare a prendere atto passivamente del progressivo valore, della progressiva forza che sono venute acquisendo le *Gebilde* (formazioni) e non si può, in modo particolare, collocarsi nella stessa prospettiva che domina la cultura filosofica tedesca da Hegel in poi, di rivestire cioè «jede Macht mit metaphysischer Weihe»:

Ja, der Staat ist eine Macht – muss er aber deshalb als Seiendes, im utopischen Sinn der Philosophie: im essentiell handelnden Sinn der wahren Ethik anerkannt werden? Ich glaube nicht. Und ich hoffe, in den nicht ästhetischen Teilen meines Dostoevskij Buches hier energisch protestieren zu können<sup>15</sup>.

---

esiste una parziale traduzione italiana a cura di Michele Cometa in «Metaphorein», 1982, n. 8, pp. 21-36; alla fine del 1985 a cura di János Kristóf Nyíri è uscita una nuova edizione di questo testo, ricostruito tematicamente e con un'importante appendice contenente un *Verzeichnis* delle opere consultate: G. Lukács, *Dostojewskij. Notizen und Entwürfe*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1985.

- 11 Félix Bertaux (1881-1948) è un germanista francese, padre di Pierre Bertaux, specialista di Hölderlin. Tradusse in francese l'opera di Thomas Mann: *Der Tod in Venedig*.
- 12 Paul Ernst (1886-1933) è lo scrittore tedesco, poeta, autore drammatico, saggista, rappresentante del neoclassicismo. I suoi drammi e le sue novelle sono astratte. La forma è il principio creatore dell'anima. Tra gli scritti teorici, i più importanti sono: *Der Weg zur Form e Zusammenbruch des deutschen Idealismus*.
- 13 Per questi problemi mi sia consentito richiamare il III ed il IV capitolo del mio libro: E. Matassi, *Il giovane Lukács. Saggio e sistema*, Guida, Napoli 1979.
- 14 G. Lukács, *Briefwechsel 1902-1917*, a cura di E. Karadi/E. Fekete/J.B. Metzler, Stuttgart 1982, p. 139.
- 15 Ivi, p. 349: «Sì, lo Stato è un potere, ma deve essere riconosciuto come esistente nel senso utopico della filosofia: nel significato essenzialmente attivo dell'autentica etica? Io non lo credo. E spero di poter protestare energicamente contro ciò nelle parti non estetiche del mio libro su Dostoevskij».

Il nuovo progetto sistematico dovrà dunque prendere radicalmente le distanze dalla metafisica dello Stato hegeliana e la dimensione più tipicamente utopica della filosofia ne sarà l'ideale controaltare. Questa è la prima importante indicazione fornita. Nella lettera successiva del 4 maggio 1915 Lukács torna a precisare con maggiore perspicuità questo "nodo" teorico di grande rilievo: l'errore pregiudiziale che viene commesso sta nella identificazione tra "io" ed "anima", in quanto l'io (quell'io che si suole definire in rapporto allo Stato) è ancora una nozione "astratta", "metodologica", che varrà dunque solo all'interno del terreno immanentemente metodologico, mentre l'anima possiede una valenza più latamente "metafisica". Valenza che viene compromessa, una volta compiuta l'errata identificazione, dove di contro diventano "metafisiche" proprio quelle *Gebilde* (formazioni). Bisogna in prima istanza ristabilire la direzione giusta del processo, ricercare quelle vie che conducono da un'anima all'altra, sottolineando la priorità assoluta di questo campo su quelli semplicemente "dedotti". Sono questi in conclusione i termini teorici del dibattito fra prima etica ("Pflichten den Gebilden gegenüber") e quella che viene definita da Lukács come "seconda etica" (*Imperative der Seele*).

Queste suggestioni già rilevanti cominciano a diventare esclusive in rapporto alla recisa presa di posizione contro la prima guerra mondiale. L'epistolario lukácsiano di tutto l'arco del 1915 ne fornisce una testimonianza precisa. I punti di riferimento polemici sono la guerra, «follia ed assurdità», la coscrizione militare obbligatoria, «la più vile schiavitù che sia mai esistita»<sup>16</sup>, lo Stato, contro cui si deve condurre una lotta serrata con mezzi definiti «mistici»<sup>17</sup>. L'antibellismo di Lukács non è che un aspetto di quel neoromanticismo misticheggiante, di cui abbiamo cercato di tracciare le influenze storico-culturali. La grande guerra deve essere respinta perché essa è la manifestazione estrema della reificazione e meccanizzazione della vita sociale. L'interesse per la cultura religiosa russa e per autori come Tolstoj e Dostoevskij nasce da questi presupposti che trovano il loro sbocco naturale in una elaborazione teorica complessiva, un nuovo "sistema" nel quale la seconda etica non venga più sacrificata alla prima. In una prefazione, datata 1969, ad una raccolta di saggi sull'Ungheria, Lukács precisa lucidamente questa connessione:

È così [...] che io ho integrato nel mio universo spirituale i grandi autori russi, in primo luogo Dostoevskij e Tolstoj, come fattori rivoluzionari determinanti. E questo universo si svolgeva lentamente ma risolutamente verso la credenza [...] che l'estetica fosse dal punto di vista metodologico superiore alla filosofia della storia<sup>18</sup>.

III - Proprio questo tipo di "credenza" fornisce la chiave di lettura più probante per l'interpretazione del nesso sistematico che attraversa gli appunti frammentari concernenti il *Manoscritto-Dostoevskij*, che prevedeva appunto la costruzione di una "seconda etica" emancipatasi dalla "prima", condizionata dal rapporto con le formazioni oggettive e su un piano più generale di una filosofia della storia. Quello che per il Lukács del *Manoscritto-Dostoevskij* è la più tipica formulazione del "dilemma della sostanzialità", "anima o Stato"<sup>19</sup> è traducibile più

16 P. Ernst / G. Lukács. *Dokumente einer Freundschaft*, Lechte Verlag, Emsdetten 1974, p. 66.

17 Ivi, p. 74.

18 G. Lukács, *Előszó (prefazione)* a *Magyar Irodalom, magyar Kultúra*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1970, pp. 8-9.

19 G. Lukács, *Manoscritto-Dostoevskij*, cit., p. 58: «Objektiver Geist V. Es gibt ein Dilemma der

generalmente nell'alternativa fra etica o filosofia della storia, che sono due dimensioni che non possono coincidere. Questa prospettiva di ricerca attraverserà gran parte dell'itinerario intellettuale di Lukács fino alla prima produzione marxista<sup>20</sup> – e si può ritenere portato a compiuta dissoluzione solo nei grandi saggi della maturità, i *Faust-Studien* ed il *Der junge Hegel*, che prospettano di contro un'etica che possiamo definire “dialettica”, un'etica le cui istanze sono “mediate” nell'ambito di una storia universale di stampo in larga misura hegeliano<sup>21</sup>. Nel *Manoscritto-Dostoevskij* invece queste due dimensioni sono contrapposte radicalmente e la filosofia della storia (o meglio quel particolare disegno “storico” che si riesce ad intravedere) offre semplicemente la tipologia della progressiva degenerazione dello spirito tedesco (il *Geist*) nella sua apparente ieraticità e l'unica alternativa concretamente praticabile, l'idea russa. Anche per questo aspetto appare fondamentale il contributo che Lukács recepisce dall'ambiente heidelberghese.

Il problema del rapporto teoretico di etica e di filosofia della storia e la soluzione adottata, la superiorità dell'etica, sono argomentazioni tipiche del neokantismo. Che l'interpretazione dell'etica sia la chiave decisiva per l'interpretazione della filosofia della storia è tesi che accomuna entrambe le scuole neokantiane, Marburg come Heidelberg, Cohen come Rickert, anche se le motivazioni che vengono addotte sono profondamente diverse. Per la tendenza marburghese, ad esempio, l'etica rappresenta un modello per la fondazione trascendentale della storia: l'etica sarà il criterio di misura determinante metodologicamente per la costituzione stessa di una scienza dello spirito quale è la storia per eccellenza. Anche se in ultima istanza tale unità di misura non può essere considerata alla stregua di un apriori che viene stabilito in maniera metafisicamente trascendente.

Per la scuola di Heidelberg, invece, la filosofia della storia viene costruita sull'affermazione di una produzione fondamentale assiologica della coscienza, dove la nozione di *Sollen*, a differenza di quella marburghese, viene dilatata fino a coincidere con la fonte esclusiva da cui dovrà scaturire tutto l'insieme della realtà. Ma al di là di tale articolazione interna, l'obiettivo polemico delle due impostazioni rimane la prospettiva hegeliana, una forma di ermeneutica storica che finisce con l'annullare le istanze proprie del singolo, eliminando radicalmente ogni distanza tra *Sein* e *Sollen*.

Questo retaggio neokantiano e quello più strettamente mistico-russo sono le “coordinate” teoriche più appropriate per inquadrare correttamente la prospettiva lukácsiana della “seconda etica”. Il bersaglio polemico maggiore è rappresentato proprio da quella “formazione” che per eccellenza è venuta ad assumere un significato di carattere “metafisico” espropriandone l'“anima” e cioè la nozione hegeliana di spirito oggettivo. Interpretazione che radicalizza al massimo le istanze che emergono dal dibattito sullo spirito oggettivo hegeliano, che coinvolge un largo settore della cultura tedesca a cominciare da Dilthey, e che è strettamente correlato al processo

---

Substantialität: Seele oder Staat (objektiver Geist). [...] Hegel setzt die Substantialität und Sittlichkeit des Staates voraus [...]».

20 Mi sia consentito rimandare alle osservazioni di un mio saggio dedicato all'analisi del pensiero etico-politico del giovane Lukács: *Su alcuni aspetti della formazione del pensiero politico di G. Lukács negli anni Venti*, in «De nomine», 1973, n. 45-46, pp. 149-202.

21 Nelle opere della maturità prevale l'interpretazione di un modello di *Geschichtsphilosophie* vicino a quello hegeliano e goethiano. Il “prospettivismo” storico diviene la meta conclusiva del progetto lukácsiano, cui anche il singolo dovrà soggiacere.

di emancipazione delle “scienze dello spirito” da ogni sorta di tutela di carattere metafisico<sup>22</sup>. Questo processo di emancipazione concernerà la stessa nozione di “Spirito oggettivo”, di per sé utile e feconda come si esprime lo stesso Dilthey: «[...] non possiamo subordinare lo spirito oggettivo ad una costruzione ideale, ma piuttosto dobbiamo porre a base la sua realtà nella storia»<sup>23</sup>. La dissoluzione della costruzione sistematico-metafisica hegeliana non comporta dunque di per sé l’abbandono pregiudiziale della nozione di spirito oggettivo, bensì un suo proficuo recupero ed una sua nuova legittimazione teorica. Esigenza che sta alla base anche del Nicolai Hartmann di *Das Problem des geistigen Seins*, che arriva a distinguere tra “scoperta” di Hegel ed errore dello scopritore, dove l’errore, e cioè la mancata valorizzazione dello “spirito oggettivo”, sta, come per Dilthey, in «quella metafisica generale ed esclusivamente speculativa dello spirito che doveva oscurare e mettere in dubbio il valore ed il senso della sua scoperta agli occhi dei posteri»<sup>24</sup>. Ma la prospettiva del Lukács del *Manoscritto-Dostoevskij* che va sotto il nome del «dilemma della sostanzialità» appare assimilabile invece che a Dilthey e Hartmann, al Simmel della *Ethik und Probleme der modernen Kultur*<sup>25</sup> che intravede la possibilità di un conflitto esplicito tra etica (fattori soggettivi) e cultura (fattori oggettivi), conflitto nel quale i fattori oggettivi, pur espressione di quelli soggettivi, finiscono per acquistare una legalità ed una autosufficienza tali da rappresentare una alternativa rispetto a quella che rimane pur sempre la loro origine (spirito soggettivo). Per il giovane Lukács infatti non è sufficiente, come per Dilthey e Hartmann, la “laicizzazione” della nozione hegeliana di spirito oggettivo per un suo proficuo recupero, perché l’istanza metafisica lungi dal rappresentare una sovrapposizione estrinseca e dunque arbitraria si annida già all’interno di tale dimensione stessa. La consacrazione metafisica, lungi dall’essere un’appendice che si può recidere senza intaccare la sostanza dello spirito obiettivato stesso, ossia dello spirito in cui la traduzione “istituzionale”, in istituzioni storicamente sussistenti, è una componente ineliminabile<sup>26</sup>. A questo proposito Lukács va alla ricerca nel *Manoscritto-Dostoevskij* delle “fonti” di tale prospettiva “istituzionale” che individua nella storia stessa della Chiesa, che ad un certo punto, a causa di Paolo ed Agostino, ha tradotto i postulati della fede cristiana in “istituzioni”:

Paulus come unità del conservatore e del rivoluzionario sottolineando il primo aspetto [...] ma per quanto riguarda Paulus [...] questo è solo un adattamento ed una rassegnazione dei poteri sì creati da Dio, ma fondati sul peccato alla maniera di questo [...]. Questo può essere importante dal punto di vista sociologico: metafisicamente significa l’accettazione di Jehova [...]. La comparsa della Prede-

22 Su questo problema si confronti quanto avanzato da P. Rossi in *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, cit., p. 88 e s.

23 W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Teubner, Leipzig-Berlin 1923-34, vol. VII, p. 150; tr. it. a cura di P. Rossi, in Id., *Critica della ragione storica*, Einaudi, Torino 1962<sup>2</sup>, p. 240.

24 N. Hartmann, *Il problema dell’essere spirituale*, tr. it. a cura di A. Marini, La Nuova Italia, Firenze, 1971, p. 259.

25 G. Simmel, *Ethik und Probleme der modernen Kultur*, tr. it. a cura di P. Pozzan, *L’etica e i problemi della cultura moderna*, con prefazione di G. Calabrò, Guida, Napoli 1978.

26 Sulla necessità intrinseca della filosofia hegeliana, proprio per questo filosofia della politica nel significato più pregnante, a “tradursi” in istituzioni insiste con argomenti probanti e con una prospettiva ermeneutica plausibile Manfred Riedel nel saggio *Dialettica nelle istituzioni. Sulla struttura teorica e sistematica della filosofia del diritto di Hegel*, in L. Lugarini/M. Riedel/R. Bodei (a cura di), *Filosofia e società in Hegel*, Verifiche, Trento 1977, pp. 35-60.

stinazione [...] è in fondo il rinunciare alla esigenza utopica. [...] La tendenza non antijehoviana del Cristianesimo si rivela nel fatto che mette in correlazione la proprietà, lo Stato con il peccato ma che esige che si adatti a questo ordinamento delle cose. [...] Così lo Stato non solo diventa conseguenza del peccato, ma anche medicina. [...] In effetti deve essere accettato e motivato – a posteriori – [...]. Qui l'elemento jehoviano del Dio-irrazionale-effettuale è in contrapposizione con il parabolico; da ciò – parallelamente alla Grecia – *Necessità di una nuova Polis luciferica* (chiesa)<sup>27</sup>.

Nell'ambito di questa stessa prospettiva (spirito oggettivo-istituzione) è perfettamente integrabile l'ipotesi socialdemocratica, che come la "metafisica dello Stato", lo "Stato come seconda natura" nella classica accezione delle *Grundlinien* hegeliane<sup>28</sup>, si fonda sul principio meramente quantitativo e minimalistico del *Bessermachen*, dell'etica eudemonistica, della "democrazia etica" concepita come massimo: «Rifiuto della "giusta distribuzione" di Marx [...]». L'appropriazione del plusvalore non è dunque né ingiusta (né) immorale [...]. *Giustizia*: antinomia a) giuridica: giustizia nella legislazione e nell'applicazione: contraddizione intima (marxistica) b) metagiuridica (priva di contenuto)<sup>29</sup>.

L'unico elemento non conciliabile in questa mitologia storica della progressiva degenerazione dello "spirito" è l'idea luterana dello Stato dal punto di vista delle sette ribelli, concezione che si ritroverà anche nel volume blochiano *Thomas Münzer der Theologe der Revolution*<sup>30</sup>. La setta viene definita come «Reaktion» al fatto che «das Patriarchalische ist konservativ», al fatto che la Chiesa divenga «Vorbild des modernen Staates» e nello stesso tempo come «aristokratisch» per l'assoluta predominanza della seconda etica<sup>31</sup>.

Se Paolo ed Agostino sono i responsabili principali di questo tradimento istituzionale della fede cristiana, deviazione che è a fondamento della costituzione stessa della categoria spirituale dello spirito oggettivo, la fondazione filosofica, metafisica di esso dovrà essere rintracciata nella storia stessa della filosofia tedesca da Fichte a Hegel<sup>32</sup>. Il giudizio lukácsiano espresso nel *Manoscritto-Dostoevskij* su Fichte si presta a talune osservazioni. A questo proposito è utile ricordare come proprio Fichte o meglio l'interpretazione fichtiana di Kant (e cioè la costruzione della teoria sulla pratica e dunque il primato del volere-sentire sul conoscere stesso) costituisca per la scuola heidelberghiana la prospettiva teorica con la quale misurarsi in primo luogo, prospettiva che in taluni casi anche il Lukács della prima produzione marxista riecheggia<sup>33</sup>. Nel *Manoscritto-Dostoevskij* invece Lukács si distacca dalla ripresa della problematica fichtiana della

27 G. Lukács, *Manoscritto-Dostoevskij*, cit., p. 75.

28 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a cura di J. Hoffmeister, tr. it. a cura di F. Messineo, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1954, p. 29.

29 G. Lukács, *Manoscritto-Dostoevskij*, cit., p. 56: «[...] Antinomie a) juristisch: Gerechtigkeit in Gesetzgebung und Anwendung: innere (Marxistische) Widersprüche b) metajuristisch: inhaltslos».

30 E. Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, tr. it. a cura di S. Krasnovsky e S. Zecchi, Feltrinelli, Milano 1980.

31 G. Lukács, *Manoscritto-Dostoevskij*, cit., p. 76 e ss.

32 In particolare l'opera di E. Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Mohr Siebeck, Tübingen 1923-24, vol. I, pp. 3-273.

33 G. Lukács, *Taktik und Ethik*, in *Georg Lukács Werke*, Luchterhand, Neuwied 1969, vol. II: *Frühschriften*, pp. 68-69; tr. it. a cura di P. Manganaro, *Scritti politici giovanili 1919-1928*, Laterza, Bari 1972, p. 37.

scuola cui in qualche misura apparteneva e sembra orientarsi verso una valutazione più problematica ed articolata di Fichte, nella quale diventa palese quanto sia difficile il conflitto fra accettazione e ripudio del jehoviano. Atteggiamenti che coesisterebbero ambigualmente all'interno di Fichte, se si prende come punto di riferimento il concetto di "nazione" e le conseguenze teoriche che esso comporta. Fichte non riesce cioè a vedere, secondo Lukács, che «"Nation" ist Ideologie des Staates»: «La caduta (*Abfall*) deriva dalla mancanza di chiarezza nel concetto di nazione; dal fatto che questo concetto viene identificato (o avvicinato) a quello di Stato: la nazione vuole estendere quanto più è possibile "ciò che le è più peculiare" [...]»<sup>34</sup>.

Se Fichte anticipa la problematica dello spirito oggettivo, Hegel ne rappresenta il più compiuto teorizzatore, collocando al primo posto la «Substantialität und Sittlichkeit des Staates», operando quella «Vergöttlichung des Bestehenden»<sup>35</sup> che è alla base della trasformazione dello spirito oggettivo in assoluto.

Prospettiva teorica che avrà fecondi sviluppi in modo particolare nei "capi" storici della Scuola di Francoforte e portata fino alle estreme conseguenze. Basti in questa sede menzionare lo Horkheimer delle *Anfängen der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* con la sua diffidenza contro ogni progetto storico che presupponga un disegno unitario, un modello molto simile a quello della filosofia della storia di stampo hegeliano, in cui l'«autonomizzazione panteistica» della storia finisce col divenire mera «metafisica dogmatica»<sup>36</sup> od ancora in *Hegel und das Problem der Metaphysik* dove la filosofia di Hegel viene ridotta a metafisica sistematica che soffoca l'unica forza credibile sul piano "critico", la dialettica,<sup>37</sup> ed infine un intervento della maturità, molto lucido e programmatico, quale *Die Aktualität Schopenhauers*, in cui torna il motivo della filosofia di Hegel come filosofia per eccellenza della "conciliazione" e dunque teoria "metafisica" che costituisce l'esatto contrario di ciò che si deve intendere per teoria "critica"<sup>38</sup>. Lo stesso dicasi per Adorno delle *Drei Studien zu Hegel* che legge la filosofia politica di Hegel ed il suo momento culminante, lo Stato, come l'esemplificazione ottimale di questa sorta di tradimento "metafisico" delle potenzialità invece implicite nell'istanza propriamente dialettica<sup>39</sup>. Così per Marcuse che, nella parte dedicata alla storia delle idee, nel volume collettaneo *Studien über Autorität und Familie*, indica chiaramente quali siano le origini della violenza "istituzionale" che si ammantava di una giustificazione "metafisica":

---

34 G. Lukács, *Manoscritto-Dostoevskij*, cit., p. 35. E così continua: «*Abfall* folgt aus Unklarheit im Nationsbegriff; dass er doch mit Staat identifiziert (oder ihm nahegebracht wird): die Nation will das ihr eigentümlichste soweit verbreiten als sie [...]».

35 Ivi, p. 58.

36 M. Horkheimer, *Anfängen der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Fischer Verlag, Frankfurt a.M. 1970, tr. it. a cura di G. Backhaus, *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, Einaudi, Torino 1978, p. 69.

37 Cfr. M. Horkheimer, *Hegel und das Problem der Metaphysik*, pubblicato in appendice ad *Anfängen der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* cit., pp. 84-85.

38 Cfr. M. Horkheimer, *Die Aktualität Schopenhauers*, in M. Horkheimer / T.W. Adorno, *Sociologica II. Reden und Vorträge*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a.M. 1962, p. 135.

39 Cfr. T.W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971-1985, vol. V, pp. 247-380.



L'analisi del rapporto dominio-servitù indica come l'idealismo tedesco sia profondamente penetrato nella dimensione in cui l'esistenza sociale dell'uomo si costituisce come ordine autoritario del dominio. All'inizio dello "spirito oggettivo" non sta la ragione assoluta, ma l'assoluta violenza [...]<sup>40</sup>.

Spirito oggettivo, copertura metafisica della sostanziale violenza che costituisce la genesi stessa del sostrato istituzionale.

III - La costruzione della "seconda etica" lukácsiana nasce nel *Manoscritto-Dostoevskij* su questo specifico terreno di cui abbiamo cercato di precisare origini e sviluppi. Resta ancora da chiarire il significato dell'aggettivo "seconda" ed il contributo teorico che l'utopia-Dostoevskij ed il mondo culturale e religioso russo (l'idea russa) portano a tale chiarificazione. A questo proposito risulta molto utile un frammento del *Manoscritto-Dostoevskij* nel quale ad un certo punto si afferma che Kant, il teorico per eccellenza dell'etica, non riesce ad individuare invece la dimensione della «seconda etica»<sup>41</sup>. La rivolta contro lo "spirito oggettivo" hegeliano deve condurre dunque ad un piano che non può limitarsi ad essere quello strettamente kantiano ma che dovrà confrontarsi con categorie quali la fraternità, la bontà, che sono estranee alla cultura occidentale e di cui si possono rintracciare anticipazioni preziose nell'universo spirituale di autori appartenenti ad un'area diversa quali Tolstoj e Dostoevskij. Al primo posto tra questi nuovi contributi deve essere collocata la fratellanza, non solo come principio astratto di solidarietà, ma soprattutto come elemento costitutivo di una nuova comunità:

Tipi di solidarietà a) Oriente: l'altro (gli altri: anche il nemico) sei tu; giacché Io e Tu sono un'illusione [...] b) Europa: (il) fraterno astratto: via d'uscita dalla solitudine. L'altro è il "concittadino", il "compagno", il "compatriota" (non esclude l'odio di razza e di classe. Anzi lo promuove). c) Russia: l'altro è il mio fratello; quando trovo me stesso, nel trovare me stesso, trovo lui<sup>42</sup>.

Ma se l'aspetto eminentemente costruttivo della "seconda etica" lukácsiana è questa nuova concezione della fratellanza che consente di stabilire una strettissima correlazione fra bontà e personalità, quello critico-polemico, ideale *pendant* "negativo" di quello "propositivo", è la continuazione della distruzione del diritto, della formazione oggettiva per eccellenza, l'elemento jehoviano nella terminologia lukácsiana adottata nel manoscritto. Distruzione che viene compiuta mediante una consacrazione metafisica del criminale quale si può ritrovare in Dostoevskij: «Giungere al limite (*Zu Ende gehen*) (l'esplosione delle istituzioni) seconda etica. Necessariamente delitto (*Sprengen der Gebilde*, II. *Ethik Notwendig Verbrechen*)»<sup>43</sup>.

40 H. Marcuse, *Parte di storia delle idee*, in Id., *Studi sull'autorità e la famiglia*, introduzione di F. Ferrarotti, tr. it. a cura di A. Cinato/A. Marietti Solmi/C. Pianciola, UTET, Torino 1974, p. 182.

41 G. Lukács, *Manoscritto-Dostoevskij*, cit., p. 31: «[...] Kant sieht überhaupt keine 2-te Ethik».

42 Ivi, p. 129: «*Solidaritäts-typen* a) Orient: der andere (die anderen: auch der Feind) bist Du; denn Ich und Du sind eine Täuschung... b) Europe: abstrakte Brüderliche: Ausweg aus der Einsamkeit. Der andere ist mein "Mitbürger", mein "Genosse", mein "Compatriot" Schliesst Rassen-und Klassenhass etc. nicht aus. Fordert es sogar. c) Russland: der andere ist mein Bruder, wenn ich mich finde, indem ich mich finde, habe ich ihn gefunden [...]».

43 Ivi, cit., p. 19: «ad Kriminalroman *Zu Ende gehen* (*Sprengen der "Gebilde"*, II. *Ethik*) *Notwendig Verbrechen...*».



Se il concetto di “criminale” viene assunto in senso così ampio da comprendere chiunque abbia preso partito a favore della esplosione delle *Gebilde*, non può stupire che nella tipologia prospettata trovi posto anche il terrorista, che agisce evidentemente contro il diritto dato: «Il terrorista come eroe la cui essenza si esprime nella “rivolta” a questo aspetto del jehoviano (jehoviano nel sistema giuridico: russo; il criminale come “infelice”; anche la critica di Tolstoj alla giustizia in *Resurrezione*)»<sup>44</sup>. «Concetto russo del criminale, a) criminale infelice b) il legislatore come criminale: ogni sangue versato come crimine. [...] Questo è un superamento dello spirito oggettivo. [...] Il crimine come metafisicamente esistente [...]»<sup>45</sup>.

La dilatazione estrema del modello teorico sotteso alla “esplosione delle formazioni oggettive” non significa necessariamente che i contenuti di valore intrinseci ad ogni atto in quanto tale rimangano completamente indifferenti. Nella discussione delle “categorie” della seconda etica ed in particolare della giustizia Lukács, ad esempio, individua correttamente dove la giustizia da sola non è sufficiente. Quella che viene definita la «inadeguatezza *negativa*» della giustizia oggettivata nel diritto si rivela in prima istanza nella incapacità ad operare il pentimento:

*Espiazione* [...] è anche concetto giuridico ipostatizzato; premessa: sostanzialità di un’istituzione (*Gebilde*) teologica (Famiglia, Stato, ecc.) che viene colpita dalla colpa di un suo membro. Un altro – che non ha commesso la colpa – soffre e toglie la colpa; antinomia: la possibilità dell’espiazione [...] ha come premessa la sostanzialità dell’individuo; il senso dell’espiazione ha come premessa la sostanzialità dell’istituzione<sup>46</sup>.

Le pena, come sofferenza sostitutiva, non è dunque capace di operare ciò che moralmente più conta, il pentimento, l’ammenda, giacché questo significa che l’individuo possiede “sostanzialità”, mentre la pena significa che è l’istituzione (*Gebilde*) a possederla. Il ragionamento è inequivocabilmente a favore della generalizzazione della pena autoinflitta. Questa forma di sacrificio di sé ci conduce direttamente nell’ambito di quella che per Lukács è una delle strutture categoriali di fondo della seconda etica. Il sacrificio di sé è necessario perché possano sussistere fraternità, bontà, amore; è una forma di comportamento talmente elementare, vale a dire ineludibile in qualsiasi aspetto della vita, da poter diventare, qualora le premesse generali dell’“idea russa” si adempiano, assolutamente universale. Anche se questa categoria, che era stata concepita come assolutamente universale, nelle analisi di Lukács finisce col diventare un principio morale di pochi, di una *élite*, quella del rivoluzionario, e questo per un motivo contenutistico molto profondo: la capacità di assumere, di “rappresentare”, ogni umana sofferenza – la sofferenza di tutti ed ogni singola sofferenza<sup>47</sup> – è data ad un solo genere particolare di uomini; a degli “eletti”. In questi termini il progetto della “seconda etica”, di integrare democraticamente il retaggio kantiano, regredisce seguendo l’aspetto più propriamente kierkegaardiano del giovane Lukács (da *Metafisica della tragedia* a *Sulla povertà di spirito*)<sup>48</sup> ad una forma di etica elitario-aristocratica. Ambiguità che comunque non intacca il

44 Ivi, p. 31.

45 Ivi, p. 64.

46 Ivi, p. 84.

47 Cfr. ivi, p. 7.

48 A questo proposito importanti indicazioni si possono desumere da Ferenc Fehér, *Al bivio dell’anticapitalismo romantico. Tipologia e contributo alla storia dell’ideologia tedesca a proposito del carteggio tra Paul Ernst e George Lukács* (in a cura di F. Fehér/A. Heller/ G. Markus/A. Radnóti,

significato complessivo del *Manoscritto-Dostoevskij*. La distruzione dello spirito oggettivo dovrà comportare necessariamente quella dell'altra struttura metafisica ad esso correlata, la filosofia della storia, data la correlazione sussistente tra Stato e storia universale in quello che è il principale bersaglio polemico delle pagine lukacsiane, la filosofia di Hegel. Il modello "conciliativo" proposto in ultima istanza dal pensiero hegeliano costituisce il punto più elevato dello "*Anerkennung des Jehovaischen*" e di questo aspetto assai "pericoloso" dell'eredità hegeliana Lukács continuerà a parlare fino al 1919 con *Tattica ed etica*<sup>49</sup>.

L'utopia-Dostoevskij esercita dunque in questo ambito una funzione alternativa a quella hegeliana. Ipotesi che Lukács aveva già verificato a livello letterario – i due aspetti in questo specifico contesto sono del resto indisciungibili – con *Teoria del romanzo*, dove, sulla scorta delle indicazioni fornitigli dal romanticismo tedesco<sup>50</sup> aveva elaborato un modello dialettico, il romanzo come sintesi antitetica, compiutamente alternativo a quello hegeliano. Alternativa di tipo utopico, come sostanzialmente utopico è il richiamo a Dostoevskij, in quella sede avanzato come profeta di una nuova epoca del mondo, i cui contenuti sono in larga misura offerti proprio dal progetto della "seconda etica".

---

*La scuola di Budapest. Il giovane Lukács*, La Nuova Italia, Firenze 1978, pp. 157-246, ed in particolare pp. 233 e ss.

49 Cfr. G. Lukács, *Taktik und Ethik*, cit., p. 49; tr. it. cit., p. 9.

50 Mi sia consentito rinviare alle considerazioni svolte nel mio libro: *Il giovane Lukács. Saggio e sistema*, cit., pp. 127 e ss.



*Georg Lukács (1913)*

---

Patrizia Cipolletta

## TEMPO E LAVORO NEL MESSIANISMO DI ERNST BLOCH

### 1. Premessa

Prima di addentrarmi nella complessa tematica del messianismo nel pensiero di Ernst Bloch, sento la necessità di premettere la convinzione che ho maturato nella lettura emotivamente partecipata dei suoi scritti e nel lavoro intorno a quel groviglio di problemi che sembra a prima vista l'insieme dei temi da lui trattati. Sono convinta – ma sono disposta anche a metterlo in discussione – che il cammino di Bloch non abbia subito variazioni fondamentali e che mai egli abbia rinnegato le intenzioni del suo pensiero dopo il 1911-12. Oggi che la sua opera viene scandagliata nei piccoli dettagli si pensa che il suo pensiero abbia subito delle grosse trasformazioni, passando da una iniziale fase mistico-gnostica ad una fase più prettamente vicina alla pratica comunista e marxista<sup>1</sup>. Eppure quel “colore” messianico, che il suo pensiero acquisisce nel periodo giovanile, rimane costante. Ma soprattutto credo che tutto il resto

---

1 Credo che già nella prima stesura del *Geist der Utopie* Bloch raggiunga posizioni di pensiero che rimarranno costanti. Egli infatti, come scrive a Benedetto Croce, sente l'esigenza già nel 1920 di una seconda edizione per rendere più compatta l'opera e togliere l'originaria struttura a saggi. Ma non credo che si possa parlare di una revisione o di un cambiamento di posizioni. Italo Mancini considera l'arco di anni tra il 1915 e 1923 come il periodo di formazione del giovane Bloch, che giunge a compimento con la pubblicazione della seconda edizione del *Geist der Utopie* (cfr. I. Mancini, *L'immagine di Sais* in «Hermeneutica», 1990-91, n. 10, p. 13). Gerardo Cunico in un primo momento crede di individuare una svolta tra il 1923 e il 1926: «Sul piano filosofico generale Bloch si accinge ora a trascrivere il suo messianismo utopico nelle categorie (non certo del tutto aliene, ma significativamente ricalibrate) di un materialismo utopico» (G. Cunico, *Critica e ragione utopica. A confronto con Habermas e Bloch*, Marietti, Genova 1988, p. 190). Comunque in seguito osserva che egli rimase sempre fedele all'“orientamento messianico-apocalittico” (G. Cunico, “Bloch: filosofia messianica e metareligione”, in Id., *Messianismo, religione e ateismo nella filosofia del Novecento*, Milella, Lecce 2001, p. 29 e ss.). Arno Münster crede di individuare uno spostamento di Bloch verso la concretizzazione storica dell'utopia (A. Münster, *Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1982, p. 199, cfr. anche pp. 115-122)). Stefano Ganis sottolineando le diverse posizioni di Bloch rispetto alla rivoluzione russa, individua la svolta del pensiero blochiano verso il materialismo a partire dal 1923 dopo la recensione al libro di Lukács *Storia e coscienza di classe*. Riconosce tuttavia che egli ha evidenziato l'aspetto escatologico del marxismo stesso (S. Ganis, “La ‘svolta’ verso la teoria marxiana e le sue ripercussioni sul contenuto politico dell'utopia”, in *Utopia e Stato. Teologia e politica nel pensiero di Ernst Bloch*, Unipress, Padova 1996, pp. 87-105, in particolare p. 89). Per Manfred Ridel già nel *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* è invece individuabile la svolta di Bloch. (M. Riedel, *Tradition und Utopie. Ernst Blochs Philosophie im Lichte unserer geschichtlichen Tradition und Denkerfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994, p. 140). Sono molti i luoghi della letteratura critica che hanno cercato di individuare una svolta nel pensiero di Bloch; per non dilungarmi oltre ricordo solo Burgart Schmit che ha dedicato un paragrafo del suo libro (“Wandlungen zwischen Frühwerke und Spätwerke Ernst Bloch”, in Id., *Ernst Bloch*, Metzler, Stuttgart 1985, pp. 63-65) alle sette ragioni per cui è possibile motivare una svolta nel pensiero di Bloch.

della sua filosofia, anche quella della maturità e della vecchiaia, ruoti intorno a questo nucleo centrale e costante di pensiero.

Piuttosto variano le sue esternazioni nei riguardi del comunismo realizzato in Russia, dapprima visto come l'ennesimo Stato autoritario<sup>2</sup>, poi come un male e una via da sperimentare, e in ultimo come fallimento. Tuttavia l'incontro con il marxismo è avvenuto presto<sup>3</sup>, e sono sempre state improntate al socialismo le sue osservazioni riguardo al mondo del lavoro. Mai la sua concezione della storia è riconducibile interamente all'interno di un materialismo storico ridotto. Sicuramente cambia le sue considerazioni della materia, prima intesa solo come "cose materiali" e quindi senza Dio, poi come "Dio in possibilità". Nel *Geist der Utopie* non c'è opposizione tra anima e materia, ma tra corpo, natura *naturata*, e anima. Costante è invece il tentativo di andare oltre la "terra", che è stato considerato il supporto per mettere un popolo contro un altro popolo. Alcune volte osservando le cose esterne della vita si esprime in modo dubbioso, per esempio riguardo alla crescente industrializzazione in Russia dopo la rivoluzione, ma mai ha mostrato un astio verso la tecnica e mai ha auspicato un ritorno alla terra, come invece era presente nelle espressioni conservatrici del messianismo. Soprattutto il suo sguardo al mondo del lavoro mostrava sempre la compartecipazione alle sofferenze dei lavoratori, come l'aveva maturata nell'esperienza giovanile a Ludwigshafen, cosicché egli non acquisì mai lo sguardo freddo dell'intellettuale chic, che distante dalle masse poteva indirizzarsi ora qui ora là, secondo i dettami di un pensiero che procede per sue connessioni e per sue osservazioni dalla cima della speculazione filosofica.

Sicuramente gli scritti prima del 1930 sono più densi di religiosità atea e quelli posteriori di un ateismo religioso, ma ambedue queste sue espressioni hanno origine in quell'esperienza densa e oscura degli anni di incubazione del *Geist der Utopie*, possiamo dire già subito dopo l'incontro con Else von Stritzky, di cui poco si riesce a sapere<sup>4</sup>, ma che sicuramente – a mio avviso – ha dato un impulso determinante al pensiero di Bloch. Tutto il resto del suo pensiero si articola e si espande dall'esperienza, direi quasi mistica, di questo periodo. L'attimo pieno non lo lascia però con una nostalgia indirizzata a riappropriarsene o a riviverlo, quanto piuttosto a "dimenticarlo", per tuffarsi negli oscuri attimi spuri del quotidiano, quegli attimi che spezzano la continuità dello scorrere del tempo, ma che non hanno mai la pienezza dell'incontro. Ha immediatamente preso coscienza che "attimi pieni", capaci di arricchire la nostra vita di *Vor-schein*, di simboli dell'approdo, non erano più possibili nell'epoca della

---

2 Cfr. E. Bloch, *Lenin der "rote Zar"*, in «Die freie Zeitung» del 28 febbraio 1918 con lo pseudonimo di Ferdinand Aberle, ora in Id., *Kampf, nicht Krieg. Politische Schriften 1917-1919*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, pp. 196-198.

3 Nella conferenza di Tübingen per i suoi 90 anni, Bloch ricorda che fu lettore dell'opera di Marx già ai tempi del ginnasio (E. Bloch, *Humanisierung des Arbeitsplatzes. Tübinger Aussprache zum 90. Geburtstag [1975]*, in Id., *Tendenz – Latenz – Utopie. Ergänzungsband zur Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1978, p. 392).

4 Ritengo altamente fuorvianti le parole con cui Bloch parla a Lukács del suo incontro con Else von Stritzky nella lettera del 12 luglio del 1917 (E. Bloch, *Briefe. 1903-1975*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, vol. I, p. 42) completamente diverse da quelle usate nel *Gedenkbuch für Else Bloch-von Stritzky* scritto dopo la morte (in E. Bloch, *Tendenz – Latenz – Utopie*, cit., pp. 13-50). Sicuramente quello con Else è stato un grande incontro, il cui investimento emotivo era talmente forte che doveva essere velato all'amico. Per questo usa parole pragmatiche per celare la passione "erotica" con cui corrispondeva all'interessamento della scultrice per la sua persona e la sua filosofia (ivi, p. 42).

tecnica. Per questo occorre ripensare e mantenere viva in altre vie la *Not* dell'approdo per attraversare il deserto ancora e sempre più deserto della vita quotidiana come si stava preparando a manifestarsi già all'alba del XX secolo.

Per illustrare questa mia interpretazione del pensiero di Bloch, vorrei come primo momento addentrarmi nell'ambiguità della sua concezione religiosa.

## 2. *L'ambiguità di Bloch nella concezione della religione*

È difficile sapere se le date che Bloch ha posto nei suoi appunti siano attendibili, non sempre si può sapere se le vecchie cose, quando furono date alle stampe, abbiano subito delle trasformazioni. Solo un'auspicabile edizione critica ci permetterà di stabilire con esattezza quando Bloch abbia preso certe posizioni e quanto le abbia conservate. Sappiamo dai suoi racconti che già negli anni del liceo si era avviato verso uno scettico ateismo. Il piccolo affresco, datato 1902, racconta di quando il suo insegnante di matematica in classe aveva osservato che lo «spazio potrebbe essere ciò dove l'amore di Dio ci ha posto»<sup>5</sup>: fra gli ascoltatori – ricorda Bloch – era subito sorto il dubbio, non esplicitato, che tale Dio potesse essere “buono” o “cattivo”. Dubbio, rafforzato dall'osservazione del mondo circostante, che lo accompagna in tutto il percorso del suo pensiero. Il dubbio nei riguardi di Dio però non lo abbandona ad un freddo ateismo accompagnato da un rassegnato realismo che lo lega alle cose presenti, alla negazione *tout court* del Bene. I dubbi sono sempre accompagnati dall'anelito che non trova soddisfazione in ciò che è a portata di mano, da un anelito che cerca qualcosa che rimane offuscato e nascosto in tutto ciò che appare<sup>6</sup>. Le sue analisi fenomenologiche non si fermano alla differenza ontologica tra ciò che appare e il celato che non si dà mai a noi. Il vuoto come assenza di essere e di bene potrebbe essere alla radice del molteplice, ma un anelito che pur vive, ci spinge ad andare oltre.

Dagli scritti giovanili non emerge con chiarezza il senso della parola *re-ligio* che, come sottolineerà nella maturità, significa appunto “legame all'origine”. Possiamo tuttavia osservare come questa parola già nei primi suoi lavori è troppo ristretta per contenere quello che egli va cercando, che fuoriesce e trasborda dalla parola “religione” e che, contemporaneamente, è però da essa anche contenuto. Per questo egli è anche un pensatore “religioso” e un filosofo della religione. Per questo *critica alla religione* e *intensificazione della religiosità* si accompagnano sempre – sebbene in maniera diversa – in tutti i suoi scritti.

La radice di queste problematiche si trova – a mio avviso – in quel nesso Kant-Hegel che sempre lo sorregge facendolo scivolare ora più verso il criticismo ora più verso l'idealismo, mitigando, tramite l'uno o l'altro, le asprezze e le limitatezze o i falsi ottimismo. La critica alla religione mira soprattutto ad intensificare la liberazione dalla schiavitù e la diffusione di una dignità umana a tutti: questi sono stati sicuramente i capisaldi espressi nella risposta kantiana alla domanda *Che cos'è l'illuminismo?* Nel pensiero blochiano non sono però assenti le critiche, di ispirazione hegeliana, al kantismo che nega l'importanza della sensibilità e l'esigenza di una “religione popolare” come emerge dai frammenti giovanili di Hegel<sup>7</sup>.

5 E. Bloch, *Gedenkbuch für Else Bloch-von Stritzky*, cit., p. 54.

6 Cfr. *ivi*, p. 55.

7 Molti credono che Bloch, dopo la vicinanza a Kant e la critica a Hegel nel *Geist der Utopie* (E. Bloch,

Uno dei primi tentativi di confronto tra filosofia e religione lo troviamo in un articolo del 1905-06, dove Bloch guarda alla religione come ad una tonalità emotiva (*Stimmung*) che viene offuscata dall'intensificarsi delle tonalità legate al quotidiano invaso dalla tecnica<sup>8</sup>. Il giovane studente ripercorre le tappe della "filosofia della religione" soffermandosi su quel primo prendere coscienza nell'ottocento, agli albori della tecnica, del fatto che le cose si stavano svuotando dell'elemento divino. Tacitamente si riferisce a quel periodo tra Kant e Hegel, quando la filosofia moderna si preoccupava dell'esigenza di costruire una nuova religione che potesse soddisfare quella nostalgia, che non era diminuita, ma anzi si era rafforzata tramite la superficializzazione della vita quotidiana. Dio è sparito dai segni (*Merkmale*) sensibili, diventa un'astrazione, un concetto e la filosofia crede di poter portare i sentimenti dell'uomo fino «all'illuminazione di una visione di Dio»<sup>9</sup>. Di fatto – osserva il giovane Bloch – su questa via si giunge allo scioglimento di tutte le determinazioni religiose e a Dio come vuoto e assenza di rappresentazione. Rimane incerto se si riferisca allo Hegel di *Fede e sapere* o a Nietzsche quando ricorda che su questa via si giunge alla morte di Dio<sup>10</sup>. Questo ritrarsi nell'interiorità delle forze religiose riveste di sacro la volontà di potenza sulle cose: diventa religiosa quella forza che avrebbe dovuto liberarci dall'angoscia e dal dolore affermando nietzscheanamente la vita. Da queste annotazioni possiamo scorgere come nasca per Bloch l'esigenza di scoprire le vie del sacro. Per questo non segue la via della razionalizzazione e del disincanto: nel mondo della tecnica le scoperte scientifiche potrebbero "incantare" e Dio potrebbe diventare la propria pancia o lo Stato come scriverà poi nel *Geist der Utopie*<sup>11</sup>.

In ogni modo – osserva il giovane studente – questo investire l'interiorità di sacro apre anche altre possibilità, che si riallacciano ad un vecchio insegnamento che affermava:

---

*Geist der Utopie. Erste Fassung*, in *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1959-1977, vol. XVI, pp. 276-294, parti conservate con varianti nelle edizioni successive), abbia sviluppato un pensiero che mirava alla sistematicità e al recupero del pensatore dell'idealismo. Segnalo però che non ha mai rinnegato Kant: il confronto con Hegel è il tentativo di sviluppare un pensiero che osi andare oltre i limiti della fenomenologia, anche della fenomenologia husserliana, solamente decostruttiva. Proprio nella conferenza del 1975, a cui abbiamo rimandato nella nota 3, ricorda i tre studenti di Tübingen Hegel, Schelling e Hölderlin che volevano andare oltre la rassegnazione di Kant e ricorda la frase a suo giudizio incancellabile «l'illuminismo è l'uscita dell'uomo da uno stato di minorità imputabile a lui stesso» (E. Bloch, *Humanisierung des Arbeitsplatzes. Tübinger Ausprache zum 90. Geburtstag* [1975], cit., p. 392) e con una personale osservazione dove coniuga Kant e Marx: «la critica alla religione (ovvero sia alla religione che critica sia alla religione che viene criticata) culmina nel movimento che vuole rovesciare tutte le condizioni in cui l'uomo è un essere abbandonato, disprezzato, disperso» (*ibidem*).

8 «Noi veniamo da un'epoca (*Zeit*) in cui è stata raggiunta, con la configurazione tecnico-ambientale delle condizioni quotidiane di vita, una portentosa intensificazione delle tonalità emotive legate al quotidiano» (E. Bloch, *Gedanken über religiöse Dinge*, in «Bloch-Almanach», 1992, n. 12, p. 9).

9 Ivi, p. 10.

10 Cfr. ivi, p. 12.

11 «[...] siamo diventati più poveri delle calde bestie; per alcuni Dio è diventato la propria pancia, per altri lo Stato» (E. Bloch, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 9; il passo è conservato invariato in tutte le altre edizioni: in quella del 1923 edita da Paul Cassirer di Berlin, p. 4 e nel vol. III della *Gesamtausgabe*, cit.: *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, p. 12 e s.; ritorna poi ancora in questa terza edizione a p. 368).



[...] la luce divina si può trovare solo nel fondo della vita psichica. [...] Nel profondo delle tonalità emotive di questi tempi vibra una luce mistica. In questo modo la religione moderna scopre la sua parentela con *imprinting* del sentimento religioso dei tempi primitivi: il regno di Dio non sta in spazi o tempi lontani, ma nell'interno dell'uomo<sup>12</sup>.

La nuova fede senza Dio, come fiducia nel superamento di tutti i dolori, è il contenuto – osserva Bloch – di tutte le religioni: «è il culto interno come religione della Chiesa invisibile»<sup>13</sup>. Per questo vede come positivo l'individualismo della modernità: proprio nel buio di questo si può tuttavia ascoltare la debole luce della scintilla divina interiore come veniva indicato dal Vangelo di Giovanni. Soprattutto nel *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* citerà un lungo passo della *Filosofia della rivelazione* di Schelling dove viene indicato in Giovanni l'apostolo della Chiesa futura, della nuova Gerusalemme, dove «saranno ugualmente accolti pagani e ebrei», città senza costrizioni e senza autorità<sup>14</sup>.

Il giovane Bloch ruota attorno a questa interiorità che, oltre l'individualismo, ma a partire dal singolo individuo, si apre all'Altro, alla comunità di tutti. Non cessa però il lavoro lucido di osservazione dell'esterno né l'attenta critica a quei movimenti culturali della propria epoca, capaci di catturare l'attenzione del popolo e di proporsi come religione popolare. Per questo in una lettera a Lukács del 1911<sup>15</sup> ribadisce l'intento, che lo accomuna all'amico, di togliere linfa vitale alle correnti impressionistiche e teosofiche che coinvolgono verso l'interiorità.

Sicuramente è dall'incontro con la moglie Else che Bloch esperisce il misticismo che lo porta a ereditare in profondità l'ebraismo e il cristianesimo. Il misticismo russo giunge a lui incarnato in quella principessa lettone che vede in lui colui che avrebbe potuto portare a parola per tutti l'unione delle religioni. Nel *Gedenkbuch für Else Bloch-von Stritzky* ricorda come il sentire religioso di quella donna fosse vicino ai primi cristiani<sup>16</sup>, che, in quanto ebrei, avevano ancora conservato caratteristiche della religione ebraica: era convinta che tutti i cristiani fossero ebrei, perché da quelli erano derivati. Bloch riporta il racconto di Else sulla sua infanzia: il legame con l'amica ebrea e il suo choc alla scoperta di non esserlo, «sebbene ci fossero ebrei, ci fosse ancora il popolo della Bibbia, sebbene vivesse, perseguitato, anche a Riga insieme ad altre popolazioni pagane»<sup>17</sup> e riferisce di essersi sentito investito dalle attenzioni che questa donna avrebbe voluto riversare verso il “popolo ebreo”.

12 E. Bloch, *Gedanken über religiöse Dinge*, cit., p. 12.

13 Ivi, p. 13.

14 E. Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, in Id., *Gesamtausgabe*, cit., vol. II, p. 224; tr. it. di S. Krasnovsky e S. Zecchi, *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 1980, p. 198. Come si vede l'idealismo e tutte le concezioni della religione di quel periodo sono elemento essenziale per Bloch.

15 «Tu astutamente togli l'acqua agli impressionisti (forse come io nella dogmatica ai teosofi), elaborando bene come loro e meglio di loro la loro questione, quindi il problema, anzi iniziando proprio là dove loro e le loro questioni sono già esaurite» (E. Bloch, *Briefe 1903-1975*, cit., vol. I, p. 36 e s.).

16 «Else era pienamente soddisfatta della sua fede in Cristo, era devota e in attesa del miracolo come una bambina, in questo il tratto infantile più semplice non acquisiva mai in lei qualcosa di pretesco» (E. Bloch, *Gedenkbuch für Else Bloch-von Stritzky*, cit., p. 16).

17 Ivi, p. 18.

L'incontro con quella mistica che aveva visioni gli fa sperimentare il Dio interiore così da sentirsi investito del compito di portarlo al mondo con il suo scrivere e con la sua filosofia<sup>18</sup>. Non sappiamo se Bloch stesso sia stato chiamato, o se abbia vissuto (*gelebt*) e poi esperito (*erlebt*) la presenza dell'Altro nella bontà e nella sincerità di quella donna, che esprimeva nel sorriso la sua appartenenza anche ad un altro mondo<sup>19</sup>. Nel 1915, già nella prima stesura di *Una vecchia brocca*, nelle ultime righe scrive:

Anche qui, come in opera d'arte, ci si sente proiettati in un lungo corridoio in pieno sole che termina con una porta<sup>20</sup>.

Questo *Feuilleton*, è il crogiuolo del suo pensiero, la vecchia brocca raccoglie l'intimo suono dell'Altro nell'altro di quella donna celestiale e lo consegna all'attesa di fronte alla porta del Messia. Nell'esperienza poetica di queste due pagine vibra in nuce tutto il suo pensiero, in un attimo denso e pieno che taglia il tempo della quotidianità. Se Bloch sia giunto all'Altro nella sua interiorità o al vuoto dell'Altro, al bisogno intenso dell'Altro, rimane un problema di difficile soluzione. In ogni modo vorrebbe fermare quell'attimo dell'approdo come invoca Goethe, ma fugge via perché, come dice Hölderlin, «per breve tempo l'uomo sopporta la pienezza divina»<sup>21</sup>. Quando lucidamente tenderà di portare a parola l'attimo nelle famose pagine di *Das Prinzip Hoffnung* scrive:

[...] l'attimo, questo curioso qualcosa, si trova intermedio tra il movimento e la quiete, al di fuori di ogni tempo [...]. "Fermati, sei così bello": deve venir detto all'attimo come a qualcosa di supremo, anche a quell'attimo perfettamente adempiuto e in sé così stabile e durevole che nella mistica di Eckart viene presentato come l'adesso (nunc stans) della perfezione<sup>22</sup>.

[...] così il nunc stans dei mistici significa, letteralmente e centralmente, la stessa cosa del "fermati dunque, sei così bello"<sup>23</sup>.

Non si può rimanere nell'oscurità dell'attimo solo vissuto (*gelebt*) – di quell'attimo pieno simile a tutti gli attimi spuri e molteplici che intercalano e accadono nel tempo della quotidianità –, per questo la conversione, il girare (*Drehung*) che porta ad esperire, con una lucidità ogni volta nuova, il tempo che scorre, che è tuttavia il tempo e lo spazio di tutti. Bloch da subito comprende che il fuggire via dell'intensità dell'attimo pieno e solo singolare non è una perdita, perché esso apre alla speranza che tutti insieme possia-

---

18 «Sono il paracleto e gli uomini, a cui sono stato inviato vivranno e comprenderanno in loro stessi il Dio che torna a casa» (E. Bloch, *Briefe 1903-1975*, cit., vol. I, p. 67).

19 «Nessuno che aveva visto il suo sorriso poteva dimenticarlo» (E. Bloch, *Gedenkbuch für Else Bloch-von Stritzky*, cit., p. 13) e Lotte Mayer, scrivendo a Bloch le sue condoglianza, scrive: «[...]e ancora sempre vedo [...] il suo indicibile bel sorriso, che era come la manifestazione di un altro mondo» (ivi, p. 49).

20 E. Bloch, *Ein alter Krug*, in «Frankfurter Zeitung» del 15 agosto del 1916, ora in Id., *Der unbemerkte Augenblick. Feuilletons für "Frankfurter Zeitung" 1916-1934*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2007, p. 67 e s. Il passo citato è uguale in tutte le edizioni del *Geist der Utopie*.

21 F. Hölderlin, *Le liriche*, a cura di E. Mandruzzato, Adelphi, Milano 1999, p. 524 e s.

22 E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, in Id., *Gesamtausgabe*, vol. V, p. 340; tr. it. di E. De Angelis, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994, vol. I, p. 344.

23 Ivi, p. 1540; tr. it. cit., p. 1505.

mo approdare alla pienezza: per questo da subito la battaglia contro l'impressionismo e anche contro quell'eccessivo raccogliersi dentro, nella *temporalità extra-quotidiana che non è di tutti*.

Proprio perché non si può rimanere nell'oscuro sorge una dialettica o meglio un'oscillazione tra l'oscuro e l'esperienza che crea «una cortina di mille pieghe»<sup>24</sup>. Dalla *Drehung* o meglio dalle mille *Drehungen* nasce il *multiversum* che è il tempo dell'indugio, chiamato da Bloch *katexochen*<sup>25</sup> sul quale torneremo in seguito.

Prima di approfondire le tematiche propriamente messianiche vorrei solo ricordare come sia intensa l'influenza di Hölderlin su Bloch. Come per il poeta anche per il filosofo di Ludwigshafen si tratta di instaurare il "Regno di Dio"<sup>26</sup>. Molte sono le assonanze tra la poesia *Pane e vino*, quella poesia piena di temi apocalittici e messianici, e *Una vecchia brocca*, che lascia trapelare tutti i temi pagani e cristiani che emergono nella poesia di Hölderlin. Particolare attenzione – a mio avviso – si deve dare alle prime versioni della poesia hölderliniana, quando ancora come *Weingott* lascia apparire come molto intensa la rottura verticale che spezza il tempo quotidiano, la rottura escatologica della fine di tutti i tempi, che annuncia tuttavia la venuta di Dio<sup>27</sup>. Se si osservano il percorso e i mutamenti di questa poesia<sup>28</sup>, si comprende perché cambia l'atteggiamento di Bloch e perché tuttavia non si può scindere un primo da un secondo Bloch: si rischierebbe di snaturare sia l'uno che l'altro, si spezzerebbe il flusso della sua *Drehung* dall'attimo pieno dell'esperienza giovanile. Se si seguono l'una dopo l'altra le versioni della poesia di Hölderlin si scopre il flusso che lo allontana dalla pienezza divina che apre al Dio che viene, quella pienezza difficile da sopportare o lo riconsegna al tempo profano. Le successive edizioni della poesia ricordano sempre meno intensamente il momento escatologico dell'attimo e prevale la vita con gli altri; il verso «*kommt der Gott*» viene sostituito con «nessuno sopporta da solo la vita»<sup>29</sup>, che cela l'elemento apocalittico, ma non lo cancella, per aprire alla consacrazione della vita quotidiana, alla cena insieme, al ringraziamento presso tavola della sera, proprio del cristianesimo che conserva il ricordo.

Nell'attimo pieno della brocca da vino Bloch accede alla verticalità dove si scorge la fine dei tempi, ma a differenza di Hölderlin sa che ormai nel XX secolo non è possibile conser-

24 E. Bloch, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, in Id., *Gesamtausgabe*, vol. III, p. 251; tr. it. di V. Bertolino e F. Coppelotti, *Spirito dell'utopia*, La Nuova Italia, Firenze 1992, p. 253.

25 «L'autointuizione dell'io è un problema solo perché fino a questo punto del processo, del "processo del mondo", del processo di conversione (*Drehung*) e di obiettivazione *katexochen* non è ancora mai riuscito nessun porsi-di-fronte-a-sé, nessun volgersi (*Drehen*)-al-di-là-di-sé, nessun incontro con se stessi e nessun riflettere più totale di qualsiasi attimo vissuto» (ivi p. 252 e ss.; cito con qualche modifica da tr. it. cit. p. 255. Il passo era già presente con qualche modifica nella prima edizione: *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 371).

26 Cfr. G.W.F. Hegel / F. Hölderlin, *Eleusi, carteggio*, a cura di L. Parinetto, Mimesis, Milano 1996: Lettera di Hölderlin a Hegel del 10 luglio 1794, p. 41.

27 Cfr. F. Hölderlin, *Weingott*, in Id., *Elegien und Epigramme*, vol. VI della *Sämtliche Werke* a cura di D.E. Sattler / W. Groddeck, Verlag Roter Stern, Frankfurt a.M. 1976, pp. 203-05.

28 Mi ha sollecitato a queste osservazioni l'interpretazione della poesia di Hölderlin data da Felix Duque in alcune conferenze tenute a Roma, pubblicate poi con il titolo di *Zeit und Eschatologie bei Hölderlin* in C. Jamme / A. Lemke (a cura di), «*Es bleibt aber eine Spur / Doch eines Wortes*». *Zur späten Hymnik und Tragödientheorie Friedrich Hölderlins*, Wilhelm Fink, Münch 2004, pp. 447-463.

29 F. Hölderlin, *Le liriche*, cit., p. 523.

vare il sacro nella santificazione di alcuni momenti della quotidianità. I tempi sono mutati, la tecnica ha ormai invaso tutta la vita lasciando solo margini stretti, non lascia scampo neanche al rituale del bere a tavola a cena. Oggi poi si mangia in fretta, si beve da bottiglie di plastica che si gettano via, niente ci fa ricordare e santificare l'Uno, l'incommensurabile, che è Tutto; e tanto meno possiamo ringraziare. A Bloch è da subito chiara l'intensificazione della tecnica che cancella i simboli dell'approdo alla pienezza, come anche non nasconde che ormai l'attimo pieno non ha più possibilità<sup>30</sup>. Tuttavia l'attimo oscuro della pienezza presente nelle pagine di *Geist der Utopie* illumina il cammino della *Drehung* come una stella utopica, come una stella di una galassia lontana ormai spenta da anni, ma che per noi è ancora viva.

### 3. Il Messia ebraico e il messianismo cristiano. Commistioni

Bloch si avvicina a qualsiasi "corrente" di pensiero del presente e del passato, là dove il flusso vivo non si è ancora quietato nel visibile. Si avvicina, si lascia coinvolgere e se ne ritrae. Le sue parole rimangono contaminate. Tra le parole e la zona oscura del suo sentire c'è sempre un salto. Se appare evidente che si avvicina a Rudolph Steiner e a Martin Buber, prendendo subito le distanze – anche se ad alcuni appare che ci sia addirittura una fase steineriana o buberiana del suo pensiero – molto più oscura è la vicinanza all'ebraismo, o al cristianesimo o alla gnosi. Sebbene Bloch stesso abbia caratterizzato il suo pensiero nel *Geist der Utopie* come "gnosi rivoluzionaria", per molti versi – e non è qui il caso di approfondirli – cambia i connotati anche alla gnosi di Marcione, perché rompe la struttura unitaria, di tutte le correnti di pensiero e di fede con cui entra in contatto per assorbirne frammenti vivi: in questa operazione il suo linguaggio appare contaminato e sembra ora ebraico, ora cristiano, ora gnostico. Ma dobbiamo stare attenti a non credere che Bloch sia come un intellettuale organico di partito che studia il folklore, le "correnti" del sentire religioso, le tonalità emotive legate alle varie religioni per entrare in contatto con il flusso emotivo del popolo con lo sguardo critico ed esterno di chi si è arroccato sul luogo disincantato dei lumi della ragione; egli si lascia coinvolgere emotivamente per questo ogni volta sembra che il suo pensiero sia catturato dalla gnosi, dal sionismo, dalla destra tedesca, dalla teosofia.

Non sono d'accordo con quanto afferma in un'intervista del 2005 Jürgen Moltann<sup>31</sup>, secondo il quale Bloch, se fosse vissuta più a lungo Else von Stritzky, sarebbe diventato cristiano. Ritengo, infatti, che la laicità del filosofo sia un elemento incontrovertibile ed ineliminabile del suo pensiero; questo non significa però che ci sia il rifiuto a lasciarsi coinvolgere dai simboli religiosi, a lasciarsi contaminare. Se alcune volte appare avvicinarsi ad una chiesa particolare è per compensare il pericolo di un radicamento in un'altra<sup>32</sup>. Per questo quando

---

30 «Indubbiamente le unioni della mistica non torneranno nella vecchia forma e il lampo dell'indescrivibile in cui viene attuato non aprirà più alcun cielo da cui si precipitano giù le metaforiche glorie» (E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 1540; tr. it. cit., p. 1504).

31 Intervista concessa nell'ambito del convegno "Dio e l'Europa tra rimorsi e speranze" e pubblicata su [www.we.are.church.org](http://www.we.are.church.org)

32 Molto chiaramente Anna Czajka, commentando le lettere di Karola Bloch e di Elisabeth Waldamnn scrive: «In modo interessante Bloch accentua di fronte a Karola il suo essere tedesco, e di fronte a Elisabeth il suo essere ebreo» (A. Czajka, nota 9 alla lettera 73, in E. Bloch, *Das Abenteuer der Treue*.

è vicino a Else scrive *Symbol: die Juden*, e glielo dedica. Anzi credo che la sua morte abbia portato in primo piano il suo studio del cristianesimo<sup>33</sup> e abbia nascosto gli aspetti pur presenti dell'ebraismo nel suo pensiero.

Il messianismo presente in *Geist der Utopie* è l'unione, o meglio un *puzzle* di elementi ebraici e cristiani<sup>34</sup>. Sicuramente gli elementi ebraici vanno oltre le letture che Bloch stesso indica. Ritengo che il fulcro di quel passo verso l'ebraismo per recuperare i tesori perduti sia proprio il sentore che il cristianesimo abbia perso gravidanza nel nuovo mondo della tecnica. Per questo non era sufficiente ereditare solo da quella religione che apparentemente appariva ancora viva, ma occorreva ereditare anche quella tensione messianica, che era conservata ancora fra gli ebrei. Il cristianesimo, basandosi sulla fede e sulla grazia, consegna al presente una consacrazione carica di futuro e passato, ma smorza l'attesa nel vivere il presente. In seguito Bloch attribuirà a Paolo il blocco di questa tensione verso il futuro, per l'accento che la sua predicazione acquisisce sul Regno dopo la morte, su un altro Regno, quindi parallelo a questo e con questo strutturato. Così in *Atheismus im Christentum* scrive:

[...] Il conservatorismo di Paolo ne ha strozzato l'escatologia alla fonte rendendo presente la salvezza [...] tutta la storia ulteriore si disporrà nella valle di lacrime che resta alle sue spalle, l'apocalittico viene bloccato nel suo slancio in avanti, nel momento in cui, inteso letteralmente, deve rappresentare in realtà solo il disvelamento di qualcosa di già consumato, non di qualcosa di non ancora riuscito nonostante sia il più ricco di luce e per il quale non non è ancora giunto in realtà colui che viene pensato come il suo Messia *per definitionem* e *per effectum*<sup>35</sup>.

In una lettera a Margarete Susman (forse del 1911<sup>36</sup>), con la quale Bloch ringrazia l'amica per le sue parole sull'ebraismo che coincidono con quelle che egli ha usato per il suo manoscritto sulla religione, scrive:

[...] l'ebraismo è la religione in attesa, con il suo insoluto sentimento contro ogni Messia finora arrivato e con la sua imponente insoddisfazione e il suo desiderio che egli debba ancora giungere in modo completamente diverso, che debba propriamente ancora giungere Tutto (*Alles*)<sup>37</sup>.

---

*Briefe an Karola 1928-1949*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005, p. 194). Alla fine di *Symbol: die Juden* (del *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 332) Bloch parla appunto dell'unione di ebraismo con l'essere tedeschi.

33 Studi che si completeranno in *Atheismus im Christentum* (1968).

34 Per un confronto con i testi sacri del Vecchi e Nuovo Testamento e per la puntuale ricerca delle fonti di conoscenza di Bloch sull'ebraismo, cfr. G. Bonola, *L'impulso dello spirito ebraico all'utopia. Ernst Bloch letto da W. Benjamin e G. Scholem (1919-1920)*, in M. Ponzi e B. Witte (a cura di), *Teologia e politica. Walter Benjamin e un paradigma del moderno*, Aragno, Torino 2006, pp. 259-314.

35 E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, in Id., *Gesamtausgabe*, cit., vol. XIV, p. 190; tr. it. a cura di F. Coppellotti, *Ateismo nel cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 1971, p. 184. Nel *Geist der Utopie* aveva invece sottolineato l'importanza di Paolo perché, se non è stato il vangelo di Cristo, è stato tuttavia il "vangelo secondo", il vangelo su Cristo, che ha aperto al dispiegamento anche conoscitivo nel mondo (E. Bloch, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 378; *Geist der Utopie* [1923], cit., p. 303; questo riferimento manca nell'ultima edizione, quella del 1964).

36 Il curatore indica questa data, ma o la stesura di *Symbol: die Juden* è anteriore alla data (1912-13) indicata in *Durch die Wüste* (Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1964, p. 122) oppure la lettera è posteriore, perché – almeno finora – non si conoscono manoscritti di Bloch precedenti sul tema.

37 E. Bloch, *Lettera a Margarete Susman* [1911], in M. Susman, *Das Nah- und Fernsein des Fremden*.

La lettera continua mettendo in evidenza come proprio nel popolo ebraico si sia conservata la ricerca cabalistica del Nome di Dio, del Dio sconosciuto. In *Symbol: die Juden*, tratta proprio di come gli ebrei, a cui orgogliosamente sa di appartenere, siano un simbolo di triplice aspetto: di un comportamento pieno di fervore contro il mondo, dell'impulso a redimere la vita portandola a purezza, spiritualità e unità e in ultimo sono simbolo di

[...] quel suo essere indirizzato a un fine messianico non ancora essente e oltre il mondo che è capace di mettere in moto (*motorische*) quanto anche pregno storicamente, senza immagini e pieno dell'innaturale<sup>38</sup>.

Nelle pagine di questo piccolo saggio, seguendo proprio le indicazioni della filosofia e teologia russa a unificare tutte le religioni, cerca di coniugare ebraismo e cristianesimo, perché solo una Chiesa di tutti, pubblica, ovvero visibile e nello spazio di tutti, poteva essere la comunità per accogliere Dio. Le pagine sugli ebrei sono il tributo di Bloch, che si riconosce ebreo a Else cristiana. Crede che fra gli assimilati ebrei tedeschi possa accadere il superamento di quell'odio per l'“appeso”, per Cristo non riconosciuto come Messia e rifiutato come ebreo. Spera, quindi, che gli ebrei, senza rinnegare la loro fede, possano avvicinarsi al Nuovo Testamento, perché solo così potranno lasciare in secondo piano la storia della creazione e veleggiare più spediti verso una storia di redenzione. Ironizza sul fatto che ci siano tedeschi, non ebrei, che guardano con astio quel popolo, e interpreta questo come una sorta di invidia perché essi sono cristiani, eppure il Cristo non appartiene loro. Accenna pure al fatto che il Messia sofferente, il figlio di Giuseppe, è un Messia diverso dal Messia, figlio di David che regnerà («von dem herrschenden Messias»<sup>39</sup>).

Uniti ebraismo e cristianesimo possono viaggiare, sebbene diversi, verso il “Terzo Testamento”, secondo le speranze suscitate da Gioacchino da Fiore. In questo contesto commenta la lettera ai Romani di Paolo – cita i passi Rm 10,15-11,29 – dove mette in evidenza come l'apostolo tenda la mano agli ebrei e sottolinea come solo interpretazioni successive, come quella del secondo Lutero che sposa il potere dei principi, abbiano di fatto nascosto quello che era evidente nella lettera, ovvero che Gesù era ebreo.

Bloch ritiene che finalmente è possibile che gli ebrei riconoscano Gesù, che è da tempo latente nel popolo ebraico. A questo terzo Vangelo parteciperà tutto l'intenso pensiero dell'ebraismo che non si ferma al Messia visibile. Il filosofo della speranza, riferendosi al baaderiano Molitor, ricollega propriamente l'attesa dello Spirito Santo all'ebraismo. Sia il cristiano che l'ebreo sono in attesa di qualcosa che non ha niente a che vedere con il visibile. Ma perché proprio ora è possibile questo proficuo incontro?

---

*Essays und Briefe*, Jüdischer Verlag, Frankfurt a.M. 1992, p. 79.

38 E. Bloch, *Symbol: die Juden*, in Id., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 322. Cfr. anche la stesura pubblicata in *Durch die Wüste* (cit., p. 125 e s.). Il paragrafo sugli ebrei è stato conservato con alcune modifiche anche nella seconda edizione con il titolo “Das Gewissen des Unbedingten und das Bewusstsein des Unsichtbaren” (*Geist der Utopie* [1923], cit., pp. 287-306; qui in particolare p. 289).

39 E. Bloch, *Symbol: die Juden*, in Id., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., 325; in *Durch die Wüste*, cit., p. 131; *Geist der Utopie* [1923], cit., p. 291.



Altre forze lo risvegliano e così Gesù, detto in maniera paradossale, è divenuto inoffensivo, così può allora essere onorato senza pericolo il Mezzo [il Messia di mezzo], che inibiva con tutta la sua profondità di uomo finché appariva essere l'unico valido<sup>40</sup>.

Oggi – osserva Bloch – urge un risveglio di quel “Messia lontano” che non è ancora arrivato, perché Gesù fu un aiuto, ma non è la soluzione. Forse perché gli uomini e Dio furono sordi a Gesù: «[...] e per mezzo di Satana consegnarono alla morte il profeta che avrebbe potuto essere il Messia»<sup>41</sup>. Ma cerchiamo di comprendere quale siano le forze che potrebbero permettere l'incontro tra ebraismo e cristianesimo. A mio avviso sono le forze della tecnica che hanno superficializzato il mondo e hanno svuotato il cristianesimo di quella tensione solo strutturale tra questo e il Regno di Dio dopo la morte. Per questo ormai non è possibile neanche più il cristiano di seconda mano di Kierkegaard, non è possibile né mantenere vivi gli impulsi etici e morali, né solo ringraziare e arroccarsi al presente, chiudendosi nella propria tradizione. Nell'ultimo paragrafo della parte dedicata alla musica, “Das Geheimnis”, Bloch ripercorre la demitizzazione e il disincanto del mondo e vede Gesù come «metempsicosi di Dio stesso», una «luce che brilla nelle tenebre». Con lui «gli uomini poterono di nuovo sentirsi sicuri del sovraterreno»<sup>42</sup>, ma aggiunge:

Avanza la notte, una notte non solo parziale come nell'epoca romana; cominciano ineluttabilmente a sfuggire anche i primi piani dei sensi, come già da tempo scomparsa è l'alta luce cristiana che si era manifestata in essi<sup>43</sup>.

Bloch aveva visto che la tecnica aveva sradicato ogni preghiera di ringraziamento e per questo aveva riaperto le porte della storia chiuse dall'evento Gesù. Allora si può di nuovo guardare avanti, nell'attesa per i cristiani dello Spirito Santo, e quindi del ritorno del Messia non più umano<sup>44</sup> e, per gli ebrei, del Messia non visibile.

Ma ormai è finalmente passato il falso splendore paralizzante di Cristo; esso è vissuto e conosciuto, Gesù si è fermato tra noi come un *semplice aiuto di mezzo, come il profeta del cammino*<sup>45</sup>.

40 E. Bloch, *Symbol: die Juden*, in Id., *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., 329; in *Durch die Wüste*, cit., p. 137; *Geist der Utopie* [1923], cit., p. 295. Cfr. anche i passi del paragrafo “Jesus” della prima edizione, trasformato in “Christus oder das aufgedeckte Angesicht”, dove indica già che con la resurrezione Gesù è stato associato ai miti astrali, che lo hanno reso un Dio annuale: il cristianesimo assorbì così il tempo sempre presente del ciclo (E. Bloch, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit. p. 374 e s.; *Geist der Utopie* [1923], cit., p. 301 e s.; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 271; tr. it. cit., p. 273).

41 E. Bloch, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 378; *Geist der Utopie* [1923], cit., p. 303; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 271.

42 E. Bloch, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 229; *Geist der Utopie* [1923], cit., p. 189; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, it., p. 203; tr. it. cit., p. 206 e s.

43 *Ibidem*.

44 In *Atheismus im Christentum* (cit., p. 173; tr. it. cit., p. 169) Bloch tratterà a lungo il tema se Gesù sia figlio di Dio o dell'uomo. Occorre nel leggere queste pagine tenere presente che il filosofo si è allontanato dall'intensità dell'attimo che urge verso il fuori e considera il cristianesimo dalla prospettiva di quel suo essere calato nel tempo umano e cerca di ereditare tutto quello che è possibile per viaggiare verso la meta indicata dal *Geist* ovvero verso il Messia “non umano”.

45 E. Bloch, *Geist der Utopie* [1923], cit., p. 296 (è presente solo in questa edizione).



Le anime devono cercare ancora, implorare e possono iniziare a comprendere che Gesù è stato il segno dell'amore e «dell'interiorità *in cammino*»<sup>46</sup>.

Gli uomini sono ancora sempre o di nuovo alla fine senza difesa e senza Dio; *ma nella nostra forza di capovolgere le cose e di chiamare, nella nostra più profonda interiorità, ancora senza nome, dorme l'ultimo, sconosciuto Cristo*, il vincitore del freddo, del vuoto, della morte, del mondo e di Dio, il Teurgo straordinario, preavvertito da Giacobbe, da Mosè, dai profeti, e da Gesù Cristo solo raccolto, ma non corporizzato<sup>47</sup>.

La prima edizione del *Geist* è sicuramente l'incontro di queste due religioni, che unite l'una all'altra possono andare oltre una religione del Padre<sup>48</sup> e una religione del Figlio. Già nella prima edizione ci sono segnali che ormai siamo destinati ad essere senza Padre e senza origine: nel mondo globalizzato siamo nomadi e singoli.

Che cosa siamo non lo sappiamo, siamo ancora irrequieti e vuoti, come celati a noi stessi. Per questo esistiamo anche solo noi, il *Moltepllice*, e non sono dati dall'inizio eventualmente il mondo o Dio. [...] Per questo anche l'antica questione di come si possa dedurre il moltepllice dall'uno è un problema mal posto per il fatto che all'inizio non viene presupposto il *Moltepllice*, noi stessi, bensì Dio come semplice Uno, come *causa sui* e così l'immobile, fondamentalmente senza enigma in sé, la roccaforte della logica che domina tutto, doveva comprendere il più grande enigma<sup>49</sup>.

#### 4. Il tempo del lavoro e il katexochen

Le prime opere di Bloch hanno la tensione che presto, anzi *nunc stans* avverrà quel cambiamento radicale, che non può accadere come conseguenza di uno sviluppo storico, ma come interruzione del corso del mondo<sup>50</sup>. Vibra così nel *Geist der Utopie* la tensione della totale

---

46 E. Bloch, *Symbol: die Juden*, in *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., 331; in *Durch die Wüste*, cit., p. 139; *Geist der Utopie* [1923], cit., p. 298.

47 E. Bloch, *Geist der Utopie* [1923], cit., p. 298 (la parte in corsivo è presente solo in questa edizione). Cfr. *Symbol: die Juden*, in *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 332 (qui il Messia futuro viene chiamato anche Dioniso) e in *Durch die Wüste*, cit., p. 140 (qui Gesù non ha l'appellativo di Cristo e viene indicato come quello che annuncia un Paracleto ancora futuro).

48 La critica alla teocrazia inizia già in *Symbol: die Juden*, quando afferma che nel messianismo «vive un servire reciproco, ma anche l'orgogliosa *Selbestheit* contro il mondo e Dio; in esso non vive alcun Dio visibile, immaginabile, non musicale, nessun sacrificio e nessun patrimonio di grazia, non vive assolutamente alcuna garanzia e alcuna definizione già presente del fine, ma solo la fertile categoria morale del pericolo, che unisce Kierkegaard ai profeti – gli uomini in ultimo sono ancora sempre o di nuovo senza protezione, senza Dio» (E. Bloch, *Symbol: die Juden*, in *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 332 e in *Durch die Wüste*, cit., p. 140). Subisce una trasformazione nell'edizione del 1923 (cit., p. 298), dove viene tolta proprio quest'ultima frase.

49 E. Bloch, *Geist der Utopie* [1923], cit., p. 310; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 285. Cfr. anche *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 386, dove è però presente solo la parte finale della citazione, quella sulla pretesa della vecchia metafisica di dedurre il moltepllice dall'Uno.

50 Bloch scrive: «Questo cristianesimo non è la religione del miracolo come pura sospensione, dove solo un pezzo di mondo si sostituisce ad un altro. Di una simile *intermissio legis*, la più bella di tutte (Thomas definisce l'evento miracoloso come una sorta di stato di eccezione), di una simile interruzione

rottura: l'apocalisse. Alzandosi oltre e spezzando il corso del tempo si vive la fine di "tutti i tempi" che potrebbe essere ora. Ma quando si scende nella superficie del tempo che scorre, la fine appare sfuocata e si allunga il tempo dell'indugio (*katexochen*)<sup>51</sup>, che è per questo il tempo della preghiera<sup>52</sup> e del lavoro. Un lavoro intorno a noi stessi e alla comunità per trasformarci, un lavoro che vive della scommessa che potrà aiutare a ridurre l'indugio, o meglio a togliere il pericolo che il tempo dell'indugio finisca e noi non siamo ancora pronti ad accogliere il Messia, quello ultraterreno che come il Messia ebraico e lo Spirito Santo fanno tutto nuovo. In questo tempo dell'impedimento siamo soli e abbandonati, e il tempo potrebbe prolungarsi a dismisura e diventare il *Ritardando*, quindi l'Anticristo.

Ma che cosa dobbiamo fare? Riprendendo una frase dell'Antico Testamento Bloch indica che occorre poco: «essere buoni, cercare di amarsi l'un all'altro, aiutare, fare luce con il magnifico ed enigmatico intelletto divino»<sup>53</sup>. È proprio Gesù, il Messia di mezzo, a cui Bloch ha dedicato molte pagine che indica in questa direzione, perché *può aiutare solo l'amore che è oltre l'amicizia*<sup>54</sup>, perché questa comporta sempre l'escluso.

[...] è nell'amore del prossimo per sé e per l'altro che consiste l'opera di trasfigurante incontro con il Sé comune a tutti. [...] ed in futuro trasferirà la natura in Dio con una *fraternitas* anche senza padre<sup>55</sup>.

Solo l'amore permette di edificare la Chiesa (come indica nel *Geist*) pervasa dal Paracleto<sup>56</sup>: «l'amore non è [...] uno stato organico, ma uno stato teologico»<sup>57</sup>. L'amore ha qualcosa di divino, è carità, non è la lotta e l'annientamento dell'altro, ma il rispetto dell'altro nel Terzo «la futura onnipresenza di tutti in tutti», la comunità mistica «di cui Cristo è l'essere e la luce»<sup>58</sup>. Solo l'amore può permettere a tutti di sedere alla tavola per accogliere l'ultimo Messia, quello che non ha niente a che vedere con il nostro mondo. Il tempo dell'indugio è, quindi, il tempo

---

del corso del mondo, Münzer e i chiliasti furono, fino all'ultimo, pienamente entusiasti. Fino a quel reale Ultimo al quale era rivolta senza inganno tutta la speranza chiliastica, la speranza del regno della libertà» (E. Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, cit., p. 217; tr. it. cit., p. 194).

- 51 Molto probabilmente qui Bloch fa riferimento alla lettera ai Tessalonicesi (2 Ts 2,6-7) dove si parla appunto di ciò che impedisce e ritarda l'evento del ritorno di Cristo. Ne parla in tutte e tre le edizioni: E. Bloch, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 371; *Geist der Utopie* [1923], cit., p. 245; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 253; tr. it. cit., p. 255.
- 52 Gerardo Cunico ("Bloch: filosofia messianica e metareligione", cit.) ha messo in evidenza il tema della preghiera come elemento fondamentale del *Geist der Utopie*. Mi associo alle sue considerazioni e qui metto solo in evidenza il tempo dell'indugio come tempo di lavoro.
- 53 E. Bloch, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 345.
- 54 «In questo modo l'amore risplende alto sopra ogni amicizia, sopra la mistica sempre solo penultima dell'associazione maschile, dello Stato e non del Regno» (E. Bloch, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 355; *Geist der Utopie* [1923], cit., p. 262; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 264; tr. it. cit., p. 266 e s.).
- 55 E. Bloch, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 267; tr. it. cit., p. 269.
- 56 E. Bloch, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 333; tr. it. cit., p. 348. La frase viene aggiunta nell'edizione 1923: *Geist der Utopie* [1923], cit., p. 353.
- 57 E. Bloch, *Geist der Utopie* [1923], cit., p. 260; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 264; tr. it. cit., p. 266; cfr. anche ivi, p. 242; tr. it. cit. p. 244.
- 58 E. Bloch, *Geist der Utopie* [1923], cit., p. 265; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 267; tr. it. cit., p. 269.

si della preghiera, dell'invocazione, ma non della santificazione<sup>59</sup> e del ringraziamento: «le preghiere a Dio sono chiare implorazioni affinché si liberi del cupo fondo di Moloch rimasto in lui»<sup>60</sup>. Dobbiamo prepararci ad invocare:

Noi siamo aspettati. Come gli uomini chiamano, così vengono chiamati; il consolatore chiama da fuori la porta. Ma dormiamo e nessuno apre; allora noi vogliamo insistere sul fatto che non possiamo essere tenuti separati, noi e colui che è a noi destinato, nelle cui mani consegniamo il nostro spirito, vogliamo insistere sul fatto che noi tutti dobbiamo ancora vivere in modo così cupo e vuoto e sul fatto che nella parte interiore di noi stessi così fruttuosamente preme ancora la freddezza del cielo diventato senza effetti se non addirittura nemico<sup>61</sup>.

Bisogna occupare il tempo che ci separa dall'evento dell'ultimo Messia destando e aiutando a rimanere desti: d'altro canto è però il nostro lavoro che permette questo ritorno. Qui ricorda il detto dei rabbini che il Messia piange perché non può redimere, non può liberare l'essenza umana dall'esilio<sup>62</sup>. Il lavoro addobba la tavola, invita tutti, lotta contro il potere. Tuttavia proprio nell'"Absicht" viene indicato che non si tratta di educare le masse, perché anche l'intellettuale non sa: «Non possiamo portare alla comune (*Gemeinde*) il perché del suo essere, e per questo non possiamo educarla (*bilden*)»<sup>63</sup>. È lo scacco della ragione della modernità. Solo se si arriva ad una nuova Chiesa si potrà educare. Per questo nel *Geist der Utopie* sembra minore la lotta contro le diverse chiese, e quasi appare un tentativo di instaurare una nuova Chiesa<sup>64</sup>. È chiaro però che non c'è neanche più il sacerdote che, in contatto con il divino tramite il suo accesso privilegiato, possa indicare la via e guidarci. Questo è già accaduto e ha portato al potere della casta sacerdotale, perché era la casta che sapeva e dava senso alla storia umana. Oggi nell'epoca in cui Dio tace e forse vive solo nascosto<sup>65</sup>, nell'epoca in cui l'infinito non spezza più il tempo che

---

59 «Anche nella preghiera del Padre Nostro, il *kiddusch haschem*, la santificazione del nome non è una celebrazione, ma una richiesta» (E. Bloch, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 273; tr. it. cit., p. 275).

60 E. Bloch, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 381; immessa in un contesto diverso anche in *Geist der Utopie* [1923], cit., p. 305; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 273; tr. it. cit., p. 275.

61 E. Bloch, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 345.

62 Cfr. E. Bloch, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 254; tr. it. cit., p. 256. Questa è una aggiunta della terza edizione.

63 E. Bloch, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 9.

64 Sulla Chiesa nella prima edizione scrive: «Ricostruzione della Chiesa, luogo di educazione e di risanamento centrale dal punto di vista metafisico» (E. Bloch, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 432). Questo passo manca nelle edizioni successive, sebbene non sia estraneo in più punti il richiamo alla Chiesa nuova; nell'edizione del 1923 appare tuttavia la prima invettiva verso le chiese di questo mondo: più ci si dispiega sulla superficie del tempo e più si osserva l'esistente con lucidità! (cfr. E. Bloch, *Geist der Utopie* [1923] cit., p. 241; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 249; tr. it. cit., p. 251).

65 Certo rimane ambiguo in Bloch se Dio all'inizio dei tempi si fosse realmente manifestato oppure se da sempre Dio è nascosto. Dobbiamo considerare che egli afferma che Dio non può essere un'entità sconosciuta, perché «tutto il processo del mondo si ridurrebbe eleaticamente ad un rapporto di movimento tra due realtà "separate"» (E. Bloch, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 372; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 253 e s.; tr. it. cit., p. 256). Tuttavia proprio perché Dio spezza il tempo: «L'ultimo, autentico, sconosciuto e sopradivino (*der übergott*) Dio, rivelazione

scorre e in cui non si può più trascendere nell'attimo pieno della rivelazione, *si può solo ricordare che tutto finirà, che l'infinito non è il "senza fine" di un divenire che cambia in continuazione, dove in effetti però non cambia niente*. Bloch si sente investito, come ultimo profeta, del compito di tenere desta la luce nella nebbia, di ricordare l'apocalisse: tutto potrebbe essere vano. Gli articoli politici a ridosso del *Geist der Utopie* hanno il carattere denso della vicinanza della politica alla religione, dove però l'una smussa l'altra nei tratti spigolosi: dell'una il carattere di potere della *polis*, che lasciava vivere accanto alla comunità dei liberi gli schiavi, e dell'altra la teocrazia, che rendeva tutti assoggetti eccetto chi riceve il potere da Dio.

Il nostro tempo dell'indugio, il tempo del disincanto della fredda tecnica, potrebbe aiutare a preparare la tavola di tutti, della «confraternita dei popoli»<sup>66</sup> che accoglie l'ultimo Messia. Cosa si può fare? Lavorare sulla nostra anima per prepararla ad accogliere il Messia ultimo, sviluppando il nostro «organo della morale» e la nostra laringe che è ancora in formazione. Tentare e ritentare – come indica nei suoi ultimi scritti – l'*experimentum mundi*, che però non è solo la disseminazione di forme proprio per l'utopia messianica della fine. Nel *Geist der Utopie* è più forte e più presente la spinta messianica e le indicazioni sembrano più vicine ad una «fine» che è sempre prossima. Così ci indica di provare a configurare il mondo esterno in modo da alleggerirlo, così forse diventerà «*locus minoris resistentiae*»<sup>67</sup>. La tecnica può alleggerire il lavoro: per questo bisogna pensare «in modo industriale»<sup>68</sup>, insinuandosi in quel tempo accelerato, non rimanendone fuori.

[...] la tecnica continuerà ad allievare il lavoro degli uomini e la vita diventerà un'inesauribile fonte di benefici, portando all'eliminazione della povertà ed alla liberazione degli uomini dai problemi economici mediante il proletariato rivoluzionario<sup>69</sup>.

Non vogliamo qui discutere i diversi modi in cui Bloch pensa di aiutare la venuta del Messia ebraico e cristiano. Rimane però un ultimo problema: la venuta del Messia, dell'ultimo Messia inaugurerà un'epoca di pace? Oppure è l'uscita da tutti i tempi?

---

di noi tutti, – scrive Bloch – «vive» già ora» (*ibidem*). Nella prima edizione annuncia solo «Dio come problema del nuovo radicale» (*Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 372), mentre, a partire dall'edizione del 1923, scrive «il Dio ultimo, l'autentico, lo sconosciuto, oltre tutti gli dei, rivelazione di noi tutti "vive" (*lebt*)» e cercando di articolare quel modo diverso di vivere del Dio rispetto a quello dell'uomo aggiunge: sempre tra virgolette: «egli "è" (*west*) nella profondità più remota di tutti noi come "io sono colui che sarò"» (E. Bloch, *Geist der Utopie* [1923], cit., p. 246).

66 E. Bloch, *Geist der Utopie* [1923], cit., p. 353; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 333; tr. it. cit., p. 348: «Inevitabile e prossima è la confederazione di popoli, parallasse della stella lontana, multiverso della repubblica universale, affinché cessi lo spreco delle culture chiuse e un rapporto autentico, sottointeso nel termine "morale"». Nell'edizione del 1918 si parla invece di confederazione di Stati e della nascita di un santo stare tra gli uomini (*Mitmenschen*), che è il Cristo universale (E. Bloch, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 432).

67 E. Bloch, *Geist der Utopie* [1923], cit., p. 319; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 296; tr. it. cit., p. 312.

68 E. Bloch, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 20; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 21; tr. it. cit., p. 22.

69 E. Bloch, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 432; *Geist der Utopie* [1923], cit., p. 353; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, it., p. 332; tr. it. cit., p. 347.

Del *mellon aion* come «del periodo futuro del mondo in *contrasto* con quello ora esistente»<sup>70</sup> parla in *Atheismus im Christentum*, riferendosi al vangelo di Matteo (Mt 24, 32-33). Sul problema del tempo, vissuto intensamente nel *Geist der Utopie*, riflette dopo la *Drehung*, lontano dalla vicinanza pericolosa dell'attimo e, commentando in *Das Prinzip Hoffnung* i passi del profeta Isaia dove descrive la Gerusalemme futura (Is, 54, 11-14), Bloch scrive:

È certo un problema stabilire se il concetto di futuro, di conseguenza di tempo dei profeti dell'antico Israele (e in contesto più ampio dell'antico Oriente) coincida con quello formatosi a partire da Agostino. Sicuramente l'esperienza del tempo ha conosciuto molte modificazioni, il futuro in particolare si è arricchito solo nell'epoca moderna del novum e se ne è fatto carico. Ma il contenuto del futuro inteso biblicamente è restato comprensibile a tutte le utopie sociali: Israele è divenuto la miseria in assoluto, Sion l'utopia. *Il bisogno rende messianici*<sup>71</sup>.

Per questo si è poi concentrato a recuperare la figura di Gesù, che, secondo Bloch – in opposizione al fraintendimento che faceva comodo al potere – non era solo concentrato nell'interiorità. In tutta la sua opera insiste che il Regno di Dio sarà un Regno di vivi, non di morti, non c'è una struttura slittante nella differenza di questo mondo e dell'altro mondo. Tuttavia il Messia ultimo è *la pietra angolare*<sup>72</sup>: colma, quindi, il vuoto nella costruzione umana, quel vuoto che si erge tra luce e oscuro, tra bene e male e che fa slittare la temporalità senza fine. Il Messia ultimo sembra giungere a colmare la ferita del tempo e a fermare il tempo che scorre, lo slittamento continuo, che al massimo può controllare un male enorme riducendolo a male minore. Il Regno di Dio è solo luce e solo bene, dove Satana, non più scambiato con Lucifero, verrà annientato. Sicuramente nel *Geist der Utopie*, Bloch guarda avanti, è però ancora nelle vicinanze dell'attimo che spezza il tempo che scorre. In seguito continuerà a “ricordare” l'attimo mistico e a ricordare i momenti storici della mistica. È il tempo di quella conversione che, ricordando la debole luce interiore e quella della stella utopica che sebbene spenta ancora debolmente ci illumina, ci porta in ogni modo fuori dalla “contemporaneità vera” (*wahre Zugleich*), fuori dallo «spazio intimo» (*Innenraum*)<sup>73</sup>, che è, quindi, sempre extra-quotidiano, per immergerci in uno spazio di tutti, globale e nell'incontemporaneità che urge verso l'incontro finale. Ricorda Bloch, riferendosi ancora una volta al chiliasmo eretico cristiano in *Das Prinzip der Hoffnung*: «la scintilla mistica arde, invece che in mera solitudine, sul luogo della scissione di alterità e identità»<sup>74</sup>. Per questo sempre nel suo pensiero «il sogno di una cosa» va oltre la pacifica convivenza, e conserva la speranza nella totale trasformazione della *natura naturans*, che pure noi siamo, in Gerausalemme celeste, natura sublimata, “seconda natura”, essenza pura.

Il lavoro umano può portare la luce nel grembo della materia, non per impossessarsene, ma per sconfiggere la negatività, per far emergere il Dio nascosto. Questo tema risuona in tutta l'opera di Bloch. Nel *Geist der Utopie*, vicino alla religiosità orientale, pensa la metempsicosi

70 E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, cit., p. 180; tr. it. cit., p. 175.

71 E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, cit. p. 578; tr. it. cit., p. 572 (corsivo mio).

72 Cfr. E. Bloch, *Geist der Utopie* [1923], cit., p. 237 e s.; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 244; tr. it. cit., p. 246 e s.

73 E. Bloch, *Geist der Utopie* [1923], cit., p. 244; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 252; tr. it. cit., p. 254.

74 E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 1540; tr. it. cit., p. 1504.

come disseminazione di anime, di uomini che, dimenticando la loro individualità, tornano alla *natura naturans*<sup>75</sup>, pura energia che si ripresenta in altre indivisualità per tentare di nuovo, per combattere ancora il male; per questo saremo tutti qui alla fine della storia:

Ma vivi noi stessi ci mescoliamo. Ed anche gli altri si volgono di nuovo trasformati, i morti tornano di nuovo, la loro azione vuole compiersi ancora una volta con noi<sup>76</sup>.  
[...] la metempsicosi permette e dimostra la presenza di tutti soggetti alla *fine* della storia<sup>77</sup>.

Questo tema sicuramente viene taciuto nelle opere posteriori, dove si trasforma nella solidarietà tra generazioni, ma credo che esso, seppur nascosto, ancora vibri nelle opere successive: non ci sarà un mondo altro di morti, ma saremo tutti qui in un tempo che non scorre.

Ci viene allora da domandare: il Messia arriva spezzando il tempo che scorre e instaurando un tempo senza storia, un tempo che poi sarà ciclico, oppure spezza completamente il tempo? Le indicazioni, presenti già nel *Geist der Utopie* della prima edizione e accentuate a partire da quella del 1923, lasciano intendere che debba essere superata – con la venuta del Messia non umano – l'estrema negatività che è la morte, “Satana, il demone della morte”<sup>78</sup>. Viene spezzata la catena della disseminazione delle anime. È questo il miracolo del Messia, quello che l'opera umana non può: «la redenzione dalla malvagità, dal vuoto, dalla morte e dall'enigma [...] l'unione con i santi, [...] la trasformazione paradisiaca di tutte le cose»<sup>79</sup>.

Importanti a questo proposito sono le parole scritte nel *Gedenkbuch für Else Bloch-von Stritzky*, nel momento quando più intenso era il dolore per la perdita dell'amata:

Solo nell'insegnamento di un certo cabalista le cose possono andare così: che il Messia non porti in un mondo completamente nuovo, ma che sposti questo esistente modificando solo un poco in qualcosa, e tutto poi sia bene. Non credo in questo; infatti la volontà cattiva, il dolore, la morte non sono solo errori di spazio, e il paradisiaco non può essere solo il prodotto di un cambiamento di angolo dell'inferno<sup>80</sup>.

75 Nelle pagine conclusive del capitolo finale “Karl Marx, der Tod und die Apokalypse” (E. Bloch, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit. p. 40 e ss.) tratta di questo tema, su cui insiste nella seconda edizione dedicandogli un paragrafo autonomo: “Die Kraft der seelenwanderischen Streuung” (E. Bloch, *Geist der Utopie* [1923], cit., p. 342; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., 321 e ss.; tr. it., cit., p. 336 e ss.). Per certi versi questo anticipa quello che sarà il tema della solidarietà in *Das Prinzip Hoffnung*, ma credo che voglia dire molto di più. La solidarietà è già presente nel *Geist der Utopie*, quando parla del passaggio del testimone da una generazione all'altra « [...] possiamo tuttavia trasmettere ad altri le nostre armi» (E. Bloch, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 439; *Geist der Utopie* [1923], cit., p. 358; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 338; tr. it. cit., p. 353).

76 E. Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, cit., p. 9; tr. it. cit., p. 29.

77 E. Bloch, *Geist der Utopie* [1923], cit., p. 352; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 331; tr. it. cit., p. 346. Nell'edizione del 1918 parla invece di resurrezione dei morti, cfr. E. Bloch, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 429.

78 Cfr. E. Bloch, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 444; *Geist der Utopie* [1923], cit., p. 363; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 344; tr. it. cit., p. 358.

79 E. Bloch, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 220; *Geist der Utopie* [1923], cit., p. 209; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 216; tr. it. cit., p. 220.

80 E. Bloch, *Gedenkbuch für Else Bloch-von Stritzky*, cit., p. 15.

Per questo bisogna agire lasciando crescere dentro di noi l'invocazione e fuori di noi il lavoro, come Bloch indica riferendo un detto dello *Zóhar*<sup>81</sup>, e la filosofia, muovendosi tra il dentro e il fuori, aiuta a non cadere nella preghiera solo per ringraziare o nel trasformismo della tecnica che intensifica il «Ritardando», aiutando la negatività, il male o Satana come si voglia chiamarlo: «l'uomo deve cessare di farsi assorbire dagli strumenti e dalle sue false reificazioni»<sup>82</sup>. La tecnica deve ascoltare (e la filosofia deve aiutare in questo ascolto) il cuore d'oro della “*natura naturans*” e “*supernaturans*”<sup>83</sup>, perché solo in questo “*oltre naturans*”, si potrà lavorare verso il “Regno di Dio” che deve essere qui, e non è già in un altro mondo. Solo mantenendo vivo il messianismo si può continuare a lavorare non per un regno ridotto a idea regolativa e mai raggiungibile, ma per disporci ad accogliere l'evento della Redenzione.

---

81 E. Bloch, *Geist der Utopie. Erste Fassung*, cit., p. 444; *Geist der Utopie* [1923], cit., p. 364; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 345; tr. it. cit., p. 359.

82 Frase aggiunta nell'edizione del 1923: E. Bloch, *Geist der Utopie* [1923], cit., p. 364; *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, cit., p. 345; tr. it. cit., p. 359.

83 E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 817; tr. it. cit., p. 806.





*Ernst Bloch 1912*

*(Foto Ernst-Bloch-Zentrum/Suhrkamp Verlag)*



*La foto di Else von Strizky posta insieme alla brocca di fronte  
alla scrivania di Ernst Bloch*



---

Tamara Tagliacozzo

## CONOSCENZA E TEMPORALITÀ MESSIANICA IN WALTER BENJAMIN

### 1. *Monade e immagine dialettica*

In un *Curriculum Vitae* datato intorno al 1928, Benjamin scrive che è stata sua intenzione, nella produzione degli ultimi anni, «attraverso un'analisi dell'opera d'arte che riconosce in essa un'espressione integrale, in nessun caso delimitabile per ambiti scientifici, delle tendenze religiose, metafisiche, politiche ed economiche di un'epoca, promuovere quel processo di integrazione della scienza che abbatte sempre di più le rigide barriere disciplinari proprie della mentalità del secolo scorso. [...] questo tipo di considerazioni [...] si approssima più alla dimensione eidetica dei fenomeni che a quella storica»<sup>1</sup>. Nella "Premessa gnoseologica" (*Erkenntniskritische Vorrede*) a *Il dramma barocco tedesco* [1925] di Walter Benjamin alle opere d'arte, come fenomeni che esprimono le tendenze non esclusivamente estetiche ma "religiose, metafisiche, politiche ed economiche" di un'epoca, e quindi indicano una via di analisi scientifica unitaria e integrata della realtà, è attribuita una dimensione eidetica, un rapporto all'ambito delle idee. Nel "fenomeno originario (*Ursprungsphänomen*)" come versione storica dell'Urphänomen goethiano, l'idea si presenta come monade che contiene, insieme alla storia passata e futura delle sue rappresentazioni, l'immagine del mondo:

In ogni fenomeno originario si determina la forma sotto la quale un'idea continua a confrontarsi col mondo storico, finché essa non sta lì, compiuta, nella totalità della sua storia. [...] La storia filosofica in quanto scienza dell'origine è la forma che, dagli estremi più remoti, dagli apparenti eccessi dello sviluppo, fa emergere la configurazione dell'idea in quanto totalità contrassegnata da una possibile coesistenza di quegli opposti [...]. Poiché ciò che si raccoglie nell'idea dell'origine ha una storia solo come contenuto, e non come un accadere che la riguarderebbe. Esso conosce la storia solo dall'interno [...] come la preistoria e la storia futura dell'essere particolare. [...] L'approfondimento della prospettiva storica in simili ricerche [filosofiche] non conosce per principio confini, né rispetto al passato né rispetto al futuro. Esso attribuisce il totale all'idea. La cui struttura, quale è plasmata dalla totalità in contrasto col suo insanabile isolamento, è monadologica. L'idea è monade. L'essere, che qui ne entra a far parte con la sua preistoria e la sua storia a venire, mostra,

---

1 W. Benjamin, *Lebensläufe*, in Id., *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser, con la collaborazione di G. Scholem e Th. W. Adorno, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974-1989, vol. VI, p. 219; tr. it. *Curriculum 2*, in W. Benjamin, *Ombre corte. Scritti 1928-1929*, a cura di G. Agamben, tr. it. di G. Backhaus/M. Bertolini Peruzzi/G. Carchia/G. Gurisatti/A. Marietti Solmi, Einaudi, Torino 1993, p. 9.

nascosta nella propria, la figura abbreviata e scorciata del rimanente mondo delle idee [...]. L'idea è monade: la rappresentazione dei fenomeni riposa in essa, prestabilita, come nella loro oggettiva interpretazione [...]. Dire che l'idea è monade significa in breve: ogni idea contiene l'immagine del mondo. Alla sua rappresentazione [*Darstellung*] spetta il compito, niente meno, di disegnare in scorcio questa immagine del mondo<sup>2</sup>.

L'idea e con essa l'intero mondo delle idee è rappresentata in scorcio da un essere particolare, da un fenomeno originario, e si configura nella serie virtuale degli estremi (casi-limite) che la rappresentano nella storia.

Lo stesso rapporto tra fenomeni e idea monadica si ritrova più tardi, nelle tesi *Sul concetto di storia* del 1940 (tesi XVII), nella concezione dell'oggetto storico come costruzione, come concetto, come immagine dialettica, come monade propria della storiografia materialistica, in cui il materialista storico riconosce il segno di un arresto messianico dell'accadere e di una «*chance* rivoluzionaria nella lotta a favore del passato oppresso»<sup>3</sup>, perché come fenomeno monadico attualizza una zona del passato che è stata dimenticata, la conosce e insieme la redime (la salva) rendendola presente e riferendola a una dimensione ideale e utopica, teologica, di riscatto, giustizia e redenzione:

Sulla dottrina del materialismo storico. 1) L'oggetto della storia è quello in cui la conoscenza si attua come sua redenzione. 2) La storia si frantuma in immagini, non in storie. 3) Là, dove si compie un processo dialettico, abbiamo a che fare con una monade. 4) L'esposizione materialistica della storia reca in sé una critica immanente al concetto di progresso. 5) Il materialismo storico fonda il suo procedimento sull'esperienza [*Erfahrung*], sul buon senso [*den gesunden Menschenverstand*], la presenza di spirito [*die Geistesgegenwart*] e la dialettica<sup>4</sup>.

- 
- 2 W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. I, tomo 1, pp. 226-228; tr. it. Id., *Il dramma barocco tedesco*, introduzione di G. Schiavoni, tr. it. di F. Cuniberto, Einaudi, Torino 1999, pp. 20-22.
  - 3 W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. I, tomo 2, p. 703; tr. it. *Sul concetto di storia*, in Id., *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola / M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, p. 53.
  - 4 W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. V, tomo 1, pp. 595-96, N 11, 4 (tr. it. Id., *I "passages" di Parigi*, in *Opere complete di Walter Benjamin*, a cura di R. Tiedemann / H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, tr. it. di R. Solmi / A. Moscati / M. De Carolis / G. Russo/G. Carchia/F. Porzio, riveduta da H. Riediger, Einaudi, Torino 2000-, vol. IX, p. 535; N 11, 4). Il passo è riportato anche in W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 126. Va notato qui il riferimento a Kant nell'accenno al *gesunden Menschenverstand*, e alla teoria dell'esperienza che Benjamin sviluppa nel confronto con Kant nel saggio del 1917/18 *Sul programma della filosofia futura* (cfr. W. Benjamin, *Über das Programm der kommenden Philosophie*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. II, tomo 1, pp. 157-171; tr. it. *Sul programma della filosofia futura*, in Id., *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, a cura di G. Agamben, tr. it. di I. Porena / A. Marietti Solmi / R. Solmi / A. Moscati, Einaudi, Torino 1982, pp. 214-227). Sul tema dell'esperienza in Benjamin cfr. T. Tagliacozzo, *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2003. Cfr. anche un passo successivo dal *Passagen-Werk*: «Il presente determina nell'oggetto del passato, per afferrarne il nocciolo, il punto in cui si scindono la sua pre- e post-storia» (W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, in Id., W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, cit., vol. V, tomo 1, pp. 596, N 11, 5; tr. it. cit., p. 535, N 11, 5), e un passo precedente: «Nell'immagine dialettica, ciò che è stato [*das Gewesene*] in una determinata epoca è sempre, al tempo stesso, il "da-sempre-già-stato" [*Von-jeh-er-Gewesene*]. Ma ogni volta esso si manifesta come tale solo agli occhi di un'epoca ben precisa: ovvero quella in cui l'umanità, stropicciandosi gli occhi, riconosce come tale proprio quest'immagine di

Il *Passagen-Werk*, la grande opera di cui ci è arrivata un'amplissima raccolta di materiali, appunti e citazioni, a cui Benjamin lavora dalla fine degli anni Venti alla sua morte e dunque anche contemporaneamente all'elaborazione delle *Tesi*, contiene l'abbozzo di una teoria della conoscenza dell'oggetto storico che emerge anche dal titolo stesso della sezione N in cui si trova il passo appena citato: *Elementi di teoria della conoscenza, teoria del progresso* (*Erkenntnistheoretisches, Theorie des Fortschritts*). La conoscenza come redenzione del passato, nell'oggetto storico, avviene in un momento di arresto dell'accadere, in una dimensione temporale messianica, in un «*adesso* della conoscibilità (*Jetzt der Erkennbarkeit*)»<sup>5</sup> in cui un'immagine del passato diventa leggibile. In questa *Jetzt* viene alla luce la dialettica tra fenomeno e idea, tra l'ambito della "rappresentazione" (*Vorstellung*) e l'ambito ideale del passato (*Vergangenheit*). Quest'ultimo deve essere conosciuto e salvato nel ricordo, di volta in volta, presentando una parte di sé (ciò che è stato, il *Gewesene*) in un fenomeno, e indicare una direzione dell'azione che porti alla società senza classi come secolarizzazione del regno messianico della giustizia. La dialettica è data dal porsi di ogni oggetto storico come ripristino – poiché è redenzione del passato – della *Vergangenheit*, e dal presentarsi dell'oggetto come qualcosa di inconcluso, di imperfetto e di transitorio<sup>6</sup>. L'oggetto storico ha in sé il tempo, l'intero corso della storia custodito nel momento messianico dell'attualità:

[...] alla base della storiografia materialistica sta un principio costruttivo. Proprio del pensiero non è solo il movimento delle idee [*Gedanken*], ma anche il loro arresto. Quando il pensiero si arresta

---

sogno. È in quest'attimo che lo storico si assume il compito dell'interpretazione del sogno» (ivi, p. 580, N 4, 1; tr. it. cit., pp. 519-520, N 4, 1).

- 5 «L'immagine dialettica è un'immagine balenante. Ciò che è stato [*das Gewesene*] va trattenuto così, come un'immagine che balena nell'adesso della conoscibilità [*im Jetzt der Erkennbarkeit*]. La salvazione [*Rettung*], che in questo modo – e solo in questo modo – è compiuta, si lascia compiere solo in ciò che nell'attimo successivo è già immediatamente perduto» (W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. V, tomo 1, pp. 591-592, N 9, 7; tr. it. cit., p. 531, N 9, 7 e in *Materiali dal Passagen-Werk*, in Id., *Sul concetto di storia*, cit., p. 123).
- 6 W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. I, tomo 2, p. 703; tr. it. cit., p. 53. Cfr. un passo dei *Passages*: «L'immagine dialettica è quella forma dell'oggetto storico che soddisfa le esigenze che Goethe pone per l'oggetto di un'analisi: mostrare una vera sintesi. Essa è il fenomeno originario della storia». La dialettica propria dell'immagine del passato – la vera sintesi goethiana tra fenomeno e idea – ricorda la dialettica dell'origine ne *Il dramma barocco tedesco*» (W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. V, tomo 1, p. 592, N 9a, 4; tr. it., cit., p. 532, N 9a, 4). Cfr. W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. I, tomo 1, p. 226; tr. it. cit., p. 20: «L'origine, pur essendo una categoria pienamente storica, non ha nulla in comune con la genesi [*Entstehung*]. Per "origine" non si intende il divenire di ciò che scaturisce, bensì al contrario ciò che scaturisce dal divenire e dal trapassare. L'origine sta nel flusso del divenire come un vortice, e trascina dentro il suo ritmo il materiale della propria nascita. Nella nuda e palese compagine del fattuale, l'originario non si dà mai a riconoscere, e il suo ritmo si dischiude soltanto a una duplice visione. Essa vuole essere intesa come restaurazione, come ripristino da un lato, e dall'altro, e proprio per questo, come qualcosa di imperfetto e di inconcluso. In ogni fenomeno originario si determina la forma sotto la quale un'idea continua a confrontarsi col mondo storico, finché essa non sta lì, compiuta, nella totalità della sua storia. L'origine dunque non emerge dai dati di fatto, bensì riguarda la loro preistoria e la storia successiva. Le linee guida della considerazione filosofica sono indicate nella dialettica che è intrinseca all'origine. Da essa risulta come in ogni processo essenziale l'unicità e la ripetizione si condizionino l'un l'altra».

d'improvviso in una costellazione satura di tensioni, le provoca un urto [*Chock*] in forza del quale essa si cristallizza come monade. Il materialista storico si accosta a un oggetto storico solo ed esclusivamente allorché questo gli si fa incontro come monade. In tale struttura egli riconosce il segno di un arresto messianico dell'accadere [*einer messianischen Stillstellung des Geschehens*], o, detto altrimenti, di una *chance* rivoluzionaria nella lotta a favore del passato oppresso. Egli se ne serve per far saltar fuori una certa epoca dal corso omogeneo della storia; così da far saltar fuori una certa vita dalla sua epoca, una certa opera dal corpus delle opere di un autore. Il profitto del suo procedere consiste nel fatto che *in un'opera [im Werk]* è custodita e conservata tutta l'opera [*Lebenswerk*], *nell'opera* intera l'epoca, e *nell'epoca* l'intero corso della storia. Il frutto nutriente di ciò che viene compreso storicamente ha al suo *interno*, come seme prezioso ma privo di sapore, il tempo<sup>7</sup>.

Per Benjamin l'«*adesso [Jetztzeit]* che, come modello del tempo messianico, riassume in un'immane abbreviazione la storia dell'intera umanità, coincide rigorosamente con *la* figura che la storia dell'umanità fa nell'Universo»<sup>8</sup> (tesi XVIII), quella di un momento brevissimo di fronte alla durata cosmica. Lo storico materialista «afferra la costellazione in cui la sua epoca è venuta a incontrarsi con una ben determinata epoca anteriore. Fonda così un concetto di presente come quell'*adesso* [*>Jetztzeit<*], nel quale sono disseminate e incluse schegge del tempo messianico»<sup>9</sup>.

## 2. Conoscenza e redenzione: il concetto di storia

In alcuni passi del *Passagen-Werk* è esemplificato il momento temporale “messianico” della conoscibilità in cui un'immagine del passato diventa leggibile e conoscibile attraverso concetti. Infatti ciò che permette all'immagine dialettica di essere strumento di conoscenza è la sua costruzione come concetto. Per Benjamin è concetto la catastrofe, l'attimo critico,

---

7 W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. I, tomo 2, p. 703; tr. cit., pp. 51-53. Anche nei materiali del *Passagen-Werk* emerge la struttura monadologica dell'oggetto storico, che contiene all'interno la sua pre- e post-storia: «È la struttura monadologica dell'oggetto della storia a richiedere che esso sia sbalzato fuori dal *continuum* del corso storico. Essa viene alla luce solo nell'oggetto estrapolato in questo modo. E lo fa sotto la forma del concetto storico che determina l'interno (e, per così dire, le viscere) dell'oggetto storico, e nella quale entrano in scala ridotta tutte le forze e gli interessi storici. Grazie a questa struttura monadologica, l'oggetto storico trova rappresentate al suo interno la propria pre- e post-storia. (La preistoria di Baudelaire, ad esempio, così come si presenta in questa ricerca, si situa nell'allegoria, la sua post-storia nell'art nouveau)» (W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. V, tomo 1, p. 594, N. 10, 3; tr. it. cit., p. 533, N. 10, 3). Cfr. W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. V, tomo 1, pp. 587-588, N. 7a, I; tr. it. cit., p. 527, N. 7a, I: «La pre- e post-storia di un fatto storico appaiono in esso grazie alla sua rappresentazione dialettica. E ancora: ogni fatto storico rappresentato dialetticamente si polarizza e diventa un campo di forze in cui si svolge il confronto tra la sua pre- e post-storia. Si trasforma in questo modo, poiché l'attualità agisce dentro di esso. Per questo il fatto storico si polarizza secondo la sua pre- e post-storia sempre di nuovo e mai nello stesso modo. E lo fa al di fuori di sé, nell'attualità stessa».

8 W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. I, tomo 2, p. 703; tr. it. cit., p. 55.

9 Ivi, p. 704; tr. it. cit., p. 57.

il progresso. Egli annota nel *Passagen-Werk*: «Definizione di concetti storici fondamentali: la catastrofe – l’occasione perduta; l’attimo critico – lo status quo minaccia di mantenersi; il progresso – la prima misura rivoluzionaria»<sup>10</sup>. E in altri passi:

Essere dialettico significa avere il vento della storia nelle vele. Le vele sono i concetti<sup>11</sup>. Ciò che distingue le immagini dalle «essenze» della fenomenologia è il loro indice storico. (Heidegger cerca invano di salvare la storia per la fenomenologia in modo astratto, attraverso la «storicità»). [...] L’indice storico delle immagini dice, infatti, non solo che esse appartengono a un’epoca determinata, ma soprattutto che esse giungono a leggibilità solo in un’epoca determinata. E precisamente questo giungere a leggibilità è un determinato punto critico del loro intimo movimento. Ogni presente è determinato da quelle immagini che gli sono sincrone: ogni adesso [*Jetzt*] è l’adesso di una determinata conoscibilità. In questo adesso la verità è carica di tempo fino a frantumarsi. (E questo frantumarsi, e nient’altro, è la morte della *intention*, che quindi coincide con la nascita dell’autentico tempo storico, il tempo della verità). Non è che il passato getti la sua luce sul presente o il presente sul passato, ma immagine è ciò in cui quel che è stato [*das Gewesene*] si unisce fulmineamente con l’adesso [*Jetzt*] in una costellazione. In altre parole: immagine è la dialettica nell’immobilità [*Bild ist die Dialektik im Stillstand*]. Poiché mentre la relazione del presente con il passato è puramente temporale, quella tra ciò che è stato e l’adesso è dialettica: non di natura temporale ma immaginale. [...] L’immagine letta, vale a dire l’immagine nell’adesso della conoscibilità, porta in sommo grado l’impronta di questo momento critico e pericoloso che sta alla base di ogni lettura<sup>12</sup>.

È opportuno un decisivo distacco dal concetto di “verità atemporale”. Tuttavia la verità [...] è legata a un nocciolo temporale presente contemporaneamente nell’oggetto conosciuto e in colui che conosce<sup>13</sup>.

Nell’immagine dialettica la verità (l’idea teologica di perfezione) si presenta, in rapporto al concetto che la indica, non come “verità atemporale” ma come ambito ideale della totalità a cui si riferisce il concetto in una dimensione messianica del tempo in cui questo non è estensione (lo sarebbe solo nella dimensione della rivelazione) ma attimo intensivo, in cui il pensiero è immagine fulminea che fugge e espone, proprio nella sua caducità, il mondo messianico della perfezione. Il tempo autenticamente storico, il tempo della verità, è raccolto nell’infinità intensiva dell’idea come monade<sup>14</sup>, che si dà in una immagine fugace.

10 Cfr. W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. V, tomo 1, p. 593, N 10, 2; tr. it. cit., p. 533, N 10, 2.

11 W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. V, tomo 1, p. 592, N 9, 8; tr. it. cit., p. 531, N 9, 8.

12 Ivi, pp. 577-578, N 3,1; tr. it. cit., pp. 517-518, N 3, 1 (traduzione modificata).

13 Ivi, p. 578, N 3,2; tr. it. cit., p. 518, N 3, 2.

14 Già nel 1923, in una lettera a Florens Christian Rang del 9 dicembre, Benjamin si esprimeva sull’opera d’arte come monade e rappresentazione – attraverso la critica – dell’idea (come stella) che ha in sé, intensivamente, il tempo e la serie dei fenomeni che la rappresentano, in contrasto con la temporalità estensiva della rivelazione (il sole). Cfr. W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, a cura di Ch. Gödde / H. Lonitz, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996, vol. II: 1919-1924, pp. 393-394 (tr. it. in W. Benjamin, *Lettere.1913-1940*, raccolte da G. Scholem e T.W. Adorno, tr. it. di A. Marietti / G. Backhaus, Einaudi, Torino 1978, pp. 72-73): «Poiché le stesse forze [*Gewalten*] che nel mondo della rivelazione (e la storia è questo) diventano esplosivamente e estensivamente temporali, nel mondo della chiusura, del riserbo [*Verschlossenheit*] (e tale è quello della natura e delle opere d’arte) vengono in luce intensivamente. [...]: le idee sono le stelle, in contrasto col sole della rivelazione. Non brillano nel giorno della storia, operano solo invisibilmente in esso. Brillano solo nella notte della natura. Ora



Il compito della conoscenza è per Benjamin, fin dagli anni 1917-1918, quello di recuperare i fenomeni (per esempio una percezione o un'azione) dalla loro condizione empirica dividendoli tramite concetti, rendendoli puri (riscattandoli dalla loro fenomenicità attraverso l'astrazione), ma contemporaneamente, proprio per questa azione di divisione e classificazione, frammentati e inautentici<sup>15</sup>, privi della loro totalità fenomenica. Il compito della conoscenza è poi, dopo questa opera di divisione e astrazione, quello di caricare i fenomeni di una valenza simbolica che li rende capaci di esibire un'idea, che sarà l'idea dell'«ipotesi»<sup>16</sup> per le scienze fisiche e biologiche, l'idea di libertà per l'azione, l'idea dell'arte per le opere d'arte<sup>17</sup>. Questa frammentazione e attribuzione di valenza simbolica si attua in quella dimensione temporale di tipo teologico, redentivo e messianico, che Benjamin chiama, già negli anni 1920-1921, «ora (*Jetzt*) della conoscibilità»<sup>18</sup>. Questo è un momento di concentrazione dei processi del pensiero e della conoscenza che anticipa ed esemplifica il momento redento dello «stato del mondo compiuto»<sup>19</sup>, dove i fenomeni stessi saranno di nuovo autentici e interi, a un livello superiore di simbolicità:

[...] l'azione, come la percezione, entrano nell'«ora» della conoscibilità soltanto frammentate, inautentiche, non reali. Esse sono autentiche, non frammentate, nello stato del mondo compiuto [*im vollendeten Weltzustand*]. [...] Esse entrano frammentate, in *concetti simbolici* (*Symbolischen Begriffen*) nell'«ora» della conoscibilità, poiché questo «ora» è riempito e dominato dalla conoscibilità soltanto<sup>20</sup>.

---

le opere d'arte sono state definite come modelli di una natura che non attende nessun giorno e quindi neanche il giorno del giudizio, come modello di una natura che non è teatro della storia né residenza degli uomini. La notte salvata. Ora, nella prospettiva di questa riflessione (dove questa è identica con l'interpretazione e opposta a tutti i metodi correnti di considerazione dell'arte), la critica è esposizione di un'idea. La loro infinità intensiva caratterizza le idee come monadi. Voglio definire la critica in questo modo: è mortificazione delle opere [...] insediamento in esse del sapere. La filosofia deve nominare le idee come Adamo la natura, per superarle – esse che sono natura ritornata. – La concezione complessiva di Leibniz, di cui adotto, per la determinazione delle idee, quel concetto di monade che tu stesso evochi, equiparando le idee ai numeri – poiché per Leibniz la discontinuità dei numeri interi è stata un fenomeno decisivo per la dottrina delle monadi, mi sembra rappresentare la sintesi di una teoria delle idee: il compito dell'interpretazione delle opere d'arte è di raccogliere la vita creaturale nell'idea. Fissarla. [...] ogni sapere umano, se vuole essere responsabile, deve avere la forma dell'interpretazione e nessun'altra, [...] le idee sono gli strumenti dell'accertamento interpretativo. A questo punto occorrerebbe una teoria delle diverse specie di testi. Nel *Convito* e nel *Timeo* Platone ha identificato l'ambito della dottrina delle idee con quella dell'arte e della natura; l'interpretazione di testi storici o sacri forse non è stata prevista, finora, da nessuna dottrina delle idee».

- 15 Cfr. il frammento benjaminiano, attribuito dagli editori agli anni 1920-21, *Erkenntnistheorie* (*Teoria della conoscenza*), in W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, cit., vol. VI, pp. 45-46, in particolare p. 46 (traduzione mia).
- 16 Cfr. il frammento, datato dagli editori 1918, *Versuch eines Beweises, dass die wissenschaftliche Beschreibung eines Vorgangs dessen Erklärung voraussetzt* (*Tentativo di dimostrare che la descrizione di un processo scientifico presuppone la sua spiegazione*), ivi, p. 41.
- 17 Cfr. il paragrafo “Die Idee der Kunst” (“L’idea dell’arte”) nel saggio di Walter Benjamin *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* (1919), in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. I, tomo 1, pp. 87-109; tr. it. *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco*, in Id., *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922*, a cura di G. Agamben, Einaudi, Torino 1982, pp. 81-103.
- 18 W. Benjamin, *Erkenntnistheorie*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. VI, p. 46.
- 19 *Ibidem*.
- 20 *Ibidem*.

Come nello schematismo di Kant «l'applicazione delle categorie a fenomeni sarà possibile mediante la determinazione trascendentale del tempo»<sup>21</sup>, così per Benjamin il momento della conoscenza, in cui un fenomeno concettualizzato arriva ad esibire l'idea che lo raccoglie, insieme ad altri, in una totalità virtuale, si attua in una dimensione temporale redentiva, la *Jetzt der Erkennbarkeit*, definita il «tempo logico, [che] deve essere fondato al posto del valere atemporale»<sup>22</sup>. Benjamin sostituisce allo schematismo kantiano un processo simbolico, all'esibizione del concetto in una intuizione l'esibizione di un'idea in un fenomeno non più empirico, ma linguistico<sup>23</sup>, divenuto conoscenza e concetto simbolico, collegandosi forse al paragrafo 59 della *Critica della facoltà di giudizio* di Kant, «Della bellezza come simbolo della moralità». Qui l'intuizione simbolica è una esibizione (*ipotiposi*) indiretta del concetto della ragione, e in essa la facoltà del giudizio procede per mezzo di un'analogia: essa applica il concetto all'oggetto dell'intuizione sensibile e poi applica la semplice regola della riflessione a un oggetto completamente diverso, per il cui concetto non si può avere intuizione adeguata, e di cui il primo oggetto è il simbolo. La possibilità, propria della facoltà del giudizio, della esibizione simbolica nella natura, per analogia, dell'idea della legge morale, rende possibile nell'interpretazione benjaminiana di Kant il passaggio tra il dominio del concetto di natura e il dominio del concetto di libertà, e quindi l'unità del sistema della filosofia<sup>24</sup>.

Nell' adesso messianico della conoscibilità il concetto dell'oggetto storico (la vela che – ben issata – si oppone al vento del progresso e alla catastrofe<sup>25</sup>), che è parola ben disposta nel

- 
- 21 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in Id., *Werkausgabe*, a cura di W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990, voll. III e IV, p. 188; tr. it. di G. Gentile / G. Lombardo-Radice, *Critica della ragion pura*, riveduta da V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1983, p. 164.
- 22 W. Benjamin, *Erkenntnistheorie*, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. VI, cit., p. 46.
- 23 Cfr. il frammento *Über die Wahrnehmung. Erfahrung und Erkenntnis* [1917] (ivi, pp. 37-38): «La filosofia è esperienza assoluta dedotta nel nesso sistematico simbolico come lingua. Per la visione della filosofia l'esperienza assoluta è lingua: lingua però concepita come concetto simbolico-sistematico». Cfr. il saggio del 1916: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, in W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, cit., vol. II, tomo I, pp. 140-157; tr. it., *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in Id., *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, cit., pp. 177-193.
- 24 Cfr. T. Tagliacozzo, *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, cit., pp. 333-447.
- 25 Cfr. a proposito W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. V, tomo I, p. 591, N 9, 3; tr. it. cit., p. 530, N 9, 3: «Il concetto di "salvezza": il vento dell'assoluto nelle vele del concetto. (Il principio del vento è l'elemento ciclico). La posizione delle vele il relativo». Cfr. più avanti ivi, p. 592; tr. it. cit., p. 531 (N 9, 8): «Essere un dialettico significa avere il vento della storia nelle vele. Le vele sono i concetti. Ma non basta disporre delle vele. L'arte di saperle issare è decisiva» e cfr. poco prima ivi, p. 591, N 9, 6; tr. it., p. 531, N 9, 6: «Per il dialettico tutto dipende dall'avere il vento nelle vele. Pensare significa per lui issare le vele. L'importante è come issarle. Le parole sono le sue vele. Il come esse sono disposte: questo ne fa dei concetti». Sui problemi gnoseologici della filosofia della storia di Benjamin cfr. P. Fiorato, *Teoria della conoscenza e concetto di storia. Una questione di metodo in margine alle tesi*. Sul concetto di storia di Walter Benjamin, in «Nuova corrente», 1997, n. 44, pp. 303-324. Cfr. ivi, p. 324: «"Decisiva" risulta dunque, infine, l'arte di saper issare le vele. La posizione delle vele è quel relativo che il buon dialettico deve saper opporre alle pretese dell'assoluto – e poco importa, in fondo, se "il principio del vento" sia l'"elemento ciclico" (l'eterno ritorno) o "quella bufera che noi chiamiamo il progresso". Nella navigazione perigliosa, di cui parla già la *Critica della ragion pura*, tutto dipende dalla "Segelstellung", dalla posizione delle vele concettuali. Nessuno può dirlo meglio di chi è diventato esperto nella difficile arte di navigare

pensiero attraverso il *buon senso* (*gesunden Menschenverstand*) e immagine dialettica, entra in rapporto con la verità e la espone, nel presentare un'immagine del passato che viene così conosciuta e salvata, non in un processo ma in una rappresentazione fulminea e caduca:

L'immagine dialettica è un'immagine balenante. Ciò che è stato [*das Gewesene*] va trattenuto così, come un'immagine che balena nell'adesso della conoscibilità [*im Jetzt der Erkennbarkeit*]. La salvazione [*Rettung*], che in questo modo – e solo in questo modo – è compiuta, si lascia compiere solo in ciò che nell'attimo successivo è già immediatamente perduto. A questo proposito il passo metaforico, nell'introduzione a Jochmann, dello sguardo profetico che si accende alle vette del passato <sup>26</sup>.

### 3. Teologia e politica

La filosofia della storia di Walter Benjamin, che si sviluppa senza soluzione di continuità lungo tutto l'arco della sua produzione (da *La vita degli studenti* del 1914-15<sup>27</sup> alle tesi *Sul concetto di storia* del 1940), ha al centro due temi fondamentali strettamente connessi. Il primo è la concezione teologica del tempo della storia come *Jetztzeit*, contrapposto al tempo della meccanica omogeneo e vuoto<sup>28</sup>: esso si colloca nell'ambito ebraico del messianesimo

---

controvento ossia di “spazzolare la storia contropelo” (th. VII in GS I 697 [CS 31]). Egli soltanto sa anche quanto importante sia, per un dialettico, la virtù dello *humour* (cfr. th. IV in GS I 694 [CS 25]), capace ancora di sostenerlo quando [...] egli rimane consapevole del fatto che avere il vento in poppa è la catastrofe».

- 26 W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. V, tomo 1, p. 591, N 9, 7; tr. it. cit., pp. 531-532, N 9, 7; anche in W. Benjamin, *Materiali dal Passagen-Werk*, in Id., *Sul concetto di storia*, cit., p. 123, N 9,7.
- 27 W. Benjamin, *Das Leben der Studenten*, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. II, tomo 1, pp. 75-87; tr. it., *La vita degli studenti*, in Id., *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, cit., pp. 137-150.
- 28 Cfr. W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. I, tomo 2, p. 701; tr. it. cit., p. 45 e sg., tesi XIV: «La storia è oggetto di una costruzione il cui luogo non è costituito dal tempo omogeneo e vuoto, ma da quello riempito dall'*adesso* [*Jetztzeit*]. Così, per Robespierre, l'antica Roma era un passato carico di *adesso*, che egli estraeva a forza dal *continuum* della storia. La Rivoluzione francese pretendeva di essere una Roma ritornata. Essa citava l'antica Roma esattamente come la moda cita un abito d'altri tempi. La moda ha buon fiuto per ciò che è attuale, dovunque esso si muova nel folto dei tempi lontani. Essa è un balzo di tigre nel passato. Solo che ha luogo in un'arena in cui comanda la classe dominante. Lo stesso salto, sotto il cielo libero della storia, è il salto dialettico, e come tale Marx ha concepito la rivoluzione». Sul tempo omogeneo e vuoto della meccanica, misurabile matematicamente, contrapposto al tempo messianico, cfr. W. Benjamin, *Trauerspiel und Tragödie* (1916), in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. II, tomo 1, p. 134; tr. it., *Trauerspiel e tragedia*, in Id., *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, cit., pp. 168-169 (traduzione modificata): «Il tempo della storia è infinito in ogni direzione, e incompiuto [*unerfüllt*] in ogni attimo [*Augenblick*]. Vale a dire che non è pensabile nessun singolo evento empirico che abbia un rapporto necessario con la situazione cronologica determinata in cui accade. Per l'accadere empirico il tempo è solo una forma, ma – ciò che è più importante – una forma in quanto tale non colma [*unerfüllt*]. L'accadimento non adempie [*nicht erfüllt*] alla natura formale del tempo in cui ha luogo. Poiché non si deve affatto pensare che il tempo non sia altro che il metro con cui si misura la durata di un cambiamento meccanico. Questo tempo è certo una forma relativamente vuota, che non ha senso pensare ricolma. Ma il tempo della storia è diverso da quello della meccanica. [...] la

come dimensione restaurativa della storia, come ritorno a un regno di giustizia, dove tra storia mondana e storia redenta si dà un salto che ha luogo nell'immanenza, attraverso la memoria, la citazione e la conoscenza del passato, con quel «balzo di tigre nel passato»<sup>29</sup> che è proprio dell'azione rivoluzionaria. Il secondo è la concezione materialistica della storia (che prima della “svolta marxista” del 1926 è piuttosto una concezione anarchica e nichilistica<sup>30</sup>, che lega simbolicamente, sulla scia dell'*Urphänomen* di Goethe, il fenomeno storico concreto e l'idea di libertà e giustizia), come orientamento che rende lo storico capace di avere, nella sua «debole forza messianica»<sup>31</sup>, un indirizzo politico come prassi e azione rivoluzionaria, attraverso il riscatto del passato e la sua attualizzazione e la critica al concetto di progresso come processo infinito e lineare, come “compito infinito” proprio del neokantismo e della socialdemocrazia in un tempo visto come omogeneo e vuoto. Lo storico recupera e conosce, nel suo fugace “guizzar via”, in un'immagine dialettica, una dimensione del passato come passato delle classi oppresse che entra in una costellazione con le esigenze politiche attuali e le fa esplodere: questo dà una direzione per la prassi. La prassi rivoluzionaria si può dare per Benjamin attraverso un salto dialettico nel passato che avviene nell'«*adesso* messianico □ nell'«*adesso della conoscibilità*»» (*Jetzt der Erkennbarkeit*), nella struttura gnoseologica del “concetto di storia”, nell'immagine dialettica monadica in cui il passato rivela il suo legame con il presente che si riconosce inteso in esso e viene perciò redento, nel rinvio ideale (poiché il suo concetto rappresenta un'idea) a una dimensione di perfezione □ per fondare la società senza classi come regno della giustizia. Una tesi (la XVIIa) trovata tra i materiali preparatori di *Sul concetto di storia* illustra questi concetti:

Nell'idea [*Vorstellung*] della società senza classi, Marx ha secolarizzato l'idea del tempo messianico. Ed è giusto così. La sciagura sopravviene per il fatto che la socialdemocrazia elevò a “ideale” questa idea [*Vorstellung*]. Nella dottrina neokantiana l'ideale viene definito come compito infinito. E questa dottrina è stata la scolastica del partito socialdemocratico [...]. Una volta definita la società senza classi come un compito infinito, il tempo infinito e vuoto si trasformò, per così dire, in un'anticamera nella quale si poteva attendere, con maggiore o minore tranquillità, l'ingresso nella situazione rivoluzionaria. In realtà non vi è un solo attimo che non rechi in sé la *propria chance*

---

forza determinante della forma temporale della storia non può essere interamente compresa da alcun accadimento empirico, e non può essere interamente raccolta in alcuno. Un accadere siffatto, che sia perfetto [*vollkommen*] nel senso della storia, è invece del tutto indeterminato sul piano empirico – ossia è un'idea. Questa idea del tempo compiuto [*erfüllt*] è l'idea storica che domina nella Bibbia, dove ha nome: tempo messianico. [...] Il tempo tragico sta al tempo messianico come il tempo compiuto dell'individuo sta al tempo compiuto da Dio».

- 29 W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. I, tomo 2, p. 701; tr. it. cit., p. 45.
- 30 Sull'anarchismo “romantico” e messianico di Walter Benjamin, cfr. M. Löwy, *L'anarchisme messianique de Walter Benjamin*, in «Les Temps Modernes», 1983, n. 40, pp. 772-794, e Id., *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d'affinité élective*, PUF, Paris 1988 (tr. it., *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, tr. it. di D. Bidussa, Bollati Boringhieri, Torino 1992), in part. il capitolo 6: “Al di fuori di tutte le correnti e al crocevia di tutte le strade: Walter Benjamin”. Sulle Tesi cfr. M. Löwy, *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses “Sur le concept d'histoire”*, PUF, Paris 2001.
- 31 W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. I, tomo 2, p. 694; tr. it. cit., p. 23.

rivoluzionaria – essa richiede solo di essere definita come una *chance* specifica, ossia come *chance* di una soluzione del tutto nuova, di fronte a un compito del tutto nuovo. Per il pensatore rivoluzionario la peculiare *chance* rivoluzionaria trae conferma dalla situazione politica. Ma per lui non trae minor conferma dal potere delle chiavi<sup>32</sup> che tale attimo possiede su una bene determinata stanza del passato, fino ad allora chiusa. L'ingresso in questa stanza coincide del tutto con l'azione politica; ed è ciò per cui essa, per quanto distruttiva possa essere, si dà a riconoscere come un'azione messianica. (La società senza classi non è la meta finale [*Endziel*] del progresso della storia, ma ne è piuttosto l'interruzione [*Unterbrechung*], tante volte fallita e infine attuata)<sup>33</sup>.

Appare così fondamentale il legame profondo tra l'ambito teologico, trascendente e ideale, nascosto ma attivo nell'immanenza della redenzione e del riscatto – che è in Benjamin sempre redenzione del passato attraverso il ricordo e la conoscenza storica (attraverso il “concetto” di storia) – e l'ambito immanente del politico, poiché il passato riscattato e redento (nel messianico “adesso” della conoscibilità che rende presente in un momento fugace il tempo messianico, compiuto, del Regno di Dio) dà l'occasione e la direzione per la prassi, per l'azione rivoluzionaria, che si dà a riconoscere così come azione messianica, motivata teologicamente, nella direzione della costruzione della società senza classi come Regno secolarizzato. L'azione politica è resa possibile proprio dal legame con il passato, dalla capacità conoscitiva dello storico materialista di recuperare e far esplodere momenti dimenticati di questo passato, nell'alimentare l'odio e quindi la forza distruttiva e insieme liberatoria della classe oppressa attraverso l'immagine degli avi asserviti, mentre la socialdemocrazia perde le sue forze nel proiettare la liberazione in un futuro infinito:

Il soggetto della conoscenza storica è di per sé la classe oppressa che lotta. In Marx essa figura come l'ultima classe resa schiava, come la classe vendicatrice, che porta a termine l'opera di liberazione in nome di generazioni di sconfitti. Questa coscienza, che si è fatta ancora valere per breve tempo nella Lega di Spartaco, fu da sempre scandalosa per la socialdemocrazia, che nel corso di tre decenni è riuscita a cancellare quasi del tutto il nome di un Blanqui, il cui suono squillante aveva scosso il secolo precedente. Essa si compiace di assegnare alla classe operaia il ruolo di redentrice delle generazioni future. E recise così il nerbo della sua forza migliore. La classe disapprese, a questa scuola, tanto l'odio quanto la volontà di sacrificio. Entrambi infatti si alimentano all'immagine degli antenati asserviti, non all'ideale dei discendenti liberati<sup>34</sup>.

In Benjamin il concetto storico dell'immagine dialettica, dell'oggetto storico come monade, rimanda al passato attualizzandolo e insieme prospetta e rappresenta nell'adesso messianico della conoscibilità una dimensione “nascosta” teologico-messianica di perfezione e giustizia,

---

32 Sul “potere delle chiavi” cfr. la nota dei curatori alla tesi XVIIa in W. Benjamin, *Il concetto di storia*, cit., p. 55, nota 47: «Termine e concetto teologico cristiano, originariamente riferito al potere petrino (cfr. *Matteo*, 16, 18 sgg.: “A te [Pietro] darò le chiavi del regno dei cieli, e tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli”) a cui Benjamin fa ricorso per indicare la possibilità di un'operazione che infrange l'immodificabilità del passato».

33 W. Benjamin, “Anmerkungen” a *Über den Begriff der Geschichte*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. I, tomo 3, p. 1231; tr. it. in *Materiali preparatori delle tesi*, in Id., *Sul concetto di storia*, cit., p. 100-101; manoscritto Ms 1098v.

34 W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. I, tomo 2, p. 700; tr. it. cit., p. 43, tesi XII.

cui si riferisce (proprio nel rappresentarla) l'azione rivoluzionaria della classe oppressa. Tale azione resta però cosciente della propria condizione di caducità – essa produce una realtà politica comunque transitoria, che non si fonda su una verità eterna – e della caducità del passato non conosciuto e attualizzato. La verità del passato e dell'idea messianica di riscatto ad essa connessa è una “verità caduca” (*vergänglich*), mai presentabile in modo definitivo e assoluto, che si presenta per un attimo e fugge via:

Vincere deve sempre il manichino detto “materialismo storico”. Esso può competere senz'altro con chiunque se prende al suo servizio la teologia, che oggi, com'è a tutti noto, è piccola e brutta, e tra l'altro non deve lasciarsi vedere<sup>35</sup>.

La vera immagine del passato [*Vergangenheit*] guizza via. È solo come immagine che balena, per non più comparire, proprio nell'attimo della conoscibilità [*Augenblick der Erkennbarkeit*] che il passato è da trattenerne. “La verità non ci scapperà”. Questa frase, che è di Gottfried Keller, segna, nell'immagine di storia dello storicismo, il punto esatto in cui essa è infranta dal materialismo storico. Infatti è un'immagine non rievocabile del passato quella che rischia di scomparire con ogni presente che non si sia riconosciuto inteso in essa<sup>36</sup>.

Se [...] [l'immagine del passato] è autentica, lo deve alla sua fugacità [*Flüchtigkeit*]. Proprio perché questa verità è caduca [*vergänglich*] e basta un alito di vento a spazzarla via, molto dipende da essa. A prendere il suo posto, infatti, è pronta l'apparenza [*Schein*], che va più d'accordo con l'eternità<sup>37</sup>.

Il concetto di tempo messianico, contrapposto al tempo omogeneo e vuoto fisico-matematico della visione scientifica moderna propria del neokantismo e della socialdemocrazia come orientamento politico suo proprio, con la sua visione di un compito “infinito” e progressivo in direzione dell'idea di una società senza classi, analizzato nella tesi XVIIa, viene anticipato con straordinaria pregnanza negli anni 1914-1915 nell'*incipit* del saggio *La vita degli studenti*:

C'è una concezione della storia che, fidando nell'infinità del tempo, distingue solo il diverso ritmo degli uomini e delle epoche, che rapidi o lenti scorrono sulla via del progresso. A ciò corrisponde l'incoerenza, l'imprecisione e la mancanza di rigore delle pretese che essa avanza nei confronti del presente. Invece questa nostra riflessione fa riferimento a uno stato determinato, in cui la storia riposa quasi fosse raccolta in un punto focale, come da sempre nelle immagini utopiche dei pensatori. Gli elementi dello stato finale non sono evidenti come una tendenza informe di progresso bensì, come creazioni e pensieri sommamente minacciati, malfamati e derisi, essi stanno profondamente sepolti e dissimulati in ogni presente. Il compito storico [*geschichtliche Aufgabe*] è quello di dare in modo puro la forma dell'assoluto allo stato immanente della perfezione, di renderlo visibile e sovrano nel presente. Ma questo stato non è da circoscrivere mediante una determinazione pragmatica di singoli aspetti (istituzioni, costumi, ecc.), alla quale anzi si sottrae; bensì è da cogliere soltanto nella sua struttura metafisica, come il regno messianico o l'idea della rivoluzione francese<sup>38</sup>.

35 Ivi, p. 693; tr. it. cit., p. 21, tesi I.

36 Ivi, p. 695; tr. it. cit., p. 27, tesi V.

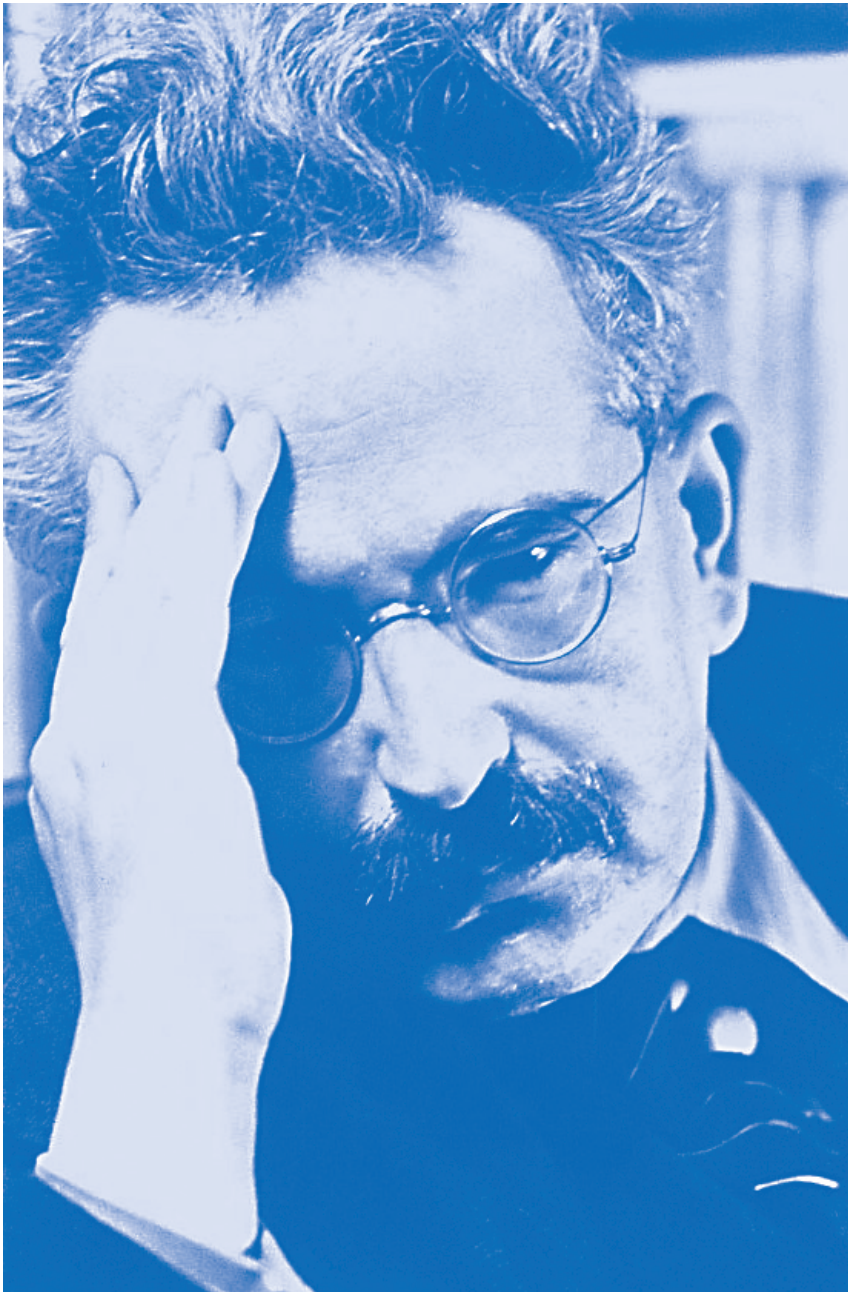
37 W. Benjamin, “Anmerkungen” a *Über den Begriff der Geschichte*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. I, tomo 3, p. 1247; tr. it. in *Materiali preparatori alle tesi*, in Id., *Sul concetto di storia*, cit., p. 73; manoscritto Ms 440.

38 W. Benjamin, *Das Leben der Studenten*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. II, tomo 1, p. 75; tr. it. cit., p. 137 (traduzione modificata).



## ***Il*** tema di B@bel

Appare qui evidente il nesso tra il tempo della storia non progressivo e infinito, ma intensivo e redentivo, concentrato nel punto focale proprio dell'utopia, e la struttura metafisica come idea, e quindi il nesso gnoseologico che rende indispensabile l'individuazione dello stato della perfezione e della giustizia messianico (lo "stato finale") nell'immanenza del presente attraverso la frammentazione dei fenomeni tramite concetti e il loro essere compresi, in frammenti, nell'idea. Questa individuazione si attua nel fenomeno monadico che è immagine dialettica del regno messianico, rappresentazione e concetto simbolico. Nello "stato del mondo compiuto" i fenomeni non saranno più frammentati, ma lo sono nell'"adesso della conoscibilità", nell'immanenza e nella storia che hanno a che fare, necessariamente, con la conoscenza e con la caducità.



*Walter Benjamin*



---

Gianfranco Bonola

## LE DELUSIONI DEL MESSIANICO IN GERSHOM SCHOLEM. Fedeltà mediante il rinnegamento

Il quartogenito di Arthur Scholem, tipografo in Berlino<sup>1</sup>, che ricevette il nome germanico di Gerhard, pare non abbia goduto di quella preadolescenza spensierata in cui si leggevano libri di pirati, di pellerossa, di banditi. Non è quindi dal *Winnetou* di Karl May che può avere appreso una tecnica che ha poi esercitato spesso, in scritti e interviste: l'arte di cancellare accuratamente le proprie tracce. Amici di lunga data, discepoli e interpreti sono stati concordi nel percepire che nella figura e nell'opera del grande studioso della mistica ebraica persisteva un aspetto taciuto, anzi volutamente dissimulato<sup>2</sup>. I primi hanno anche dovuto sperimentare con quale sapiente scalrezza Scholem abbia eluso le loro domande<sup>3</sup>, offerto solo mezze risposte alle curiosità<sup>4</sup>, reagendo con stizza a quanti pretendevano di avere svelato l'arcano<sup>5</sup>. Nelle mani degli interpreti, affinché vi esercitino la loro acribia<sup>6</sup>, accanto all'opera è quindi rimasto anche il materiale prodotto dalle sue strategie di occultamento. Volendo affrontare un tema come il messianismo, centrale nell'opera di Scholem, neppure chi scrive potrà esimersi dall'interpretare le sue reticenze.

### 1. L'orizzonte messianico del ritorno a Sion

*Sion è uguale alla somma dei sacrifici che vengono sopportati per questo.*  
G. Scholem, 95 tesi su ebraismo e sionismo (1918) tesi 64

In diverse occasioni Scholem ha indicato nel triennio cruciale della sua giovinezza, gli anni 1916-1918, il periodo determinante per la sua formazione. La pubblicazione postuma

- 
- 1 Si veda il ritratto collettivo, scalare, dei quattro fratelli Scholem nel volume monografico *Zur historischen Gestalt Gershom Scholems* dei «Münchener Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur», 2007, n. 2, p. 59.
  - 2 Su questo convergono parecchi dei saggi compresi nel volume miscelaneo *Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen* (a cura di P. Schäfer / G. Smith, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989), preceduti peraltro da D. Biale, *Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History*, Harvard University Press, Cambridge (Mass)-London 1979, 1982<sup>2</sup>.
  - 3 Cfr. l'articolo di J. Weiss, *Gershom Scholem – Fünfzig Jahre*, su «Jediot Hajom», 5 dicembre 1947 (cit. in G. Scholem, *Briefe I, 1914-1947*, a cura di I. Shedletzky, C.H. Beck, München 1994, p. 459 e s.) e in merito il saggio di I. Shedletzky, *Auf der Suche nach dem verlorenen Judentum*, in «Münchener Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur», cit. pp. 30-47.
  - 4 Cfr. G. Scholem, *Ein offener Brief über die wahren Absichten meines Kabbalastudiums*, lettera a Salman Schocken per il suo 60° compleanno, 29 ottobre 1937, ora in G. Scholem, *Briefe I, 1914-1947*, cit., p. 471 e s.
  - 5 Come il rabbino americano Herbert Weiner nel volume *9 1/2 Mystics. The Kabbala Today*, New York 1969, che tratta Scholem da "mistico a metà", dedicandogli un capitolo intitolato: "The Accountant".
  - 6 Un esempio magistrale di decrittazione è fornito da Irving Wohlfahrt, "Haarscharf an der Grenze zwischen Religion und Nihilismus". *Zum Motiv des Zimzum bei Gershom Scholem*, in *Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen*, cit., pp. 176-256.

dei *Diari* tenuti in quegli anni<sup>7</sup> ci consente ora un accesso diretto alle complesse dinamiche che lo hanno costituito in soggetto adulto e maturo e indirizzato verso temi di ricerca ben definiti. È quindi a questa fonte che ci rivolgeremo per tratteggiare l'originario emergere di quella interrogazione sul messianismo che lo accompagnerà lungo tutta la sua vicenda di studioso e di militante sionista.

Non è qui possibile fornire neppure uno schematico sunto dei molti eventi che trovano eco nel vissuto del giovane Scholem che, studente liceale di famiglia ebraica assimilata<sup>8</sup>, inizia neppure sedicenne a tenere nota di fatti, discussioni e manifestazioni, incontri e attività associative, dando insieme conto di una fittissima rete di letture: dai classici tedeschi agli opuscoli teosofici, dai trattati esegetici alla pubblicistica sionista. Il giovane studioso che si congederà da quelle pagine per fare la sua *aliyah* in Palestina nel 1923 ha ormai troncato i rapporti con la casa paterna, schivato la chiamata alle armi simulando la follia, abbandonato gli studi matematici per la filologia semitica (in cui si è addottorato) e ha attraversato gli anni funesti della Guerra mondiale da studente fuoriuscito in Svizzera con l'amico Walter Benjamin<sup>9</sup>. Il perno intorno a cui si è consolidata la sua personalità è senza dubbio la scelta di campo a favore del sionismo, operata molto presto (dopo brevi oscillazioni tra ortodossia e liberalismo) e mai revocata.

Ma si tratta di un sionismo assai peculiare, solo inizialmente debitore delle prospettive dei grandi ispiratori (certo Herzl, ma ben di più Buber e Achad Ha'am) e quasi subito elaborato in gelosa autonomia, secondo la propria sensibilità culturale, in consapevole iato con quanto altri stanno articolando nei gruppuscoli sionisti tedeschi. Scholem concepisce e affina un suo sionismo metafisico e mistico, che esprime con un linguaggio fervente, quasi esaltato. Anche quando in esso si saranno decantati il ribellismo generazionale e l'estremismo adolescenziale, ne rimarrà intatta la radicalità. A comporre la quale contribuisce certo anche un tratto idealistico, di acuta reazione neoromantica allo scientismo dominante (in dialettica con il suo studio della matematica!), da cui discende quella esigenza di portentoso, di mitico, di ritorno (tutt'altro che ingenuo) alla trascendenza che è componente ben attestata nello *Zeitgeist* dei primi decenni del XX secolo. Nei confronti dell'Europa, poi, egli manifesta la più totale delusione, resa irreversibile dalla mattanza bellica scatenata per volontà di dominio, e non si fa illusioni sull'antisemitismo della società tedesca, al cui interno gli ebrei fiduciosi nell'integrazione gli appaiono vittime inescusabili di un paese quanto pernicioso autoinganno.

I - È comunque indiscutibile che la sua concezione del sionismo, per l'assolutezza in cui è declinata, si collochi all'interno di una prospettiva messianica. In essa sono presenti tutti e quattro gli elementi fondamentali della religiosità ebraica: il popolo eletto, la legge divina,

---

7 G. Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätze und Entwürfe bis 1923. 1. Halbband 1913-1917*, a cura di K. Gründer/F. Niewöhner, con la collaborazione di H. Kopp-Oberstebrink, Jüdischer Verlag, Frankfurt a.M. 1995; 2. *Halbband 1917-1923*, a cura di K. Gründer/H. Kopp-Oberstebrink/F. Niewöhner con la cooperazione di K. E. Grözinger, Jüdischer Verlag, Frankfurt a.M. 2000. Da questi voll. sono desunte le date delle singole note di diario inserite tra parentesi tonde nel testo.

8 Su questi anni cfr. G. Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977; tr. it., *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, Einaudi, Torino 1988.

9 Per cui vedi: G. Scholem, *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975; tr. it., *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, Adelphi, Milano 1992.

la terra santa e il messia promesso, anche se con diversa rilevanza. Soltanto per il secondo, l'osservanza dei precetti, il giovane Scholem, non più ortodosso, dichiara forte imbarazzo: «la *Torah* mi crea delle difficoltà, per quanto chiara io senta la cosa» (14 agosto 1916). Alcune sue osservazioni connettono il tema, già buberiano, del rinnovamento dell'ebraismo grazie a una nuova religiosità ebraica, con la insostituibile funzione della terra d'Israele nello scatenare e sorreggere questa rinascita: «La vera riforma dell'ebraismo è possibile soltanto a partire da Sion. Perché la riforma è opera di Dio, e Dio parla solo da Sion» (27 ottobre 1916). Anche per questo Scholem giudica il *Reformjudentum* delle sinagoghe liberali, all'epoca ampiamente maggioritario in Germania, un mero cedimento alla cultura borghese europea, che sfigura l'ebraismo. Rivolta antiborghese, disagio identitario, grandi aspirazioni<sup>10</sup> e partecipazione appassionata si saldano in vere e proprie professioni di fede.

Lo scopo della vita è la vita del singolo solo nella misura in cui in ciascuno c'è Sion, perché il senso della vita non è di portare il proprio spirito alla massima e più armonica istruzione, calma e perfezione, ma l'obiettivo e il senso della vita si chiama Sion. Edificare Sion in noi e fuori di noi, non solo simbolicamente. Il senso della vita è chiamare [*rufen*] il Messia e costruire Sion. Se vuoi, forse questo è anche un obiettivo *nell'uomo*, [...] ma [...] anche fuori di noi: la comunità degli uomini. In primo luogo quella ebraica, ma, come obiettivo ultimo, quella di tutti gli uomini (14 agosto 1916).

Dove è evidente che l'oggetto primario del credere è la natura anzitutto spirituale, anzi trascendente di Sion. Fin da principio Scholem è infatti critico verso i gruppi che concepiscono gli insediamenti ebraici in Palestina in termini di utopia sociale realizzata e di redenzione della terra attraverso il lavoro. Anzi insiste sulla natura non ridicibile, tutt'altro che "simbolica", della sua concezione dei caposaldi della fede ebraica: «Il mio ebraismo *positivo* è [...] che per me il messia è il messia e non solo l'ordinamento socialista della società, che per me Sion è Sion e non un nome che indica gli insediamenti di coloni in Palestina. Com'è ovvio, tutto questo ne fa parte, ma l'intero è *di più* [...]» (14 agosto 1916). I grandi modelli da cui trarre ispirazione sono perciò di tipo religioso: nella Scrittura la profezia di Geremia 31 e nella storia il cenacolo dei mistici intorno ad Yitschack Luria a Safed nel XVI secolo, gruppi che hanno rivoluzionato le forme di vita dell'ebraismo. Da quello auspicato e futuro («Solo se gli ebrei di nuovo in *erez Israel* [terra d'Israele] saranno divenuti puri», lettera del 15 agosto 1916) ci si potrà attendere "un'attività missionaria" capace di realizzare l'inconcepibile: "la conversione del borghese", quintessenza dell'uomo che si sente tranquillo nella sua fede idolatra.

Ma se la terra promessa, per la quale Scholem usa ormai solo il nome ebraico di *erez Israel*, è indispensabile alla palingenesi dell'ebraismo, essa assume per lui una funzione altrettanto essenziale e imprescindibile per la venuta del messia: «La fede del nostro popolo dice che il messia verrà quando tutti saranno nella terra dei loro padri, o il contrario» (26 novembre 1914). Questo implica un atto preliminare di decisione e il trasferimento in Palestina di tutti gli ebrei,

10 Compresa la convinzione di poter essere lui stesso il messia, ben presto abbandonata: «In questo momento non credo più, come ho creduto una volta, di essere il messia. È triste: se un giorno dovrò giungere alla convinzione che non sono in grado di produrre anche per me personalmente il rinnovamento, allora non sarò più un sionista, comunque non sarò più come io ritengo un sionista debba necessariamente essere» (19 settembre 1915).



perché «con l'ultimo verrà anche il redentore come sigillo e meta, a darci notizia di quanto raggiunto e mostrarci la via di un nuovo futuro». Lo scenario diviene quindi escatologico e si spinge fino a sperare in una nuova forma della divinità stessa: «Il nuovo cielo e la nuova Gerusalemme possono anche trovare un nuovo Dio, un Dio rinnovato, poiché con il suo popolo è in cammino la gloria di Dio ed essa si trasforma con lui» (26 novembre 1914).

Circa la figura del messia venturo lo Scholem dei *Diari* non ci trasmette tratti precisi. Si limita qua e là a ribadire elementi di dottrina ebraica tradizionale, ad esempio che il «timore reverenziale» non è dovuto al «messia (*che è un uomo!*), bensì alla rivelazione in lui e attraverso lui» (15 agosto 1916), e insiste anche sul fatto che la fede nelle sue capacità redentive non può essere messa in discussione («Altrimenti il messia verrebbe invano, anzi: la fede nel messia sarebbe una totale assurdit . E questo io non lo posso ammettere in nessun caso», 15 agosto 1916). Ma si premura anche di sganciarne la figura da una concezione troppo razionale: «Razionale pu  essere chiunque, il messia   qualcosa di speciale, egli   dunque irrazionale... Lode a Dio che anche questo pu  essere dimostrato con le leggi della logica» (29 gennaio 1915). In qualche caso gli attribuisce persino ruoli e funzioni mai prima teorizzati, che potrebbero apparire stravaganti. Chi non avesse preso atto del carattere sacrale che gi  il giovane Scholem attribuisce alla lingua ebraica, partecipe della sacralit  della rivelazione e della santit  del Nome che la fonda, si troverebbe sconcertato di fronte all'affermazione: «Il messia sar  anche l'ultimo, *il primo* filosofo del linguaggio: egli dedurr  l'ebraismo dalla sua lingua» (12 ottobre 1916).

Tutti questi elementi, e la temperie peculiare che li genera, mostrano in modo esemplare il loro intreccio in questo passo singolare [i corsivi sono dell'autore]:

Quando il messia sar  venuto, forse non ci sar  pi  alcuna nazione delle altre, ma quella ebraica ci sar  di certo, perch  il concetto religioso di ebraismo la esige essenzialmente anche allora, anzi *a maggior ragione* allora. Io credo che la concezione ortodossa della "nazionalit " dell'ebraismo posseda un nucleo intimamente giusto, che   significativamente pi  profondo e pi  necessario di quello sionista-usuale, che ritengo sia persino passibile di confutazione. *Il concetto puramente nazionale dell'ebraismo porta in erez Israel come meta ultima, ma il concetto veramente sionista invece conduce a Sion*, che   pensata in un intimo nesso con *erez Israel*. Io non andrei in *erez Israel*, se non volessi andare a Sion. E siccome so che *Sion   la verit  assoluta* – mentre *erez Israel* non lo   ancora! – commisuro ad essa tutte le cose; questo   il mio dogma: *Sion   un criterio per ogni cosa* (11 ottobre 1916).

II - Anche per effetto delle discussioni con Walter Benjamin, che spesso vertono su temi ebraici, la prospettiva messianica di Scholem si arricchisce di una ulteriore dimensione: la giustizia. Sono infatti le note successive alla trascrizione nei *Diari* di un frammento dell'amico: *Appunti per un lavoro sulla categoria di giustizia* (8 e 9 ottobre 1916)<sup>11</sup> a enfatizzare la convergenza di Benjamin con la tradizione ebraica (che Scholem trova riportata da Samson Raphael Hirsch) nella tesi «[...] i giusti prepareranno la [venuta della] *shekinah* sulla terra», subito chiosata: «I giusti chiamano il messia, nessun altro. Spesso *shekinah* viene tradotto "gloria di Dio", bene, questa   la *zedakah*,

11 Per cui mi permetto di rinviare a G. Bonola, *Antipolitica messianica. La giustizia di Dio come critica del diritto e del "politico" nel filosofare comune di G. Scholem e W. Benjamin*, in "Fenomenologia e societ " 2/2000 (XXIII), pp. 3-36.

la giustizia è davvero un riflesso di Dio. Amare si può anche senza Dio, essere giusti no» (16 novembre 1916). Non stupirà dunque che in uno scritto apprestato in origine come dono per il compleanno di Benjamin nel 1918, le *95 tesi su ebraismo e sionismo*<sup>12</sup> sia centrale la nozione di “regno messianico”, già in precedenza definita «[...] la più grande immagine della storia, quella sulla quale si costruisce la sua relazione infinitamente profonda con la religione e l’etica» (3 novembre 1917). Scholem immaginava che queste sue tesi avrebbero richiesto parecchi anni di discussione, per i quali intendeva impegnare anche le risorse intellettuali di Benjamin. Al loro interno si individua una serie che connette i concetti di storia e di messianismo. Fondamentale, e subito enunciato, è il rapporto tra ebraismo e storia: la storia è non solo, come già sosteneva Cohen, una invenzione dei profeti d’Israele, ma l’elemento originario per la genesi stessa dell’ebraismo («Nella scoperta della storia si costituì l’ebraismo» tesi 9). Soltanto aderendo a una concezione rigorosamente messianica dell’ebraismo si può affermare (tesi 38) che la “dottrina” (cioè la Torah, nell’idioletto scholemiano) «[...] è la corrente che passa tra i due poli della rivelazione e del regno messianico». Il che per inciso ci svela quanto fosse precoce quella indagine circa il nesso Torah-messianismo su cui Scholem tornerà in più occasioni. Anticipatore è anche il tratto che esplicita (tesi 73) l’idea di “regno messianico” con un concetto di matrice qabbalistica come *tiqqun*<sup>13</sup>: «Il “mondo del *tiqqun*” è il regno messianico».

Alla fine di questo elenco poi si trova un blocco di tesi piuttosto unitario, incentrato sulla dottrina del tempo nell’ebraismo, in cui si profila il tema del “tempo messianico”. Si può tentare di leggerle in un ordine logico, senza badare alla loro posizione nella serie. La vicenda storica dell’ebraismo sarebbe fin qui stata compresa in modo insoddisfacente: «Finora la storia dell’ebraismo è stata presa in considerazione solo entro il tempo della rivelazione, o solo entro quello della storia, e così via; la totalità della sua storia si può schiudere solo se la si prende in considerazione unitariamente» (tesi 93). Ma l’insufficienza di tale approccio è dovuta all’ignoranza del fatto che: «Nell’ebraismo il tempo è articolato in modo quadruplici» (tesi 82), o in modo ancora più complesso, visto che: «Il tempo del lamento, il tempo della storia, il tempo della rivelazione e il tempo del messia sono gli ordini temporali più essenziali dell’ebraismo» (tesi 86), per cui non se ne escludono altri ancora. In forte sintonia con quanto poi affermerà Franz Rosenzweig, la tesi 85 valorizza la dimensione liturgica: «Il Giorno dell’Espiazione è l’esempio storico del tempo messianico, come lo sono in senso lato tutte le feste ebraiche». Di quest’ultimo poi, oltre all’epifania intrastorica in *yom kippur*, si rammenta l’essenza luminosa, l’opposizione al regno delle tenebre, la novità inaudita: «La notte è la fonte del demonico. Il “nuovo cielo” è il cielo senza notte, e non senza motivo il tempo messianico in ebraico si chiama “i giorni del Messia”. Solo nel lamento l’oscurità risplende» (tesi 95). È presente anche un audace tentativo di sondare la natura di tale dimensione temporale, quando Scholem dichiara che: «Il tempo del *w hahipuk* è il tempo messianico» (tesi 83) ossia, evocando una particolarità della sintassi ebraica, il *waw* inversivo, sostiene che il tempo messianico rovescia e sovverte le diastasi temporali consuete, è in grado di mutare il passato in futuro o viceversa, e di entrambi può fare un presente. Ma il rapporto con tale forma di temporalità può essere

12 Cfr. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, pp. 295-303 (1a ed. in *Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen*, cit., pp. 287-295).

13 Termine chiave della *qabbalah* luriana, con cui si indica la redenzione, intesa come un ripristino, una ricostituzione dell’ordine originario.

unicamente dialettico, pare dica la tesi 94 con il suo enunciato paradossale: «Solo il cieco vede il tempo messianico (Is. 42,19)», specie se si ricorda che il versetto di Isaia richiamato dice: «Chi è cieco se non il mio servo?».

## 2. In conflitto con la tradizione

*A Gerusalemme, Tua città, ritorna con misericordia; riedificala come edificio eterno, prontamente, nei nostri giorni. [...]*

*Il germoglio di David, Tuo servo, fa' prontamente fiorire, ed esalta la sua potenza per mezzo della Tua salvezza [...]*

*Shemoneh 'Esreh, preghiera quotidiana ebraica*

Verso la fine della carriera accademica, a metà degli anni Settanta, si apre per Scholem una stagione di ripensamenti e di bilanci. Egli fa infatti uscire a stampa, con brevi intervalli, il libro dedicato al suo rapporto con Walter Benjamin (di cui sta curando l'epistolario con Th. Adorno), il volume di ricordi giovanili *Da Berlino a Gerusalemme*<sup>14</sup>, e due lunghe interviste<sup>15</sup>. È in questa fase che perfeziona quella sua autopresentazione coerente e "stilizzata" che parecchi studiosi hanno percepito come lucidamente costruita. Tra ciò che si può intravedere in tali pagine mi preme evidenziare il modo in cui Scholem, a distanza di molti decenni, delinea la posizione del suo sionismo nei confronti della tradizione religiosa ebraica. Se esso era infatti una "ribellione" contro l'assimilazione e la dissoluzione dell'ebraismo, non lo era di meno "contro la tradizione", anzi fu una ribellione «particolarmente accanita finché esistette ancora all'est, in Ungheria, in Romania, in Polonia, in Russia l'ebraismo tradizionale»<sup>16</sup>. Con i toni della baldanza *d'antan* ribadisce: «ci senti[vamo] chiamati, qui e ora, a venire in Palestina» senza dover chiedere autorizzazione a nessuno e «senza interpellare i rabbini». Anche persone dotate di una marcata sensibilità religiosa, come Scholem e Buber, hanno allora ritenuto di poter respingere la dottrina degli ortodossi che ammoniva: «Per l'amor di Dio, voi guastate il mestiere al messia, questo [scil. il ritorno in terra d'Israele] è propriamente un affare di Dio. Noi verremo in Palestina unicamente quando Egli chiamerà; se lo dice soltanto un leader politico come Theodor Herzl, o Weizmann, che ce ne importa?».

Con questa frase irridente Scholem si riferisce però a un fenomeno di dimensioni considerevoli di cui all'epoca non poteva ignorare la portata. Benché l'ebraismo tedesco si ritenesse ben distinto dall'*Ostjudentum* praticante e tradizionalista, proprio il passaggio (per quanto temporaneo) del giovane Scholem negli ambienti ortodossi tedeschi, per studiare Talmud con il rabbino Bleichrode<sup>17</sup>, ci consente di supporre che le obiezioni antisioniste gli fossero note in

14 Cfr. le note 8 e 9.

15 Ora disponibili in tr. it. Cfr. *Scholem/Shalom. Due conversazioni con Gershom Scholem su Israele, gli ebrei e la qabbalah*, a cura di G. Bonola, Quodlibet, Macerata 2001.

16 Ivi, p. 123.

17 Ne parla esplicitamente in G. Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme*, cit., p. 44 e ss. Nei *Diari* in data 18. 11. 1914 ricorda che Bleichrode paragonava i sionisti alla cenere della "giovenca rossa" (Nm 19) che purifica gli impuri (gli ebrei assimilati) ma al tempo stesso rende impuri i sacerdoti che compiono la purificazione (gli ebrei osservanti).

tutta la loro autorevolezza e gravità. Lo sterminio che ha colpito soprattutto gli ebrei orientali, e la conseguente riduzione dell'ortodossia e delle cerchie chassidiche a gruppi minoritari, unita al crescente adeguamento della cultura ebraica al modello prevalente dettato dallo stato d'Israele, rendono invece piuttosto difficoltoso a noi oggi venirne a conoscenza e valutarne l'entità<sup>18</sup>.

Si tratta di una serie di prescrizioni variamente disposte intorno all'antica ammonizione a non voler "incalzare la fine", a non "forzare" l'avvento dei giorni messianici. Infatti questo atto di *hybris* non potrebbe produrre altro che eventi luttuosi, come al tempo dell'esodo, quando i figli di Efraim avevano tentato di uscire dall'Egitto prima del tempo e per questo erano morti (bT *Sanhedrin* 92b). Per gli ebrei che prendono sul serio le fonti normative del giudaismo, l'abdicazione al potere politico, e quindi la rinuncia a costruire uno stato ebraico, era parte integrante dell'osservanza della Torah almeno quanto il divieto di mangiare maiale. Essa si basa su un passo talmudico (bT *Ketubot* 111a) secondo il quale alla vigilia dell'esilio vennero prestati tre giuramenti: di non acquisire un'autonomia nazionale, di non rientrare in massa e in modo organizzato in terra d'Israele, e di non ribellarsi contro le nazioni (mentre le nazioni giurarono di non vessare troppo il popolo ebraico). Questi impegni presi non caddero affatto nell'oblio, prova ne è che anche Rashi, Rabbi Salomon ben Itschak (1040-1105), l'autore del più diffuso commento alla Torah, fa memoria del giuramento talmudico: «non salire [in *erez Israel*] con la forza!». Verso la fine del medioevo i tre giuramenti assunsero statuto *halakico*, cioè divennero fonte di responsi legali, e ci sono attestazioni del loro uso nei secoli XIV e XV. Si registrava quindi un vasto consenso sul fatto che un ritorno in Israele realizzato con mezzi politici non corrispondeva affatto al progetto di salvezza della tradizione giudaica. I "tre giuramenti" di conseguenza, nei decenni tra Ottocento e primo Novecento, furono alla base delle prese di posizione antisioniste di molti rabbini orientali, che si riconoscevano nell'affermazione di Rabbi Minzberg: «Se questa redenzione non viene dal Grande Redentore<sup>19</sup> in tutta la sua gloria noi diremo: non è la strada della vera salvezza, non è la meta a lungo desiderata. Non la consideriamo nemmeno come una redenzione temporanea e fortuita, ma come una mosca nell'unguento».

I - Viceversa, fornendo un lampante esempio di lettura selettiva della tradizione, i sionisti "religiosi", come Buber (che però non fu mai osservante), si limitavano a tenere conto dei passi talmudici che sottolineano l'eccellenza della terra santa. Essa "è stata creata per prima", "il Santo stesso [la] abbevera di sua mano" ed è stata donata al popolo ebraico, come dice Shimon bar Yochai: «Tre buoni doni il Santo, benedetto sia, ha dato a Israele e tutti egli li ha dati solo attraverso il dolore; essi sono: la Torah, la terra d'Israele e il mondo futuro<sup>20</sup>». A motivare l'esigenza del ritorno si rammentavano testi aggadici come la storia dei tre dottori

18 Cfr. M. Giuliani, *L'ortodossia ebraica e la questione messianica*, in «Humanitas», 2005, LX, n. 1-2, pp. 153-168 e Y.M. Rabkin, *Una minaccia interna. Storia dell'opposizione ebraica al sionismo*, Ombre corte, Verona 2005 (*Au nom de la Torah. Une histoire de l'opposition juive au sionisme*, Les Presses de l'Université Laval, Québec 2004).

19 Ossia da Dio; affermando che il messia arriverà a dorso d'asino, un mezzo di trasporto tutt'altro che trionfalistico, la tradizione sottolineava la sua umiltà davanti a Dio, a cui spetta compiere la redenzione ultima.

20 Cfr. M. Buber, *Israel und Palästina. Zur Geschichte einer Idee*, Artemis, Zürich 1950, tr. it., *Sion. Storia di un'idea*, Marietti, Genova 1997, p. 57. Di qui anche le successive citazioni.

della legge che volevano espatriare per studiare, ma al confine furono sopraffatti dal pensiero della terra e tornarono strappandosi le vesti e gridando: «Risiedere nella terra d'Israele bilancia tutti i comandamenti della Torah» (cfr. Dt 11, 3s. e 12, 28s.). O commenti mistici, come quello a *Cantico 2,9*: «Egli sta là, dietro il nostro muro» che affermava: «Per l'eternità la *shekinah* non si allontana dal Muro Occidentale [del tempio di Gerusalemme]». Poiché la terra d'Israele è consacrata più di tutte le altre al Signore, si aveva cura di sottolineare che gli atti religiosi possono raggiungere la loro perfezione solo in essa, anzi molti comandamenti possono essere osservati solo là, e ciò che si fa nell'esilio è solo un'opera parziale, imperfetta, che non può riuscire. Inoltre l'effetto della santità della terra si riverbera sui suoi abitanti, rimarca Buber, che ripete i detti di rabbi Zeira: «Persino il semplice parlare dei palestinesi è dottrina» e: «L'aria della terra d'Israele rende saggi», un'espressione di cui la gioventù sionista aveva fatto il suo slogan prediletto.

Buber però non menziona alcuno dei passi da cui gli antisionisti desumevano l'interdizione al ritorno organizzato in terra santa, e nel commentare il detto midrashico: «Tre cose sono state date sotto condizione: la terra d'Israele, il tempio e la regalità della casa di Davide», individua unicamente nella mancanza di fedeltà il motivo per cui Dio ha tolto a Israele questi preziosi doni<sup>21</sup>. Così anche Scholem si asterrà più tardi, pur citandolo, dal collegare a questa polemica un passo midrashico (*Shir ha-Shirim Rabbah* II, 7, su *Cantico 2,7*: «non scuotete dal sonno l'amata finché non lo voglia») che riporta i tre giuramenti e rinvia a bT *Ketubot* 110 a, passo da cui proviene il principale *dictum probans* degli antisionisti<sup>22</sup>. Al vero e proprio conflitto ermeneutico si giunge a proposito delle preghiere e in particolare di quelle tra le *Diciotto benedizioni* che menzionano il ritorno a Sion (e che in Germania gli ebrei riformati si erano curati di cassare). Per Scholem, che le trascrive in ebraico con venerazione nei suoi taccuini, esse sono la prova che da secoli gli ebrei pensano di ritornare a Gerusalemme, mentre gli ortodossi ribadiscono che l'invocazione è diretta a Dio affinché Lui, e non gli uomini con le loro forze, riporti a casa gli esuli, cioè compia la redenzione finale.

Non senza sorpresa si rinvengono, fra le schiere e nei repertori degli antisionisti, persone e temi su cui vedremo esercitarsi a lungo l'attività di ricerca di Scholem. Tra quanti formularono responsi che, in forza dei tre giuramenti, vietavano di salire a Gerusalemme ci fu infatti nel XVIII secolo Jonathan Eybeschütz (1690-1764), considerato all'epoca un luminaire dell'*halakah*, il quale fu anche coinvolto in un processo per criptosabbatanesimo, da cui venne (secondo Scholem a torto) mandato assolto. E nei suoi verdetti pare abbia pesato la consapevolezza dei danni provocati dal falso messia Shabbetay Zvi. Per altro verso anche Jacob Emden (1697-1776), accanito avversario di Eybeschütz e cacciatore di criptosabbatiani (i cui scritti saranno per Scholem di primaria importanza per ricostruire la storia di quel movimento) fa riferimento ai tre giuramenti quando formula le sue tesi contro Shabbetay Zvi, accusandolo di avere voluto accelerare il processo redentivo e di avere così provocato la tragedia<sup>23</sup>. A partire da quest'epoca, del dossier delle argomentazioni volte a sedare le velleità di ritorno in Palestina

21 Ivi, p. 65.

22 Cfr. G. Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, in *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1976, tr. it., *Per la comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo*, in Id., *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Marietti, Genova 1986, p. 122.

23 Cfr. Y.M. Rabkin, *Una minaccia interna*, cit. p. 89 e s.

farà parte anche l'accusa di sabbatanesimo, di falso messianismo. E infatti il rabbino Yosef Dov Ber Soloveitchik (1820-1892) lancerà contro il movimento russo Chibbat Tzion, che non disdegna i toni messianici nel proporre il ritorno a Sion, l'accusa di essere «una nuova setta, identica a quella di Shabbetay Zvi, che marciscano i nomi dei malvagi».

E Scholem, lettore fin dall'adolescenza della *Geschichte der Juden* di Heinrich Graetz, conosceva la vicenda e gli atti trasgressivi di questa figura, che cita molto presto nei suoi *Diari*<sup>24</sup>.

### 3. Aspirazioni frustrate alla pace

*Noi la dialettica non la imparammo da Hegel.  
V. Majakovskij, A piena voce (1930)*

Alla fine del settembre 1923 Scholem raggiunse Gerusalemme e poco dopo venne assunto come bibliotecario addetto alla sezione ebraica presso la Biblioteca Nazionale. Trovò casa ai margini del quartiere ortodosso di *Meah She'arim*, allora tappezzato (lo ricorda con una certa ironia<sup>25</sup>) di proclami antisionisti e ricorrente scenario di infuocate manifestazioni in cui i rabbini tuonavano contro i nuovi arrivati, la loro irreligiosità e i loro propositi funesti. Un anno dopo (17 dicembre 1924) Scholem in una lettera a Werner Kraft<sup>26</sup> manifesta senza remore la sua percezione di una situazione difficile («per le teste pensanti la vita qui è un palese invito a uscir di senno») e di una collettività segnata dai ruoli che conferiscono prestigio e dai presupposti che implicano: «qui un retroterra teologico in un modo o nell'altro è inevitabilmente necessario anche alla forma di vita più ridicola, se non si vuole appunto “assumere una parte”, il che qui accade talora come messia, talora come capo operaio, e talora anche in costumi più inquietanti, sostanzialmente più inquietanti». Accanto a considerazioni che tentano di giustificare un tale bailamme, perché prodotto dal «vicendevole cozzare di produttività scatenate giunte dai sei continenti, mettendoci anche il mondo celeste», compare una secca notazione carica di pessimismo: «Io faccio parte nel modo più deciso della setta di coloro che, su quale sarà il destino del movimento sionista qui, sono propensi a opinioni apocalittiche».

Forse questa è una prima traccia delle apprensioni (o già delle discussioni?) che conducono Scholem a divenire un membro attivo del movimento “Brit Shalom” [Patto di pace<sup>27</sup>] fondato nel novembre 1925 da Yehuda Leon Magnes, Martin Buber e Arthur Ruppin per portare avanti il progetto di un'intesa con gli arabi di Palestina e difendere la praticabilità politica dell'ipotesi di uno stato binazionale. Tra i promotori ci sono Shmuel Hugo Berg-

24 «Quando Shabbetay Zvi volle dimostrare a sé e agli altri di essere il messia, andò nella piazza del mercato di Smirne e a capo scoperto pronunciò il nome di Dio. Circolava infatti tra il popolo la credenza che nessuno, a meno che non fosse il redentore, avrebbe potuto far affiorare alle labbra il tetragramma senza che il fulmine dell'ira divina lo abbattesse. Ma nulla del genere accadde, e perciò lui credette in se stesso e loro in lui» (17 agosto 1914).

25 Cfr. G. Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, Nuova edizione ampliata, Einaudi, Torino 2004 (ed. or., *Mi-Berlin li-Yrushalaym. Zikronot ne'urim*, Am Oved, Tel Aviv 1982) p. 225 e s.

26 Cfr. G. Scholem, *Briefe I, 1914-1947*, cit., p. 222.

27 Cfr. G. Bensoussan, *Une histoire intellectuelle et politique du sionisme*, Fayard, Paris 2002, tr. it., *Il sionismo. Una storia politica e intellettuale 1860-1940*, Einaudi, Torino 2007, pp. 682-694 e ss.



mann, il primo amico e patrono di Scholem a Gerusalemme, e Hans Kohn, già membri del gruppo praghese Bar Kochba, mentre Robert Weltsch li spalleggia dalle colonne della «Jüdische Rundschau», l'organo del sionismo tedesco, da lui diretto. Ne fanno parte un certo numero di insegnanti, docenti, intellettuali, come il pedagogista Itzchack Epstein e Akiva Ernst Simon, già collaboratore di Franz Rosenzweig a Francoforte. Tutti o quasi provenivano dall'ebraismo tedesco, subivano l'influenza del sionismo culturale di Achad Ha'am e aderivano a formazioni politiche progressiste; venuti in Israele per "rinnovare" l'ebraismo, erano concordi nel ritenere che il sionismo non dovesse porsi come obiettivo prioritario la fondazione di uno stato, anche perché erano critici verso l'idea di uno stato-nazione, di cui constatavano gli effetti disastrosi nella storia europea. Disposti a riconoscere non solo i diritti individuali, ma anche i diritti "nazionali" dei palestinesi, i membri di "Brit Shalom" prospettarono allo *yishuv* [collettività degli ebrei immigrati] la necessità di giungere, in nome della pacifica convivenza, anche a concessioni assai onerose, come la limitazione delle quote di immigrazione ebraica in Palestina. Questo li rese subito molto impopolari, perché all'epoca il rapporto numerico era largamente a favore degli arabi e la maggior parte dei sionisti non accettava di rimanere (magari anche in futuro) la minoranza all'interno di uno stato a venire. La destra sionista parlò esplicitamente di "tradimento" della causa<sup>28</sup>. Attaccati anche dalle formazioni sioniste socialiste, costretti ad ammettere le crescenti esigenze di autodifesa (soprattutto dopo gli eccidi di Hebron del 1929), finirono con l'accettare la formazione di una milizia ebraica. Messi in difficoltà al XVII Congresso sionista di Basilea del 1931 sulla questione dello "scopo finale" dell'impresa sionista (che segnerà, all'altro estremo dello schieramento, il distacco dal movimento dei sionisti "revisionisti" di Jabotinskij) vedranno man mano ridursi il loro spazio di manovra e subiranno importanti defezioni. Già intrinsecamente deboli per il fatto di non avere largo seguito né nel movimento dei coloni, né nel sindacato (che vorrebbero unitario con i proletari arabi), e per giunta ridotti all'impotenza perché, a dispetto della loro disponibilità, non trovano alcun interlocutore fra i palestinesi, verranno alla decisione di sciogliere l'organizzazione nel 1933, disperdendo la loro eredità politica fra gruppi più piccoli e più effimeri. Lo sciopero generale e la vera e propria guerriglia scatenata dai palestinesi nel 1936, che imperverserà per sei mesi, sarà l'evidente conferma della correttezza dell'analisi fatta da "Brit Shalom" e insieme il segno di quanto fosse prossima la via senza ritorno dello scontro violento.

La partecipazione di Scholem a "Brit Shalom" si esplica anche in un'attività di pubblicista sulla rivista del gruppo, "Shei'fotenu"(Le nostre aspirazioni), per la quale stila interventi polemici e redige persino un articolo di fondo<sup>29</sup>, ma anche su altri giornali, come "Davar", a cui invia un'argomentata difesa della politica del movimento contro un attacco liquidatorio di Yehuda Bourla. Dalla posizione politico-religiosa assunta in questi articoli Scholem non si discosterà più e anche nei decenni successivi continuerà a farvi riferimento. Occorre infatti ricordare che gli scontri del 1929 ebbero come innesco una disputa sulla libertà d'accesso al Muro Occidentale per la preghiera e che gli avversari ebrei di "Brit Shalom" utilizzavano

28 Se ne trovano echi anche in Amos Oz, *A Tale of Love and Darkness*, senza editore e luogo, 2002, tr. it. *Una storia di amore e di tenebra*, Feltrinelli, Milano 2003.

29 Ora accessibile in G. Scholem, *Le prix d'Israël. Écrits politiques*, éditions de l'éclat, Paris-Tel-Aviv 2003.



la retorica messianica come moneta corrente nella polemica politica. Scriveva ad esempio Bourla: «La nostra speranza messianica storica è oggi presente nel cuore dell'uomo nuovo d'Israele, nella forma del sionismo politico, in un modo molto più completo di quanto non lo fosse un tempo nel cuore degli ebrei religiosi». E in quest'ottica la posizione di "Brit Shalom" comportava, a suo dire, la «profanazione del santo dei santi della nazione: la sua speranza di redenzione integrale»<sup>30</sup>.

I - Di primaria importanza per comprendere le posizioni e lo stato d'animo di Scholem resta la lettera da lui inviata a Walter Benjamin il 1 agosto 1931<sup>31</sup> in cui prende atto di «una radicale spaccatura sopravvenuta tra il [suo] modo di intendere il sionismo» – che consente a definire “mistico-religioso” – e il sionismo “empirico”. La difficile situazione è determinata dal fatto concreto che, mentre resta per lui inamovibile l'unico postulato di sempre: “che la Palestina è *necessaria*”, «nel sionismo degli ultimi anni hanno preso il sopravvento, sia dal punto di vista politico che dal punto di vista morale, le forze più smaccatamente reazionarie». Riassunti all'amico gli avvenimenti congressuali recenti, che hanno portato alla quasi-liquidazione di “Brit Shalom”, Scholem formula in termini oscuri un giudizio storico disastroso su quanto è avvenuto del sionismo e cioè che

[...] il sionismo si è ucciso vincendo. Ha anticipato le sue vittorie nella sfera spirituale, perdendo così la forza di realizzarle sul terreno concreto. Ha svolto infatti, con uno sforzo gigantesco, una funzione *che non era affatto nelle sue intenzioni svolgere. Abbiamo vinto troppo presto.* [...] Infatti ancor prima di raggiungere e attuare il ricongiungimento nella vita del paese e della lingua, abbiamo perduto le nostre forze su un terreno sul quale non avevamo mai pensato di doverci battere. Una volta che ebbe vinto a Berlino, e cioè, dal punto di vista del nostro compito, all'interno di uno spazio vuoto, il sionismo non poté più vincere a Gerusalemme. L'esigenza postaci dalla storia è stata soddisfatta da lungo tempo, solo che non ce ne siamo accorti, e ora è evidente che il compito storico del sionismo era totalmente diverso da quello che esso si è assunto. La disperazione del vincitore è ormai da anni la demonia peculiare del sionismo [...].

Per cui adesso non si tratta più di salvarci – poiché solo nell'oblio ci potrebbe essere consolazione per una vittoria ingiusta – bensì di gettarci nell'abisso che si spalanca tra la nostra vittoria e la realtà.

Quel sionismo che aveva saputo vincere la battaglia ideologica in Europa, interpreto, producendo una mobilitazione senza precedenti per il ritorno a *erez Israel*, facendo rivivere l'interesse per l'ebraismo in una gioventù confusa e smarrita dentro l'assimilazione, non aveva più energie da spendere per la battaglia decisiva che si era svolta più tardi, sul suolo della Palestina. Qui infatti non era più riuscito a mantenere l'egemonia intellettuale durante la fase, ben più complessa e rischiosa, delle realizzazioni concrete. La cui guida era stata assunta da persone che non avevano alcuna percezione della vera anima del sionismo, di cui profanavano grossolanamente il segreto. *L'impasse* in cui era finito il sionismo era un esempio lampante della eterogenesi dei fini che Hegel aveva teorizzato. Infatti, come era antica intuizione di Scholem, il sionismo esigeva una maturazione interiore e una riservatezza circa il suo senso segreto che, a questo punto è facile intuire, era costituito dalla natura messianica del suo assunto. Ora questo non solo era stato violato, ma lo si era ridotto a tema di sbracata propaganda

30 Cfr. *ivi*, p. 79.

31 Riportata in G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., pp. 262-268, (traduzione modificata).

per fini politici brutali e moralmente ingiustificabili. Così mi pare di potere comprendere il criptico passo successivo, che recita:

Là dove la vocazione non si asteneva dall'autoprofanarsi, dove la comunità non veniva sviluppata nella sua adeguata segretezza, e invece *il tradimento ai danni delle ricchezze occulte che ci avevano attratto* [corsivo mio] diventava un aspetto positivo della propaganda demoniaca, a quel punto ebbe inizio la nostra catastrofe. Il farsi visibile della nostra causa ha causato la sua distruzione.

Scholem chiudeva la lettera con un passo sulla sua sorte personale: «Così ci resta soltanto la produttività di chi nell'atto di inabissarsi riconosce sé stesso. In essa – dichiarava – mi sono sepolto da anni». Ma anche questa attività, o almeno i temi intorno ai quali si è pervicacemente esercitata, continuano secondo me a mantenere un legame individuabile con la vicenda di illusione e delusione circa l'attuabilità del messianismo che ho cercato di mettere in luce.

#### 4. *Il sabbatanesmo, un fallimento messianico*

[...] *che vi sia memoria di noi, che siamo stati battuti.*  
W. Benjamin, Sul concetto di storia XII (variante)

Negli stessi anni in cui a Gerusalemme si consuma l'esperienza fallimentare di "Brit Shalom", si verifica anche il primo significativo incontro di Scholem con la teologia sabbatiana, durante un soggiorno in Inghilterra nel 1927, effettuato per consultare manoscritti qabbalistici al British Museum e a Oxford. Ne abbiamo precisa notizia perché sulla via del ritorno fece visita a Walter Benjamin, allora a Parigi, e ci riferisce<sup>32</sup> di averlo subito messo al corrente della "scoperta" fatta, che definisce "assai sorprendente". Quello che pare abbia colpito Scholem fin dal primo momento in cui si è calato nella produzione teorica del movimento sabbatiano è che fosse esistito «un antinomismo messianico sviluppato in termini strettamente ebraici all'interno del giudaismo». In questo resoconto, redatto molti decenni dopo, risaltano tre elementi: lo stato d'animo di Scholem, abbattuto per le "esperienze fatte in terra d'Israele"; la consapevolezza, acquisita più tardi, che quella *trouvaille* avrebbe influenzato profondamente le sue successive ricerche; ma soprattutto la "scintilla d'emozione" che gli avevano suscitato gli scritti di Abraham Michael Cardozo in difesa dell'eresia sabbatiana, e che riuscì a trasmettere a Benjamin e a Franz Hessel.

Ne scaturì l'anno dopo quella autentica primizia negli studi scholemiani sul fenomeno sabbatiano che è *La teologia del sabbatanesimo alla luce di Abraham Cardozo*<sup>33</sup>, saggio nel quale infatti è percepibile non soltanto la volontà di indagare spregiudicatamente un tema demonizzato e censurato, bensì anche l'appassionato interesse per l'argomentazione teologica e la posizione di fede dei protagonisti, non senza un'attenzione partecipe per i loro destini e traversie. Il lettore delle grandi opere successive vi trova già individuate, e in forma concisa anche esposte, parecchie delle questioni nodali che sono al centro delle preoccupazioni dei settari sabbatiani.

---

32 Ivi, p. 207 e s.; p. 211.

33 Cfr. G. Scholem, *Die Theologie des Sabbatianismus im Lichte Abraham Cardosos*, in *Judaica 1*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986 (1963<sup>1</sup>), pp. 119-146 (in origine in «Der Jude», Sonderheft *M. Buber zum 50. Geburtstag*, 1928).

Innanzitutto il loro grande attacco all’immutabilità della Torah. Esso viene sferrato a partire dalla dottrina delle fasi cosmiche successive, per cui in ciascuna *shemittah*, che sta sotto il segno di uno specifico attributo divino, la Torah ne riflette i modi trasformandosi, ad es. da legge “della grazia” in un certo eone, a legge “del rigore” in quello seguente. Ma, in modo altrettanto sovversivo, anche mediante la dottrina mistica secondo cui lo stesso alfabeto ebraico contiene delle lettere che sono visibili solo in alcune epoche cosmiche, e scompaiono in altre.

Segue poi la messa in crisi sabbatiana della concezione tradizionale della divinità, che viene ritenuta gravemente compromessa in conseguenza della distruzione del Tempio di Gerusalemme. Il popolo ebraico sarebbe perciò incorso per millenni nell’errore di tributare il suo culto non al Dio d’Israele, ma alla divinità pagana identificabile con la *causa prima* del cosmo. L’originario, autentico “mistero della fede” è rimasto accessibile solo a chi sa decrittare le tracce disseminate ad arte dagli antichi maestri tra le pagine del *Talmud* e dello *Zohar*, operazione elitaria e quant’altra mai esoterica. Perciò le dottrine che lo espongono suscitano scandalo e riprovazione nel nostro mondo irredento. E questo già manifesta quella teoria dell’inevitabilità dell’antitetico e del paradossale che sarà la chiave di volta nella logica dell’intero edificio dottrinale sabbatiano, comunque declinato.

Infine, ed è il punto più gravido di conseguenze, i sabbatiani elaborano una messianologia articolata e audace fino alla temerarietà. Il problema autentico, mai prima esplorato (anche perché la sua cogenza, sostiene Scholem, si avverte soltanto in prossimità dell’attuazione della impresa messianica), era quale fosse lo statuto della persona stessa del messia rispetto alla Torah e agli eoni, il vecchio e il nuovo, sul cui discrimine egli si colloca e di cui produce la transizione. Figura-limite, in cui si annuncia il nuovo, era certo plausibile farne valere l’eccezionalità rispetto alla Torah vigente. Tuttavia, nel quadro della soteriologia mistico-qabbalistica di scuola luriana, allora dominante, toccava al messia il compito più arduo e finale, quello di liberare le scintille imprigionate nei recessi più fondi del male, atto redentivo impossibile senza entrare in rapporto intrinseco con il male stesso nelle sue forme più ripugnanti. Di qui la necessità dell’apostasia di Shabbetay, proclamata da tutti i suoi apologeti; una dottrina che non sarebbe mai stata costruita, chiosa Scholem, senza il dato di fatto storico contingente, ma che è altamente rivelativa delle aporie dottrinali profonde del pensiero messianico, e non meno indicativa della disperata volontà di redenzione che pervadeva l’intero mondo ebraico.

È peraltro trasparente che Scholem rende in qualche modo gli onori alla figura e alla condotta di Cardozo, e non solo alla sua intelligenza. Questi infatti era un esponente di quel sabbatanesimo “moderato” che vietò agli adepti di seguire Shabbetay anche nella conversione all’Islam e, spingendoli a rimanere all’interno dell’ebraismo in una sorta di marranismo autoimposto, scelse la via più difficile (e perseguitata), ma più feconda di influenze sulla società ebraica. In tal modo però evitò anche la catastrofe di scatenare incontenibili dinamiche autodistruttive: «Benché Cardozo e l’intero sabbatianismo ebraico con lui si trovassero proprio in quei punti critici dove l’ebraismo corre il pericolo di venir consumato nelle fiamme di un’esplosione antinomica, essi ebbero certamente l’esatta percezione del limite<sup>34</sup>».

---

34 Ivi, p 140.

Nella chiusa di questo saggio assistiamo inoltre a una stupefacente novità. In una considerazione finale che cerca di trarre dall'indagine storica una lezione per il presente, scopriamo che Scholem decide di utilizzare contro le derive sioniste che disapprova quella stessa accusa di sabbatanesimo, che i rabbini ortodossi erano usi, certo con minore cognizione di causa, scagliare contro il sionismo intero:

Così, ben prima che le potenze della storia universale nel XIX secolo sconvolgersero l'ebraismo, la sua realtà venne minacciata di rovina dall'interno. Già allora, la "realtà degli ebrei"<sup>35</sup>, lo spazio dell'ebraismo, minacciò di diventare quella chimera, in cui essa da allora, in grandi momenti della storia ebraica, minaccia continuamente di dissolversi, in pathos abborracciato o, non diversamente, in non-patetica autodepravazione (*Selbstversunkenheit*). La fraseologia messianica del sionismo, specialmente in momenti decisivi, non è la minore di quelle seduzioni sabbatiane che possono portare al disastro il rinnovamento dell'ebraismo, la stabilizzazione del suo mondo dall'intatto spirito della lingua. Infatti, per quanto caduche nel tempo possano essere state, come tutte le costruzioni teologiche, anche quelle di Cardozo o di Jakob Frank, l'impulso più profondo e più distruttivo del sabbatianismo, la *hybris* dell'ebreo, è rimasto<sup>36</sup>.

### 5. *Propositi dissimulati?*

Nella produzione successiva di Scholem, le grandi opere sulla storia della mistica ebraica e della *qabbalah*, i saggi sul movimento sabbatiano e il magistrale volume su Shabbetay Zvi, a tutti note, l'approccio al problema messianico si farà mano a mano più distaccato, specialistico, professorale. Il saggio del 1959 *Per la comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo*, in origine letto a un convegno Eranos ad Ascona, tira le somme del lungo percorso di questo tema, mostrandone le articolazioni, le varianti e la complessità (pericoli compresi) con l'asciutta neutralità con cui si compila una voce d'enciclopedia. Ma Scholem in quella sede non si spinge fino alla crisi generata dalla eresia sabbatiana, anzi non tocca neppure il messianismo dei qabbalisti, con il valido pretesto di averne già trattato diffusamente altrove. In questo modo tuttavia evita anche di porre a contatto in modo troppo ravvicinato la sua tesi capitale sul messianismo ebraico e il più grande disastro generato dalla sua attuazione in età moderna. Se l'autentico messianismo ebraico (a differenza di quello cristiano) è intrinsecamente connesso al piano del concreto, dell'esteriore e della storia, e non può darsi che in questa veste, perché quando sceglie decisamente la via della propria realizzazione, quando compie lo sforzo immane di affermarsi, va incontro allo scacco, fallisce o si ribalta in sabbatanesimo? La lunga, minuziosa, ponderata analisi delle vicende, idee, strategie, cultura e personalità dei sabbatiani (fino a evocarne le patologie, i peccati, la *hybris*) è stata anche un tentativo di trovare la ragione della loro disfatta. Ma una così grande profusione di energie, di passione e di tenacia viene ad essi rivolta, io sospetto, in nome di un'altra disfatta, più prossima e cocente, quella del sionismo messianico in cui Scholem si era riconosciuto.

A quanti gli muoveranno il rimprovero di avere formulato valutazioni troppo positive di un fenomeno aberrante, come già faceva Isaiah Sonne nel 1943 con insinuazioni sulla sua sensi-

35 Allusione all'opera di Oskar Goldberg, *Die Wirklichkeit der Hebräer*, David, Berlin 1925, che Scholem contestava totalmente.

36 Cfr. G. Scholem, *Die Theologie des Sabbatianismus*, cit., p. 146.

bilità inquinata di “marranismo”<sup>37</sup>, il professor Scholem avrà buon gioco a rispondere piccato che è grave scorrettezza identificare uno storico con l’oggetto delle sue ricerche, e che le tesi storiografiche (più o meno “morbide”) possono essere contestate e, se del caso, respinte solo producendo l’adeguata documentazione<sup>38</sup>. E nell’intervista del 1976 terrà ancora a precisare, riportando un’ampia pagina del suo articolo contro Yehuda Bourla del 1929: «La redenzione del popolo ebraico, che desidero in quanto sionista, non è affatto identica alla redenzione religiosa che auspico per l’avvenire. [...] L’ideale sionista è una cosa e l’ideale messianico un’altra e non hanno punti di contatto altro che nella retorica enfatica dei raduni di massa, che spesso infondono nella nostra gioventù uno spirito da nuovo sabbatanesimo inevitabilmente destinato al fallimento»<sup>39</sup>. Ammettendo però anche, almeno ai miei occhi, di avere un tempo pensato il rapporto tra queste due sfere in modo ben diverso: «Io ho creduto nel nucleo nascosto del sionismo. Se ho avuto ragione o meno non lo so»<sup>40</sup>.

Ma che cosa si propone il professor Scholem, sconfessando ostinatamente sé stesso e la propria antica fede nelle valenze messianiche del sionismo, e ribadendo con solennità in ogni occasione che il sionismo non ha niente a che fare con il messianismo autentico? Vuole soltanto contrastare l’uso politico, immorale e reazionario di un nobile ideale del passato? O sta compiendo anche un altro gesto, meno evidente? Negare la natura messianica di quanto si è tentato ed è fallito, non è forse un modo per far sì che almeno la speranza messianica sopravviva?

E questo benché il sentimento della propria sconfitta resti lacerante, come ci confessano questi versi del 1967:

Denn alle Tage haben einen Abend,  
Doch sollte dereinst alles anders sein:  
Der letzte Abend, uns mit Trost erlabend,  
sammelt die Strahlen der Erlösung ein.

So sprach zu uns der Geist der Utopie,  
in der sich Trost und Unglück dunkel einen.  
Statt ihrer blieb uns nur Melancholie,  
und alles was von Trost blieb, war das Weinen<sup>41</sup>.

37 Sonne era indignato soprattutto per la presentazione dei sabbatiani “moderati”, cfr. I. Sonne, *Per la storia del sabbatanesimo in Italia* (ebr.), in *Sepher Ha-yovel [Libro del giubileo]. A Tribute to prof. Alexander Marx*, a cura di D. Frankel, New York 1943, pp. 89-103.

38 Cfr. la lettera del 25 gennaio 1945, in G. Scholem, *Briefe I, 1914-1947*, cit., p. 444, nota 11.

39 Cfr. *Scholem/Shalom*, cit., p. 81.

40 Ivi, p. 79.

41 E poiché tutti i giorni hanno una sera/ dovrebbe però in futuro esser tutt’altro:/ L’ultima sera, dandoci gioia di consolazione,/ raccoglie in sé i raggi della redenzione.// Così a noi disse lo spirito dell’utopia, in cui/ consolazione e sciagura, oscure, si congiungono./ In loro vece, rimase unica a noi melanconia, e ciò/ che di consolazione solo restò, fu il pianto. Cfr. G. Scholem, *The Fullness of Time. Poems*, a cura di S.M. Wasserstrom, Ibis, Jerusalem, 2003, pp. 122-4; già in «Haadarim», 1984, 4, p. 14.



*Gershom Scholem*



---

Gabriele Guerra

## L'AVVENTO DEL FÜHRER Il Reich dello Spirito e il messianismo politico nazista

Applicare al nazionalsocialismo schemi, concetti e categorie proprie del lessico religioso, oltre ad essere una tendenza relativamente nuova degli studi in materia (ma che sta sempre più progressivamente prendendo piede)<sup>1</sup>, comporta preventivamente ritornare a chi di fatto ha imposto agli studi storiografici e filosofici l'etichetta di "religione politica" in un contesto assai specifico: Eric Voegelin. Il politologo austriaco nato nel 1901, infatti, allievo di Hans Kelsen col quale si era addottorato nel 1922, già nel 1938 aveva dato il suo personale contributo all'interpretazione del fenomeno nazionalsocialista con il suo breve studio intitolato appunto *Die politischen Religionen*<sup>2</sup>, che pure non si presenta esplicitamente come uno studio sul fenomeno politico del proprio tempo, il nazionalsocialismo. Giustamente il curatore Sandro Chignola, nella sua *Presentazione* all'edizione italiana de *Le religioni politiche*, sottolinea il carattere di rottura del testo – rottura anzitutto con «la formalistica aporeticità della dottrina pura del diritto» propria del suo maestro Kelsen – e del conseguente riconoscimento della «composità dei processi identificatori che percorrono ed innervano, di volta in volta, la sintesi costituzionale»<sup>3</sup>. Su queste basi teoriche si innesta la riflessione concettuale voegeliniana, volta a rintracciare linee di continuità – sostanzialmente metastoriche – nelle diverse, cronologicamente e diacronicamente, esperienze umane dell'elaborazione e della gestione del potere – tutte, però, connotate dal ripresentarsi dello stesso problema, come significativamente lo chiama Voegelin, dando al capitolo di introduzione il titolo de "Il problema". Parlare di religioni politiche per l'autore significa porre in campo la questione della relazione tra Chiesa e Stato. La storia dei simboli politici, detto in estrema sintesi, mostra una confluenza tra sfera religiosa e sfera politica in cui l'una si insinua reciprocamente nell'altra, sino a renderne indistinguibile il confine: se da un lato, infatti, il concetto di Religioso va

- 
- 1 Sul nodo concettuale e politologico della religione politica, oltre ovviamente agli studi di Voegelin, di cui si parlerà, e tralasciando gli studi specifici sui casi singoli, cfr. M. Ley et al. (a cura di), *Politische Religion? Politik, Religion und Anthropologie im Werk von Eric Voegelin*, Wilhelm Fink Verlag, München 2003; E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari 2001; B. Henningsen (a cura di), *Politik, Religion und Gemeinschaft: die kulturelle Konstruktion von Sinn*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2005; C.-E. Bärsch (a cura di), *"Wer Religion verkennet, erkennt Politik nicht": Perspektiven der Religionspolitik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2005; M. Walther (a cura di), *Religion und Politik: zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2004; G. Pfeiderer / E.W. Stegemann (a cura di) *Politische Religion: Geschichte und Gegenwart eines Problemfeldes*, TVZ, Zürich 2004; R. Faber (a cura di), *Politische Religion – Religiöse Politik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1997; come anche la serie di "Totalitarismus und politische Religion" curata da Hans Maier (Ferdinand Schöningh, Paderborn 1996-2003).
  - 2 E. Voegelin, *Die politischen Religionen*, Bermann-Fischer, Wien 1938; tr. it. *Le religioni politiche*, in Id., *La politica: dai simboli alle esperienze*, Giuffrè, Milano 1993.
  - 3 S. Chignola, *Presentazione*, ivi, p. 4.



ampliato sino «al punto di comprendere con esso non soltanto le religioni della redenzione, ma anche tutti quegli altri fenomeni che, nel corso dello sviluppo dello Stato, crediamo di poter riconoscere come religiosi»<sup>4</sup>, dall'altro il concetto di Politico – sussunto da Voegelin sotto quello dello Stato – va considerato anche nella sua accezione trascendente, di «un'unità associativa di uomini stanziali dotata di un potere sovrano originario»<sup>5</sup>, in cui cioè la nozione di “potere sovrano originario” rimanda a una fonte di legittimità al di fuori del potere stesso, «un potere originario, assoluto, [...] un potere che sovrasta ogni potere»<sup>6</sup>.

Se questo è vero, ne consegue allora una rilettura critica dei diversi fenomeni storici che hanno declinato questa idea del potere facendo ricorso al suo rinvio al fondamento oltremondano, come presso il culto egizio di Ekhnaton, nella filosofia politica tomistica, nei movimenti apocalittici medioevali, nell'apparato del Leviatano hobbesiano. Sono tutti, continua Voegelin, fenomeni storici che sussumono sotto il concetto intramondano di individuo quello oltremondano di Dio: il legame “organico” con Dio viene così reciso, ed al suo posto vi è quello autoreferenziale della comunità con se stessa. Punto culminante di questo processo è il *Führer*, il capo sovrano di tale comunità: «Nel simbolismo intramondano il popolo e il *Führer* sono comunemente uniti nella sostanza sacrale che vive nell'uno quanto nell'altro, Dio non si trova all'esterno, ma vive nell'uomo stesso e sarebbe pertanto possibile che lo spirito del popolo si esprimesse anche nella volontà del popolo; che la voce del popolo diventasse la voce di Dio»<sup>7</sup>. Tale affermazione, lungi dal conferire dignità sacramentale alla prestazione politica offerta dal popolo e dal suo *Führer*, costituisce al contrario secondo Voegelin la testimonianza più esatta della sua malvagità: «La religiosità intramondana che esperisce il collettivo – sia esso l'umanità, il popolo, la razza, la classe, la razza o lo Stato – come *Realissimum*, è un distacco da Dio»<sup>8</sup>. Voegelin conclude dunque significativamente il suo ragionamento appellandosi a Schelling: «Alla domanda schellinghiana circa il fondamento del mondo: “perché c'è qualcosa, perché non il nulla?” segue l'altra: “perché è così com'è?”. La domanda della teodicea»<sup>9</sup>. Con ciò il dispositivo voegeliniano è pienamente dispiegato: altrimenti detto, alla questione politica dell'ontologia (quale comunità esiste?) segue necessariamente la questione etica della teodicea (perché essa è così come storicamente si è data?); necessariamente, però, solo dal punto di vista di un osservatore sensibile – *cristianamente* sensibile – al persistere della verità nel mutamento, quale è Voegelin<sup>10</sup>; dal momento che, si potrebbe dire concludendo questo resoconto, nel caso che qui si vuole specificamente analizzare (il rapporto politico-religioso instauratosi tra Hitler ed il popolo tedesco) si dovrebbe concludere che alla questione politica dell'ontologia sia seguita piuttosto la questione politica della cratodicea, ovvero: perché la comunità ha dei nemici e come fare per sconfiggerli?

4 E. Voegelin, *Le religioni politiche*, cit., p. 26.

5 *Ibidem*.

6 *Ibidem*.

7 *Ivi*, p. 67.

8 *Ivi*, p. 74.

9 *Ivi*, p. 75.

10 «La storia sembra sciogliersi alla fine per Voegelin nell'insopprimibile, quieto pulsare della “moving presence” della verità, che, irrepresentabile se non nei termini della costante eccedenza, da sempre tiene in tensione l'ordine della coscienza e la temporalità cui la storia è ontologicamente ordinata» (S. Chignola, *Pratica del limite. Saggio sulla filosofia politica di Eric Voegelin*, Unipress, Padova 1998, p. 151).

Per rispondere a questa domanda – che, lo ricordiamo, non va posta tanto nei termini strategici e tattici propri della *politique politicienne*, quanto per così dire in quelli escatologici del lessico delle religioni politiche e, nello specifico, dell'apocalittica<sup>11</sup> –, occorre affrontare la questione centrale della *Geistesgeschichte* tedesca, quale si dispiega a partire dalla *Romantik*: quella cioè che parte dalla constatazione che il mondo sia incompiuto, e che spetti al soggetto portarlo a compimento<sup>12</sup>. Questa constatazione, di natura squisitamente filosofica, prende però con il tempo sempre più una coloritura politica specifica: è il mondo *tedesco* ad essere incompiuto, ed è al soggetto *tedesco* che spetta quindi il compito di compierlo. Così, nell'istanza metafisica propria dell'ontologia politica che attraversa questo interrogativo (quale comunità può mai esistere in un mondo incompiuto?), la fenomenologia della coscienza romantica si trasforma in una cratodicea dell'Io, ovvero in una Ego-crazia (è il soggetto destinato a dare una risposta definitiva alla comunità, assumendo su di sé la responsabilità – il potere – di farlo). In questo ambito teoretico, il passaggio da un soggetto concepito filosoficamente al *Träger* di una sovranità specifica è ovviamente facile, e si compie storicamente nel *medium* concettuale di una costellazione interpretativa che va “dai romantici a Hitler”<sup>13</sup>. Tale costellazione ermeneutica afferma in sostanza che: a) vi è una continuità forte – perché basata sull'affermazione *politica* del popolo tedesco – che attraversa le linee di frattura sulle quali si costruisce storicamente lo Stato-nazione tedesco, e che b) tale continuità si articola secondo un lessico teoretico improntato alla commistione produttiva tra piano religioso e piano politico del discorso culturale: la *deutsche Kultur* ha bisogno di una guida forte dalla sensibilità *artistica* capace di tirarla fuori dal pantano in cui essa è precipitata e restituirle la missione che ha sempre avuto<sup>14</sup>. In questo senso, filosofia politica della *Führerschaft*, *Kunstreligion*, percezione del tramonto di una cultura e egocrazia del soggetto romantico si saldano in una costellazione concettuale tanto più forte quanto più legata, appunto, alla silloge “dai romantici

- 
- 11 A quanto so un solo testo ha provato a confrontare con una certa sistematicità i due ambiti politico nazista e religioso dell'apocalittica: S. Heep, *Die jüdischen Wurzeln der NS-Ideologie. Psychische Strukturen der Apokalypik. Das Buch Daniel und der Nationalsozialismus: eine tiefenpsychologisch-religionswissenschaftliche Untersuchung zum Verhältnis von Religion und Ideologie*, Akademischer Verlag, München 2001, che però resta, forse consapevolmente e probabilmente a ragione, su un piano di puro confronto scientifico, sorvolando sulle sue implicazioni politiche più stringenti e inquietanti.
- 12 Su questo problema specifico cfr. specialmente F. Desideri, *Il velo di Iside. Coscienza, messianismo e natura nel pensiero romantico*, Pendragon, Bologna 1997, pp. 19-67, oltre ovviamente al testo capitale di C. Schmitt, *Romanticismo politico*, Giuffrè, Milano 1981.
- 13 Così suona infatti il sottotitolo dell'opera dello storico e poeta americano Peter Viereck: *Metapolitics. From the romantics to Hitler*, A.A. Knopf, New York 1941; tr. it., *Dai romantici a Hitler*, Einaudi, Torino 1948. Il testo è ovviamente sottoposto a una ipoteca immediata – presentare durante il secondo conflitto bellico al pubblico americano le linee di continuità della cultura tedesca che sfocia nel dominio hitleriano – ma non è privo di spunti interessanti. Secondo Viereck è il *topos* romantico delle «due anime in un solo petto» alla base della «schizofrenia culturale che rese possibile il nazismo» (p. 36). Lo stesso discorso, mutato ovviamente di segno ideologico, per il testo divulgativo nazista di Hans Dahmen: *Die nationale Idee von Herder bis Hitler*, Schaffstein, Köln 1934 (uscito nella serie “Schriften zur völkischen Bildung”).
- 14 Così conclude ad esempio Dahmen il suo testo propagandistico: «Von Herder bis Hitler – das ist ein schicksalsreicher Weg des deutschen Geistes wie des deutschen Staates. [...] Die grundsätzlichen Kräfte und Haltungen seit der Aufklärungszeit geben uns heute alle an: wir befinden uns mit Herder, Goethe, Hölderlin, Nietzsche noch im gleichen Schicksalsraum» (ivi, pp. 62-63).

a Hitler”. La quale, inoltre, non è solo specifica della *Geistesgeschichte* tedesca, ma rimanda appunto alla commistione profonda tra religione e politica nella misura in cui addita ad una comunità in crisi il portatore della salvezza ultima.

Una volta stabilite queste coordinate, dunque, diviene allora facile ritrovarle nell’ascesa al potere e nel dodicennio del regime hitleriano: non si tratta soltanto, cioè, di porre l’accento sugli “accessori”, sacralizzanti e sacralizzati, con cui Hitler riveste il suo potere, ma di leggerli in continuità forte con il dispositivo stesso del suo potere – costruito, in estrema sintesi, sull’asse simbolico del *Führertum* e su quello teratologico dell’ebreo<sup>15</sup>.

Per esplicitare subito le intenzioni più profonde del presente saggio: nell’hitlerismo come pratica di potere e come dispositivo simbolico sono appunto rintracciabili entrambe queste direttrici, la nozione di “regalità” messianica incorporata nell’avvento del *Führer* e quella di individuazione del nemico escatologico, che ha il compito di frenare tale avvento e che per questo va combattuto ancor più ferocemente<sup>16</sup>. Il senso della missione di salvezza della Germania, in altri termini, di cui Hitler si sentiva investito sin dagli inizi della sua carriera politica, si prestò facilmente, sia in chiave psicologicamente soggettiva che di “oggettiva” verità storica, ad una rilettura come investitura messianica *tout court*. Non si tratta, cioè, soltanto di mera propaganda (che pure ha ovviamente un peso rilevante), bensì di convinzione interiore che, se per un verso pertiene alla formazione psicologico-politica dello stesso Hitler, per l’altro rinvia alla *Stimmung* culturale dell’epoca: è quella, cioè, che uno storico assai avvertito come Ian Kershaw chiama «la leadership “eroica”», moneta corrente dell’ideologia neoconservatrice antiweimariana anche prima della *Machtergreifung* nazista<sup>17</sup>. Il messianismo politico, in altri termini, costituisce parte integrante sia del dispositivo ideologico noto come *Konservative Revolution*, che anche di quello più specificamente nazionalsocialista; se, per quanto riguarda la Rivoluzione Conservatrice, la questione dell’attesa di un *leader* capace

---

15 Sull’applicazione concreta al nazionalsocialismo della categoria della religione politica, che in Germania sta avendo grande risonanza, cfr. tra gli altri: K. Vondung, *Magie und Manipulation. Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971; i testi compresi nel volume collettaneo *Der Nationalsozialismus als politische Religion*, a cura di M. Ley / J.H. Schoeps, Philo, Bodenheim b.Mainz 1997; un’interpretazione storiografica più complessiva, per certi versi debitrice alla nozione di religione politica, la offre lo storico inglese Michael Burleigh nel suo *Il terzo Reich*, Rizzoli, Milano 2003.

16 Naturalmente, qui il lessico consapevolmente storico-religioso e intrinsecamente inerente alla storia di Israele – nella fattispecie, alle attese politico-messianiche post-davidiche di stampo profetico, come rintracciabili nel classico lavoro dello studioso norvegese Sigmund Mowinckel: *He that cometh. The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism*, Eerdmans, Grand Rapids 2005 (in realtà uscito per la prima volta in traduzione inglese nel 1953) – non può non cozzare sinistramente con la sua applicazione al caso specifico del nazionalsocialismo; innegabili, tuttavia, risultano alcune affinità analogiche tra l’una e l’altro.

17 Cfr. I. Kershaw, *Il «mito di Hitler»*. *Immagine e realtà nel Terzo Reich*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 27 e ss. Ad esempio di ciò lo storico inglese cita una lettera del 1927 del delfino di Hitler Rudolf Hess: «Il grande leader popolare è simile al grande fondatore di una religione: deve comunicare a chi lo ascolta una fede apodittica. Solo allora la massa dei seguaci potrà essere condotta là dove deve essere condotta» (ivi, p. 39). Hess colse in effetti con cinica lucidità la funzione mistagogica di una leadership come quella hitleriana, senza però, ovviamente, scendere nel merito delle sue implicazioni religiose. Pagine interessanti in merito le ho trovate anche in J. Brokoff, *Die Apokalypse in der Weimarer Republik*, Wilhelm Fink, München 2001.

di assumere su di sé la salvezza della Germania resta allo stato di suggestione filosofico-politica, sia pure variamente declinata<sup>18</sup>, per il caso specifico del nazionalsocialismo, ed ancor più di Hitler stesso, occorre sottolineare il carattere di “Messias-Komplex” che, a detta dello psicanalista americano Walter Langer – autore nel 1943 di uno studio su *The Mind of Adolf Hitler* – caratterizzava il futuro *Führer* già ai tempi della prigionia nel carcere di Landsberg, dove scrisse il *Mein Kampf*<sup>19</sup>.

Il fenomeno del messianismo politico rinvia però di fatto a due aspetti più generali sui quali occorre riflettere. La stessa definizione di “messianismo politico” fa riferimento al politologo israeliano Jacob Talmon, autore di alcuni fondamentali studi sulla questione<sup>20</sup>; per Talmon si tratta di sottolineare le tendenze di tipo totalitario presenti accanto alla nozione di democrazia di tipo liberale a partire dal diciottesimo secolo: «Il pensiero democratico totalitario [...] si basa sull'asserzione di una sola e assoluta verità politica. Esso può essere

- 
- 18 Tale idea si può rintracciare in diversi autori ascrivibili alla galassia *konservativ-revolutionär*: dallo Jünger della pubblicistica politica degli anni '20 e '30 (su cui mi permetto di rinviare al mio *La forza della forma. Ernst Jünger dal 1918 al 1945*, Spartaco editrice, Civitavecchia 2007), alle forme idolatriche che prende il culto del poeta Stefan George all'interno del suo *Kreis* (su cui cfr. ad es. S. Breuer, *Ästhetischer Fundamentalismus. Stefan George und der deutsche Antimodernismus*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1995), al movimento giovanile ed al suo culto del capo, come sottolinea in forma più generale Klaus Schreiner (cfr. *Politischer Messianismus, Führergedanke und Führererwartung in der Weimarer Republik*, in a cura di M. Hettling, *Was ist Gesellschaftsanalyse? Positionen, Themen, Analysen*, Wolfgang Beck, München 1991). Inoltre cfr. in merito il volume collettaneo curato da Hubert Cancik: *Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik*, Patmos, Düsseldorf 1982, in part. il saggio del curatore, “*Neuheiten*” und totaler Staat. *Völkische Religion am Ende der Weimarer Republik*.
- 19 Del testo di Walter Langer esiste una traduzione italiana: *Psicanalisi di Hitler. Rapporto segreto del tempo di guerra*, Garzanti, Milano 1973. Su questo libro cfr. J. Riedl, *Der lange Schatten des Kreuzes. Von Golgotha zur Swastika*, in M. Ley / J.H. Schoeps (a cura di), *Der Nationalsozialismus als politische Religion*, cit., pp. 71-72. In questa chiave assume nuova luce la tendenza paganeggiante, o supposta tale, del movimento nazionalsocialista e di Hitler in particolare: la quale non va tanto negata o relativizzata, ma combinata – come fa Richard Steigmann-Gall nel suo *Il santo Reich. Le concezioni naziste del cristianesimo* (Boroli, Milano 2005, pp. 410 ss) – con una forma di «cristianesimo positivo» che pure esisteva al suo interno: «Il nazismo si fondava su un'interpretazione cristiana dei mali della Germania e del modo di curarli», per cui lo studioso inglese ritiene che «per molti dei suoi capi, il nazismo non fosse tanto il risultato di una “morte di Dio” nella società secolarizzata, quanto al contrario un tentativo radicale e singolarmente terrificante di salvare Dio dalla società secolarizzata» (ivi, p. 21). È anche questo il senso di un testo famigerato come *I colloqui con Hitler*, che l'ex presidente del senato di Danzica Hermann Rauschning diede alle stampe dapprima in francese nel 1939, su cui la storiografia più seria ha espresso molteplici riserve, *in primis* sul suo carattere di testimonianza diretta. Al di là della questione, e considerando il testo prima di tutto manifestazione delle idee più generali di quell'epoca, per così dire dell'opinione pubblica nazista, non possono non suonare emblematiche le parole che l'Hitler di Rauschning riserva alla questione: i cristiani, «invece di celebrare il sangue del loro Redentore celebreranno il sangue puro del nostro popolo; percepiranno il frutto della terra tedesca come un sacro dono e se ne ciberanno come simbolo della comunità eterna dei popoli, come finora hanno gustato il corpo del loro Signore. E poi, quando si sarà arrivati a questo punto, le chiese si riempiranno di nuovo. Quando noi lo vorremo, sarà così, quando sarà la nostra fede ad esservi celebrata. Fino ad allora c'è tempo!» (H. Rauschning, *Colloqui con Hitler*, Tre Editori, Roma 1996, pp. 49-50).
- 20 Cfr. J.L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Secker and Warburg, London 1955; tr. it., *Le origini della democrazia totalitaria*, il Mulino, Bologna 1967; Id., *The political Messianism – The Romantic Phase*, Secker & Warburg, London 1960.

definito messianismo politico in quanto postula un insieme di cose preordinato, armonioso e perfetto, verso il quale gli uomini sono irresistibilmente spinti e al quale devono necessariamente giungere, e riconosce infine un solo piano di esistenza, la politica»<sup>21</sup>. In questo modo, Talmon guadagna alla riflessione teorica e scientifica l'insieme di dispositivi che sono alla base della prassi politica totalitaria – esplicitamente rinviando a una tradizione specifica delle idee politiche, da Rousseau a Babeuf, e da Saint-Simon sino al romanticismo nazionalistico, con l'intenzione di costruire una genealogia dell'idea totalitaria (previsto era anche un terzo volume, *La nemesi del messianismo politico*, che non vide mai la luce, e che evidentemente doveva riguardare più da vicino il XX secolo). “Messianismo politico”, tuttavia – e questo è il secondo aspetto che necessita di approfondimento – agisce in Talmon come una formula ad effetto e di immediata comprensibilità, che lascia però oscurata la dimensione implicita nell'avvicinamento dei due concetti – impregiudicata resta, di fatto, la connessione teorica tra il Messia e la politica.

Per illustrarla qui in forme sufficientemente paradigmatiche ma rapide, si possono riesaminare due prese di posizione di teologi e storici della Chiesa degli anni '30, che sul tema specifico – la nozione di regalità del Messia, qui nella sua declinazione specificamente cristiana – si cimentarono proprio in quegli anni: da un lato Erik Peterson, il teologo protestante, poi convertitosi al cattolicesimo ed emigrato in Italia, autore di una importantissima monografia sul *Monoteismo come problema politico*; dall'altro Gerhard Kittel, storico e teologo protestante, promotore dell'importante *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, e successivamente vicino alle posizioni nazionalsocialiste. Il primo pubblica dunque nel 1936, sulla rivista «Catholica», un breve saggio dal titolo *Christus als Imperator*<sup>22</sup>, mentre il secondo dà alle stampe una piccola monografia nel 1939, *Christus und Imperator. Das Urteil der Ersten Christenheit über den Staat*<sup>23</sup>. Malgrado la vicinanza dei due titoli, l'impianto analitico è sostanzialmente diverso – più dottrinario quello di Peterson, più storico-esegetico quello di Kittel. Entrambi partono tuttavia da una medesima idea, la ricognizione della letteratura evangelica, neotestamentaria e paleocristiana circa la posizione dei primi cristiani rispetto al problema politico dello Stato e della compagine imperiale romana; ma mentre Peterson tende a sottolineare le differenze, ed ad esaltare il ruolo cosmico-imperiale del Cristo di contro ai titolari di potere mondano (l'articolo è peraltro da leggere contestualmente alla sua produzione inerente al monoteismo come problema politico), Kittel invece, dopo aver doverosamente sottolineato i punti di distacco di Gesù (e di Paolo) dalle contemporanee teorie politico-religiose (il sincretismo pagano-imperiale da un lato, la religiosità teocratico-gerarchica propria dei gruppi zeloti e di altri radicali ebrei del tempo di Gesù dall'altro<sup>24</sup>), sottolinea l'obbedienza dovuta all'autorità costituita, come esplicitata in Rm. 13,1, per poi concludere che un eventuale uso distorto del potere mondano non comporta un suo radicale rifiuto. È chiaro allora, come sia per Peterson che per Kittel, specifiche interpretazioni storico-

21 J.L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, cit., p. 8.

22 Successivamente inserito nella silloge: E. Peterson, *Theologische Traktate*, Kösel, München 1951; ora lo si può trovare anche nel volume I delle *Ausgewählte Schriften* petersoniane (Echter, Würzburg 1994, pp. 85-92).

23 G. Kittel, *Christus und Imperator. Das Urteil der Ersten Christenheit über den Staat*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin 1939.

24 Cfr. il suo rapido “Ergebnis”, ivi, pp. 46-47.

religiose ed esegetiche servano anche da prese di posizione sui fenomeni storico-politici del loro tempo – detto meno pudicamente, sul nazismo e su Hitler.

Il movimento nazionalsocialista impose in effetti agli occhi dell'osservatore attento un riferimento ineludibile al nesso tra sfera politica e dimensione religiosa. Tale riferimento fu ovviamente declinato più in ambito confessionale che in quello laico – è proprio osservando la ricaduta, sia positiva che negativa, della *Machtergreifung* hitleriana all'interno del protestantesimo e del cattolicesimo tedeschi, che si può osservare al meglio il meccanismo di funzionamento del nazionalsocialismo come religione politica<sup>25</sup>. Tuttavia, non è solo per linee intraconfessionali e per così dire “tecniche” e teologiche (sia pure non prive di *verve* polemica e politica immediate) che diviene possibile risalire alla questione religioso-politica connessa al nazionalsocialismo; anzi, come si è mostrato finora, il dispositivo si offre piuttosto quale campo di riflessioni e sperimentazioni politologiche e filosofico-storiche.

I singoli tratti messianici, dunque, che Hitler può aver assunto agli occhi di un osservatore attento alla commistione dei linguaggi politico e religioso – sia di quello mosso da ragioni di propaganda o di simpatia, che di colui che per il dittatore nutriva al contrario sentimenti di profonda ostilità e disprezzo – segnalano ad un tempo una *issue* ermeneutica ben precisa (la *politische Religion* voegeliniana) e una direttrice filosofico-storica altrettanto univoca: la stigmatizzazione di ogni teologia della storia secolarizzata, e dunque sentita come tendenzialmente anticristiana (nel duplice senso di contraria al cristianesimo e di attinente ad una evocazione dell'antagonista escatologica del Cristo stesso, di un Anti-Cristo<sup>26</sup>). L'*index veri* ermeneutico e politico di una simile presa di posizione è evidentemente costituito dalla fede cristiana – anzi cristo-*logica* – e dunque ripropone, almeno implicitamente, l'idea che l'unico messia sia Gesù il Cristo, e che tutto il resto, ogni tentativo di pensare teo-criticamente l'ordinamento mondano, sia solo blasfemia ed eresia. Ciò beninteso, vale sia per gli oppositori come Peterson che per i fiancheggiatori come Kittel: nel senso che questi ultimi avranno buon gioco, una volta terminato il conflitto bellico, a riconsiderare la figura di Hitler da una prospettiva teologica.

In questa chiave si comprende un'interessante annotazione del *Glossarium* schmittiano, del 29 ottobre 1947:

Goethes Idee der “kleinsten Schar”; der Clan und der Totem. Entdeckte einen locus classicus der Soziologie der Elite als association politico-criminelle; die préface zur Historie des Treize von Balzac; alle Requisiten: Geheimbund, verschworene Gemeinschaft, Elite, Gefolgschaftstraum, Magie, Macht, alles das romantisiert. Warum soll das kein Wegbahner des H[itlers] Regimes gewesen sein? Diese Romantisierung des Verbrechens!<sup>27</sup>.

- 
- 25 Di ciò fu consapevole un osservatore attento come Mario Bendiscioli, autore nel 1936 di un saggio, *La Germania religiosa nel III Reich*, che costituisce una significativa ricognizione delle correnti di pensiero cattoliche e protestanti, e la loro posizione rispetto al regime hitleriano. Cfr. ora M. Bendiscioli, *Germania religiosa nel Terzo Reich. Conflitti religiosi e culturali nella Germania nazista. Dalla testimonianza (1933-1945) alla storiografia (1946-1976)*, Morcelliana, Brescia 1977<sup>2</sup>.
- 26 È questo il senso, ad esempio, di una *Kampfschrift* pubblicata a Parigi nel 1936 dal teologo svizzero riformato – legato ai gruppi dei socialisti cristiani e amico di Walter Benjamin: F. Lieb, *Christ und Antichrist im Dritten Reich*, Édition du Carrefour, Paris 1936.
- 27 C. Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Duncker & Humblot, Berlin 1991, p. 35: «L'idea goethiana della “piccolissima schiera”; il clan e il totem. Scoperto un *locus* classico della sociologia delle *élites* in quanto associazione politico-criminale: la prefazione alla *Histoire des Treize*



L'intenzione schmittiana qui è molto chiara, e giova darne conto in esteso: dal momento che l'hitlerismo è stato, evidentemente, romanticismo politico pervertito in mera associazione a delinquere – ma non priva dello stigma dell'autoelezione (la “piccolissima schiera”) – ne consegue che esso ha coniugato insieme idea messianico-religiosa e demonicità oggettiva, in una parola: Hitler è stato un eretico a capo di una setta. In questo modo lo stigma messianico presente nella sua idea di elezione politica si degrada per così dire automaticamente alla luce dell'*index veri* cristologico cui (non) corrisponde. In tal modo Schmitt riesce ad alimentare la figura *dogmengeschichtlich* e intraecclesiastica dell'eresia rileggendola *in politicis* nei termini di una teoria del complotto (i “tredici” balzacchiani, legati da un patto per la vita e motore segreto della *comédie humaine*), evidentemente funzionale ad accreditare l'idea che il fenomeno nazista non sia stato una mera associazione a delinquere, o materiale buono per riflessioni sulla psicopatologia della politica, quanto piuttosto un capitolo della demonologia politica propria della storia tedesca<sup>28</sup>.

Certamente non occorre molta fantasia ermeneutica o rinvii estremamente dotti per concepire un rifiuto generale dell'hitlerismo e del nazionalsocialismo; ma qui si vuole sottolineare, sulla scorta dell'annotazione schmittiana, che esso può essere consumato anche in forma stringente di teologoumeno – che come tale rimane ovviamente all'interno del lessico e della logica teologiche. Proprio questo aspetto – per così dire inerente ad una teologia politica dell'(anti-) hitlerismo – costituisce l'aspetto più rilevante della questione, al di là degli epifenomeni rituali e liturgici del “messianismo politico” nazista. Se il “messia” viene allora escatologicamente individuato nel *Führer*, ne consegue che la negazione di tale ruolo non avviene tanto a livello politico, sociale o economico, ma appunto religioso: il messia Hitler diviene così un *falso messia*<sup>29</sup>. Ancora una volta, insomma, il nesso Messia/politica resta impensato – perché impensata resta la natura *politica* di tale nesso<sup>30</sup>.

---

di Balzac. Tutti i requisiti: lega segreta, comunità di congiurati, *élite*, sogno di seguaci, magia, potere, il tutto romanticizzato. Perché ciò non dovrebbe costituire l'apripista del regime hitleriano? Questa romanticizzazione del delitto!».

- 28 Traggio l'idea, utilizzandola qui in un'accezione molto più vasta in un senso *geistesgeschichtlich*, da un libro recente di Richard Faber: *Politische Dämonologie. Über modernen Marcionismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2007. In quel libro Faber si dedica soprattutto a tre dei suoi autori privilegiati – Jacob Taubes, Ernst Bloch e Carl Schmitt – sottolineando la matrice marcionita di molte loro prese di posizione in materia politico-religiosa e teologico-politica. Qui la questione è evidentemente più sfumata e meno riferibile a Marcione (benché l'idea, propria dell'eretico del II sec. d. C., di un “dio straniero” responsabile del mondo prima della venuta del Cristo non sia del tutto estranea al messianismo politico coltivato dal nazionalsocialismo).
- 29 È questo il senso ultimo, in fondo, della contrapposizione evocata prima tra Peterson e Kittel, rintracciabile fin nei titoli dei rispettivi contributi citati: da un lato, in quello di Peterson, vi è l'evocazione di un *Christus als Imperator* (e che come tale preclude quindi ai sovrani terreni il conferimento della carica), dall'altro, i titoli vengono invece affiancati: *Christus und Imperator*.
- 30 Il dispositivo è insomma quello già a suo tempo individuato da Schmitt con il suo *Teologia politica II*: «Una teologia, che si distacchi risolutamente dalla politica, come fa a liquidare teologicamente una grandezza politica o una pretesa politica? Se il Teologico e il Politico sono due ambiti oggettivamente separati – *toto coelo* diversi –, allora una questione *politica* può essere liquidata solo *politicamente*» (C. Schmitt, *Teologia Politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Giuffrè, Milano 1992, p. 86).

Pensare la natura politica del rapporto del Messia con la politica stessa significa in altri termini non solo sfuggire alla conversione in teologia di ogni possibile critica al nazismo, ma anche – e questa è un'implicazione che nella storia del pensiero europeo si è fatta via via più chiara negli ultimi anni – evitarne la deriva confessionale, ovvero quella metafisico-sostanziale: non è un caso, cioè, che i massimi esponenti di tale corrente critica in ambito storiografico-filosofico possano essere individuati da un lato in Ernst Nolte, dall'altro in Augusto Del Noce. Al di là della tensione storico-filosofica presente in entrambi, infatti, che esige la massima attenzione dello studioso rispetto alla loro opera senza scioglierla in ideologica *conventio ad excludendum* o in facili accuse di revisionismo, resta che il nocciolo più interessante del loro pensiero, almeno per quanto riguarda il discorso che qui si va argomentando, si mostra proprio riguardo all'interpretazione del nazismo: per entrambi, cioè, il nazismo è leggibile come risposta al “*prius logico e fattuale*” rappresentato dalla rivoluzione bolscevica<sup>31</sup>, e dunque entrambe le ideologie sono rappresentabili *in essentia* come il dominio della politica assoluta (ovvero della sua violenza), sostenuto da un ideale altrettanto forte (ovvero da un principio trascendente). Il processo di essenzializzazione delle maggiori ideologie politiche del XX secolo è, come si vede (ed anche al di là di qualsiasi giudizio si voglia esprimere in merito), un portato diretto della filosofia della storia voegeliniana<sup>32</sup> e dunque, implicitamente, di una teologia della storia alla continua ricerca – almeno – del rapporto tra verità trascendente e forme immanenti del potere e dei suoi simboli.

In questo senso, allora, per concludere, non si tratta soltanto di smascherare il carattere pseudoreligioso del messianismo politico nazista – il che però, va ripetuto, non significa rubricarlo a “semplice” propaganda – ma anche di considerare la questione da un punto di vista più generale, ovvero nelle sue matrici squisitamente religiose e filosofiche. Detto in altri termini, occorre affrontare il nazismo come evento storico e storiografico complessivo, consapevoli della sua *Wirkungsgeschichte* filosofico-religiosa: il che significa da un lato considerare “seriamente” la barbarie nazista, anche nelle sue implicazioni più profonde (ovverosia messianiche ed escatologiche); dall'altro, riconoscere la formazione profondamente cristiana di certa critica radicale al nazismo (Voegelin per un verso, Peterson per un altro – con le appendici noltiane e delnociane brevemente richiamate), vale

- 
- 31 L'argomento è troppo vasto per darne conto qui. Il riferimento immediato è comunque dato dal famoso articolo che Nolte pubblicò sulla «Frankfurter Allgemeine Zeitung» del 6 giugno 1986 (con cui lo storico berlinese diede il via al cosiddetto *Historikerstreit*), nel quale appunto era contenuta quell'affermazione secondo la quale il Gulag staliniano rappresentava «das logische und faktische Prius» di Auschwitz; su di esso Augusto Del Noce intervenne l'anno dopo, con un articolo dalle colonne de «Il Sabato» dell'11 aprile 1987: *Filo rosso da Mosca a Berlino (Hitler - Stalin)* in cui contrappose la «metafisica sotterranea» immanente agli stermini» propria dell'interpretazione noltiana alla *vulgata* dominante del nazismo come *unicum* dell'orrore – contrapposizione da cui deriva l'idea di un nazismo leggibile come fenomeno esattamente contrario ma affine – in senso speculare – al comunismo. Su Nolte e Del Noce cfr. anche: T. Perlini, *Nolte e Del Noce di fronte al fascismo*, in «Democrazia e diritto», 1994, XXXIV, n. 1.
- 32 Fu proprio Del Noce, evidentemente non *pour cause*, a far conoscere in Italia lo studioso austriaco emigrato in America, curando l'edizione del suo *opus magnum*; cfr. E. Voegelin, *La nuova scienza politica* (con un saggio introduttivo di A. Del Noce su *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità*), Borla, Torino 1968.

## ***Il*** tema di B@bel

a dire ammetterne il carattere “dogmatico” e fondamentale pre-scientifico (il che non significa necessariamente a-scientifico).

L’elaborazione di una critica politico-religiosa, o meglio *intrareligiosa* al nazismo, insomma, è destinata a passare entro questo varco tanto stretto, non tanto in termini storiografici, quanto piuttosto metafisico-filosofici.

## JACOB TAUBES. IL MESSIA E L'OPERA

### 1. *Jacob Taubes e il tempo messianico*

Una delle questioni più problematiche e dibattute che emerge nelle discussioni sul tempo messianico è quella che ruota attorno al significato e allo statuto dell'operato mondano: qual è il rapporto tra l'agire umano e la realizzazione del Regno messianico? In termini paolini si potrebbe dire che in gioco è il nesso tra le "opere" e la venuta del Messia. In questo orizzonte è possibile collocare anche la riflessione di Jacob Taubes, uno dei maggiori interpreti novecenteschi del messianismo, su cui vale pertanto la pena concentrarsi. Nonostante il suo costante interesse per le questioni teologiche e per i problemi connessi alla storia delle religioni, Taubes non è mai stato in senso proprio un teologo, non ha mai formulato un'interpretazione razionale e compiuta della dottrina biblica di Dio. Anche l'*Escatologia occidentale*<sup>1</sup>, che pure si confronta col pensiero teologico, non può essere letta in questi termini. Neppure è stato un filosofo. Pur essendosi occupato in termini filosofici di religione, di teoria politica e di storia, non ha mai dato forma ad un pensiero definibile senza ambiguità come filosofia della religione, filosofia politica o della storia. Lo stesso si potrebbe dire anche per Walter Benjamin, che ha sempre rappresentato per Taubes un vero e proprio punto di riferimento. Anzi, riguardo a Benjamin il problema è ancora più ampio, visto che coinvolge anche la teoria estetica e la critica letteraria, da Taubes pure affrontata, ma solo marginalmente. Persino per quanto concerne l'interesse specifico per l'ebraismo e per il cristianesimo non è possibile collocare univocamente e in maniera pacificante il discorso di Taubes sul terreno ebraico o su quello cristiano. Ma che la sua riflessione non si sia mai sedimentata in forma di "opera" è la questione su cui ora vale la pena porre l'accento. È puro caso o solo il frutto di seri problemi psicologici il fatto che il suo lavoro non abbia mai trovato in senso proprio il suo precipitato in un'"opera"? O non è forse un problema più complesso, che coinvolge la sua stessa interpretazione del messianismo?

A parte l'*Escatologia occidentale*, che però è la rielaborazione della tesi di dottorato, Taubes non ha mai scritto un libro vero e proprio. Numerosi sono i saggi, gli scritti brevi, dove l'energia del suo pensiero, più che depositarsi nell'argomentazione, si accende per contrasto<sup>2</sup>. Dietro a ogni testo, anche se non viene sempre esplicitato, c'è una controversia specifica, un avversario concreto o comunque un "tu" con cui entrare direttamente in dialogo. Non stupisce

- 
- 1 J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Francke, Bern 1947 (rist. Matthes & Seit Verlag, München 1991); tr. it., *Escatologia occidentale*, a cura di E. Stimilli, prefazione di M. Ranchetti, Garzanti, Milano 1997.
  - 2 Cfr. J. Taubes, *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft. Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte*, a cura di A. Assmann/J. Assmann/W.-D. Hartwich/W. Menninghaus, Wilhelm Fink, München 1996; Id., *Messianismo e cultura. Saggi di politica e teologia e storia*, a cura di E. Stimilli, Garzanti, Milano 2001.

allora che oltre agli scritti pubblici – la trascrizione di seminari (il più famoso dei quali è senza dubbio quello su Paolo di Tarso<sup>3</sup>; ma va ricordato anche quello sulle *Tesi sul concetto di storia* di Benjamin<sup>4</sup>) o i testi pensati per essere letti – Taubes dà sicuramente il meglio di sé nelle lettere, che sono numerosissime e indirizzate praticamente a tutti i maggiori esponenti della cultura di quegli anni (basti pensare a quelle spedite a Gershom Scholem, a Carl Schmitt, a Leo Strauss, ecc.). È stato osservato più volte, e per lo più a dimostrazione della sua eccentricità. Vorrei invece provare a riflettere, ora, sul suo rapporto con la scrittura e più in generale con l’“opera”. Credo che non si tratti semplicemente di un fenomeno casuale, quanto piuttosto di una vera e propria sperimentazione col pensiero e con la lingua, che ha intimamente a che fare con la sua interpretazione del tempo messianico. Su questa strada vale forse preliminarmente la pena chiedersi: *cos’è un’opera?*

## 2. L’opera assente e la crisi della modernità europea

L’opera nasce da un progetto, è il prodotto di una decisione sulla base di un progetto. È la fine di un processo, la cessazione di un potenziale: ciò che era in potenza trova soluzione in quanto viene attuato. La fine realizzata del progetto è il suo fine, lo scopo a cui quello mirava, che gli dà senso. È il risultato, il prodotto, l’oggetto realizzato da un soggetto, che gli sta di fronte e lo rappresenta come autore. Attraverso l’opera può essere giudicato, assicurando a se stesso un valore. Insomma, l’opera può essere concepita come il condensato del pensiero occidentale. In essa è come racchiusa l’essenza della modernità di cui l’Europa si è fatta per molto tempo vessillo. Da questo punto di vista il rapporto conflittuale di Taubes con la scrittura e la sua impossibilità a realizzare in senso proprio un’“opera”, sembra assumere un significato differente da una mera difficoltà personale. Sembra iscriversi piuttosto in quella critica alla modernità che egli ha vissuto quasi sulla sua pelle, in un continuo tentativo di emigrare oltre i confini dell’Europa, verso Oriente, a Gerusalemme, e verso Occidente, negli Stati Uniti. Il fatto che Taubes non possa essere propriamente detto un “autore” e che non abbia mai scritto un’“opera” vera e propria, visto in questi termini, non appare esclusivamente come un problema psicologico legato alla sua vita psichicamente molto travagliata. Questa componente certo è presente e non va sottaciuta. Ma non è tutto.

L’assenza di un’opera in Taubes più che apparire come una mancanza, sembra essere un esperimento in cui il pensiero stesso viene messo alla prova, la ricerca di uno stile di vita, di un modo d’essere, la possibilità di fare esperienza dell’annullamento tanto della forma oggettiva quanto di una soggettiva. È ciò che permette di creare una distanza con l’interlocutore, con

---

3 J. Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, a cura di A. Assmann / J. Assmann, Wilhelm Fink, München 1993; tr. it. di P. Dal Santo, *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi, Milano 1997.

4 Cfr. J. Taubes, *Walter Benjamin: Geschichtsphilosophische Thesen. Seminar – Wintersemester 1984/1985*, in Id., *Der Preis des Messianismus. Briefe von Jacob Taubes an Gershom Scholem und andere Materialien*, a cura di E. Stimilli, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006, pp. 67-92; edizione tedesca riveduta della versione italiana che l’ha preceduta, cfr. Id., *Le Tesi di filosofia della storia di Walter Benjamin. Seminario del semestre invernale 1984-85*, in Id., *Il prezzo del messianesimo. Lettere di Jacob Taubes a Gershom Scholem e altri scritti*, a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 75-104.

quel “tu” che è immancabile, vista la domanda da cui si origina il pensiero. Un’interrogazione che sorge da un’opacità, che è tanto più presente quanto più mette alla prova ogni piano dell’esistenza.

Non stupisce, allora, che in uno dei testi in cui l’interlocutore è Gershom Scholem, Taubes, più che formulare un’“idea del messianesimo”, affermi: «Non si può sfuggire al dilemma. O il messianesimo è un *nonsense* [...], oppure il messianesimo, e non solo la ricerca storica sull’“idea messianica”, è estremamente importante nella misura in cui rivela un aspetto significativo dell’esperienza umana»<sup>5</sup>. E qual è, secondo la sua prospettiva, la peculiarità dell’esperienza di vita messianica?

### 3. *L’esperienza di vita messianica*

Si può definire in prima battuta la riflessione di Taubes sul messianismo come un “pensiero della fine”. Singolare risulta la sua posizione all’interno del dibattito filosofico attorno al tema della fine della storia che, a partire dalla lettura di Hegel proposta da Alexandre Kojève, ha avuto un’enorme risonanza e visibilità. Duplice e opposta è stata la reazione alla questione sollevata in maniera problematica da Kojève e, più di recente, semplicisticamente divulgata da Fukuyama. C’è stato il fronte dell’assenso indistinto che, per certi versi, ha portato persino alla negazione senza rimpianti della dialettica. D’altro lato, si è presentato invece il fronte dei sostenitori incalliti della storia e della sua indiscutibile continuazione. Il punto davvero critico, tuttavia, è che solo di rado il tema della “fine della storia” si è scontrato con quello eminentemente teologico-politico della sovranità statale o nazionale. Sono così emerse numerose riflessioni sulla fine della storia, ma questo non ha implicato un superamento della categoria della sovranità statale, pure ormai svuotata di significato. Si è anzi individuato il compimento storico dell’umanità in una sorta di stato universale omogeneo. D’altra parte, però, ci sono stati quelli che hanno pensato la fine della sovranità statale senza la fine della storia. Ma, come l’idea di un compimento storico in uno stato planetario si rivela impotente di fronte alla permanenza della forma vuota della sovranità che rischia di sopravvivere continuando a perpetuarsi come tale nel tempo, allo stesso modo, la presa d’atto che la sovranità statale è venuta definitivamente meno senza, però, che questo implichi l’idea della fine della storia, si scontra con l’emergere di istanze storiche, sempre crescenti e sempre più pericolose, di tipo nazionale, religioso o etnico.

La peculiarità del pensiero di Taubes, allora, sta proprio nel fatto che egli ha saputo fare allo stesso tempo i conti con la fine della sovranità e con la fine della storia esibendo senza remore ciò che resta dal loro essere reciprocamente contrapposte. Confrontandosi contemporaneamente, su due fronti, con la teologia politica e con la filosofia della storia, egli ha mobilitato l’una contro l’altra; al punto che questi risultano essere i due ambiti polari privilegiati a partire da cui è possibile interpretare il suo pensiero<sup>6</sup>. Taubes ha chiamato in causa l’esigenza originariamente apocalittica di fine della storia contro l’idea teologico-politica di

5 Ivi, p. 47; tr. it. cit., p. 52.

6 Questa è la prospettiva da cui ho tentato un’interpretazione della riflessione di Taubes: cfr. E. Stimilli, *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*, Morcelliana, Brescia 2004.



sovranità, la quale si è trovata, in tal modo, a dover deporre la forza trattenente (*katechon*) attribuitale da Carl Schmitt – il fatto, cioè, di essere un freno al caos della contingenza – mettendosi, però, allo stesso tempo in opera contro quella. Da questa tensione si produce, in Taubes, un’elaborazione messianica della fine della storia e della fine della sovranità, in cui il messianismo risulta essere, contemporaneamente, una “liquidazione” della teologia politica e un ripensamento radicale della filosofia della storia.

Il fulcro problematico della teologia politica schmittiana è sicuramente il *Nomos* che, nel concetto di sovranità, non solo trova la sua massima espressione, ma manifesta anche il suo presupposto celato, che è quello di decidere della sua stessa sospensione, rivelandosi, così, in tutta la sua contingenza, come nucleo di una crisi effettiva. Quella di Schmitt, però, è una logica essenzialmente giuridica sempre alla ricerca di una determinata forma di diritto. E se l’analogia tra teologia e politica da lui posta avrebbe dovuto revocare in causa, in tutta la sua contingenza, il problema del *Nomos*, a partire dai presupposti schmittiani, invece, finisce per risolversi in una coincidenza tra teologico e politico; un’identificazione che va tutta a favore del politico e, quindi, della decisione giuridica sovrana: in ultima istanza una forma di autolegittimazione del potere<sup>7</sup>. Il punto, invece, per Taubes, sta nell’elaborazione di quell’eccesso della legge implicito nella sovranità schmittiana.

Questo è il nocciolo della sua prospettiva messianica e della riflessione antinomica di Paolo, a cui egli fa riferimento in questo senso. All’equazione giuridica tra il “politico” e la legge posta da Schmitt corrisponde, in ambito teologico, l’identità teocratica tra Dio e il legislatore sovrano. Contro di essa Taubes si scontra nella sua interpretazione della lettura paolina dell’alleanza ebraica, mettendone in evidenza l’elemento eccedente rispetto alla struttura legale del patto<sup>8</sup>. In questo orizzonte, contro l’unità “sovrana” tra il teologico e il politico posta da Schmitt – in ultima analisi una difesa a oltranza dell’arbitrio della Legge – Taubes intende dare una nuova definizione della teologia politica.

La teologia viene da lui presa, in termini benjaminiani, “a servizio”<sup>9</sup>, ma non si identifica mai con la politica; tra le due non si instaura un’articolazione legittimante, piuttosto una divergenza, a partire dalla quale, però, quella scopre di promuovere un operato in sé politico. A questo proposito vale allora la pena ricordare il modo in cui Taubes, nel seminario sulla *Teologia politica di Paolo*, interpreta “il Messia” del *Frammento teologico-politico* di Walter Benjamin<sup>10</sup>, in cui un’analogia divergenza viene prospettata tra l’ordine

7 Sul concetto di teologia politica in Schmitt e sulle questioni ad essa connesse si veda almeno: C. Schmitt, *Politische Theologie* [1922], Duncker & Humblot, Berlin 1990; tr. it., *Teologia politica*, in Id., *Le categorie del “politico”*, a cura di G. Miglio / P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972, pp. 27-86; e Id., *Der Begriff des Politischen* [1932], Duncker & Humblot, Berlin 1963; tr. it. *Il concetto di “politico”*, in Id., *Le categorie del “politico”*, cit., pp. 87-165.

8 Su questo cfr. in particolare J. Taubes, *Die politische Theologie des Paulus* cit.; tr. it. cit., pp. 53-78.

9 Cfr. l’interpretazione di Taubes della prima *Tesi sul concetto di Storia* di Walter Benjamin in Id., *Der Preis des Messianismus*, cit., p. 68 e ss.; tr. it. cit. p. 75 e ss.

10 W. Benjamin, *Theologisch-politisches Fragment*, in Id., *Gesammelte Schriften*, a cura di H. Schweppenhäuser / R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974-1989, vol. II, tomo 1, pp. 203-201; tr. it. *Frammento teologico politico*, in Id., *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco. Saggi 1919-1922*, Einaudi, Torino 1982, pp. 171-172, e in Id., *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola / M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, pp. 254-255.

storico-politico del “profano” e quello “messianico”, appunto. «Una cosa anzitutto è chiara – afferma Taubes a proposito della prima frase del *Frammento* di Benjamin – esiste un Messia. Niente chiacchiere – “il messianico”, “il politico” – niente neutralizzazioni, ma il Messia. Ciò dev’essere ben chiaro, qui non si intende il Messia cristiano, si legge: il Messia. Nessuna nebulosa neutralizzazione illuministica o romantica»<sup>11</sup>.

Nel messianismo prospettato da Benjamin, e da Taubes estremizzato, la storia non è un processo orientato che si mondanizza in vista di una sua simultanea spiritualizzazione – o, che è lo stesso, di una razionalizzazione della natura. La fine non è lo scopo della storia, ma ciò attraverso cui la crisi del processo storico viene esibita come suo compimento. E non è un caso che Taubes, sulle orme benjaminiane, si sia confrontato con così tanto accanimento con la teologia politica schmittiana e, anche a costo di un duro scontro con Adorno e con Scholem, abbia testardamente e pionieristicamente seguito la pista che da Schmitt porta a Benjamin. Nella teologia politica schmittiana – nonostante tutti i tentativi di occultamento messi in atto dallo stesso Schmitt – il soggetto sovrano, nel concetto di sovranità, si rivela in tutta la sua contingenza come cuore pulsante di una crisi effettiva. Ecco allora che, per Taubes, seguendo questa prospettiva, l’unica teologia politica risulta essere il messianismo come sua definitiva “liquidazione”. Non un’*Erledigung* come quella proposta da Erik Peterson nel suo libro sul *Monoteismo come problema politico*<sup>12</sup>, in cui «l’impossibilità teologica della “teologia politica”» si risolve in una liquidazione della storia e della politica; ma un esaurimento per eccesso, in cui quella sia “liquidata”, in quanto messianicamente già compiuta. Il suo carattere essenziale è il rapporto che il messianismo originariamente instaura con il *nomos* e con la storia come compimento assoluto.

In questo senso il messianismo paolino, per Taubes, non è una semplice forma di reazione rispetto alla crisi in atto nelle prime comunità cristiane per la mancata venuta della *parousia*, la seconda venuta di Cristo, come in definitiva risulta dalla prospettiva delineata da Scholem contro cui Taubes si scaglia duramente; piuttosto è il suo stesso epicentro. Fondamentale risulta allora nel suo percorso un testo, apparentemente secondario, in realtà imprescindibile per comprendere la sua posizione. Si tratta di un libro di psicologia sociale, uscito in America nel 1956, intitolato *When Prophecy Fails*<sup>13</sup>, che studia sul campo il fenomeno di una setta millenarista contemporanea. Attraverso questo studio Taubes si fa carico del problema connesso al modo in cui può costituirsi una collettività umana quando ciò in cui si crede viene smentito dai fatti. Il suo interesse, in questo senso, è quello di definire la peculiarità dell’esperienza di vita messianica paolina. Se crolla la speranza della redenzione, la relazione profetica con il futuro, che fondamentalmente è quella della speranza, entra per così dire in crisi, producendo una sorta di cortocircuito con la visione apocalittica della storia, in cui la crisi viene esibita, ma nell’anticipazione della fine del tempo. E qui ha origine, in tutta la sua peculiarità, l’esperienza di vita messianica proposta da Paolo di Tarso. Ciò che la caratterizza è il fatto che, a partire

11 J. Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, cit. p. 98; tr. it. cit., p. 134.

12 E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem; ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum* [1935], in Id., *Theologische Traktate*, Küsel-Verlag, München 1951, pp. 45-147.

13 L. Festinger / H.W. Riecken / S. Schachter, *When Prophecy Fails. A Social and Psychological Study of Modern Group that Predicted the Destruction of the World*, The University of Minnesota, Minneapolis 1956.

dalla venuta del Messia e dalle condizioni pure apparentemente immutate del mondo, è in grado di elaborare per così dire “interiormente” la situazione critica in cui si trova. La crisi non coincide con il mero fallimento esteriore della prassi storica, ma viene posta al centro, in quanto costitutiva della stessa esperienza di vita messianica<sup>14</sup>.

In definitiva il messianismo, per Taubes, è la figura di una contingenza che non cerca argini, non pone freni alla sua condizione incerta, ma fa della crisi l'epicentro della sua stessa esistenza. Da questo punto di vista, anche l'assenza di un'opera all'interno della sua riflessione appare illuminata da una luce differente. Si tratta forse di qualcosa che ha intimamente a che fare con l'idea paolina di una “giustificazione per fede” e non “attraverso le opere”. La sua eredità dopo la modernità europea andrebbe ancora del tutto ripensata.

---

14 Cfr. J. Taubes, *Scholem's Theses on Messianism Reconsidered*, in «Social Science Information», 1982, nn. 4-5, vol. XXI, pp. 665-675; tr. it., *Una revisione critica delle tesi di Scholem sul messianesimo*, in Id., *Il prezzo del messianesimo*, cit., pp. 45-56; tr. ted. in Id., *Der Preis des Messianismus*, cit., pp. 41-51.



*Jacob Taubes*



*Pensando il Novecento...*





---

Michael Löwy

## MESSIANISME ET UTOPIE DANS LA PENSÉE JUIVE EUROPEENNE ENTRE LES DEUX GUERRES

I - C'est le sociologue Karl Mannheim qui a donné sa formulation "classique" – et encore aujourd'hui la plus pertinente – à la distinction entre idéologie et utopie comme les deux formes fondamentales de l'imaginaire social. On peut considérer comme idéologiques les systèmes de représentation qui s'orientent vers la stabilité et la reproduction de l'ordre établi, en opposition aux représentations, aspirations ou images de désir (*Wunschbilder*) utopiques, qui s'orientent vers la rupture de l'ordre établi et exercent une "fonction subversive" (*umwälzende Funktion*)<sup>1</sup>.

La typologie de Mannheim permet d'éviter certaines conceptions trop étroites, ou trop vagues, qui font de l'idéologie une "fausse conscience" – qui pourrait définir la "vraie" ? – et de l'utopie un rêve irréaliste ou irréalisable : comment savoir d'avance quelles aspirations seront ou non "réalisables" à l'avenir ? La démocratie n'apparaissait-elle comme une utopie "irréaliste" au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle ?

Selon le vénérable *Oxford Concise Dictionary*, à la page 1183 de l'édition de 1987, l'utopiste est un « réformateur ardent mais qui manque de sens pratique ». C'est une définition bien réductrice. En fait, l'utopiste est tout simplement le partisan d'un ordre social juste et humain qui n'existe pas encore nulle part (*u-topos* en grec), l'individu qui rêve d'une "Cité idéale" située dans l'avenir.

II - Les penseurs juifs jouent un rôle essentiel dans la réflexion et l'action d'inspiration utopique – souvent, mais pas toujours, révolutionnaire – dans l'Europe de l'entre deux guerres. Comment expliquer cette part disproportionnée des Juifs dans la théorie et la pratique utopico-sociale en Europe ? Il faut prendre en compte deux ordres de considérations : a) sociales : la situation d'exclusion ou discrimination, la condition paria ou semi-paria des Juifs (surtout avant 1918) qui a favorisé un point de vue critique envers l'ordre social et la recherche d'une alternative radicale. b) culturelles : le rôle de la tradition prophétique et messianique juive comme source de l'aspiration utopique.

Les deux grands foyers de l'utopie radicale dans le judaïsme européen sont l'Europe orientale et l'Europe centrale. Leurs caractéristiques sont très diverses. En Europe de l'Est – c'est à dire dans le Yiddishland qui s'étend dans tout l'espace de l'ancien Empire tsariste – beaucoup d'intellectuels juifs sont attirés par les utopies sociales révolutionnaires : la majorité des penseurs et dirigeants des groupes marxistes (dans leur diverses fractions) ou anarchistes sont d'origine juive.

Les plus connus ne sont que la pointe visible de l'iceberg : Lev D. Trotsky (Bronstein), Julius Martov (Tsederbaum), Raphael Abramovich, Lev Deutsch, Pavel Axelrod, Mark Liber (Gold-

---

1 K. Mannheim, *Ideologie und Utopie* [1929], Schulte-Bulmke, Frankfurt a.M., 1969, pp. 36 et 170.

man), Fiodor Dan (Gurvitch), Lev Kamenev (Rosenfeld), Karl Radek (Sobelsohn), Gregory Zinoviev (Radomilsky), Jakov Sverdlov, David Riazanov (Goldendach), Maxim Litvinov (Wallach), Adolphe Joffé, Michael Borodine (Grusenberg), Adolf Warszawski, Isaac Deutscher, etc. Sans parler des organisations socialistes spécifiquement juives comme le Bund ou les sionistes de gauche. Et sans parler des intellectuels juifs originaires de l'Est qui ont participé au mouvement ouvrier en Allemagne : Rosa Luxemburg, Leo Jogisches, Parvus (Israel Helphand), Arkadi Maslow (Isaac Tchéréminski), August Kleine (Samuel Heifiz), et beaucoup d'autres.

Cependant, ces intellectuels révolutionnaires ou critiques, qu'ils soient internationalistes ou nationalistes, marxistes ou sionistes, ont en commun le refus de la religion. On peut supposer qu'il existe une dimension messianique sécularisée dans leur engagement social, mais il ne reste pas moins que leur utopie, leur rêve d'avenir, leur vision du monde est toujours rationaliste, athée, *Aufklärer*, matérialiste. La tradition religieuse juive, la mystique de Kabbale, le hassidisme, le messianisme ne les intéressent pas : ce ne sont à leurs yeux que des survivances obscurantistes du passé, des idéologies réactionnaires et moyenâgeuses dont il faut se débarrasser au plus vite au profit de la science, des Lumières et du progrès.

Tel n'est pas le contexte en Europe centrale, c'est à dire dans la Mitteleuropa de langue et culture allemande : l'Allemagne et l'ancien Empire Austro-Hongrois. Sous l'influence du romantisme allemand, beaucoup d'intellectuels juifs de vont essayer de retrouver leurs racines culturelles, en redécouvrant l'héritage biblique, prophétique et messianique juif. Dans l'œuvre de certains des plus grands penseurs juifs d'Europe centrale – Martin Buber, Gershom Scholem, Walter Benjamin, Ernst Bloch, Erich Fromm, Gustav Landauer, entre autres – au cours de la première moitié du 20ème siècle, on voit se nouer, à partir d'une référence originaire à la culture romantique allemande, un lien d'*affinité élective* entre la tradition messianique et l'utopie sociale. Il ne s'agit pas seulement d'une analogie structurelle entre certains aspects des deux formes culturelles, mais d'un rapport actif de sélection réciproque, renforcement mutuel, symbiose ou même fusion.

De par sa sensibilité libertaire, ce courant de pensée se situe aux antipodes de la " religion politique " de l'*Etat-nation* qui a marqué de son empreinte l'histoire du 20ème siècle : deux guerres mondiales, généralisation des " états d'exception " totalitaires. En outre, son messianisme utopique se distingue par son caractère strictement *impersonnel* : c'est l'ère messianique de l'avenir qui l'intéresse, et non la personne du Messie. Rien n'est plus éloigné de sa démarche spirituelle et politique que le culte religieux d'un sauveur charismatique, d'un prophète ou héros millénariste <sup>2</sup>.

Nous allons nous référer à deux penseurs qui représentent deux variantes assez différentes de cette culture utopico/messianique de l'Europe centrale : Martin Buber, rénovateur de la spiritualité religieuse juive, et Erich Fromm, freudo-marxiste d'inspiration sécularisée. Tous les deux cependant trouvent dans les tradition bibliques juives la source de leur vision utopique d'un avenir plus humain.

III - Martin Buber a apporté une contribution notable à l'utopie socialiste, c'est à dire au rêve d'une société libre, égalitaire et fraternelle sans domination ni exploitation. Comme tout grand

---

2 J'utilise, en le ré-interprétant, le concept wébérien de *Wahlverwandschaft*. Voir mon ouvrage : *Rédemption et Utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d'affinité élective*, PUF, Paris 1988.

penseur de l'utopie, depuis Thomas More jusqu'à Marx, Buber est tout d'abord un critique de l'ordre des choses existant. Son diagnostic de la société moderne est d'une grande lucidité et d'une étonnante actualité.

Pour rendre compte de la maladie dont souffre la civilisation, Buber se sert d'une vieille image juive, qui illustre la transformation monstrueuse d'un être artificiel créé par les êtres humains en puissance incontrôlée et maléfique : le Golem. Depuis un siècle environ, écrit-il en 1938, dans l'essai *Was ist der Mensch ?* ( " Qu'est-ce que l'être humain ? " ) l'humanité s'enfonce dans une crise de plus en plus grave, qui résulte de son incapacité à maîtriser le monde qu'elle a elle-même institué. Ce monde est devenu plus puissant qu'elle, il s'est libéré de son emprise, il la confronte comme une force indépendante, et elle « [...] ne connaît pas le mot qui pourrait domestiquer et rendre inoffensif le *Golem* qu'elle a créé ». Cet échec s'est manifesté à l'époque moderne dans trois domaines essentiels. Le premier est celui de la technique : les machines ne sont plus des extensions du bras humain, ce sont les humains qui en deviennent l'extension, la périphérie; elles ne sont plus au service du travail humain, mais au contraire c'est celui-ci qui se met à leur service. Le deuxième est la sphère économique : la production et l'utilisation des biens ont échappé à tout contrôle rationnel. Le troisième est l'univers politique : là aussi, comme l'a montré de façon brutale la Première Grande Guerre, l'être humain est confronté au fait qu'il a enfanté des démons qu'il ne peut plus contrôler<sup>3</sup>.

Quelle est la source de cette situation, qu'il décrit dans son célèbre *Je et Tu* (1923) comme la transformation du monde du Cela, le monde des choses extérieures, abandonné à lui-même, c'est à dire privé du contact et de l'influence du *Tu*, en un *cauchemar aliéné* ?<sup>4</sup> C'est le déclin croissant des anciennes formes communautaires, les formes organiques où existait une vie directe des êtres humains ensemble, ressentie par chaque individu comme un destin ou une tradition vitale. La destruction de ces formes, leur décomposition, leur perte de signification spirituelle a laissé les individus modernes abandonnés, livrés à leur profonde solitude, et confrontés au monde hostile de leurs propres créations<sup>5</sup>.

Le tissu social vivant est nécrosé et la société toute entière devient " amorphe, désarticulée et pauvre en structures ", tandis que les individus sont livrés à ce que Buber appelle, dans une image frappante, la " *solitude massifiée* ". En d'autres termes : « [...] l'ère du capitalisme avancé a brisé la structure de la société », parce que « le capital ne veut avoir comme vis-à-vis que des individus, et l'Etat moderne lui facilite la tâche en déposédant progressivement la vie des groupes de leur autonomie »<sup>6</sup>.

Le diagnostic aigu et pénétrant de Buber appartient sans doute à ce que l'on pourrait appeler la *protestation romantique contre la civilisation capitaliste/industrielle moderne*, c'est à dire la critique culturelle de celle-ci au nom de valeurs sociales, éthiques ou religieuses pré-modernes. Cependant, contrairement à la plupart des romantiques allemands, Buber – ainsi que plusieurs autres penseurs juifs romantiques d'Europe centrale, comme son ami le socialiste libertaire

3 M. Buber, *Between Man and Man*, Kegan Paul, London 1947, p. 158.

4 M. Buber, *Je et Tu*, Aubier, Paris 1969, p. 96. La traduction française est ici incomplète : manque le mot clé *enfremdet*, "aliéné" (ou s'aliène). Cf. M. Buber, *Ich und Du*, Hegner Verlag, Köln 1966, p. 75.

5 M. Buber, *Between Man and Man*, pp. 157-158.

6 M. Buber, *Utopie et Socialisme*, Aubier, Paris 1977, pp. 35, 36, 209.

Gustav Landauer, ou cet autre utopiste moderne, Ernst Bloch – n’aspire pas à revenir au passé, à restaurer le moyen âge ou à rétablir l’ancienne communauté. Comme nous verrons dans un instant, cela lui semble aussi bien irréalisable qu’indésirable.

Son diagnostic de la société capitaliste a été sans doute influencé par l’analyse du fondateur de la sociologie allemande, Ferdinand Tönnies, sur le passage de la *Gemeinschaft* (la communauté) traditionnelle à la *Gesellschaft* (la société) moderne<sup>7</sup>. Buber n’est pas loin de partager sa vision critique de la modernisation sociale capitaliste, mais il se distingue de Tönnies par le refus de toute visée nostalgique régressive. Dès 1900, dans un de ses premiers textes, la conférence *L’ancienne et la nouvelle communauté*, il annonce les grandes lignes de force de sa théorie de la communauté utopique. Dans ce document, qui est vraiment pionnier du point de vue sociologique et politique, il avance une conception profondément novatrice et révolutionnaire : la nouvelle *Gemeinschaft* ne sera pas, comme l’ancienne décrite par Tönnies, “pré-sociale”, mais plutôt “post-sociale”, c’est à dire incorporant toutes les libertés modernes, tout en allant bien au delà de la société bourgeoise et de ses normes. Elle refuse le principe d’utilité, le joug pesant de l’utilitarisme et de la division spécialisée du travail, qui font de la *Gesellschaft* moderne un monde d’esclavage, et les remplace par le principe de créativité, qui permettra aux individus de réaliser leur humanité intégrale<sup>8</sup>.

Quelles sont les principales différences entre l’ancienne et la nouvelle communauté ? Selon Buber, l’ancienne – tribu, clan, corporation, secte religieuse – est un univers de contrainte : elle n’accepte qu’une seule parole, qui se pétrifie bientôt sous forme de dogme, et une seule opinion, qui devient bientôt une loi contraignante. La nouvelle communauté, par contre, sera un monde de la plus haute liberté, pour lequel la diversité des opinions et des manifestations vitales personnelles sera aussi indispensable que celle des formes et des couleurs. Tandis que les communautés du passé sont fondées sur la parenté du sang (*Blutverwandtschaft*), celles de l’avenir le seront sur l’affinité élective (*Wahlverwandtschaft*), le libre choix réciproque des individus.

C’est seulement dans cette nouvelle communauté, conclut Buber sa conférence de 1900, que pourra s’accomplir “l’ancien et éternellement nouveau rêve” de renaissance, dans la mesure où « la puissante unité vitale de l’être humain primitif (*Urmenschen*), qui fut pendant si longtemps fragmentée et déchirée, pourra revenir sous une forme nouvelle, à un niveau supérieur, et à la lumière d’une conscience créatrice »<sup>9</sup>.

Si ce texte est imprégné de la nostalgie romantique pour la communauté primitive perdue, la proposition d’une communauté nouvelle, *post-sociale*, est l’expression du caractère utopique et tourné vers l’avenir de sa philosophie sociale. Bien sûr, le contenu social et économique de la communauté reste encore trop imprécis, mais on voit déjà, dans ce texte inaugural, s’esquisser l’utopie dont il rêve.

Cette problématique sera par la suite développée dans divers écrits, notamment *Utopie et Socialisme*, son plus important livre dans le domaine socio-politique, qui donne forme et développe les idées dispersées dans ses écrits de l’entre-deux-guerres. Comme l’a si bien

7 F. Tönnies, *Communauté et Société*, PUF, Paris, 1944.

8 M. Buber, *Alte und neue Gemeinschaft* [1900], in P.R. Flohr/B. Susser, *An Unpublished Buber Manuscript*, in « AJS Review », Association for Jewish Studies, Cambridge (Massachusetts), 1976, vol. 1, p. 54. Ce document capital est resté inédit jusqu’à 1976 et il n’est toujours pas traduit en français.

9 Ibid. pp. 55-56.

montré Emmanuel Levinas dans sa belle préface à la traduction française (1977), la réflexion de Buber sur le socialisme est fondée sur son anthropologie philosophique, où « [...] la relation de l'homme à son prochain est conçue sur le modèle célèbre du " Je et Tu ", distinct de l'objectivation et de la domination » . Le modèle " Je et Tu ", permet, observe-t-il, « [...] de penser fermement la distinction entre la société et l'Etat et concevoir une collectivité sans " pouvoirs " » . L'essai sur l'utopie peut donc être considéré « comme un prolongement sociologique – et d'emblée socialiste – de cette anthropologie » <sup>10</sup> .

Cet ouvrage, publié en 1947 d'abord en hébreux, s'appelle *Netivot be Utopia*, " sentiers en utopie ". Ce titre est important. L'image qu'il choisit pour décrire le chemin vers l'utopie n'est pas celle d'une voie de chemin de fer parcourue par un train rapide, une voie déjà tracée par deux barres d'acier rigides, sur lesquelles la locomotive de l'histoire avance inexorablement. Il s'agit encore moins d'une autoroute bétonnée, sur laquelle progressent, à une rapidité étourdissante, des voitures modernes et performantes. Il s'agit de modestes sentiers, au pluriel, par lesquels des individus, des groupes humains, cherchent leur chemin, sur les montagnes, ou dans la forêt. Des sentiers souvent inexistant, de forme que le chemin est tracé par les pas des voyageurs eux-mêmes, au fur et à la mesure que, en tâtonnant, ils avancent.

Le livre est tout d'abord un parcours dans l'histoire du socialisme moderne, de Saint-Simon et Fourier jusqu'au kibboutz, en passant par Marx et par Lénine. La préférence de Buber va au socialisme libertaire – Proudhon, Kropotkin et surtout Gustav Landauer, son ami de jeunesse, tragiquement assassiné par des militaires en mai 1919, suite à la défaite de la Révolution Bavaroise des Conseils. Buber partage avec Landauer l'idée qu'il faut commencer dès maintenant à construire le socialisme, en créant des communautés rurales socialistes, " des villages socialistes avec des ateliers et des fabriques villageoises " . La révolution politique est, à ses yeux, nécessaire, mais son rôle sera uniquement de libérer la société des obstacles économiques et politiques qui empêchent sa ré-organisation dans un esprit communautaire. Et surtout, il partage avec son ami le refus de tout système rigide : le socialisme, écrivait Landauer, doit s'inspirer du jubilé mosaïque, comme « [...] bouleversement [...] qui se déclare lui-même permanent » : « La révolution doit devenir un élément de notre ordre social, elle doit devenir le fondement de notre constitution » <sup>11</sup> .

S'il est proche des socialistes libertaires par l'aspiration à une libre fédération décentralisée de communautés autonomes – au sein desquelles les individus seraient unis par des rapports de dialogue, réciprocité, coopération et entraide mutuelle – Buber s'en distingue par ses propositions sur l'Etat : il n'envisage pas de l'abolir pure et simplement, comme l'exige la tradition anarchiste, mais de supprimer ce qu'il appelle " l'Etat excessif " (*Mehrstaat*). Que veut dire ce terme ? A chaque époque, les êtres humains qui vivent ensemble dans un espace donné ne sont capables que jusqu'à un certain degré de maintenir d'eux-mêmes un ordre juste et d'administrer en conséquence leurs affaires communes. Tant que la société reste un agrégat d'individus n'ayant entre eux aucune

10 E. Levinas, "Préface", in M. Buber, *Utopie et Socialisme*, Aubier, Paris 1977, p. 11. Il est à noter que Levinas croyait à l'actualité du livre de Buber dans les années 70, à un moment où « la condamnation du stalinisme par la société même qu'il façonnait » a ébranlé les consciences et permis la recherche de "synthèses nouvelles" sur le terrain du socialisme (ibid. p. 8).

11 M. Buber, *Utopie et Socialisme*, p. 99. La citation est extraite du livre de G. Landauer, *Appel au Socialisme*, de 1911.

cohésion interne, elle ne pourra être maintenue que par un principe “ étatique ”, un principe de domination et coercition. Le degré d’incapacité de produire un ordre volontairement juste détermine corrélativement le degré de contrainte légale, c’est à dire, d’Etat. Tout pouvoir qui existe au delà de cette limite est excessif et inutile. Seul le renouvellement de la société par la création de structures organiques – le “ tissu cellulaire ” de la vie sociale – par l’union des individus en petits groupes librement associés sur la base de la vie communautaire, crée les conditions pour détruire l’Etat en le repoussant, en dissolvant cette part de l’Etat qui est superflue et sans fondement <sup>12</sup>.

Buber se distingue aussi des anarchistes par son intérêt pour l’œuvre de Marx, auquel il dédie un des principaux chapitres de son livre. Il attire l’attention sur des textes de jeunesse de Marx qui présentent la révolution politique, le renversement du pouvoir établi, uniquement comme un moyen nécessaire au socialisme : dès que celui-ci commence son activité organisatrice, dès que se manifeste son but propre, il “ se débarrasse de son masque politique ”. Marx partagerait donc avec ce que Buber appelle “ le socialisme utopique ” l’aspiration à remplacer le principe politique par le principe social. Buber critique la tendance de Marx vers le centralisme politique, et son ambivalence face aux tentatives de renouvellement social (comme les coopératives), mais il montre aussi comment, dans certains textes clés, il se rapproche de l’idée d’une régénération communautaire de la société. C’est le cas des écrits sur la Commune de Paris (1871) qui définissent le véritable communisme comme une fédération dé-centralisée de communes et de coopératives, ou des lettres et notes sur la Russie (1881) – rédigés, note Buber, avec « [...] une profondeur et une probité dignes d’admiration » – qui présentent l’ancienne communauté rurale russe comme le point de départ de la régénération sociale du pays et de son développement, grâce à la révolution, vers le socialisme <sup>13</sup>.

L’utopie socialiste a connu aussi des tentatives de réalisation. Buber s’intéresse surtout à deux expériences, qui lui semblent les plus importantes : la révolution russe et les fermes collectivistes en Palestine (le kibboutz). La première a échoué, à son avis, à construire le socialisme, dans la mesure où le centralisme politique révolutionnaire a, dès l’origine, prédominé sur la reconstruction de la société. Les soviets n’étaient conçus par Lénine et ses camarades que comme des instruments de pouvoir politique, et non comme les cellules d’une régénération sociale et les bases d’un gouvernement autonome des producteurs. « Les briques ne sont pas encore cuites, disait Lénine, qui serviront à construire le socialisme ». A cause de son centralisme, commente Buber, il ne pouvait pas reconnaître et accepter les soviets comme de telles briques, il ne pouvait pas les aider à devenir et ils ne le sont pas devenus <sup>14</sup>.

Quant à la deuxième expérience, le kibboutz, elle lui semble constituer, malgré ses limites, sinon un succès du moins un “ non-échec exemplaire ”. Ce n’est qu’ici qu’ont pu se créer – et connaître un développement dynamique et durable – de véritables coopératives intégrales, des communautés socialistes authentiques, fédérées entre elles et visant à exercer une influence organisatrice et structurante sur l’ensemble de la société. Buber voyait dans l’expérience des

---

12 M. Buber, *Utopie et Socialisme*, pp. 85-86.

13 Ibid. pp. 135-163.

14 Ibid. pp. 188-189. Il est question de Staline dans les dix dernières pages du chapitre intitulé “ Lénine et le renouvellement de la société ”. Buber ne semble pas s’être rendu compte de la différence de nature entre le totalitarisme stalinien et l’autoritarisme léniniste : ni les grandes purges, ni le système concentrationnaire, ni la terreur policière ne sont pris en compte dans son analyse.



kibboutzim une alternative à l'échec du socialisme en URSS et un exemple pour les sociétés européennes d'après-guerre qui prendraient la voie socialiste pour reconstruire leur économie. Ces sociétés devraient, après avoir entrepris une socialisation radicale de leur économie – à commencer par l'expropriation du sol – choisir entre la restructuration de la société comme une communauté de communautés, ou la résorption de la société amorphe par un Etat tout-puissant. En même temps, il se rendait compte des problèmes et des contradictions du kibboutz et percevait, de façon prémonitoire, le principal danger qui le menace : non seulement la société environnante échappe de plus en plus à l'impacte des communautés rurales socialistes, mais elle commence à exercer sur celles-ci une influence déterminante, tendant à se les assimiler. On ne peut que constater, cinquante années plus tard, la pertinence de cet avertissement <sup>15</sup>.

IV - Erich Fromm représente un tout autre courant dans la culture utopique du Judaïsme d'Europe centrale marqué par la double influence de Freud et de Marx. Mais sa pensée a, comme celle de Buber, ses racines dans le prophétisme biblique et dans le hassidisme. Juif croyant pendant sa jeunesse, Fromm a été le disciple d'éminents érudits rabbiniques : Ludwig Krause, un talmudiste traditionaliste de stricte observance, le célèbre rabbin Nehemia Nobel, et le spécialiste du hassidisme – par ailleurs intellectuel socialiste – Salman Rabinkow <sup>16</sup>. Ce qui l'avait le plus frappé dans la Bible – notamment à la lumière des catastrophes de la Première Guerre Mondiale – c'étaient les prophéties messianiques d'Isaïe, d'Osée et d'Amos, la promesse d'une " fin des temps " qui établirait la paix éternelle entre les nations et les hommes. C'est à partir de ce contexte culturel qu'il va s'intéresser à la philosophie de Marx, qui restera toujours à ses yeux l'expression, en langage séculier, de la tradition du messianisme prophétique <sup>17</sup>.

Au début des années 20, Fromm participe à la création du " *Freie Jüdische Lehrhau* " (Libre Maison d'Etudes Juives) de Francfort, institution animée par Franz Rosenzweig et Martin Buber. Il présente en 1922 une thèse de doctorat à l'Université de Heidelberg (sous la direction du sociologue Alfred Weber) intitulée *La loi juive, une contribution à la sociologie du Judaïsme de la diaspora*. Ce texte étonnant – qui ne sera publié qu'en 1989 – écrit dans un langage sociologique mais d'inspiration utopico/romantique, est assez proche, à bien des égards, des écrits de Martin Buber. Il célèbre le hassidisme comme un des plus extraordinaires phénomènes de l'histoire juive, en tant que mouvement d'auto émancipation socio-religieuse, fondé sur une démocratie spirituelle et économique, et sur un esprit égalitaire de fraternité et aide réciproque, radicalement opposé, dans son essence, à l'esprit du capitalisme moderne. Comme Buber, qu'il cite souvent dans sa thèse, le jeune Fromm voit dans le hassidisme l'expression paradigmatique des « profondes et occultes sources religieuses du peuple juif » <sup>18</sup>.

15 M. Buber, Ibid., pp. 213-224. Par contre Buber, malgré sa sensibilité sur cette question, ne semble pas percevoir les problèmes que pose l'insertion du kibboutz dans un projet nationaliste de " colonisation " du territoire palestinien.

16 Cfr. la notice autobiographique dans E. Fromm, *Vous serez comme des dieux, une interprétation radicale de l'Ancien Testament et de sa tradition*, Édition Complexe, Bruxelles 1975, p. 18.

17 Cfr. E. Fromm, *Beyond the Chains of Illusion. My Encounter with Marx and Freud*, Trident, New York 1962, p. 5 et *Marx's concept of Man*, Frederick Unger Publishing, New York 1961, pp. 3 et 5.

18 E. Fromm, *Das jüdische Gesetz. Zur Soziologie des Diaspora-Judentums*, Beltz Verlag, Basel-

Cependant, en 1926 Fromm découvre la psychanalyse – il va épouser son analyste, Frieda Reichmann – ce qui le fera gagner en richesse scientifique, mais perdre sa foi – même si sa pensée restera toujours profondément empreinte de spiritualité religieuse.

Son premier texte d'inspiration freudienne – l'article *Der Sabbath*, publié en 1927 dans la revue officielle du mouvement psychanalytique, « Imago », est un document remarquable, par sa façon d'intégrer le messianisme juif dans une démarche socio-analytique. Malgré le langage scientifique et les références aux travaux d'Otto Rank, de Reik et d'Abraham sur la psychanalyse des religions, l'article garde une dimension utopico/religieuse évidente. La rédemption de la société humaine et celle de la nature sont les principaux thèmes de ce passionnant essai « freudien messianique ». Selon Fromm, pour comprendre l'interdiction juive du travail pendant le Sabbath, il faut rappeler que le concept biblique originaire du « travail » se réfère essentiellement au rapport entre les hommes et la nature – plus précisément la terre. La prohibition du travail implique donc la suspension, pendant le sabbat, de la « violation incestueuse de la Mère Terre et de la Nature en général par l'être humain ». Pour Fromm, la signification psychologique profonde du rite sabbatique juif est la suivante : par l'interdiction rigoureuse et sévère de toute activité laborieuse pendant le sabbat, la religion juive vise au « rétablissement (*Widerherstellung*) de l'Etat paradisiaque sans travail, de l'harmonie entre les humains et la nature, et le retour au ventre maternel (*das Rückkehr im den Mutterleib*) ». D'où la promesse talmudique que le Messie viendra, quand Israël gardera, pour une fois intégralement, le sabbat. Selon Fromm, « les prophètes voient dans le temps messianique une situation où le combat entre l'homme et la nature aura trouvé sa fin [...]. L'Etat paradisiaque sera à nouveau rétabli. Si l'être humain a été expulsé du paradis, parce qu'il a voulu être comme Dieu – l'égal du père, c'est à dire capable de conquérir la mère – et si le travail est la punition pour cette infraction originaire, alors, d'après la conception des prophètes, dans la période messianique l'être humain vivra à nouveau en harmonie totale avec la nature, c'est à dire, sans nécessité de travailler, dans le paradis – l'équivalent du ventre maternel »<sup>19</sup>.

Fromm reviendra à plusieurs reprises sur les idées de ce premier article dans ses écrits postérieurs à la Seconde Guerre mondiale, mais en leur donnant une tonalité plus rationaliste. Voici par exemple un passage du livre *Le langage oublié* de 1951 : « Le sabbat est le jour de paix entre l'homme et la nature [...]. Quel est alors – selon les vues prophétiques – le but de l'homme, sinon vivre de nouveau dans la paix et l'harmonie avec les hommes ses frères, avec les animaux, avec la terre ? ». Toutefois, il s'agit plutôt d'une utopie d'avenir que d'un simple retour au passé : « La nouvelle harmonie est toute différente de la paix paradisiaque. Elle ne régnera que si l'être humain [...] aiguisé les puissances de sa raison jusqu'au degré qui le libérera de sa subordination à ses semblables, et de son esclavage vis à vis des passions irrationnelles »<sup>20</sup>.

Dans ses travaux des années 30, ce paradis perdu, ce monde de la paix originaire entre les humains et la nature prend une forme séculière et historique – ou plutôt pré-historique. De ce

---

Weinheim 1989, pp. 161-190.

19 E. Fromm, *Der Sabbath*, « Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften », 1927, n. XIII, p. 226, 228, 233.

20 E. Fromm, *Le Langage oublié*, Payot, Paris 1980, p. 197.

point de vue il existe un lien profond entre l'essai sur le sabbat de 1927 et un article de 1934 sur Bachofen et le matriarcat. Selon Fromm, la société matriarcale dont parle Bachofen comporte bien des traits qui l'apparentent aux idéaux de l'utopie socialiste : démocratie, égalité, liberté, fraternité, harmonie avec la nature, absence de propriété privée. A partir de Bachofen et de Freud, il distingue deux types de caractère social : les patricentriques et les matricentriques. Le type patricentrique se caractérise par les sentiments de culpabilité ; il trouve son expression moderne dans l'éthique protestante du travail. Le caractère matricentrique manifeste moins de sentiments de culpabilité et une plus grande aptitude au plaisir et au bonheur; sa forme actuelle est le mouvement socialiste. La société matriarcale originnaire apparaît ici comme l'équivalent anthropologique du paradis édénique naturaliste et maternel, délivré de la malédiction du travail, et l'utopie socialiste est le correspondant séculier de l'ère messianique qui rétablit le Jardin des Plaisirs <sup>21</sup> .

Dans les écrits de Fromm rédigés aux USA – où il s'est exilé en 1934 – on constate, malgré un certain changement de ton, une continuité dans la critique culturelle de la civilisation industrielle et dans l'aspiration messianique/utopique à un monde nouveau. Par exemple, dans son livre de 1966, *Vous serez comme des dieux*, on trouve une lecture humaniste/utopique du prophétisme biblique, qui reprend, presque mot par mot, l'essai de 1927 (sauf la référence au paradis perdu, qui disparaît complètement) : le sabbat, écrit-il, est l'expression de l'idée centrale du judaïsme : « L'idée de liberté, l'idée de l'harmonie complète entre l'être humain et la nature, et des humains entre eux, l'idée de l'anticipation de l'ère messianique et de la victoire de l'être humain sur le temps, la tristesse et la mort » <sup>22</sup> .

Le style et la problématique de ces deux penseurs juifs utopistes de l'Europe centrale sont très divers ; tandis que l'un, Martin Buber, plus proche de la tradition religieuse juive et de celle de l'utopie sociale, réfléchit sur les paradigmes possibles d'une vivre ensemble communautaire, l'autre, Erich Fromm, disciple de Freud et de Marx, s'intéresse aux sources anthropologiques et psychologiques d'une nouvelle harmonie sociale et naturelle. Mais les deux se réfèrent aux mêmes sources juives bibliques, prophétiques, messianiques, et tous les deux perçoivent dans le mouvement hassidique fondé par le Baal Shemtov, une anticipation de l'utopie de l'avenir.

---

21 E. Fromm, *La théorie du matriarcat et sa signification pour la psychologie sociale* [1934], dans *La crise de la psychanalyse*, Denoël, Paris 1971, pp. 116-118, 125-129, 138-143.

22 E. Fromm, *Vous serez comme des dieux*, pp. 170-175.

---

## Abstract

*A partire dalla distinzione ormai divenuta classica di Karl Mannheim fra l'ideologia, che mira a conservare l'ordine esistente, e le utopie rivoluzionarie, il saggio sottolinea che il desiderio di cambiare la realtà è alimentato dal connubio di due motivi di chiara eredità ebraica: la discriminazione sociale e la tradizione profetica e messianica. Nell'Europa dell'Est e dell'Ovest moltissimi pensatori di origine ebraica si schierano, infatti, tra le file rivoluzionarie, sia nazionalistiche che internazionalistiche, sia sionistiche che marxiste. In tutte le attività risuona l'interesse per l'epoca messianica secolarizzata. Ne sono esempio le riflessioni di Martin Buber e Erich Fromm.*

*Di fronte alla solitudine a cui lo consegna il mondo tecnologico Buber rifiuta la società moderna (Gesellschaft) per una nuova comunità (Gemeinschaft) post-sociale, non più basata, come quella antica, sul sangue, ma sulla libera scelta. La sua aspirazione ad una libera federazione di comunità decentrate autonome esprime la sua esigenza anarchica; per questo le sue critiche allo Stato e l'esperienza dei kibbutz che oppone alle concezioni marxiste centralizzate della Russia. Questo non gli impedisce di raccogliere e comprendere i problemi e le contraddizioni del momento, quelle di una società che tenterà di inglobare le comunità e quelle di comunità che potrebbero esercitare un'influenza nefasta e determinante sulla società.*

*Fromm, che ha ricevuto un'evidente impronta messianica dal suo maestro Ludwig Krause un talmudista tradizionale e dallo specialista di hassidismo Salman Rabinkowi, si è interessato a lungo del problema ebraico durante i suoi studi all'Università di Heidelberg. Entrato in contatto con la psicoanalisi nel 1922, senza tuttavia perdere la sua fede, ha scoperto una redenzione messianica anche in Freud. Nel suo articolo del 1927 Der Sabbath, intende l'interdizione ebraica del lavoro del sabato come un ritorno allo stato paradisiaco nel ventre della madre. Questo tema viene approfondito con l'incontro di alcune tematiche trattate da Bachofen. Anche dopo l'emigrazione permangono costanti nel suo pensiero sia le caratteristiche del matriarcato, con un'inclinazione verso il piacere e la felicità, sia quelle del patriarcato, con l'incitazione al lavoro. Ma soprattutto rimane quell'idea di armonia tra uomo e natura, sotto la quale palpita ancora l'anticipazione messianica della pace, dove la libertà è la vittoria sulla tristezza, sul tempo e sulla morte.*

---

Anson Rabinbach

**FROM THE REDEMPTIVE TO THE NON REDEMPTIVE  
APOCALYPSE  
IN 20<sup>th</sup> CENTURY GERMAN THOUGHT**

During the first decades of the last century an extraordinary number apocalyptic of thinkers and artists in Germany «sketched out a future condition of perfection, which is to be created not by God, but by the nation, or the people, by a race or class, by the human spirit, or the new art»<sup>1</sup>. Klaus Vondung's succinct formulation captures the utopian, man-made dimension of this modern apocalyptic imagination, with its distinctly pessimistic, radical and prophetic mood, its fascination with violence and destruction, as well as its hope of aesthetic or political deliverance. There has been no shortage of explanations for this phenomenon. The modern apocalypse, so one strand of argument holds, is the ideological face of terror and violence. In the 1960s, Norman Cohn argued that the apocalyptic mood became the underpinning of modern totalitarianism, pointing to the ways in which the rhetoric of Hitler's anti-Semitism was framed in the «tones of apocalyptic fervor characteristic of the popular Christianity of the Middle Ages and the millenarian sects who believed they had a divine mission to purify the world by wiping out the "sons of Satan"»<sup>2</sup>. A second strand, represented by Frank Kermode, and which could be called the compensation thesis, claims that individuals and mass movements are drawn to an "apocalyptic set" that allows them to suffer the ravages of war or terror in the anticipation of a new and more perfect age. More dramatically, the age of "glitter and doom" (the title of a recent New York exhibition of Weimar painting) can be seen as a familiar era, not at all unlike the mood of catastrophe and doom that followed 9/11, Hurricane Katrina, and the debacle in Iraq. Yet a third stresses the anthropological and social dimensions of the apocalypse – an apocalyptic culture – that creates self-reinforcing communities of belief and knowledge that claims deeper access to elusive truths unavailable to the benighted.

What ties all of these strands together is their extremely negative assessment of the apocalyptic mentality as an expression, compensation for, or irrational subculture of violence and destruction, distinctly alien to a liberal and rational culture and society. Recently, historians of the early modern period have put into question the overidentification of apocalyptic thought with totalitarianism, pointing to a much earlier and broader variety of apocalyptic writers and popular preachers, including moderate messianists who preached communal property but eschewed radical violence. Scholars have also questioned the assumption that the apocalyptic mind-set was restricted to marginal individuals and exotic communities, naming for example, Columbus, Kepler and Newton among others, as purveyors of the apocalypse among the elites and learned classes<sup>3</sup>. In the eighteenth century we find the same apocalyp-

---

1 K. Vondung, *The Apocalypse in Germany*, University of Missouri Press, Columbia (Mo) 2000, p. 437.

2 N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, Secker & Warburg, London 1957, pp. 102-104.

3 A. Grafton, *The Varieties of Millennial Experience*, in «The New Republic», 1999, n. 13, vol. 221, pp.

tic tone in less bloodthirsty, more democratic, disturbers of the peace like Tom Paine, or in some of the mainstream trade union movements. Today, we find descendents of this more moderate apocalypticism in the “Earth-First movement” which was founded in the 1980s and subsequently divided into those who insisted on non violence and public education and the more radical practitioners of eco-terrorism. One can also criticize the characterization of the apocalypse as totalitarian or proto-totalitarian, by pointing to the profusion of doctrines of transfiguration and regeneration among European intellectuals and artists. There was more than one single violent path to redemption. Some were political, others imaginative, utopian, absurdist, iconoclastic, still others nostalgic and traditionalistic.

Nor is it true, as is often assumed, that the apocalyptic epoch is behind us. Michael Barkun has discovered a wide variety of apocalyptic and millenarian subcultures in contemporary America, some religious, others less so, many of them wedded to conspiracy beliefs, and almost all convinced that they are in the possession of “stigmatized knowledge” that is marginalized or suppressed because it is a threat to the dominant organization of power.

Apocalyptic mind-sets come in many forms – religious, secular, and “improvisational,” – a mélange of psychology, religion, esotericism, radical politics and science fiction. Barkun calls this «an unprecedented millenarian pluralism»<sup>4</sup>. In his brief survey, *Apocalypses*, Eugen Weber asks: «if apocalypticism and millennialism are not exceptional and cranky, why are they so commonplace?» Is it simply that «when troubles are dominant apocalypse is in the ascendancy»<sup>5</sup>.

There are, of course, periods of millennial intensity and periods of millennial quiescence. In twentieth century Germany, there are at least two distinct epochs of apocalyptic thought, each with its own register. The first and most familiar is what Leo Bersani has identified as the post World War I culture of redemption, the extreme modernist contention that politics or aesthetics can become «an alternative to an inferior and depreciated world of mere appearance»<sup>6</sup>. The apocalypse assumes the form of an interruption the order of progressive history or, more precisely, as Walter Benjamin famously put it, as the opposite of «homogenous empty time», a «time filled by the presence of the now (*Jetztzeit*)»<sup>7</sup>. In the years after World War I, Manichean scenarios of world destruction and world redemption, images and symbols of the corrupt, unfulfilled earthly world of pain and degradation, and prophecies of fulfillment and perfection became familiar tropes in politics, radical art movements, and philosophy. Especially in Germany, writers on the left and on the right felt at home in the climate of catastrophe. As Thomas Mann put it, «after the first World War the French left it the Germans to dream of apocalypses»<sup>8</sup>.

---

76-88.

- 4 M. Barkun, *Millennialism and Violence*, Frank Cass, London Portland (OR) 1996, p. 177; M. Barkun, *A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America*, in “Comparative Studies in Religion and Society” n. 15, University of California Press, Berkeley-London (Calif.) 2003, p. 243.
- 5 E.J. Weber, *Apocalypses: Prophecies, Cults, and Millennial Beliefs through the Ages*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1999, pp. 234, 235.
- 6 L. Bersani, *The Culture of Redemption*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1990, p. 2.
- 7 W. Benjamin, *Theses on the Philosophy of History*, in *Illuminations*, ed. H. Arendt, trans. H. Zohn, Schocken Books, New York 1969, p. 257.
- 8 T. Mann, *Die Entstehung des Doktor Faustus. Roman eines Romans*, Bermann-Fischer, Amsterdam

The vision of a present that is so completely pathological, so utterly destitute that its very fallenness must be accompanied by a vehicle of ontological renewal was shared by prophets of the divine, protagonists of the trenches, and their most dedicated ideological “anti-German” opponents, by left wing revolutionaries and fascists *avant la lettre*. For example, Hugo Ball, the Dadaist and antiwar publicist shared with his friend Carl Schmitt, the Catholic legal theorist, an admiration for Bakunin because he expressed their «apocalyptic hatred of Europe»<sup>9</sup>.

In the 1920s, there was also an effervescence of apocalyptic thinking from different quarters including Jewish theology (Rosenzweig, Buber, Scholem), revolutionary (Bloch, Landauer, Lukács, Toller), reactionary modernist (Jünger, Freyer, Heidegger). From this perspective, the vehicle of ontological renewal was often quite arbitrary and could be quickly abandoned or resuscitated, as long as the apocalypse remained on the horizon. As Ernst Jünger once remarked, «one had to step into the train at some dismal station – as a nationalist, or as a Bolshevik, as a revolutionary, as a soldier in the service of obscure spirits or theories – the only question is, how far one is willing to travel»<sup>10</sup>. Gershom Scholem once observed that all such messianic expectations are characterized by the radical denigration of the existing order of decline, destitution, and depravity, in which life is only «lived in deferment»<sup>11</sup>.

In contrast to the man-made apocalypse and the images of transfiguration and renewal that accompanied World War I, World War II elicited an entirely different response which the philosopher Günther Anders – who proved to be the exception – described as «apocalypse-blindness»<sup>12</sup>. For Anders, the malaise of the cold war was an inability to bring in to philosophical focus the real catastrophes of the twentieth century, of exile, holocaust, mediasation, the nuclear threat and the abdication of human responsibility. In the second postwar era the apocalypse is no longer a future event, not anticipated or expected, but instead a constant presence in recent memory. Moreover, redemption and transfiguration, the leitmotifs of historical apocalyptic prophecy are no longer thinkable in the aftermath of catastrophe. World War I produced a plurality of reflections and representations on death and redemption; World War II produced a profound distrust of the redemptive ideal – revolutionary, nationalist, metaphysical – and what might be called an anti-redemptive mood. Figures like Ernst Jünger, Martin Heidegger, Max Horkheimer and Theodor Adorno, all to one degree or another susceptible to one or more of the vehicles of ontological renewal available before the Second World War, expressly ended their journeys. Withdrawn (Jünger) or imprisoned (Schmitt), they regarded themselves as prophets punished for their prescience. «After the earthquake», wrote Ernst Jünger, «one has recourse to the seismograph. One cannot punish the barometer

---

1949, p. 190.

9 N. Bolz, *Auszug aus der Entzauberten Welt: Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*, Wilhelm Fink, München 1989, p. 80.

10 E. Jünger, *Maxima-Minima: Adnoten zum “Arbeiter”*, in “Cotta’s Bibliothek der Moderne”, n. 15, Klett-Cotta, Stuttgart 1983, p. 6.

11 G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, Schocken Books, New York 1995, p. 35.

12 G. Anders, “Über die Bombe und die Wurzeln unserer Apokalypse-Blindheit”, in *Die Antiquiertheit des Menschen*: Bd. 1. *Über die Seele im Zeitalter der zweiten Industriellen Revolution*; Bd. 2. *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten Industriellen Revolution*, Beck, München 1956, pp. 235-308. Cited in D. Sonolet, *Günther Anders: Phénoménologie de la technique*, Presses universitaires de Bordeaux, Pessac 2006, p. 29.



for the typhoon, unless one counts oneself among primitives»<sup>13</sup>. At the same time, Schmitt wrote: «Beware the diagnostician. The rage at Ernst Jünger's *The Worker* and perhaps even more my *Concept of the Political*, is the rage of the spa director at the doctor who discovers an outbreak of the plague on the premises»<sup>14</sup>. To be sure, as Hannah Arendt remarked of Heidegger and Karl Jaspers, «It seems to me that not one of the philosophers has mentioned or analyzed in philosophical terms this background in experience»<sup>15</sup>.

Martin Heidegger's *Letter on Humanism*, written in the Fall of 1946 and published in France in 1947, was the first cogent and extraordinary influential statement of the philosopher's postwar thinking. It represents Heidegger's first utterances on the defeat of Germany and is Heidegger's effort to separate his statements of the rectoral era (1933/1934) from his more profound mediations on language, the "homelessness" of modern man, and the "forgetting of Being". Implicitly, Heidegger reinterprets Germany's defeat into a discourse on the apocalyptic victory of technology (which, in 1942, he had already seen as the victory of Bolshevism and Americanism). For Heidegger, writing in 1946, the «[...] devastation is not the consequence of the world wars, but the world wars are already only a consequence of the devastation that has been visited upon the earth for centuries»<sup>16</sup>. For Heidegger, to be German in the hour of defeat is to grasp the fact that devastation is merely the completion of the nihilism that first appears in the "abandonment of Being". It is this *Seinsverlassenheit* and not the collapse of the Reich, that is «the world event that encircles the earth». Germans therefore are in a position to overcome their claim to nationality and assume their proper role as an "expectant people" (*wartendes Volk*)<sup>17</sup>. In other words, the apocalypse is past but the advent is postponed and Heidegger reiterates his sentence from the penultimate page of *Being and Time* that «[...] the conflict with respect to the interpretation of being (that is, therefore, not the interpretation of beings or of the Being of man) cannot be settled *because it has not yet been kindled*»<sup>18</sup>. Like Jünger and Schmitt, Heidegger repositioned his own thank from that of an agitator and prophet of the new order of being (Nazism) to the philosophic seismograph of the destruction of the old order of being and the advent of an undetermined future which is still "undecided."

Karl Jaspers was in many respects the antipode to Jünger, Heidegger, and Schmitt, all of whom considered German guilt as a manifestation of the vengeance of the victors. But however much Jaspers experienced Heidegger's engagement with the Nazi revolution as a personal and political betrayal, his *Die Schuldfrage* [1946] has in common with Heidegger's postwar rhetoric an acknowledgment of the German catastrophe and the allied occupation as the postponement of a decision concerning Germany's future sovereignty and moral existence

13 E. Jünger, *Strahlungen*, Heliopolis-Verlag, Tübingen 1949, p. 9.

14 C. Schmitt, *Glossarium: Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, ed. E. Medem, Duncker & Humblot, Berlin 1991, p. 161. Cited in D. Morat, *Von der Tat zur Gelassenheit: Konservatives Denken bei Martin Heidegger, Ernst Jünger und Friedrich Georg Jünger, 1920-1960*, Thesis (doctoral)-Georg-August-Universität, Göttingen 2005 (Wallstein 2007), p. 299.

15 H. Arendt, *Essays in Understanding, 1930-1954*, ed. J. Kohn, 1st ed., Harcourt Brace & Co., New York 1994, pp. 444-445.

16 M. Heidegger, *Feldweg-Gespräche 1944-45*, ed. I. Schüssler, Klostermann, Frankfurt a.Main 1995, *Gesamtausgabe*, vol. 77, p. 211.

17 *Ibid.*, pp. 215, 223, 233.

18 M. Heidegger, *Letter on Humanism*, ed. D.F. Krell, *Basic Writings: From Being and Time (1927) to the Task of Thinking (1964)*, Harper San Francisco, San Francisco (Calif.) 1993, p. 247.

(Jaspers believed it would take 20 years to establish a German state). Of course, unlike Heidegger, who regarded the outcome of the war as having decided “nothing,” Jaspers thought the allied occupation might offer a potential for democratic renewal and human rights. The Germans had now become a people deprived of their national existence and excluded from the community of nations because of the enormous suffering they had inflicted on others. Jaspers’ vision is no less apocalyptic. With their sovereignty forfeit, their state destroyed, their country under foreign rule, their leaders in flight or in custody, Germans are legally, politically, morally, and metaphysically guilty (to varying degrees) and politically responsible for the crimes of the Nazi regime. Guilt had to be assumed freely lest it be imposed by the occupiers. In Jaspers terms, Germans had to assume the burden of pariahdom in order to achieve the moral and metaphysical reckoning that the catastrophe required. This too is a non-redemptive apocalypse. «Germany» wrote Jaspers «is the first nation, that, as a nation, has gone to ruin»<sup>19</sup>. German guilt was a wager to rescue the *Kulturnation* in the face of the collapse of the political nation. If the wager failed, Jaspers argued, Germany could suffer a permanent loss of sovereignty.

For both Heidegger and Jaspers, as it was for historian Friedrich Meinecke, the defeat of 1945 was first and foremost a German catastrophe. By contrast, Adorno and Horkheimer’s *Dialektik der Aufklärung* (1944-1947), with its famous thesis that «myth is already enlightenment and enlightenment reverts to mythology», gives Hegel’s phenomenology of sacrifice an anthropological twist. By outwitting nature through the sacrifice achieved by knowledge and cunning the modern individual ends up unwittingly sacrificing him/herself by self-renunciation and regression. Mastery over outer nature results in the domination of inner nature – the introversion of sacrifice. To some degree Horkheimer and Adorno’s text vaguely parallels Heidegger’s insistence that Western metaphysics realizes subjectivity and rationality, the world of subject and object, as the “occlusion of Being”. But Horkheimer and Adorno, following Freud, regard not Being or the West, and certainly not Germany, but rather European Jewry as the victims of the relentless expunging of myth from civilization. The ritual sacrifice of the Jew is the ultimate form of a generalized renunciation of mimesis and alterity; the Jews, as the carriers of the taboo on images (*Bilderverbot*) are mad to pay the ultimate price for the running of ritual sacrifice into symbolic sacrifice and eventually into abstract thought. In certain respects, the strategy of *Dialektik der Aufklärung* is to turn *Kulturkritik* against itself.

They attempted a “rescue” of Enlightenment, to use Horkheimer’s apt expression, by turning to the writings of figures like Ludwig Klages and Ernst Jünger in order to harness the power of nihilism to demythologize the conservative revolution. As Adorno remarked, «One of the tasks confronting thought – and not the least of those tasks – is to bring into the service of *Aufklärung* and progress all the reactionary arguments that have been moved against Western civilization»<sup>20</sup>.

19 Karl Jaspers to Hannah Arendt, May 3, 1947, in H. Arendt / K. Jaspers / L. Köhler / H. Saner eds., *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence, 1926-1969*. 1st U.S. ed, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1992, p. 84.

20 T.W. Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, New Left Books, London 1974, p. 192.

If there was no agreement between Heidegger, Jaspers, or Horkheimer and Adorno on the nature of the catastrophe, each of these thinkers invokes the catastrophe as a caesura in modern history. That move, I am suggesting, accounts for the post-World War II permanence of the apocalypse as the postponement of redemption. The capacity to sustain the tension between enlightenment and counter-enlightenment without succumbing to the temptation to embrace catastrophe along with redemption distinguishes these postwar philosophers from their Weimar-era predecessors.

It would be shortsighted to conclude this discussion with the oft-cited argument that post-modernism is in fact modernism without apocalypse and without redemption. There is no doubt, as I have tried to show, that since the end of the war and the Holocaust redemptive programs and ideologies have been suspect. The post-apocalyptic mood of Heidegger, Jaspers, Horkheimer and Adorno appeared at a moment of shock and disorientation while postmodern or poststructuralist thinkers like Jacques Derrida, Jean-Francois Lyotard, and Zygmunt Bauman have provided a quite different, perhaps “third” register of apocalyptic thinking. While they are equally non-redemptive, the apocalypse itself becomes the absolute marker of radical disenchantment. As Lyotard observed, apocalyptic thought is “future anterior” to a world that has already ended in cataclysm and terror. «The nineteenth and twentieth centuries have given us as much terror as we can take. We have paid a high enough price for the nostalgia of the whole and the one, for the reconciliation of the concept and the sensible, of the transparent and the communicable experience»<sup>21</sup>.

Perhaps the most notable discussion of this third register of apocalyptic thinking is Jacques Derrida’s *On the Apocalyptic Tone Newly Adopted in Philosophy* [1992]. Derrida sketched what he calls “an apocalypse without apocalypse” as the unseen, indeterminate, impossible abyss of uncertainty indeterminacy<sup>22</sup>. Philosophical antifoundationalism is *ipso-facto* apocalyptic insofar as it claims that the impossibility of grounding truth in history, science, or ethics leaves us without railings – at the brink of non-being. This assertion, which is sometimes referred to as apocalyptic “difference” absorbs the “apocalypse without its destructive, catastrophic, historical, ideological, or redemptive dimensions”. Or put it another way, it characteristically disavows the theological dimension of the apocalypse without disavowing the notion of messianicity (messianism without the expectation of the messiah or the revolutionary event). In this sense, Derrida rejects the theologically grounded apocalypse that presumes that there is something beyond life worth sacrificing life for – deconstruction instead sacrifices faith (faith without faith).

This “de-dramatization” of the apocalypse in post-structuralism is a way of preserving the modernist “breaking-out” and “breaking-through” of history without the explosions and dislocations of transformation or the demand for a new order. Though it need not be reproached with moral lassitude or cynicism, deconstruction’s project is itself historical, an opening up of the space evacuated by catastrophe and redemption without embracing its fatal dialectic of violence and the law, revolt and authority. To some degree these thinkers unquestionin-

---

21 J.-F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. G. Bennington/B. Massumi, University of Minnesota Press, Minneapolis 1984, p. 82.

22 J. Derrida, *Apocalypse*, ed. P. Engelmann, trans. M. Wetzel, Edition Passagen, Vienna 1985, pp. 88, 89.

gly collapsed the logic of modernity with the most extreme manifestations of political and ideological terror. As Derrida often noted, the rhetoric of modernism, with its attachment to explosion, ruin, collapse, and dissolution calls to mind a nostalgia for the figure of totality and history. For the last decade, this intimate connection between post-apocalyptic thinking, Auschwitz, and Trauma have all but collapsed into a single trope. The denigration of modernism as the aesthetic-political prefiguration of totalitarianism, or at least as the eradication of ambiguity and contingency seems too one-dimensional and schematic. The three registers of apocalyptic thinking during the twentieth century may belong more properly to a single yet highly fractious modernism. But that is another story.

---

## Abstract

*Interpretando i movimenti apocalittici del XX secolo, si evidenziano tre diverse mentalità: 1. una violenza ideologica con le stesse caratteristiche del millenarismo cristiano medioevale, 2. una sopportazione delle situazioni catastrofiche nella speranza di un'epoca più perfetta, 3. un desiderio di conoscenze non comuni, che porta a costituire gruppi elitari. Generalizzando si pensa che tutti i vari movimenti apocalittici siano frutto di una subcultura razionale. La mentalità apocalittica ha sempre avuto fasi in cui era molto attiva e fasi in cui era quiescente. In America proliferano oggi una serie infinita di gruppi millenaristi e apocalittici, più o meno legati alla religione, sostenuti da pensatori che si credono depositari di conoscenze profetiche e tutti vengono visti come una minaccia al potere costituito.*

*Nella Germania del XX secolo sono fiorite diverse dottrine e correnti di intellettuali legate a movimenti apocalittici. Bisogna prima di tutto distinguere tra i movimenti sorti dopo la prima guerra mondiale, e quelle espressioni filosofiche nate dopo la seconda guerra mondiale. Nella Repubblica di Weimar la cultura della redenzione è l'alternativa ad un mondo disprezzato. Se ne trovano espressioni nella teologia ebraica di Rosenzweig, Buber, Scholem, nelle filosofie rivoluzionarie di Bloch, Landauer, Lukács e Toller, e nel modernismo reazionario di Jünger, Freyer e Heidegger.*

*Dopo la seconda guerra mondiale l'apocalisse non è più volta al futuro, e la redenzione non è più pensabile tramite rivoluzioni né metafisiche né nazionalistiche. In questo clima Jünger e Schmitt si considerano profeti puniti per le loro profezie. Heidegger vuole separare il suo pensiero sul linguaggio e sulla dimenticanza dell'essere da un pensiero politico e affoga nella Seinsverlassen il crollo del Terzo Reich e dell'essere germanico. Per Jaspers assumersi la colpa è un modo per rimandare al futuro la rinascita della sovranità morale e politica della Germania. Adorno e Horkheimer riconducono il sacrificio del mito alla razionalità, avvenuto nella filosofia occidentale, al sacrificio umano: gli ebrei sono stati sacrificati, non l'essere e l'Occidente. Tutti invocano la catastrofe come cesura della modernità.*

*La terza fase del pensiero apocalittico è il post-modernismo, che sospetta ogni programma e ogni pensiero di redenzione come ideologia totalitaria. Questo diventa il segnale di un radicale disincanto: il mondo è già finito nel terrore e nella catastrofe. La decostruzione con Derrida ingloba l'apocalisse senza le sue istanze catastrofiche e redentive, rinnega la sua dimensione teologica, ma conserva un messianismo senza messia e senza rivoluzione.*

*... e tracce di messianismo oggi*





---

Gerardo Cunico

## MESSIANISMO SENZA MESSIA?

### 1. *Perché messianismo?*

Nei primi decenni del secolo XIX viene coniato il termine “messianismo” e nasce il messianismo filosofico, da cui prende spunto il messianismo nazional-religioso, concentrato particolarmente nei pensatori e poeti della Polonia del periodo delle insurrezioni<sup>1</sup>.

L’inizio del secolo XX vede la ripresa del filone messianico nel pensiero filosofico di matrice ebraica, da Cohen a Bloch a Benjamin, ma anche lo sviluppo di un messianismo russo (da Solov’ëv a Berdjaev) affine e connesso a quello polacco, ma forse più di quello compatto nel tenere uniti gli elementi filosofici, politici e religiosi.

L’avvio del III millennio può essere terreno favorevole per una qualche riscoperta della questione messianica?

Ma che cosa era inteso nel rilancio del messianismo che agitava la cultura europea un secolo fa? E che cosa può intendersi oggi?

Il messianismo filosofico del Novecento riscopre anzitutto il “messianismo pratico”, riprendendo, ripensando e rielaborando in forme nuove il compito etico universalistico formulato per la prima volta dai grandi profeti di Israele (collegato col dovere di cooperare al regno di Dio o almeno di predisporre alcune condizioni del suo avvento). Tale compito ha un risvolto politico come progetto di pacificazione mondiale che passa attraverso il dialogo e non attraverso la conquista, la sottomissione, l’imposizione, l’assimilazione o la colonizzazione; questo cosmopolitismo passa anche attraverso la cura della vitalità di culture particolari e attraverso l’esistenza autonoma di formazioni politiche nazionali e regionali, collocate in un contesto internazionale di riconoscimento reciproco e di relazioni pacifiche. Questa ripresa viene inoltre collegata anche al programma di un “messianismo teoretico”, che assume consapevolmente la necessità di ripensare l’essere alla luce di questo compito, ossia l’ontologia in funzione, o meglio nell’orizzonte dell’etica (e non viceversa).

Perché però si dovrebbe riproporre il messianismo, oggi? Perché, anzi, dovrebbe essere “il messianico” a riproporsi, e precisamente come tema e impulso filosofico?

Non siamo oggi lontanissimi da certe parole, da certe idee, da tante questioni e da tanti presupposti di un passato più o meno lontano? Anzi: abbiamo qualche idea di quel che parole come messia, messianico o messianismo significano? E che motivi forti ci sono (al di

---

1 Mi sia lecito qui rinviare, per brevità, ad alcuni miei lavori: *Messianismo*, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol. VIII, pp. 7332-7337; *Ripensare il messianismo. Introduzione*, in F. Camera / G. Cunico (a cura di), *Messianismo: Ebraismo Cristianesimo Filosofia*, in «Humanitas», 2005, XL, n. 1-2, pp. 5-27; *Il messianismo polacco*. Hoene Wronski, Mickiewicz, Cieszkowski, ivi, pp. 200-220.

là dell'interesse erudito e della curiosità storica o letteraria) per interrogarsi sul loro significato (o i loro significati)? Non ci sono mille altre questioni e problemi più importanti, più impellenti? Anzitutto il termine ci richiama alle “nostre” origini, alle radici della cultura europea: radici cristiane, ma lanciate da un ceppo ebraico (biblico e post-biblico), da cui si è sviluppato e con cui è intrecciato anche l'islam, e che fin dall'inizio sono nutrite di altre linfe orientali, tra cui spicca l'escatologismo etico-cosmico zoroastriano; radici affondate in un terreno “pagano” (o meglio: popolato da altre molteplici religiosità, ctonie e sideree) e di inquieta ricerca cognizionale e sapienziale. La parola ci aiuta a riscoprire e ci invita a dipanare l'intreccio delle fibre di cui siamo intessuti, che sono più ricche, più colorate, ma anche meno rigide e meno reciprocamente impermeabili di quanto possano farci credere i nostri schemi dottrinali e storici.

Ma, anche se la storia dei termini (e delle idee che essi convogliano) può riportare alla luce strati sotterranei di movimenti (o di stasi) che caratterizzano la realtà sociale e culturale dei nostri giorni, spesso li rende comprensibili solo molto indirettamente. E perché mai ricorrere proprio al filone messianico? Di esso infatti si è persa quasi ogni memoria, anche nelle società e culture che quanto meno lo presuppongono (in quanto segnate dall'appartenenza alla tradizione cristiana). E se la storia dei movimenti politico-religiosi mostra analoghi fermenti e modi di pensare in altre tradizioni, nonché numerose appropriazioni e filiazioni sincretistiche, quasi sempre si tratta soltanto di fenomeni marginali. Così un problema non piccolo si affaccia subito qui: perché mai, in un mondo che nella sua parte dominante non cessa di chiamarsi cristiano, la questione messianica deve apparire così lontana e dimenticata, quasi del tutto estranea?

Qui però non interessano tanto le radici e i loro veri significati (che pure occorre ricordare e rimeditare, per non semplificare troppo), quanto le opportunità di definire ciò che è da pensare e da fare al presente e di cogliere possibilità e prospettive praticabili (o forse addirittura ineludibili) per il *futuro*. La questione messianica è anzi per eccellenza la riproposizione del tema della *prospettiva futura*, che è stato da un lato ampiamente rimosso, dall'altro (almeno in apparenza) vittoriosamente demolito, o meglio: circoscritto a problema di prognosi tecnicamente calcolabile o dilatato a orizzonte catastrofico deterrente.

Ma non si tratta di una “prospettiva” generica, di un avvenire indefinito, non meglio qualificato. Tanto meno di un futuro che si limiti a ripetere schemi abituali, o a non promettere che traguardi egoistici, particolaristici, settoriali, come quello del successo privato a tutti i costi. Neppure di un futuro che surroghi surrettiziamente il bisogno di tempo autentico, che non è quello dell'esperienza estatica o sacrale senza orizzonti ulteriori. Per riproporsi un avvenire genuino, bisogna riattualizzare i contenuti di fondo e le tendenze caratteristiche delle speranze e delle profezie “messianiche” della tradizione biblica ebraica, che si possono centrare sui temi della libertà (o liberazione)<sup>2</sup>, della giustizia e della pace (o pacificazione). Temi che certo emergono anche in altri contesti ideali e religiosi, ma che qui si presentano in una forte “abbreviazione” e drammatizzazione storico-epocale e politico-morale insieme, mettendo di fronte ad alternative drastiche e a divisioni brucianti (proprio nell'intento di

---

2 Sul significato di liberazione politica della redenzione inclusa nell'aspettativa messianica, che è implicita proprio nel vocabolario del “riscatto” collegato all'esodo dall'Egitto, e sul suo collegamento alla “libertà di Sion”, si veda ad esempio P. Capelli, *Come i rabbini della tarda antichità attendevano il Messia*, in «Humanitas», 2005, XL, n. 1-2, p. 46.

unificare), perché sono collegati direttamente all'autentico, all'essenziale, come qualcosa che non è dato e presente da sempre (e andrebbe solo scoperto e venerato), ma deve essere instaurato e radicalizzato.

Nella prospettiva messianica le questioni della costruzione attiva della libertà, della giustizia e della pace vengono coordinate alle loro idee guida come punti di fuga di un compito e di un compimento intrastorico, ma anche inscritte in un quadro di riferimento ulteriore, che è schiettamente religioso, e perciò escatologico e metastorico, ma non per questo irrelato rispetto alle mete e alle lotte storiche, temporali. L'ambito religioso è l'ambito della speranza suprema, l'aspettazione dell'attuarsi e rivelarsi definitivo del bene, del bene fattosi essere, ovvero dell'essere come bene, dell'essere divenuto *sicut erat in spe*. Perciò è l'ambito del compimento ultimo, che dà senso al tutto dell'esistente.

Il termine "messianismo" è rilanciato dal contesto storico-geopolitico degli ultimi due decenni, che sembra a molti segnato, insieme e oltre al crollo e al fallimento delle ideologie più apertamente a-religiose e antireligiose, da un "ritorno" delle religioni (anche se non forse del "religioso" o «al religioso»<sup>3</sup>) e da un più diretto confronto e scontro tra gruppi, etnie e popoli che si richiamano proprio a tradizioni che hanno al centro una «escatologia messianica»<sup>4</sup> che ha (o da cui si traggono più o meno arbitrariamente) conseguenze polarizzanti e radicalizzanti.

Ma proprio una riflessione sul significato del messianismo può aiutare a recuperare una maggiore consapevolezza dell'autentica direzione dell'atteggiamento religioso (di cui quello messianico promette di essere testimone esemplare o paradigma essenziale) e quindi di una più corretta articolazione dello snodo di fede e azione nel mondo: proprio qui, su questo punto, dove la tradizione o la componente detta "messianica" è per lo più tacciata di deleteria immediatezza.

Questa riflessione non può non essere anche un compito filosofico, che ha un primo e più evidente risvolto etico-politico (sia pure in molteplici forme e direzioni, che andranno confrontate con un immanente criterio di verità e genuinità), ma che fin dall'inizio (fin da quando è diventato cosciente di sé) colloca il momento pratico *dentro* la riflessione fondativa, dentro la prospettiva di una nuova ontologia, non più (solo) "archeologica" (ontoteologica), ma escatologica e utopica insieme. Così accade già nel primo diffusore pubblico del termine "messianismo", il filosofo polacco Hoene Wronski. Così anche nel neokantiano Hermann Cohen, che ha inaugurato e ispirato la ripresa filosofica novecentesca del messianismo in ambito ebraico.

## 2. L'idea messianica secondo Cohen

Già nella conferenza *L'idea di messia* del 1892<sup>5</sup>, e poi nell'*Etica della volontà pura* del 1904, Cohen indica nel «messianismo», inteso come l'«idea messianica della futura unificazione del mondo umano», addirittura «il senso del monoteismo ebraico», in quanto «l'unità di Dio fin da

3 Come si esprime J. Derrida in *Spectres de Marx*, Galilée, Paris 1993, tr. it. di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994, p. 210.

4 Come ricorda anche Derrida, *ivi*, p. 77 e s.

5 H. Cohen, *Die Messiasidee*, in *Id.*, *Jüdische Schriften*, Schwetschke, Berlin 1924, vol. I, pp. 105-124; tr. it. *L'idea di messia*, in H. Cohen, *La fede d'Israele è la speranza. Interventi sulle questioni ebraiche (1880-1916)*, a cura di P. Fiorato, Giuntina, Firenze 2000, pp. 61-84.

principio non significa nient'altro che l'unità dell'umanità»<sup>6</sup>. Per Cohen il «messianismo profetico» (che assume un significato pressoché coincidente con quello che Kant chiamava «chiliasmo filosofico») ha un valore eminentemente etico proprio come ideale cosmopolitico di pace universale tra i popoli della terra<sup>7</sup>, e più in generale come ideale della storia dell'umanità intera:

L'idea del messia è semplicemente diventata l'idea della storia universale. [...] L'idea di messia significa la consolazione, la fiducia e la garanzia che un giorno [...] tutti i popoli vivranno insieme e in concordia<sup>8</sup>.

Il suo valore però non consiste solo nell'universalismo, ma anche nell'aver messo al centro la «speranza nel futuro dell'umanità»<sup>9</sup> e quindi il «concetto di futuro»<sup>10</sup>, come è ribadito anche nella *Religione della ragione* del 1919:

Questo è il grande enigma per la storia della cultura presentato dal messianismo. Tutti i popoli collocano l'età dell'oro nel passato, nei tempi delle origini; solo il popolo ebraico spera lo sviluppo dell'umanità dal futuro. [...] Nel messianismo il passato e il presente svaniscono di fronte al futuro, che solo riempie la coscienza del tempo<sup>11</sup>.

Per noi, però, la cosa più importante è che Cohen sottolinei la spiritualizzazione, moralizzazione e universalizzazione dell'idea del messia compiutasi, all'interno della stessa tradizione biblica ebraica, attraverso il passaggio dalla rappresentazione e dall'attesa di una figura personale di guida, di liberatore o rivelatore, alla rappresentazione e all'attesa di un'età, di un'epoca storica, non limitata a un popolo o una stirpe o a una comunità religiosa, ma riguardante tutta l'umanità<sup>12</sup>.

Cohen insiste sul tema del cessare delle guerre e della pacificazione cosmopolitica come contenuto centrale e caratteristico della speranza messianica<sup>13</sup>. Ma solo ad un primo sguardo questo motivo prevale sugli altri: la questione della libertà è ben presente non solo nell'impostazione "liberale" del suo pensiero religioso (centrato sull'accoglienza dei contenuti etici e universalistici della fede nella divinità), ma anche nella sua piena adesione all'emancipazione civile<sup>14</sup> degli ebrei (come di tutte le minoranze religiose) e nel suo sostegno convinto all'emancipazione sociale delle classi subalterne. Questo "socialismo etico" di Cohen<sup>15</sup> è

---

6 H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Bruno Cassirer, Berlin 1907<sup>2</sup>, p. 214; tr. it. di G. Gigliotti, *Etica della volontà pura*, ESI, Napoli 1994, p. 155 e s. Cfr. H. Cohen, *Die Messiasidee*, cit., pp. 106-109; tr. it. cit., pp. 62-65.

7 H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, cit., p. 407; tr. it. cit., p. 293.

8 H. Cohen, *Die Messiasidee*, cit., p. 116; tr. it. cit., p. 73 e s.

9 Ivi, p. 106 e p. 116; tr. it. cit., p. 62 e s., p. 74.

10 H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, cit., p. 406; tr. it. cit., p. 292.

11 H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Kauffmann, Frankfurt a.M. 1929<sup>2</sup>, p. 337; tr. it. di P. Fiorato, *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, p. 426.

12 Cfr. H. Cohen, *Die Messiasidee*, cit., pp. 107-118; tr. it. cit., pp. 63-76.

13 H. Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Töpel, Giessen 1915, p. 70 e s.

14 H. Cohen, *Emancipation*, in «Israelitisches Familienblatt» del 7 marzo 1912, pp. 1-3; tr. it. *Emancipazione*, in Id., *La fede d'Israele è la speranza*, cit., pp. 189-199.

15 Che certo si declina in toni molto più moderati che nelle istanze radicali e rivoluzionarie del socialismo

anche il momento forte della sua attualizzazione dell'istanza di giustizia, e che diventa in lui compito attuale e insieme inesauribile.

D'altra parte Cohen insiste anche sull'aspetto religioso della liberazione come redenzione dal male morale (dal peccato e dalla colpa), concepita kantianamente tanto come compito etico degli individui e della comunità quanto come anelito, invocazione e attesa di compimento e di perdono da parte di Dio, senza la mediazione di uno speciale "redentore"<sup>16</sup>.

Inoltre, accentuando la figura deutero-isaiana del "servo sofferente", egli giunge a presentare il messia come ideale identificazione di ogni singolo uomo col povero e sofferente, come libera assunzione "vicaria" delle sofferenze di tutti in vista di una società più giusta, da perseguire in intento etico e con spirito religioso<sup>17</sup>.

Il messaggio messianico di Cohen è stato sovrastato dal clamore dei nazionalismi e delle guerre terribili da questi scatenate tanto nel cuore del continente europeo quanto nel mondo intero. Ma neppure lo sterminio delle popolazioni ebraiche d'Europa ha soffocato la sua voce e la verità che essa testimonia. Una voce che era immersa nella lotta contro l'antisemitismo e nella polemica contro il sionismo e l'ortodossia ebraica, e che non era immune da contaminazioni di statalismo germanico (da cui va depurata). Ma la verità di cui era portatrice vale anche per l'Europa di oggi, in cui i nazionalismi, apparentemente relegati ai margini e circoscritti a rivendicazioni economiche, dopo aver sconvolto ancora una volta i Balcani, ora minacciano di bloccare il processo di unificazione politica e culturale dell'Europa o di avviare gli europei a scontrarsi con la vicina Russia all'est o con i vicini musulmani dell'area mediterranea, ormai sempre più presenti nei paesi europei.

### 3. *Perché senza messia?*

La prospettiva messianica mette a fuoco il problema dei rapporti fra politica, morale e religione, ossia fra atteggiamenti e comportamenti rivolti a finalità intratemporali o ad una destinazione ultima (ultrastorica o ultratemporale). Se teniamo conto dei contenuti specifici della tradizione messianica esplicita (ebraico-cristiana), si tratta dei rapporti tra le corrispondenti dimensioni della libertà, della giustizia e della pace.

Il problema non ha una soluzione scontata fin dall'inizio: il termine "messianismo" di per sé non dice ancora quale delle tre dimensioni debba assorbire o dominare le altre due, né in che modo vada concepito il primato o il ruolo inglobante di una delle dimensioni; né esclude che si tratti di raggiungere un certo equilibrio e un'articolazione tale che ciascuna conservi una propria autonomia.

Certo, l'uso ormai prevalente del termine induce a pensare anzitutto a una subordinazione della sfera politica alla guida o almeno alla legittimazione e sanzione di un'autorità religiosa; ma viceversa fa pensare anche ad una configurazione della sfera religiosa tale che in essa sia determinante la preoccupazione della dominazione politica (o della liberazione da essa). L'uso

---

sindacalista o marxista, come si vede da testi quali: H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, cit., pp. 610-616; tr. it. cit., pp. 438-441.

16 H. Cohen, *Die Messiasidee*, cit., p. 121; tr. it. cit., p. 80; Id., *Der Begriff der Religion*, cit., p. 64, p. 66 e s.

17 Ivi, p. 127, p. 129 e s.

più strettamente politico del termine allude invece spesso solo ad un'investitura carismatica o a un esercizio carismatico del potere. Come categoria descrittivo-classificatoria nelle scienze religiose e sociali, il termine può essere definito in vari modi. Qui ci rifaremo a definizioni le più ampie e insieme le più precise possibili.

Lo studioso di storia delle idee che più a lungo e più a fondo si è occupato del messianismo e del suo rapporto con la filosofia (specialmente in ambito polacco e russo o slavo in genere), Andrzej Walicki, ha recentemente riproposto una ricalibratura terminologica. Per distinguere il messianismo dalla convinzione della particolare missione storica e provvidenziale di una nazione (o di alcune nazioni), egli propone di intenderlo come un concetto dal contenuto più ricco e dall'ambito oggettuale più ristretto, cioè come «la fede in un salvatore (individuale o collettivo) che verrà dopo un periodo di catastrofi e salverà dal male l'umanità sofferente»<sup>18</sup>. Il messianismo viene qui inteso come una «forma particolare di millenarismo», cioè «una fede religiosa in una salvezza terrena», «una religione di salvezza collettiva sulla terra, capace di realizzare nella vita terrena il Regno di Dio»<sup>19</sup>. Il messianismo in senso stretto, che sarebbe quello nazional-religioso, viene caratterizzato come «una concezione soteriologico-escatologica, storica e metastorica al contempo», in cui «i fini *nazionali*» sono «coordinati con i fini *religiosi*, universalistici»<sup>20</sup>. Quest'ultima definizione mi sembra più corretta e al contempo più universalizzabile, posto che si sostituisca a «nazionali» l'aggettivo «politici» (o «socio-politici»). Infatti la fede in un salvatore è certamente una fede messianica, ma nella forma particolare dell'aspettativa religiosamente fondata di un messia, che non è l'unica forma di quella fede.

Già storici dell'idea messianica come Joseph Klausner avevano opportunamente distinto (proprio nella tradizione ebraica) tra la fede messianica in generale come aspettativa di un'epoca di salvezza e prosperità e la fede specifica in un messia, come mediatore, instauratore o protagonista di questa epoca<sup>21</sup>. Altri storici dell'ebraismo avevano notato come in ambito ebraico la tradizione della fede (e profezia) messianica fosse più antica della fede in (e profezia di) un messia, e che anzi si potesse propriamente parlare del messianismo biblico come di un «messianismo senza messia», visto che la credenza nel messia (cioè in un personaggio inviato e consacrato da Dio come figura chiave di un futuro decisivo) è attestata con certezza solo nella letteratura ebraica post-biblica<sup>22</sup>.

Qui interessa anzitutto la possibilità di intendere il messianismo come sganciato dall'attesa dell'intervento salvifico o provvidenziale di una persona (che sia un singolo o un gruppo o un popolo particolare): un «Unto del Signore», un redentore, una guida spirituale, ma anche un capo, un condottiero, un duce (o *Führer*), un «uomo del destino», un «uomo della provvidenza», così come una classe guida o redentrice, una chiesa premeggiante o un «popolo eletto», una nazione o uno stato egemone, destinato a governare e guidare gli altri popoli alla salvezza o alla prosperità e alla pace.

---

18 A. Walicki, *Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównaczej*, IBL/IfiS PAN, Warszawa 2006, p. 16.

19 Ivi, p. 19 e s., p. 17, p. 18.

20 Ivi, p. 17.

21 J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel from Its Beginning to the Completion of the Mishnah*, tr. ingl. di W. F. Stinespring, Allen & Unwin, London 1956, p. 9.

22 Si veda ad es. H. Strauss, *Messianisch ohne Messias. Zur Überlieferungsgeschichte und Interpretation der sogenannten messianischen Texte im Alten Testament*, Lang, Frankfurt a.M. 1984.

È possibile infatti riprendere dal messianismo l'aspetto positivo dell'attesa soterica riferita all'ambito socio-politico (o comunque intratemporale) ma coniugata e raccordata con l'ambito religioso (metastorico, sovratemporale), senza ricadere necessariamente nel rischio del fanatismo religioso politicizzato o nel fanatismo politico ideologizzato religiosamente (o para- o pseudoreligiosamente).

Non si tratta di negare la possibilità e legittimità della fede in un messia personale come salvatore (sia particolare che universale). Si tratta di ricollegarsi alla possibilità (che è già anche una tradizione filosoficamente attestata) di intendere il messianismo in senso pienamente universalistico, anche partendo da un termine connesso ad una tradizione del tutto particolare.

La tradizione profetica biblica che (in seguito) si è chiamata messianica originariamente non faceva riferimento all'atto dell'unzione, che simboleggiava l'investitura divina di un inviato con una missione salvifica speciale (profetica, sacerdotale, regale o tutte insieme). Anzi i profeti di Israele non riferivano le speranze e le promesse di salvezza a persone da attendere in futuro, se non in qualche vaticinio isolato:

Ecco, regnerà un re per instaurare la giustizia,  
e principi domineranno per praticare il diritto<sup>23</sup>.

In altri brani fortemente suggestivi questa aspettativa trapassa in un'audace metafora della trasformazione di tutti i rapporti degli uomini fra loro e con la natura, che dovrà portare ad un rinnovamento di tutta l'umanità e di tutta la terra:

Il lupo dimorerà presso l'agnello e la pantera si accovaccerà accanto al capretto.  
Un piccolo fanciullo condurrà insieme al pascolo vitelli e giovani leoni e tutto il bestiame.  
La mucca e l'orsa pascoleranno insieme e i loro piccoli avranno un giaciglio comune,  
e il leone mangerà fieno come il bue.  
E un lattante giocherà sul covo dell'aspide,  
e un bambino svezzato infilerà la mano nella tana della vipera.  
Su tutto il mio monte santo non si commetterà peccato né empietà;  
perché la terra sarà piena della conoscenza del Signore,  
come il mare delle acque che lo coprono<sup>24</sup>.

Ma negli oracoli soterici più antichi la promessa riguarda un regno di giustizia introdotto e retto da Dio stesso, ed esteso a tutti i popoli uniti da un regime di pace che esclude ogni violenza:

Il Signore sarà giudice fra grandi popoli  
e giudicherà genti numerose in paesi lontani.  
Delle loro spade faranno vomeri e delle loro lance falci.  
Nessun popolo solleverà la spada contro l'altro,  
e non impareranno più a fare la guerra<sup>25</sup>.

Anche la posteriore fede esplicita nel messia, innestandosi in questa tradizione, è interpretabile come fede in un compito che è di ogni persona e di ogni comunità umana, sorretta

---

23 Is 32,1.

24 Is 11,5-9.

25 Mic 4,3; Is 2,4.



dalla fede in Dio e dall'aiuto divino. Infatti, nella tradizione messianica che ormai segue alla configurazione storica e immaginifica dell'attesa di un "Unto", la consacrazione con l'olio può essere intesa come comunicazione dello spirito divino che diviene assunzione di compiti umani, universalmente spettante a tutta l'umanità e da compiersi da parte di ogni singolo e di ogni gruppo. Perciò "messianismo senza messia" non vuol dire "messianismo impersonale": il messia può assumere infiniti volti e infiniti nomi, perché è il compito e la forza (debole) di ciascuno, inserito nel cammino, faticoso e talora tragico, ma anche esaltante dell'umanità.

Proprio un filosofo come Emmanuel Levinas, profondamente legato alla tradizione ebraica ortodossa, sviluppa una simile interpretazione dell'attesa messianica, solidale con la sua concezione dell'io come fondato nella responsabilità riverberantesi nei nomi propri:

Si vede allora che il messia è il giusto che soffre, che ha preso su di sé la sofferenza degli altri. E chi prende in fin dei conti su di sé la sofferenza degli altri se non l'essere che dice "Io"? Il fatto di non sottrarsi al peso che impone la sofferenza degli altri definisce l'ipseità stessa. Tutte le persone sono messia. [...] Il messianismo non è altro che questo apogeo nell'essere, che è la centralizzazione, la concentrazione o la torsione su di sé dell'io. E questo significa concretamente che ciascuno deve agire come se fosse il messia. Il messianismo non è dunque la certezza della venuta di un uomo che arresta la storia. È il mio potere di sopportare la sofferenza di tutti. È l'istante in cui riconosco questo potere e la mia responsabilità universale<sup>26</sup>.

Un altro filosofo di matrice ebraica del Novecento, Ernst Bloch, nella sua filosofia della religione ha indicato nel messianismo l'essenza genuina dell'impulso e dell'atteggiamento religioso, condensata nella formula: «religione dell'esodo e del regno»<sup>27</sup>. Ma la tensione della fuoriuscita dalla schiavitù protesa verso l'ingresso in un regno della libertà descrive il viaggio di ogni uomo e di tutto il genere umano come *viator*, come pellegrino, come profugo e straniero alla ricerca di una patria (che è sempre soltanto sognata, anticipata, da costruire).

Si presenta qui un'ulteriore radicalizzazione del "messianismo senza messia", che mantiene la speranza centrale in una liberazione totale e in un regno escatologico che va oltre la dimensione utopica di una società giusta, ma intende sganciarla anche da ogni fede in un Dio trascendente, esigendo anzi esplicitamente una rinuncia ad essa per rivendicare un messianismo ateo, una paradossale fede in un «regno di Dio – senza Dio». Tale "metareligione" messianica, però, è pur sempre religione, o meglio: tensione religiosa, perché innervata da una speranza che è strappata alla disperazione o all'indifferenza e che è rivolta ad una totalità di senso che è richiesta non dal bisogno di acquietarsi e accomodarsi comunque nell'esistente, ma dall'immane ampiezza del compito sovrastante, che è di umanizzazione dell'uomo e del mondo.

---

26 E. Levinas, *Difficile libertà. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris 1983<sup>3</sup>, p. 120; tr. it. parz. di F. Camera, *Il messianismo*, Morcelliana, Brescia 2002, p. 105 e s. Cfr. F. Camera, *I "giorni del Messia" in Buber e Levinas*, in «Humanitas», 2005, LX, n. 1-2, pp. 353-357.

27 E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1959; tr. it. di E. De Angelis / T. Cavallo, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994, cap. 53: "Crescente insediamento dell'uomo nel mistero umano, nel mito astrale, nell'esodo, nel regno; ateismo e l'utopia del regno"; Id., *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1968; tr. it. di F. Coppelotti, *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'esodo e del regno*, Feltrinelli, Milano 1971.

#### 4. *Perché non messianico senza messianismo?*

In alcuni suoi scritti Jacques Derrida, il cui pensiero è in generale caratterizzabile come una fenomenologia di tipo messianico<sup>28</sup>, ha rilanciato la prospettiva di un «messianismo strutturale», connesso al pensiero della giustizia intesa come evento e come dono, come venuta singolare e inanticipabile<sup>29</sup>, e quindi legata a una «dimensione universale»<sup>30</sup> o «struttura dell'esperienza»<sup>31</sup>, che è chiamata «messianica», anzi «il messianico», perché è «apertura all'avvenire» come «venuta dell'altro» e come «ospitalità assoluta» o accoglienza incondizionata dell'altro, ma concepita «senza messianismo» perché «senza religione», «senza contenuto e senza messia identificabili», perché è «attesa senza orizzonte d'attesa»<sup>32</sup>, cioè senza prefigurazione dell'avvento, senza calcolo strategico o prognostico, e senza predeterminazione dell'atteso, dell'arrivante, senza pre-identificazione de-alterizzante dell'altro.

Primo nome: il *messianico*, o la messianicità senza messianismo. Sarebbe l'apertura all'avvenire o alla venuta dell'altro *come* avvento della giustizia, ma senza orizzonte di attesa e senza prefigurazione profetica. La venuta dell'altro può sorgere come un evento singolare solo là dove non *vede venire* alcuna anticipazione, là dove l'altro e la morte – il male radicale – possono sorprenderla in ogni istante. [...] Il messianico si espone alla sorpresa assoluta e, sebbene prenda sempre la forma fenomenica della pace o della giustizia, deve, esponendosi tanto astrattamente, attendersi (attendere senza attendersi) il meglio e il peggio, visto che l'uno non si dà mai senza la possibilità dell'altro<sup>33</sup>.

Ma proprio il discorso sull'altro, la sua imprevedibile venuta e la sua accoglienza, addita ad un contenuto dell'attesa e ad un suo orizzonte temporale futuro, per quanto indeterminato e indeterminabile. In ogni caso non si potrebbe parlare di promessa o di avvento dell'atteso, senza una qualche intenzione e anticipazione, e anzi neppure senza un disporsi a lavorare alla costruzione o almeno a preparare condizioni dell'evento, che pure nel suo darsi rimane e deve sempre rimanere impreveduto e incostruibile. L'indizio più nitido è che anche Derrida correla il messianico, come incontro con l'alterità e la singolarità, alla fede e alla speranza, pur nell'assenza e nella rinuncia ad ogni garanzia:

Un invincibile desiderio di giustizia si associa all'attesa. Per definizione, questa non è e non deve essere assicurata da nulla: nessun sapere, nessuna coscienza, nessuna prevedibilità, nessun programma come tale. La messianicità astratta appartiene sin dall'inizio all'esperienza della fede, [...] di un credito irriducibile al sapere e di una fideità che “fonda” ogni rapporto con l'altro nella testimonianza. Solo questa giustizia, che distingo dal diritto, permette di sperare, al di là

28 Come ha sostenuto persuasivamente Maurizio Ferraris ne *La fenomenologia e il messia. Rileggendo Husserl con Derrida*, in «Humanitas», 2005, LX, n. 1-2, pp. 360-377.

29 J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit., p. 79 e p. 40.

30 J. Derrida, *Artefactualité*, in J. Derrida/B. Stiegler, *Echographies de la télévision*, Galilée, Paris 1996; tr. it. di G. Piana, *Artefactualità*, in J. Derrida/B. Stiegler, *Ecografie della televisione*, tr. it. di G. Piana/L. Chiesa, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997, p. 22.

31 J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit., pp. 86-87, p. 97, pp. 210-211.

32 Ivi, p. 40, p. 86 e s., p. 211.

33 J. Derrida, *Fede e sapere. Le due fonti della “religione” ai limiti della semplice ragione*, tr. it. di A. Arbo, in J. Derrida / G. Vattimo (a cura di), *La religione*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 19 e s.

dei “messianismi”, in una cultura universalizzabile delle singolarità, una cultura nella quale la possibilità astratta dell'impossibile traduzione possa annunciarsi<sup>34</sup>.

D'altra parte, come insegna Reinhart Koselleck<sup>35</sup> che ha lanciato l'espressione, l'«orizzonte di attesa» non significa calcolo prognostico dettagliato o esito predefinito, ma una determinata apertura al futuro, non solo sempre dipendente dal punto di vista, e sempre intrecciata e interdipendente con lo «spazio di esperienza», ma anche tale che il suo ampliarsi o restringersi può conoscere soglie epocali e accelerazioni improvvise.

Derrida dichiara esplicitamente la complicità del suo «procedere decostruttivo» con una istanza ultima come la “giustizia” o il “messianico”, che, se viene in primo piano come apertura attiva all'altro, è anche connessa con il lato teoretico e critico di una filosofia che, cercando un approccio alla storicità diverso dal concetto “onto-teologico” o “archo-teologico”, intende «aprire l'accesso a un pensiero che afferma la promessa messianica ed emancipa in quanto promessa»<sup>36</sup>.

La giustizia, però, è per Derrida tanto poco decostruibile quanto la decostruzione stessa, con cui in definitiva la identifica<sup>37</sup>. Essa appare come un'idea inoggettivabile, irriducibile a ogni discorso, anzi presupposto e condizione di ogni discorso, e quindi in certo modo al di là della possibilità e necessità di fondazione. Invece il diritto e la legge sono del tutto decostruibili, perché sono concetti di universalità calcolabile, sempre da giustificare attraverso discorsi fondativi e da applicare attraverso discorsi interpretativi, anche se infondabili in ultima istanza. Se dunque il messianismo va considerato decostruibile, come il diritto, il messianico, invece, in quanto tende a identificarsi con il giusto, deve risultare anch'esso indecostruibile<sup>38</sup>.

In realtà Derrida parla della giustizia come della «condizione indecostruibile di ogni decostruzione», ma anche «a sua volta *in decostruzione*»<sup>39</sup>. Essa non è dunque «immune da decostruzione», anzi «non si dà se non in un movimento di decostruzione»<sup>40</sup>. Se però la giustizia è tanto indecostruibile quanto in decostruzione, bisogna che lo sia sotto aspetti diversi, che peraltro non sono affatto esplicitati: si può ipotizzare che appaia indecostruibile in quanto condizione trascendentale di possibilità, e invece decostruibile in quanto idea o concezione orientante e misurante la critica e l'azione, cioè in quanto si traduce in pratiche o discorsi effettivi.

Il riferimento esplicito del “messianico” all'idea della giustizia<sup>41</sup> e alla immagine biblica della «terra promessa»<sup>42</sup>, mostra che anche questo concetto non resta senza un contenuto, sia

---

34 J. Derrida, *Fede e sapere*, cit., p. 20.

35 R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979; tr. it. di A. Marietti Solmi, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova 1986.

36 J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit., p. 98.

37 J. Derrida, *Force de loi. Le “fondement mystique de l'autorité”*, Galilée, Paris 1994; tr. it. di A. Di Natale: *Forza di legge. Il “fondamento mistico dell'autorità”*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 64.

38 J. Derrida, *Marx & Sons*, PUF-Galilée, Paris 2002, p. 77.

39 J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit., p. 40.

40 Così commenta S. Regazzoni, *La decostruzione del politico. Undici tesi su Derrida*, il melangolo, Genova 2006, p. 377 e s.

41 J. Derrida, *Forza di legge*, cit., p. 79.

42 J. Derrida, *Fede e sapere*, cit., p. 8, p. 10, p. 18.

pure vago, più evocato che definito, più invocato che spiegato. Infatti, Derrida può e vuole parlare solo in modo evasivo di un «lasciar essere l'altro», identificando il “messianico” con «la venuta dell'altro, la singolarità assoluta e inanticipabile di ciò che viene *come giustizia*»<sup>43</sup>. Ma l'incontrarsi di “altri” come “altri”, senza esclusioni e senza inclusioni, senza espropriazione del sé e senza appropriazione dell'altro, descrive la comunità messianica, ossia quello che designava biblicamente la parola “regno” (di Dio o del messia), come luogo e tempo di pace, giustizia, libertà. E allora l'assunzione del messianico non comporta alcuna presa di distanza dal messianismo. Perché, se è vero che qui non si riprendono contenuti dogmatici o dottrinali tradizionali, ma solo una linea di apertura al futuro come sorpresa e novità radicale, è anche vero che qualcosa di analogo avviene anche nelle altre assunzioni filosofiche del messianismo.

Inoltre, Derrida lega il “messianico” da un lato alla fede (nella promessa) e dall'altro alla sacralità (in quanto promessa di salvezza in senso lato), che sono i due lati strutturali del “religioso”, e sottolinea nel messianico una zona di “deserto”<sup>44</sup> che comporta uno svuotamento e una “desacralizzazione”<sup>45</sup>. Ma questo stesso processo di “disincanto”, che tende a staccare l'attesa dalla figura determinata di un Dio rivelante e di un messia redimente, è all'opera nello sviluppo, storico prima e filosofico poi, del messianismo.

E se è giusto impiegare il termine “messianico” per designare una categoria fondamentale del religioso come struttura universale dell'atteggiamento umano di trascendimento, del rapporto (sempre segnato dall'interruzione) con l'ulteriorità dell'altro e dell'Oltre, di quello che Derrida stesso evoca con la parola “trascendenza”<sup>46</sup>, non si può evitare di chiamare “messianismo” la teoria o il discorso che mette a fuoco, enuclea e tematizza questa categoria, questa «struttura dell'esistenza»<sup>47</sup> (umana) o elemento dell'essere come tale.

Derrida intende invece per “messianismo” una “rappresentazione” particolare del messia o del futuro messianico in qualche «figura storica e determinata»<sup>48</sup>. Ovviamente questa particolarizzazione è inevitabile, perché una precomprensione concretizzante accompagna sempre anche una teoria “trascendentale” del messianico come condizione di possibilità dell'apertura all'avvenire, all'altro e all'Oltre; e Derrida è ben lontano dall'ignorare questa inevitabile compromissione e contaminazione col particolare e con lo storico di ogni indagine categoriale o fenomenologica<sup>49</sup>.

Ora, però, Derrida dice che la “messianicità” non può condividere col “messianismo” né «la memoria di una rivelazione storica determinata» né «una figura relativamente determinata del messia»<sup>50</sup>. Egli ammette peraltro che è «difficile decidere se la messianicità senza messianismo (come struttura universale) preceda e condizioni ogni figura storica e determinata del messianismo [...], o se il pensiero stesso di questa indipendenza non abbia potuto prodursi [...] se non attraverso gli eventi “biblici” che nominano il messia e gli danno una figura determinata»<sup>51</sup>.

43 J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit., p. 40.

44 *Ibidem*; J. Derrida, *Artefattualità*, cit., p. 14.

45 J. Derrida, *Fede e sapere*, cit., p. 72.

46 *Ibidem*.

47 J. Derrida, *Marx & Sons*, cit., p. 71 e s.

48 Ivi, pp. 71 e s., 77, 79 e s.

49 Cfr. J. Derrida, *Forza di legge*, cit., p. 66, p. 83; *Marx & Sons*, cit., p. 70.

50 Ivi, p. 71 e s.

51 Ivi, p. 79 e s.

Ma non occorre distinguere soltanto tra la categoria che nomina una struttura universale e le figure storiche rese possibili da questa struttura, bensì anche tra il pensiero e il discorso che tematizza quella categoria e le dottrine che illustrano, sistematizzano e giustificano quelle figure storiche. Ora, sia quelle figure sia questi due tipi diversi di discorsi sono eventi storici e particolari. E lo stesso discorso filosofico dipende da quelle figure storiche, altrimenti non avrebbe bisogno di usare un termine storicamente connotato come “messianicità”. Ciò non toglie che possa mettere in luce strutture universali e condizioni di possibilità, ma sempre entro un movimento di pensiero e di linguaggio che non può essere staccato dalle esperienze effettive. E allora non si vede come possa “escludere” da sé la memoria di rivelazioni e di figure storiche, né come possa evitare di essere a sua volta un “messianismo”, sia pure teoretico e, a suo modo, “trascendentale”, ma in realtà non solo formale e astratto, perché connesso con l’“ingiunzione” della “giustizia”<sup>52</sup>.

Del resto anche Derrida ammette che «l’incondizionale messianicità» debba negoziare le sue condizioni di attuazione, così come la giustizia, rivolta ad un a-venire «incalcolabile», richiede di agire senza indugi qui e ora, e perciò esige di «calcolare» i processi di decisione<sup>53</sup>. Perciò, se rimane valida l’analogia, come giustizia e diritto sono «indissociabili di fatto e di diritto»<sup>54</sup>, così anche il messianico non sembra dissociabile dal messianismo, anche nel senso ristretto che Derrida assegna a quest’ultimo termine, come particolare contingente, peraltro imposta dalla messianicità stessa.

D’altronde la struttura dell’aprirsi alla venuta dell’altro, che è propria del messianico, per quanto sia costitutiva della giustizia (in quanto rispetto *pratico* incondizionato per l’altro) e quindi dell’etico, non è solo questo, ma è costitutiva anche dell’intenzionalità *conoscitiva*, dell’apertura al reale che è realmente “altro” in quanto sorprende e smentisce (le credenze e aspettative abituali), in quanto non risulta inquadrabile nella prolessi schematica del soggetto, in quanto non è appropriabile a priori.

Di qui si può scorgere un’altra valenza del “senza”. Infatti, l’espressione «messianico senza messianismo» riecheggia quella usata in precedenza da Derrida: «apocalisse senza apocalisse»<sup>55</sup>. Anche in questo caso Derrida assume l’apocalisse come una «condizione» o «struttura trascendentale» addirittura di ogni discorso e di ogni esperienza, perché si tratta dell’annuncio o ri-rivelazione della verità, della presentazione della cosa<sup>56</sup>. Rispetto a questa struttura gli scritti apocalittici e le rivelazioni apocalittiche sono esempi particolari, «rivelazioni esemplari»<sup>57</sup>. Analogamente i messianismi storici possono essere intesi come manifestazioni della struttura messianica.

Ma l’apocalisse rivela anzitutto e soprattutto come “autopresentazione”, come struttura del rinvio di un segno ad altro che non si può presentare da sé. È essa stessa rivelazione senza rivelazione, rinvio a qualcosa che non si dà se non nell’invio stesso, che non si presenterà alla fine, ma sarà sempre a-venire; rinvio alla venuta dell’altro, come il «Vieni» dell’Apocalisse di Giovanni<sup>58</sup>.

52 J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit., p. 41.

53 J. Derrida, *Forza di legge*, cit., pp. 66, 83; *Marx & Sons*, cit., p. 70.

54 J. Derrida, *Forza di legge*, cit., p. 84.

55 J. Derrida, *D’un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Galilée, Paris 1983, p. 95 e s.

56 Ivi, p. 77 e s.

57 Ivi, p. 78.

58 Ivi, p. 93, p. 95.

Ecco allora un altro senso e motivo (più profondo) della dissociazione proposta tra messianicità e messianismo. La messianicità addita ad un evento o avvento finale che non può assolutamente aver luogo come fine definitiva, mentre ogni messianismo (secondo Derrida) proprio questo promette, crede e attende. La messianicità sarebbe il differire stesso della differenza, il messianismo sarebbe l'attesa o l'anticipo del suo venir meno. Qui allora non sono più in gioco le presunte contrapposizioni formali precedenti, bensì un'opposizione di contenuto. Ma anche questa non sembra mantenibile fino in fondo. Giacché anche il messianico stesso contiene in sé questa aporia o antinomia, questa duplicità e contraddizione, ed è rivolto a un assoluto proprio perché intende il paradosso di questo "impossibile" di una com-presenza e co-esistenza senza indifferenziazione e senza identificazione, senza annullamento del differire.

##### 5. *Quale messianismo per l'Europa?*

Che cosa significa allora riproporre oggi il pensiero del messia, il messianismo, e in particolare nella figura del messianismo filosofico?

Non solo ripensare le origini del cristianesimo, le sue radici ebraiche, le sue continuità con l'ebraismo, le sue contiguità con l'islam (a sua volta radicato in tradizioni giudeo-cristiane). Non solo trovare contromisure critiche nei confronti di messianismi fideistici, ingenui o fanatici, fondamentalisti o particolaristici, che nascono o rinascono in ogni luogo e ogni ambiente culturale e religioso. Ma soprattutto riaffrontare la sfera del futuro come sfera dei fini (ultimi e penultimi) comuni, vincolanti e orientanti, per tutti gli uomini, oltre che per singole comunità e al di là di singole tradizioni, nazionali, culturali, religiose.

Solo un pensiero rivolto esplicitamente all'orizzonte teleologico del futuro è in grado di stabilire o riconoscere al proprio interno orientamenti e criteri validi universalmente e accettabili da tutti, e così anche di contrastare le tendenze particolaristiche, fanatiche, autoritarie o totalitarie che certo sono sempre attive nel campo di forze della tensione messianica. L'idea messianica sviluppa un'energia ideale e morale che non si identifica con nessuna singola tradizione religiosa (e tanto meno confessionale). Anche se è particolare l'origine del termine e del movimento di pensiero e di azione cui esso dà il nome, il complesso dei messaggi che esso veicola, specialmente quando è ripensato nella riflessione filosofica, ha una portata universale, e la sua spinta esplosiva è in grado di investire e coinvolgere tutti.

Ma che cosa ha a che fare il messianismo con l'Europa? La "situazione spirituale" dell'Europa odierna presenta alcuni tratti simili a quella di periodi precedenti della storia europea che hanno visto momenti di particolare intensità messianica, come la prima parte dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento. Soprattutto però oggi si presenta la necessità di ripensare e anzi di ricostruire, in un ambito più esteso, in termini più plurali e in chiave più consapevolmente polifonica, una identità culturale e un'unificazione tanto giuridico-politica quanto spirituale-intellettuale dell'Europa, senza la quale il processo di integrazione e di collaborazione economica rischia di svuotarsi, di ridursi a meccanismi burocratici di compensazione o di arenarsi nella riviviscenza di mai sopiti particolarismi e protezionismi nazionali o regionali. Al di

qua come al di là delle istituzioni sovranazionali europee, si avverte l'esigenza di ritrovare ispirazioni, ancoramenti e stimoli ideali, orizzonti prospettici per una progettazione e una reimpostazione di ampio respiro dell'agire politico che non si riduca a gestione dell'esistente o peggio a scaramuccia per la conquista e la conservazione di fette di potere.

La coscienza messianica richiede e stimola l'inserimento della vita politica in orizzonti più ampi, epocali o addirittura metastorici. Può così riattivare la tensione propulsiva rispetto a valori e principi fondamentali, che spingono all'unificazione e al superamento delle barriere e delle ingiustizie e illibertà. La sua carica dirompente è capace di investire e mobilitare coscienze rassegnate e strutture ossificate e di rimettere in discussione gli equilibri dello *status quo*. Il messianismo è sempre stato una forza critica, al limite eversiva. Il suo primo apporto è una critica radicale del presente, dell'attuale stato di cose della società e del mondo. Ma insieme esso addita alla prospettiva ideale positiva, rispetto alla quale la situazione presente si rivela deficitaria o addirittura intollerabile. Il messianico è "luce" o "stella" orientante la conoscenza e l'agire, il movimento volto a superare il presente inadeguato.

La parola ricorda concretamente l'essenzialità di un futuro da attendere, ma anche da preparare e attivare, alla luce di idee guida e principi guida, e nella prospettiva di un compimento ultimo, la cui attuazione non è in nostro potere se non in piccola parte. Ricorda anche il compito di pensare a fondo questo futuro, i suoi requisiti e le sue condizioni di possibilità. Il termine, inteso in senso universalistico, come riferimento a un futuro positivo, a un'epoca e una condizione di giustizia, libertà e pace per tutti, rimanda a valori ideali universali, condivisibili da tutti e validi per tutti. Rievoca parole, cioè, su cui tutti possono convenire, ma sulla cui articolazione e attuazione gli uomini in concreto (e anche sul piano teorico) si dividono.

Certo la politica in senso lato (e in tutti i campi) ha il compito di cercare vie per realizzare progetti precisi e mirati, vie che spesso comportano mediazioni e compromessi, talora alternative ineludibili e scelte dolorose. Il problema è se tali progetti, necessariamente particolari, siano legati solo a problemi momentanei (o "congiunturali") di aree o popolazioni locali, a interessi particolari (di gruppi, *lobbies*, generazioni, regioni), oppure se si inseriscano nel grande compito di attuare quelle idee che il termine "messianismo" richiama, o se non vadano addirittura in direzione contraria. Il riferimento alle parole alte, alle idee, ai valori, ai principi generali, serve, più che da correttivo, da pungolo critico e creativo-orientativo insieme.

«Non dimenticare il meglio», diceva una vecchia fiaba ricordata da Bloch. «Guai a me se dimentico Gerusalemme», dicevano i deportati a Babilonia (Salmo 137,5): e questa Gerusalemme va intesa non solo come la patria più o meno perduta (come luogo di provenienza o come luogo simbolico particolare), ma, come sosteneva lo stesso Cohen, come «mondo rinnovato»<sup>59</sup>, cioè come meta, come luogo di incontro di tutti.

Forse proprio questo "tutti" è quello che oggi, più o meno inconsciamente, impaurisce o appare repellente. Forse si pensa alla folla amorfa, pecorona e insieme minacciosa, beffarda o "sudaticcia", indifferente o morbosamente entusiasta fino al delirio e alla violenza di massa, necessaria e sfuggente per chi detiene il potere, eppure incline a farsi sedurre, abbindolare e usare. Nella prospettiva messianica (che è insieme anticipazione utopica, esigenza normativa e tensione esplosiva) si pensa (e si deve pensare) invece a un "tutti" fatto di persone maggio-

---

59 H. Cohen, *Die Messiasidee*, cit., p. 123 e s.; tr. it. cit., p. 83.



renni, autonome e pensanti, non perennemente alle dipendenze e alla mercè di altri; perciò si lavora (e si deve lavorare) non per evitarlo o scongiurarlo o boicottarlo, ma perché questo “tutti” si formi e cresca, in modo che le grandi parole non restino vacua magniloquenza o non coprano interessi inconfessabili, ma servano ad attivare le forze necessarie ad una crescita comune.

Tale l’obiettivo di questa piccola apologia dell’attesa, dell’anticipazione e della progettazione: in chiave universalistica, interculturale, e cioè senza soggetto predestinato, senza protagonista unico, senza garanzie istoriosofiche.



---

**Giovanni Filoramo**

**IL MESSIANISMO NELLA STORIA DEL CRISTIANESIMO**  
**Aspetti e problemi**

*1. Il problema della definizione*

Se si scorre l'ampia bibliografia relativa al messianismo e ai messianismi nella storia del cristianesimo, si è colpiti da una duplice constatazione. Per un verso, sotto questa etichetta di comodo è possibile ritrovare fenomeni molto eterogenei, che uno sguardo dall'alto fatica a ricondurre nello stesso campo concettuale. Per un altro, lavori che si occupino da un punto di vista storico del messianismo cristiano sul lungo periodo sono pressoché assenti: a differenza di quanto è successo per il messianismo ebraico, manca a tutt'oggi una vera e propria storia del messianismo cristiano. Se queste due affermazioni sono esatte, ne consegue una domanda inevitabile, che fa da sfondo alle considerazioni che seguono: come mai, nonostante una tale abbondanza di libri sul messianismo cristiano, non esiste una sua storia?

Una prima possibile risposta è collegata alla natura stessa del fenomeno: l'attesa del ritorno del messia. Poiché i più antichi seguaci di Gesù lo hanno concordemente visto come il messia, la possibilità che egli si ripresenti sulla scena della storia per sigillarla non può essere delegata ad altre figure, ad esempio profeti o santi: chi si è proclamato messia o è stato visto come tale, ha potuto farlo soltanto al prezzo di presentarsi e di essere visto come un novello Cristo. Non ci si deve, di conseguenza, sorprendere che i tentativi in tal senso a noi noti, nella millenaria storia cristiana, siano pochi e siano stati tutti destinati al fallimento. Una storia del messianismo cristiano rischierebbe, alla fine, di coincidere con una storia dei falsi messia.

Una seconda ragione ha una causa analoga, anche se di segno opposto: il rischio che i suoi protagonisti, se si guarda al messianismo da una prospettiva diversa, non più criptoteologica, com'è implicito nella posizione precedente, ma di storia comparata delle religioni, siano talmente numerosi da rendere l'impresa ugualmente perigliosa. Nella prospettiva dei nativismi, millenarismi e culti di crisi indigeni, spesso e volentieri esito dell'incontro-scontro con le potenze coloniali e con le varie forme della missione cristiana, figure messianiche certo non mancano. Una volta che le si sia riconosciute come tali, esse pongono però un problema più generale, sintetizzato nelle parole dell'antropologo americano Weston La Barre:

[...] la verità è che tutti i messia indigeni non derivano storicamente da un unico genuino messia; al contrario, Cristo è un esempio di una figura molto comune nelle culture del mondo<sup>1</sup>.

Dietro questa difficoltà di fondo si cela, in altri termini, un tipico problema di definizione e cioè metodologico. Come molte altre categorie in uso nella storia comparata delle religioni, "messianismo" è una tipica categoria teologica che, per essere usata storicamente, esige una serie di precisazioni

---

1 R.W. La Barre, *Crisis Cults*, in «Current Anthropology», 1971, XII, n. 1, p. 78.

critiche. Una storia del messianismo cristiano che si attenga a una definizione troppo rigida rischierà di morire sul nascere; d'altra parte, una storia che privilegi una definizione meno vincolata, rischia di volatilizzare il suo oggetto<sup>2</sup>. Come navigare, almeno storicamente, tra questi due scogli?

Una storia del messianismo cristiano non può non tener conto della centralità che vi riveste il concetto teologico. Ciò limita fortemente il campo d'indagine, in pratica riconducendolo nell'alveo tradizionale della storia delle eresie, più precisamente del conflitto tra le varie ortodossie e tutte quelle figure alternative (anche donne!) che sono state viste e/o si sono presentate come un Cristo redivivo, meglio, il Cristo della parusia, pronto a inaugurare il regno finale dei giusti. Questa constatazione, d'altro canto, aiuta a precisare meglio l'oggetto d'indagine: a rigore, non può esistere una storia del messianismo cristiano senza una figura *individuale* di messia. Questo messia, a seconda delle differenti situazioni, potrà assumere volti e aspetti diversi, ma non potrà sfuggire alla logica di doversi presentare come il Cristo degli ultimi giorni.

È intorno a questo nucleo ideologico che ruotano poi gli altri aspetti tipici del fenomeno, per altro comuni a movimenti analoghi, come la necessità dell'esistenza di un gruppo di fedeli disposti a riconoscere il preteso messia (o a rifiutarlo), le motivazioni (la promessa di beni particolari, a cominciare da quelli salvifici) che spingono a credere nelle parole del messia, le più generali condizioni storiche e psicosociali in cui esso attecchisce più facilmente, non per ultimo il rapporto di potere che si viene a stabilire tra il messia e il suo movimento e il più generale contesto religioso (chiesa) e sociopolitico (tipo di potere) in cui egli agisce e con cui si confronta. Questa struttura a quattro: personaggio (messia), annuncio del Regno (millenarismo), società religiosa (chiesa o altro corpo religioso), società politica, costituisce in genere la base soggiacente ai vari movimenti messianici, che, naturalmente, l'articolano poi in modo diverso a seconda del variare delle condizioni storiche. La logica interna dell'articolazione, però, è determinata dal polo intorno a cui ruotano questi elementi e cioè dal dato teologico: la figura del messia e, a monte, la sua autocoscienza. Lo stesso fenomeno moderno dei messianismi secolarizzati in cui il posto del messia individuale può essere preso da un messia collettivo, nazione o popolo, può essere adeguatamente compreso soltanto in quest'ottica.

Per comprendere, di conseguenza, la logica cristiana del messianismo è inevitabile concentrarsi sul messianismo nella sua forma pura e cioè teologica. Senza nessuna pretesa di esaustività, le considerazioni che seguono vertono su questo punto: la complessità della concezione originaria del messia, non riconducibile a un unico tipo o modello, che grazie a questa sua ricchezza ha potuto alimentare nei secoli la fede nel ritorno del messia (vedi § 2 di questo articolo); nel contempo, la centralità che il problema della proclamazione e della autocoscienza riveste nella costruzione dell'identità del messia (vedi § 3).

---

2 Questa situazione è stata lucidamente esposta da Henry Desroche, pioniere e grande specialista di questo campo di studi: «Il *messianismo* ricopre due concetti distinti: un *concetto teologico* normativo legato alla proclamazione dell'unicità messianica del fondatore del cristianesimo [Gesù Cristo], tutti gli altri personaggi messianici essendo classificati come premessia o falsi messia; un *concetto sociologico* comparativo fondato su una molteplicità di situazioni nelle quali un personaggio fondatore di un movimento storico di liberazione socio-religiosa si identifica o è identificato a una potenza suprema che "irradia" sull'insieme della storia delle religioni così come delle società» (H. Desroche, voce *Messianisme*, in *Encyclopaedia Universalis*, Albin Michel, Paris 1996, vol XV, pp. 7-11, ivi, p. 7).

## 2. Messianismo e identità cristiana

Il giudaismo del tempo di Gesù, nelle sue varie correnti che conoscevano figure diverse di messia (davidico, sacerdotale, profetico, sovrumano), era accomunato da una difficoltà a riconoscere in un determinato personaggio storico il messia atteso dei tempi della fine. Da questo punto di vista, il movimento dei seguaci ebrei di Gesù ha costituito una rottura radicale nel momento in cui ha identificato in un predicatore della Galilea, Gesù di Nazaret, il messia atteso. Che questo sia avvenuto già prima della sua morte ignominiosa o subito dopo, dal punto di vista che ora ci interessa, poco importa. Chi scorre i testi canonici è colpito dalla pervasività di questo riconoscimento: Gesù è il Cristo, al punto che Gesù Cristo diventa una sorta di nome proprio, il titolo di riconoscimento di gran lunga più diffuso nel Nuovo Testamento (più di 500 ricorrenze), presente praticamente in tutti gli scritti (eccezione: 3 Gv). Potremmo, su questa base, definire il cristianesimo nascente come il primo importante movimento messianico giudaico che riesce a sopravvivere alla morte del suo messia; anzi, questa fede diventa l'elemento decisivo di rottura che mette in moto il processo di costruzione di un'identità diversa.

Che tipo di messia era Gesù? La domanda non è peregrina se si tiene conto della varietà delle figure messianiche presenti nel giudaismo del suo tempo: una pluralità di messia che rispecchiava la pluralità dei giudaismi<sup>3</sup>. Gesù come messia ha ereditato questa pluralità? o la costruzione della sua figura come messia è il frutto di un processo di semplificazione e scelta radicale?

Dietro il comune riconoscimento che Gesù è il messia, i testi del Nuovo Testamento conservano, in realtà, tracce delle diverse concezioni della figura messianica attestate nelle differenti correnti del giudaismo. Senza entrare ora nel merito di questa questione complicata, per proseguire il filo della nostra riflessione sarà sufficiente limitarsi a constatare questa pluralità interpretativa.

Per ebrei e cristiani di oggi, l'idea messianica è strettamente connessa all'idea della fine dei tempi e alla nuova creazione, ma questi concetti emersero solo in una fase relativamente tarda nello sviluppo della religione ebraica. L'attesa messianica, in Israele, ha in origine dimensione esclusivamente storica, non escatologica, e si traduce nella speranza di guide e *leaders* politico-religiosi. Il carattere storico dell'antico messianismo "regale" giudaico non viene negato anche laddove tale speranza prende le forme di un futuro miracoloso di pace e di benessere o al messia siano attribuiti caratteri superumani e uno speciale rapporto di filiazione con Dio. I messia sono in primo luogo i re d'Israele e quindi i loro successori, compresi i sacerdoti, che nell'epoca del Secondo Tempio assumeranno il loro ruolo e le loro prerogative.

In epoca maccabaica, come reazione all'ellenizzazione e alla crisi indotta da Antioco IV, si ebbe una rinascita di attese messianiche, caratterizzate dalla figura di un messia escatologico, una figura dotata di caratteri sovrumani, come testimoniato dal *Libro di Daniele*. Nel contempo, emergono e si affermano altre interpretazioni, favorite da quest'epoca di profonda crisi. I settari di Qumran elaborano una concezione di un duplice messia, regale e sacerdotale, con prevalenza del secondo, com'era tipico di una struttura comunitaria retta da una casta di sacerdoti e che era critica verso la coeva monarchia degli Asmonei. Nel contempo, si veniva elaborando nell'enoichismo – una corrente di pensiero che ha nel *Libro di Enoc* il suo testo

---

3 Cfr. J. Neusner (a cura di), *Judaisms and their Messiahs at the turn of the Christian Era*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.

di riferimento – la concezione del messia come “Figlio dell’Uomo”: un personaggio celeste, creato prima degli angeli, in linea con una tradizione, come quella enochica, caratterizzata da un pessimismo cosmico e dunque alla ricerca di una figura salvatrice in grado di affrontare la radicalità del male indotto dal peccato degli angeli.

Ora, tracce di queste varie concezioni messianiche sono presenti nei testi del Nuovo Testamento. E questo, come dimostrano le genealogie di Matteo e di Luca, a cominciare dalla concezione messianica regale, che voleva il messia un discendente della casa di Davide. Si tratta di una tipica visione di storia della salvezza: Gesù è il messia che viene a compiere e realizzare le profezie dell’antico patto. Gesù, d’altro canto, non si chiama mai direttamente “figlio di Davide”, anche se consente che altri così lo definiscano. Quando, trovandosi tra i farisei<sup>4</sup>, chiede loro come mai pensino che il messia sia figlio di Davide se, sotto ispirazione, Davide stesso lo dice suo Signore e ne vaticina l’intronizzazione alla destra di Dio<sup>5</sup>, non vuole rifiutare per sé questo titolo, ma insinuare la sua trascendenza, sottolineando che egli non è chiamato a restaurare il regno in senso politico e terreno. Pertanto, nell’appellativo che gli si attribuisce di “figlio di Davide”<sup>6</sup>, neppure con la predicazione con cui si rendono solitamente manifeste la regalità e la potenza di Dio, la sua giustizia e la sua salvezza, la sua pace e la liberazione dal peccato, v’è allusione a onori o poteri terreni.

Quanto a Paolo, che non ha conosciuto Gesù, egli si concentra sul valore salvifico della sua morte, introducendo una concezione soteriologica di messianismo. L’espressione “in Cristo”, tipica del messaggio paolino, indica la centralità di Gesù-Messia nella fede cristiana. Per Paolo il Cristo è “il luogo” in cui tutti gli uomini trovano la salvezza: «Nessuna condanna v’è dunque ora per quelli che vivono in Gesù Cristo»<sup>7</sup>; Gesù è la meta ultima che accoglie e unifica dando senso e valore alla storia della salvezza: «[...] perché voi tutti siete uno in Cristo»<sup>8</sup>.

Mentre la *Lettera agli Ebrei* testimonia la presenza di una lettura teologica del Cristo-messia di tipo sacerdotale<sup>9</sup>, altri testi del Nuovo Testamento contengono evidenti allusioni a una interpretazione della sua messianicità in chiave profetica<sup>10</sup>, importante perché rimanda al tema del servo sofferente e cioè di una figura di profeta apparentemente sconfitto, che però proprio nella sua sconfitta trova il modo di realizzare il suo messaggio: un nucleo messianico, inutile dirlo, di grande importanza, che sta al centro dell’azione di non pochi successivi messia.

L’influsso messianico prevalente sembra, però, essere quello legato al figlio dell’uomo. L’uso frequente di questo titolo (circa 70 volte) rinvia al fatto che il “figlio dell’uomo” di Daniele viene sulle nubi del cielo e fa presentire una dignità messianica più alta e profonda, che si coglie specie nei contesti in cui si esprimono l’autorità (*exousia*) di Gesù

---

4 Mt 22,42-46.

5 Sal 109,1.

6 Cfr. Mt 1,1.5.20; Lc 1,26; 2,20; Gv 7,42.

7 Rm 8,1.

8 Gal 3,28.

9 Lettera agli ebrei 2, 17, vedi 1 Sam 2,35 LXX.

10 Lc 4,18 e s. a partire da Is 61,1 e s.; Atti 10,38.

(ad esempio sul sabato<sup>11</sup>); la sua sofferenza e passione<sup>12</sup>; la parusia<sup>13</sup>; la sua missione d'inviato escatologico per giudicare le genti alla fine dei tempi<sup>14</sup>. Gesù stesso approfondisce e amplia la valenza del titolo in tal senso quando, rispondendo nel Sinedrio al sommo sacerdote, mentre ribadisce: «Tu lo dici, io lo sono»<sup>15</sup>, aggiunge: «ma, io vi dico, d'ora innanzi vedrete il figlio dell'uomo seduto alla destra di Dio, e venire sulle nubi del cielo». Il passo relativo alla venuta del "figlio dell'uomo"<sup>16</sup> è un chiaro annuncio di salvezza e un invito alla speranza, nonostante e al di là delle persecuzioni inflitte e delle sofferenze sopportate a causa della fede nel Vangelo<sup>17</sup>.

A questa concezione del messia come essere celeste la tradizione cristiana aggiunge due importanti novità. In primo luogo, in quanto messia, egli è il figlio dell'uomo che ha il potere di rimettere i peccati, venuto ad annunciare l'imminenza di un regno che tende ad essere interpretato come una realtà interiore. Egli è una figura preesistente e "nascosta" fin dal momento della creazione, che si rivelerà alla fine dei tempi come giudice escatologico, «quando verrà nella gloria del Padre suo con gli angeli suoi»<sup>18</sup>; nel contempo, la risposta di Gesù<sup>19</sup> rivela nella sua essenza la novità scandalosa da un punto di vista farisaico: Gesù è salvatore già su questa terra grazie al suo potere di liberare dai peccati. In secondo luogo, in particolare con Giovanni e il suo "Prologo", questa sua dimensione celeste si rivela fondata sulla figliolanza divina: in quanto tale, il messia non è più solo una creatura, per quanto angelica, ma una vera e propria figura divina, superiore alle stesse figure angeliche.

La figura del messia che emerge dai testi canonici del Nuovo Testamento è, dunque, particolarmente complessa, anche se sullo sfondo di alcuni elementi comuni che ritornano continuamente e che contribuiscono a dare al messianismo cristiano il suo volto caratteristico. Il primo elemento, il più importante, discende dalla specificità stessa di Gesù il Cristo: il suo rapporto particolare con il Padre. In quanto tale, in quanto messia di origine divina, egli acquista uno statuto ignoto al messia della tradizione ebraica precedente. Così, egli viene ad essere costitutivamente diverso da figure pure affini come il profeta, che rimane una semplice creatura, mentre il modello di messianità incarnato dal Cristo implica e presuppone un legame di identificazione più forte con la divinità, un vero e proprio legame di parentela: mentre il profeta è unito a Dio da una relazione elettiva, il messia è legato a Dio da un vincolo per così dire sostantivo. Secondo questo modello, nella storia del cristianesimo il fatto di presentarsi come messia e di essere riconosciuto come tale presuppone che il messia in questione in qualche modo si consideri e sia visto non come una semplice creatura, ma, al pari del Cristo, come un essere divino.

---

11 Mc 2,28.

12 Mt 8,20; Mc 9,31.

13 Mc 13,26.

14 Mt 25,31; Gv 5,27.

15 Mt 26,64.

16 Mt 24,29-31; Mc 13,24-27; Lc 21,25-28.

17 Secondo Gv 4,25 sg, Gesù realizza anche un'attesa messianica samaritana: un indizio interessante di come il predicato di messia potesse essere interpretato in modi diversi e in contesti diversi.

18 Mc 8,38.

19 Mc 14, 61-62.



Il secondo elemento distintivo del messianismo cristiano è eredità evidente di quello ebraico, anche se questa eredità, riletta sullo sfondo sopra delineato, acquista una valenza diversa. Mi riferisco all'*attesa*, a sua volta resa possibile dalla specifica concezione ebraica e cristiana del *tempo*. Nei suoi studi, Gershom Scholem ha messo in luce due tendenze opposte del messianismo giudaico: quella restaurativa, in cui ci si aspetta che il messia restauri la gloria del passato, e quella utopica, in cui il messia dovrà inaugurare un ordine completamente nuovo del mondo. Il cristianesimo ha in qualche modo fuso queste due tendenze nello scenario del regno millenario dei capitoli finali dell'Apocalisse canonica; esso è restaurazione dell'ordine paradisiaco, ma anche capovolgimento utopico della situazione presente di oppressione e di crisi. L'attesa del regno, d'altro canto, presuppone l'attesa del messia, ne è, per così dire, sigillo e certificazione, realizzazione definitiva di quanto preannunciato dal Gesù storico. Ma, in quanto tale, non va confusa col messianismo vero e proprio, che è attesa della figura salvifica del messia. Nella storia cristiana, vi può così essere un millenarismo senza messia, ma non un messianismo senza attesa del millennio. Il millennio è l'oggetto di una speranza, spesso collettiva, che ha la sua pietra d'angolo, il suo motore immobile, nella figura del messia *redivivus*, qualunque forma egli decida di assumere. Inoltre, la particolare natura della figura del messia cristiano, alfa e omega, lo rende – a differenza ad esempio del profeta – colui che, come ha inaugurato il tempo storico, del pari è incaricato di chiuderlo definitivamente in quanto *Kyrios*.

Quest'ultimo accenno aiuta a mettere in luce un terzo aspetto distintivo del messianismo cristiano, legato al modo in cui esso tende a rileggere la figura del potere di cui è portatore. Come si è già avuto occasione di ricordare, l'antico messianismo ebraico era all'origine una concezione storica che mirava a promuovere una restaurazione della monarchia davidica. In quanto tale, esso veicolava una tipica concezione del potere: l'"unto" del Signore, secondo un'ideologia regale largamente diffusa nel Vicino Oriente antico, era un re scelto da Dio per garantire la supremazia definitiva del suo popolo, Israele. Questa valenza politica è costitutiva del messianismo ebraico e ne accompagna con le sue varianti la storia millenaria fino ad oggi. L'emergere di una concezione escatologica ha radicalizzato questa lettura teologico-politica della storia: non vi sarebbe stato che *un* messia, il quale sarebbe comparso inaugurando il tempo della fine. Paradossalmente, il compimento della signoria di Israele avrebbe coinciso con il superamento di ogni signoria terrena.

Il messianismo cristiano delle origini ha ripreso questa concezione, rileggendola sullo sfondo della regalità del Cristo. La signoria del Cristo sulla storia si compirà definitivamente soltanto con la parusia, ma essa è già in atto a partire dal momento in cui il Cristo è asceso al cielo in gloria e siede alla destra del Padre onnipotente.

### 3. *Variazioni storiche*

Sulla base di quanto precede, una storia ideale del messianismo cristiano dovrebbe essere costruita a più livelli o per cerchi concentrici, a partire dal suo nucleo forte: la comparsa di individui, uomini e donne, che si presentano come il messia, tali sono creduti da un gruppo di seguaci che costruiscono intorno alla figura del presunto messia un movimento, il quale si confronta poi, a partire dall'annuncio messianico, con i poteri costituiti religiosi e politici. Su

questa base, è poi possibile allargare il campo allo studio di temi e figure messianiche, come ad esempio la credenza nell'ultimo imperatore o le varie forme secolarizzate di messianismi politici.

La storia del messianismo cristiano ha alcuni tempi forti, che coincidono con particolari situazioni di crisi. Un primo periodo di effervescenza messianica è il XII secolo. Un secondo coincide con la grande crisi segnata dalla Riforma e dalla rottura dell'unità confessionale europea. Un terzo periodo accompagna la storia dell'espansione coloniale e missionaria. Un quarto, infine, che in parte si sovrappone col precedente, è legato all'emergere di forme secolarizzate di messianismo. Essa presenta alcune caratteristiche di fondo legate alla storia diversa delle sue confessioni principali: cattolico-romana, ortodossa e protestante.

La tradizione ortodossa bizantina si caratterizza per l'assenza di vere e proprie figure che si siano dichiarate apertamente messia e tali siano state credute. L'unica eccezione potrebbe essere costituita dal caso di certi bogomili, un caso dubbio perché l'unica fonte a disposizione è ereticale ed è difficile pronunciarsi sulla storicità di tale accusa. Eutimio, monaco del monastero costantinopolitano della Peribleptos, scrive nel 1050 ai fedeli della diocesi di Armonia per metterli in guardia dagli eretici bogomili, definendo questi ultimi pseudocristi e pseudoprofeti<sup>20</sup>: un'accusa topica, dalla quale, di conseguenza, non è detto si debba dedurne che dei bogomili si definissero *Cristi, Cristoiv*. La notizia ritorna nel *Synodikon dell'Ortodossia*, un documento redatto dopo la fine dell'iconoclasmo (cioè la lotta da parte imperiale contro il culto delle immagini) per essere letto ogni anno durante la prima domenica della Quaresima, e successivamente ampliato.

Nella sezione dedicata ai bogomili si legge:

Anatema a Pietro, capo dell'eresia dei Messaliani, cioè Licopetrian e Fundagiagiti e Bogomili, che si è dato il nome di Cristo (o messia?) e ha promesso di risuscitare dopo la morte, soprannominato Licopetro perché giustamente seppellito dalle pietre per le sue infinite stregonerie e per la sua condotta abominevole ha promesso ai suoi malvagi iniziati di risuscitare dopo tre giorni e a quelli che se ne stavano attorno alle sue infami reliquie dopo tre giorni apparve un demone con sembiante di lupo che se ne usciva dalle pietre.

La notizia rimane comunque interessante perché ci ricorda il contesto in cui in genere si assiste, in Occidente, alla autoproclamazione messianica: un contesto di conflitto di potere tra gruppi apostolici, che aspirano a restaurare il modello della chiesa primitiva, e dunque a vivere come apostoli una vita di semplicità e povertà, e le strutture ecclesiastiche dominanti. Questo, in effetti, sembra essere il filo rosso che, nella chiesa cattolico-romana medievale, lega le varie forme di autoproclamazione messianica a noi note.

I due casi più noti sono quelli di Tanchelmo e di Eudo della Stella, ampiamente studiati, ma che merita brevemente ricordare perché entrambi i personaggi presentano per la prima volta in modo chiaro i tratti di veri e propri messia. La prima figura, che sul piano storico assume specifici connotati messianici, compare all'inizio del XII secolo, su uno sfondo non solo di trasformazioni sociali ed economiche – legate soprattutto all'espansione dei commerci e all'emergere del ceto mercantile – ma anche di forti tensioni religiose connesse alla grande "riforma" di papa Gregorio VII della seconda metà dell'XI secolo. La lotta contro gli abusi

---

20 Mt 24,24.

e la corruzione morale degli ecclesiastici promossa dal pontefice ebbe non di rado l'effetto di suscitare vere e proprie rivolte contro il clero e contribuì, come contraccolpo, a diffondere un sentimento anticlericale, connesso a una rivalutazione del significato evangelico della povertà di contro al lusso degli ecclesiastici. Tra i ceti che accolsero con favore certi aspetti dell'azione e dell'ideologia di Gregorio VII, anche in una prospettiva strumentale alla propria affermazione sociale e economica, vi era quello dei mercanti, allora in fase di ascesa sulla scia della ripresa dei traffici e dei commerci. La polemica contro il lusso degli esponenti della Chiesa si accompagnava così alla rivendicazione di maggiori spazi di libertà per le attività commerciali, spesso controllate e limitate dai poteri vescovili. Su queste premesse di fondo si colloca la vicenda di Tanchelmo<sup>21</sup>.

Forse notaio alla corte di Roberto II, conte delle Fiandre e deciso sostenitore della riforma gregoriana, Tanchelmo intorno al 1110 iniziò ad atteggiarsi a profeta; dopo un iniziale insuccesso a Bruges, la sua predicazione ebbe fortuna a Utrecht e ad Anversa. Erano territori, questi, dove le forti attività mercantili e commerciali acuivano i contrasti tra i mercanti e gli ecclesiastici: i mercanti cercavano dunque più spazio e accusavano gli ecclesiastici di "avarizia", cioè di vivere nel lusso di contro all'esempio evangelico riproposto dalle istanze della riforma gregoriana. Tanchelmo si inserì in queste accese tensioni, attaccando a sua volta il clero. Vestito da monaco, predicava in aperta campagna, apparendo come un santo uomo, e attirando l'attenzione delle folle. Dopo il clero e il suo stile di vita, la polemica di Tanchelmo si aprì a nuove prospettive più radicali, rivolgendosi contro i sacramenti e le chiese, in cui appunto i sacramenti erano amministrati da mani indegne. Per effetto di queste invettive, che avevano una forte presa sul popolo, le chiese si vuotarono e i fedeli disertarono i sacramenti, particolarmente l'eucaristia. In seguito Tanchelmo convinse il popolo a non versare più le decime – particolarmente avversate dai contadini – ai preti. In tal modo, Tanchelmo guadagnava sostenitori non solo tra le classi mercantili e artigiane, ma tra gli stessi contadini. I suoi seguaci crebbero fino a diventare una vera e propria comunità che gli obbediva devotamente. Tanchelmo iniziò a predicare protetto da una guardia armata e preceduto da una spada e dal suo vessillo in funzione di insegne regali. In questo contesto dai tratti rivoluzionari si autoproclamò di fronte alla massa dei fedeli «Dio al pari di Cristo», dichiarando di possedere «come lui lo Spirito santo»<sup>22</sup>. A seguito di questa autoproclamazione di stampo messianico, Tanchelmo diede inizio a una sorta di nuova liturgia, un nuovo culto al cui centro era lui stesso: ad esempio, distribuiva l'acqua del suo bagno ai fedeli, che la bevevano come una sorta di sostituzione dell'eucaristia o la conservavano come reliquia. In seguito, si fidanzò con la Vergine, in forma di statua, e ricevette ricchezze dai fedeli.

La comunità venne strutturata secondo precise forme gerarchiche, al cui centro vi era un doppio gruppo di "eletti". Intorno a Tanchelmo vi erano 12 uomini che svolgevano un ruolo analogo a quello degli Apostoli, e una donna, che rappresentava la Vergine Maria. A un livello poco più esterno si collocava il gruppo delle guardie armate, la milizia del nuovo messia; infine, la massa dei fedeli. Le prime due cerchie ritenevano di essere la "vera Chiesa". Il successo della sua predicazione consentì a Tanchelmo di prendere il controllo di Anversa

21 Le linee della vicenda sono in N. Cohn, *I fanatici dell'Apocalisse*, Edizioni di Comunità, Milano 2000, pp. 59-61; per le fonti principali cfr. *ivi*, p. 59, note 2-3.

22 *Ivi*, p. 60.

e di fondarvi un “regno” dai caratteri messianici. Con i seguaci della guardia consumava sontuosi banchetti. Catturato nel 1112 dall’arcivescovo di Colonia, fuggì e venne ucciso da un prete nel 1115.

La vicenda di Tanchelmo si iscrive a pieno titolo nella storia del messianismo cristiano. Anche se le fonti a disposizione sono poche e indirette, esse mettono chiaramente in luce la dinamica di fondo: un processo di progressiva “presa di coscienza”, che culmina in una autoproclamazione messianica. Anche se ignoriamo se alla base di questa autoproclamazione vi sia, com’è invece attestato in altri casi, un’esperienza particolare (in genere, una visione in cui è lo stesso Cristo a rivelare al futuro messia la sua vera natura e la missione che l’attende), su questa base egli inaugura con la sua comunità il Regno (i banchetti, segno dell’avvento del millennio dell’abbondanza) che – rilettura in chiave politica – si dà una base politica.

Circa trent’anni dopo, si formò in Bretagna un movimento simile, quello di Eudes de l’Etoile (Eudo o Eone della Stella), proveniente da una famiglia nobile di Loudéac in Bretagna. Eudo, cui le voci popolari attribuivano poteri magici, fondò una sua Chiesa, con arcivescovi e vescovi. La scarsità delle fonti non consente di ricostruire se non nelle sue linee di fondo l’intera vicenda<sup>23</sup>. Un tratto caratteristico (e tuttavia certo non esclusivo) di quella nuova Chiesa era dato dalla pratica del mutamento di nome: ai fedeli venivano attribuiti nuovi nomi, come ad esempio Saggezza, Sapere, Giudizio, o nomi di apostoli; Eudo assunse il nome Eon. Sembrano emergere qui, pur confusamente, influssi di derivazione gnostica o manichea, di cui appare problematico ricostruire le provenienze storiche. Tuttavia, Eon de l’Etoile scelse per sé l’appellativo di “Figlio di Dio” e “Re dei Re”<sup>24</sup>.

Eon, a differenza del “messia di Anversa” Tanchelmo, operava nelle campagne e nelle foreste più selvagge tra le regioni di Bretagna e Guascogna, seguito da un’orda di seguaci. Non è da escludere che lo specifico contesto della carestia del 1144-’46 abbia contribuito a spingere il gruppo a condurre una vita di tipo nomade. Di fatto, l’orda di Eon si spostava continuamente, saccheggiando, uccidendo e rapinando, in particolare gli edifici ecclesiastici e i monasteri. I seguaci del messia Eon costituivano una corte, come nel caso di Tanchelmo, e vivevano nel lusso rifiutando di compiere lavori manuali; tale tipo di vita veniva definito come uno stato di “gioia perfetta”. Tornava inoltre, ma senza l’esplicito significato messianico visto in precedenza, il tema del banchetto come momento centrale dell’aggregazione comunitaria.

Il potere di Eon si estendeva ben oltre i suoi fedeli diretti e si sottrasse per alcuni anni alla cattura delle milizie inviate per combattere quella pericolosa forma di eresia. Imprigionato nel 1148 e condotto nella cattedrale di Reims a un sinodo presieduto dal papa Eugenio III, Eon non smentì la sua missione messianica, dichiarando di essere «Colui che doveva venire a giudicare i vivi e i morti, e il mondo col fuoco», lasciando emergere le venature apocalittiche delle sue concezioni. Gli squilibri e le stranezze del messia – come ad esempio la funzione del suo “bastone biforcuto” in base al quale egli stesso e Dio regolavano il “governo dell’universo” – non distolsero il sinodo dal chiuderlo in prigione, dove poco tempo dopo morì. Molti dei suoi seguaci, che si rifiutarono di rinnegarlo e di rigettarne le dottrine, vennero condannati al rogo come eretici.

23 Sulle fonti cfr. *ivi*, p. 62, nota 7. L’intera vicenda è alle pp. 62-63.

24 Cfr. *ivi*, p. 62.

Anche qui l'elemento determinante è l'identificazione con il messia, in questo caso, stando almeno alla fonte a disposizione, nella sua funzione apocalittica di Figlio dell'uomo che verrà a giudicare i vivi e i morti: funzione di giudice e ruolo della giustizia che recitano una parte determinante nell'annuncio messianico e che ritornano continuamente nei vari movimenti messianici cristiani.

Un secondo periodo fondamentale, come ricordato, coincide con l'avvento della Riforma e si concretizza, com'è noto, nell'anabattismo münsteriano: un caso troppo noto per insistervi. Mi limito a sottolineare alcuni elementi. Vi è, intanto, una linea di continuità che attraversa tutto il secolo XVI, un vero e proprio messianismo anabattista che si dimostra capace, nonostante le durissime repressioni, di produrre una serie di figure messianiche, da Jan Bockelson, messia davidico anabattista della Nuova Gerusalemme di Münster (1534-1535), attraverso David Joris, fino a Jan Willemsen, morto sul rogo il 12 marzo 1580 a Dinslaken presso Wesel, con cui si chiude la parabola del messianesimo anabattista del Cinquecento. Ognuno dei tre casi, poi, è contraddistinto da una chiara coscienza messianica del protagonista, anche se, a seconda del modello prescelto, le conseguenze di questa presa di consapevolezza si riveleranno molto diverse.

Bockelson, noto anche come Giovanni di Leida, che era rimasto nell'ombra fino alla morte di Jan Matthys, colse l'occasione della morte del "profeta" per assumere il comando assoluto, vantando continue rivelazioni e ispirazioni. Su questa base, convinse tutti a istituire un nuovo governo della città, formato da dodici Anziani, sull'esempio dell'antico Israele, e da se stesso; venne promulgato un nuovo codice giuridico improntato a una moralità estremistica: ogni trasgressione era punita con la morte, anche, ad esempio, l'insubordinazione dei figli verso i genitori, della moglie verso il marito, etc. Una severa vigilanza controllava l'applicazione del nuovo codice. In un primo tempo Bockelson conservò l'istituto del matrimonio, limitandolo ai soli aderenti all'anabattismo; ben presto però istituì la poligamia (in città, le donne erano tre volte più degli uomini). A forza di intimidazioni, la nuova norma fu accettata e messa in atto (dopo una rivolta, i cui protagonisti, circa 50, furono tutti uccisi). Intanto l'assedio proseguiva, ma con scarso impegno, e la città resisteva. In effetti, a fronte delle milizie di mercenari che li combattevano, i soldati della Nuova Sion erano molto più motivati e organizzati, e colsero alcuni importanti successi, attirando dalla loro parte anche gruppi di assediati attratti dal nuovo regime e dalla paga regolare. Dopo una grande vittoria, Bockelson si fece proclamare, tramite un nuovo "profeta", Dusentschur (che aveva profetizzato che Bockelson sarebbe diventato re del mondo intero, ereditando lo scettro di Davide), "messia degli ultimi giorni": iniziava una nuova fase, quella del regno messianico realizzato.

Non tutti i cittadini furono convinti, ma per tre giorni i predicatori spiegarono che Bockelson era proprio il messia atteso dai profeti della Bibbia, e alla fine nessuno manifestò più dubbi. Il messia, con la consueta abilità, diede fondo alle tattiche di cui disponeva per far risaltare la sua eccezionalità e quella del suo Regno: nuovi nomi per le strade e le porte della città, per i giorni della settimana, per i neonati; nuove monete (solo simboliche) d'oro e d'argento con scritte millenaristiche, un nuovo emblema della sovranità del messia, che veniva portato dai suoi cortigiani ed era il segno del nuovo Regno: un globo trafitto da due spade e sormontato da una croce, con il motto "un re di giustizia su tutti". L'ideologia del messia di Münster prendeva forma tramite discorsi e opuscoli,

di tono sempre più profetico e millenaristico. Per giustificare la ricchezza e il lusso in cui viveva, Bockelson spiegò di essere ormai morto al mondo e alla carne, e che presto tutti sarebbero stati come lui.

Il suo ruolo messianico si fondava su una teoria di ascendenza gioachimita relativa alle tre epoche adattata alla sua persona: la prima età era quella del Peccato, chiusa dal Diluvio biblico; la seconda era l'epoca della persecuzione e della Croce: lo stesso Cristo aveva avuto un successo effimero, annullato dalla Chiesa cattolica; l'epoca delle tribolazioni stava però per finire, Cristo stava per tornare, e il suo Regno di Münster era la preparazione alla Parousia finale, preparata dal messia Jan Bockelson, il nuovo Davide, che realizzava tutte le antiche profezie bibliche. Partendo di lì, il nuovo Popolo di Dio avrebbe conquistato tutta la terra: i "santi" anabattisti avrebbero allora sterminato i nemici e sarebbero vissuti in pace, eredi della terra e di tutti i suoi beni, in comune.

Diversa fu la coscienza messianica del secondo messia, David Joris. Convinto come molti di vivere alla fine dei tempi, non aveva inclinazioni per il millenarismo messianico rivoluzionario che in quegli stessi anni aveva portato Giovanni di Leida a fondare la Nuova Sion di Münster. Era inoltre convinto, di contro a molti anabattisti, della validità delle esperienze spirituali, profetiche e visionarie. Un punto di svolta nella sua vita si ha nel 1536 quando Joris ricevette una lettera di una sua discepola e ammiratrice, Anneke Jans, che lo esortava a credere che Dio lo aveva chiamato a un grande compito riguardante la preparazione della venuta di Cristo. In seguito alla lettera, Joris ebbe una visione e rapimenti mistici per una settimana, dopo i quali accettò la chiamata divina di cui gli aveva scritto Anneke. In poco tempo Joris elaborò la dottrina dei "tre Davide". Convinto che la perfezione divina stesse nel numero 3, si proclamò il terzo Davide, dopo il re d'Israele, nel quale erano lo Spirito e il potere di Dio, e dopo Gesù Cristo, nel quale era discesa intera la divinità (e che era "Davide" in quanto suo discendente e messia). Il terzo Davide, lo stesso Joris, era il minore dei tre e tuttavia "il più grande", perché chiamato a portare a compimento l'opera dei primi due. Emerge qui una chiara coscienza messianica, caratterizzata dal fatto che l'identificazione con il Cristo non è totale: se solo Cristo è il Signore, tuttavia a lui stesso è destinato il compito di sconfiggere la morte e le sue opere. Joris è dunque insieme un capo carismatico e un personaggio escatologico che svolge una funzione di messia davidico incaricato di preparare il Regno futuro.

La caratteristica fondamentale del messianesimo di Joris è, però, un'altra. Mentre Giovanni di Leida aveva dato una lettura politica e letterale dell'avvento del Regno, con le ben note tragiche conseguenze, Joris, facendo tesoro degli esiti negativi di questa esperienza, ne dà una lettura più individuale e interiore: un messianismo spiritualistico, in cui il messia davidico Joris costituisce il modello di vita spirituale per i suoi seguaci. La sua missione di redenzione non si esprime nell'azione esteriore, ma nell'insegnare l'amore delle creature, la sopportazione delle persecuzioni e l'ascolto delle ispirazioni e dell'illuminazione interiore. Presto, nel pensiero del nuovo *leader* messianico anabattista, anche la Parola della Bibbia diventerà secondaria e il primo posto sarà tenuto dall'ispirazione interiore e dal fatto di rivivere in modo spiritualistico, interiore e soggettivo tutta la passione e risurrezione del Cristo.

Tralasciando ora altri esempi, rari e certo meno rilevanti sul piano storico, ma pur significativi, di autocoscienza messianica che si hanno anche in ambito cattolico nel più generale clima di crisi religiosa del Cinquecento, conviene piuttosto rilevare che il periodo che va dalla fine del Cinquecento a tutto il Settecento sembra caratterizzato, per contrasto, da una



sostanziale crisi delle emergenze messianiche cristiane secondo il modello che stiamo seguendo in queste rapide riflessioni. Infatti, dopo i numerosi esempi di fenomeni messianici sia nell'ambito dell'anabattismo sia all'interno del cattolicesimo italiano che hanno segnato il XVI secolo, nel cristianesimo europeo non appaiono emergere fenomeni di messianismo definiti in modo preciso. Ciò tuttavia non significa che il complesso panorama storico e religioso europeo per oltre tre secoli non abbia dato luogo a speranze e utopie religiose e rivoluzionarie variamente connotate, o a millenarismi, attese profetiche, correnti di spiritualismo radicale, o altri fenomeni di "entusiasmo" o di protesta religiosa. Ciò che occorre registrare, senza poterne indagare più a fondo le cause in questa sede, è piuttosto il fatto che è il messianismo come specifico fenomeno religioso a scomparire dall'orizzonte religioso dell'Europa dell'Antico Regime e oltre, fino alla Restaurazione di primo Ottocento. Possono essere avanzate varie cause, ma, in assenza di un'indagine sistematica di lungo periodo, converrà limitarsi ad osservare che la formazione degli stati moderni, il costituirsi di strutture ecclesiastiche rigide in ambito protestante e il trionfo sulle dissidenze della Chiesa tridentina sono tutti fattori tipici del cosiddetto "disciplinamento", che non dovevano favorire l'emergere di rivendicazioni messianiche. Queste tendono ora a spostarsi alla periferia, e cioè nei paesi coloniali, dove incominciano a manifestarsi forme di messianismi indigeni, destinati ad esplodere successivamente. Vi sono, naturalmente, alcune eccezioni a questa situazione generale di stallo, come insegna il caso del quacchero James Nayler (1618-1660), che venne riconosciuto da alcune sue seguaci come novello Cristo, anche se sembra che egli non accettasse questa proclamazione se non nel senso, tipico del quaccherismo, del riconoscimento della scintilla divina presente in lui; o di Simon Morin (1623-1663), il messia illuminato della Francia di Luigi XIV: caso meno noto di quello di Nayler, ma che comunque ci riporta a un periodo, quello immediatamente successivo alla pace di Westfalia, caratterizzato ancora in vari paesi europei da una situazione di profonda crisi. Queste eccezioni, d'altro canto, non mutano nella sostanza questo quadro di fondo.

Come si è accennato, un ultimo periodo di rinascita di attese messianiche, in cui emergono alcune figure di messia, è l'Ottocento. Il caso più noto ed emblematico è rappresentato da Davide Lazzaretti, il profeta dell'Amiata. Di questo episodio ben noto, per i nostri scopi basterà limitarsi ad osservare, in linea con le osservazioni precedenti, il modo in cui si è configurata e giustificata l'autocoscienza messianica del Lazzaretti<sup>25</sup>.

Nella sua produzione un posto fondamentale occupa un libro scritto nel suo soggiorno in Francia nella primavera del 1876 e intitolato *La mia lotta con Dio, ossia il Libro dei Sette Sigilli*. Esso è diviso in due parti. La prima costituisce una "lotta" con Dio, immaginata sulla falsariga della lotta di Giacobbe con l'angelo. Attraverso una serie di visioni e come conseguenza di un viaggio celeste presso il trono divino, il Lazzaretti riceve la rivelazione di essere il Cristo della parusia; di conseguenza, egli si rende conto di essere l'aspetto "umano" di un Dio di giustizia, che distruggerebbe l'umanità se non intervenisse, a pregare di salvarla, il Figlio misericordioso. Tema centrale della prima parte è, dunque, la costruzione della coscienza e dell'identità messianica, che il Lazzaretti ottiene scoprendo la sua natura divina. Per svolgere il compito che lo attende, egli rinuncia esplicitamente a un impero terrestre,

---

25 Ho esaminato il caso nell'articolo *Metamorfosi del tempo apocalittico nel movimento di Davide Lazzaretti*, in «Humanitas», 1997, n. 2, pp. 190-208.



chiedendo al suo posto una santa milizia con la quale preparare il tempo della fine. Infine, per salvare l'umanità, secondo il modello del messia sofferente, egli offre in sacrificio la sua vita. Il Lazzaretti diviene così, legittimamente, "Davide" e cioè messia davidico, regale. Il libro contiene, così, due anni prima della sua tragica morte (1878), una lucida profezia del suo destino messianico.

Dei tanti elementi che meriterebbero di essere approfonditi, a me preme, in conclusione, sottolinearne uno. In una storia ideale del messianismo cristiano, il caso di Lazzaretti ripropone ancora una volta quel problema dell'autocoscienza messianica – non a caso al centro della ricerca su Gesù il Cristo – come fattore scatenante della "crisi" che può poi portare alla costruzione di un vero e proprio movimento messianico. Analogo, ma distinto dal problema del carisma profetico come fonte del particolare potere su cui si fonda la successiva azione del problema, il tema dell'autocoscienza messianica costituisce il filo rosso che lega le vicende dei vari messia ricordati. Se, per un verso, essi costruiscono la propria identità rifacendosi a una delle varianti delle concezioni del messia presenti nel Nuovo Testamento, per un altro, ciò che li accomuna è l'autoconsapevolezza di un processo di identificazione con Cristo: essi sono il Cristo della parusia. Questa identificazione diventa la fonte di un potere metaumano, che il messia di turno può realizzare secondo i due classici modelli del Regno terrestre millenaristico o del Regno interiore sulle coscienze individuali.

### *Conclusioni*

Una caratteristica distintiva della fede cristiana è la possibilità che essa offre di una identificazione con il Cristo come modello divino che realizza nel contempo, mediante l'incarnazione, la passione, la morte in croce e la resurrezione, un percorso ideale di umanità capace di divinizzarsi. Essere un *alter Christus* è stata la molla di innumerevoli uomini e donne che hanno scelto il cammino di una perfezione esemplata su quella del Cristo stesso. Dietro questo Cristo, d'altra parte, vi era sempre l'ombra o il ricordo del Gesù, di un uomo in carne e ossa. L'identificazione con il Cristo in quanto messia poggia, di contro, su di un'esigenza diversa. Anche se, come si è visto, molteplici sono le letture di questa figura presenti nei testi canonici, esse convergono inevitabilmente in una: quella del Cristo Signore. Il Cristo della parusia è, comunque, da un punto di vista teologico-politico, una figura di potere, anzi, del potere per antonomasia, del potere nel suo stesso fondamento, del potere "assoluto". Si sarebbe tentati di dire che, dal punto di vista cristiano, se è vero che ogni potere viene da Dio, questo potere si realizza e si fonda, trovando la sua rappresentazione e visibilità, nella sovranità di Cristo. La forza propulsiva del messianismo cristiano risiede, ancora una volta, nella logica della "incarnazione", nella possibilità concreta, cioè, offerta dalla signoria universale del Cristo, di fornire un modello umano-divino di signoria.

Naturalmente, nel caso del messianismo, si tratta di una signoria escatologica. Una caratteristica fondamentale, infatti, del messianismo è la separazione costitutiva e fondante tra attesa ed evento. Il *desiderio* dell'attesa deve, come un arco, rimanere teso, sospeso nel tempo, senza scoccare la sua freccia. I differenti tentativi di tradurre in concreto questa attesa, che accomunano chiesa cattolica (utilizzo politico del tema della regalità di Cristo) e chiese protestanti (identificazione tra regno e un potere mondano) sono falliti proprio perché non hanno

rispettato questa logica, perché, in qualche modo, in quelle situazioni particolari, si sono volute esse stesse “messia”. Si può non essere d'accordo con Erik Peterson quando affermava che il dogma trinitario era un baluardo sufficiente – di contro alle forme arianeggianti – contro queste identificazioni. Rimane il fatto che ogni identificazione tra regno del messia e un qualunque regno o potere umano si è sinora rivelata disastrosa. La sua pericolosità risiede proprio nel fatto che essa mette a nudo la valenza teologico-politica di fondo tipica del messianismo come utopia restaurativa del regno di Dio in terra.

Proprio per questo le figure di messia che costellano la storia cristiana meriterebbero uno studio approfondito. Certo, le si può leggere alla Voegelin o alla Cohen, come figure “gnostiche” che tradiscono il sovvertimento di valori e preannunciano i disastri dei totalitarismi novecenteschi. Personalmente, mi sono permesso di suggerire un altro possibile percorso, forse meritevole di approfondimenti ulteriori. Nella possibilità di vedere all'opera il costituirsi dell'identità del messia e il formarsi della sua coscienza messianica, esse permettono di comprendere meglio la cellula germinale del profondo nesso che collega religione e politica nel cristianesimo. Il loro luogo di “incarnazione”, ma anche di sospensione, è appunto la figura del Cristo messia.

---

Giacomo Marramao

## L'INATTESO. MESSIANISMO SENZA PROFEZIA

I - L'attesa del *Mashiah*, del Messia, dell'“unto”, svolge – come è noto – un ruolo decisivo nella escatologia ebraica e, con essa, nella stessa costituzione del concetto moderno di Storia: concetto letteralmente impensabile senza il dispositivo simbolico *infuturante* racchiuso nell'attesa escatologica della fine dei tempi. La figura del messia, innervata sin dalle origini nella dimensione universale, unidirezionale e irreversibile del tempo storico, riceve nelle scritture una duplice valenza, regale e sacerdotale, che si perpetuerà nel corso dei secoli anche nella teologia politica di matrice cristiana: l'unzione rappresenta il momento fondamentale del rito dell'incoronazione regale, facendo del re il luogotenente di Jahve in Israele<sup>1</sup>; ma, a partire dall'esilio, essa diviene una prerogativa sacerdotale, facendo del sommo sacerdote il sacerdote-unto<sup>2</sup>. L'Unto per eccellenza resta tuttavia quel “figlio dell'uomo” – figura umanissima, in tutto e per tutto umana – destinato ad adempiere l'attesa messianica sulla scena della storia. Di qui la drastica cesura istituita da Gershom Scholem, in un suo celebre saggio del 1959, tra l'idea messianica dell'ebraismo e l'idea cristiana di salvezza: mentre per il cristiano la salvezza è un evento intimamente spirituale che si produce *in interiore homine*, per l'ebraismo la redenzione si presenta viceversa come un evento che fa irruzione nello spazio pubblico della storia, rivelandone il senso e la destinazione finale. Ma il “prezzo” del messianismo consiste per l'appunto nell'indeterminatezza del tempo dell'attesa: nel contrappasso di una vita vissuta nel differimento costante dell'avvento del Messia.

Da questa *impasse* teorica prende le mosse – “in divergente accordo”, da un lato, con il messianismo di Scholem, dall'altro, con la teologia politica di Schmitt – la *ricostruzione* benjaminiana del concetto di storia nei termini di un *materialismo messianico* o di un *messianismo senza attesa* che, spezzando la “cattiva infinità” futurologica del “tempo omogeneo e vuoto” del Progresso, sia in grado di far ruotare l'asse dell'esperienza dall'immagine della *fine-dei-tempi* alla rappresentazione pratico-attiva del *tempo-della-fine*. La chiave di lettura delle tesi benjaminiane *Über den Begriff der Geschichte*, che intendo qui prospettare, è espressa, dunque, in forma deliberatamente provocatoria tanto dal titolo di questo mio contributo, che rimanda a un assorbimento dell'istanza messianica dentro la dimensione di una Praxis intesa in chiave materialistico-storica, quanto dall'espressione “messianismo senza attesa”. Espressione letteralmente *para-dossale*: in contrasto con la *dóxa*, con ogni *common sense* o opinione corrente circa i caratteri tradizionalmente attribuiti al “messianico”. Come può darsi, in senso proprio, messianismo senza “orizzonte di aspettativa”: a prescindere, appunto, dalla dimensione dell'attesa messianica? E il venir meno dell'attesa non costituisce, allora, ragion sufficiente del dissolvimento della tensione messianica in quanto tale? Si trova qui racchiusa – è mia ferma convinzione – la cifra segreta di un testo a un tempo translucido ed enigmatico,

---

1 Cfr. Giud 9,8; 1 Sam 9-10; 2 Sam 2,4; 1 Re 1, 39.

2 Cfr. Lev 4, 3.5.16, e, più in generale, Es 28, 41; 30, 30; 40, 15.

che può ricevere un senso compiuto solo ricomponendo la costellazione multipolare dei suoi referenti concettuali e simbolici: reinterpreto, cioè, la radicalità del suo nucleo teologico-politico nella forma di un messianismo non semplicemente “secolarizzato” (come accade alle filosofie della storia stigmatizzate criticamente da Karl Löwith<sup>3</sup>), ma – insieme – postsecolare e postreligioso. In breve: il tratto paradossale del messaggio benjaminiano di “redenzione” consiste nel suo simultaneo collocarsi al di là del profilo ancipite, del volto di Giano, del *Futurismus* occidentale, simboleggiato per un verso dalla promessa di salvezza delle religioni monoteistiche, per l’altro dalla *Fortschrittsgläubigkeit* della moderna filosofia della storia. Cercherò, dunque, di dimostrare come la singolare figura di un messianismo-senza-attesa si leghi in Benjamin alla proposta di un “*Begriff der Geschichte*” non dopo la *fine* della Storia, bensì dopo la *fine* della *fede* nella Storia.

II - Per accostare il tema, prenderò spunto da un passo dell’ultima lettera di Benjamin ad Adorno: documento prezioso e intenso di un dialogo divenuto, malgrado le ben note divergenze, sempre più stretto (quanto più intimo è il «mein lieber Teddie» del finale rispetto al formale «Lieber Herr Wiesengrund» con cui il carteggio era iniziato il 2 luglio 1928!). In questa lettera del 2 agosto 1940 – inviata (ironia della sorte...) da Lourdes – Benjamin sembra applicare all’ora estrema della propria esistenza la costellazione teologico-politica del “*Grenzfall*”, dell’*extremus necessitatis casus*: «Die völlige Ungewißheit über das, was der nächste Tag, was die nächste Stunde bringt, beherrscht seit vielen Wochen meine Existenz»<sup>4</sup>. Abbiamo qui, insieme, una contrazione temporale assoluta e un ribaltamento diametrico dell’attesa messianica in *Ausnahmezustand*, in “stato d’eccezione”. Nella situazione dell’*Ernstfall* si dà una struttura bipolare del tempo, in cui gli estremi dell’angoscia (*Angst*) e della speranza (*Hoffnung*) si relazionano specularmente. È questo un motivo che attraversa tutto il pensiero radicale del XX secolo, facendo riecheggiare i noti versi di Hölderlin: *Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch* – «Dove è il pericolo, là cresce anche ciò che salva».

Se gettiamo invece l’occhio agli “adagi” oggi circolanti all’interno della critica benjaminiana, ci imbattiamo in un *Leimotiv*: Benjamin elaborerebbe l’idea del messianismo dalla lettura dei romantici, in particolare da *Christenheit oder Europa* di Novalis. Tale tesi non è del tutto esatta. Nel ricostruire le fonti e le *Urszenen*, le scene simbolicamente influenti nella formazione intellettuale di Benjamin, uno dei riferimenti ineludibili è rappresentato proprio dalla filosofia della storia messianica di Hermann Cohen: in particolare, non si può prescindere dalla idea di Cohen secondo la quale la Storia propriamente detta sarebbe una creazione del profetismo. Benjamin trae, certo, da Novalis l’idea del Messia «plurale», «dai mille occhi»; ma, al tempo stesso, egli si avvede della tensione fra la *unendliche Aufgabe* neokantiana e

3 Per una ricostruzione “genealogica” delle questioni filosofiche e teologico-politiche implicate dal “Säkularisierungstheorem”, mi permetto di rinviare ai miei lavori: *Potere e secolarizzazione* (1983), nuova ed. accresciuta, Bollati Boringhieri, Torino 2005, ed. tedesca bibliograficamente aggiornata *Macht und Säkularisierung. Die Kategorie der Zeit*, Verlag Neue Kritik, Frankfurt a.M. 1989; *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari 1994, ed. tedesca riveduta e ampliata, *Die Säkularisierung der westlichen Welt*, Insel, Frankfurt a.M. 1996 e 1999<sup>2</sup>.

4 Th.W. Adorno / W. Benjamin, *Briefwechsel. 1928-1940*, a cura di H. Lönitz, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994, p. 442: «La totale incertezza su ciò che il prossimo giorno, la prossima ora, porterà con sé domina da molte settimane la mia esistenza».

l'idea romantica di processo infinito qualitativo. Davanti a tale tensione egli si arresta e fa, in un certo senso, un passo indietro: arretrando verso la figura leibniziana della monade. Si pone così la questione dell'unificazione, dell'unità immanente. Ma, soprattutto si pone la questione di un'Origine (*Ursprung*) che è costantemente *unerfüllt* e *unerfüllbar*: insatura e insaturabile. Nell'idea dell'origine come una formula insatura e insaturabile vediamo aprirsi una prospettiva che relaziona in modo tanto segreto quanto stringente la concezione benjaminiana della storia con la tradizione cabbalistica: e segnatamente con la qabbalah di Yitzchaq Luria (principale esponente, nel XVI secolo, della scuola cabbalistica di Safed, in Galilea). Non è difficile, del resto, rintracciare, nell'enigmatica espressione "ricomporre l'infranto" (*das Zerschlagene zusammenfügen*) della IX tesi sul concetto di storia<sup>5</sup>, l'eco messianica proveniente dalla dottrina luriana della "rottura dei vasi": dottrina imperniata sull'idea dello *zimzûm*, della creazione come effetto della "contrazione" o del "ritrarsi" originario di Dio per lasciar spazio al cosmo; dello *shevirath ha-kelîm* (la rottura dei vasi, appunto) che è all'origine del male; e del *tiqqûn* inteso come conseguente e necessaria restaurazione dell'unità infranta. E tuttavia...

E tuttavia l'intersezione tra messianismo benjaminiano e *qabbalah* si produce in un punto specifico: il compimento della creazione è affidato all'*azione umana*. Tutto ciò conduce, se proviamo a leggere le tesi benjaminiane in controluce con l'appello finale di Heidegger, a un paradossale rovesciamento: se per Heidegger "Solo un Dio ci può salvare", per Benjamin *soltanto l'uomo può salvare Dio*. Paradosso intimamente ebraico, che getta luce sul significato che la categoria di redenzione viene ad assumere dentro la costellazione di rimandi prospettata dalle diverse redazioni di quel testo radicale ed estremo rappresentato da *Über den Begriff der Geschichte*.

Un altro motivo che – detto incidentalmente – emerge da un'analisi "in contropelo" della critica benjaminiana, consiste nel nesso rammemorazione-risveglio: nesso che ha indotto alcuni a ipotizzare la presenza di tracce neoplatoniche in Benjamin. Per quanto su una tale chiave interpretativa – alla quale posso qui solo accennare – nutra personalmente seri dubbi, la ritengo tuttavia utile e produttiva: se non altro perché consente di pensare Benjamin in una prospettiva non solo teologica, ma *stricto sensu* filosofica (il che mi pare importante, a fronte dei vecchi e nuovi pregiudizi della filosofia accademica nei confronti dell'opera benjaminiana).

III - È dunque necessario fare ritorno alle tesi per "ri-focalizzarle" in modo nuovo. Il primo aspetto della nuova "messa-a-fuoco" investe la tematizzazione. E decisivo risulta essere qui il carattere programmatico dell'intitolazione. Benjamin – dicevo – parla di concetto (*Begriff*) di storia: ossia, di una storia che, ridotta a concetto, permane come referente centrale (anchorché problematico) del discorso. Non si tratta, pertanto, di tesi *sulla fine* della storia, bensì di tesi *sulla storia* pensate ed espresse nel "tempo della fine". Con questo intendo sostenere che il messianico, lungi dal mettere capo alla "fine dei tempi" coincide con la restituzione dell'umanità al suo carattere *semplicemente storico*: alla "rappresentazione" (*Darstellung*), cioè, di un'umanità finalmente sottratta alla storia naturalizzata del Progresso (*Fortschritt*) e del Dominio (*Herrschaft*). La posta in gioco ermeneutica consiste nella capacità di sfuggire

5 Cfr. W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser/T. Rexroth/H. Tiedemann-Bartels / T.W. Adorno/G. Scholem, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980, vol. I-2, p. 697.

alla trappola dei fraintendimenti ordita dalle critiche pregiudiziali o tendenziose: ivi compreso il rilievo polemico dello stesso Adorno, che nella *Negative Dialektik* sembra rimproverare a Benjamin (al quale egli pure riconosce il merito di avergli insegnato la necessità, per giungere in modo rigoroso al filosofare concreto, di attraversare la “*Eisenwüste der Abstraktion*”, il “deserto di ghiaccio dell’astrazione”) l’incapacità di far esplodere i dispositivi filosofici della *Begriffslogik*, della “logica del concetto”. In realtà, l’insistenza benjaminiana sul concetto va assunta in stretta correlazione con la declinazione messianica del motivo marxiano del “modo di esposizione” (*Darstellungsweise*) dialettico: ragion per cui le tesi vanno lette non come una chiave onnicomprensiva, come una sorta di Summa filosofico-storica, ma come un laboratorio incandescente di pensieri e di esperimenti concettuali. Sono tesi contrassegnate da uno spiccato sincretismo, in cui svaniscono i contorni fra registri simbolici assai diversi, come quelli del messianismo, dell’escatologia e dell’apocalittica (segnalata dalla presenza della stessa figura dell’Anticristo). In questa “sincope” di elementi eterogenei è il segreto della straordinaria suggestione che le Tesi esercitano ancora su di noi nella forma di un *pathos trattenuto*. Benjamin ha cercato fino all’ultimo di levigare il testo, distillando con cura le parole, selezionando con straordinaria acribia i sostantivi e gli aggettivi, per indirizzare la sua cogente concatenazione argomentativa verso una finalità precisa: operare una conversione simbolica (e non genericamente metaforica o analogica) dei due assi del messianismo e del materialismo storico. Ma – qui sta il nodo cruciale – la cifra della conversione è data in Benjamin da un criterio specifico: direttamente mutuato dall’ambito del teologico-politico. Senza la teologia politica dell’*Ausnahmezustand* – e qui il riferimento obbligato è ai lavori di Jacques Derrida e Giorgio Agamben – la possibilità di una convergenza e conversione reciproca di quei due “assi” è destinata a restare lettera morta.

A questo punto, non possiamo esimerci dall’avanzare serie riserve sulla chiave di lettura del teologico-politico benjaminiano proposta da Jacob Taubes: mi riferisco in particolare alla sua tesi di Benjamin gnostico, “marcionita moderno” (*moderner Marcionit*), fondata sull’anti-immanentismo benjaminiano, presentato alla stregua di vero e proprio contraltare della linea Spinoza-Nietzsche<sup>6</sup>. Tale tesi mi appare oltremodo problematica e controversa. Taubes sorvola su una decisiva circostanza: Benjamin legge con estremo interesse Nietzsche, mentre la sua ostilità più acuta ed aspra rimane nei confronti di Heidegger. È questo un dato di fatto difficile da rimuovere o edulcorare. Taubes fornisce, certo, un contributo illuminante su un aspetto decisivo: nel momento in cui propone una sorta di confronto triangolare tra Benjamin, Schmitt e Karl Barth, a partire dallo sfondo del messianismo paolino (rivisitato di recente dai lavori di Agamben e Badiou). Dove Taubes fallisce, però, il bersaglio è quando considera tali tematiche affrontate da Benjamin incompatibili con il tema della secolarizzazione. È questo un motivo giustamente sottolineato da Michele Ranchetti nell’introdurre l’edizione italiana di *Abendländische Eschatologie*<sup>7</sup>: la questione della secolarizzazione nell’ottica di Taubes è intanto priva di senso, in quanto, assunta come una questione prettamente storiografica, essa

---

6 Cfr. J. Taubes, *Walter Benjamin – ein moderner Marcionit? Scholems Benjamin-Interpretation religionsgeschichtlich überprüft*, in *Antike und Moderne. Zu Walter Benjamins “Passagen”*, a cura di N. Bolz/R. Faber, Königshausen & Neumann, Würzburg 1986, pp. 138-147.

7 Cfr. M. Ranchetti, *Prefazione a J. Taubes, Escatologia occidentale*, a cura di E. Stimilli, Garzanti, Milano 1997, pp. 7-15.

si rivelerebbe incapace di cogliere la persistenza del tema del sacro e il suo riacutizzarsi in epoca moderna. Personalmente ritengo invece che la secolarizzazione in Benjamin sia legata proprio al tema della persistenza del sacro (e non della sua dissoluzione): ma in un senso specificamente polemico. La tematica della secolarizzazione è presente nelle tesi in una direzione affine a quella di Karl Barth, ma sensibilmente divergente da quella di Taubes. Per Barth, come per la successiva “teologia dialettica”, la condizione di una riapertura alla redenzione del processo storico sta proprio nel fatto che il mondo diventi “solo mondo”. Solo quando il mondo sarà soltanto mondo, quando il mondanizzabile sarà compiutamente *verweltlicht*, solo allora si riaprirà la prospettiva della vera redenzione. Il problema di Benjamin, da questo punto di vista, sarebbe quello dei *falsi sacri* che si determinano nel quadro della secolarizzazione, ma non certo il processo di secolarizzazione in quanto tale. Questo è il punto fondamentale: in un certo senso toccato sì anche da Taubes, ma senza tuttavia trarne le conclusioni più radicali.

IV - Il tema decisivo che a questo punto emerge è quello del *nihilismo come metodo della politica mondiale*. In Benjamin tale tema si costituisce in opposizione diametrica non solo con l'apologetica del Progresso, ma anche con la retorica delle “generazioni future”. Tale posizione è assolutamente esplosiva rispetto al *revival* etico che sembra caratterizzare, sulle due sponde dell'Atlantico, l'odierno “dibattito” della filosofia accademica: è appunto in nome dei diritti delle generazioni future che si sono costruite le “piramidi del sacrificio” nel corso della storia occidentale; è in nome dei diritti di un non meglio precisato “avvenire” che abbiamo sacrificato le nostre vite presenti per fabbricare paradisi in terra. Si pensi alla lapidaria proposizione conclusiva della tesi XII: “Odio” e “volontà di sacrificio” della classe oppressa «si alimentano all'immagine [*Bild*] degli antenati asserviti, non all'ideale [*Ideal*] dei discendenti liberati»<sup>8</sup>. La forza del simbolo – del *Bild*, contrapposto all'*Ideal* – è dunque tutta radicata nel passato, non nel futuro della filosofia della storia. Non ritengo che la posta in gioco qui sia tanto costituita *sic et simpliciter* dal problema del messianismo politico, e neppure del rapporto del messianico al politico nel senso convenzionale dei termini. Qui è piuttosto in gioco il tema del Messia: di cosa il *Bild* del Messia possa rappresentare in un'epoca – come dicevo all'inizio – a un tempo postreligiosa e postsecolare. L'avvertenza preliminare da cui partire – onde evitare fraintendimenti del testo – è che, a differenza dell'escatologia taubesiana, il Messia può sopraggiungere *in qualunque istante*. E qui è difficile negare la congruità tra l'impostazione benjaminiana e quella ebraica. Il *Mashiah* della tradizione rabbinica può virtualmente sopraggiungere in ogni momento, non è preparato da alcuna *plenitudo temporum*: né da un'escatologica “pienezza dei tempi”, né da un'apocalittica “fine del tempo”. Il Messia ebraico è figura umana, umanissima: “generato da uomini”. Anche se la figura del Messia come evento è già fissata all'atto della creazione, il suo avvento ha luogo in modo umano: anzi, umanissimo. In *Isaia* 60,22 si legge: «Avverrà a suo tempo». Nello stesso versetto troviamo però anche – in apparente contrasto, ma presente anche in Benjamin come campo di tensione – l'affermazione: «A suo tempo l'affretterò». Ma come è possibile affrettare un evento che è predeterminato *ab originibus*? Il nodo cruciale sta, a ben guardare, in ciò: solo l'azione può compiere l'origine. Di qui il paradosso, squisitamente ebraico, per cui l'Origine compiuta viene sempre *dopo*, mai prima. Senonché, proprio muovendo dall'intreccio tra il paradosso di un compimento dell'origine

8 W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, cit., p. 700.



affidata all'atto messianico e un'immagine dell'accadere in cui ogni istante è propizio, e può essere "affrettato", Benjamin gioca sulla scommessa che tale accelerazione sia da considerarsi in senso propriamente storico, e non metastorico: non nel senso, dunque, della storia come *additività*, bensì della storia come *costellazione* che si apre all'*Erlösung* (categoria mutuata dal lessico di Franz Rosenzweig: con un'implicita discriminante simbolica e semantica – su cui non posso qui soffermarmi – rispetto alla nozione di *Rettung*).

Il *Mashiah*, l'"unto", può venire ogni giorno. Ed ogni generazione reca in sé un suo particolare *terminus*: un suo peculiare *kairós*, celato ma pronto ad essere rivelato in ogni istante – noi non sappiamo *quando*. Alcuni saggi della tradizione ebraica, come Sadya Gahòn e altri, hanno tentato – com'è noto – di computare la data per il *kètz*, per la scadenza del Messia. Io credo invece che Maimonide abbia visto giusto quando, nei *Principi della Fede*, ha affermato: «Credo con fede completa alla venuta del Messia. Sebbene egli possa ritardare, lo attendo ogni giorno – qualunque giorno, finché egli verrà». Il tema del "qualunque" è molto importante. È esattamente l'atteggiamento ebraico che si ritrova in Benjamin. Resta solo da stabilire: in che forma? in quale configurazione concettuale? in quale intreccio teorico-pratico?

V - La chiave esplicativa ci è fornita da quella che – nell'importante versione dattiloscritta rinvenuta da Giorgio Agamben – si trova numerata come tesi XVIII<sup>9</sup>. Si tratta di una tesi cruciale, la cui traiettoria prospetta una declinazione del messianismo esattamente nella direzione che abbiamo prima messo in evidenza. «Marx» – afferma Benjamin nell'*incipit* della tesi – «hat in der Vorstellung der klassenlosen Gesellschaft die Vorstellung der messianischen Zeit säkularisiert» [Nell'idea della società senza classi, Marx ha secolarizzato l'idea del tempo messianico]. E subito dopo aggiunge: «Und das war gut so» [Ed era giusto così]. La degenerazione avviene più tardi, nel momento in cui la veduta ideologica affermatasi nel movimento operaio socialdemocratico opera una sorta di sublimazione della *Vorstellung* in *Ideal*: «La sciagura sopravviene per il fatto che la socialdemocrazia elevò a "ideale" questa idea»<sup>10</sup>. Il piano inclinato verso la "disattivazione" della carica politico-messianica ha luogo, pertanto, con la dottrina neokantiana del "compito infinito" (divenuta la "*Schulphilosophie*", la "scolastica", del partito socialdemocratico – precisa Benjamin – con intellettuali e dirigenti come Robert Schmidt, August Stadler, Paul Natorp e Karl Vorländer). Ma, una volta definito il fine della società senza classi come un movimento asintotico orientato da uno schema ideale, «[...] il tempo omogeneo e vuoto si trasformò, per così dire, in un'anticamera nella quale si poteva attendere, con maggiore o minore tranquillità, l'ingresso della situazione rivoluzionaria»<sup>11</sup>. Il carattere passivo dell'attesa non è, allora, una prerogativa del messianico, ma piuttosto di un concetto trascendentale e indifferenziato del tempo storico, incapace di cogliere la costella-

9 Cfr. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, pp. 52-55. In questa edizione la tesi in questione è stata inserita con la sigla XVIIa «per non turbare la numerazione stabilita nelle *Gesammelte Schriften*, e ormai recepita dalla critica» (così i curatori, p. 19).

10 Ivi, p. 52: «Das Unheil setzt damit ein, daß die Sozialdemokratie diese Vorstellung zum "Ideal" erhob».

11 Ivi, p. 54: «[...] so verwandelte sich die leere und homogene Zeit sozusagen in ein Vorzimmer, in dem man mit mehr oder weniger Gelassenheit auf den Eintritt der revolutionären Situation warten konnte».

zione insieme singolare e “vertebrata” del presente. E infatti, proseguendo nella lettura della stessa tesi, troviamo il tema dell’“attimo” (*Augenblick*). È ormai acclarato, grazie ai risultati dell’esegesi benjaminiana degli ultimi anni, che la categoria di *Augenblick* svolge, nel corpo delle tesi, una funzione nettamente distinta da quella di *Jetztzeit*: dell’“adesso” o del “tempo-ora”. Perché, dunque, in questo cruciale passaggio della tesi, si parla di *Augenblick* e non di *Jetztzeit*: di attimo e non di tempo dell’Adesso? A questa domanda non vi è, a mio avviso, che una sola plausibile risposta: perché soltanto se noi *agiamo* per affrettare l’avvento, l’azione rivoluzionaria può essere definita un’azione propriamente messianica. Ma – qui sta il punto decisivo – ogni punto, ogni monade del tempo storico è suscettibile, se adeguatamente afferrata nel concetto, di essere trasformata in *messianische Endzeit*: in messianico tempo-della-fine. Ma andiamo, allora, direttamente al testo:

In realtà non vi è un solo attimo che non rechi con sé la *propria chance* rivoluzionaria – essa richiede soltanto di essere intesa come una *chance* specifica, ossia come *chance* di una soluzione del tutto nuova, prescritta da un compito del tutto nuovo. Per il pensatore rivoluzionario la peculiare *chance* rivoluzionaria trae conferma da una data situazione politica. Ma per lui non trae minor conferma dal potere delle chiavi che un attimo possiede su di una ben determinata stanza del passato, fino ad allora chiusa. L’ingresso in questa stanza coincide del tutto con l’azione politica; ed è ciò per cui essa, per quanto distruttiva possa essere, si dà a riconoscere come un’azione messianica<sup>12</sup>.

VI - Reinterpretato alla luce di questo cruciale passaggio delle tesi, il messianico benjaminiano acquista un senso nuovo e più intenso. Più precisamente: esso si colloca al punto di incrocio tra attimo (*Augenblick*) e passato (*Vergangenheit*) – fuori di ogni simbolica “infuturante” dell’attesa. Ogni istante reca in sé la *dynamis*, la potenza o virtualità del messianico: a condizione che esso venga concepito – *begriffen*: ossia, alla lettera, colto, afferrato – nella sua singolare, irripetibile, specificità. E solo quando l’azione politica si fa riconoscere come azione messianica, la *Jetztzeit* si converte in *Augenblick*. Ma vi è di più. Le costellazioni del tempo-ora si convertono nell’attimo non in virtù di una tensione utopica verso il futuro, ma per il fatto che il ricordo (*Erinnerung*) del passato degli oppressi – com’è detto nella tesi VI – «im Augenblick einer Gefahr aufblitzt» [balena in un attimo di pericolo]. È nell’immagine del passato, dunque, e non in una qualche “progettazione” del futuro, che si trova depositata la chiave della conversione reciproca di messianismo e materialismo storico: «Per il materialismo storico l’importante è trattenere un’immagine del passato (*Bild der Vergangenheit*) nel modo in cui si impone impreveduta al soggetto storico nell’attimo del pericolo»<sup>13</sup>. È in quell’imprevisto e imprevedibile “balenare” che deve entrare in campo l’azione rivoluzionaria. Ed è precisamente in quell’attimo che ci troviamo nel tempo propriamente messianico. Ma se messianico non è in

12 *Ibidem*: «In Wirklichkeit gibt es nicht einen Augenblick, der *seine* revolutionäre Chance nicht mit sich führt – sie will nur als eine spezifische begriffen sein, nämlich als Chance einer ganz neuen Lösung vorgeschrieben von einer ganz neuen Aufgabe. Dem revolutionären Denker bestätigt sich die eigentümliche revolutionäre Chance aus einer gegebenen politischen Situation heraus. Aber sie bestätigt sich ihm nicht minder durch die Schlüsselgewalt eines Augenblicks über ein ganz bestimmtes, bis dahin verschlossenes Gemach der Vergangenheit. Der Eintritt in dieses Gemach fällt mit der politischen Aktion strikt zusammen; und er ist es, durch den sie sich, wie vernichtend immer, als eine messianische zu erkennen gibt».

13 W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, cit., p. 695.

senso proprio il tempo dell'attesa, esso non è neppure la mera *Jetztzeit*. La densità "monadica" del *Nunc*, dell'Ora, dell'Adesso, è piuttosto l'oggetto dell'"interprete": dello storico capace di cogliere la costellazione determinata del presente nella *Darstellung*. Il tempo messianico è piuttosto tempo dell'azione: poiché solo nell'azione si *diviene* soggetti rivoluzionari, soggetti in grado di operare una conversione del "politico" nel "messianico".

VII - A partire di qui, però, le cose si complicano ulteriormente. Ed è necessario rideclinare le questioni. La redenzione, che noi riusciamo a riattualizzare tramite l'azione, è – come si è visto – legata al balenare dell'immagine del passato. E, ancora una volta, la correlazione biunivoca dei due assi messianismo/materialismo storico produce, nella tesi XIV, una segreta simmetria di opposti: a un polo dell'opposizione simmetrica ci imbattiamo nel «salto di tigre nel passato» (*Tigersprung ins Vergangene*) rappresentato dalla moda (e, a tale riguardo, sappiamo quanto Benjamin mettesse in relazione, via Simmel, moda e moderno); all'altro polo troviamo invece il «salto dialettico» (*dialektischer Sprung*). Occorre qui osservare come tra i due "salti" intercorra – insieme – un'analogia e un contrasto: una sorta di parentela conflittuale. Il salto nel passato della moda, con il suo «fiuto per l'attuale (*Witterung für das Aktuelle*), dovunque esso si muova nel folto di tempi lontani», coglie – certo – la dimensione della *Jetztzeit*, estraendola dal *continuum* storicistico del "tempo omogeneo e vuoto": e in questo senso la Rivoluzione francese, nella persona dello stesso Robespierre, «citava l'antica Roma esattamente come la moda cita un abito d'altri tempi». Ma questo salto avviene, inevitabilmente, dentro uno spazio già da sempre predisposto e prefigurato dal potere: «in un'arena in cui comanda la classe dominante». Radicalmente diverso, invece, è – ad onta di ogni analogia strutturale – il modo in cui il *continuum* del Progresso viene fatto esplodere dal salto dialettico soggiacente al concetto marxiano di rivoluzione. Il referente categoriale di questo salto non è più, infatti, il tempo-ora, ma – per l'appunto – l'attimo. Un *Augenblick* che la tesi XV – a conferma di quanto abbiamo prima argomentato – salda intimamente alla dimensione dell'agire: «La consapevolezza di scardinare il continuum della storia è proprio delle classi rivoluzionarie nell'attimo della loro azione»<sup>14</sup>.

In questo crocevia si colloca l'originale rielaborazione operata da Benjamin della tematica dello *Ausnahmestand*, dello "stato d'eccezione": inteso – con e contro Carl Schmitt – come effrazione della *homogene und leere Zeit* che, risolvendosi nel continuum autoreferenziale del dominio tecnico, ha prodotto come *fenomeno modernissimo* l'orrore del fascismo. A dispetto di ogni "mitologia di legittimazione" di ascendenza romantica, l'essenza del fascismo non risiede in alcun ricorso nostalgico al passato, ma è tutta inscritta nella potenza tecnocratica che si dispiega dal moderno concetto di storia progressiva. Sotto questo profilo, per Benjamin il fascismo si alimenta del progresso esattamente come si alimenta il movimento operaio, che in quel continuum si è passivamente adagiato: «Non c'è nulla», si legge nella tesi XI, «che abbia corrotto i lavoratori tedeschi quanto la persuasione di nuotare con la corrente. Per loro lo sviluppo tecnico era il favore della corrente con cui pensavano di nuotare»<sup>15</sup>.

14 Ivi, p. 701: «Das Bewußtsein, das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen, ist den revolutionären Klassen im Augenblick ihrer Aktion eigentümlich».

15 Ivi, p. 698.

VIII - Ma come si esce da questa situazione di stallo, da questa deriva entropica del processo storico? Se ne esce, per Benjamin, non soltanto facendo esplodere il continuum attraverso la cuspide determinata dal punto di convergenza dei due assi di materialismo storico e messianismo, ma anche staccandosi dalla radice antropocentrica comune a tutte le forme tradizionali di messianismo e alle varianti ideologiche (sia progressiste, sia rivoluzionarie) che lo hanno “secolarizzato”. Decisivo, da questo punto di vista, il richiamo al Blanqui di *L'eternité par les astres*.

In cosa consiste, precisamente, l'importanza strategica di quest'opera nella prospettiva dell'ultimo Benjamin? Blanqui non soltanto ci fornisce, con la sua immagine del cosmo, l'idea di un “abisso secolarizzato” (come troviamo scritto nei materiali sul *Passagenwerk*); ma ci fa vedere addirittura che l'idea messianica – coincidente con la sincope, con l'accorciamento del tempo – fa tutt'uno con la consapevolezza che l'intera storia dell'*homo sapiens* non è che un frammento, un segmento infinitesimale all'interno della durata cosmica. L'accorciamento apocalittico dei tempi si ribalta così da indicatore di centralità e absolutezza in cifra della finitudine e della brevità della storia umana. Il motivo dell'accelerazione dei tempi compare, com'è noto, nelle *Tischreden* di Lutero, all'interno di una rappresentazione oltremodo suggestiva (in una lingua incandescente in cui tedesco e latino si mescolano) dell'imminenza dell'apocalisse come vertiginoso accorciamento dei tempi, per cui i secoli divengono anni, gli anni mesi, i mesi settimane, le settimane giorni, i giorni ore, le ore minuti, i minuti secondi: «Dann die Welt eilet davon, quia per hoc decennium vere novum saeculum fuit»<sup>16</sup>. L'inversione simbolica benjaminiana consiste nel fare di questa inaudita sincope dei tempi la cifra dell'assoluta contingenza della storia dell'*homo sapiens*. Vi è dunque una tendenza anti-antropocentrica, che Benjamin introduce in aperta rottura con tutte le visioni tradizionali, non solo progressiste ma anche rivoluzionarie, della storia: incapaci entrambe di pensare la dimensione “straniante” e “spaesante” che avvolge, relativizzandolo, lo stesso evento della Storia e della Civiltà.

IX - Questo tema ci conduce adesso, avviandoci alla conclusione, a un motivo ulteriore: come operare – a partire da questo spaesamento cosmico – una *location* dell'apertura prodotta dalla convergenza di messianismo e materialismo storico? Sappiamo bene che tale apertura è sottilissima: è quella che Benjamin chiama la “piccola porta” (*kleine Pforte*) da cui potrebbe entrare il Messia. La porta stretta sta ad indicare la precarietà di un *margin* pericolosamente minimo. Il Messia non entra per la grande rappresentazione del cattolicesimo romano, come pensava Schmitt, ma sopraggiunge nell'istante del pericolo, allorché un piccolo spiraglio sembra dischiudersi: poiché la porta d'ingresso del messianico è la porta d'ingresso della contingenza, della caducità. Una contingenza “kairologica” che coincide con una sorta di interludio fra l'essere e il nulla, il “vuoto” e il “pieno”, la disperazione e la speranza.

Da Auguste Blanqui Benjamin trae dunque – insieme – l'idea della contingenza e della natura come categoria escatologica: intersecandole in un punto in cui il carattere pericolosamente minimo del margine e l'apertura alla redenzione vengono a trovarsi in un equilibrio precario. In questo equilibrio precario si situa, nel corpo delle tesi, la traccia

16 M. Luther, *Tischreden*, in *Werkausgabe*, II, 2756 b. Cfr. sul tema G. Marramao, *Macht und Säkularisierung*, cit., p. 92 e ss.

teorica di Marx. Ma è un Marx che non coincide con nessuno dei Marx “dimezzati” della tradizione: non il Marx “scienziato” della spiegazione – volto a descrivere le “leggi di movimento” del capitale; e neppure il Marx “profeta” della narrazione storico-dialettica – intento a suscitare mitopoieticamente le energie del soggetto rivoluzionario; ma piuttosto il Marx della *Darstellung* – capace di saldare insieme, in una sintesi esplosiva, l’analisi “spettroscopica” del mondo dominato dal feticismo della merce con la tensione messianica latente in ogni agire autenticamente rivoluzionario. Per questa via, la “rappresentazione” marxiana si trasforma, nel laboratorio benjaminiano, in un reagente chimico essenziale per operare una sintesi di scienza e redenzione. Ed è in virtù di una tale saldatura che l’analisi della fantasmagoria della merce (riletta da Benjamin in chiave quasi surrealista) viene permeata del *pathos* proveniente dall’“esperienza” (*Erfahrung*) degli oppressi, degli sconfitti o – per usare una suggestiva espressione di Primo Levi – dei “sommersi” della storia. Ma, una volta investita dall’appello del passato, la *Darstellung* del materialismo storico è in grado di restituirci la costellazione di un presente aperto all’azione messianica, diametralmente opposto alla *Vorstellung* apologetica di un presente sigillato dalla mitologia e dalla giurisprudenza del vincitore.

X - Affiora qui il tratto davvero dirimente del messianismo politico di Benjamin: il suo corrispondere all’appello del passato anziché a un’ingiunzione del futuro. Discende di qui una radicale inversione simbolica della nozione di attesa messianica, che fa della generazione presente – di ogni generazione presente – il destinatario o l’“oggetto” dell’attesa e il “soggetto” della redenzione. In breve: *siamo noi ad essere “attesi” dai morti*. Non altro significato possono avere gli accenti – letteralmente extra-ordinari – della tesi II:

Il passato reca con sé un indice segreto che lo rinvia alla redenzione. [ ... ] Se è così, allora esiste un appuntamento misterioso tra le generazioni che sono state e la nostra. Allora a noi, come ad ogni generazione che fu prima di noi, è stata consegnata una *debole* forza messianica (*eine schwache messianische Kraft*), a cui il passato ha diritto<sup>17</sup>.

Siamo noi dunque, proprio noi che viviamo nel presente, ad essere investiti dalle generazioni passate della responsabilità non già di custodire utopicamente una speranza o un’aspettativa, bensì di intraprendere un’azione messianica. Una volta ritrascritta come un balenare nell’attimo del pericolo del passato non risarcito degli oppressi, delle vittime, dei senza-nome, l’idea benjaminiana di redenzione viene pertanto a convergere con il sentimento che «neppure i morti saranno al sicuro dal nemico»: se quel nemico continuerà ancora a vincere<sup>18</sup>.

Il ritorno, nel cuore delle tesi, del motivo cabbalistico della redenzione come formula insatura, come pure del paradosso ebraico per cui soltanto noi siamo in grado di salvare Dio, avviene dunque a partire dall’effrazione del concetto di storia orientato alla linearità del “tempo omogeneo e vuoto”. E tuttavia qualcosa di quella linearità permane: e precisamente nel sentimento di una irreversibilità declinata – baudelairianamente – in

---

17 W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, cit., pp. 693-694.

18 Cfr. *ivi*, p. 695.

chiave ipermoderna. E, dal momento che ci troviamo ormai irreversibilmente immessi in una “*Einbahnstrasse*”, in un “*One Way*”, in una strada-a-senso-unico, non è l’inizio ma la fine a costituire la vera posta in gioco dell’Angelo della Storia. Per dirla con Kafka (altro autore-chiave per comprendere il senso latente del messianismo-senza-attesa di Benjamin): davanti all’appello messianico del passato di cui noi – noi che viviamo la costellazione della *Jetztzeit* – siamo i soli destinatari ed eredi, ciò che conta non è la via ma la fine, il punto terminale.

Quella che chiamiamo via non è altro che la nostra esitazione.





---

Frederek Musall

## VON LICHTERN UND SCHATTEN – DAS AMBIVALENTE ERBE RAV AVRAHAM JITZCHAK HA-KOHEN KUKS (1865-1935)<sup>1</sup>

### Einleitung

Für Gershom Scholem lagen der Ursprung und das Wesen der „messianischen Idee“ im Judentum in der Erfahrung von Katastrophe(n); entsprechend deutete er den jüdischen Messianismus als eine Art „Katastrophentheorie“<sup>2</sup>. Trotz seiner unterschiedlichen „Kristallisierungen“ im Verlaufe der jüdischen Geschichte sowie den verschiedenen daraus resultierenden Tendenzen und Perspektiven sei der jüdische Messianismus vielleicht weniger utopisch als vielmehr restaurativ (ohne dabei seine utopische Dimension zu schmälern), da er auf »die Wiederherstellung des Uralten, die Wiederbringung des Verlorengegangenen« ziele<sup>3</sup>. Oder um mit den Worten von Karl Krauss zu sprechen: »Der Ursprung ist das Ziel«<sup>4</sup>. So kann man den jüdischen Messianismus auch als Reaktion auf die wohl größte – in der Eigenwahrnehmung auch *selbstverschuldete* – „Katastrophe“ der jüdischen Geschichte verstehen, nämlich die Zerstörung des Zweiten Tempels und dem daran anschließenden Exil, welches die jüdische Erfahrung der Geschichte in den vergangenen zweitausend Jahren prägte: »Ob unserer Sünden wurden wir aus unserem Lande vertrieben und von unserem Boden entfernt« (hebr. *u-mipnei chata'enu galinu me'artzenu ve-nitrachakenu me'al admatenu*) heißt es etwa im *Mussaf*-Gebet jüdischer Feiertage. D. h. zwischen der Sündhaftigkeit des Volkes Israel und dem ihm von Gott verheißenen Land besteht ein direkter Bezug. Jüdische Existenz im Exil steht folglich unter dem Eindruck einer permanenten Spannung zwischen dem gegenwärtigen und einem sowohl in die Vergangenheit als auch in die Zukunft gerichteten Zustand, zwischen *galut* (deut. „Exil“) und *ge'ulah* (deut. „Erlösung“). Aber das Exil ist kein *status quo*, vielmehr hängt seine Dauer von zwei entscheidenden Faktoren ab: 1.) der *teshuvah* (deut. „Umkehr“, „Buße“) Israels, die Sünde zu bereuen und vor Gott bekennen, sowie 2.) dem göttlichen Wohlwollen, die *teshuvah* anzunehmen. Daher beruht der Tradition nach die „Erlösung Israels“ (hebr. *ge'ulat jisrael*) auf dem Prinzip der *teshuvah*<sup>5</sup>.

Doch Israel hat das ihm von Gott aufgelegte „Joch des Exils“ nicht nur akzeptiert, sondern sich dazu verpflichtet. In der rabbinischen Literatur ist die Rede von drei Eiden, von

- 
- 1 Yossi und Nina in tief empfundener Freundschaft und guten Gedanken gewidmet: »Verantwortung zu tragen ist zu wissen, dass man am Aufbau der Welt teil hat, indem man Stein auf Stein setzt [...] Keiner kann zugleich Verantwortung auf sich nehmen und verzweifeln« (Antoine de Saint Exupéry); und für Aviezer Ravitzky *le-refuah shlemah*.
  - 2 Vgl. G. Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, in: ders., *Judaica*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1963, Bd. 1, S. 7-74, hier S. 20.
  - 3 *Ebenda*, S. 12f.
  - 4 K. Kraus, *Ausgewählte Gedichte*, Verlag der Schriften von Karl Kraus (Kurt Wolff), München 1920, S. 87.
  - 5 Vgl. bT Sanhedrin 97b.

denen zwei Israel betreffen<sup>6</sup>. Einerseits soll Israel nicht vorzeitig versuchen, „die Wälle zu erklimmen“, d. h. nicht gewaltsam oder in einer Massenbewegung in das Land zurückkehren, aus welchem es verbannt wurde; andererseits soll es auch nicht gegen fremde Regierungen rebellieren. Dass Israel also aktiv in die Geschichte eingreift, um – wenn man so will –, Heilsgeschichte be- und voranzutreiben und damit die Erlösung zu erzwingen, bedeutet, nach der traditionellen rabbinischen Wahrnehmung, sich abermals dem göttlichen Willen zu widersetzen und damit erneut der Sünde schuldig zu machen. In kabbalistischen Kreisen existierten zudem Vorstellungen, dass eine vorzeitige Rückkehr in das Heilige Land zu einer Entfremdung von der *shechinah* (deut. wörtl. „Einwohnung“, d. h. der Präsenz Gottes) führe, welche schließlich gemeinsam mit Israel ins Exil gegangen sei<sup>7</sup>.

Ab der Mitte des 19. Jahrhunderts lässt sich ein neuer Trend ausmachen. Auch wenn bereits zuvor – etwa im Umfeld des Gaon von Vilna (Rabbi Elijah ben Shlomo Zalman, 1720-1797) – messianische Spekulationen mit einer aktiven Rückkehr nach Israel verbunden und sogar konkretisiert wurden, so beschränkten sich solche Bestrebungen primär auf elitäre Kreise und waren in einem mystisch geprägten Kontext zu deuten<sup>8</sup>. Im Zeitgeist nationalstaatlicher Ideen forderten nun die beiden Rabbiner Jehudah Alkalai (1798-1872) und Tzvi Hirsch Kalischer (1795-1874) ihre Glaubensbrüder dazu auf, dass auch das jüdische Volk sich eine eigene Heimstätte einrichten müsse – jedoch weniger im Hinblick auf die Entwicklung und Etablierung einer politisch souveränen jüdischen Nation, als mit dem erklärten Ziel, dadurch die entsprechenden physischen Voraussetzungen für das Kommen des Messias zu schaffen<sup>9</sup>. Für Alkalai bedeutet die *teshuvah* als Vorbedingung der Erlösung nicht allein eine spirituelle Umkehr, sondern vollzieht sich gerade durch die physische *shivah* (deut. „Rückkehr“) nach Zion<sup>10</sup>. Doch durch diese *shivah* sollte keineswegs das Kommen des Messias erzwungen werden, indem die eigentlich dem Messias zufallende Aufgabe des *kibbutz ha-galujot* (deut. „Einsammlung der Versprengten“) durch das aktive Eingreifen des Menschen in den messianischen Fahrplan eingelöst wird<sup>11</sup>. Kalischer beschreibt die Erlösung als einen graduellen, sich natürlich vollziehenden Prozess<sup>12</sup>, wobei er sich argumentativ auf zahlreiche prominente Quellen in der rabbinischen Literatur stützen kann<sup>13</sup>.

- 
- 6 Vgl. bT Ketubot 111a; *Shir ha-Shirim Rabbah* 2, 7. Siehe hierzu ausführlich A. Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Radicalism*, University of Chicago Press, Chicago (IL) 1996, S. 211-237.
  - 7 Siehe hierzu Ch. Pedaya, *Eretz shel ruach ve-eret mamash*, in: A. Ravitzky / M. Chalamish (Hrsg.), *Eretz Jisrael ba-machashevet ha-jehudit be-jemei ha-benajim*, Yad Ben Tzvi, Jerusalem 1991, S. 233-289, bes. S. 244-49.
  - 8 Siehe hierzu besonders A. Morgenstern, *Hastening Redemption: Messianism and the Resettlement of the Land of Israel*, Oxford University Press USA, New York (NY), 2006.
  - 9 Siehe hierzu J. Katz, *The Forerunners of Zionism*, in: „The Jerusalem Quarterly“, 1978, VII, 1, S. 10-21.
  - 10 Vgl. J. Alkalai, *Kitvei ha-Rav Jehudah Alkalai*, (hrsg. v. Jitzchak Werfel) Jerusalem 1944, S. 244.
  - 11 Vgl. hierzu bT Sanhedrin 98a.
  - 12 Vgl. Tz. H. Kalischer, *Derishat Tzion*, Jerusalem 5724 (1964), S. 88.
  - 13 Siehe u. a. jT Berachot 1, 1; jT Joma 3, 2; *Shir ha-Shirim Rabbah* 6, 10; *Midrash Tehilim* 22; ferner *Sefer ha-Zohar* 1, 170a. Vgl. demgegenüber rabbinische Meinungen, dass der Messias jeder Zeit und ohne Vorwarnung erscheinen kann, beispielsweise in bT Sanhedrin 97a; bT Sanhedrin 98b; bT Eruvin 43a.

Es ging also weniger darum, das Kommen des Messias *ad hoc* heraufzubeschwören, als vielmehr den Prozess der Erlösung in Gang zu setzen. Trotzdem gelang es Kalischer und Alkalai nicht, ihre eigentlichen Adressaten, nämlich die Orthodoxie, für ihre Pläne einzunehmen. Den sogenannten „Vorboden Zions“ wurde vielmehr Traditionsbruch vorgeworfen. Und doch hatten die beiden durch ihre Vision der Erlösung auch dem religiösen Lager neue Möglichkeiten eröffnet, nicht länger nur zu einem „Leben im Aufschub“ verurteilt zu sein<sup>14</sup>.

Der folgende Beitrag besteht aus zwei Hauptteilen. Im ersten soll der ebenso zentralen wie auch in seiner Deutung umstrittenen Figur von Rav Avraham Itzchak ha-Kohen Kuk und dessen Verwurzelung im lurianischen Denken nachgegangen werden, ohne die der Kuk'sche Messianismus unverständlich bliebe. Der zweite Teil beschäftigt sich mit den historischen Entwicklungen in Israel seit 1967 und deren Deutung im ideologischen Denken der religiösen Siedlerbewegung, die sich als die legitimen Erben Rav Kuks verstehen.

### „Das Licht des Messias“ und der „Beginn der Erlösung“

Einer der wichtigsten und sicherlich einflussreichsten Vertreter dieses religiösen Zionismus war Rav Avraham Itzchak ha-Kohen Kuk (Akronym Re'AJaH, 1865-1935)<sup>15</sup>. Der in Greiva/Litauen geborene Kuk begann sich schon recht früh mit zionistischen Ideen auseinander zu setzen. Besonders beschäftigte ihn das Verhältnis von Zionismus und Religion, welches er schließlich in einem 1898 (wohl in Reaktion auf den ein Jahr zuvor in Basel stattfindenden 1. Zionisten-Kongress), veröffentlichten Pamphlet erörterte<sup>16</sup>. Einerseits begrüßte er die nationalistischen Bestrebungen der Zionisten, da er das dynamische und messianische Potential erkannte. Zugleich warnte er jedoch eindringlich vor einer materialistisch-atheistischen Ausrichtung der Bewegung. 1904 erfolgte schließlich die Emigration nach Palästina, wo er zunächst als Rabbiner in Jaffa tätig war. Schnell etablierte Kuk sich dort zu einer wichtigen Figur innerhalb der jüdischen Gemeinschaft Palästinas. Dies nicht zuletzt auch deshalb, weil er, der Orthodoxe, sich mit der zionistischen Bewegung identifizierte und sich von daher intensiv um einen friedlichen Ausgleich zwischen den sich bekämpfenden Gruppen des *Alten Jishuv*<sup>17</sup> und des *Neuen Jishuv*<sup>18</sup> bemüht war. Die programmatischen Titel seiner frühen Schriften, wie *Eder ha-Jekar* (deut. „Die Herde der Ehre“) und *Ichvei ha-Tzon* (deut. „Die Zusammenführung der Herde“), weisen bereits deutlich auf die messianischen Hoff-

14 Vgl. G. Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, zit., S. 73.

15 Für Monographien zu und allgemeinen Einleitungen in das Denken von Rav Kuk in europäischen Sprachen siehe u. a. Tz. Yaron, *The Philosophy of Rav Kook*, Eliner Library, Jerusalem 1991; E. Gellman (Hrsg.), *Essays on the Thought and Philosophy of Rabbi Kook*, Fairleigh Dickinson University Press, Cranbury (NJ), 1991; Sh. Carmy, *The World of Rav Kook's Thought*, Avi-Chai Publishers, New York (NY), 1991; I. Ben Chlomo (=Y. Ben Shlomo), *Introduction à la pensée du Rav Kook*, Le Cerf, Paris 1992; B. Ish-Shalom, *Rav Avraham Itzhak HaCohen Kook. Between Rationalism and Mysticism*, SUNY Press, Albany (NY), 1993; ferner auch S. Raz: *Angel Among Men: Impressions from the Life of Rav Avraham Yitzchak Hakohen Kook ז"ל*, Urim Publications, Jerusalem 2003.

16 Vgl. A. Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Radicalism*, S. 86f.

17 D.h. die religiösen Juden, die bereits vor der Ankunft der neuen Siedler in Palästina lebten.

18 D.h. die nicht-religiösen Siedler.

nungen hin, welche Kuk mit dem zionistischen Projekt verband. In seinem weitreichenden Bestreben, die traditionellen Juden dazu zu bewegen, ihre zionistischen Verpflichtungen zu erfüllen (und damit gewissermaßen ihren Beitrag zur fortschreitenden Erlösung Israels zu leisten), nahm er 1914 sogar eine Reise nach Europa auf sich, um – obwohl er selbst kein Mitglied war – an einer in Deutschland stattfindenden Konferenz der anti-zionistischen *Agudat Israel*<sup>19</sup> teilzunehmen<sup>20</sup>. Dort wurde er jedoch vom Ausbruch des 1. Weltkrieges überrascht, die Konferenz wurde abgesagt und Kuk konnte vorerst nicht nach Palästina zurückkehren. Nach einem zweijährigen Zwangsaufenthalt in der Schweiz übernahm er kurzzeitig einen Posten als Rabbiner in der *Machzikei ha-Dat*-Gemeinde in London. Auch in der Diaspora setzte er sein Bemühen für die zionistische Sache fort. Da der *Mizrachi*<sup>21</sup> – dessen religiöses und zionistisches Ideal er prinzipiell befürwortete – sich seiner Meinung nach zu sehr in politische Fragen verwickelte, gründete Kuk eine eigene Bewegung, welche er *Degel Jeruschalajim* (deut. „Banner Jerusalems“) nannte<sup>22</sup>. Doch sein Ideal einer überparteilichen, religiös-zionistischen Bewegung erwies sich als zu abstrakt, um eine nennenswerte Anhängerschaft anzuziehen<sup>23</sup>.

Die Krise des 1. Weltkrieges wurde von Kuk, – der sich auf entsprechende rabbinische Wahrnehmungen bezog, dass der messianischen Zeit schreckliche Kriege vorausgehen<sup>24</sup> –, als ein Vorzeichen gedeutet, dass die Ankunft des Messias nun unmittelbar bevorstünde<sup>25</sup>. Die *Balfour Declaration* 1917, welche den Juden die Gründung einer eigenen nationalen Heimstätte in Aussicht stellte, markierte für ihn schließlich den „Beginn der Erlösung“ (aram. *atchalta de-ge'ulah*)<sup>26</sup>.

Kurz nach seiner Rückkehr nach Palästina im Jahre 1919 wurde Rav Kuk zum Oberrabbiner von Jerusalem ernannt. Zwei Jahre später wurde er mit der Einführung des Oberrabbinats zum ersten ashkenazischen Oberrabbiner von Palästina berufen. Diesen Posten hielt er bis zu seinem Tode im Jahre 1935 inne. Doch seine Position war keineswegs unumstritten. Aufgrund seines zionistischen Engagements stieß Kuk auf erheblichen Widerstand von Seiten der anti-zionistischen Orthodoxie, vor allem in Person von Rabbi Josef Chajim Sonnenfeld (1849-1932), dem Oberhaupt der separatistischen orthodoxen Gemeinde von Jerusalem (*Va'ad*

---

19 Die 1912 in Kattowitz gegründete, streng religiöse *Agudat Israel* (deut. „Vereinigung Israels“) versuchte anfangs, alle orthodoxen Gruppen Europas und Nordamerikas gegen den von den säkularisierten Juden geführten Zionismus zu vereinen. Sie betrachtete die Verbannung der Juden aus Israel als gottgewollt; eine Rückkehr nach Zion könne nur von Gott, nicht aber von den Menschen durchgeführt werden.

20 Auch wenn er die anti-zionistische Haltung der *Agudah* zutiefst kritisierte, setzte Kuk große Hoffnungen in deren integratives Potential bezüglich des *kibbutz ha-galujot*. Vgl. A. J. ha-Kohen Kuk, *Iggerot ha-Re'AjaH*, 3 Bände, Mossad ha-Rav Kuk, Jerusalem 1962, hier Bd. 2, S. 173.

21 1902 im Rahmen des Zionistischen Weltkongresses von Isaak Jakob Reines (1839-1915) gegründete religiöse Nationalpartei.

22 Dabei war *Degel Jeruschalajim* keineswegs als Opposition zum *Mizrachi* gedacht, sondern sollte vielmehr mit Letzterem kooperieren, indem sie die Aufgabe übernahm, eine kommunikative Brücke zu den säkularen Zionisten zu schlagen. Vgl. A.J. ha-Kohen Kuk, *Iggerot ha-Re'AjaH*, Bd. 3, S. 163f.; siehe ferner *ebenda*, S. 173.

23 Vgl. J.B. Agus, *Banner of Jerusalem*, Bloch Pub. Co., New York (NY), 1946, S. 95-96.

24 Vgl. *Bereshit Rabbah* 42, 4.

25 Vgl. A.J. ha-Kohen Kuk, *Orot*, Mossad ha-Rav Kuk, Jerusalem 1963, S. 15.

26 Vgl. *ebenda*.

*ha-ir le-kehillat ha-ashkenazim*, deut. „Städtisches Komitee der Ashkenazischen Gemeinde“) und Gründer der *Agudat Israel* in Palästina. Die *Charedim* (d. h. die traditionell orientierte Orthodoxie) warfen der zionistischen Bewegung (einschließlich religiöser Zionisten wie Kuk) vor, dass sie die religiösen (insbesondere die messianisch aufgeladenen) Grundbegriffe des Judentums entfremdeten, indem sie diese aus ihrem ursprünglich theologischen Kontext nähmen und in einen konkreten politischen Kontext übersetzten. Die Zionisten würden einem Irrtum unterliegen, wenn sie glaubten, dass die Erlösung Stück für Stück durch Menschhand erzwungen werden könne. In der „messianischen Frage“ gäbe keine Teil(er)-lösung; im Gegenteil, die Erlösung sei – wenn sie schließlich käme – endgültig und total.

Rav Kuks intellektueller wie spiritueller Hintergrund war der der *Mitnaggedim*<sup>27</sup>, deren ideologisches Denken im Wesentlichen auf der lurianische Kabbalah beruhte<sup>28</sup>. Doch Kuk beschränkte sich keineswegs auf sein direktes intellektuelles Umfeld, sondern nahm ebenso Ideen aus der *Mussar*-Literatur<sup>29</sup> und dem *Chassidismus* in sein eigenes Denken auf. Anders als die meisten *Mitnaggedim* begegnete er dem *Chassidismus* gegenüber recht aufgeschlossen. Entsprechend ist es schwer, Kuks Denken zu umfassen oder gar in ein einheitliches System einordnen zu wollen. Man gewinnt fast den Eindruck, als ob sich Kuk an einer Synthese zwischen Rationalismus und Mystik versuchte, wobei die Widersprüchlichkeit zwischen den beiden unterschiedlichen Denksystemen für ihn kein Problem darstellte. Für Kuk waren solche Widersprüche nur scheinhaft, nicht konstant, dem Wandel unterworfen. Vielmehr können und müssen solche vermeintlich bestehenden Widersprüche durch die Rückführung auf die allen Dingen gemeinsame Quelle in den sogenannten „göttlichen Funken“ (hebr. *nitzutzot*) vereinbart werden<sup>30</sup>.

Da nur wenige seiner Schriften zu Lebzeiten erschienen sind, erschwert dies einen chronologischen Zusammenhang festzustellen: viele sind einfach nicht datiert. *Shabbat ha-Aretz* (über das genannte „Shabbat-Jahr“, die sogenannte *shemitta*), seine wohl wichtigste halachische Abhandlung, die bis heute Gültigkeit hat, wurde erst posthum 1937 veröffentlicht. Die meisten seiner Werke wurden von seinem Sohn Rav Tzvi Jehudah ha-Kohen Kuk (im Folgenden: Rav Tzvi Jehudah, 1891-1982) und Kuks Lieblingsschüler Rabbi David Kohen (dem sogenannten *Rav ha-Nazir*, 1887-1972) ediert und herausgegeben, u. a. *Orot ha-Teshuvah* (deut. „Lichter der Erlösung), das dreibändige *opus magnum Orot ha-Kodesh* (deut. „Lichter der Heiligkeit“)

27 Unter den sogenannten *Mitnaggedim* (deut. „Gegner“) sind die Kreise der antichassidischen litauischen Talmudgelehrten zu verstehen. Während die *Chassidim* die emotionale Seite des Judentums betonen, liegt der Schwerpunkt der *Mitnaggedim* auf dem Studium der *halachah*, des jüdischen Religionsgesetzes.

28 Vgl. J. Dan, *Rav Kuks Stellung im zeitgenössischen jüdischen Denken*, in: A.I. HaCohen Kuk, *Lichter der Tora*, Akademie-Verlag, Berlin, 1995, S. 125-133, S. 128.

29 Die von Israel Lipkin Salanter (1810-1883) Mitte des 19. Jh. innerhalb der litauischen Orthodoxie gegründete *Mussar*-Bewegung kann als Reaktion auf *Chassidismus* und Reformbewegung verstanden werden, welche sie für den zunehmenden Verfall der traditionellen jüdischen Lebensweise und die damit einhergehende Zerstörung der Einheit des Judentums verantwortlich machte. *Mussar* zeichnete sich insbesondere durch eine weltabgewandte asketische Lebensweise aus, in deren Zentrum das Studium traditioneller ethischer Lektüre zur Selbsterkenntnis, Selbstvervollkommnung und sittlichen Erneuerung stand.

30 Vgl. J. Dan, *Rav Kuks Stellung im zeitgenössischen jüdischen Denken*, zit., S. 131.

und die Briefsammlung *Iggerot ha-Re'AJaH* (deut. „Die Briefe Rabbi Avraham Jitzchak ha-Kohens“)<sup>31</sup>.

Kuks Schriften werfen darüber hinaus eine weitere Schwierigkeit auf. Selten bezieht er sich direkt auf andere jüdische Autoren, so dass eine genaue Bestimmung der Quellen seines Denkens schwer fällt, selbst wenn die Einflüsse Jehudah ha-Levis (1075-1141), Moshe Kordoveros (1522-1570), des MaHaRaL von Prag (Rabbi Jehudah Löw, 1525-1609), Moshe Chajim Lutzatos (1707-1746) und insbesondere eben Jitzchak Lurias (1534-1572) spürbar sind. Zudem lassen sich zahlreiche, wenn auch oftmals verdeckt angebrachte Bezüge auf europäische Philosophen, wie etwa Spinoza, Kant, Hegel und Schopenhauer, finden. Kuk griff insbesondere die Idee des unanalysierbaren *élan vital* (deut. „Lebensimpuls“ oder „Lebenskraft“) des französischen Philosophen Henri Bergson (1859-1941) auf, einer inneren Kraft, die nicht rational erfasst oder artikuliert werden kann, welche sich ihren Weg in die leere und ungewisse Zukunft bahnt und durch die sowohl biologisches Wachstum als auch menschliche Tätigkeit Gestalt gewinnt. In seiner Auseinandersetzung mit der Evolutionslehre versucht Bergson, das wissenschaftliche Modell der Evolution mit philosophischen und religiösen Vorstellungen einer untergründigen spirituellen Realität zu verbinden. Bergson versteht das Leben als einen dauernden schöpferischen Prozess, welcher vom *élan vital* getragen wird, der sich in immer neuen Formen entfaltet und differenziert. So ist der eigentliche Charakter der Wirklichkeit die Schöpfung, d. h. ein ständiges Werden von Neuem. Für Kuk stellt die Wirklichkeit eine Manifestation Gottes in der Vielfalt individueller Formen dar. Diese Formen haben im Gegenzug keine Wirklichkeit ohne Gott. Die Vielfalt der natürlichen Welt ist vereinigt in Gott, der Quelle und dem Grund ihres Seins<sup>32</sup>. Gestützt auf kabbalistische Vorstellungen glaubt Kuk, dass „göttliche Funken“ überall in der Natur zu finden sind<sup>33</sup>, die Natur sozusagen von einer harmonischen göttlichen Kraft durchzogen ist. Im Gegensatz zu Bergsons *élan vital* verhält sich diese harmonische Kraft jedoch nicht blind und ziellos, sondern zielgerichtet<sup>34</sup>. Die Evolution müsse daher so verstanden werden, dass alle Schöpfungen danach streben, sich wieder mit Gott zu vereinen<sup>35</sup>. Anders als Bergson setzt Kuk die Existenz eines transzendenten, vollkommenen Wesens für unbedingt notwendig voraus, ohne das es kein Ziel gibt, nach dem die Welt strebt<sup>36</sup>. Denn warum sollte die Welt fortschreiten und sich entwickeln, wenn es keinen Grund dafür gäbe?

Einige der wichtigsten Begriffe in Rav Kuks Schriften scheinen auf lurianische Begriffe

- 
- 31 Die Herausgabe der Schriften seines Vaters durch Rav Tzvi Jehudah ist nicht unproblematisch, denn der Sohn verfuhr dabei oft selektiv und programmatisch. Als primärer Exeget seines Vaters schuf er dadurch gewissermaßen die „offizielle Lehre“ Rav Kuks. Aufgrund der Vielzahl an unveröffentlichten Manuskripten ist davon auszugehen, dass uns bislang nur ein Ausschnitt seines Denkens vorliegt. Siehe auch E. Goodman-Tau / C. Schulte, *Vorwort*, in: A.I. HaCohen Kuk, *Lichter der Tora*, zit., S. 7-27, S. 19.
- 32 Vgl. A.J. ha-Kohen Kuk, *Orot ha-Kodesh*, 4 Bände, *Mossad ha-Rav Kuk*, Jerusalem 1985, hier Bd. 2, S. 395-398.
- 33 Vgl. *ebenda*, Bd. 2, S. 391. Auf diese Vorstellung von den „göttlichen Funken“ und ihre Hintergründe wird noch ausführlicher im Verlaufe des Aufsatzes eingegangen.
- 34 Vgl. *ebenda*, S. 557.
- 35 Vgl. *ebenda*, S. 521.
- 36 Vgl. *ebenda*, S. 532f. Vgl. demgegenüber H. Bergson, *Schöpferische Entwicklung*, Diedrichs, Jena 1912, S. 57.



zurückzugehen. Deutlich wird dies z. B. anhand seiner auffallend häufigen Verwendung der Lichtsymbolik und -metaphorik, welche eine zentrale Rolle in seinen Schriften spielt. Dies soll aber keineswegs heißen, dass er bloß Lurias Symbolik oder die Sprache Chajim Vitals (1543-1620), Lurias wichtigstem Schüler und eigentlichem Verfasser der lurianischen Lehre, übernahm. Er bediente sich zwar der lurianischen Terminologie und Symbolik, transformiert aber deren ursprüngliche theosophische und mystische Bedeutung<sup>37</sup>. War es Jitzchak Luria, der nach traumatischen Vertreibung der Juden aus Spanien im Jahre 1492 die spanische Kabbalah in ein historiosophisches System transformierte, so wurde nach Joseph Dan die Adaption dieser Begriffe im und für das 20. Jahrhundert von Kuk eingeleitet<sup>38</sup>. Darüber hinaus entwickelte Kuk eine eigene Terminologie, welche nicht mit der traditionellen lurianischen zu vergleichen ist<sup>39</sup>.

Daraus ergeben sich nach Dan auch zwei unterschiedliche Arten, auf welche man Kuks Denken verstehen kann: Entweder ist er ein traditioneller Lurianer, der alte lurianische Ideen in einer neueren, moderneren Sprache formuliert, oder er ist ein origineller Denker, der eigene neue Ideen zum Ausdruck bringt<sup>40</sup>. Entsprechend vermag man auch den Einfluss außer- bzw. nichtjüdischer Philosophie auf seine Lehre und seine Schriften auf zwei unterschiedliche Weisen zu deuten: Ist er ein origineller Denker, dann könnte das europäische Denken einen bedeutungsvollen Einfluss auf seine Ideen gehabt haben; als Lurianer hingegen hätte seine Verwendung philosophischer Begriffe und Ideen primär dazu gedient, seine Schriften „äußerlich“ (d. h. begrifflich und methodisch) zu „modernisieren“<sup>41</sup>.

Rav Kuk belegte traditionelle Begriffe oft mit einem neuen Sinn und ersetzte zugleich die lurianische Terminologie durch neue metaphorische und poetische Begriffe. Dadurch lieferte er eine moderne Interpretation des Judentums, ohne jedoch dessen traditionelle religiöse Essenz ändern zu wollen. Für Gershom Scholem stellte Kuks dreibändiges Hauptwerk *Orot ha-Kodesh* von daher »eine wahre Theologica mystica des Judentums dar, die gleichweise durch ihre Originalität wie durch den Gedankenreichtum des Autors ausgezeichnet ist«<sup>42</sup>. Um Kuks Denken verstehen zu wollen, – um zu begreifen, worin sein eigentlicher *chiddush* (deut. „Neuerung“) liegt –, erweist es sich daher als essentiell, sich mit den Grundzügen der lurianischen Kabbalah vertraut zu machen<sup>43</sup>.

37 Siehe hierzu ausführlich Y. Ben Shlomo, *Kabbalat ha-Ari ve-Torat ha-Rav Kuk*, „*Machashevet Israel*“, 1992, X, S. 449-459.

38 Vgl. J. Dan, *Rav Kuks Stellung im zeitgenössischen jüdischen Denken*, zit., S. 131.

39 Vgl. A. Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Radicalism*, zit., S. 106.

40 Vgl. J. Dan, *Rav Kuks Stellung im zeitgenössischen jüdischen Denken*, zit., S. 129.

41 Vgl. *ebenda*.

42 G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993<sup>5</sup>, Fußnote 17, S. 388.

43 Die Deutung der lurianischen Kabbalah ist der modernen Forschung umstritten. Da es im Rahmen dieses Aufsatzes nicht etwa um eine historisch-kritische Auseinandersetzung mit lurianischen Lehre geht, sondern vielmehr um jene Elemente, die für das Verständnis Kuks von Interesse sind, sei an dieser Stelle nur auf die entsprechenden Arbeiten von Gershom Scholem (siehe insb. *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, *Zur Kabbalah und ihrer Symbolik* und den ausführlichen Lexikonartikel „Kabbalah“ in der *Encyclopedia Judaica*), Moshe Idel (*Kabbalah. New Perspectives*, Yale University Press, New Haven [CT], 1988), Yehuda Liebes (*Studies in Jewish Myth and Messianism*, SUNY Press, Albany [NY], 1993), Isaiah Tishby (*The Doctrine of Evil in Lurianic Kabbalah*, Kegan Paul, London



Lurias Lehre zeichnet sich durch Neuinterpretation der theoretischen und praktischen Kabbalah aus. Ein wesentliches Moment der lurianischen Kabbalah spiegelt sich in der Erfahrung und dem Bewusstsein der „Katastrophe“ – um bei der Scholem’schen Deutung zu bleiben – wieder, welche den Ausgangspunkt einer daraus hervorgehenden Wirklichkeit bildet, die folglich prozesshaft, dynamisch und offen ist.

Jitzchak Luria deutet die Schöpfung als einen negativen Akt. Das *ein sof* (deut. wörtl. „ohne Ende“, d. h. das „Unendliche“, Gott) musste erst einen leeren Raum für eine mögliche Schöpfung schaffen, da das göttliche Licht überall war, und somit keinen Raum für die Schöpfung ließ. Durch einen Akt von göttlicher „Selbstbeschränkung“ (hebr. *tzimtzum*) gehen die *sefirot* (deut. „Kreise“, womit die göttlichen Emanationen gemein sind) hervor, zunächst als konzentrische Kreise, dann aber in Gestalt eines „Urmenschen“, des *adam kadmon*. Infolge der Übermächtigkeit des göttlichen Lichtes, das von dem Urmenschen ausgeht, zerbrechen die Formen der *sefirot*. Durch diesen „Bruch der Gefäße“ (hebr. *shevirat ha-kelim*) wird der eigentliche Schöpfungsprozess eingeleitet. In die dadurch neu erschaffene materielle Welt sind aber überall die Funken des göttlichen Lichts, d.h. die „Scherben“ (hebr. *kelipot*) dieser Gefäße, versprengt.

Der Sündenfall des ersten Menschen, des Adams des biblischen Schöpfungsberichts wiederholt nach Scholem »auf der anthropologischen Ebene jenen Vorgang, den der Bruch der Gefäße auf der theosophischen darstellt«<sup>44</sup>. Nach Luria ist der Kosmos in zwei Reiche geteilt: in das untere Reich der reinen Dunkelheit und das obere Reich des reinen Lichts. Die reine Dunkelheit ist gleichzusetzen mit dem Bösen. Durch den „Bruch der Gefäße“ wurde das reine Licht in eine reine Dunkelheit verschüttet. In der Welt gibt es daher weder reine Dunkelheit noch reines Licht; sie ist vielmehr eine Mischung aus Dunkelheit und den Funken des göttlichen Lichts. Durch die Einhaltung der Gebote können die göttlichen Funken aus dieser Mischung herausgelöst und in das Reich des Lichts gehoben werden, um sich dort wieder zu vereinen. Mit Hilfe dieser Reinigung werden die Gefäße und damit auch das eine göttliche Licht wiederhergestellt. Durch die Missachtung der Gebote hingegen fallen die „Funken“ (hebr. *nitzutzot*) tiefer hinab in das Reich der Dunkelheit und setzen sich dort fest. Jede Handlung des Menschen ist somit von kosmischer Bedeutung. Aufgabe Israels ist es, die bei der kosmischen Katastrophe in die materielle Welt versprengten göttlichen Lichtfunken durch Läuterung und Erfüllung der Gebote wieder zusammenführen. Der Kabbalist versucht durch diese „Wiederherstellung“ (hebr. *tikkun*) die Ankunft des Messias und das messianische Zeitalter herbeizuführen. Sollte der Prozess des *tikkun* vollständig sein, so wird die Dunkelheit – das Böse – in der Welt aufhören zu existieren.

Wesentliches Merkmal der lurianischen Kabbalah ist aber nicht nur ihre Erklärung für

---

2002) Lawrence Fine (*Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and His Kabbalistic Fellowship*, Stanford University Press, Stanford [CA], 2003), Joseph Dan (*Kabbalah – A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2005) und Karl Erich Görzinger (*Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik*, Band 2: *Von der mittelalterlichen Kabbala zum Hasidismus*, Campus Verlag, Frankfurt a.M. 2005, insb. S. 619-681), sowie den Sammelband *Essential Papers on Kabbalah* (hrsg. von Lawrence Fine, New York University Press, New York [NY], 1995) verwiesen. Siehe ferner auch den Hinweis in Fußnote 45.

44 G. Scholem, *Zur Kabbalah und ihrer Symbolik*, Rhein Verlag, Zürich 1960, S.154.

die Existenz des Bösen, sondern gerade ihre vielschichtige Symbolik des Exils. Die „Katastrophe“ der Vertreibung der Juden aus Spanien und Portugal in den Jahren 1492 und 1497 verlieh der biblischen Ursprungserfahrung des Exils eine neue Aktualität. Im Rahmen der lurianischen Lehre erfuhr der heilsgeschichtliche Sinn des Exils eine neue Deutung, indem dieses als Wiederholung jenes göttlichen Exils verstanden wurde, welches Gott vor aller Schöpfung mittels *tzimtzum* in sich selbst antrat<sup>45</sup>. Das *tzimtzum* deutet Luria als eine Art göttliche Selbstverbannung, welche Gott sich selbst auferlegen musste, um den eigentlichen Schöpfungsprozess in Gang setzen zu können. Nach Scholem sind das Exil und die Erlösung »große mystische Symbole geworden, die auf etwas im Dasein Gottes selber hinweisen«<sup>46</sup>. Die Zerstreuung oder gar Gefangenschaft der göttlichen Lichtfunken erinnert an die Zerstreuung Israels unter die Völker. Doch Lurias Lehre zeichnet sich vor allem durch ihren Optimismus aus: *Tikkun* bedeutet die Restitution aller Dinge in Gott; es ermöglicht die Rückkehr aus dem Exil, sowohl des historischen Exils des jüdischen Volkes als auch jenes inneren Exils: »Der historische Prozeß und dessen geheimste Seele, nämlich die religiöse Tat des Juden, bereiten die endgültige Restitution aller versprengten, ins Exil der Materie gesandten Lichter und Funken vor [...] Jede Tat des Menschen hat Bezug auf diese letzte Aufgabe, die Gott seiner Kreatur aufgetragen hat [...] Die Errettung Israels schließt die Errettung aller Dinge ein«<sup>47</sup>.

Luria und seine Anhänger gingen also davon aus, dass das Zeitalter der Erlösung begonnen habe. Das Land Israel ist dabei zentral für den Erlösungsprozess, da es den Schauplatz der Erlösung bildet.

Kuk versteht das *tzimtzum* als Ausdruck des Dualismus des transzendenten Gottes und Seinem Schöpferischen Willen. Er unterscheidet zwischen der Transzendenz, dem *ein reshit* (deut. wörtl. „ohne Anfang“, als Gegenbegriff zu *ein sof*), und dem „Willen zur Schöpfung“, dem Licht des *ein sof*. Mit *ein reshit* meint Kuk den transzendenten Aspekt Gottes, der jenseits jeder Vervollkommnung ist und auch nicht der Welt innewohnt. Darin spiegelt sich eine pantheistische Haltung wieder: Gott ist die ganze Wirklichkeit, aber er ist mehr als das. Diese Haltung finden wir auch bei Moshe Kordovero, dem Lehrer Lurias in Safed, dessen Einfluss auf Kuk hier bemerkbar ist. Dieser fasste seine Meinung in der folgenden Formel zusammen: »Gott ist alles Wirkliche, aber nicht alles Wirkliche ist Gott«<sup>48</sup>. Das Licht des *ein sof* ist der freie Wille Gottes, welcher die Existenz der Welt ermöglicht, und der die Quelle der Freiheit ist, die in der Welt und im Menschen wirkt. Das Licht des *ein sof* ist weniger vollkommen als das *ein reshit*, aber genau das macht seine Kreativität aus. *Shevirat ha-kelim* stellt also nicht ein katastrophales Ereignis in der göttlichen Welt dar, sondern weist auf die Unterscheidung der Wirklichkeit in all ihrer Vielfalt hin, die die Grundvoraussetzung für die Wiederherstellung der Einheit aller Manifestationen des Lebens ist. Damit bewegte er sich, wie Aviezer Ravitzky treffend anmerkt, letztlich in eine Richtung, welche konträr zu

45 Vgl. demgegenüber Moshe Idels Kritik an dieser Scholem'schen Deutung der lurianischen Kabbalah als „Katastrophentheorie“ in: M. Idel, *Kabbalah. New Perspectives*, zit., S. 264-267.

46 G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, zit., S. 314.

47 *Ebenda*, S. 300-301.

48 Zitiert nach G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, zit., S. 277.

Scholems Definition des Mystikers verläuft, indem er die kosmischen Elemente der Kabbalah gewissermaßen „erdet“<sup>49</sup>.

Basis für Kuks Lehre des *nitzutz*, des allen Dingen innewohnenden „göttlichen Funkens“, ist das für die lurianische Kabbalah zentrale Prinzip des *tikkun*. Der *tikkun* beschreibt den eigentlichen Prozess, durch den die Welt ihre absolute Vollkommenheit erlangt. Dieses Streben nach Vollkommenheit – die, wenn man so will, inhärente Dynamik des *nitzutz* – liegt allen Dingen und Prozessen im Universum zu Grunde. Doch letztlich muss sich der Mensch bewusst werden und machen, dass ein vollkommener Zustand nie erreicht werden kann; denn nur Gott allein ist vollkommen. So bewahrt Kuk eine ontologische Unterscheidung zwischen Gott und der Welt.

Der lurianische Mythos ist bestimmt von seiner dualistischen Vorstellung eines kosmischen Kampfes zwischen Licht und Dunkelheit, Gut und Böse. Man kann ihn aber auch theologisch als panentheistisch beschreiben, betrachtet man seine Vorstellung der göttlichen Gegenwart und Erhaltung in jedem Aspekt der universalen Existenz, einschließlich des Bösen selbst. Kuk verminderte die dualistischen und mythischen Elemente, behielt aber die panentheistischen bei. Für Kuk ist die „Wurzel des Bösen schlechthin“ (hebr. *shoresh shorshei ha-ra*) die grenzenlose Unendlichkeit Gottes. Es liegt auf der Hand, das dieses „Böse“ nicht das meint, was wir im Allgemeinen unter dem „Bösen“ verstehen, nämlich das „Böse in der Welt“. Im Gegenteil – denn dieses „Böse“ negiert durch seine Unendlichkeit die Existenz einer unvollkommenen Welt, und damit auch die Möglichkeit ihrer Verbesserung. Erst die „sich-selbst-begrenzende“ Gottheit ermöglicht, Ihn zu umfassen und Ihn in Seinem Bemühen zu unterstützen, eine unvollkommene Welt zu vervollkommen und einen Zustand der erlösten Existenz zu erreichen. Interessant ist die unterschiedliche Interpretation des Begriffes „Wurzel des Bösen schlechthin“. Für Luria wie auch für Moshe Chajim Lutzatto war sie „der durch das *tzimtzum* hervorgerufene Mangel“ (hebr. *ha-chisaron ba-tzimtzum*). In Kuks Denken dagegen steht sie für die Ganzheit der unendlichen Gottheit (hebr. *ha-shelemut halehohit ha-einsofit*)<sup>50</sup>. Diese Problematik wird durch die beiden lurianischen Begriffe *igulim* und *joshier* verdeutlicht<sup>51</sup>. Der Begriff *igulim* (deut. „Kreise“) beschreibt einen geschlossenen Kreis, der die Notwendigkeit und die Gesetzmäßigkeiten in der Welt symbolisiert. Er steht für ein erstarrtes System, das jede Form von Freiheit ausschließt. Sein Gegenteil ist *joshier* (deut. „Geradheit“), eine gerade Linie ohne Anfang und ohne Ende, die die Freiheit symbolisiert. Kuk sah in der Freiheit die Essenz des Fortschritts und die Dynamik des Strebens nach Vervollkommnung. Beide Prinzipien sind in allen Entitäten gegenwärtig. Auf der einen Seite gelten selbst in der spirituellen Welt bestimmte Gesetze, auf der anderen Seite aber wirke im innersten Kern der Gesetzmäßigkeiten selbst die Dynamik und die Freiheit von *joshier*.

Durch seine Umdeutung des lurianischen Dualismus führt Kuk die für sein Denken wichtigsten Begriffe ein, nämlich das „Heilige“ (hebr. *kodesh*) und das „Profane“ (hebr. *chol*)<sup>52</sup>, welche als historische Begriffe dem semantischen Wandel unterworfen sind.

49 Vgl. A. Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Radicalism*, zit., S. 106.

50 Vgl. Y. Ben Shlomo, *Kabbalat ha-Ari ve-Torat ha-Rav Kuk*, zit., S. 452, Fußnote 11.

51 Vgl. A.J. ha-Kohen Kuk, *Orot ha-Kodesh*, zit., Bd. 3, S. 24f..

52 Zur Dialektik von *kodesh* und *chol* siehe besonders *ebenda*, Bd. 1, S. 63-69; ferner auch *ebenda*, Bd.

Aufgrund der dem geschichtlichen Prozesses inhärenten Dynamik ist der Mensch in der Lage, auf die Wirklichkeit einzuwirken und in ihr handelnd aktiv zu werden. Kuk findet darin Bestätigung bei Bergson, denn im Vordergrund des Begriffes des *élan vital* steht ebenfalls das Handeln. Daran knüpft Kuk den Begriff *teshuvah*, welche er nicht als eine einmalige und damit abgeschlossene Handlung, sondern vielmehr als eine ganzheitliche Lebensweise versteht<sup>53</sup>. Denn der Mensch steht immer wieder vor der Wahl seines Handelns, d. h. in der *teshuvah* liegt eine bewusste Entscheidung. Kuk deutete das mystischen Streben nach der Vereinigung mit Gott so, dass man das gerade das physisch-ethische Handeln mit einem religiösen Sinn belegen müsse, da der eigentliche Grund allen Leids in der Trennung des Menschen und der Welt von Gott bestehe. Nach Kuk kann es keineswegs darum gehen, im Streben nach der *unio mystica* das physische Leben zu negieren.

Auch wenn in Rav Kuks Schriften eine Unterscheidung der Begriffe oft schwer fällt, so muss man zwischen dem Dualismus von Materiellem und Spirituellem auf der einen und Heiligem und Profanem auf der anderen Seite unterscheiden. Das Materielle und das Spirituelle sind ontologische Kategorien, die die Natur der Wirklichkeit beschreiben; Heiliges und Profanes sind hingegen Wertekategorien, die auf den normativen Status der Wirklichkeit hinweisen. Eine Entität kann heilig und profan sowohl in ihrer materiellen, als auch in ihrer spirituellen Manifestation sein kann.

Kuk interpretiert das Heilige in seiner ständigen Beziehung zum Profanen als die natürliche Sichtweise der Heiligkeit. So kritisiert Kuk vehement die Meinung, nach der die Heiligkeit ausschließlich ein Status reiner Spiritualität sei. Im Gegenteil: nur durch seine Materialität kann der Mensch sich spirituell „verbessern“<sup>54</sup>. Nur eine materielle Welt kann frei sein, da eine schon vollkommene Welt keine Notwendigkeit für einen Fortschritt hat; d.h. auch, dass sie nicht länger die Möglichkeit besitzt, ihre Freiheit auszuüben. Die Wirklichkeit und der positive Wert der materiellen Welt bilden die Grundlage für den Fortschritt, der sie auf ein höheres spirituelles Niveau hebt<sup>55</sup>.

Kuks Konzeption des Bösen ist, wie seine ganzes Denken, dialektisch: Das vollkommene Gute kann nur durch die Existenz seines Gegenteils erreicht werden. Aufgabe des Menschen ist es, das Böse auf das Niveau des Guten zu heben. Kuk erkennt dem Bösen keinen metaphysischen Charakter zu<sup>56</sup>. Die Unvollkommenheit der Welt mache sie noch nicht zu etwas Bösem. Die Sünde – d. h. die Tat, durch die wir etwas Böses begehen – ist lediglich ein Versagen des Einzelnen, während es in der Perspektive des Ganzen das Böse nicht gibt, denn alles ist hier in ewiger Harmonie vereint. Die Quelle der dialektischen Natur der Wirklichkeit lag für Kuk in dem dualen Charakter der Gottheit: Seiner absoluten und notwendigen Existenz einerseits und Seiner die Weltschöpfung hervorbringenden Selbstbeschränkung. Aber dieser dualistische Charakter ist letztlich auch nur eine „Äußerlichkeit“: denn alle Gegensätze

---

2, S. 211-213.

53 Vgl. ders., *Orot ha-Teshuvah*, Mossad ha-Rav Kuk, Jerusalem, 1966, S. 21; S. 71; S. 114.

54 Vgl. ders., *Orot ha-Kodesh*, zit., Bd. 1, S. 146; Bd. 2, S. 421; siehe ferner ders., *Orot*, zit., S. 70f.

55 Vgl. ders., *Orot ha-Kodesh*, zit., Bd. 2, S. 419f.

56 Hier nicht zu verwechseln mit „der Wurzel des Bösen schlechthin“ (siehe weiter oben im Text).

werden in Gott übereinkommen.

Wie bei Luria kommt dem jüdischen Volk in der Hinarbeit auf dieses Ziel eine Sonderstellung zu: Es ist zum Dienst an der gesamten Welt aufgerufen. Für Rav Kuk ist die Erlösung Israels der Teil eines universellen Prozesses, der die gesamte Menschheit betrifft. Durch die Wiedergeburt der Jüdischen Nation in ihrem ursprünglichen Heimatland werden alle Menschen erlöst<sup>57</sup>. Entsprechend nimmt auch das Land Israel in Kuks Denken eine besondere Rolle ein. Denn Israel ist der Ausgangspunkt, zu dem nun wieder alles zurückstrebt. Kuk sah in dem Neubau des Landes Israel den Auftakt des messianischen Zeitalters für die gesamte Menschheit<sup>58</sup>. Er betonte zwar, dass die Juden in der Diaspora in der Lage seien, alle Gebote zu erfüllen und als fromme Juden zu leben. Aber da sie außerhalb *eretz jisraels* (deut. „Land Israel“) lebten, würde ihnen eine wichtige Dimension jüdischer Erfahrung fehlen<sup>59</sup>. Die Rückkehr nach Zion sei notwendig für eine authentische jüdische Existenz<sup>60</sup>. *Eretz jisrael* müsse das Zentrum jüdischen Lebens in der modernen Welt werden. Die säkularen *Chalutzim* (deut. „Pioniere“) würden ohne eigene Intension dazu beitragen, das Kommen des Messias voranzutreiben<sup>61</sup>. Selbst wenn sie sich nicht der Signifikanz ihres Handelns bewusst sein wären, dienten sie doch Gottes Zwecken<sup>62</sup>. So sah Kuk auch einen „göttlichen Funken“ in den Bemühungen der säkularen Zionisten. Für ihn waren sie keineswegs gottlose Häretiker und er wollte sich nicht mit der Tatsache zufrieden geben, dass sie das traditionelle Festhalten an den religiösen Vorschriften ablehnten<sup>63</sup>. Kuk glaubte an die Kraft eines religiösen Zionismus, dessen Aufgabe es sein müsse, die Säkularen über den wahren Grund ihres Handelns aufzuklären<sup>64</sup>. Auf diese Weise ergänzten sich Religiöse und Säkulare beim Aufbau des Landes<sup>65</sup>.

Kuk sah die Gründung eines jüdischen Nationalstaates also als essentielle Grundlage für die Erlösung an<sup>66</sup>. Er war zwar keineswegs der erste, der den Begriff *medinat jisrael* (deut. „Staat Israel“) gebrauchte, wie oft behauptet wird<sup>67</sup>; doch er benutzte ihn, um damit einen bewussten Gegenbegriff zur *galut* zu schaffen<sup>68</sup>. Die mit der Rückkehr aus dem Exil eingeleitete Erlösung war für Kuk längst keine Utopie, sondern eine neue Realität, welcher man sich stellen müsse. Sich dieser zu stellen bedeutete für ihn, dass der jüdische Mensch

---

57 Vgl. A.J. ha-Kohen Kuk, *Orot*, zit., S. 157.

58 Vgl. ders., *Orot ha-Kodesh*, zit., Bd. 1, S. 155.

59 Vgl. ders., *Orot*, zit., S. 77; ferner S. 9.

60 Vgl. *ebenda*, S. 78-79.

61 Vgl. ders., *Chazon ha-ge'ulah*, Agudat le-Hozo'at Sifrei ha-Rav Kuk, Jerusalem 1941, S. 199.

62 Vgl. hierzu ders., *Iggerot ha-Re'AJaH*, zit., Bd. 3, S. 158. Kuk sah in den Aktivitäten der säkularen *Chalutzim* eine Analogie zu König Herodes dem Großen (73–4 v.Z.), welcher trotz seiner zahlreichen Misstaten den Zweiten Tempel wieder aufbaute.

63 Siehe hierzu auch die Episode eines Besuches von Rav Kuk einer säkularen Siedlung in Migdal in Tz. Yaron, *The Philosophy of Rav Kuk*, zit., S. 314f..

64 Vgl. A.J. ha-Kohen, *Iggerot ha-Re'AJaH*, zit., Bd. 1, S. 348.

65 Vgl. *ebenda*, Bd. 3, S. 283.

66 Vgl. ders., *Orot*, zit., S. 160.

67 Vgl. hierzu A. Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Radicalism*, zit., S. 4f..

68 Denn der Begriff *medinat ha-jehudim* (deut. „Judenstaat“) weiße nicht auf den besonderen Status des Landes Israel hin.

die ihm überantwortete Freiheit wahrnimmt und ihr entsprechend handelt, um so auf das letzte Ziel hinzuarbeiten: Der Wiedervereinigung aller Dinge in und mit Gott. Denn »es gibt nichts außer dem Herrn«<sup>69</sup>.

## 2. „Der Schatten Messias“ und „das Ende der Geschichte“

Erst gut 30 Jahre nach dem Tod von Rav Avraham Jitzchak ha-Kohen Kuk erfuhr sein messianisches Programm eine besondere Aktualität. Bis 1967 spielte das Lager der religiösen Zionisten in der politischen Landschaft des Staates Israel eine zwar konstante, aber vergleichsweise geringe Rolle. Bedingt durch die militärisch-politischen Erfolge im sogenannten Sechs-Tage-Krieg von 1967 vermochte sich jedoch der religiöse Zionismus neu zu formieren, indem er die messianischen Hoffnungen mit realpolitischen Forderungen des revisionistischen Zionismus verband<sup>70</sup>. Folglich fand man in der Eroberung der Altstadt von Jerusalem (mit der Westmauer) und Hebrons (mit dem Patriarchengrab) eine real-geschichtliche Bestätigung<sup>71</sup>. Noch drei Wochen vor Beginn der Kriegshandlungen hatte Rav Tzvi Jehudah in einer mittlerweile berühmt gewordenen Rede anlässlich des 19. Unabhängigkeitstages des Staates Israel seine Anhänger dazu ermahnt, die damals noch nicht unter jüdischer Souveränität stehenden heiligen Stätten in Judäa und Samaria nicht zu vergessen<sup>72</sup>. Nach dem Ende des Krieges hatte es für viele den Anschein, als hätte sich seine Prophezeiung erfüllt. In den Augen der religiösen Zionisten bildete „Großisrael“ (womit hier das ganze biblische „Land Israel“ einschließlich der besetzten Gebiete gemeint sind) eine weitere Vorstufe auf dem messianischen Fahrplan. Denn durch die Eroberungen von 1967 wurden gewissermaßen neue Voraussetzungen dafür geschaffen, *eretz jisrael* getreu der Vision des älteren Rav Kuk zu besiedeln. Während die säkularen Zionisten ihre Siedlungstätigkeiten weiterhin innerhalb der 1948/49er Grenzen beschränkten, waren die religiösen Zionisten ab 1967 bestrebt, durch die Errichtung von Siedlungen jenseits der „Grünen Linie“ (d. h. der Waffenstillstandslinie von 1949) neue politische Fakten zu schaffen<sup>73</sup>. Zur religiösen Legitimierung ihrer Unternehmungen wurden die meisten Siedlungen in unmittelbarer Nähe zu Orten von besonderer religiöser Bedeutung gegründet, welche

69 A.J. ha-Kohen Kuk, *Orot ha-Kodesh*, zit., Bd. 2, S. 396.

70 Der auf Vladimir Jabotinsky (1880-1940) zurückgehende revisionistische Zionismus beabsichtigte die Politik der Zionistischen Weltorganisation dahingehend zu „revidieren“, dass die Gründung eines jüdischen Staates (und eben nicht nur einer „Heimstätte“) zu beiden Seiten des Jordans angestrebt wurde. Zur Erreichung dieses Zieles sollten so viele Juden wie nur möglich nach Palästina gebracht werden.

71 Siehe hierzu G. Aran, *A mystic-messianic interpretation of modern Israeli history: The Six Day War as a key event in the development of the original religious culture of Gush Emunim*, in: „Studies in Contemporary Jewry“, 1988, 4, S. 263-275.

72 Siehe *Kedushat am ha-kodesh al admat ha-kodesh* („Mizmor jud-tet“), in: J. Tirosh (Hrsg.), *Tzionut Datit ve-ha-medinah*, Jerusalem 1978. Auszüge dieser Rede in englische Übersetzung finden sich auf der Website der *Merказ ha-Rav-Jeshivah* unter <http://www.mercazharav.org/mizmor19.htm>

73 Siehe weiterführend D. Newman (Hrsg.), *The Impact of Gush Emunim: Politics and Settlement in the West Bank*, Croom Helm, London 1985.



sich nicht nur auf die vier (für Juden) traditionellen heiligen Städten des Landes (Jerusalem, Safed, Tiberias und Hebron) beschränkten, obgleich ein solcher Gedanke dem traditionellen Judentum im Grunde genommen fremd war<sup>74</sup>. Den Auftakt hierzu bildete ein folgenreiches Ereignis im April des Jahres 1968. Während des jüdischen Pessach-Festes besetzte eine Gruppe um den nationalreligiösen Rabbiner Moshe Levinger (geb. 1935), einem Schüler Rav Tzvi Jehudahs, ein Hotel in Hebron. Nach sechswöchigen Verhandlungen – und nicht zuletzt durch Druck seitens des Koalitionspartners, der Nationalreligiösen Partei (*Mafdal*)<sup>75</sup> – beugte sich schließlich die regierende Arbeiterpartei unter Premierminister Levi Eshkol (1895-1969) den Forderungen der Besetzer mit dem Ergebnis, dass Rabbi Levinger die Genehmigung zur Gründung einer *Jeshivah* (religiösen Talmudschule) in Hebron erhielt. Die wachsenden Spannungen zwischen der jungen jüdischen Gemeinde und der arabischen Bevölkerung führten schließlich dazu, dass noch im gleichen Jahr dem Bau einer jüdischen Siedlung in unmittelbarer Nähe zu Hebron zugestimmt wurde, um die Lage in der Stadt zu deeskalieren<sup>76</sup>. Das 1971 gegründete Kirjat Arba<sup>77</sup> (nach dem ursprünglichen Namen der Stadt Hebron benannt (Josua 14, 15)) wurde zum Vorbild für die illegale Besiedlung des Westjordanlandes durch nationalreligiöse Siedlergruppen<sup>78</sup>. Als Reaktion auf die traumatische Erfahrung des *Jom Kippur*-Krieges 1973 gründete sich im darauf folgenden Jahr die

74 Vgl. B. Wasserstein, *Israel und Palästina. Warum kämpfen sie und wie können sie aufhören?*, C. H. Beck Verlag, München 2003, S. 109.

75 *Mafdal* (Akronym für *Maflagah Datit Le'umit* (deut. „National-Religiöse Partei“), welche 1956 aus der Vereinigung der *Hapoel ha-Mizrachi* (deut. „Nationalreligiöse Arbeiterpartei“) und *Mizrachi* (s. o.) entstand. Unter seinen Gründern Dr. Josef Burg (1908-1999) und Chaim Moshe Shapira (1902-1970) legte *Mafdal* ursprünglich den Fokus seiner politischen Aktivitäten auf die Rolle jüdischer Religion im Rahmen der israelischen Gesellschaft, wie beispielsweise dem Verbot des Verkaufes nicht-*kosherer* Lebensmittel oder dem Verbot öffentlichen Transportes oder offizieller Veranstaltungen am Shabbat und jüdischen Feiertagen. Der *Mafdal* distanziert sich von Forderungen *charedischer* (ultraorthodoxer) Parteien wie *Shas* oder *Vereinigtes Tora-Judentum*, einen *Medinat Halachah* (deut. „Halachah-Staat“, der sich in seiner Entscheidungsfindung ausschließlich auf das jüdische Religionsgesetz stützt) zu gründen. Trotzdem spricht sich der *Mafdal* entschieden gegen eine Trennung von Religion und Staat aus. Ab 1969 rückte der *Mafdal* unter Zevulun Hammer (1936-1998) und Jehudah Ben-Meir in die Nähe des rechten politischen Spektrums. Bezüglich der Siedlungspolitik jüdischen Staates hält der *Mafdal* an einem „Großisrael“ zwischen Jordan und Mittelmeer fest. Der umstrittenen Gaza-Rückzugsplan 2005 hatte den Rücktritt der beiden *Mafdal*-Minister Efi Eitam (geb. 1952) und Rabbi Jitzchak Levi (geb. 1947) zur Folge, welche mittlerweile die rechtsgerichtete *Miflegat Tzionut Datit Le'umit Mitchadeshet* (deut. „Erneuerte Nationalreligiöse Partei“) gegründet haben, die bei den Wahlen 2006 zwei Sitze in der Knesset erringen konnte.

76 Vgl. B. Wasserstein, *Israel und Palästina. Warum kämpfen sie und wie können sie aufhören?*, zit., S. 109.

77 Kirjat Arba ist ein Vorort von Hebron und liegt in unmittelbarer Nähe zum Patriarchengrab, der sogenannten *Ma'arat ha-Machpelah*, und damit auch zum Zentrum der Stadt. Heute leben schätzungsweise 6.500 Menschen in der Siedlung, welche über eigene Bildungseinrichtungen (vom Kindergarten bis zu einer weiterführenden Schule), modernen medizinische Einrichtungen, Einkaufszentren, eine Bank sowie eine Post verfügen.

78 Nach UN-Resolution 242 liegen Hebron und das Westjordanland außerhalb der staatlich anerkannten Grenzen Israels von 1948/9 und folglich sind die auf diesem Gebiet errichteten Siedlungen ein Verstoß gegen die Verfügung des UN-Sicherheitsrates. Zudem befinden sie sich auch nach dem Allon-Plan (dem Teilungsplan des israelischen Premierministers Jigal Allon [1918-1980]) von 1967/8 in den für die Palästinenser vorgesehenen Gebieten.



*Gush Emunim*-Bewegung (deut. „Block der Getreuen“)<sup>79</sup>. Nicht wenige Aktivisten von *Gush Emunim* hatten bezeichnender Weise die 1924 von Rav Avraham Jitzchak ha-Kohen Kuk gegründete *Merkaz ha-Rav-Jeshivah* in Jerusalem besucht, der Rav Tzvi Jehudah seit 1952 als *Rosh Jeshivah* vorstand<sup>80</sup>. Auf Drängen seiner früheren Schüler erklärte sich Rav Tzvi Jehudah auch bereit, die spirituelle Führung der Bewegung zu übernehmen, welche er bis zu seinem Tode inne hatte<sup>81</sup>.

Schon früh versuchte *Gush Emunim* durch medienwirksame Aktion auf ihr Anliegen aufmerksam zu machen, doch es gelangt ihnen in der Anfangszeit nicht, eine dauerhafte Siedlung wie Kirjat Arba zu errichten<sup>82</sup>. Erst durch den Wahlsieg der rechten *Likud*-Partei unter Menachem Begin (1913-1992) im Jahre 1977 erfuhren die Siedlungsprojekte von *Gush Emunim* auch eine Unterstützung von offizieller Seite<sup>83</sup>. In der Auswahl ihrer Siedlungsplätze spielten wie bereits erwähnt Orte mit biblisch-historischen Bezug eine besondere Rolle. Dagegen konzentrierte sich der staatlich geförderte Siedlungsausbau vorrangig um Gegenden um Tel Aviv und Jerusalem. Die Hauptsiedlungen von *Gush Emunim* liegen aber im Westjordanland (oder Judäa und Samaria, wie die unter israelischer Verwaltung stehenden Gebiete offiziell heißen) und konzentrieren sich insbesondere um die Stadt Hebron herum.

So hat *Gush Emunim* seit 1977 eine nicht zu unterschätzende, wenn auch nicht immer konstante Rolle im politischen Leben Israels gespielt. Während sie anfangs der Nationalreligiösen Partei nahe stand, fand sie schließlich in der 1979 gegründeten, rechtsgerichteten *Techijah*

- 
- 79 Zu dessen Mitgründern gehörte u. a. Rabbi Moshe Levinger. *Gush Emunim* betrachtete den Jom Kippur-Krieg als einen Versuch von Fremden, den eingeleiteten Erlösungsprozess zu stoppen; gleichzeitig wurde er auch als eine Ermahnung Gottes aufgefasst, unbeirrt am eingeschlagenen Weg festzuhalten.
- 80 Die *Merkaz ha-Rav-Jeshivah* spielte unter Rav Avraham Jitzchak ha-Kohen Kuk und seinen unmittelbaren Nachfolgern eine unbedeutende Rolle. Erst ab 1974 entwickelte sie sich zu einem Zentrum und Ausbildungsstätte des religiösen Zionismus.
- 81 Siehe hierzu E. Don-Yehiya, *Jewish messianism, religious Zionism and Israeli politics; the impact and origins of Gush Emunim*, in: „Middle Eastern Studies“, 1987, XXIII, 2, S. 215-234; P. Demant, *Jünger der Erlösung. Ideologische Wurzeln des Gusch Emunim*, in: „Babylon“, 1988, 4, S. 40-51; A. Ravitzky, *Religious radicalism and political messianism in Israel*, in: E. Sivan / M. Friedman (Hrsg.), *Religious Radicalism and Politics in the Middle East*, SUNY Press, Albany (NY), 1990. S. 11-37; J. O’Dea Aviad, *The messianism of Gush Emunim*, in „Studies in Contemporary Jewry“, 1991, 7, S. 197-219.
- 82 So wurde etwa 1982 die völkerrechtswidrig besiedelten Stadt Jamit auf der Sinai-Halbinsel im Zuge des ägyptisch-israelischen Friedensvertrages geräumt. Rav Tzvi Jehudah höchstpersönlich bezeichnete das Abkommen als „Regierungsverrat“, dessen Unterzeichnung keinerlei Gültigkeit besitze. Vgl. I. Zertal / A. Eldar, *Die Herren des Landes. Israel und die Siedlerbewegung seit 1967*, Deutsche Verlagsanstalt, München 2007, S. 34.
- 83 *Gush Emunim* unterhält eine eigene Siedlungsorganisation namens *Amanah*, welche nicht nur seitens der israelischen Regierung(en), sondern auch von der *World Zionist Organization* finanziell unterstützt wurde. Ob *Gush Emunim* den Wandel von Kuks Messianismus hin zu einem radikalen Zionismus vollzogen hat, wie oft behauptet wird, wage ich zu bezweifeln. Denn die messianische Motivation ist immer noch das erklärte Hauptanliegen der Bewegung. Siehe auch G. Aran, *From religious Zionism to Zionist religion. The roots of Gush Emunim*, in „Studies in Contemporary Jewry“, 1986, 2, S. 116-143.

(deut. „Wiederbelebung“-Partei, welche sich aufgrund der Rückgabe des Sinai an Ägypten als Opposition zu Beginns *Likud* formierte, ihr politisches Sprachrohr. In den Wahlen von 1992 scheiterte aber die *Techijah* ein Mandat zu erringen, da sich ihre Kandidaten Rabbi Levinger und Daniella Weiss (geb. 1945), die heutige Bürgermeisterin der Siedlung Kedumim, für eine separate Wahlliste aufstellen ließen<sup>84</sup>. *Gush Emunim* ist keineswegs homogen und innerhalb der Bewegung existieren verschiedene Gruppierungen, die bezüglich ihrer Zielsetzungen und Vorgehensweisen differieren: 1.) die sogenannten „Maximalisten“ um Rabbi Moshe Levinger und Rabbi Shlomo Aviner (geb. 1943), dem Leiter der nationalreligiösen *Ateret Kohanim*-Jeshivah in der Altstadt von Jerusalem und Schüler von Rav Tzvi Jehudah, welche sich entschieden gegen eine Rückgabe von Land (auch für Frieden) aussprechen und durch den Aus- bzw. Neubau von Siedlungen die Palästinenser zum Verlassen der Gebiete zwingen wollen; 2.) die sogenannten „Minimalisten“, welche eine territoriale Expansion von religiösen Faktoren (wie dem spirituellen Klima der Gesellschaft) abhängig machen. 3.) der Mainstream, welchem es vorrangig um die Sicherung und den Ausbau der vorhandenen Siedlungen geht, mit dem Ziel der jüdischen Kontrolle über die besetzten Gebiete.

Durch die Friedensverträge Israels mit Ägypten (1977) und der PLO (1993) sowie die damit verbundene Rückgabe von Land, geriet *Gush Emunim* zunehmend in Opposition zur aktuellen politischen Agenda Israels und drohte zur politischen Bedeutungslosigkeit marginalisiert zu werden<sup>85</sup>. Den letzten Höhepunkt (bzw. Tiefpunkt, aus der Perspektive der Siedler) bildete schließlich die Räumung jüdischer Siedlungen im Zuge des Gaza-Rückzugsplans im Jahre 2005. Interessanterweise brachte sich die radikale Siedlerbewegung ausgerechnet hier – trotz ihres letztlichen Scheiterns – wieder in das politische Bewusstsein zurück, so dass ein möglicher vollständiger israelischer Rückzug aus dem Westjordanland aus Angst vor einer wahrscheinlichen Eskalation seitens der Siedler, momentan von der israelischen Regierung als äußerst risikoreich eingestuft wird.

Liegen die Ursprünge der Bewegung in den Eroberungen von 1967 als Erfüllung biblischer Verheißungen, so droht die Rückgabe des Landes eben die angestrebte Erlösung zu verhindern. Nach den Vorstellungen von *Gush Emunim* ist gerade die politische Isolation Israels ein Zeichen seiner Auserwähltheit. Damit stellen in ihren Augen auch Kompromiss und Frieden mit anderen Völkern Hindernisse auf dem Weg zur Erlösung dar. Im Widerspruch zu Rav Kuks Vision von einem friedlichen *tikkun*, welcher eine Koexistenz mit der nichtjüdischen Bevölkerung erstrebte, unterhielten einige Mitglieder von *Gush Emunim* in der Vergangenheit auch enge Kontakte zu militanten nationalreligiösen Gruppierungen wie der verbotenen und als terroristisch eingestuften TNT (Akronym für *Terror neged terror*, deut. „Terror gegen Terror“), welche zur Durchsetzung ihrer Ziele nicht vor Gewalt zurückschreckte. TNT war u. a. verantwortlich für mehrere Bombenattentate gegen palästinensische Einrichtung und Zivilisten. Dass sie in ihren Aktionen auch gegen die Halachah verstoßen, nehmen die Extremisten aufgrund des vermeintlich größeren Übels, welches sie zu bekämpfen versuchen, billigend in Kauf. Interessanter Weise konzentrierten sich viele ihrer Aktionen auf den *Haram ash-Sharif*, den muslimischen Teil des Tempelberges. Dabei ist nach der Halachah, dem jüdischen Religionsgesetz, Juden das

---

84 Der programmatische Name der anlässlich der 13. israelischen Wahlen von Levinger ins Leben gerufenen Partei war bezeichnender Weise *Torah ve-eretz jisrael* (deut. „Torah und Großisrael“).

85 Siehe hierzu auch I. Zertal /A. Eldar, *Die Herren des Landes*, zit., S. 263-275.

Betreten des Tempelberges verboten, da niemand zu sagen vermag, wo sich einst das *kodesh ha-kodashim* (deut. „Allerheiligste“) des Jerusalemer Tempels befand. Ungeachtet dessen haben radikale *Gush Emunim*-Aktivisten immer wieder versucht den Tempelberg zu besetzen. Der sogenannte *Jüdische* bzw. *Gush Emunim-Untergrund*, dessen programmatische Namensreferenz und damit vermeintliche Assoziierung innerhalb der eigentlichen Siedlerbewegung zu heftigen Kontroversen führte, plante in den Jahren von 1978-82 sogar die Sprengung des Felsendomes und der Al-Aqsa-Moschee<sup>86</sup>, um dadurch das Kommen des Messias einzuleiten – oder, wenn man so will, ihm – im wahrsten Sinne des Wortes – den Weg zu ebnet. Der Anschlag konnte zwar vereitelt werden, doch die nachfolgenden Untersuchungen kamen zu dem beunruhigenden Ergebnis, dass Rabbi Moshe Levinger wahrscheinlich in die Pläne eingeweiht gewesen war, selbst wenn man ihm dies nicht nachweisen konnte<sup>87</sup>.

In der von Rabbi Moshe Levinger gegründeten *Jeshivat Chevron*<sup>88</sup> (deut. „Talmudschule Hebrons“) lernen aber nicht nur Anhänger von *Gush Emunim*, sondern es finden sich dort auch viele Sympathisanten der verbotenen radikalen nationalreligiösen *Kach*-Bewegung, welche als ein Inbegriff für jüdischen Extremismus gilt und die in den 1980ern, als sich *Gush Emunim* nach dem Tod Rav Tzvi Jehudahs und diversen politischen Rückschlägen in der Krise befand<sup>89</sup>, einen regen Zufall aus deren Reihen verzeichnen konnte. Deren Begründer war der ursprünglich aus Amerika stammende Rabbiner und spätere Knesset-Abgeordnete Rabbi Meir David Kahane (1932-1990)<sup>90</sup>. Wie für die radikalen nationalreligiösen Kreise typisch, verband auch er Kuks messianischen Zionismus mit Jabotinskys

86 Vgl. I. Lustick, *For Land and Lord. Jewish Fundamentalism in Israel*, Council for Foreign Relations Inc., New York (NY), 1988, S. 69.

87 Vgl. *ibidem*, S. 70.

88 Ein Ableger der *Jeshivat Chevron* mit gleichem Namen befindet sich im arabischen Teil (!) der Jerusalemer Altstadt. Auch hier fungiert sie als ein Brückenkopf der radikalen Nationalreligiösen, um ihren (jüdischen) Anspruch auf die gesamte Altstadt von Jerusalem zu bekräftigen.

89 Vgl. E. Don-Yehiya, *Two Movements of Messianic Awakening and their Attitude to Halacha, Nationalism, and Democracy: The Case of Habad and Gush Emunim*, in: M. Sokol (Hrsg.), *Tolerance, Dissent, and Democracy. Philosophical, Historical, and Halakhic Perspectives*, Jason Aronson Inc., Northvale (NJ), 2002, S. 261-309, S. 307.

90 Meir Kahane ist der Begründer der radikalen nationalreligiösen *Kach*-Partei. Während er in den Wahlen von 1980 noch scheiterte, errang er 1984 schließlich ein Knesset-Mandat für *Kach* (ein Großteil seiner Stimmen stammte aus dem Lager der *Gush Emunim*). Zwei Kernpunkte zeichneten das politische Programm Kahanes aus: 1.) Zwangsabschiebung der arabischen Bevölkerung (darunter auch derjenigen Araber, welche die israelische Staatsbürgerschaft besitzen), und 2.) die Einrichtung einer jüdischen Theokratie (hebr. *malchut jisrael*, womit im Grunde genommen die Wiedereinrichtung des davidischen Königtums gemeint ist). Kahane verfügte zudem über Verbindungen zu TNT und dem *Gush Emunim-Untergrund*. 1981 wurde er zu sechsmonatiger Haft verurteilt, weil er nachweislich an einem Komplott zur Sprengung islamischer Stätten auf dem Tempelberg beteiligt war. Als Politiker machte Kahane vor allem durch rassistische Äußerungen gegenüber Arabern und seiner Forderung eines Verbotes von Sexualbeziehungen zwischen Juden und Nicht-Juden auf sich aufmerksam, weswegen Kritiker seine Äußerungen als „Nürnberger Rassegesetze“ titulierte. Kahane wurde von den anderen Knesset-Abgeordneten zunehmend marginalisiert, seine Reden im Parlament boykottiert (meistens durch Abwesenheit der Abgeordneten). 1985 wurde er schließlich aufgrund eines neuen Gesetzes, welches rassistische Kandidaten von den anstehenden Wahlen ausschloss, vom Obersten Gerichtshof für „unwählbar“ befunden. Damit war seine offizielle politische Karriere in Israel beendet, doch Kahane engagierte sich nun zunehmend in der radikalen Siedlerbewegung.

revisionistischem Zionismus und teilte damit die gleichen ideologischen Grundlagen wie *Gush Emunim*<sup>91</sup>. Nach dem im Februar 1994 von Baruch Goldstein (1956-1994) begangenen Massaker in der Moschee von Hebron<sup>92</sup>, wurden die beiden Flügel der *Kach*-Bewegung<sup>93</sup> – *Kach* und *Kahane Chaij* – vom israelischen Obersten Gerichtshof als terroristisch eingestuft und verboten. Trotzdem gibt es heute noch mehrere hundert Sympathisanten in Israel, Australien, Europa, Südafrika und den Vereinigten Staaten von Amerika. Man vermutet, dass sowohl *Kach* als auch *Kahane Chaij* im Untergrund weiterexistieren. Mittelweile hat auch das *State Department* der Vereinigten Staaten beide Gruppen zu terroristischen Vereinigungen erklärt. Als wichtigste offen operierende kahanistische Gruppe gilt heute die *Jewish Defence League*<sup>94</sup>, welche sich in ihrer Selbstdarstellung als die „umstrittenste, aber effektivste aller jüdischen Organisationen“ beschreibt<sup>95</sup>.

Das hier skizzierte extremistische Potential der radikalen Siedlerbewegung bedarf des

- 
- 91 Siehe hierzu R. J. Boomiller, *Rabbi Meir Kahane: His messianic view and the State of the Jews*, in: „Journal of South Asian and Middle Eastern Studies“, 1988, XI, 4, S. 21-37; A. Ravitzky, *Roots of Kahanism. Consciousness and political reality*, in: „Jerusalem Quarterly“, 1986, 39, S. 90-108; ferner auch E. Sprinzak *Violence and catastrophe in the theology of Rabbi Meir Kahane – The ideologization of mimetic desire*, in „Terrorism and Political Violence“, 1991, III, 3, S. 48-70.
- 92 Am 25.02.1994 drang der *Kach*-Aktivist Dr. Baruch Goldstein aus der nahegelegenen Siedlung Kirjat Arba – einer Hochburg von *Gush Emunim* – in die *Ibrahimi*-Moschee, den muslimischen Teil des Patriarchengrabes, ein und tötete während des dort stattfindenden Freitagsgebetes 29 Muslime und verletzte weit über 100 Menschen. Goldstein selber kam zu Tode, als ihn die Überlebenden schließlich überwältigen konnten. Der Fall Goldstein löste nicht nur weltweites Entsetzen und Bestürzung aus, sondern offenbarte auch das gewaltsame Potential der radikalen Siedlerbewegung. Ausgerechnet an jenem Ort, an welchem Isaak und Ismael gemeinsam ihren Vater begruben (Genesis 25, 9), kam es zu dem wohl schlimmsten extremistischen Vorfall in der Geschichte des Staates Israels. Während der Unruhen, welche sich kurz nach der Beisetzung der Opfer ereigneten, wurden weitere 26 Palästinenser und 2 Israelis getötet. Die israelische Regierung zog aus den Ereignissen Konsequenzen, indem sie sowohl *Kach* als auch *Kahane Chaij* verbot. Für viele Anhänger von *Gush Emunim* gilt Goldstein dagegen bis heute als ein Märtyrer, der aus Motiven der Selbstverteidigung zu extremen Mitteln griff. Diese Position kann man auch in dem von dem zuständigen Oberrabbiner von Kirjat Arba, Rabbi Dov Lior (geb. 1933), einem Schüler Rav Tzvi Jehudahs und neben Rabbi Levinger einem der wichtigen spirituellen Führer von *Gush Emunim*, verfassten Nachruf auf Goldstein entnehmen: »Goldstein war voller Liebe für seine Mitmenschen. Er widmete sein Leben, um anderen zu helfen. Goldstein konnte nicht länger die Erniedrigungen und Schande ertragen, welche man uns heutzutage aufbürdet. Darum handelte er aus keinem anderen Grund als den Namen Gottes zu heiligen« (zitiert nach *Jediot Acharonot* vom 28. Februar 1994) Für „den Namen Gottes zu heiligen“ steht im Original der hebräische Ausdruck *kiddush ha-shem*, welcher nach jüdischer Tradition das Martyrium bezeichnet.
- 93 1990 fiel Meir Kahane nach einer in New York gehaltenen Rede einem Attentat zum Opfer. Nach seiner Ermordung spaltete sich die *Kach*-Partei in zwei Lager auf: 1.) *Kach*, welche von dem *Gush Emunim*-Aktivisten Baruch Marzel aus Kirjat Arba geführt wurde, der in den Wahlen von 2003 für die revisionistisch-zionistische *Cherut*-Partei kandidierte, und 2.) *Kahane Chaij* (deut. „Kahane lebt!“), welcher Kahanes Sohn, Rabbi Benjamin Ze'ev Kahane (1966-2000), vorstand, der Jahr 2000 bei einem Überfall von palästinensischen Terroristen ums Leben kam.
- 94 Meir Kahane war auch der Gründer der sogenannten *Jewish Defence League*, welche er 1968 als Reaktion auf die Übergriffe der radikalen afro-amerikanischen *Black Panther*-Bewegung gegen Juden und jüdische Einrichtungen ins Leben rief.
- 95 Siehe unter [http://jdl.org/information/introductory\\_message.shtml](http://jdl.org/information/introductory_message.shtml)

Versuchs einer Erklärung (nicht aber einer Rechtfertigung). Dabei drängt sich die Frage auf, welche Rolle die Botschaften von Rav Avraham Jitzchak ha-Kohen Kuk und seines Sohnes Rav Tzvi Jehudah spielen. Spiegeln die Lehren des Sohnes konsequent das Denken seines Vaters wieder, oder aber deutete er es entsprechend seiner eigenen Intensionen radikal um<sup>96</sup>? Und schließlich, wer vermag in Anspruch zu nehmen als legitimer Erbe Rav Kuks zu gelten<sup>97</sup>?

So faszinierend Rav Avraham Jitzchak ha-Kohen Kuks als Denker ist, so muss man konstatieren, dass seine unmittelbare Geschichte auch die eines Scheiterns ist. Denn Kuks vielschichtige religiöse Philosophie erweist sich als zu abstrakt, um auf breite Resonanz und Akzeptanz zu stoßen. Die ihm möglich erscheinende Vereinbarkeit von Widersprüchen vermochte er nicht nach außen hin transparent zu machen oder gar zu kommunizieren; vielmehr machte sie ihn leicht angreifbar. Demjenigen, der anderen Brücken schlagen wollte, war es nicht möglich, das Eigene zugänglich zu machen.

Es war sein Sohn, dem es schließlich gelang, die Lehre des Vaters in eine ebenso einfache wie klare Botschaft zu übersetzen. Ich wäre vorsichtig, Rav Tzvi Jehudah Intentionalität und damit eine Verfälschung der ursprünglichen Lehre Rav Avraham Jitzchak ha-Kohen Kuks vorzuwerfen; vielleicht muss man gerade auch den apologetischen Charakter von Rav Tzvi Jehudahs Interpretation ernst nehmen, welcher es auch als seine erklärte Aufgabe ansah, das Werk seines Vaters gegenüber Kritikern zu verteidigen.

Wie wir gesehen haben, markierte für Rav Avraham Jitzchak ha-Kohen Kuk die *Balfour Declaration* den „Beginn der Erlösung“. Dagegen stellte für Rav Tzvi Jehudah der existente Staat Israel nicht lediglich den „Beginn der Erlösung“ dar, sondern war *de facto* „messianische Realität“ geworden<sup>98</sup>. Beiden Ereignissen, sowohl der *Balfour Declaration* als auch der eigentlichen Staatsgründung Israel, gingen jedoch traumatische Ereignisse und Erfahrungen voraus. Deshalb es ist wichtig, die Reaktion der beiden Männer auf jene großen „Katastrophen“ ihrer Zeit in den Blick zu nehmen. Diese Katastrophen scheinen aus einer historischen Notwendigkeit heraus zu erfolgen, da sie die im Hinblick auf die Erlösung präparative Läuterungsprozesse in Gang setzen. Wie wir gesehen haben betrachtete Rav Avraham Jitzchak ha-Kohen Kuk den 1. Weltkrieg als ein messianisches Vorzeichen, welches das Judentum von den fremden Einflüssen des Exils bereinigen würde, damit es sich wieder seiner selbst bewusst werde und folglich zu sich selbst – d. h. nach *eretz jisrael* – zurückkehren könne. In der Deutung Rav Tzvi Jehudahs erfolgte die *Sho'ah* durch „göttliche Intervention“<sup>99</sup>; ein drastischer Eingriff, welche nicht nur die im Exil Gebliebenen, welche Zion zurückgewiesen hätten, aus dem Exil entferne, sondern den Juden auch einen weiteren Verbleib im Exil unmöglich mache. Sie ist die *churban ha-galut* (deut. „Zerstörung des Exils“)<sup>100</sup>. Damit markie-

96 Siehe hierzu besonders E. Belfer, *BeTzipat HaYeshuah HaShelemah: The Messianic Politics of Rav Abraham Yitzhak Kook and Rav Tzvi Yehuda Kook*, in: M. Sokol (Hrsg.), *Tolerance, Dissent, and Democracy. Philosophical, Historical, and Halakhic Perspectives*, zit., S. 311-361; ferner A. Ravitzky: *Messianism, Zionism, and Jewish Radicalism*, zit., S. 79-144.

97 Siehe hierzu auch D. Singer, *Rav Kook's contested legacy*, in: „Tradition“, 1996, XXX, 3, S. 6-19.

98 Vgl. Tz. J. Kuk, *Berurim*, in „Amudim“, 1976, 369, S. 380.

99 Vgl. ders., *Jom ha-Shoah 5727* [1967], in: Sh. Aviner, *Sichot ha-Rav Tzi Jehudah*, Jerusalem 1982, S. 21.

100 Vgl. E. Don-Yehiya, *Two Movements of Messianic Awakening and their Attitude to Halacha*,



ren die *Sho'ah* und die darauf folgende Staatsgründung gewissermaßen das „Ende der Geschichte“<sup>101</sup>.

Darin offenbart sich für Rav Tzvi Jehudah ein „göttlicher historischer Imperativ“.<sup>102</sup> Er warf seinen Gegnern Blindheit vor, dass sie nicht die grundlegende Kraft hinter der Geschichte erkennen würden. Nicht die religiösen Zionisten, sondern Gott selber, – der Gott der Geschichte –, würde auf die Erlösung drängen<sup>103</sup>: »Nein, nicht wir drängen das Ende, sondern das Ende drängt uns«<sup>104</sup>. Denn Gott fordert den Menschen *teshuvah* auf; die *teshuvah* ist *mitzvah*, d. h. sie ist göttliches Gebot.

Wie Alkalai und Kalischer deutet Rav Tzvi Jehudah die *teshuvah* also als *shivah*, als physische Rückkehr nach Israel. Er geht zudem noch einen Schritt weiter als sein Vater, welcher den Juden in der Diaspora ihre Jüdischkeit nicht absprach, indem er nun das Jude-Sein *an sich* von der Existenz im Land anhängig macht: »Jude zu sein bedeutet vorrangig in Israel zu leben«<sup>105</sup>. Durch die dem Land Israel inhärente Heiligkeit wird jedes Handeln dort zur *avodah*, d. h. zum Dienst an Gott, und ist damit von metaphysischer Bedeutung. Denn »jeder Jude, der nach Israel kommt, jeder Baum, der in den Boden Israels gepflanzt wird, jede Waffe, welche der Israelischen Armee hinzugefügt wird, stellt einen weiteres wahrhaftes spirituelles Stadium, einen weiteren Schritt in Richtung der Erlösung dar«<sup>106</sup>.

Nach Aviezer Ravitzky eröffnete Rav Avraham Jitzchak ha-Kohen Kuk durch die unterschiedliche Ausrichtung seiner Werke *Orot* (welches die nationale Wiedergeburt Israels zum Thema hat) und *Orot ha-Kodesh* (welches die Frage des metaphysisches Sein behandelt) zwei Auslegungsmöglichkeiten: Entweder ist Israel „der Sockel von Gottes Thron in dieser Welt“<sup>107</sup>, auf welchem die Erlösung der gesamten Menschheit beruht, oder aber es geht ausschließlich um die partikularistische Erlösung Israels<sup>108</sup>. Wie es den Anschein hat, konzentrierte sich Rav Tzvi Jehudah sich in seiner Deutung ausschließlich auf den zweitgenannten Aspekt und hat damit die universalistische „messianische Idee“ seines Vaters gänzlich in einen partikularistischen politisch-historischen Messianismus transformiert. Vielleicht werden jetzt auch die anfangs kryptisch anmutenden Teilüberschriften dieses Beitrages deutlicher. Rav Avraham Jitzchak ha-Kohen Kuk hatte einen Blick auf „Licht des Messias“ (hebr. *or shel mashiach*)

---

Nationalism, and Democracy: The Case of Habad and Gush Emunim, S. 279.

101 Vgl. auch den Kommentar von Rabbi Elijah Avichajil in: A. Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Radicalism*, zit., S. 128.

102 Vgl. Tz. J. Kuk, *Le-netivot Jisrael*. Jerusalem 1967, Bd. 1, S. 125.

103 Vgl. Rav Tzvi Jehuda zitiert in: J. Bramson (Hrsg.), *Ba-ma'arachah ha-tzibburit*, Jerusalem 1986, S. 24f.

104 Vgl. Rav Tzvi Jehuda zitiert in: J. Bramson (Hrsg.), *Jemot olam: Ha-ketz ha-dochek*, Jerusalem 1980, S. 7.

105 So geäußert in einer Rede im Rahmen eines Symposiums, zu finden in: A. Strikovsky (Hrsg.), *The State in Jewish Philosophy*, Jerusalem 1982. Hier zitiert nach E. Don-Yehiya, *Two Movements of Messianic Awakening and their Attitude to Halacha, Nationalism, and Democracy: The Case of Habad and Gush Emunim*, S. 280.

106 *ebenda*.

107 A.J. ha-Kohen Kuk, *Orot ha-Kodesh*, zit., Bd. 3, S. 194.

108 Vgl. A. Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Radicalism*, S. 144.

erhascht, welches *blitzhaft* die Dunkelheit jüdischer Geschichte durchbrochen hatte<sup>109</sup>. Sein Sohn Rav Tzvi Jehudah wandelte dagegen im Schatten des Messias, dessen Licht zwar immer noch verborgen, aber nichtsdestotrotz allgegenwärtig war<sup>110</sup>. Während Rav Avraham Jitzchak ha-Kohen Kuk an die Gestalt des *Mashiach ben Josef* (deut. „Messias aus dem Hause Josefs“) glaubte<sup>111</sup>, welcher die materiellen Voraussetzungen für das spirituelle Königreich des *Mashiach ben David* (deut. „Messias auf dem Hause Davids“) schaffen würde<sup>112</sup>, bedurfte für Rav Tzvi Jehudah die Erlösung aufgrund der „göttlichen Dynamik“ längst nicht mehr einer dazugehörigen Erlöserfigur. Denn »die Einsammlung der Versprengten ist eine Offenbarung des Lichtes des Messias, welche nicht von unserer *teshuvah* abhängt, sondern von dem göttlichen Beschluss: »Dieses Volk habe ich für mich selbst gebildet [Jesaja 43, 21]«<sup>113</sup>. Die historische Erlösung hat also nicht länger nur eine rein eschatologische Funktion, sondern sie selbst ist vorherbestimmt<sup>114</sup>. Sie ist nicht länger bloß Mittel zum Zweck, sondern vielmehr der einweigerliche Weg der Geschichte geworden.

109 Vgl. A.J. ha-Kohen Kuk, *Chazon ha-Ge'ulah*, zit., S. 176f..

110 Vgl. hierzu auch Rabbi Josefs Kommentar in bT Sanhedrin 98b, sowie die Interpretation dieser Stelle durch Tzvi Jehudas Vater in dessen Eulogie auf Theodor Herzl (1860-1904) *Ha-misped bi-jerushalajim*, in: A.J. ha-Kohen Kuk, *Ma'amarei ha-Re'AJaH*, Mossad ha-Rav Kuk, Jerusalem 1984.

111 Nach bT Sukkah 52a wird der *Mashiach ben Josef* getötet; da seine typologische Funktion darin liegt, den materielle Fortschritt in Richtung der Erlösung voranzutreiben, kann er folglich nicht die eigentliche Erlösung repräsentieren. Kuk sah den Mashiach ben Josef in Theodor Herzl gekommen. Siehe hierzu *Ha-misped bi-jerushalajim*, s. o.

112 Vgl. ders., *Orot*, zit., S. 160; ferner ders., *Orot ha-Kodesh*, zit., Bd. 2, S. 367

113 Vgl. Tz. J. Kuk, *Jom ha-Shoah 5727* [1967], zit., S. 21.

114 Vgl. A. Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Radicalism*, zit., S. 142.



---

## Abstract

*Sebbene sia morto più di dieci anni prima della nascita vera e propria dello Stato di Israele, il rabbino capo ashkenazita di Israele Rav Avraham Jitzhak ha-Kohen Kuk (1865-1935) viene annoverato tra le personalità preminenti e più influenti, benché più discutibili, della storia dello Stato israeliano. Per il rabbino Kuk, il cui insegnamento filosofico-religioso si basa soprattutto su interpretazioni della cabala luriana, la cosiddetta Balfour Declaration del 1917 – che prende in considerazione per gli ebrei un luogo per la nazione-patria – segna “l’inizio della redenzione” (in aramaico: atchalta de-ge’ulah), che non doveva tuttavia limitarsi a Israele, ma doveva riferirsi a tutta l’umanità. Dopo la morte di Kuk il suo insegnamento fu attualizzato in realtà storico-politiche (come la Shoa, la nascita dello Stato israeliano, la guerra dei sei giorni) e nella nuova essenziale interpretazione di suo figlio Rav Tzvi Jehudah ha-Kohen Kuk (1891-1982) guida spirituale del movimento religioso radicale, che rompe con la visione universalistica del padre per sostituirvi un messianismo particolare, storicamente orientato, tale da trovare nella fondazione dello Stato la sua affermazione storica.*

---

Vincenzo Vitiello

## GENEALOGIA DEL TEMPO E IMMAGINI DELLA STORIA

*Érchetai hóra kai nún éstin*  
Gv 5.25

### 1. *Ermeneutica e Genealogia*

I - Sono molti e diversi i modi di intendere e praticare la filosofia; tanti, forse, quante le filosofie. Il che non toglie che vi siano affinità più o meno marcate, dovute spesso, ma non sempre, all'appartenenza al medesimo mondo storico-culturale. Vi sono, infatti, affinità e differenze, che attraversano il tempo storico, ma non ne dipendono. E nessuna ermeneutica può pretendere di esaurire l'analisi anche di una sola filosofia, perché le filosofie non sono monoliti; per coerenti che possano essere, sono pur sempre pensieri viventi, aperti, pertanto, ai molti influssi e alle diverse suggestioni del mondo, che non è una superficie piatta ma un edificio costruito a strati. Ed anche il tempo non ha un'unica dimensione, ma molte, e nel profondo le connessioni tra mondi storici sono altre da quelle che si rilevano in superficie.

Questa premessa sui diversi modi di praticare la filosofia ha, nelle intenzioni di chi scrive, il compito di introdurre la questione sul modo di trattare filosoficamente il problema "tempo". Ma sin da subito la questione "tempo" si è imposta prepotentemente: abbiamo già appreso che il tempo è una struttura stratificata – prim'ancora di chiederci cosa sia e come ne facciamo esperienza. In certa misura la cosa è inevitabile, essendo il tempo una determinazione costitutiva della nostra esperienza; ma proprio per questo motivo dobbiamo opporre resistenza ad ogni tentativo di 'saltare' la domanda sul modo o i modi in cui facciamo esperienza del tempo, e altresì sul modo o sui modi di quella particolare esperienza che consiste nel portare a linguaggio e a riflessione la nostra esperienza del tempo. In ciò consiste la filosofia del tempo.

Il modo di riflettere sull'esperienza in generale, e quindi anche sul tempo, che nell'ultimo quarto del secolo appena trascorso si è imposto in filosofia, è stato quello della cosiddetta "ontologia dell'attualità", come l'ermeneutica filosofica ha voluto definirsi<sup>1</sup>. Ponendosi come punto d'incontro delle più diverse correnti filosofiche – dal nichilismo di Nietzsche alla me-ontologia di Heidegger, dallo 'storicismo' di Dilthey e Weber alla psicologia del profondo (Freud, in particolare<sup>2</sup>, ma non solo), dall'analisi logica del linguaggio e linguistica della logica di Wittgenstein all'epistemologia di scuola popperiana (in particolare nel suo esito "anarchico"<sup>3</sup>) – ed espandendosi ben oltre i suoi ambiti tradizionali – la letteratura e la storia,

- 
- 1 Cfr. G. Vattimo, *Ontologia dell'attualità*, in *Filosofia* '87, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 201-223. Ma la locuzione "ontologia dell'attualità" è di Michel Foucault in *Che cos'è l'illuminismo? Che cos'è la rivoluzione?*, tr. it. di G. Marramao, in «Il Centauro», 1984, n. 11-12.
  - 2 Cfr. P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, tr. it. di E. Renzi, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Il saggiatore, Milano 1966.
  - 3 Cfr. in particolare P.K. Feyerabend, *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, New Left Books, London 1975; tr. it. di L. Sossio, *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Feltrinelli, Milano 1979.

la giurisprudenza e la teologia –, l'*ermeneutica dell'attualità* ha portato nel territorio delle scienze, un tempo dominio dell'esattezza fisico-matematica, la duttilità della saggezza pratica (l'aristotelica *phrónesis*) e la libertà del dialogo che mira non alla verità ma all'opinione condivisa. Facendo valere l'aspetto positivo della relatività e storicità dell'esperienza del mondo<sup>4</sup>, la filosofia ermeneutica ha ribaltato il giudizio negativo sul tempo presente come età di crisi dei fondamenti della scienza e dei valori della morale e della politica. Questa 'positiva' apertura a tutte le forme della vita storica è all'origine della fortuna dell'ermeneutica che è giunta a presentarsi come la *koiné* filosofica del nostro tempo.

Da questa 'interpretazione' della filosofia è derivata una 'pratica' filosofica tutta piegata sul 'presente', sull'"attualità". Ora, sarà pur vero che, per ripetere Hegel, compito della filosofia è «comprendere il suo tempo in pensieri»<sup>5</sup>, ma non bisogna anzitutto chiedersi – in filosofia – sin dove s'estende il 'tempo' ch'è proprio della filosofia? Sarà pur vero che, per ripetere ancora Hegel, la lettura dei giornali al mattino ha per l'uomo moderno la funzione che la preghiera aveva per l'uomo medievale – mettere il singolo in rapporto con l'universale –, ma di qui a ridurre la pratica filosofica a giornalismo ce ne corre.

II - L'ermeneutica come disciplina filosofica non è nata con Dilthey e Gadamer, e neppure con Schleiermacher. L'ermeneutica è nata con la filosofia stessa. E di essa non può neppure ripetersi quello che Vico diceva di filosofia e filologia, e cioè che sono *gemmae ortae*<sup>6</sup>. Perché l'ermeneutica non è la gemella della filosofia – è la filosofia. Così dicendo, intendo contrastare la tesi di uno dei padri fondatori della filologia moderna, August Boeckh, per il quale solo i popoli colti possono *philologheîn*, laddove il *philosopheîn* è esercizio anche di incolti<sup>7</sup>. Invero stupisce l'insistenza di Boeck nel contrapporre alla filosofia, che è *ghignóskei*, «atto del conoscere originario», la filologia come «un rinnovarsi del conoscere: *anaghignóskei*». La filosofia non è uno sguardo innocente, ingenuo, una visione aurorale del mondo. La filosofia è un sapere 'secondo', osserva il mondo non direttamente, ma attraverso le lenti che la tradizione le ha fornito. D'altronde Boeck stesso ricorda – e proprio nella medesima pagina – «la profonda intuizione di Platone», secondo cui «ogni conoscenza, ogni *gnôsis*, è sempre un'*anágnosis* ad un più alto livello speculativo»<sup>8</sup>. Solo che questa ammissione non "riduce" – come afferma – l'antitesi tra *philosopheîn* e *philologheîn*, bensì l'annulla. Il vero problema riguarda il senso dell'"ana" di *anágnosis*. Il 'passato' che la filosofia *ri-pensa* non è solo la tradizione che ha alle spalle, è anche, è soprattutto l'*arché*, il principio. E nessuno meglio di Platone ha definito il rapporto che la filosofia ha con

4 Cfr. in particolare H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J. C. B. Mohr (P. Siebek), Tübingen 1986<sup>5</sup>; tr. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983<sup>2</sup>. Sull'ermeneutica di Gadamer, cfr. il bel libro di Donatella De Cesare, *Gadamer*, il Mulino, Bologna 2006.

5 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Meiner, Hamburg 1967<sup>4</sup>, p. 16.

6 Cfr. G. Vico, *Notae al De constantia iurisprudentis*, in: Id., *Opere Giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Sansoni, Firenze 1974, pp. 771, n. 33.

7 A. Boeckh, *Encyclopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, a cura di E. Bratuschek, Leipzig 1886, tr. it., da cui cito, di R. Masullo, col titolo: *La filologia come scienza storica*, Guida, Napoli 1987, p. 45.

8 Ivi, p. 50.

questo principio. Rammento la scena, tra le più note della letteratura filosofica: il periodo di sospensione delle condanne a morte stava per terminare, la nave consacrata ad Apollo, di ritorno dall'isola di Delo, era già in vista del porto di Atene<sup>9</sup>; Critone rinnova a Socrate l'invito a sottrarsi all'ingiusta condanna, a fuggire, rammentandogli gli obblighi che aveva non solo nei confronti di se stesso, ma dei figli, della famiglia e degli amici. Socrate né accoglie né respinge la proposta; anche in quella situazione estrema, risponde, avrebbe seguito, come sempre nella sua vita, quella ragione (*lógos*) che a lui ragionante (*loghizóméno*) sarebbe apparsa la migliore (*béltistos phainetai*)<sup>10</sup>. Fermiamoci su questa risposta. Socrate rivendica a sé il giudizio ultimo non sulla cosa da fare, ma sulla ragione della cosa da fare; e questo giudizio l'avrebbe dato in quanto *loghizómenos*. In quanto capace di ragione. Capace perché la ragione gli appartiene, o non, piuttosto, perché è lui che appartiene alla ragione? Socrate si è forse dato da sé la ragione? E come? Con la ragione o senza? Se *senza*, allora la scelta della ragione è irrazionale, giusto il contrario di quanto Socrate rivendica a sé. Se *con*, e cioè se Socrate ha scelto la ragione sul fondamento della ragione, allora non la ragione appartiene a Socrate, ma Socrate alla ragione. In Socrate è la ragione stessa che piegandosi su di sé si sceglie. La ragione che si piega su se stessa e si giudica è la ragione data, non la ragione scelta. Ma questa, la ragione che 'in' Socrate è scelta in quanto la 'migliore', in che rapporto è con la ragione che sceglie? Sono la medesima ragione? Si sceglie la ragione migliore seguendo la ragione migliore? Un circolo – si è detto e ripetuto –: il circolo 'virtuoso' della ri-flessione filosofica, che è tale proprio in quanto riesce a dimostrare se medesima. Invero, così inteso, il circolo, nonché virtuoso, appare vizioso, viciosissimo. Si configura come una vana ripetizione dello stesso, un'inutile *tautologia*. E non è questo che Socrate afferma. La ragione (*lógos*) iniziale e la ragione finale non sono affatto la medesima ragione. La ragione iniziale, quella a cui Socrate 'appartiene', non è la ragione che nel passo citato è nominata per prima, non è la ragione che Socrate 'segue', è bensì la ragione che permette a Socrate di seguire la migliore ragione; e questa ragione che mostra a Socrate la migliore ragione – *lógos* –, è quella presente nella parola con cui Socrate si definisce: *loghizómenos*. È la ragione che opera nel ragionante (Socrate o altri), nel ragionare del ragionante, nel logicizzare del *loghizómenos*, e in questo ragionare, logicizzare, si sviluppa e perfeziona. Qui il circolo: virtuoso perché non tautologico, anzi eterologico – o, se si vuole, *tauto-etero-logico*.

III - Sarà anche virtuoso, questo circolo, non è però senza difficoltà e rischi. Perché la prima considerazione che viene spontaneo fare è questa. La ragione che ragionando si mostra la migliore, ha come primo e ineludibile compito quello di dimostrare d'essere la ragione di Socrate, ovvero: la ragione, il *lógos* presente nel *loghizómenos* chiamato Socrate. Già perché non c'è solo Socrate che può vantare la pretesa di 'appartenere' alla ragione, vi sono anche altri – diciamo: tutti gli interlocutori di Socrate. Il fatto che molti di essi attribuiscono a se stessi la ragione, ribaltando il rapporto platonico, non esclude il fatto che anch'essi appartengano alla ragione. Compito primario e ineludibile della ragione – e di Socrate in quanto 'appartiene' alla ragione – è allora provare con la ragione chi, pur appartenendo alla

9 Cfr. Platone, *Critone*, 43d; *Fedone*, 58a.

10 Cfr. Platone, *Critone*, 46b.

ragione, non la segue. Provare non tanto chi erra, ma come e perché erra. Provare l'errore, la possibilità dell'errore è il grande compito della ragione. Chiaro che l'errore non potrà essere della ragione – non è ragione quella che talora segue se stessa e talaltra devia da sé –; dovrà essere pertanto conseguenza d'altro. Di che? Della non-identità di *lógos* e *loghizómenos*. Ragione e appartenenza alla ragione non sono il medesimo. Nella differenza tra le due v'è la 'possibilità' – possibilità, non necessità – dell'errore. Nel circolo della ragione non solo inizio e fine non coincidono, ma nel movimento dall'inizio alla fine v'è un passaggio, ch'è invero un salto, il passaggio attraverso il ragionante (*loghizómenos*). Vi è quindi uno spazio proprio del *loghizómenos*, di colui che, appartenendo alla ragione, la esercita – che è lo spazio della libertà e insieme dell'errore. In questo spazio si muove la scelta dell' 'interprete', altro nome del *loghizómenos*, di colui che appartenendo alla ragione, l'interpreta, ovvero: mostra quale sia la migliore ragione da seguire in quella determinata situazione. La ragione 'scelta' come la 'migliore' è, dunque, scelta dal *loghizómenos*, dall'interprete, certo sul fondamento della ragione a cui appartiene, ma non direttamente dalla ragione. Qui la grande responsabilità dell'interprete, del *loghizómenos*. E la sua dignità. Il filosofo non è quegli che esegue la ragione, ma quegli che la 'segue'. E per seguirla deve interpretarla. In che modo l'interprete? Due le possibilità fondamentali: o fermandosi alle forme storiche in cui la ragione si è manifestata, mostrata nelle precedenti interpretazioni, ovvero, penetrando in queste manifestazioni, attraversandole, alla ricerca della 'ragione' che sta a fondamento di tutte le manifestazioni. Con una metafora 'spaziale' utile per semplificare il tutto, e a riportarci a quanto accennato all'inizio: l'interprete, il *loghizómenos*, può sia fermarsi alla superficie della storia, sia tentare il fondo. E questo vale anche per l'indagine sul tempo: ci si può interrogare sulle differenze, ad esempio, tra tempo mondano e secolarizzato e tempo religioso, tempo circolare o lineare, tempo pagano, tempo ebraico e tempo cristiano, tempo messianico, apocalittico, escatologico – e così via; ovvero: su cosa sia il tempo che in queste varietà di manifestazioni resta uno, e se lo resta; su come avviene, e perché la partizione del tempo in passato, presente, futuro; sul rapporto tra sensibilità e tempo, e tra pensiero e tempo, immaginazione e tempo; sulla possibilità di 'dire il tempo', quindi sul rapporto tra tempo e linguaggio, sul modo in cui il tempo 'cambia' attraverso il linguaggio – e così via. Sono due modalità profondamente diverse di interrogare il 'tempo', e prim'ancora d'intendere l'ermeneutica – la filosofia stessa.

Seguiremo questa seconda via, cominciando con l'interrogarci su come, perché, e 'quando' avviene la partizione caratteristica del tempo, la partizione senza cui non ha senso parlare di tempo, la partizione tra passato, presente e futuro. Sembra strano che ci si interroghi sul "quando" avviene il tempo in un' indagine sul tempo e sulle sue partizioni. Non si anticipa la cognizione del tempo al tempo? A tale domanda potremo rispondere solo più tardi, una volta raggiunto un livello analitico adeguato; per ora, al fine di non sentirci bloccati dalla domanda, ci limitiamo a dir questo: se essere-nel-mondo non impedisce d'interrogarsi sui fenomeni del mondo, stare nel tempo non dovrebbe essere d'ostacolo a ricercare l'origine delle sue partizioni. Certo, trattando del tempo dovremo anche dar ragione dell'uso di questo 'quando' riferito all'accadere del tempo.

Ed ora, *in medias res*.

## 2. Della 'doppia' genesi dell'esperienza del tempo

I - Aristotele fa precedere all'analisi sul tempo quella dello spazio, e all'analisi dello spazio quella del movimento (*kínēsis* e *metabolē*)<sup>11</sup>. Quale il senso di questa precedenza? Il movimento è 'prima' dello spazio, non perché accada 'fuori' dello spazio, ma perché le determinazioni spaziali – vicino e lontano, su e giù, alto e basso, destra e sinistra, avanti e indietro – non si spiegano se non a partire dal movimento. V'è lontananza o vicinanza se ed in quanto qualcosa è raggiungibile o non da qualcuno o qualcos'altro; e questa, la raggiungibilità, è per il movimento. *In seguito* le determinazioni dell'esperienza conseguite attraverso il movimento vengono estese ad altri ambiti, ove non c'è movimento. (È questo un primo chiarimento del "quando" citato poco sopra). Pertanto anche di un sasso è legittimo dire che è vicino o lontano dal prato, e così di una sedia rispetto al tavolo, e della penna riguardo al foglio, perché sono 'osservati' da noi, da chi ha esperienza del movimento. Non credo di peccare di 'idealismo magico', affermando che la vicinanza del sasso al prato è relazione estrinseca ad entrambi, in quanto non entra nella loro costituzione (Hegel direbbe: cade in un 'terzo'), laddove la vicinanza del leone alla gazzella è relazione intrinseca ai termini, determinando il leone ad inseguire e la gazzella a fuggire.

L'analisi del movimento è, dunque, indispensabile presupposto dell'analisi dello spazio, ma la stretta connessione delle due non toglie la loro profonda differenza. E cioè: l'analisi dello spazio implica un mutamento dello sguardo tematico che è possibile solo ad un livello d'esperienza ulteriore rispetto a quello su cui sinora ci siamo mossi.

Delle quattro forme di movimento che Aristotele esamina – il locale, il quantitativo (crescita o diminuzione), il qualitativo (mutamento, da rosso a bianco), la generazione e corruzione (da non-musico a musico, e viceversa) – il primo costituisce un riferimento privilegiato nell'analisi dello spazio (e si intuisce facilmente perché). Tema primario dell'analisi dell'esperienza spaziale è il 'luogo' (*tópos*). La considerazione del luogo comporta una diversa prospettiva sul movimento, osservato ora non dall'interno di uno dei termini in rapporto (il leone o la gazzella), ma dall'esterno: ora la relazione cinetica è considerata in sé e per sé. È chiaro che si tratta di 'altra' esperienza del movimento: l'analisi del 'luogo' comporta un innalzamento al di sopra della particolarità del fatto. Nel luogo, nel *medesimo* luogo, accadono molti e svariati movimenti. Il che implica una differenza tra 'luogo' e movimento che può risultare soltanto ad un livello di esperienza non legato alla singolarità del fatto. L'esperienza del luogo – *l'esperienza*, dico, non la riflessione filosofica sul 'luogo'; esemplificando: l'esperienza del cane che conserva l'osso nascondendolo sotto terra – è esperienza di una relazione irriducibile a relazione tra cose: il luogo è una determinazione stabile del movimento. Il cane torna sul luogo ove ha nascosto l'osso per riprenderlo. Qui si precisa ulteriormente il senso del "quando" di cui alla fine del precedente paragrafo. Si tratta di un "quando" non storico, ma naturale, genetico. Ma avremo modo di tornare sul problema. Quello che, però, vogliamo sin da ora rilevare, per mostrare la connessione di queste analisi assolutamente iniziali con la riflessione filosofica, è che all'obiezione di Zenone, secondo cui l'ipotesi del luogo aprirebbe un processo *in indefinitum*, dovendo esserci anche il luogo del luogo, si risponde con il semplice rinvio ai diversi livelli di esperienza – di esperienza sensibile, aggiungo. È davvero *arrostía dianoías*, debolezza di pensiero, per dirla con Aristotele, respingere

11 Cfr. Aristotele, *Fisica*, tr. it., con testo greco a fronte, di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1955, libri III e IV.

l'evidenza dei sensi<sup>12</sup>. Ma dar ragione dell'esperienza sensibile significa dar insieme ragione dei diversi gradi o livelli di questa esperienza – cosa che qui Aristotele trascura affatto, muovendo dall'esperienza del 'luogo' come da un dato, e cioè: senza farne oggetto di interrogazione. Che l'analisi dello spazio attui un rilevante mutamento di prospettiva si mostra ancor più nelle analisi che ora brevemente riassumiamo.

Se il luogo è altro dall'ente in movimento che volta a volta accoglie in sé, questo significa che esso non è né materia, né forma dell'ente, e quindi che tra il luogo e ciò che esso ospita v'è discontinuità. Per questa discontinuità la relazione spaziale contenente-contenuto si differenzia dalla relazione tutto/parte, che implica medesimezza di forma e materia. Il problema del discontinuo porta Aristotele ad affrontare il tema del limite (*péras*) e del vuoto. Infatti, in che si distingue il limite nel rapporto tutto/parte, dal limite nel rapporto spaziale? È possibile un limite nel discontinuo spaziale che non implichi il vuoto? Ai fini della nostra indagine non è rilevante seguire la confutazione aristotelica dell'ammissibilità del vuoto. Rilevante è invece sottolineare ancora una volta quale innalzamento di livello d'esperienza presuppone il passaggio dall'analisi del movimento all'analisi dello spazio. Ed è solo a partire dall'esperienza del luogo che sarà poi possibile all'esperienza filosofica prospettare la visione dello spazio – e, poi, del tempo – astratto dagli 'oggetti' che sono in esso, e come loro condizione di ostensibilità<sup>13</sup>.

II - All'analisi dello spazio Aristotele fa seguire quella del tempo, anche questa strettamente connessa alla problematica del movimento. Vediamo dapprima la connessione tematica tra le due analisi dello spazio e del tempo. I quattro tipi di 'movimento' – traslazione, accrescimento o diminuzione, mutamento qualitativo, nascita e corruzione – non sono eguali. Che i primi due abbiano a che fare con il luogo è evidente: la traslazione è passaggio da un luogo ad altro, l'accrescimento o la diminuzione di un corpo occupa maggiore o minore spazio, ma l'impallidire d'un volto quale relazione ha con il luogo che occupa? Né lo lascia per occuparne un altro, né lo riempie o lo svuota. La relazione con lo spazio riguarda il corpo in movimento non il movimento del corpo. Invero il movimento qualitativo (o mutamento) – ripeto: il mutamento del corpo, non il corpo che muta – è esperienza non spaziale, ma temporale. Non lo si percepisce nello spazio, che resta eguale, ma nel tempo. È la diversità dei tempi che consente la percezione del movimento qualitativo, o mutamento. L'esperienza del movimento qualitativo è 'altra' esperienza del movimento: è l'esperienza che si fa del movimento secondo il "prima" e il "dopo". Ora come lo spazio presuppone il movimento cui è connesso ma da cui differisce, così il tempo. Il tempo presuppone il movimento, ed è ad esso indissolubilmente connesso – non c'è tempo senza movimento –, ma non è movimento. È la "misura del movimento e dell'esser mosso" (*métron kinéseos kai toû kineîsthai*)<sup>14</sup> secondo il "prima" e il "dopo". Aristotele insiste sulla connessione del tempo con lo spazio, sino ad affermare che "prima" e "dopo" sono determinazioni innanzitutto spaziali (*próton kai hústeron en tópo prôtón estin*): sono il "dove" e il "dove" dell'esperienza spaziale<sup>15</sup>. Che

12 Ivi, VIII, 253a, 33-34.

13 Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft, Werke*, Akademie Textausgabe, de Gruyter, Berlin 1968, IV (=A), III (=B): "Transzendente Elementarlehre", Erster Teil; "Die transzendente Ästhetik".

14 Aristotele, *Fisica*, ed. cit., 220b-221.

15 Cfr. ivi, 219a 15-20.



il tempo presupponga lo spazio – così come presuppone il movimento – s'intende da sé; ma, al modo stesso in cui l'esperienza del 'luogo' è altra dall'esperienza del movimento, così l'esperienza del 'prima' e del 'dopo' è un'esperienza affatto diversa dal luogo e dal limite proprio del luogo (il "dove" e il "dove"). L'esperienza del tempo implica un salto nell'esperienza non diverso, non inferiore a quello compiuto nel passaggio dall'esperienza del movimento a quella del luogo. Infatti, a quale livello d'esperienza sono riconducibili il 'prima' e il 'dopo'? Non al livello d'esperienza dell'ente semovente, diciamo pure del vivente, ma al livello proprio all'esperienza del vivente che respira. Movimento, o divenire, e luogo sono propri anche del vegetale, dell'albero che cresce, delle radici che affondano nel terreno, del fiore che si apre alla luce del mattino, o segue il cammino del sole. Ma il tempo no, non appartiene ad ogni vivente, ma solo all'animale che respira. Perché, diversamente dallo spazio, il tempo implica una doppia relazione, in avanti e verso dietro. Nel movimento locale il luogo che si è lasciato, trascorrendo in altro, resta fisso dove lo si è lasciato, non è necessario riportarlo in presenza nel fare esperienza del moto e dello spazio. Per contro, l'esperienza del cambiamento – l'impallidire o arrossire di un volto, ad esempio –, esige un continuo riferimento al 'prima', un continuo volgersi al 'prima' per tenerlo in presenza. Se il 'prima' cade fuori della presenza, come è possibile fare esperienza del cambiamento? Se il colore, acceso dall'ira, del tuo volto d'allora cade fuori dell'orizzonte della mia esperienza d'oggi, come posso 'vedere' nel tuo attuale pallore il mutamento, il passaggio da un sentimento offeso alla malinconia dell'indifferenza? Nel movimento di traslazione il luogo lasciato è lì, presente; il precedente rossore, per contro non c'è più. L'esperienza del cambiamento – del movimento qualitativo – presuppone l'esperienza vitale del respiro, del duplice movimento, cioè, dell'immissione e dell'emissione di aria. Quel medesimo che si respinge si ri-prende, ri-accoglie, e di nuovo si respinge, con ritmo sempre eguale. Ritmo, misura: non sono ritmi e misure 'intellettuali', ma sensibili. Sono esperienze vitali. E senza questa esperienza vitale non sarebbe mai sorta quell'esperienza sensibile e intellettuale insieme, naturale, animale, corporea e mentale, culturale, che Aristotele definì con meravigliosa concisione: *aritmós kinéseos katà tò próteron kai hústeron* – il numero del movimento secondo il prima e il dopo (e "numero" nel duplice significato di "numerato" e "numerante"<sup>16</sup>).

III - Ma questa esperienza minimale del respiro è condizione forse necessaria, certo non sufficiente. Perché sorga qualcosa come l'esperienza del tempo, è necessario che accada dell'altro. Cosa? Lo dico con un'immagine di Vico, che mostra "come", "dove" e "quando" questo 'altro necessario' accade: «alzarono gli occhi e avvertirono il cielo»<sup>17</sup>. Di chi sta parlando Vico? Dei *gegeñeîs*, dei giganti, i figli della terra, fiere vaganti nella gran selva della natura dopo il diluvio, che al fulmine che squarcia la notte vedono... Gli occhi che sino allora avevano visto l'albero e la tana, l'acqua che bagna e disseta, l'animale che accende l'istinto di lotta, di sesso o di cibo, questi occhi d'improvviso *avvertono* Terra e Cielo. Non vedono, avvertono con animo perturbato e commosso. Perché l'istante in cui il Tutto – Cielo e Terra, Terra e Cielo – si palesa, è l'istante

16 Cfr. *ivi*, 219a 35 -219b 10.

17 G. Vico, *Principi di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, ed. 1744, *Opere*, a cura di Andrea Battistini, 2 voll., Mondadori, Milano 1999<sup>2</sup>, cpv. 377.

medesimo in cui la Terra trema e i *Terrae filii* fanno esperienza dell'instabilità del più stabile, dell'insicurezza del più sicuro. Questa esperienza è timore e tremore. La rivelazione del Tutto è insieme rivelazione della morte, del venir meno del Tutto. E solo con l'esperienza del Tutto 'sorge' l'esperienza del tempo. Perché a questa esperienza non basta il ritmo del respiro, è necessario un orizzonte che comprenda in sé prima e dopo, ogni prima e ogni dopo. Non c'è tempo senza determinazione dei 'luoghi' temporali. E qui il nesso del tempo con lo spazio mostra come l'esperienza che si forma 'dopo' completa la precedente, perché l'orizzonte che nasce dall'esperienza temporale si traduce presto in orizzonte spaziale. Di qui anche il 'vuoto', non il concetto, ma il senso, il sentimento del vuoto, l'"avvertire" il vuoto che caratterizza l'esperienza della lontananza, del limite dello sguardo, della differenza tra udito e vista – e si potrebbe, e dovrebbe continuare. Ma quel che ora conta è soffermarsi su questo: che la fenomenologia della sensibilità non può cominciare dai sensi nostri, da quel che vediamo e tocchiamo, perché non vediamo più – da tempo – con occhi e mani, ma attraverso l'iconologia della mente, che rispetto all'esperienza che stiamo indagando è molto più tardiva. Ed è proprio per restare sul terreno dell'esperienza originaria, che è ancora tutta da scoprire, dobbiamo anzitutto sottolineare questo: all'origine dell'esperienza del tempo è un fatto che col linguaggio 'nostro' – di uomini, non più *Terrae filii* – definiamo *naturale*. L'esperienza del tempo sorge col fulmine e col tuono, con l'aprirsi del Cielo nella nera Notte ed il tremare della Terra. Ma non per tutti i viventi dotati di respiro sorge – bensì solo per alcuni. Il gatto e il leone, il topo e la gazzella – non hanno tempo, non il tempo ordinabile nell'orizzonte del 'prima' e del 'poi', non il tempo pre-vedibile (i cui 'eventi', cioè, si vedono prima che siano), non il tempo unidirezionale, che va da nascita a morte – *non il tempo della coscienza*. Il gatto e il topo, il leone e la gazzella *sentono* – *non avvertono*. Perché questo? A tale domanda non c'è risposta.

La connessione tempo-coscienza è chiaramente vista da Aristotele. Se il tempo – afferma – è il numero del movimento senza ciò che numera non può esservi tempo, e ciò che numera è l'anima, e dell'anima l'intelletto<sup>18</sup>. L'anima che – come scrive Aristotele nel *Peri psychês* – «è in qualche modo tutte le cose»<sup>19</sup>. In qual modo, nel caso di cui qui si tratta? Al modo in cui un grado, o strato, dell'esperienza s'estende ai precedenti. Appoggiamo questa 'interpretazione' su quel che Aristotele aggiunge dopo aver affermato che non c'è tempo senz'anima: a meno che non s'intenda che il tempo è già da sempre essente<sup>20</sup>, ovvero: a meno che non s'identifichi tempo e movimento, negando le diverse stratificazioni dell'esperienza sensibile. Il necessario riferimento del tempo all'anima consente di mostrare altro rapporto essenziale alla comprensione della connessione tempo-anima, o tempo-coscienza: il rapporto tra tempo e linguaggio.

IV - All'istantaneità della luce che squarcia la tenebra e rivela il Tutto – e Cielo e Terra – oltre le cose singole, corrisponde il grido del *Terrae filius*, già non più fiera ma non ancora uomo. Grido non animale, perché non sorge da un impulso insoddisfatto, o da una sensazione di benessere, non è urlo dolore o di piacere; è il grido di terrore per lo spegnersi della luce e il tremare della Terra. Il tuono è da quei, da ora pii, bestioni 'avvertito' come la voce di Giove – di Giove tonante, che così

18 Cfr. Aristotele, *Fisica*, ed. cit., 223a 26.

19 «*he psychê tà ónta pós esti pánta*» (Aristotele, *L'Anima*, tr. it., con testo greco a fronte, di G. Movia, Rusconi, Milano 1996, III, 8, 431b 22).

20 Aristotele, *Fisica*, ed. cit., 223a 27-28.

inviava i suoi messaggi. All'istante del grido segue, nel ritmo del respiro, l'articolazione vocale del 'prima' e del 'poi', insieme eco dell'origine e sua negazione nell'orizzonte della coscienza. La radice della scrittura è in questa articolazione della voce secondo il ritmo del respiro. E qui, nel nesso voce-scrittura (nessuna priorità della voce sulla scrittura, o della scrittura sulla voce<sup>21</sup>, le due sono *geminæ ortæ*, ché prima della voce-scrittura è solo il grido, l'inizio stesso della voce-scrittura) si conferma l'inscindibile legame, pur nella differenza dei gradi d'esperienza, di tempo e spazio, di spazio e tempo.

### 3. Tempo e rappresentazione. Strati del tempo.

I - La connessione del tempo con lo spazio, quale si mostra nell'articolazione del discorso, fondata sul ritmo del respiro, permette di comprendere la discontinua continuità del tempo. Il tempo – obiettava Kierkegaard a Hegel – non è puro fluire, semplice divenire: perché ci sia tempo è necessaria la separazione di passato presente e futuro. E questa separazione – affermava, congiungendo Paolo a Platone – avviene nel e per l'istante (*Oejeblik*), nel e per l'*exaíphnes*, *he rhipê ophtalmoú*, ove l'eterno incontra il puro divenire, e lo divide, tenendolo unito<sup>22</sup>. È la doppiezza del tempo, questa, che nessuna critica al tempo spazializzato potrà negare, se la *concreta temporalità del vivere* non può esser concepita che come sintesi d'estensione e contrazione<sup>23</sup>. Tuttavia il vero *thaumastón*, ciò che non cessa di destare meraviglia, è l'*exaíphnes*, l'istante, e non solo perché *oúte diakrínetai oúte sunkrínetai*, né divide né unisce, in quanto unendo divide e dividendo unisce – come rileva Platone nel *Parmenide*<sup>24</sup> –, ma soprattutto perché, non essendo nel tempo, è limite e origine del tempo. E non limite nel senso in cui Aristotele definì il *nûn*, che è *péras* solo in quanto divide-congiunge due momenti del tempo lineare<sup>25</sup>; l'*exaíphnes* non è il *nûn* di Aristotele: la doppiezza del tempo, come mostra l'analisi di Agostino, non riguarda soltanto la discontinua continuità del tempo 'orizzontale'.

II - Per capire il *thaumastón* del tempo, di questo strano essente costituito di momenti *inesistenti* – già Aristotele aveva osservato che il passato *non-è* più, né il futuro *non-è* ancora, ed il presente che li tramezza è un "tra" senza estensione e figura, dacché, se fosse esteso riprodurrebbe al suo interno la divisione passato-presente-futuro –, Agostino si piega su ciò che accade nel parlare. Per lui il rapporto del tempo con la voce, del tempo con il respiro, e quindi del pensiero stesso con i

21 Cfr. *contra*: J. Derrida, *La voix et le phénomène*, PUF, Paris 1976<sup>3</sup>. In ambito "vichiano" cfr. J. Trabant, *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico*, tr. it. di D. Di Cesare, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 156; e V. Vitiello, "... quell'innata proprietà della mente umana di dilettersi dell'uniforme...", in Aa. Vv., *Il sapere poetico e gli universali fantastici*, Studi Vichiani, Guida, Napoli, 2004, pp. 73-95.

22 Cfr. S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, tr. it. di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1953, pp. 101-115. In merito cfr. V. Vitiello, *Exaíphnes. S. Kierkegaard e l'esperienza cristiana del tempo*, in «Il Pensiero», 2006, n. 1, pp. 27-37.

23 Cfr. H. Bergson, *Matière et mémoire*, in Id., *Œuvres*, PUF, Paris, 1984<sup>4</sup>, cap. III: in particolare la descrizione del rapporto tra il passato della totalità dei ricordi e il presente dell'azione; sulla nota "immagine" del cono rovesciato, vedi le pp. 293 e 302.

24 Platone, *Parmenide*, 157a 6.

25 Cfr. Aristotele, *Physica*, 222a 18-19, e 222a 35-222b 5.

sensi, è ancora un dato che s'impone da sé, un "fatto originario", che neppure esige spiegazione, dimostrazione. Recita quindi un verso – *Deus creator omnium* –, ne distingue le sillabe lunghe e le brevi, e ne esamina l'articolazione, poi si chiede dove avviene questa scomposizione e articolazione della voce<sup>26</sup>. Nel presente dell'anima – si risponde; quindi aggiunge (cosa a tutti nota, ma mai come in questo caso si rivela vera l'affermazione hegeliana che il noto proprio perché tale non è conosciuto!): il presente dell'anima si distende nel presente del passato (*praesens de praeteritis*), nel presente del presente (*praesens de praesentibus*), nel presente del futuro (*praesens de futuris*)<sup>27</sup>. Un presente uno e trino. E anche più che trino. Ché la *distensio animi* mostra non solo il raccogliersi, nell'orizzonte della presenza, della memoria (passato) dell'attenzione (presente) e dell'attesa (futuro), sì anche lo star fuori da questo orizzonte sia del passato che del futuro. Perché il presente del passato e il presente del futuro, la memoria e l'attesa non sono che *vestigia*<sup>28</sup>, tracce d'altro – di quell'altro che 'scorre' fuori della coscienza, e solo per esso sono memoria e attesa. Ma anche il *praesens de praesentibus*, il presente dell'anima, non coincide con il presente che è 'fuori' dell'anima. Il presente del presente è esteso, comprende in sé le vestigia del passato e del futuro, ma il presente *in cui* è l'anima, il presente che comprende l'anima, non quello compreso nell'anima, scorre – se scorre – 'fuori' dell'anima non meno del passato e del futuro. *Vestigium*, traccia, non è solo il presente del passato (la memoria) e il presente del futuro (l'attesa), *vestigium* è anche il presente del presente, è anche l'attenzione *a ciò che è davanti*<sup>29</sup> e l'attenzione a se stesso. Qui si rivela all'anima lo spazio del tempo, lo spazio in cui si raccoglie il fluire del tempo. Che è altro, e altrove. Quindi la presenza di passato presente futuro è in se stessa divisa tra la 'realtà' che fluisce e la rappresentazione, o *vestigium*, la traccia che fissa quel che fluisce. E il tempo è questi due: flusso e traccia, movimento e stasi. Indivisibili due, perché il tempo flusso non è percepito, colto, esperito, che nell'icona della traccia (nella rappresentazione, sia essa memoria, attenzione o attesa); e questa non è se non come rinvio ad altro, che resta tale: altro. L'icona, la traccia, l'impronta del flusso, non è il flusso. Il ritmo di accoglienza e rifiuto proprio del respiro del vivente, per il quale il tempo 'è', appare chiaramente in questa analisi di Agostino, ma ora questo ritmo da orizzontale s'è esteso al verticale. L'altro di cui il tempo è *vestigium* non è solo il passato che era prima della traccia (il *ricordo*) lasciata nell'anima, e il futuro che sarà dopo l'immagine che nell'*attesa* il presente si fa di esso; v'è anche l'*altro* del presente dell'anima, che non potendo essere né il passato che sta dietro, né il futuro che sta innanzi, non può che essere al 'fondo' del presente. La presenza del presente nella *distensio animi* ha, pertanto, un rilievo particolare nell'esplicazione del tempo, se è per essa che 'appare', si mostra, la costruzione a strati del tempo-spazio (alla quale s'accennava sin dall'inizio della nostra indagine, ma che solo adesso siamo in grado di argomentare).

III - C'è da chiedersi, però, se nell'analisi agostiniana non prevalga alla fine la dimensione iconologica del tempo, la rappresentazione del tempo interna all'anima, sul tempo 'altro', sul tempo in cui è l'anima – su ciò che ancora chiamiamo 'tempo', legando pur nel nome l'origine all'originato.

26 Agostino, *Confessiones*, tr. it., con testo latino a fronte, di R. De Monticelli, Garzanti, Milano 1990, XI, 27.35.

27 Ivi, 20.26.

28 Ivi, 18.23.

29 Ivi, 30.40.

Torniamo all'articolazione della voce, *phoné*, quale esperienza originaria del respiro del tempo. Sono due e diverse le articolazioni possibili della voce: la musicale e la narrativa. Nella musica l'articolazione del suono non ha propriamente 'contenuto', come invece la parola. Un brano musicale – così sembra – ha un unico tempo, quello che esso, svolgendosi, 'riempie'. «Un pezzo di musica intitolato “Valzer di cinque minuti” dura cinque minuti»<sup>30</sup> – esemplificava Thomas Mann. Una pagina di racconto, invece, può coprire dieci anni, e le cinquecento di un romanzo una sola giornata. Nella narrazione oltre al tempo della voce narrante v'è il tempo narrato.

Così sembra – ma così non è. Perché il tempo della voce narrante che abbiamo distinto dal tempo narrato, l'abbiamo distinto riportando pur esso all'interno della narrazione. In fondo *l'altro* passato, *l'altro* presente, *l'altro* futuro, che abbiamo contrapposto al presente del passato (memoria), al presente del presente (attenzione), al presente del futuro (attesa), non è che un'altra immagine del passato, del presente, del futuro: un'immagine mobile opposta ad un'immagine fissa. Due immagini. Ma quello che è al fondo della presenza del presente, quello che è al fondo dell'estensione dell'anima, non è flusso e movimento se non per l'estensione dell'immagine all'altro di cui l'immagine è immagine. Ma questa estensione del *vestigium* oltre se stesso è affatto ingiustificata. Può anche essere che *l'altro* dell'immagine sia pari, o identico all'immagine – ma finché siamo all'interno dell'anima, all'interno della coscienza, all'interno dell'iconologia della mente, questa estensione dell'immagine di là dall'immagine resta indimostrata e indimostrabile.

S'impone l'ipotesi che oltre l'unico tempo della musica, quello dell'articolazione del respiro, ed il duplice tempo dell'articolazione narrante e del suo contenuto, vi sia *altro*: un tempo originario – forse –, che se tale, è un tempo irriducibile a immagine, quindi inarticolato; un tempo-spazio, per seguire una suggestione platonica, ché ricorda da vicino la *chôra*, lo spazio indistinto che tutto accoglie in sé, sensibile e intelligibile, impensabile nelle forme distinte dell'iconologia della mente, tutt'al più accostabile attraverso ibridi ragionamenti (*nóthos logismós*), visibile come si vede in sogno<sup>31</sup>. Pura alterità di cui è possibile fare esperienza solo dopo che il “battito d'occhio” dell'istante, l'*exaiphnes*, ha rapportato questo-tempo-non-tempo e spazio-non-spazio al tempo articolato e allo spazio esteso e distinto. In termini kantiani: possiamo fare esperienza del noumeno solo *dal* fenomeno. Di fatto l'esperienza del noumeno è solo esperienza del limite del fenomeno. E si dà esperienza del limite solo nella non-conoscenza del limite – se conoscere il limite, come hanno spiegato Hegel e Wittgenstein, e prima di loro, e meglio, Kant<sup>32</sup>, significa varcarlo, negarlo, quindi, nell'atto stesso di affermarlo.

L'istante, l'*Oejeblik*, che nell'esperienza natural-animale del primo sorgere dell'umanità è il grido che rompe l'informe rumore della natura, e dà inizio al ritmo del tempo articolato e alle distinzioni dello spazio, è nell'esperienza della tarda umanità della ragione tutta dispiegata

30 T. Mann, *Der Zauberberg* [1924], Fischer, Frankfurt a.M 1996, p. 741; tr. it. di E. Pocar, *La montagna incantata*, Mondadori, Milano 1965, p. 907.

31 Cfr. Platone, *Timeo*, 52a-b.

32 Cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969, vol. V-VI, tomo I, pp. 149-150 e ss.; L. Wittgenstein, “Vorwort” a *Tractatus logico-philosophicus*, ed. it., con testo originale a fronte, a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1989; I. Kant, “Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumeno”, in *Kritik der reinen Vernunft*, cit., A 235-260, B 294-315, e *passim*.

l'immediata 'passione' dell'altro che è in noi, l'impronta dolente che l'altro ha lasciato in noi: nel nostro mondo, nel nostro tempo. Memoria dell'accadere dell'altro, dell'estraneo: di quello che i *Terrae filii* esperimentarono col fulmine e il tuono – il sorgere improvviso e misterioso del Tutto, dell'orizzonte del Tutto ed insieme con esso della morte. Come s'illuminò alla luce del lampo, così si spense nella nera notte – l'orizzonte del Tutto.

IV - L'istante della 'passione' della ragione tutta dispiegata serba, quindi, memoria del grido naturale del pio bestione, che primo, alzando gli occhi, *avvertì* il Cielo; memoria del formarsi del pensiero dai sensi; memoria dell'inintenzionale sorgere della significazione e della comunicazione – fonte prima dell'umana comunità – sin nella vita ferina. Al vertice di questa formazione di icone mentali, categorie e concetti che conservano comunque un legame con l'originaria esperienza sensibile, corporea, terrena e terrestre, è la pura astrazione del non-essere, non un'immagine, ma la negazione dell'immagine, d'ogni immagine, ultimo rifiuto dei sensi, del corpo: traduzione finale del vuoto sensibile in una inconcettuale X. Esperienza negativa del limite, della possibilità della morte del tempo. Paradosso e contraddizione assoluta – esprimibile solo con un ossimoro: domani potrebbe non esserci domani. Il tempo si nega nel tempo.

È, questa, la prova della necessità del tempo? O non piuttosto dell'impotenza della ragione, che per astrazioni che raggiunga, mai può liberarsi del legame con i sensi, con il corpo, con l'animale che è nell'uomo? Insomma: trionfo della ragione o non sua dichiarata kenosi?

Qualsiasi risposta diretta sarebbe qui inopportuna, prim'ancora che vana. Sinora ci siamo mossi sul terreno dell'esperienza, continueremo a farlo. Cambia solo il territorio dell'esperienza: dalla natura alla storia, dal corpo alla mente, dall'animalità dei *Terrae filii* alla religiosità dei figli del Cielo – figli di dèi o di Dio, sempre comunque legati alla Terra, perché nati dalla Terra, e in essa.

#### 4. Immagini del tempo storico. La dialettica *hóra-nûn*

I - Nella formazione dell'*idea* di "tempo storico" che ha prevalso nel mondo occidentale Paolo di Tarso ha avuto un ruolo determinante. Ha accolto due opposte eredità di pensiero – la greca e l'ebraica –, giocandole l'una sull'altra, e così fondando un 'nuovo' tempo. Ai *falsi circuli* del tempo naturale del paganesimo, che ripete l'ordine delle stagioni, opponeva il tempo lineare, e spirituale del tempo ebraico; ed all'implicito nichilismo del tempo esodale dell'ebraismo, non solo senza fine ma anche senza inizio, come attesta la figura di Mosé<sup>33</sup>, oppose l'orizzonte del tempo creaturale, con un inizio ed una fine stabili, che nessuna forza umana avrebbe potuto mutare, perché voluti da Dio. Una rigorosa teologia della storia – questa di Paolo – che comprende Giudei e Gentili, incentrata sulla figura di Cristo e sul tempo dell'avvento, il *nûn kairós*, il luogo temporale nel quale l'intera storia – il passato

---

33 «Mosé è una figura del ricordo, ma non della storia», ha scritto l'egittologo J. Assmann nel suo bellissimo libro su *Mosé l'egizio*, tr. it. di E. Bacchetta, Adelphi, Milano 2000, p. 18. Sul tema cfr. altresì V. Vitiello, *Deserto Ethos Abbandono. Contributo ad una topologia del religioso*, in *La religione*, Annuario Filosofico Europeo, a cura di J. Derrida e G. Vattimo, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 135-168, specialmente pp. 137-139.



non meno del futuro – viene trasformato<sup>34</sup>. Ontologicamente trasformato: il passato non muta nell'interpretazione del presente, muta in sé stesso, nel suo essere, con l'avvento del Cristo. La storia dell'esodo diviene storia di redenzione. E sebbene in un primo tempo non tutto Israele sarà redento, poi che anche i Gentili saranno accolti nel Regno, anche il resto di Israele sarà salvato<sup>35</sup>. La teologia della storia di Paolo non nega l'*orghé tou̅ theou̅*, nè il giudizio di Dio, nega l'eternità della condanna. Per quanto opposta alla storia meramente mondana, la teologia della storia paolina, fondata sul *nûn kairós* dell'Avvento, è in senso profondo 'positiva'. E non solo perché alla fine del tempo, per ripetere le parole di Barth, il Sì del perdono prevarrà sul No del giudizio<sup>36</sup>, ma soprattutto perché Paolo pensa la teologia in funzione della storia. Se la radice è teologica, la pianta è storica, e se è necessario riportare sempre l'albero al seme, è pur vero che questo è *per* quello, *in vista e in funzione* di quello. Nessuna ermeneutica 'creativa' potrà negare che Paolo pensa la glossolalia *per* la profezia, la comunicazione diretta Dio-uomo in vista della fondazione dell'*ekklesia*, della vera comunità umana, della comunità, cioè, fondata sulla verità<sup>37</sup>. Il *nûn kairós* paolino piega l'istante sulla storia; non lo subordina, però, ad essa, perché l'orizzonte è destinato alla fine: *ho kairós synestalménos estín*<sup>38</sup> – il tempo si è contratto; *parágei gàr tò schêma tou̅ kósmos toutou̅*<sup>39</sup> – passa infatti la figura di questo mondo. La dialettica istante-orizzonte non comporta in Paolo l'assorbimento dell'istante nell'orizzonte. L'inclusione dell'istante nell'orizzonte, la negazione dell'origine del tempo, cui seguirà la dimenticanza e l'incomprensione della stessa domanda sull'origine del tempo – appartiene alla modernità. Come si vede chiaramente in Hegel, che del moderno è il compimento, e, in quanto tale, il suo intenzionale luogo di comprensione ed insieme l'inintenzionale limite.

II - Il compimento del moderno è per Hegel il compimento della storia. Non certo della storia 'materiale', fattuale, *événementielle*. Hegel non ha mai dismesso l'abito del *denkender Geschichtsforscher*, attento ai rumori che provengono dagli strati profondi del tempo storico per capire quale avvenire si prepara<sup>40</sup>. La storia che con Hegel è giunta a compimento è la storia della 'forma' della coscienza storica. E questa storia si è conclusa nel 1807, con la *Fenomenologia dello spirito*. Tutto quanto potrà accadere 'dopo' quella data, accadrà nella 'forma', ormai definitivamente acquisita, della coscienza storica. Così come tutto quanto è accaduto 'prima' si mostra ora nella nuova 'forma': nella piena luce della autocoscienza. Lo spirito assoluto è questo: la verità della storia. Il compimento della forma-coscienza muta il passato non meno dell'avvenire. Non è una nuova interpretazione del passato, è bensì l'emergere del passato stesso nella nuova forma dell'autocoscienza. La logica hegeliana non è una visione

34 Cfr. Paolo, *Epistola ai Romani*, in Nestle-Aland, *Novum Testamentum, Graece et Latine*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1984, 8.18.

35 Cfr. Rm, 11.

36 Cfr. K. Barth, *Die Lehre von Gott*, in Id., *Kirchliche Dogmatik*, Theologischer Verlag, Zürich 1986, vol. II/2, p. 30.

37 Cfr. Paolo, *Prima Epistola ai Corinzi*, in *Novum Testamentum*, cit., cap. 14.

38 I Co 7, 29.

39 I Co 7, 31.

40 Cfr. G.W.F. Hegel, *Die Positivität der christlichen Religion (1795/1796)*, in Id., *Werke*, cit., vol. I: *Frühe Schriften*, p. 203.



del mondo, è il mondo; non segue l'andamento delle cose, è la cosa stessa, *die Sache selbst*, nel suo svolgimento. La logica dello spirito assoluto è un'ontologia: il concetto che si sa come concetto, la coscienza di sé universale, il luogo in cui tutta la storia s'illumina, è l'orizzonte totale del tempo giunto a consapevolezza di sé. Di qui la conclusione, 'necessaria', che lo *spirito assoluto* – il concetto che si conosce nella forma del concetto – cancella (*tilgt*, non *hebt auf*) il tempo<sup>41</sup>: il tempo dello sviluppo della forma-coscienza, dello spirito che si possiede nella pura forma del concetto di sé.

La storia hegeliana si raccoglie e si contrae nel suo culmine, là dove il Profondo (*die Tiefe*) si manifesta (*sich offenbart*). Non un punto, un sistema bensì, il sistema della storia concettuale (*begriffne Geschichte*)<sup>42</sup>, che, come un circolo di circoli, *ein Kreis von Kreisen*<sup>43</sup>, non si conquista alla fine, se non perché si possiede *ab initio*. Il cammino stesso della *Fenomenologia* che porta dalla coscienza sensibile allo spirito assoluto, non è 'fuori' dello spirito assoluto, ma 'dentro': non un fiume che si getta nell'oceano, ma una corrente dell'oceano stesso. Ora – 'dopo' l'itinerario fenomenologico – visibile da ogni punto in totalità. Questo il senso della *contemporaneità della storia* – secondo Hegel<sup>44</sup>. Contemporaneità conquistata nel tempo e presupposta al tempo. Il tempo è mantenuto e cancellato insieme. Mantenuto nella storia 'apparente' della coscienza, cancellato nella 'verità' di questa storia, che si svolge tutta nella luce della coscienza. Questa la secolarizzazione hegeliana, che non abbassa l'*hóra* al *nún*, ma questo include in quella – in una difficile, irrisolta, dialettica tra movimento e stasi. Perché Hegel per un verso deve negare ogni inizio, per non far dipendere l'orizzonte della storia – che è poi l'orizzonte dello spirito assoluto, della ragione tutta dispiegata, del concetto che si sa come concetto – che da sé; per l'altro deve, pur affermando l'infinità dell'orizzonte, chiuderlo in se stesso, circoscrivendo il luogo in cui esso conosce perfettamente se stesso: l'adesso, il *nún* in cui l'*hóra* giunge a conoscersi. *Nún* che non può non essere pari all'*hóra* se non si vuole – ancora una volta – far dipendere l'orizzonte della storia da 'altro' da sé, dal 'passato' della sua incoscienza. Tutti i *nún*, gli adesso, sono inclusi nell'*hóra*, tranne l'ultimo, il *nún kairós* della (hegeliana) rivelazione dell'*hóra* – che si pone consapevolmente come l'*hóra* stessa: non momento della storia, il momento conclusivo, ma orizzonte totale della storia.

Con Hegel, una storia, la vera, la storia cioè della verità, perché luogo di comprensione del tutto, la storia della 'Forma-coscienza', non termina soltanto – non è, invero, mai cominciata. *Tautà aei*, sempre le stesse cose, può ben ripetere Hegel con Aristotele. Del resto la premessa di Hegel è quella stessa del filosofo greco: *próteron enérgeia dynámeos* – l'atto 'prima' della potenza<sup>45</sup>.

III - Sarebbe vano cercare nelle filosofie, 'storicistiche' e non, che si sono imposte nell'età successiva a quella dominata dalla figura di Hegel, una nuova prospettiva sul modo di considerare la storia. Tra quanti a Hegel continuavano a richiamarsi, anche se con spirito critico, prevalse

41 Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburg 1952<sup>6</sup>, p. 558.

42 Ivi, p. 564.

43 Cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit., tomo II, pp. 571-572.

44 Espresso con grande efficacia nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in G.W.F. Hegel *Werke*, cit., vol. XII, ivi 1970, p. 105.

45 Aristotele, *Metafisica*, tr. it., con testo greco a fronte, di G. Reale, Bompiani, Milano 2000<sup>2</sup>, XII, 6, 1072a 4-9.

L'idea che bisognava sottrarre il metodo dialettico alla rigida armatura del sistema, liberando il movimento della storia dalla chiusura enciclopedica. A parte il grave fraintendimento della hegeliana *enkyklopaideía* – per la quale la stessa successione Logica-Natura-Spirito è solo la prima, più astratta e inadeguata, figura dell'ordine del sapere filosofico, che in concreto si configura come un movimento in circolo delle forme fondamentali della scienza, nel quale ogni sillogismo è insieme 'estremo' e 'medio' del sillogismo dei sillogismi: in ciò la 'circularità' (*en kúklo*) di questo sapere universale<sup>46</sup> –, va detto che liberare il metodo dal sistema implica la liberazione del tempo storico dall'orizzonte, e cioè la ricaduta in quel nichilismo storico criticato, prim'ancora che da Hegel, da Paolo. Quanto, poi, a coloro i quali, sostennero contro Hegel che non v'è nella storia un unico fine ma molti, e che il mondo della cultura è solo un piccolo frammento di una ben più vasta totalità *priva di significato*<sup>47</sup> – a parte l'evidente contraddizione performativa di un'affermazione con pretesa d'universalità fatta contro la pretesa d'universalità del sapere filosofico – non c'è altro da osservare che la liberazione del tempo storico dall'orizzonte totalizzante – dalla "storia ideal eterna", per ripetere la bella espressione vichiana – è più facile a dirsi che a praticarsi, come attestano pensatori di diversa statura ed intenti, quali Marx, Dilthey, Croce e Gentile<sup>48</sup>, che nell'abbattere un sistema ne costruivano un altro, certamente più povero, e talora anche più rigido, dando voce comunque all'esigenza che un ordine, un orizzonte totale, comunque vi sia, per comprendere i 'fatti storici', che altrimenti restano "frantumi tronchi e slogati"<sup>49</sup>. Talora questa esigenza si è imposta sino a ridurre – poco o per nulla affatto vichianamente – la natura a storia, ancorché ad una storia senza storiografia<sup>50</sup>. Tesi, questa, della possibilità di una storia senza storiografia, che avrebbe potuto costituire un bel problema, se fosse stato avvertito come tale; venne esposta, invece, come una considerazione di comune buon senso.

Né s'ode una parola nuova in quelle filosofie e teologie della storia, che per opporsi alla cosiddetta 'secolarizzazione' hegeliana, hanno distinto secolarizzazione da secolarismo, affermando con l'inesauribilità la trascendenza dell'origine della storia rispetto alla realtà del mondo storico<sup>51</sup>. Anche qui, a parte la considerazione che questa tesi è 'accolta' e 'superata' (*aufgehoben*) nella "Dottrina dell'essenza" della Logica hegeliana, e delle ragioni del suo 'superamento' bisognerebbe anche rendere conto, e non ignorarle, c'è da rilevare che costoro al più riprendono la tesi

46 Cfr. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in *Werke*, cit., vol. VIII-X, ivi 1970, III, §§ 575-577.

47 Cfr. M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Antologia a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1974, p. 92.

48 Cfr. K. Marx, "Einleitung" a *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, (Rohentwurf) 1857-1858*, Dietz, Berlin 1974; W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in Id. *Gesammelte Schriften*, Teubner-Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1957-85, vol. VII, a cura di B. Groethuysen, pp.172-173; B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1954<sup>6</sup>, pp. 25-28; G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, 2 voll., Sansoni, Firenze (vol. I) 1955 e (vol. II) 1942<sup>3</sup>, vol. II, pp. 279-306. In merito rinvio a V. Vitiello, *Topologia del moderno*, Marietti, Genova 1992, e *Elogio dello spazio. Ermeneutica e topologia*, Bompiani, Milano 1994, specialmente la Parte I: "L'ermeneutica dalla storia alla topologia".

49 G. Vico, *Principi di Scienza nuova*, cit., cpv. 357.

50 Cfr. B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, cit., pp. 298-304.

51 Cfr. F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Siebenstern, München und Hamburg 1966.

paolina, senza comprendere le ragioni che hanno portato ‘da Paolo a Hegel’. L’affermazione dell’inesauribilità dell’origine non cade essa medesima nella storia? L’aporia è inevitabile, finché s’intende l’“altro” dalla e della storia come origine della storia, finché si piega l’*altro* dalla e della storia al tempo storico.

Così dicendo non intendiamo ‘saltare’ fuori della storia. L’esperienza di Nietzsche ha tolto ogni seduzione al miraggio dell’Empedocle hölderliniano. Non è l’*aorgico* la mèta – per rinnovare la vita storica<sup>52</sup>. Non siamo soltanto *nella* storia, la storia ci attraversa da parte a parte, e pertanto non possiamo pensare l’Altro che nel luogo che abitiamo e ci abita. Ma questo è tutt’altra cosa che piegare l’Altro alla storia. Che ‘ridurre’ l’Altro ad origine della storia. Insisto sul punto già sopra rilevato: “alzarono gli occhi e avvertirono il Cielo” – perché solo quegli animali, quei *Terrae filii*, che poi si chiamarono uomini? Evidentemente all’Altro non può assegnarsi un’unica destinazione.

IV - Se la subordinazione dell’istante all’orizzonte porta alla chiusura di questo in un circolo che ripete perennemente se stesso – versione moderna del *tautà aeí* di Aristotele, come sopra si ricordava – e se, d’altra parte, l’opposta subordinazione dell’orizzonte all’istante, e cioè l’effettiva negazione della determinatezza dell’orizzonte, conduce al nichilismo storico, allora per mantenere entrambi i termini senza piegare l’uno all’esigenza dell’altro, è necessario distinguere i piani dell’orizzonte e dell’istante. A questa soluzione si avvicina l’escatologia ‘storica’ – *storica*, perché è tutt’altra cosa che l’apocalittica rivelazione della fine della storia. L’escatologia pensa l’“ultimo”, l’*éschaton*, come l’“estraneo”, che da ‘fuori’ irrompe nell’orizzonte del tempo storico, e lo muta e rinnova. L’istante ‘buca’ l’*hóra* – è ‘ultimo’ perché chiude una storia, un’epoca, per dare inizio a una nuova storia. L’escatologia è insieme protologia. E come l’istante dell’apertura dell’orizzonte temporale è senza perché – non c’è risposta alla domanda perché solo alcuni e non tutti i nati dalla Terra, levando in alto gli occhi, *avvertirono* il Cielo –, così è *ohne warum* l’irruzione di un ‘nuovo’ istante che trasforma la storia. C’è però una differenza tra l’inizio mitico e la protologia escatologica. L’inizio mitico è improvviso e inatteso, il ‘nuovo’ inizio è in qualche misura preparato. L’*éschaton* può irrompere da fuori nella storia, se questa è pronta ad accoglierlo. Preparata, s’è detto – ma così dicendo non si indica tanto un fare, un’attività, quanto una passività. L’avvento dell’altro è accolto in povertà e non in abbondanza. Un’epoca storica giunge al tramonto per estenuazione. All’istante escatologico corrisponde la kenosi della storia, il suo svuotamento di senso<sup>53</sup>. Sorge una nuova fede, solo quando la precedente è morta o sta per morire. Quando gli dèi pagani si ritirarono dal mondo, disinteressandosi degli uomini, il mondo fu salvato dal Dio straniero che veniva da Oriente<sup>54</sup>.

52 Cfr. F. Hölderlin, *Der Tod des Empedokles* (drei Fassungen), e *Grund zum Empedokles*, in Id., *Sämtliche Werke und Briefe*, 2 voll, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989<sup>5</sup>, vol. II, pp. 6-164.

53 Cfr. J. Taubes, *Escatologia occidentale*, tr. it. di G. Valent, Garzanti, Milano 1997. Sul tema rinvio a V. Vitiello, *Il Dio possibile. Esperienze di cristianesimo*, Città Nuova, Roma 2002, pp. 171-195. Di Taubes cfr. altresì le antologie curate da E. Stimilli, *Il prezzo del messianesimo*, Quodlibet, Macerata 2000, e *Messianesimo e cultura. Saggi di politica teologia e storia*, Garzanti, Milano 2001.

54 Sulla differenza tra la crisi del mondo antico e quella del mondo medievale cfr. H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1983 (seconda edizione ampliata della I e II Parte di *Die Legitimität der Neuzeit*), pp. 167-211; tr. it. di C. Marelli, *La legittimità dell’età moderna*, Marietti, Genova 1992, pp. 151-190.

La dialettica escatologica *hóra-nûn*, se libera l'istante dalla necessità dell'orizzonte, resta tuttavia legata alla storia. *Hóra* e *nûn* sono sullo stesso piano. L'istante irrompe nella storia stando di fronte ad essa, davanti. L'orizzonte temporale è sì una totalità 'finita', circoscritta, ma sempre aperta a com-prendere in sé l'esterno che le sopravviene. Si modifica accogliendo, si trasforma ampliandosi. Il circolo dei circoli non si estende da sé, ma per altro – resta comunque il *dominus*. La dialettica è dominata dall'orizzonte del tempo. L'istante resta a suo servizio. E questo anche quando è pensato come il Messia, che può entrare, o già essere entrato, in ogni porticina della *Jetztzeit*, e cioè quando è pensato come veniente non di faccia, di contro all'orizzonte, ma di lato<sup>55</sup>; e finanche quando viene concepito come il *Revenant*, quello che ritorna, che viene da dietro, dal 'passato'<sup>56</sup>. L'istante resta a servizio dell'orizzonte, perché interpretato in funzione del rinnovamento – o della rinnovabilità – della storia, dell'orizzonte del tempo.

V - È possibile pensare diversamente il rapporto istante-orizzonte. È possibile pensare l'istante come il luogo sul quale poggia l'orizzonte. In questa concezione del rapporto dell'*hóra* con il *nûn*, questo resta esterno all'*hóra*, non si confonde con i momenti che 'scorrono' nell'"orizzonte stabile e permanente" del tempo. È sì inizio, ma inizio che dando luogo all'articolazione del tempo, si sottrae all'orizzonte. Non come luogo fisso e immutabile dell'orizzonte, ma come l'istante del lampo e del tuono: rivelazione improvvisa della totalità del Cielo e della Terra – *thaûma*, meraviglia e angoscia insieme, meraviglia per la visione, angoscia per la sua fine. Il mito vichiano – "alzarono gli occhi, e avvertirono il Cielo" – custodisce il mistero della storia e del Sacro. Che non è solo dell'inizio, ma della totalità dell'orizzonte. Questa idea della storia e del tempo parla contro ogni certezza, contro ogni quietudine dell'anima. Invero più che un'*idea* è un'esperienza, una disposizione, un abito. Un *ethos*. Che definirei 'religioso', perché non riguarda, se non indirettamente la vita economica e politica, la comunità umana, ma mira oltre, ad un più vasto paesaggio che non quello della storia e della politica. Mira ad accostarsi a ciò che visto dal mondo storico appare pur esso come mondo, come orizzonte, come ordine, ma che non è né ordine, né orizzonte, né mondo: la natura. Non la Natura vivente di Goethe e dei romantici, parente prossima di quella vita che accenna ad altro rispetto a quello che è, alla coscienza e all'autocoscienza<sup>57</sup>; neppure la natura dell'astrazione della scienza, la natura ridotta a concetto, categoria, linguaggio umano e solo umano. Mira alla natura del vento e dell'albero, della serpe e dell'uccello, della terra e del mare, delle grandi e piccole cose, che son tali, cose, perché viste, esperite da noi, uomini, ma che possiamo vivere ed esperire non come nostre proiezioni, ma nel mistero della loro presenza. E cioè non come 'oggetti' da analizzare e interrogare, ma come presenze che ci interrogano. 'Religioso' ho definito questo abito, questo *ethos*, perché volto più a considerare la passività dell'esperienza,

55 Cfr. W. Benjamin, *Über der Begriff der Geschichte*, in Id., *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedemann / H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1972-1974, I/2, pp. 693-704; tr. it. di R. Solmi in W. Benjamin, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1981, pp. 75-86. Su *Le Tesi di Filosofia della storia di Walter Benjamin*, cfr. il Seminario di J. Taubes del semestre invernale 1984-85, in *Il prezzo del messianesimo*, cit., pp. 75-104. Su Taubes vedi la monografia di Elettra Stimilli (*Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*) edita dalla Morcelliana nella Collana "Maestri del pensiero", Brescia 2004.

56 Cfr. J. Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris 1993; e Id., *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris 1994.

57 Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 138.

che non l'attività, più il *ligamen*, la dipendenza di noi dall'altro, l'eteronomia che l'autonomia, il nostro essere interrogati prima che interroganti. E in questo essere interrogati scopriamo uno *stare-accanto* più ampio, e più libero, di ogni comunione e comunità d'uomini, e più responsabile, perché va oltre ogni determinazione d'essere, per far leva sul sentire, sul sentire se stessi. Sul sentirsi responsabili anche di ciò che è più antico di noi, e/o di ciò che appartiene a un futuro che non è nostro, ma delle generazioni avvenire. È la responsabilità che si sente nell'attimo, nel battito d'occhio, nell'istante in cui si raccoglie l'intero tempo, nell'istante vissuto non per l'eredità di ieri o per l'aspettativa di domani, ma per l'oggi, per il tempo presente che, potendo essere il primo come l'ultimo giorno, è vissuto per sé, libero dalla frenesia del tempo 'produttivo', del tempo lineare del fare, del 'risultato'. È la responsabilità che si sente nell'*exaíphnes*, ove non il mondo è raccolto in noi, ma noi nel mondo, accanto a pietre e erbe, animali, uomini e prodotti dell'uomo. Ove il nostro stesso operare non è compiuto in sé, ma per quello che di esso faranno le cose. Noi incompiuti; esterni a noi stessi. Io tu a me medesimo<sup>58</sup>.

VI - *Èrchetai hóra kai nûn éstin*<sup>59</sup>, in questa *hóra* che viene adesso, faccio esperienza con la 'mia' dipendenza da altro, della mia terrestrità, del mio essere *Terrae filius*. Figlio dell'uomo, figlio dell'*humus*. Premettere a *lógos sàrx eghéneto, sàrx lógos eghéneto*, è tutt'altro che la negazione del divino, è il riconoscimento che il Sacro non è relegato nell'alto dei Cieli, ché sacra è anche la Terra su cui il Figlio pose la tenda. In mezzo a noi.

---

58 In merito rinvio a V. Vitiello, *E pose la tenda in mezzo a noi...*, Albo Versorio, Milano 2007, e Id., *I tempi della poesia. Ieri/Oggi*, Mimesis, Milano 2007.

59 Gv, 5.25.

# S spazio aperto

A cura di Paolo Nepi

*La filosofia è già, di per sé, uno spazio aperto del/dal pensiero, rispetto ad ogni forma di sapere che si chiude nelle certezze dogmatiche. Qui vogliamo anche, più semplicemente, riservare uno spazio per argomenti nati in occasioni diverse, rispetto a cui la Rivista si apre all'accoglienza in vista di un possibile futuro approfondimento.*

**- Vanna Gessa Kurotschka**

*Sull'eredità di Hannah Arendt*

*Nota a margine di "L'eredità di Hannah Arendt.*

*A cento anni dalla nascita"*

# B @bel



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto**
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...
- Immagini e Filosofia
- Giardino di B@bel
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi

---

## PRESENTAZIONE

Il testo che segue è dall'intervento di Vanna Gessa Kurotschka (Università di Cagliari), letto in occasione della presentazione del numero di Babelonline/print dedicato ad Hannah Arendt (n. 3 del 2007). Vi si affronta soprattutto la questione del rapporto tra poesia e filosofia, seguendo il filo di una riflessione della stessa Arendt secondo la quale «dai poeti ci aspettiamo la verità». L'Autrice sostiene anche a questo proposito la necessità di rileggere, alla luce della categoria interpretativa della «fedeltà-infedele», il rapporto tra il pensiero di Heidegger e quello della Arendt.



---

Vanna Gessa Kurotschka

**SULL'EREDITÀ DI HANNAH ARENDT**  
**Nota a margine di “L’eredità di Hannah Arendt**  
**A cento anni dalla nascita”**

I - Nel 2007 a Berlino nella bellissima villa sulla Fasanenstrasse, sede della prestigiosa *Literaturhaus*, Hannah Arendt è stata commemorata con una mostra dal titolo *Hannah Arendt – Dai poeti ci aspettiamo verità*. L'introduzione del catalogo firmata da Barbara Hahn, curatrice con Marie Luise Knott della mostra, inizia con una citazione che qui sotto traduco:

Ai poeti viene sempre rimproverato il fatto che mentano. E questo anche giustamente. Solo da loro ci aspettiamo verità (non dai filosofi dai quali ci aspettiamo che pensino). Come si potrebbe non mentire a fronte di un'aspettativa tanto tremendamente difficile da soddisfare?<sup>1</sup>

La mostra ha inteso mettere in luce il rapporto strettissimo che il pensiero filosofico di Hannah Arendt ha istituito fra *poesia e filosofia*, un rapporto, afferma Barbara Hahn, che non può essere considerato semplicemente e solo come un aspetto della sua scrittura filosofica. Il punto è che per Hannah Arendt, in un modo che deve essere precisato, è la poesia e non la filosofia, non quella filosofia che ci è stata tramandata, ad essere in grado di fornire gli strumenti adeguati per tentare di colmare lo *Abgrund* (l'abisso) che separa il presente dal passato *dopo la rottura irreparabile del filo della tradizione*. Sono i poeti, *ai quali dobbiamo essere profondamente grati*, non i pensatori di professione, a coinvolgerci in processi di idee che ci permettono di esercitare la capacità di pensare quell'*abisso* a partire dal quale solamente il presente deve essere per Hannah vissuto e pensato.

La mostra era bellissima. Utilizzando filmati, registrazioni, fotografie e testi poetici e letterari, ricostruiva quasi una storia di incontri di donne, uomini e libri avvenuti da una sponda all'altra dell'Atlantico, una storia di eventi umani che non veniva concettualizzata ma appunto *mostrata* attraverso immagini. I volti fotografati, le voci registrate, gli sguardi filmati non venivano occultati dentro concetti incapaci, come monete fuori corso, di comunicare esperienze. Quasi ad avvalorare l'aspettativa di verità rivolta all'arte, contenuta nella citazione di Hannah Arendt scelta per riassumere il contenuto della mostra, da tali reperti artistici era *la verità* di un'esperienza a venire immediatamente testimoniata.

Nel presentare B@bel – la bella rivista diretta da Francesca Brezzi, meritatamente insignita quest'anno con il premio Siracusa –, nel presentare il numero di B@bel dedicato ad un'attenta e ricca riflessione sull'eredità di Hannah Arendt, una riflessione condotta non solo da ben conosciuti colleghi da tempo impegnati in un confronto filosofico con il pensiero della filosofa tedesca, ma anche da giovani studiose e studiosi, un numero sapientemente curato, oltre

---

1 B. Hahn, *Hannah Arendt – Von den Dichtern erwarten wir Wahrheit*, Ausstellung Literaturhaus Berlin, a cura di B. Hahn / M.L. Knott, Texte aus dem Literaturhaus Berlin Band 17, Matthes & Sietz, Berlin 2007, p. 15.

che da Francesca Brezzi, anche da Maria Teresa Pansera, vorrei fare alcune considerazioni proprio sul rapporto fra *poesia e filosofia*.

II - Il tema è caro sia a me che a Francesca Brezzi. Con Francesca Brezzi, lo ricordo con piacere, ho organizzato un seminario dedicato proprio ad esplorare la questione del rapporto fra *poesia e filosofia*, una questione che io reputo essere il lascito più significativo e scottante di Hannah Arendt, di una filosofa che è scomparsa, ricordiamolo, mentre elaborava la terza parte della *vita della mente* – la sua opera filosofica più significativa – dedicata, appunto, al *giudizio*.

La questione del rapporto fra *poesia e filosofia*, la questione del *giudizio*, è oggi al centro dell'interesse in molteplici ambiti di ricerca. La crisi dei paradigmi filosofici ereditati dalla tradizione, una crisi a partire dalla quale Arendt ha iniziato di nuovo a pensare per cercare di superare *l'abisso* cui, soprattutto nel paese delle sue origini, tale tradizione filosofica era approdata con il Nazionalsocialismo, ha condotto ad una riflessione che ha scompaginato il tradizionale ordine delle facoltà umane e che ha fatto vacillare il suo valore normativo. La sfiducia in una razionalità che veniva pensata in grado di funzionare bene solo se resa *insensibile e immune* dalle *influenze* dei rapporti interumani, ha costituito il presupposto del tentativo di costruire un paradigma che ponga *l'immaginazione*, intesa come facoltà insieme fisica e mentale, al centro dei processi di significazione umana e, soprattutto, di deliberazione. Il mutamento di paradigma inaugurato da tale trasformazione dell'ordine architettonico delle facoltà non approda però a esiti univoci. Per chi si accosta alla questione, il senso filosofico della centralità della poesia deve, pertanto, essere chiarito e deve essere chiarito, a me sembra, proprio in rapporto alla modalità in cui Martin Heidegger, il filosofo che più di ogni altro ha *toccato* Hannah Arendt sia personalmente sia filosoficamente, lo aveva teorizzato. Non si deve, infatti, dimenticare che era stato proprio Martin Heidegger ad affermare già negli anni Trenta del '900 che *l'arte è la messa in opera della verità*.<sup>2</sup>

Una citazione dall'*origine dell'opera d'arte*, il noto testo di una conferenza tenuta da Heidegger per la prima volta nel 1935, testo incluso con diversi rimaneggiamenti nelle *Holzwege*, permette, io credo, di comprendere il senso in cui per Heidegger l'arte mette in opera la verità:

Il progetto poetico della verità che si pone in opera non ha mai luogo nel vuoto e nell'indeterminato. [...] Il progetto veramente poetico è l'apertura di ciò in cui l'*Esserci* è già gettato in quanto storico. È, cioè, la Terra e, per un popolo storico, la sua Terra, il fondamento autoschiudentesi su cui esso riposa, assieme a tutto ciò che, pur essendogli ancora nascosto, esso già è. Pertanto, tutto ciò che fu donato all'uomo nel progetto, deve essere tratto fuori dal suo fondamento nascosto e fatto riposare in esso. In tal modo questo fondamento è fondato come fondamento sorreggente. Ogni creare [*alles Schaffen*], in quanto costituisce un tirar fuori di questo genere, è un attingere [*Schöpfen*] (attingere l'acqua alla fonte). Il soggettivismo moderno equivoca il concetto di creatività, intendendola come l'azione geniale di un soggetto sovrano<sup>3</sup>.

---

2 M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in Id., *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977, p. 65; tr. it. *L'origine dell'opera d'arte*, in Id., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1984, p. 61.

3 M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, cit., p. 63; tr. it. cit., p. 59, qui modificata.

III - Martin Heidegger era presente nella mostra berlinese. Possiamo dire che era in mostra. Veniva infatti mostrato fra l'altro in una serie di fotografie fatte da Hannah il 17 agosto del 1967, in uno dei loro molti incontri successivi al primo, avvenuto nel 1950, dopo una separazione di oltre vent'anni. Hannah, è cosa nota, si era recata a Friburgo per incontrare Heidegger una prima volta all'inizio di febbraio e, successivamente, a Marzo del 1950. Della intensità della *Begegnung* e della fatica della *Versöhnung* abbiamo molteplici testimonianze. Su quattro fogli di carta da lettera, datati 10 marzo 1950, il giorno della partenza di Hannah da Friburgo per l'America dopo la sua seconda visita, Heidegger trascrive brani dal "Kalkstein" di Adalbert Stifters e termina la trascrizione con la considerazione seguente:

Tanto timido non è alcun altro racconto della storia di un amore, tanto violenta non è alcuna altra dolcezza del mai dimenticare (So scheu ist keine Erzählung der Geschichte einer Liebe, so gewaltig keine Sanfmut des Nievergessens).

Leggo il Kalkstein dal Natale del 1905, probabilmente dai giorni in cui tu vivevi nel grembo di tua madre, ogni anno per il mio compleanno<sup>4</sup>.

In calce a queste riflessioni (la lettera non verrà spedita e viene ritrovata fra le carte di Heidegger) dal tono quasi *new age*, Heidegger segna la data e due iniziali poste una accanto all'altra nel modo seguente: H/M (Hannah/Martin. Sono le stesse iniziali che tanto spesso troviamo in calce alle poesie dedicate da lui ad Hannah).

Nove giorni dopo in una lettera che questa volta verrà spedita ad Hannah si legge:

Come è bello questo comprendersi che si accende immediatamente, quasi senza parole poiché proviene da una affinità che si è costituita presto e che non è stata distrutta dal male (*Böses*) e dall'errore (*Wirres*).

All'intensità di un comprendersi che viene da lontane affinità Hannah Arendt rimarrà fedele. Prendendo le mosse da quella affinità, nata per lei tanto presto, Hannah conduce un dialogo interiore con Martin Heidegger, un dialogo attraverso il quale si affanna ad estirpare l'errore da un nucleo originario di pensiero comune, luogo di un legame che davvero neanche il male era riuscito a distruggere.

IV - Fra l'affermazione di Martin Heidegger che l'arte è la messa in opera della verità e l'affermazione di Hannah Arendt che dai poeti ci aspettiamo verità vi è tanto profonda affinità quanto abissale distanza. Vediamo prima l'affinità. La questione è complessa e implica che si comprenda a fondo il ruolo che per entrambi i filosofi ha giocato la filosofia pratica di Aristotele. Le lezioni di Heidegger a Friburgo del 1921/22 sulle *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele* sono indubbiamente lo sfondo del rapporto filosofico di Hannah Arendt con Aristotele e costituiscono profondamente quel nucleo di pensiero comune ai due filosofi tedeschi<sup>5</sup>.

4 B. Hahn, *Hannah Arendt – Von den Dichtern erwarten wir Wahrheit*, cit., p. 43.

5 M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* in «Dilthey Jahrbuch», 1989, n. 6, pp. 235-269.

La parentela fra le categorie filosofiche messe a punto da Heidegger in *Essere e Tempo* e la filosofia di Aristotele è stata ben studiata da Manfred Riedel e da Franco Volpi<sup>6</sup>. Quando Heidegger in *Essere e tempo* definisce la modalità in cui l'esserci è in rapporto con se stesso, mette l'accento sul fatto che tale rapporto non è di tipo conoscitivo ma di tipo pratico. «[...] l'esserci, dice Volpi, non si riferisce primieramente al proprio essere per constatarne e descriverne le connotazioni o l'essenza [...], bensì per decidere che cosa fare di tale essere, per scegliere, tra molteplici possibilità, quale egli debba assumere come propria e realizzare»<sup>7</sup>. Tale rapporto pratico del *Dasein* con se stesso viene definito da Heidegger attraverso l'utilizzazione della filosofia pratica di Aristotele. In tale operazione teorica la teoria della prassi di Aristotele subisce però una trasformazione di non poco conto. La cancellazione della differenza fra *phronesis* e filosofia pratica, l'assegnazione di un carattere *intuitivo* e non *argomentativo* alla *phronesis* e, dunque, alla *filosofia pratica*, e la trasformazione della filosofia pratica in filosofia prima: queste sono le operazioni teoriche che Martin Heidegger nelle *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele* mette a punto e realizza.

Fra gli anni Sessanta e Settanta del '900 l'Aristotele pratico di Heidegger non è rilevante solo per Hannah Arendt. Hans-Georg Gadamer e tutti quei filosofi che a Gadamer in un modo o nell'altro si riferiscono, e cioè i protagonisti di quella che è stata chiamata la corrente *neo-aristotelica* nell'ambito della più ampia *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, fanno riferimento a quel nucleo filosofico comune rappresentato dalla filosofia pratica di Aristotele trasformata. Nel momento in cui un consistente gruppo di filosofi tedeschi ha provato a *ricollegare il presente con il passato dopo la rottura della tradizione rappresentata dal Nazionalsocialismo*, dopo lo *Abgrund* di cui parlava Hannah Arendt per definire il compito filosofico a cui si sentiva chiamata, tale gruppo di filosofi ricomincia a pensare da quel nucleo di pensiero condiviso con Heidegger.

V - Il fatto è che Heidegger aveva però già preso congedo dalle categorie filosofiche maturate nelle *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele* e utilizzate poi in *Essere e Tempo*, da tale carattere pratico ed etico da lui assegnato originariamente al *Dasein*. A partire perlomeno dal 1929, il *Dasein* non viene più compreso da Heidegger nella prospettiva ontologica entro la quale il suo carattere di apertura veniva pensato come un "avere-da-essere" (*Zu-sein*). Negli scritti che seguono *Che cos'è la metafisica?* il compito che *l'esserci* ha da portare a termine non è più quello di decidere cosa fare del proprio *essere* e di scegliere fra possibilità diverse. Dopo il '29 è, piuttosto, la *poesia* ad essere al centro dell'interesse del filosofo in un quadro ontologico nel quale *ogni creare* [*alles Schaffen*], *in quanto costituisce un tirar fuori (...), è un attingere* [*Schöpfen*] (*attingere l'acqua alla fonte*). L'interesse filosofico è rivolto non più a un soggetto sovrano che fa scelte ed agisce ma a un popolo sovrano che attinge al *fondamento autoschiudentesi su cui esso riposa, assieme a tutto ciò che, pur essendogli ancora nascosto, esso già è*.

6 Cfr. F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Padova, Daphne 1984; M. Riedel, *Heidegger und der hermeneutische Weg zur praktischen Philosophie*, in *Für eine zweite Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988, pp. 171-196.

7 F. Volpi, *Essere e tempo: una versione dell'Etica nicomachea?*, in P. Di Giovanni (a cura di), *Heidegger e la filosofia pratica*, Flaccovio, Palermo 1994, pp. 307-333, e la p. 345.

Che tale svolta, dagli esiti profondamente reazionari, le scelte politiche di Heidegger nel '33 lo testimoniano senza possibilità di errore, fosse già in qualche modo preparata nelle *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele* è indubbio<sup>8</sup>. La *phronesis*, intesa come virtù che permette di acquisire una forma di sapere, il cui compito è quello di fornire un'ermeneutica dell'*ethos*, non possiede, infatti, nessuna arma critica nei confronti dell'*ethos* nell'ambito del quale si formano le opinioni degli individui sul bene. L'identificazione di *etica* ed *ethos*, che i neoaristotelici sulla base delle *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele* avevano difeso, lasciava però insoddisfatti coloro che, soprattutto in Germania, trovavano inaccettabile la proposta di fare affidamento sulle opinioni intorno al bene maturate *nella tradizione della vita di un popolo nella sua terra* per definire le massime che devono dirigere il nostro agire. Il popolo tedesco non aveva neanche tentato di impedire la Shoah, un evento tremendo, divenuto da quel momento il simbolo dell'*errore* e del *male*<sup>9</sup>.

Anche Hannah Arendt, non diversamente da Habermas, Apel, Schnaedelbach, e altri ancora nell'ambito della *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, aveva preso le distanze da quel nucleo di pensiero ampiamente condiviso che era l'aristotelismo riformato. Il comune denominatore di tale presa di distanza è stato per tutti Kant. Mentre però da Habermas, Apel e Schnaedelbach è stato il Kant della *Kritik der praktischen Vernunft* ad essere chiamato in causa, Hannah Arendt, invece, si rivolge alla riflessione estetica di Kant. Nel prendere le distanze dall'aristotelismo riformato, Hannah non riesce ad essere del tutto infedele ad Heidegger, pur non potendogli rimanere fedele. Il comune riferimento alla poesia rappresenta quasi un percorso parallelo che entrambi intraprendono nel momento in cui si congedano dalle posizioni filosofiche che avevano condiviso.

I termini non devono però ingannare. Mentre per Heidegger la *poesia*, quella poesia che deve mettere in opera la verità, è pensata come un *attingere l'acqua alla fonte*, per Hannah Arendt la *poesia* da cui ci si aspetta verità è, invece, identificata con la capacità di utilizzare la facoltà di giudicare, una facoltà attiva e non riproduttiva, una facoltà critica che può essere esercitata solo individualmente – da un soggetto e non da un popolo – attraverso la pratica di rapporti intersoggettivi. La capacità di giudicare viene notoriamente definita dalla filosofa sul modello del *giudizio estetico* di Kant e, nonostante il linguaggio (il riferimento alla *poesia*) possa fare ancora intuire affinità possibili, essa è il nucleo di una teoria politica ed etica oramai lontanissima dalla filosofia di Heidegger, sia da quella elaborata prima del '29 sia da quella elaborata dopo il '29.

VI - Non posso qui discutere i molti contributi che arricchiscono il numero di B@bel dedicato all'eredità di Hannah Arendt. Il riferimento al giudizio e, dunque, al nuovo paradigma etico e politico che Arendt inaugura, senza avere il tempo di definirne fino in fondo le profonde implicazioni sia teoriche sia storico-filosofiche, è presente in molteplici saggi del volume. In particolare il saggio di Maria Teresa Pansera e quello di Federico Sollazzo

---

8 Cfr. E. Berti, *L'influenza di Heidegger sulla riabilitazione della filosofia pratica*, in P. Di Giovanni (a cura di), *Heidegger e la filosofia pratica*, cit., pp.267-307.

9 Si veda su ciò: J. Habermas, *Über Moralität und Sittlichkeit. Was macht eine Lebensform rational*, in H. Schnädelbach (a cura di), *Rationalität. Philosophische Beiträge*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984.

mettono molto bene in evidenza aspetti specifici di tale nuovo paradigma teorico, che, io credo, abbiamo ancora il compito di definire, dimostrando in tal modo di volere accettare il lascito più significativo del pensiero di Hannah Arendt. Il saggio di Laura Boella, per me di grandissimo interesse, fa il punto sul profondo significato antropologico della riflessione filosofica di Hannah Arendt. Di non minore interesse sono le riflessioni sparse in molti contributi sull'apporto che Arendt ha dato allo sviluppo degli studi di genere. Su un contributo, quello di Roberto Esposito, dedicato alla individuazione di quelle che Esposito definisce le antinomie di Hannah Arendt, desidero fare alcune considerazioni. Esposito non riesce a cogliere, io credo, il significato della teoria del giudizio di Arendt, misconoscendo in tal modo la sua rilevanza filosofica nell'ambito della teoria politica. La tesi sostenuta da Esposito si basa su un non condivisibile appiattimento di Arendt su Heidegger. Esposito individua in Arendt la presenza occulta di una filosofia della storia rovesciata con il riferimento positivo non posto alla fine, ma all'origine del processo – la polis greca, che costituisce l'origine mancante di tutto il discorso, un po' come accade in Heidegger per l'Urgrecia cui la Germania deve ritornare<sup>10</sup>. Nell'omogeneità del processo che per Arendt ha condotto al Nazismo, Esposito intravede lo stesso presupposto continuista che opera nella interpretazione di Heidegger della storia della metafisica<sup>11</sup>. Ciò che Arendt non avrebbe compreso correttamente sarebbe per Esposito «quel processo di biologizzazione della politica, o di politicizzazione della vita, che di lì a qualche anno Foucault avrebbe definito con il termine di “biopolitica”, aprendo una nuova stagione di riflessione sulla politica contemporanea»<sup>12</sup>.

Il fatto è che la biopolitica, come dice lo stesso Esposito, è una teoria che descrive un processo, il processo di biologizzazione della politica, e inaugura una modalità di riflessione sulla politica. La filosofia che Hannah Arendt ci ha lasciato in eredità è qualcosa di diverso e di più che una modalità di riflessione sulla politica. Arendt ci ha lasciato in eredità categorie filosofiche, utilizzando le quali saremo in grado di formulare giudizio critici, assumendo la responsabilità individuale per essi e per la prassi che essi giustificano. Ciò che Arendt contrappone al totalitarismo non è allora, come pensa Esposito, l'esperienza della polis greca ma quel giudizio individuale e comune che produce *Gemeinguelteigkeit*, validità comune. E tale teoria non è affatto «fortemente segnata dall'eredità di Heidegger e dal suo gergo dell'autenticità, trasposto dal piano teorico a quello filosofico-politico»<sup>13</sup> perché è, come credo di aver mostrato nelle considerazioni delle pagine precedenti, critica nei confronti di ciò che Heidegger sosteneva fra il Venti e il Trenta e proprio il contrario di ciò che il filosofo ha cominciato a sostenere a partire dal Trenta. A me sembra, piuttosto, che sia il concetto foucaultiano di biopolitica – difeso da Esposito – a rimanere fortemente debitore della critica di Heidegger alla soggettività. E, questo, proprio nella misura in cui la biopolitica, come dice Esposito, descrive un processo senza soggetto, laddove invece la teoria del giudizio di Arendt, pur tenendo conto della critica di Hei-

---

10 R. Esposito, *Le antinomie di Hannah Arendt*, in F. Brezzi / M.T. Pansera (a cura di), *L'eredità di Hannah Arendt*, «B@belonline/print», 2007, n. 3, p. 62.

11 Ivi, p. 63

12 *Ibidem*.

13 Ivi, p. 64.

S

Vanna Gessa Kurotschka  
*Sull'eredità di Hannah Arendt*

degger alla soggettività moderna e alla metafisica che ne costituiva il fondamento, pone al centro dell'attenzione un individuo capace di giudicare autonomamente nell'ambito di rapporti intersoggettivi.





A cura di Maria Teresa Pansera

*Il pensiero femminile è intessuto  
di passioni, progetti,  
saperi, conflitti,  
responsabilità e speranze; è  
pensato da donne che collocano  
alla base delle proprie esperienze  
pratiche e teoretiche la loro  
identità di genere, interrogandosi  
su una possibile specificità del  
filosofare al femminile.*

**- Anna Czajka**

*Margarete Susman und Ernst Bloch.*

*Das „Gespräch“ der Religionen und der Messianismus*



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne**
- Filosofia e...
- Immagini e Filosofia
- Giardino di B@bel
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi



---

Anna Czajka

## DAS „GESPRÄCH“ DER RELIGIONEN UND DER MESSIANISMUS Margarete Susman und Ernst Bloch

*Viel hat erfahren der Mensch.. Der Himmlischen viele genannt,  
Seit ein Gespräch wir sind  
Und hören können voneinander*  
Hölderlin

Als Ernst Bloch Margarete Susman im Seminar von Georg Simmel in Berlin 1910 kennenlernte, war sie eine in ihrem Kreis anerkannte und geschätzte Persönlichkeit und Autorin<sup>1</sup>. Ihre erste bedeutende Arbeit war die Veröffentlichung von nachgelassenen Manuskripten ihres frühverstorbenen Freundes Erwin Kircher unter dem Titel *Philosophie der Romantik* (1906)<sup>2</sup>. Die Romantik gründet sich nach Kircher auf die Seele, auf eine von Herz und Vernunft innerlich wahrnehmbare Harmonie und Dissonanz. Sie bedeutet eine Zuwendung zu sich selbst, den Anspruch auf Gegenwärtigkeit der Wahrheit des Lebens und den Trieb zur Tätigkeit. Romantisch ist die Auffassung der sich geschichtlich wandelnden Seele als einer auf dem Zusammenspiel von Körper, Gefühl, Traum und Vernunft beruhenden „Resonanz des Wesens“, deren artikulierte Gestalten den menschlichen Bildungsgang ergeben. Die wesensverbindende und einheitsstiftende Kraft der Romantik ist nach Kircher die Liebe; sie wird durch die „gesteigerte Kraft des Geistes“ und durch die das Zugleich des inneren und des Weltzusammenhangs herstellende Poesie vermittelt. Die Realisierung der Einheit des Ewig-Guten des innerlich empfundenen Wesens mit der Welt wird bei Schelling in einer philosophischen Religion entworfen, die vermittelt der Kunst die Versöhnung von Glauben und Wissenschaft, Vernunft und Offenbarung, Natur und Geist anstrebt. Die Romantik entwickelt eine Geschichte der Gottesgestalten, in der die Zusammengehörigkeit der Gestalt Christus und des subjektiven Grunderlebnisses betont wird und an deren Ende als die alle Möglichkeiten konzentrierende und vereinheitlichende die Gestalt des Retters steht. Um den Gedankengängen von Schelling und Novalis zu folgen: am Ende der Geschichte der Gottesgestalten steht der im Urakt der Freiheit vom göttlichen Sein gelöste Mensch vor seinem eigenen Leben und seinem Dunkel als vor dem göttlichen Geheimnis.

Im pietätvollen Akt des Herausbringens eines andernfalls unzugänglich bleibenden Werkes wurde Susman als originelle Autorin und Philosophin selbst geboren: in der Redakti-

- 
- 1 Zum Leben von Margarete Susman (1872-1966) siehe ihre Erinnerungen: *Ich habe viele Leben gelebt*, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1964. Zum Leben und Werk: Ch. Ueckert, *Über Margarete Susman: Annäherung an ein „Zentrum ohne Peripherie“*, in: *Die Juden in Hamburg 1590 bis 1990*, hg. von A. Herzig, Dölling & Galitz, Hamburg 1991, S. 263-274; I. Nordmann, *Wie man sich in der Sprache fremd bewegt. Zu den Essays von Margarete Susman*, in: M. Susman, *„Das Nah- und Fernsein des Fremden“*. *Essays und Briefe*, hg. von I. Nordmann, Jüdischer Verlag, Frankfurt a.M. 1992, S. 227-267.
  - 2 E. Kircher, *Philosophie der Romantik*. *Aus dem Nachlaß herausgegeben*, Diederichs, Jena 1906.

## V entaglio delle donne

onsarbeit am Buch des Freundes zeichnete sich das Gerüst ihres eigenen Buches *Das Wesen der deutschen Lyrik* (1910) ab<sup>3</sup>, das, von der Erfahrung der Romantik ausgehend, um die Jahrhundertwende eine Verschiebung des kulturellen Zentrums von der Religion auf die Kunst feststellte, in der Kunst in „unserer Zeit“ die Zufluchtsstätte der Religiosität, in der Ästhetik das neue Feld der Metaphysik und in der Lyrik, der Domäne des Wortes, den Ort des Brückenbaus zwischen Leben und Substanz erkannte.

Den Thesen des Lyrik-Buches geht Susmans eigene lyrische Produktion voraus. Im Band *Mein Land*<sup>4</sup> betont die Dichterin ihre Nähe zu Leopardi: die Situation der Nichtigkeit angesichts der Gottesabwesenheit in der realen Welt und ihre Überwindung in der immanenten, sich an Phänomenen des Lebens und der Kunst einstellenden Erfahrung des Ganz Anderen<sup>5</sup>.

Du bist's allein, dem meine Seele glaubt,  
Schwermütiger Verkünder der Verneinung.  
[...]  
Ich glaube Dir, der alle Lebensgüter  
Geliehen weiss vom Tod. Und so wie Du  
Vergess' ich nie das schauernde Warum,  
Das durch der Tannen dunkle Kronen rauscht.  
[...]  
Wie du das Glück liebst – mit der heissen Liebe  
Der Unglücksel'gen – brennend – unauslöschlich,  
so liebt die Nacht den schönen frohen Tag,  
Der vor ihr flieht –  
So der Verbannte sein verloren Land,  
Wenn er im Dämmerchein hinüberstarrt  
Nach ferner Küste, die der Nebel deckt –  
So Luzifer des Himmels lichtiges Reich  
Und Gott, der ihn verstieß. –  
Sie alle suchen, die doch längst entsagten –  
Und da der Geist in klarer Stimme spricht:  
Unwiederbringlich ist's und unerreichbar –  
Da flüstert tief in wunder Brust das Herz:  
Ich find'es doch <sup>6</sup>.

- 
- 3 M. Susman, *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik*, Strecker&Schröder, Stuttgart 1910. Es ist unschwer zu erkennen, daß mit der Problematik von Kirchers Buch auch Bloch beschenkt wurde. Man kann auch merken, wie *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik* nicht nur der Problematik von frühen Schriften von Georg Lukács (z.B. Chaos und Ordnung) und Walter Benjamin (Mythos, Hülle, Schicksal und Charakter) vorausläuft, sondern auch derjenigen von Martin Heidegger (Seinsverständnis im Sein zum Tode, Seinsverständnis im Sprachgeschehen) und Hans-Georg Gadamer (Seinsverstehen im Kulturwandel der Epochen).
  - 4 M. Susman, *Mein Land*, Schuster & Loeffler, Berlin und Leipzig 1901.
  - 5 A. Caracciolo faßt die Problematik von Leopardi in der Konzeption vom „religiösen Nichts“, das zum Ursprung einer immanenten gottlosen religiösen Bewußtseinsstruktur wird, siehe: ders., *Nulla religioso e imperativo dell'eterno. Studi di etica e di poetica*, Tilgher, Genova 1990; ders., *Leopardi e il nichilismo*, Bompiani, Milano 1994.
  - 6 M. Susman, *Mein Land*, a.a.O., S. 13-16.

Aus der Erfahrung der Nichtigkeit und gleichzeitig der Gewißheit des Ganz Anderen ergibt sich eine Haltung des permanenten Auszugs aus den vorgegebenen Religionsformen und eine ungeduldige, leidenschaftliche Beschwörung des Anderen in vielfacher Du-Ansprache, im Hadern (»Ich lasse Dich nicht – Du segnest mich denn«<sup>7</sup>). Der Anspruch auf Gottesähnlichkeit stützt sich auf Leben, Traum, Erinnerung: er stärkt sich durch lebendige Bezüge zu verschiedenen Religionsgestalten und entzündet sich im Erblicken des Ewig-Guten an Gebilden der Schöpfung, an „allen Dingen“:

Ich liebe alle Dinge dieser Welt –  
Ein jedes Blütenblatt – ein jedes Haar  
Auf meinem Haupt – und lieb und wunderbar  
Ist jede Frucht mir, die vom Baume fällt<sup>8</sup>.

Gottesverlassenheit und gleichzeitige Sehnsucht nach Erfüllung, die nach Susman mit der Liebe identisch ist, machen in den Menschen eine vereinigende Wesensgebundenheit aus, die sie zur Brüderlichkeit bestimmt:

Ich weiss nur eins – dass wir uns lieben müssen,  
Wir an des gleichen Lebens Meeresstrand,  
Wir Heimatlosen, die nach fernem Land  
Wahnsinn'ger Sehnsucht voll die Segel hissen<sup>9</sup>.

Liebe und Hoffnung auf die Wesenserfüllung, Hoffnung „um der Hoffnungslosen willen“ haben ihren Halt in der „reinen Güte“, die jeder Erkenntnis vorzustehen hat, in der „eigenen Tat“ und in dem „donnernden Lied“ der »sturzbereiten Dichter«<sup>10</sup>:

Still glüht im ewigen Purpur  
Die reine Güte<sup>11</sup>.

Siehe, das ist mein einziger Pfad!  
Statt nach dem Glück meine Arme breiten,  
Will ich im Jubel der eigenen That  
Über mein Elend schreiten<sup>12</sup>.

[...] in Menschenkraft  
Fühlst Du den eignen Fuss Dich aufwärts tragen.  
Es ist genug. Du weisst es, dass Du steigst,  
Und steigend darfst Du auf den Gipfel hoffen<sup>13</sup>.

---

7 *Ebenda*, S. 30.

8 *Ebenda*, S. 77.

9 *Ebenda*, S. 64.

10 *Ebenda*, S. 52.

11 *Ebenda*, S. 69.

12 *Ebenda*, S. 91.

13 *Ebenda*, S. 94.

## V entaglio delle donne

In der ersten Periode ihres Schaffens<sup>14</sup> vertritt Susman das „fromme Ketzertum“ der unermüdlichen Mühe um die Rettung des Lebens vor dem Nichts in sinnhafter Bindung an das Wesen; es ist das frauenhafte Wirken und es sucht die Zuflucht und Ebenbürtigkeit bei Maria:

So fordre ich von Dir, Begnadete,  
So fordr' ich Gnade für Dein schwach Geschlecht,  
Für sie, die endlos neue Qual erzeugen,  
Wenn sie ihr Haupt nicht einsam in den Mantel  
Der tiefen ewigen Entsagung hüllen.  
so fordr' ich Gnade! Neig' Dein Angesicht!  
Die Ärmste, Unglücklichste von allen  
Sollst Du empor zu Deinem Throne heben  
Und sie, die Fluchgeweihte, Leidgekrönte  
Sollst Du zu Deiner Rechten sitzen lassen<sup>15</sup>. –

Die Begegnung Susmans mit Bloch, zu dieser Zeit Autor der Dissertation über Rickert und einiger in philosophische Strenge versuchendem Stil verfaßter Aufsätze<sup>16</sup> ging in eine Beziehung über, die anfänglich sehr intensiv und abwechslungsreich, folglich in latenter Form, bis zum Lebensende andauerte<sup>17</sup>. Der persönlich-schöpferische Dialog ist gleich zu seinem Anfang sehr fruchtbar. Er findet seinen Niederschlag zunächst in drei Texten von Bloch: *Symbol: die Juden*, *Grund in der Liebe* und *Jesus*, die einzelne Abschnitte von *Geist der Utopie*<sup>18</sup> bilden<sup>19</sup>.

Explizit bedankt sich Bloch bei Susman für die Vermittlung einer neuen Erkenntnis des Judentums:

Ich danke Ihnen für Ihre wunderbaren Worte über das Judentum, Sie liebe, gütige, große Frau [...] wie großartig müssen für mich Ihre Worte über das Judentum als eine noch unabgeschlossene

---

14 Ich würde als Schluß dieser ersten Periode das Erscheinungsjahr von Susmans Aufsatz über Kafka bestimmen: *Das Hiob-Problem bei Franz Kafka*, „Der Morgen“, 1929 (April), V, 1, wiederabgedruckt u.d.T. *Frühste Deutung Franz Kafkas*, in: M. Susman, *Gestalten und Kreise*, Diana, Stuttgart 1954, S. 348-366.

15 M. Susman, *Mein Land*, a.a.O., S. 78-79.

16 E. Bloch, *Kritische Erörterungen über Rickert und das Problem der modernen Erkenntnistheorie*, Ludwigshafen a.Rh. 1909; ders., *Gedanken über religiöse Dinge*, „Das Freie Wort“, 1905/1906, 5, S. 690-694, wiederabgedruckt in „Bloch-Almanach“, 1992, 12, S. 9-13; ders., *Über das Problem Nietzsches*, „Das Freie Wort“, 1906, 6, S. 566-570, wiederabgedruckt in „Bloch-Almanach“, 1983, 3, S. 76-80.

17 Davon zeugen Blochs wiederholte Aufenthalte in der Nähe von Susman in Säckingen, in Zürich sowie der Briefwechsel Blochs mit Leilah, wie er die Freundin nannte, und dann mit ihrem Sohn, Erwin von Bendemann, siehe u.a. Karlheinz Weigand, *Ein Brief Ernst Blochs an Erwin von Bendemann. Die neueste Erwerbung des Bloch-Archivs*, „Bloch-Almanach“ 1988, 8, S. 157-160.

18 E. Bloch, *Geist der Utopie*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1918, Faksimile der Erstausgabe im Band 16 der *Gesamtausgabe*, Frankfurt a.M. 1971, S. 319-332, 349-360, 373-382.

19 In der bearbeiteten Neuauflage der zweiten Fassung von *Geist der Utopie* (Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1964) entsprechen die zwei letzten Texte den beiden aufeinanderfolgenden modifizierten Kapiteln unter leicht veränderten Titeln: *So das Weib und Grund in der Liebe* (S. 262-267) und *Christus oder das aufgedeckte Angesicht* (S. 267-273).



Religion klingen, nachdem in meinem religiösen Manuskript gerade solche Begriffe stehen: wie das Judentum die wartende Religion ist, mit dem unerlösten Gefühl gegen jeden bisher gekommenen Messias und der großartigen Unzufriedenheit und Sehnsucht, daß es noch ganz anders und daß eigentlich noch Alles kommen müsse<sup>20</sup>.

Aus der intensivsten Periode der Freundschaft stammt der Text *Symbol: Die Juden*<sup>21</sup>, in dem Bloch das Judentum in seiner Geschichte im Sinn von Susman als ein Symbol, d.h. als ein Subjekt mit Objekt verschränkendes, das Unfaßbare darstellendes Gebilde behandelt. Die Behandlung erfolgt in folgenden Hauptpunkten. Zunächst werden die Etappen in der Geschichte des Judentums aufgezählt. Es zeichnen sich darin ab: die erste Selbstartikulation des Judentums, die Periode der geistigen Abhängigkeit und des Schulgangs der Juden bei anderen Völkern (Griechen, Arabern, Christen), die Erreichung des Zustands der Durchwirkung der Kultur des Abendlandes mit jüdischem Gedankengut und schließlich die Momente eines sich Entgegenkommens der jüdischen und der durch sie durchwirkten fremden Kultur:

Bald darauf kam den Juden sogar das Abendland entgegen, genährt von den zahllosen gegenseitigen Beeinflussungen, die sich einerseits von der Bibel und Spinoza, andererseits von Luther, Goethe und Hegel her ausbreiteten<sup>22</sup>.

Die Geschichte der Juden kennzeichnet nach Bloch eine „alles überdauernde Intensität“, die es erlaubt, andere Kulturen aufzunehmen und zu durchdringen; Juden sind »wie Herzzellen und lassen sich nicht entspannen«<sup>23</sup>. Daher die Aussage Blochs:

Vor einem großen Juden sind so die großen Männer aller übrigen Völker gleichsam nur bürgerliche Genies. Denn diese können fast nur für sich selbst sprechen [...]<sup>24</sup>.

20 Ernst Bloch an Margarete Susman (von Bendemann), undatierter Brief, wahrscheinlich aus dem Jahr 1911, zitiert nach Nordmann, a.a.O., S. 79. Es konnte sich außer dem unten besprochenen Juden-Aufsatz um Blochs Arbeit an seinem systematischen Werk handeln, dem er in einem Brief an Lukács den Titel *Der Name Gottes* gegeben hat (E. Bloch, *Briefe 1903-1975*, hg. von Karola Bloch u.a., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, S. 134). Das in demselben Briefwechsel erwähnte Kapitel: *Jakobe Salomon: Ein Dialog* könnte eine Vorarbeit zur Diskussion Bloch-Susman über Liebe und Frau in *Geist der Utopie* sein. Jakobe Salomon, wichtigste Frauengestalt in Henrik Pontoppidans Roman *Hans im Glück* [906], eine emanzipierte Jüdin, gehört zu der Reihe der Heldinnen des „heroischen Atheismus“ der skandinavischen Literatur (H. Ibsen, Pontoppidan, Jens Peter Jakobsen), die Lukács' und Blochs Aufmerksamkeit mehrmals heranzog, siehe: E. Bloch, *Briefe*, a.a.O., S. 151, 154.

21 Der leicht veränderte Text ist in der zweiten Ausgabe von *Durch die Wüste* [1923] (Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1964), Blochs erster Frau Else, einer frommen Christin, gewidmet, mit der der Philosoph gleichzeitig zum Dialog mit Susman das „Gespräch“ der Religionen lebte. Zu diesem mehrfachen Dialogverhältnis siehe eine Stelle aus einem Brief von Susman an Bloch: »Ich habe in der letzten Zeit oft denken müssen, ob ich Dich wohl je ganz so lieb gewonnen hätte ohne Else. Vielleicht bist Du darüber erstaunt. Und doch ist es gewiß, daß mir eine verborgene Gegend Deines Wesens damals erst durch sie und an Deiner Ehe klar geworden ist« (E. Bloch, *Gedenkbuch für Else Bloch-von Stritzki*, in: *Tendenz - Latenz - Utopie. Ergänzungsband zur Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1978, S. 31).

22 E. Bloch, *Geist der Utopie*, a.a.O., S. 321.

23 *Ebenda*, S. 320-321.

24 *Ebenda*.

## V entaglio delle donne

Die Geschichte der Juden nennt Bloch eine „kanonisch-mystische Anthropogenie“<sup>25</sup> und hebt daran drei Züge hervor: das Eifernde, willensmächtige Verhalten gegen die Welt, den Drang auf die Verwandlung des Lebens zur Reinheit, Geistigkeit, Einheitlichkeit und die Ausrichtung auf ein noch nicht daseiendes Ziel über der Welt.

Ein weiterer auszeichnender Moment an der Judengeschichte, auf den Bloch hinweist, ist die Stiftung einer Weltauffassung, nach der die Menschen nicht „wie die Blätter wechseln“<sup>26</sup>. Auf der christlichen Seite entspricht ihm mit Jesus die verstärkte Einbringung des „unerhört Neuen“ einer „selbständigen Beachtung des Menschengeschehens“, des „eigenen Zeitpunkts“ in die antike Gedankenwelt<sup>27</sup>. Diese wiederum wird in ihrer Intensität durch die in der Gemara verheißene Hebung des Ursprungs durch das Überlicht des Parakleten als des letzten Menschen überboten.

Angesichts solcher sich steigernden Entsprechungen im Judentum und Christentum stellt Bloch die „große Frage“:

Warum haben wir uns abgewendet?<sup>28</sup>

Warum haben sich die Juden von Jesus abgewendet? Und der Frage wie den erinnerten Haßmanifestationen der Juden gegen den „Gehenkten“ und gegen das Weihnachtssfest folgt bald im Blochs Text ihre Umwendung: Was ist geschehen, daß der Haß gegen das Kruzifix gegenwärtig im Verschwinden ist?

Es hat den Anschein, als ob die Juden an der Stelle angelangt wären, wo sie es wieder als ihre eigenste Sache ansehen müssen, was als Christentum und in der entweichenden Substanz des Christentums vor sich geht, nachdem sich die anderen, die fremden Völker am Christentum müde und vielleicht zu Ende gearbeitet haben<sup>29</sup>.

---

25 *Ebenda.*

26 *Ebenda*, S. 322.

27 *Ebenda.*

28 *Ebenda.*

29 *Ebenda*, S. 323-324. Diese Einschätzung lehnt Gershom Scholem entschieden ab: »Das Corpus Christi in irgendeinem Sinn als die Substanz unserer Geschichte zu erfassen, das ist mir nicht möglich und ich suche vergeblich nach den glaubhaften Zeugnissen, die für ein Schwinden der „altüberlieferten Scheu“ vor dem Stifter des Christentums im Judentum sprechen, wenn ich von den Zeugnissen aus den Zwittersphären, wie es wohl berechtigt ist, absehe« (G. Scholem, *Walter Benjamin – Die Geschichte einer Freundschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975, S. 113-114). Zu Scholems Ablehnung des „Gesprächs“ siehe: G. Scholem, *Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch* [1964]; *Noch einmal: das deutsch-jüdische „Gespräch“*, in: ders., *Judaica 2*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, S. 7-19. Demgegenüber sind die ergreifenden Zeugnisse der religiösen bzw. metareligiösen Weihnachts- und Kreuzigungserfahrung zu stellen. So z.B. bei Rahel von Varnhagen: »Weihnachten – dies ist für mich [...] das einzige Fest im Jahr; weil es noch lebt, und sich wirklich und wahrhaftig auf das Leben bezieht, welches wir selbst noch leben. Dies habe ich mir gar nicht erfunden noch ausgedacht, sondern es dringt sich mir durch seinen eignen Lärm, den es macht, auf. Die ganze Welt will der ganzen Welt Vergnügen machen; und da will ich auch!« (Rahel an Karl August von Varnhagen, den 2. Dezember 1808, in R. Varnhagen, *Briefwechsel*, Winkler, München 1979, Bd. 2, S. 69). Siehe M. Susman, *Die Kreuzigung*, in: dies., *Lieder von Tod und Erlösung, Gedichte*, Drei Masken Verlag, München 1922, S. 108. Das Weihnachtssfest ist schließlich oft bei Bloch das Thema, z.B. in *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1959, Band 5 der *Gesamtausgabe*, S. 1590. Siehe auch Bloch im Brief an seine spätere Frau, Karola Piotrkowska: »Sinnlos, sich dieses warme und tiefe Fest zu rauben; ein

Die Lösung der paradoxhaften Situation findet Bloch in der Feststellung des Einanderbedürfnisses der Gläubigen, einer transzendierenden Bewegung vom Alten über das Neue zu einem Dritten Testament. Es ist die Situation der aktuell gelebten Gefahr, der Schutzlosigkeit, der Leere und der Entscheidung der menschenhaft wahrgenommenen und gelebten Güte, Christus nachzufolgen, dem Christus, der aber erst noch anders kommen muß, um ein endgültiger, erfüllender Messias zu sein und die Kälte und Leere bekämpfen zu können.

Das Einanderbedürfnis der Religionen dokumentiert Bloch durch die Stellen, an denen sich das Alte und das Neue Testament „verhaken“. Für das „Stärkste und Sprengendste“<sup>30</sup> hält Bloch, was beim Propheten Deuterjesaja über den Gottesknecht gesagt wird<sup>31</sup>. Der Gottesknecht ist »ein Mann der Schmerzen und vertraut mit Krankheit, ja wie einer, vor dem man das Angesicht verhüllt, verächtlich, daß wir ihn nicht würdigten«<sup>32</sup>. Die Bestimmungen vom Deuterjesaja bezieht Bloch, sich damit anderen Auslegungen entgegensetzend, auf den leidenden Messias. Die zweite zwischen Judentum und Christentum „korrespondierende“ Stelle ist der Römerbrief von Paulus, wo man zum Alten Testament zurückkehrt, um den Bogen zum „Dritten“ zu schlagen<sup>33</sup>. Es ist die Stelle, an der erörtert wird, warum die Juden stets vor ihren Propheten blind waren und wie sie ins Reich der Herrlichkeit eingehen können. Paulus spricht von der Gnade für die Juden um der Gnade willen (von der Hoffnung für die Hoffnungslosen), von der Feindseligkeit der Juden um der Erlösung des Heidentums willen und von der am Ende auch den Juden »um ihrer Väter willen«<sup>34</sup> zukommenden Seligkeit<sup>35</sup>.

Aus dem – symbolischen – Verlauf der Geschichte der Juden ergeben sich nach Bloch zwei Probleme: dasjenige des langen Leidens der Juden »vor den Toren der eigenen religiösen Welt«<sup>36</sup> und dasjenige der „Rückkehr“ Jesus zum Judentum. Bloch findet für sie eine philosophische Lösung: in der Mündung der Religiosität in die „Erweiterung der Seele“ und in der Erneuerung der Metaphysik als einer der zu erfüllenden Zeit. Wo das Christentum über die Theologie der Mitte (die auf der schon vollzogenen Ankunft Christi und auf dem Aufbau seines Reichs besteht) hinausgeht, trifft es auf das jüdische Warten. Dem Judentum wird das Christentum ungefährlich, wenn dieses das Judentum nicht mehr für „leere Hülse“ und abgetan hält. Dafür wird Jesus beiderseits in seiner »ungeheuren Menschentiefe«<sup>37</sup> erfahren.

---

Fest zudem, das nicht einmal aus dem „Volk“, sondern aus der Kindheit kommt und diese illuminiert [...]« (E. Bloch, *Das Abenteuer der Treue. Briefe an Karola 1928-1949*, hg. von A. Czajka, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005, S. 207).

30 E. Bloch, *Geist der Utopie*, a.a.O., S. 324.

31 *Der Prophet Jesaja*, 42,1-4; 49; 52,13; 53.

32 E. Bloch, *Geist der Utopie*, a.a.O., S. 324.

33 *Der Brief des Paulus an die Römer*, 9-11.

34 E. Bloch, *Geist der Utopie*, a.a.O., S. 326.

35 Die Frage des Eingehens ins Paradies im Gespräch der Religionen löst Margarete Susman poetisch auf eine mit Bloch zusammenklingende Weise in einem „dramatischen Gedicht“ aus der Zeit des gemeinsamen Aufeinanderwirkens, im Dialog zwischen dem Gescheiterten und dem Sieger aus dem Gedicht *Der Sieger* in der Sammlung *Die Liebenden*. Der Sieger weigert sich ohne den Gescheiterten ins Paradies einzutreten und wird mit ihm auf die Erde zurückgeschickt: »Der Sieger: / So kehre ich wieder in das Land der Schmerzen. / Nimm meine Hand, o Bruder, der mit mir / Die Flamme Gottes sah. Was wäre mir / Erlösung ohne dich?«, M. Susman, *Die Liebenden*, Wolff, Leipzig (1917), 1928, S. 16.

36 E. Bloch, *Geist der Utopie*, a.a.O., S. 325.

37 *Ebenda*, S. 329.

Da die Menschen noch nicht metaphysisch verwandelt sind, da in ihnen noch alles, was kreuzigt und das Kreuz bespeit<sup>38</sup>, enthalten ist und da sie noch nicht fähig sind von selbst gegen die Gottleere anzugehen, haben sie Jesus zu folgen als »Zeichen der Liebe und der Innerlichkeit *auf dem Wege*«<sup>39</sup>. Die Seelen »müssen weiter in sich suchen und rufen«, <sup>40</sup> „motorisch, moralisch, metaphysisch“ die „Heiligung des Namens“ verfolgen<sup>41</sup>. Das bedeutet (in Erinnerung an Marcions Bewegung Gottes als Geschichte) in der späteren Formulierung von *Atheismus im Christentum* einen „Exodus in der Gottesvorstellung“, ein ständiges Abheben, eine permanente »Entgegensetzung des Guten und Erleuchteten gegen alles Kleinliche, Gerechte und Harte«<sup>42</sup>, ein Sich-Begegnen<sup>43</sup> und eine Bereitung der absoluten Zeit – der erfüllten Menschheit des Messias.

Durch Margarete Susman kam Bloch in Kontakt mit der regen Diskussion über das Judentum zu Jahrhundertanfang<sup>44</sup>. Aber am Text von *Geist der Utopie* fällt auf, daß Judentum und Christentum nicht – wie es zu diesem Zeitpunkt überwiegend geschah<sup>45</sup> – ethnologisch, soziologisch-politisch, konfessionell oder religionsphilosophisch behandelt werden, sondern vom gegenwärtigen Standpunkt der „gottverlassenen Welt“ aus als verschiedene geschichtlich gebildete und zum gemeinsamen Erbgut der Menschheit zugehörnde Figuren der Wesensverbindung. Wo an ihnen das gemeinsame Anliegen der Erfüllung erkannt wird, öffnen sie sich aufeinander, treten in ein Verhältnis des Hin-und-Her-Schwebens ein, in dem das Intensitätsgrad der Wesensbeziehung vom gerade Gelebten her „abgewogen“, das Erstarrte und Abgestorbene abgeworfen und die aktuell „aufrichtigste“ Figur der Frömmigkeit bestimmt wird. Es wird damit ein „Gespräch“<sup>46</sup> zwischen Figuren des Geheimnisses des verborgenen

38 *Ebenda*, S. 331.

39 *Ebenda*.

40 *Ebenda*, S. 330.

41 *Ebenda*.

42 *Ebenda*.

43 In *Geist der Utopie* faßt Bloch diese Begegnung u.a. als eine der »ebenso motorischen wie vernehmenden, spekulativen Nationen«, der Juden, der Deutschen und der Russen, »diesem dritten Rezipienten des Wartens, des Gottesgebärentums und Messianismus« (E. Bloch, *Geist der Utopie*, a.a.O., S. 332).

44 Eine Analyse der Entsprechungen von Blochs Juden-Aufsatz zu Martin Bubers Reden über das Judentum in Prag (1909-1911) und zu der vom Verein Jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag herausgegebenen Schrift *Vom Judentum. Ein Sammelbuch*, Leipzig 1913 bietet der Artikel von Daniel Krochmalnik, *Ernst Blochs Exkurs über die Juden*, „Bloch-Almanach“ 1993,13, S. 39-58.

45 Die Methodik von verschiedenen Haltungen in der Diskussion um das Judentum der Jahrhundertwende dokumentieren Veröffentlichungen wie: H. Liebeschütz, *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber*, Mohr, Tübingen 1967; G. Mattenklott, *Über Juden in Deutschland*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992; *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa*, hg. von J. Carlebach, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1992; *Ost und West. Jüdische Publizistik 1901-1928*, Reclam, Leipzig 1996; H. Cohen, *Jüdische Schriften*, Schwetschke, Berlin 1924; siehe dazu: P. Fiorato, *Introduzione*, in: H. Cohen, *La fede d'Israele è la speranza. Interventi sulle questioni ebraiche (1880-1916)*, hg. von P. Fiorato, Giuntina, Firenze 2000, S. 7-58.

46 Zum Verständnis vom Gespräch siehe bei Goethe: »[es] kam mir der eigenste Sinn meiner Worte aus dem Munde eines andern reichhaltiger, voller und in einem größern Umfang wieder entgegen; was ich ahnete, ward mir klar, und was ich meinte, lernte ich anschauen« (J.W. Goethe, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, in: ders., *Werke*, Beck, Hamburg 1988, Bd. 7, S. 443). Zum Gespräch siehe auch ders., *Das Märchen*, *Ebenda*, Bd. 6, S. 215.

Wesens eingeleitet, die auseinandergehen und sich abgrenzen, um sich wiederzutreffen und im Aufeinanderverweisen neu zusammensetzen und zu steigern – bis die Erfüllung genannt und eingelöst wird<sup>47</sup>. Keiner der Figuren ist daher *partout* der Vorrang zuzuerkennen, solange der im gerade Gelebten<sup>48</sup> zu bestehende Wettbewerb um die Güte andauert<sup>49</sup>.

Das Judentum<sup>50</sup>, für das Bloch Susman dankt, ist also die in der Geschichte und im „Gespräch“ gereifte subjekthafte Unruhe und Anspruch auf Erfüllung. Und es bedeutet keine Rückkehr zum Buchstaben des Glaubens, sondern den „Befehl“, es als „Gesetz“ der nichtigen Wirklichkeit zu leben: als Liebe.

In ihrem Buch *Vom Sinn der Liebe* aus dem Jahr 1912<sup>51</sup> bestimmt Susman, darin der Romantik<sup>52</sup> (die schon in sich eine jüdisch-deutsche Begegnung darstellt) folgend, Liebe als das Grundverhältnis, welches den zerrissenen, zerstreuten Menschen in der zerfallenden Welt unserer Zeit mit seinem Wesen verbinden kann. Diesem Grundverhältnis als einziger Möglichkeit der Beziehung zum Absoluten in der aktuellen Welt ist eigen, daß sie sich stets neu einstellt und die vorgesetzte Gestalt des Ewigen nicht beachtet; sie besteht gerade in der sich immer erneuernden Verbindung mit dem Wesen. Mit dieser Bedeutung der Liebe wird auch diejenige des Subjekts hervorgehoben, das »immer mächtiger, immer welthafter gegenüber der zusammensinkenden Gottheit, die einst alles Objektive in sich gesammelt hatte, sich emportürmen sah«<sup>53</sup> und das von der »kalten, entgöttlichten, von aller subjektiven Wärme und Glut entleerten«, von „eisig sachlichen Forderungen“ geprägten Welt bedroht wird<sup>54</sup>. Im Subjekt sammelt sich das Liebesproblem der »auseinandergefallenen und sich befehdenden Welt«<sup>55</sup>, der Welt der vernichteten Gemeinsamkeit zwischen den Menschen. Sie in der Liebe wiederzufinden ist »Wurzel aller menschlichen Daseinsmöglichkeit«<sup>56</sup>. Denn die Liebe ist

47 Damit bedeutet das Vorgehen im Text nicht nur eine Übertragung der Elemente des Judentums bzw. des Zionismus in die Philosophie einer utopischen Gesellschaft, wovon Elke Kruttschnitts Aufsatz handelt, E.Kruttschnitt, *Zion – ein U-topos auf der Landkarte der Welt. Zur Zionismuskritik Ernst Blochs*, „Bloch-Almanach“, 1990, 10, S. 67-86; dieses Vorgehen ist mehr als eine Übertragung ins Philosophische: es ist eine eingedenkende Verdichtung der Wesensverbindungen und philosophisches Nachdenken zugleich.

48 Gerade die „Aktualität“ als Maßstab der „Aufrichtigkeit“ der Religiosität ist der Moment, auf den Bloch und Siegfried Kracauer in Abgrenzung zu Buber hinweisen, siehe den Brief Blochs an Kracauer vom 6.6.1926 (E. Bloch, *Briefe 1903-1975*, a.a.O., S. 275).

49 Es geht also bei Bloch nicht um eine endgültige Feststellung des „Übergewichts“ von einer oder anderen Form der Religiosität; eine Absicht, die dem Artikel von A. Neher, *Le pèlerin de l'espérance: Ernst Bloch*, „Bloch-Almanach“, 1984, 4, S. 85-95 innewohnt und noch im erwähnten Artikel von Krochmalnik anklingt; die Betonung des Judentums an Bloch ist vielleicht eine Reaktion auf Blochs starke Inanspruchnahme vonseiten der christlichen Theologie der Sechziger und Siebziger Jahre.

50 Auf Momente des Judentums in Blochs Philosophie hat Emmanuel Lévinas hingewiesen im Aufsatz *Über den Tod im Denken Ernst Blochs*, in: *Seminar: Zur Philosophie Ernst Blochs*, hg. von B. Schmidt, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983, S. 151-162.

51 M. Susman, *Vom Sinn der Liebe*, Jena 1912. Italienische Ausgabe: *Il senso dell'amore*, a cura di A. Czajka, Diabasis, Reggio Emilia 2007.

52 P. Kluckhohn, *Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik*, Niemeyer, Tübingen (1922) 1966.

53 M. Susman, *Vom Sinn der Liebe*, a.a.O., S. 7.

54 *Ebenda*, S. 7-8.

55 *Ebenda*, S. 8.

56 *Ebenda*.

## V entaglio delle donne

niemals am Einzelnen zu erfüllen. Sie hat die „fast unmögliche“ Aufgabe, einsame Individuen „nach den verworrensten und verschlungensten Wegen“ zu verbinden: sich gegenseitig im Gefühl des Letzten als Brüder wiederzuerkennen. Die Liebe verbindet weiterhin zwei Seiten des Individuums: die Seite des wogenhaften, chaotischen Lebens und diejenige der es zusammenschließenden Form. Indem aber die Liebe im Individuum sein Leben nicht mit einer vom Tod verliehenen Form des Einzel Lebens, sondern mit einer Reihe von sich in Bezug aufs Absolute artikulierenden Formen als einer Reihe von Verwandlungen verbindet, wird sowohl das Leben in seinem blinden Chaos als auch der Tod in seiner zu einer strengen Form richtenden Einmaligkeit überwunden<sup>57</sup>. Dies geschieht dann, wenn der „zitternde“ Augenblick des Lebens – in Liebe – in einen der Selbstbehauptung verwandelt wird, wo das Leben in eine „der Welt des Lebens entgegengerichtete Welt“, eine Welt des Wesens übergeht<sup>58</sup>. „Die Gezeugten des Lebens“ werden im Übergang zu den sich steigernd wandelnden Gestalten des Absoluten zu „Erzeugern des Seins“<sup>59</sup>. Die Liebe als die Kraft zum Wesen, zum Ganzen, kann niemals im Leben erfüllt werden; sie lebt in den Individuen nur als Teil, als Sehnsucht, und so ist sie in jeder geschichtlichen Beschränkung »das ewige Mehr des Lebens wie des Individuums, der Drang, der Überfluß, die Göttlichkeit«<sup>60</sup>. Die Wirklichkeit hat von der Liebe nur ihr Bild als ihre sinnliche Repräsentanz.

Die Liebe in ihrer Ausrichtung aufs Ganze verbindet auch die Zweierheit der sich in ihrer Subjektivität unterscheidenden Geschlechter. Der Mann ist in der Auffassung von Susman ein nach außen Wirkender, seine Natur einlinig Gestaltender, sich außerhalb seiner Vollender; Sinn seines Lebens ist, es in ein objektiviertes Werk umzusetzen. Die Subjektivität der Frau wird auf die ihr substanziell eigene Mütterlichkeit bezogen:

In sich tretend, sich zu vollenden, findet die Frau in sich das Andere, das Fremde, das Leben. Aber es ist nicht das Leben in jener Ferne vom eigenen Leben und in jener festen Formung, wie es dem Mann entgegenritt in dem objektiven Zusammenhang, den er vorfindet und mit gestaltet, sondern es ist das chaotische ursprüngliche naturhafte Leben selbst, dem sie nicht gebieten, das ihr niemals dienstbar werden kann, dem sie selber dienen muß mit Seele und Leib<sup>61</sup>.

Die Frau muß entgegengesetzten Forderungen standstehen, um ihr Verhältnis zum Ganzen zu finden:

Aus dem Fremden durch das Eigene ins Fremde geht der Schicksalsweg der Frau – entgegen dem Gesetz der Seele<sup>62</sup>.

Wo der Mann seine natürliche Anlage in die geistige des Werkes umsetzt, so hat die Frau die natürliche Lebensentstehung in eine „fördernde Menschheitskraft“ zu verwandeln<sup>63</sup>. So ist ihr natürliches Schicksal das des Verbindens der Lebensentstehung mit dem Ganzen:

---

57 *Ebenda*, S. 20.

58 *Ebenda*, S. 13.

59 *Ebenda*, S. 15.

60 *Ebenda*, S. 24.

61 *Ebenda*, S. 109.

62 *Ebenda*, S. 110.

63 *Ebenda*, S. 111.



Die Frau lebt ihrer Natur nach im Stoff und im Entstehen, der Mann seiner Natur nach in Wesen und Form, im Entstandenen<sup>64</sup>.

Der Weg des Mannes zu sich selbst führt durch die Idee, derjenige der Frau durch die Verwandlung ihres Selbst und dessen Einsatz, die Liebe. Das Symbol der Frau ist für Susman nicht nur das Mutterwerden („nie erlöst die Natur die Persönlichkeit“), sondern das „Gebären Gottes“<sup>65</sup>:

Der Gott, den wir alle verhüllt in uns tragen; der Mann muß ihn enthüllen in gestaltender Tat, die Frau muß ihn in Liebe und Schmerz gebären<sup>66</sup>.

In Antwort auf Susmans Buch bestimmt Bloch die Liebe im Abschnitt *So das Weib und Grund in der Liebe* von *Geist der Utopie* die Liebe als Grund der Wirklichkeit. Aber nicht das „Gebären Gottes“ als permanente Herstellung der Beziehung zwischen dem pulsierenden Leben und seinem verhüllten Wesen hält Bloch für die absolute Bestimmung der Liebe, sondern die „Geburt der Seele“. <sup>67</sup>Zu der Bedeutung der Liebe als Menschheitsfortpflanzung bis zur Geburt des Messias<sup>68</sup> setzt Bloch ein „anderes Erwecken, den genialen Eros zum Anderen“<sup>69</sup> hinzu.

Das doppelte Blut zieht sich an,– liebend mit dem anderen ausgetauscht zu werden, hoch über aller Freundschaft und der doch immer nur vorletzten Mystik der Männerbunde,

heißt das Lob Blochs auf die Verbindung von Mann und Frau. Freilich differenziert er anders als Susman in der Verbindung der Geschlechter die Bedeutung des Mannes, des „bedeutenden, produktiven Mannes“, der in der Liebe »durchaus übermännlich, zweigeschlechtlich, so konstruktiv als kontemplativ geboren, wiedergeboren werden muß, von Jesus und Maria zugleich beschienen«. <sup>70</sup> Gleich nach dieser Darstellung des Mannes in der Liebe wechselt Bloch wie versehentlich zu der Ich-Form, um dann in die Er-Form wieder überzugehen:

Denn zu empfangen bin letzthin nur ich, und nicht nur das Weib, auch der bedeutende Mann empfängt und muß in Schmerzen gebären<sup>71</sup>.

Der Mann, „zehnmal jung und alt“ werdend, „fruchtbar wie die junge Erde“, strebt der Frau in „beständiger Vision“ entgegen, in der ihm, dem „magisch besitzlosen“, „die Quellen eines unge-

64 *Ebenda*, S. 115.

65 *Ebenda*, S. 112.

66 *Ebenda*.

67 E. Bloch, *Geist der Utopie*, a.a.O., S. 354.

68 Eine u.a. von Georg Simmel vertretene Auffassung, siehe: G. Simmel, *Das Relative und Absolute im Geschlechter-Problem* (1911), in: ders., *Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter*, hg. von H.-J. Dahme u.a., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, S. 217.

69 E. Bloch, *Geist der Utopie*, a.a.O., S.353.

70 *Ebenda*, S. 355.

71 *Ebenda*.



## V entaglio delle donne

brocheneren, der Welt und den Göttern traumhaft überlegenen Seins“ erschlossen werden.<sup>72</sup> Was die „zurecht geweckte“ Frau „an Großem, Vollkommenem, Lösendem, Tiefem ersehnt“, ist „für den schöpferischen Mann“ das, »was Kant dem bestirnten Himmel und dem moralischen Gesetz überwiesen hat« – »die farbigste Verkörperung des kategorischen Imperativs seiner gesamten Produktion«<sup>73</sup>. Von der Frau kommt das Maß „des dem Schaffen aufgegebenen absoluten Apriori“. Die „apriorische Geliebte“ wird in einer Reihe von Bestimmungen beschrieben:

[...] das reinste Staunen, ahnend und erfüllend, zutiefst erfließend, Jungfrau und Mutter zugleich<sup>74</sup>.

Sie ist

[...] der träumende Schoß, das unerfüllte Nichts inmitten aller Dinge und die Ampel in diesen zugleich, das sich Sorgen, sich Freuen an sich, die stärkste als das Ziel an sich gegebene Menschenfrage, [...] das sich selber lebende Grundproblem des Seins<sup>75</sup>.

Bloch schließt, *Faust*-Worte bekräftigend:

das Letzte, das den Menschen derart jenseits aller Welt und im ewigen Leben erwartet, ist *nach Gestalt und Wesen das Weib*<sup>76</sup>.

Die Liebesauffassung von Bloch erfordert eine neue Subjektivität. Es wird darin vom Ich ausgegangen, das seine Vollendung sucht, oft durchbrennend, übergreifend, sündigend, aber wirklich gewinnt es sich, „das Heil seiner Seele“, über die Einsicht in andere Subjektivitäten, in das daraus gewonnene Wir, als eine Summe von »möglichen, inhaltlich wohldefinierten, wohlgeduzierten Subjektivismen«, die die »intelligible Menschheit, das Reich der Zwecke an sich« als Inhalt und Ziel des sittlichen

---

72 *Ebenda*, S. 355-356.

73 *Ebenda*, S. 356.

74 *Ebenda*.

75 *Ebenda*, S. 356-357.

76 *Ebenda*, S. 357. In seinem Hauptwerk *Das Prinzip Hoffnung* befaßt sich Bloch eingehender mit der Frauenbewegung, an der er generell das Nicht-Manifestwerden der Inhalte feststellt. An der realen Frauenemanzipation kritisiert Bloch ihre männliche Linie, die zwar dem Ruf nach der neuen Frau Kraft gegeben hat, aber schließlich meistens zu kapitalistischer Versachlichung und Angepaßtheit führte. Es kommt nicht darauf an, die Geschlechtsunterschiede zu tilgen, sondern sie, insofern sie keine ideologischen Produkte sind, ans Licht zu bringen und schließlich die Frage zu stellen, ob die Explorierung der Geschlechtsgrenzen nicht zu »versteckt-unbetretenen Inhalten der Menschheit selber führt« (E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, a.a.O., S. 693). Die weibliche Linie an der Frauenbewegung (die für Bloch mit Freiheitskampf überhaupt gleich ist) wäre »eine Erinnerung an *Carmen* hier, an *Antigone* dort; ja eine utopische Beschwörung der *Hetärenzeit* hier, des *Matriarchats* dort« (E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, a.a.O., S. 692). Die weibliche „Melodie“ liegt allem zugrunde, zieht an: »Es ist Sanftes und Wildes, Zerstörendes und Erbarmendes, ist die Blume, die Hexe, die hochmütige Bronze und die tüchtige Seele des Geschäfts. Ist die Mänade und die waltende Demeter, ist die reife Juno, die kühle Artemis und die musische Minerva und was noch alles [...]. Ist schließlich, mit einem Bogen, den kein Mann kennt, die Spannung Venus und Maria« (E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, zit., S. 696). Die einzelnen Bestimmtheiten sind oft so vorläufig, als wären sie bloße Masken; die Frau ist so eminent ein Insgesamt »der Unruhe wie der Sammlung« (E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, a.a.O., S. 696).

Zusammenlebens bedeuten. Solche Subjektivitätsauffassung ist das Resultat des »an sich verzweifelnden, ringenden Ahnens, daß es Güte gibt«: dieses verläßt sich auf den »warmen, glücklichen, den Anderen verstehenden Menschen«<sup>77</sup>. Die Liebe verwirklicht sich als die „Spannung in Jesus“<sup>78</sup>, als Zuwendung zu allen, auch geringsten Brüdern und ist gleichzeitig eine den Messias herbeirufende, heißt es in Blochs Verbindung des Jüdischen mit dem Christlichen, in der dem Christlichen die Vervollkommnung des Sittlichen in der Nächstenliebe, dem Jüdischen »die Vollendung des Werks der verwandelnden Selbstbegegnung mit praktischer Mystik« zuteil wird.

Von „Jesus und Maria beschienen“, d.h. dem Imperativ des „Ewig Weiblichen“ folgend, hat der schöpferische, „seelengebärende“, eigentlich übergeschlechtliche Mann gleichzeitig Jesus zu folgen. Im *Jesus*-Abschnitt von *Geist der Utopie* geht Bloch der Frage nach, was Jesus heute allen, den Juden und den Christen, bedeutet. Vor allem wendet sich Bloch gegen die Zentralität der Bedeutung des Opfertodes an der Gestalt Jesu. Bloch sieht Sterben und Wiederauferstehung Jesu auf dem Hintergrund der vorderasiatischen Naturreligionen, mit den in ihren Mythologien abwechselnden Nacht und Tag, Winter und Frühling und das Heilige des Menschenopfers als symbolische Vertretung des Astralischen. Aber das Menschenopfer, so Bloch, ist auf dem Berg Moriya von Gott der Juden verweigert worden; es ist damit „vorbei und Totentanz“<sup>79</sup>. Wäre an Jesus sein Opfertod das Zentrale, so würde er als Schlüssel zur Welt ein Sich-Einschreiben in die physische Natur, in den Kosmos, ein Makarien-Wesen bedeuten (zu dem Susman, wahrscheinlich nicht zuletzt wegen ihrer Kontakte zum George-Kreis gelegentlich neigte<sup>80</sup>). Bloch wendet ein: die Welt kann nicht durch eine Widerspiegelung im kosmischen „Drüben“ in Ordnung gebracht werden, sondern durch eine finale Erlösung, d.h. eine, die auf dem Subjekt und der ihm entsprechenden (der „homogenen“) Reihe der Geschichtsphilosophie, Musik und Ethik basiert.

Jesus bedeutet also aktuell die »zweite Erbsünde des ausgeschlagenen Seinkönnens wie Gott«,<sup>81</sup> begangen unter der Taubheit der Menschen und Gottes, die Jesus, »den Propheten, der Messias hätte sein können«, dem Tod überantworteten und dessen Opfer gegen das Satanische an der Welt nicht genug vermochte<sup>82</sup>.

Umso deutlicher werden daher die fruchtbringenden Leben und Worte Jesu. Und das nicht nur als Moral, als „Zeichen der Liebe auf dem Wege“, sondern auch als Erkenntnis, als Grundlagen einer „unkonstruierenden Ontologie“. Diese sind:

[...] der ewige, von allem anderen unterschiedene Rang der Menschenseele; die Kraft des Gutseins und des Gebets, das zutiefst begründete sittlich Gute als Saatkorn, als Lebensprinzip des Geistes; die Kunde von der möglichen Erlösung durch Dienen untereinander, durch Hingebung, zum Anderen Werden, sich selbst Erfüllen mit Liebe als dem Geist der Versammlung und der universalsten Selbstbegegnung; die Kunde vom Vater als einer bisher unbekannt gebliebenen Gottheit, vom noch schwachen, dämmernden Gott der Geschichte, der Wiederherstellung des Prozesses und des allein prozessual getragenen Reichs des ewigen Lebens<sup>83</sup>.

77 E. Bloch, *Geist der Utopie*, a.a.O., S., 358.

78 *Ebenda*, S. 359.

79 *Ebenda*, S. 377.

80 Siehe u.a. viele Stellen in der Lyriksammlung von M. Susman, *Neue Gedichte*, Piper, München-Leipzig 1907, z.B. S. 45, 48, 50, 58, 88.

81 E. Bloch, *Geist der Utopie*, a.a.O., S. 376.

82 *Ebenda*, S. 378.

83 *Ebenda*, S. 379.

## V entaglio delle donne

Jesus bedeutet eine Umkehr und Rückkehr ins Paradies (hin zur Erfüllung der Sehnsucht nach Gottähnlichkeit), die in uns und hier geschehen muß. Diese Sehnsucht, eine nach Bloch wahrhaft jüdische, wahrhaft gegen alles Starre, Leere, Verzweifelte und Böse gerichtete, geht sogar gegen Gott selber an. Die Verlassenheit Jesu am Kreuz nämlich legt Bloch als die Sprengung des Demiurgischen an der Gottesvorstellung aus und Eröffnung des „wahrhaften Menschenreichs“, „Selbstreichs“, der „Christförmigkeit über aller Welt“, der „Licht-sprechung“:

[...] denn Sohn und Vater oder Logos und heiliger Geist sind nur das Zeichen und die Richtung, in dem sich dieses große, den Uranfang lösende Stichwort, kiddusch haschem, die Heiligung des Gottesnamens, das allesverborgenste verbum mirificum der absoluten Erkenntnis bewegt<sup>84</sup>.

Die Seele zielt im Wandel der Gottesgestalten auf die Zerbrechung des göttlichen Gegenübers. Es wird am Schluß aufgehen

Gott, als der Um uns, der Dritte, die beseelte Distanz, als Mütterlichkeit und die warme Luft des objektiven Herzens, wie sie uns schon in aller Freundschafts- und Liebesmystik umgibt, er deckt sich endlich mit unserem Gold, das Buch wird verschlungen und der schöpferische Raum der Versammlung bricht an<sup>85</sup>.

Der Messianismus bedeutet also bei Bloch die Verwirklichung der Seele, die Subjekterfüllung in der Welt<sup>86</sup>; er ist in einem „theoretischen System“ zu fassen<sup>87</sup>.

Die Begegnung und das „Gespräch“ mit Margarete Susman<sup>88</sup> hat in Bloch die Idee des Messianismus

---

84 *Ebenda*, S. 381.

85 *Ebenda*, S. 382.

86 In den Schriften nach *Geist der Utopie* wird dieses Moment – vor allem in bezug auf das Problem des Subjekts in der Natur – bekannterweise auf differenzierte Weise ausgeführt. Der Umbruch in Blochs Auffassung der Natur läßt sich im Vergleich der Fassungen des *Spuren*-Textes *Das Haus des Tags* feststellen und auf die Zeit zwischen 1928-1930 datieren.

87 Zum Messianismus des 20. Jahrhunderts als Erwartung der Erlösung und des Glücks, die angesichts des Verschwundenseins des transzendenten Gegenübers des Glaubens und der dadurch entstandenen Leere sich in Denkens- und Produktivitätsstrukturen artikuliert, welche Grenzen der ethnischen, kulturellen, konfessionellen Herkunft überschreiten siehe: G. Cunico, *Messianismo, religione e ateismo nella filosofia del Novecento*. Bloch, Kracauer, Benjamin, Horkheimer, Adorno, Habermas, Milella, Lecce 2001.

88 Die Begegnung und Diskussion mit Bloch werden von Susman literarisch in folgenden Veröffentlichungen wiedergegeben: *Das Kruzifix. Novelle*, Heinrich, Freiburg 1922; *Die Liebenden. Drei dramatische Gedichte: Der Sieger, Die Liebenden, Der Betrüger, Lieder von Tod und Erlösung. Gedichte*, a.a.O., Eine verhüllte Aufbewahrung der Begegnung mit Bloch könnte Susmans Buch: *Deutung einer großen Liebe* (Diana, Zürich 1951), darstellen. Es ist einem der von Susman und Bloch behandelten Hohen Paare, Goethe und Charlotte von Stein gewidmet. Diese Liebe des 18. Jahrhunderts wird in einer anderen Epoche erfaßt; ihr „Wesen“ taucht im Hin- und Herschweben zwischen der gelebten Nähe und betrachteten Ferne auf. Die Liebe zwischen Goethe, einem „proteushaften“ Mann an der Schwelle seines Lebensganges und Charlotte von Stein, einer um einige Jahre älteren (1742-1827), auf Sittlichkeit, Ordnung und allgemeine Festigkeit bedachten Ehefrau, Mutter und Hofdame, stellt Susman als Grund für die Entfaltung des Menschentum Goethes sowie als Grundlage der

gestärkt, bereichert und reifen lassen. Es geschah nicht nur über die Verschaffung des Zugangs zur Diskussion um das Judentum im Prager Kreis (und darüber hinaus) und nicht nur über die Erweckung des Interesses für die Quellen der jüdischen Mystik. Hauptsächlich geschah es zum einen über die Erfahrung und Reflexion der Liebe, der Frauenexistenz, zum anderen über die Aufnahme der Goetheschen Problematik des Gestaltenwandels, der Ästhetik der „wiederholten Spiegelungen“, der Dialektik von Polarität und Steigerung und schließlich der Poesie mit deren gebethaften Kraft des Benennens des Guten.

Mit *Geist der Utopie*, der in der Diskussion mit Susman entstand, führt Bloch eine Stiftung oder Erneuerung des wesenhaften Denkens aus, eine Re-Renaissance, die nicht mehr in einer von Subjekten ausgeführten tatsächentreuen Machbarkeit besteht, sondern in der Selbststeigerung des Subjekts<sup>89</sup>.

---

Formation dar, die als Weimarer Humanitätskultur bekannt geworden ist. In der Begegnung und Liebe mit Charlotte hat Goethe sein Leben artikulieren können, in der Abhebung von ihr den Einblick in den unersättlichen Gestaltenwandel des Menschseins gewinnen, von dem her er im Rückblick und in der Rückkehr zu der Liebe ein Maß faßte und das Fundament erkannte. Der Lebensgang von Goethe zeigt sich im Buch auf seinen verschiedenen Etappen als ein Gang von einer Gestalt zur anderen, als ein menschenadäquater Versuch, sich stets zu steigern. Und weiter: als ein Versuch, das Leben in Erstrebung seines Wesens vertikal, über seine Höhepunkte zu erfassen. In solcher Rekonstruktion der Goetheschen Lebensauffassung, die stets auf Artikulierung der wesentlichen Formen ausgerichtet ist, stimmen Susman und Bloch in ihren fast gleichzeitig ausgeführten Arbeiten zu Goethe überein, siehe z.B. Blochs *Das Faustmotiv in der Phänomenologie des Geistes* („Neue Welt“, 1949). In der Auffassung von Goethe als einem die Lebensgestalten durchwandernden, sich und sie steigernden, den Tod überwindenden und ins Geheimnis eingehenden Menschen gelangt Susman zur Erkenntnis der messianischen Züge an Goethe. Gelegentlich einer Beschreibung der Szene, wo die Damen Goethe gerne »die Hände geküßt [hätten], [...] als wie am ersten Ostertag unsere liebenswürdige Großfürstin dem Popen die Hand küßte für das Kruzifix, das er ihr zu küssen gegeben«, fragt Susman: »Warum nicht auch ihm die Hände küssen, der das Göttliche in einer anderen Form als der des Gekreuzigten: in den letzten Geheimnissen des Lebens selbst entschleiert, wie es sich von je ihm geoffenbart hat?« (S. 209). Das Buch ist eine „wiederholte Spiegelung“ in vielfachem Sinn: es werden darin die im George-Gundolf-Kreis betonten Probleme der Kosmosbezogenheit Goethes, Walter Benjamins Schicksalhaftigkeit des Lebens und der Opposition Neigung-Leidenschaft wiederaufgenommen; es lebt darin – über das von Susman selbst Erlebte – die Frage aus Goethes *Wahlverwandtschaften* auf: ob die Verwirklichung der Liebe in unserer Welt möglich ist und diese Frage erhält von Susman eine positive, eine segnende Antwort. Magisch ist das letzte Buch der Prinzessin Paribanu (ein anderer Name, den ihr Bloch gegeben hat). Es »atmet Alter und Jugend, Ferne und Nähe« (S. 201). Einmal darein eingestiegen, wandelt man in „höheren“ Regionen, auf einer anderen Wirklichkeitsstufe, auf der es auf das Wesentliche an Menschen ankommt, auf ein „Von-Seele-zu-Seele-Sprechen“. Man spürt, wie man die Liebe empfängt und aussendet, wie man sich bildet und immer mehr wird, immer höher fliegt, die niedrigen Tumulte des Lebens, die Starre, Melancholie überwindend. Es ist ein Testament von Susman, 1951 nach dem 2. Weltkrieg, als Nachfolge zum Hiob-Buch geschrieben, ein wahres Geschenk einer Frau: Mutter, Schwester, Braut.

89 In der Rezension von *Geist der Utopie* hat Susman das – von ihr selbst mitbewirkte-Anliegen des Buches – kongenial als die Erneuerung der deutschen Metaphysik erkannt. »Zum ersten Mal wieder hat die Metaphysik die ihr von Kant zuerkannte Stelle als Königin der Wissenschaften eingenommen« (M. Susman, *Geist der Utopie*, in: *Ernst Bloch zu ehren*, hg. von S. Unseld, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1965, S. 392). Sie bestimmt den geschichtlichen Moment der Erscheinung des Buches als Moment der Vergessenheit und Verwerfung der »ewig gemeinsamen menschlichen Wesensgesetze«, in der »über das menschliche Antlitz herabgesunkenen Nacht« (S. 383), »in der der Mensch im Menschen nicht mehr den Bruder« erkennt, in der wir um des Linsengerichts materieller Wohlfahrt, äußeren

Die „Farben“ der Frau tragend und „für sie kämpfend“ enthüllt Bloch Gott: mit der „gestaltenden Tat des Mannes“<sup>90</sup>, wie sie im Buch über Thomas Münzer, den „Rebellen in Christo“, vollzogen wurde, das Susman gewidmet ist<sup>91</sup>. Aus der frühen Diskussion erwächst auch das Buch *Atheismus im Christentum*, dessen zuerst veröffentlichter Teil, das Hiob-Kapitel, Blochs Beitrag zur Festschrift für Margarete Susman ist<sup>92</sup>.

---

Gedeihens, zweckmäßigen Strebens und emsigen Arbeitens willen auf unser Erstgeburtsrecht als Kinder Gottes verzichtet haben [...]. Der Utopist wirft seinen Anker auf den Grund der tiefsten, der furchtbarsten Nacht, in der je gelebt wurde. Die maßlose Gottverlassenheit unserer heutigen Welt, in der „der Zweifel an Gott der normale Zustand“ ist, ihr wertfreies und sinnverlassenes Sein – gerade diese längsten und schwärzesten Lebensnächte werden ihm zu den Adventsnächten einer neuen heraufbrechenden geschichtsphilosophischen Epoche« (S. 384).

90 *Ebenda*.

91 E. Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Wolff, München 1921, veränderte und erweiterte Fassung im Band 2 der *Gesamtausgabe*, Frankfurt a.M. 1969.

92 E. Bloch, *Studien zum Buch Hiob*, in: *Auf gespaltenem Pfad. Zum neunzigsten Geburtstag von Margarete Susman*, hg. von Manfred Schlösser, Erato-Press, Darmstadt 1964, S. 85-101; ders., *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Band 14 der *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1968.

---

## Abstract

*Lo studio presenta le tappe principali del colloquio avvenuto tra due personaggi importanti per la cultura del '900: Margarete Susman (1872-1966), poetessa, filosofa della cultura e delle religioni, e Ernst Bloch (1885-1977), filosofo, futuro autore di una delle opere più importanti del secolo scorso, Il principio speranza (1959). Il punto di partenza è costituito dalla prima fase della produzione della Susman, quella poetica, in cui la sua apertura alle diverse religioni, specialmente ebraismo e cristianesimo, si declina in un atteggiamento di "pia ereticità". Si documenta poi come sia stata proprio la Susman a stimolare in Bloch la conoscenza più approfondita dell'ebraismo e l'assunzione di una peculiare autocoscienza ebraica. Questo trova riscontro non solo nelle reazioni epistolari da parte del filosofo, ma soprattutto nell'elaborazione di testi che sono poi diventati capitoli di Spirito dell'utopia (1918). Nel testo Symbol: Die Juden Bloch presenta l'ebraismo nella sua storia e sottolinea, nel suo rapporto con il cristianesimo, il reciproco bisogno delle due fedi di integrarsi in un movimento di trascendimento che va dal Vecchio Testamento, attraverso il Nuovo, fino ad un Terzo Testamento. Questo bisogno reciproco secondo Bloch è testimoniato dai punti in cui l'Antico e il Nuovo Testamento "si agganciano" l'uno all'altro. Il colloquio tra Bloch e Susman si intensifica intorno al libro Il senso dell'amore (1912), in cui la filosofa identifica l'amore come il rapporto fondamentale che può ricongiungere alla sua essenza l'uomo lacerato e disperso nel mondo disgregato. Bloch trasforma la concezione della Susman (legata fortemente alla soggettività femminile) in quella di una nuova soggettività del compimento dell'io e del Noi nell'amore che si realizza come una "tensione in Gesù" e una chiamata del Messia, cioè in un messianismo dell'adempimento del soggetto nel mondo che va colto in un "sistema teoretico" prima di poter diventare un movimento di trasformazione e attualizzazione. Dal complesso confronto tra Margarete Susman e Ernst Bloch emergono problemi centrali della filosofia, della poesia, dell'estetica e della cultura del Novecento e oltre: la centralità dell'uomo nella filosofia e nelle scienze in quanto domanda incessante. Emerge in primo piano la dimensione del senso ultimo e dell'essenza dell'umanità (il "rinnovamento della metafisica"). Il "colloquio" si rivela non tanto come una specifica forma di comunicazione, quanto come esercizio per diventare se stessi, in cui tra le persone legate dall'affetto di amicizia o di amore avviene uno scambio arricchente di forme estetiche come forme dell'essere umano.*

*Prima pubblicazione: «Vor-Schein», a cura di Doris Zeilinger, n. 22-23, Philo, Berlin 2002, pp. 98-116.*





*Margarete Susman*



## **...teologia**

*La sezione offre uno spazio di diversificazione per i contributi di studiosi di varie discipline che affrontano le problematiche della nostra contemporaneità con prospettive e metodologie di studio proprie dei singoli settori.*

*Emerge la fecondità di un approccio interdisciplinare che recupera l'analisi specialistica nella generalità della comprensione.*

**- Lubomir Žak**

*L'alternativa cristiana di Max J. Metzger al "messianismo" del Terzo Reich  
"Jesu, oportet te regnare!"*



-  Editoriale
-  Il tema di B@bel
-  Spazio aperto
-  Ventaglio delle donne
-  **Filosofia e...**
-  Immagini e Filosofia
-  Giardino di B@bel
-  Ai margini del giorno
-  Libri ed eventi

---

## PRESENTAZIONE

In questo numero di B@bel, dedicato a *Europa e Messia*, la rubrica ospita un teologo della Pontificia Università Lateranense per un dialogo tra filosofia e teologia. Lubomir Žak, docente di Epistemologia e di Storia della Teologia, studioso del pensiero filosofico-teologico russo, dell'Ecumenismo e della teologia di Martin Lutero, ci presenta l'opera pratica e di pensiero di Max Josef Metzger un teologo tedesco che si oppose all'interpretazione hitleriana dell'ecumenismo e che per questo fu condannato a morte.

---

Lubomir Žak

**L'ALTERNATIVA CRISTIANA DI MAX JOSEF METZGER  
AL "MESSIANISMO" DEL "TERZO REICH"  
«IESU, OPORTET TE REGNARE!»**

*Siamo nati in un periodo buio.  
Ma c'è una consolazione:  
se fosse altrimenti  
non conosceremmo,  
e non ameremmo tanto,  
quello che amiamo.*

*J.R.R. Tolkien, lettera del 1943*

*Premessa*

Non c'è dubbio che la storia del "Terzo Reich", quella della sua costruzione politica e della sua espansione militare, sia una storia tedesca ed europea molto complessa, determinata, da una parte, dalla situazione economico-politica generale creatasi in Europa dopo la prima guerra mondiale, dall'altra, dalle ambizioni fortemente nazionaliste di Adolf Hitler, *leader* politico completamente dedicato al compito di far salire la Germania, umiliata dagli accordi di pace di Versailles, sul piedistallo politico ed economico per diventare timoniere principale delle sorti dei popoli sia sul vecchio continente che in altre parti del mondo. Non c'è dubbio, però, nemmeno del fatto che tale storia della nazione tedesca e tale azione politica del *Führer* sono contrassegnate in modo indelebile dalla personalità di quest'ultimo, dalle sue visioni politico-sociali, economiche e culturali, sì, ma anche – o forse: soprattutto! – dalla sua stessa autocomprensione come politico e padre della patria. Un'autocomprensione che porta i tratti di un'evidente inclinazione verso l'autocelebrazione messianica<sup>1</sup> e che coincide con la nascita e la diffusione di una vera e propria *Weltanschauung* accompagnata, nell'epoca del "Terzo Reich", dall'utilizzo della simbologia e dalla ritualità corrispondenti alle visioni messianiche e al sentire "teurgico" di Hitler e dei suoi collaboratori più vicini.

Che l'azione politica del *Führer* avesse a che fare con l'elaborazione di una simile *Weltanschauung*, è stato segnalato da molti sin dalla pubblicazione, nel 1925, del *Mein Kampf* e, nel 1930, del "catechismo nazionalsocialista" di Alfred Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*<sup>2</sup>, un'opera che nel 1935 giunse alla cinquantaduesima edizione. Tra gli uomini e le donne del mondo della

- 
- 1 Tra i numerosi studi dedicati al messianismo di Hitler segnalò il recente saggio di Marco Dolcetta, *Nazionalsocialismo esoterico: studi iniziatici e misticismo messianico nel regime hitleriano*, Cooper & Castelvevchi, Roma 2003.
  - 2 Riguardo ad Alfred Rosenberg si veda: G. May, *Kirchenkampf oder Katholikenverfolgung? Ein Beitrag zu dem gegenseitigen Verhältnis von Nationalsozialismus und christlichen Bekenntnissen*, Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1991.

scienza, cultura e religione seriamente preoccupati per le conseguenze provocate nella società tedesca dalla rapida e ampia diffusione di questi due saggi e, in seguito, per il conseguente orientamento della politica interna ed estera del “Terzo Reich” secondo le idee ivi esposte, va annoverato anche Max Josef Metzger (1874-1944), intellettuale e sacerdote cattolico, uno dei fondatori del movimento pacifista cristiano e dell’ecumenismo cattolico<sup>3</sup>. Il suo nome viene spesso citato tra i numerosi protagonisti del *Widerstand* contro Hitler e la politica nazionalsocialista del Reich, ma poco ancora è stato fatto, da parte degli studiosi, per rilevare i tratti peculiari della sua azione di opposizione. Il fatto è che il suo *Widerstand* non mirava né ad un sabotaggio diretto o indiretto del sistema economico, militare o politico del “Terzo Reich”, né all’eliminazione fisica di Hitler, né al voler denunciare pubblicamente – come faceva dal 1933 il coraggioso Clemens August von Galen, vescovo di Münster<sup>4</sup> – le barbarie antidemocratiche del partito nazionalsocialista e del governo. Metzger ha semplicemente cercato di contrastare il *Führer* proprio là, in quel punto nevralgico, dove risiedevano le idee messianiche del «bizzarro caporale austriaco» e da cui scaturiva la sua visione nazionalsocialista del mondo, creando un’alternativa di un altro messianismo e di un’altra *Weltanschauung*, di matrice squisitamente cristiana.

### 1. *Un solo Führer, un solo Reich, un solo sangue*

È noto che Hitler, soprattutto dopo l’ascesa al potere nel 1933, esternò in molte occasioni la persuasione di avere un destino e una “missione” messianici<sup>5</sup>. Tale autocomprensione, però, emerge già nel *Mein Kampf*, scritto come una sorta di “buona novella” – *euangélion* – che intende annunciare l’arrivo dei “tempi nuovi”. Basta sfogliare le prime pagine di questo libro per rendersi conto del taglio volutamente “religioso” conferitogli dall’autore. Colpisce subito l’analogia che Hitler fa tra il concetto di religioso e quello di nazionale, con la quale non solo eleva il secondo al rango del primo, ma, addirittura, riconosce in esso una dimensione strutturalmente “religiosa”. Come la realtà della religione si fonda sulla fede, proponendo una sua concezione del mondo, così anche la realtà nazionale: essa si fonda su una «decisa fede politica», organizzando le proprie idee «in forma più o meno dogmatica»<sup>6</sup>. Come la re-

---

3 Per una presentazione più dettagliata della sua persona e della sua opera cfr. M. Möhring, *Täter des Wortes. M.J.Metzger - Leben und Wirken*, Kyrios-Verlag, Meitingen-Freising 1966; K. Drobisch, *Wider den Krieg. Dokumentarbericht über Leben und Sterben des katholischen Geistlichen Dr. Max Josef Metzger*, Union Verlag, Berlin 1970; F. Posset, *Krieg und Christentum. Katholische Friedensbewegung zwischen dem Ersten und Zweiten Weltkrieg unter besonderer Berücksichtigung des Werkes von Max Josef Metzger*, Kyrios-Verlag, Meitingen-Freising 1978; R. Putz, *Das Christkönigs-Institut, Meitingen, und sein Gründer Dr. Max Josef Metzger (1887-1944). Für den Frieden der Welt und die Einheit der Kirche*, Theos, Hamburg 1998. Si veda, inoltre, il mio “*Scomodo profeta di un mondo migliore*”. *Max Josef Metzger e una nuova visione della Chiesa e dell’Europa*, in M.J. Metzger, *La mia vita per la pace. Lettere dalle prigioni naziste scritte con le mani legate*, tr. it. a cura di L. Žak, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008, pp. 9-80, con la bibliografia (pp. 81-86).

4 Cfr. S. Falasca, *Un vescovo contro Hitler. Von Galen, Pio XII e la resistenza al nazismo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006.

5 Cfr. M. Dolcetta, *Nazionalsocialismo esoterico*, cit., p. 167 e ss.

6 A. Hitler, *Mein Kampf*, tr. it., La Lucciola ed., Albairate 1992, p. 9 e p. 13.

ligione porta alla nascita di una comunità organizzata secondo determinate leggi, così anche la nazione: essa necessita di un unico partito con i principi indiscutibili che costituiranno le «leggi statali della comunità di un popolo»<sup>7</sup>. Come la religione è proiettata verso la verità eterna, così anche la nazione: la sua lotta politica nazionale è una lotta che si concluderà con «la vittoria della verità eterna»<sup>8</sup>.

Sono ben note le idee razziste e le mistificazioni dell'*homo germanicus* che accompagnano una simile concezione. Secondo Hitler – che intende interpretare il volere di Dio –, il futuro del mondo è legato alla (e dipende dalla) creazione di «una superiore civiltà umana». E tale costruzione è il compito della nazione tedesca, ossia del popolo di Ario, la cui organizzazione in un unico Stato, un unico *Reich*, deve facilitare il suo svolgimento. Infatti, il «fine ultimo dello Stato nazionale è quello di serbare quegli elementi di razza originari che, come datori di civiltà, creano la bellezza e la nobiltà di un'umanità superiore». Per dirla con le altisonanti parole di Hitler: «Noi Ariani, in un'organizzazione Statale possiamo soltanto vedere il complesso vivente di una nazione: complesso che non solo garantisce il prolungarsi nel tempo di questa nazione, ma la porta alla suprema libertà evolvendole le qualità spirituali ed intellettuali»<sup>9</sup>. Ciò che ora, però, ci interessa di rilevare è, in particolare, che l'Autore del libro mette in relazione l'attuazione di un tale futuro con la comparsa di un "uomo" di tratti messianici che egli identifica, seppur indirettamente, chiaramente con la sua stessa persona.

Per introdurre e descrivere questo evento "salvifico", Hitler adopera espressioni che sembrano richiamare alle celebri profezie messianiche presenti nel *Libro di Daniele* o nell'*Apocalisse*. Egli fa prima di tutto capire che il futuro "ariano" del mondo consiste nella fedeltà ad un'idea immortale che, come stella polare, deve adattarsi alle debolezze dell'umanità. Per questo, però, è necessario che all'uomo, che ricerca una simile idea e la intende seguire come verità, «deve unirsi l'uomo che ha piena cognizione della psiche del popolo *per trarre dal regno della verità perpetua* e dell'ideale ciò che è umanamente possibile a noi veri mortali, e formarlo»<sup>10</sup>. È necessario, perciò, «che dalla massa di milioni di uomini che hanno più o meno chiaramente presentimento o la comprensione di queste idee emerga un uomo. Tale uomo dovrà, con vigore incontestabile, assieme alle fluttuanti idee della grande massa formare principi ferrei e guiderà la lotta per attuarli finché, dalle onde di un mare e di idee libere, si alzi la rupe bronzea di un'unità di fede e volontà»<sup>11</sup>. Secondo Hitler, tre sono le principali caratteristiche che deve avere l'uomo messianico: dev'essere un idealista, un organizzatore e un capo<sup>12</sup>. Riconoscendo nella propria persona la presenza di queste "rare" qualità, all'Autore del libro non rimaneva altro che scegliere un percorso politico adatto alle sue "messianiche" aspirazioni.

Nel momento in cui Hitler, con l'aiuto di Rudolf Hess e Karl Haushofer, è impegnato nella stesura del suo programmatico libro, Metzger si dedica, in Austria, ad un'ampia attività sociale e culturale-formativa. Anche lui, come Hitler, ha fatto l'esperienza – da cappellano militare – della Grande Guerra, tornando convinto della necessità, per il popolo tedesco, di un radicale cambiamento dell'andamento della politica nazionale e internazionale, ragionando, però, in

7 Ivi, p. 9.

8 Ivi, p. 13.

9 Ivi, pp. 20-21.

10 Ivi, p. 10 (corsivo mio).

11 *Ibidem*.

12 Cfr. ivi, p. 165.

termini del tutto diversi rispetto all'Autore del *Mein Kampf*. Secondo il parere di Metzger, cioè, andava riscoperta la figura e l'ideale "politico" di Colui che il cristianesimo confessa come Messia, Gesù il Cristo, assieme al suo "Reich" di giustizia e di pace. Quando nel 1924 Hitler si trova nel carcere – dopo il putsch di Monaco sventato dalla polizia – e scrive il suo libro, Metzger pubblica sulle pagine del giornale «Katholischer Missionsruf» l'articolo intitolato *Abbiamo bisogno di un monarca* in cui – preoccupato del disorientamento generale della società tedesca, ma anche della progressiva diffusione del mito del *Führer*, e delle idee nazionalsocialiste di quest'ultimo – invita a tornare verso il trono della "politica evangelica" di Cristo: essa, n'è convinto, contiene i principi basilari, universalmente validi, di ogni convivenza umana e come unica può garantire un futuro per il popolo tedesco e per i popoli europei. Essendo direttore e capo redattore di alcuni giornali religiosi austriaci e tedeschi, Metzger osserva attentamente il corso della politica, pubblicando numerosi articoli, suoi o dei suoi collaboratori, con titoli come: *Di quale Führer abbiamo bisogno*<sup>13</sup>, *Viva il Re!*<sup>14</sup>, *È Lui che deve essere il Re*<sup>15</sup>, *Pace al popolo tedesco*<sup>16</sup>, *Invochiamo la crociata*<sup>17</sup> o *Cosa è il paganesimo?*<sup>18</sup>, titoli che – anche dopo il fatale 1933 – manifestano la presenza di uno sguardo, sulla realtà del popolo tedesco e sul suo futuro, diverso rispetto a quello sempre più diffuso del crescente partito di Hitler.

Non bisogna pensare che la proposta politica di Metzger nasca, semplicemente, dalla nostalgia di chi rimpiange il tramonto del mito dell'*Abendland*, sperando in una sua ricomparsa<sup>19</sup>. Dietro le parole del sacerdote tedesco, infatti, si cela un esplicito invito ad un'interpretazione alternativa della situazione socioculturale e politica della nazione tedesca, diametralmente opposta a quella del nazionalsocialismo, assieme ad un'interpretazione alternativa dell'ideale messianico che inizia ad affascinare le masse degli assetati di un "nuovo ordine" sociale. Metzger sa che una delle parole chiave del messianismo, di una connotazione "mistica", di Hitler è quella del "sangue". Secondo l'Autore del *Mein Kampf*, il futuro migliore della Germania e del mondo è legato al predominio di un «sangue migliore»<sup>20</sup>. Tale predominio, però, potrà verificarsi solo se la nazione tedesca riuscirà a salvaguardare «l'unità di sangue»<sup>21</sup>, impedendo il mescolamento con il sangue delle razze inferiori, mescolamento che imbastardisce la razza superiore. Stupefatto di fronte ad un simile pensiero, Metzger insiste sulla purezza di un unico sangue, quello di Gesù il Cristo, sottolineando allo stesso tempo la consanguineità, in e per mezzo di Cristo, di tutti i seguaci del "Re dei giudei". Sì, è giusto dire che il futuro del mondo consiste nel predominio del "sangue migliore", ma soltanto se con tale predominio si intende

13 Cfr. «Katholischer Missionsruf», 1927, IX, n. 11, pp. 162-163.

14 Cfr. «Christkönigsbote», 1930, II/1, n. 4, pp. 1-2.

15 Cfr. Ivi, 1930, II/10, n. 13, pp. 1-3.

16 Cfr. Ivi, 1934, n. 52, p. 1.

17 Cfr. Ivi, 1934, n. 55, pp. 1-3.

18 Cfr. Ivi, 1935, n. 64, p. 1.

19 Da questo punto di vista mi discosto dal parere di Dagmar Pöpping, che annovera Metzger tra gli accademici di confessione protestante e cattolica impegnati, nella prima metà del '900, nella salvaguardia dell'*Abendland*; cfr. il paragrafo "Der Weg Max Josef Metzgers in den Widerstand", in Id., *Abendland. Christliche Akademiker und die Utopie der Antimoderne 1900-1945*, Metropol, Berlin 2002, parte II cap. IV, paragrafo 2, pp. 187-199.

20 A. Hitler, *Mein Kampf*, cit., p. 17.

21 Ivi, p. 23; cfr. anche pp. 26-27, 63.

il versamento del “sangue santo” del Messia che, del tutto innocente, è venuto per rivelare ad ogni uomo la sua originaria dignità e appartenenza “reale”, la sua figliolanza divina e, quindi, ad inaugurare i tempi di una grande fratellanza universale. Per questo Metzger insiste nei suoi numerosi articoli e scrive con enfasi: «*Cor Iesu Eucharisticum Oportet Te Regnare*». E, sottolineando l'origine ebraica di Gesù, aggiunge:

Orsù, afferriamo la sua bandiera! È la bandiera della giustizia, dell'amore e della pace. [...] Sia Lui ad essere sempre il Re nella comunità, nello Stato e nella società. Perché tutti i partiti e gruppi, tutte le classi e razze, tutti i popoli e tutte le nazioni si possano incontrare per mezzo Suo in una grande comunione del servizio reciproco, in una grande comunità di giustizia, di amore e di pace!<sup>22</sup>.

## 2. Per un'educazione alla pace e per un'Europa unita

Sin dal 1915 Metzger si schiera apertamente contro la guerra come unica soluzione possibile delle tensioni tra i popoli, iniziando un'intensa collaborazione con Johannes Ude, convinto pacifista, molto attivo in Austria. Così facendo, egli rafforzò la voce, debole ma autorevole, dei pacifisti cristiani europei, tra cui quella di Friedrich Wilhelm Foerster. Trasferendosi nel 1915 a Graz, Metzger inizia a diffondere le idee pacifiste, utilizzando per questo scopo le sue spiccate doti oratorie e, soprattutto, la sua abilità di scrivere. Alla luce dell'esperienza personale (da piccolo aveva subito un indottrinamento nazionalista), nel 1916 decide di pubblicare periodicamente due riviste per i ragazzi austriaci e tedeschi, in quel tempo investiti dai furiosi venti di guerra e dalla propaganda nazionalista, ma anche feriti dalle spesso drammatiche situazioni familiari causate dalla presenza, sul fronte, dei parenti più vicini. Tale sua decisione scaturisce dalla convinzione secondo cui il problema della guerra e della pace è un problema dell'educazione. Gli articoli del giovane Max vogliono insegnare a pensare e a vivere secondo una mentalità nuova, davvero europea e davvero cristiana, completamente diversa da quella del fanatico patriottismo senza coscienza. Ecco perché, tra le altre cose, invita i ragazzi a studiare l'esperanto, da lui compresa come lingua di un mondo unito e solidale. Per incoraggiare i suoi giovani lettori, introduce nella «*Katholische Jugendzeitung*» una rubrica dove spiega in modo semplice e comprensibile la grammatica dell'esperanto, scrivendo in tale lingua brevi racconti facili da decifrare. Ma la sua azione pacifista mira, ovviamente, soprattutto verso il cuore degli adulti. Egli utilizza a tale scopo le riviste e i giornali cattolici («*Österreichs Kreuzzug*», «*Katholischer Missionsruf*», «*Ruf*», «*Friedensherold*», «*Christkönigsbote*», «*Die neue Zeit*»), di cui egli è il direttore o il capo redattore; per non parlare delle numerose brossure che divulgavano le sue conferenze pubbliche sul tema della pace e sui temi connessi.

Le idee di Metzger, soprattutto dopo la Grande Guerra, non piacciono a tutti. Egli, però, è fermamente convinto delle sue ragioni pacifiste ed europeiste. Ad un anno dalla conclusione della guerra, in un breve ma lucido articolo intitolato *La nuova Europa*, si rivolge ai lettori con le seguenti parole:

Deve rinascere una nuova Europa che, diversamente da quella vecchia, non avrà più ambizione di espandere il potere, ingrandire il territorio e cose simili. Un'Europa, che metterà insieme i popoli

22 M.J. Metzger, *Wir brauchen einen Monarchen*, in «*Katholischer Missionsruf*», 1924, n. 10, p. 2.



racchiudendo in una grande unione pacifica gli interessi comuni e l'impegno di tutti nella soluzione dei comuni problemi... Quest'unione degli Stati d'Europa verrà, dovrà venire. Perché se non la forgeranno insieme la comprensione e gli ideali, essa sarà saldata dall'egoismo e dalla paura. Infatti, il perpetuarsi della stessa identica situazione che portò alla guerra, la perdurante anarchia nella vita comune dei popoli europei potranno causare, in un prossimo futuro, una nuova guerra. Il che significherebbe indubbiamente la fine dell'Europa. L'unione pacifica degli Stati dovrà esserci. Ed essa ci sarà tanto più velocemente, quanto più si sarà rapidi nel convincere tutti i popoli della sua necessità, e quanto più si riuscirà a fissare i fondamenti che potrebbero garantire la pace dell'Europa<sup>23</sup>.

Va ricordato che l'impegno pacifista di Metzger oltrepassa le frontiere della Germania e dell'Austria. Ancora nel 1917 pubblica un articolo intitolato *Odio razziale oppure pace dei popoli?*, al cui interno inserisce un *Programma di pace*<sup>24</sup> che in seguito divenuta il punto di riferimento per diverse organizzazioni pacifiste sia tedesche che internazionali. Il *Programma*, che definisce in modo sintetico i presupposti necessari per una convivenza pacifica tra le nazioni, viene inviato anche a Benedetto XV, il quale lo saluta come un'importante iniziativa in sintonia con i suoi stessi sforzi di fermare la guerra<sup>25</sup>. Eppure, nonostante Metzger cerchi di ideare altre numerose iniziative pacifiste, sviluppandole e proponendole, con uno sforzo instancabile e con una notevole capacità persuasiva, egli si rende conto di essere uno dei pochi a occuparsi del problema della pace e a considerarlo un problema cruciale per il futuro dei popoli d'Europa. Allo stesso tempo, sin dalla fine del primo conflitto mondiale, inizia ad avere la percezione dell'avvicinarsi di una nuova guerra. Ne parla anche pubblicamente, come ad esempio all'Aia nel 1929, dove tiene una relazione in occasione della *Giornata dell'opposizione contro il servizio militare*, affermando: «Il cielo della sera della storia mondiale è ancora coperto dalla coltre di esalazioni del sangue della prima guerra mondiale, la più tremenda e più brutale di tutta la storia, e già il cielo mattutino sembra colorarsi con un nuovo rosso sangue. L'umanità non ha imparato niente. È rassegnata nella sua pigra letargia ad aspettare una nuova, ultima guerra che porterà alla distruzione dell'Europa»<sup>26</sup>.

Sotto la pressione di una simile consapevolezza Metzger intensifica la sua attività di *defensor pacis*, e instaura rapporti di collaborazione con i pacifisti all'estero. Conosce Marc Sangnier e partecipa dal 1917 al 1929 ai quattordici convegni internazionali di pace, tra i quali, nel 1921, l'importante *Congrès démocratique international* organizzato a Parigi. È soprattutto qui che il nome di Metzger s'iscrive nella memoria di molti: sia perché è il primo tedesco, dopo la fine della prima guerra mondiale, a tenere un discorso pubblico sul suolo francese; sia perché il suo carisma di oratore e le sue idee pacifiste conquistano i cuori dei presenti, attirando l'interesse della stampa francese<sup>27</sup>. Tuttavia, la sua attività pacifista ha un'espressione ancora più ampia. È membro dell'*Unione internazionale di riconciliazione*, e soprattutto uno dei cofondatori, nel 1920, dell'*Internazionale cattolica (IKA)*, unita all'*Internacia Katolika Unuigo Esperantista (IKUE)*, gruppo olandese di esperanto.

23 M.J. Metzger, *Das neue Europa*, in «Die neue Zeit», 1918, I, n. 10, p. 69.

24 Cfr. M.J. Metzger, *La mia vita per la pace*, cit., pp. 255-257.

25 Cfr. M. Möhring, *Täter des Wortes*, cit., p. 217.

26 M.J. Metzger, *Menschen aller Staaten, vereinigt Euch*, in «Ruf », 1929, IV, n. 7, p. 1.

27 Cfr. M. Möhring, *Täter des Worte*, cit., pp. 67-68.

Nonostante l'intenso impegno nel diffondere l'idea della pace, il progressivo avvicinamento di Metzger ai variegati ambienti del pacifismo europeo conferma, in lui, una duplice percezione: la spinta più decisiva verso un pacifismo vero ed efficace può arrivare solo da parte del Cristianesimo, depositario degli ideali pacifisti più alti; purtroppo, i convinti pacifisti cristiani e cattolici sono troppo pochi, e inoltre vengono poco seguiti e sostenuti dalle comunità ecclesiali e dai gerarchi. Guidato da tale percezione, di fronte al crescente pericolo della nuova guerra, Metzger si rivolge ai fratelli nella fede con l'articolo *Io cerco...*, pubblicato nello stesso anno della stesura del *Mein Kampf*. Richiamandosi alle parole di Diogene di Sinope, Metzger parla come uno che cerca, con la lanterna in mano e alla luce del sole, uomini «che pensano ragionevolmente e giudiziosamente, che non si lasciano ingannare dallo stupido gioco di prestigio dei seduttori e truffatori della politica e dell'economia»<sup>28</sup>. Mutando, poi, le parole di Diogene, egli esclama: «Io cerco i cristiani!».

Si, io cerco i *cristiani* che si oppongono alla pazzia di questo mostro che, con freddezza, sta preparando l'arrivo della guerra. Io cerco i cristiani che, con calma, si lasciano dire che sono sciocchi, perché rimangono in minoranza rispetto ai credenti nella violenza, che ingannano il povero popolo. Io cerco i cristiani che sanno perché sono cristiani e che, perciò, antepongono le realtà eterne a quelle temporali: Dio allo Stato, la Verità alla patria, la giustizia ai propri interessi. Io cerco i credenti che credono nell'amore, nella pace di Cristo, nel Suo Regno, nella vittoria di Dio nel mondo, e che per tali ideali offrono anche l'ultima cosa che possiedono e sono pronti a dare anche la propria vita<sup>29</sup>.

### 3. Lavorare per un "nuovo ordine" sociale

Fa parte delle visioni "messianiche" di Metzger l'idea di un inevitabile cambiamento del sistema economico e dell'ordine sociale in Austria, Germania e in altri Stati europei; cambiamento che, a suo avviso, deve coinvolgere i cristiani per far nascere un nuovo e più giusto sistema economico e sociale che, unico, può garantire la pace. Il Cristianesimo, però, ha in sé la forza di offrire un simile contributo? È in grado di passare alla società quella luce di cui essa ha un imminente bisogno? Metzger è turbato da tali domande, intravedendo attorno a sé pochi esempi concreti di un Cristianesimo vissuto secondo uno spirito veramente evangelico. È proprio a causa di questa mancanza di esempi – scrisse in un articolo intitolato *Riconquista del proletariato* – che molti contemporanei, soprattutto i lavoratori, non vogliono «sentir parlare più della Chiesa»<sup>30</sup>. E constata: «Si deve purtroppo onestamente ammettere che da parte nostra, sia come singoli che in generale, sono stati fatti molti errori»<sup>31</sup>. Eppure, niente o solo poco sembra preannunciare un cambiamento di rotta. Nemmeno quando, più tardi, in Germania scoppia la grande crisi economica, lasciando sulla strada più di un milione di disoccupati con le loro famiglie. Toccato da un'emergenza di tali proporzioni, Metzger alza la voce nei giornali contro i cristiani e i cattolici insensibili alla sfortuna dei loro fratelli nella fede, indisposti a condividere i propri beni. E punta il dito anche contro i "capi della Germania cattolica", perché

28 M.J. Metzger, *Ich suche...*, in «Katholischer Missionsruf», 1924, n. 8, p. 1.

29 Ivi, pp. 1-2.

30 M.J. Metzger, *Rückgewinnung des Proletariates*, in «Katholischer Missionsruf», 1926, VIII, n. 3, p. 34.

31 Ivi, p. 34.

non si sono mossi per invitare i cattolici tedeschi a fare un comune gesto di generosa carità per soccorrere insieme i bisognosi. La posta in gioco di una simile indifferenza e dell'assenza di un sentire comunionale, è alta e perciò occorre decidere: «O *mezzo-Cristianesimo* dei *discorsi vuoti*, *sotto-Cristianesimo* della vigliaccheria, o *Cristianesimo totale* dei *gesti di un sacrificio cristiano*. Da questa decisione dipende il *futuro del mondo e della Chiesa*»<sup>32</sup>.

Non decidere per la seconda eventualità significa, per Metzger, privare il mondo di ogni speranza, ma prima ancora tradire, come cristiani e come Chiesa, le proprie origini evangeliche. Ma optare per il Cristianesimo “totale” richiede una svolta radicale verso lo spirito autentico dei primi cristiani, davanti ai quali i loro contemporanei esclamavano con stupore: «Guardate, come si amano a vicenda!»<sup>33</sup>. Quello che stupiva gli uomini nei tempi del nascente Cristianesimo e che – secondo Metzger – può stupirli ancora, rivoluzionando positivamente la società, fu il “comunismo” dei cristiani, la loro “comunionalità”. Il “comunismo” puro e splendido dei primi cristiani «che si privavano dei loro beni e che deponevano tutto ai piedi degli apostoli, mettendolo nella cassa della comunità, perché se ne potesse distribuire a tutti, affinché non vi fosse nessun bisognoso tra quelli che, in quanto figli di un unico Padre celeste, erano una comunità di fratelli e sorelle»<sup>34</sup>. Un comunismo che venne messo in pratica da molti altri. Egli spiega:

Si tratta sempre dello stesso comunismo *cristiano* quando i cristiani, per amor di Cristo, rinunciano al possesso e al piacere di ogni tipo, volendo essere uguali ad altri fratelli in Cristo, per poter entrare in *comunione* con loro. O quando teologi cattolici, durante le vacanze, vanno a lavorare come operai nelle fabbriche, per condividere la sorte dei loro fratelli. O quando studiosi cattolici vanno da un posto all'altro per condividere altruisticamente le conoscenze che hanno potuto acquisire in lunghi anni di studio, condividendole con quelli che non avevano la fortuna di poter studiare. È il comunismo cristiano, quando le persone benestanti non considerano le loro ricchezze un avere di cui possono disporre liberamente ed esclusivamente, ma una proprietà di Dio, destinata, grazie ad un loro disinteressato impegno, al servizio della società. È il comunismo autenticamente cristiano, quando colui che viene benedetto ricevendo una grande fortuna rinuncia, per amor di Cristo, a tutti i privilegi e posizioni dovuti a tale ricchezza, per poter coltivare la piena comunione con coloro che devono provvedere ai propri bisogni quotidiani disponendo solo di ciò che sono riusciti a guadagnare grazie al loro lavoro di ogni giorno<sup>35</sup>.

Metzger è convinto che una simile visione del Cristianesimo e della Chiesa non è affatto un'utopia, e che essa indica una strada che va imboccata obbligatoriamente: sia per riportare i cristiani al cuore di un'esperienza autentica di fede, sia per contrastare le soluzioni del grave problema sociale offerte, con sempre maggiore insistenza, da parte dell'industria bellica e di una politica incline alla corsa agli armamenti. Allo stesso tempo è persuaso di dover offrire l'esempio concreto di un “comunismo” cristiano ecclesiale che può convincere e trainare i credenti di tutte le estrazioni, contribuendo in modo decisivo al rinnovamento sociale e culturale della società. Ed è, infatti, per fare un passo in questa direzione che Metzger, in collaborazione con l'amico Wilhelm Impegooven, fonda nel 1919 a Graz la *Società missionaria*

32 M.J. Metzger, *Die fehlende Million...!*, in «Ruf», 1931, n. 58, p. 1.

33 Cfr. M.J. Metzger, «*Seht, wie sie einander...!*», in «Katholischer Missionsruf», 1922, n. 9, p. 1.

34 M.J. Metzger, *8 Tage Kommunismus...*, in «Ruf», 1926, I, n. 3, p. 1.

35 Ivi, p. 2.

della *Croce Bianca*, che più tardi assumerà il nome di *Societas Christi Regis*. La sua ambizione è di fondare una comunità di tipo nuovo. Non, cioè, un ordine religioso tradizionale, ma una sorta di movimento internazionale, aperto ai laici, sposati o meno, alle donne e agli uomini, agli intellettuali e ai lavoratori, ai colti e alle persone semplici, tutti reciprocamente uniti nello spirito del “comandamento nuovo” di Gesù, con il desiderio di essere insieme una cellula vivente destinata al rinnovamento della Chiesa e del mondo. Egli scrive:

Lo spirito della comunità dev'essere quello dei primi cristiani, così come esso viene presentato negli *Atti degli apostoli*; cioè lo spirito della comunità protocristiana, dell'amore fraterno e della prontezza quotidiana nell'aiutarsi; lo spirito della fede in grado di sacrificarsi, della semplicità e della sobrietà<sup>36</sup>.

Metzger, che tra i suoi vuole essere chiamato *fratel Paulus* (per sottolineare la sua grande stima nei confronti dell'Apostolo delle genti), è persuaso che soltanto una comunità ecclesiale capace di custodire e testimoniare lo spirito dei primi cristiani offra un contributo valido, autenticamente cristiano, alla costruzione della pace tra i popoli. Lo spirito di chi «[...]vede nel prossimo, anche nel cittadino di uno Stato straniero e in chi parla una lingua straniera, prima di tutto un fratello, aprendo a lui amichevolmente il cuore e la porta; di chi professa coraggiosamente la fraternità di tutti gli uomini con le adeguate soluzioni delle questioni economiche e sociali, con il superamento del capitalismo odierno e, insieme, con la soluzione del problema sociale internazionale e di quello dell'unione dei popoli e della pace tra di essi»<sup>37</sup>. Da parte sua Metzger non nasconde l'intenzione di voler servire con la sua comunità alla propagazione proprio di tale spirito protocristiano, per dare vita ad un movimento di ampie proporzioni e riunire tutti quelli che, «[...] diversamente dalla “Chiesa dormiente” e dalle masse disordinate dei battezzati che erano cattolici solo in apparenza»<sup>38</sup>, desiderano essere missionari di un mondo migliore, ordinato secondo le leggi del *Reich* di Cristo. Rivolgendosi ai suoi lettori, Metzger scrive: «Ti senti in sintonia con questo movimento? Allora aderisci ad esso anche esteriormente!»<sup>39</sup>.

#### 4. *Ecumenismo: condizione della credibilità del Vangelo di Cristo*

Se, da una parte, Metzger è convinto del ruolo chiave del Cristianesimo nella ricerca di un “nuovo ordine” sociale e in una soluzione pacifica delle crescenti tensioni tra i popoli in Europa, egli, dall'altra parte, intravede un grave ostacolo nel suo svolgimento nella divisione dei cristiani, che mette in ombra e rende difficilmente credibile la stessa verità cristiana su Dio come Colui che si rivela per introdurre gli uomini nella comunione con Lui e, perciò, anche tra di loro. Per iniziare a rimediare a una simile mancanza, che tiene paralizzata l'azione cristiana, Metzger diventa straordinariamente attivo nel campo dell'ecumenismo. Anche in questo caso i giornali divennero il pulpito dal quale, assieme ai collaboratori e agli amici,

36 Proposta di Statuto, del 1923, nell'Archivio del “Christkönigs-Institut” a Meitingen.

37 M.J. Metzger, *Eine katholische Heilsarmee*, in «Katholischer Missionsruf», 1921, n. 5, p. 1.

38 Ivi, p. 1.

39 *Ibidem*.

diffonde le sue riflessioni sul tema dell'unità, sottolineandone l'urgenza e invitando i cattolici ad aprirsi al movimento ecumenico. E continua a farlo, anche se nel 1928 l'enciclica *Mortalium animos* di Pio XI vieta ai cattolici di partecipare ai raduni ecumenici, di collaborare ad essi e di sostenere tali iniziative<sup>40</sup>. Infatti, ancora nel 1927 così si esprime sul movimento ecumenico: «Il vero ecumenismo non è niente di meno che unificazione e riconciliazione per mezzo dell'*abnegazione* e a favore della piena e completa verità». Come tale esso è «un'opera dello Spirito Santo, di cui attendiamo l'attuazione, a causa della sua complessità e dell'ammirevole imponenza, soltanto nel futuro»<sup>41</sup>. Una cosa, però, potrebbe ostacolarla: «L'avvelenamento della Chiesa ad opera del fariseismo; un fariseismo che giustifica l'agire superficiale e legalista e la superba autogiustificazione». Al contrario:

A chi stanno a cuore le parole di addio di Gesù, "ut omnes unum!", colui pregherà lo Spirito Santo in modo davvero efficace, se chiederà per tutti i membri della Chiesa la grazia di avere umile sentimento di penitenza, autocontrollo interiore, rinnovandosi interiormente nello spirito della Chiesa primitiva<sup>42</sup>.

Tra la fine del 1938 e l'inizio del 1939 Metzger, ormai da anni impegnato nel dialogo soprattutto con il mondo protestante tedesco, prende una decisione che fa di lui, accanto a Max Pribilla, Romano Guardini, Hermann Volk, Lorenz Jäger e altri ancora, uno dei protagonisti più in vista del nascente ecumenismo cattolico: egli fonda la Fraternità interconfessionale *Una Sancta*. Tale decisione nasce dal desiderio di contribuire, a pochi mesi dallo scoppio del secondo conflitto mondiale, alla manifestazione dell'unico vero "Reich" possibile: quello di Gesù Cristo, generosamente aperto a tutte le razze e a tutti gli uomini. Accennando, in una lettera del 1938, all'intenzione di fondare l'*Una Sancta*, Metzger enuncia i seguenti obiettivi che intendeva raggiungere:

[...] essere maggiormente *consapevoli* della già data (anche dogmaticamente) *unità* di tutti in Cristo per mezzo dell'unico battesimo; *pregare* per una più ampia attuazione di quest'unità anche nel "corpo" della Chiesa; *impegnarsi* come *costruttori di ponti* per un reciproco avvicinamento dei fratelli separati a causa di molteplici malintesi e dell'umana incapacità di comprendere<sup>43</sup>.

Il 1939 è l'anno di un ampio lancio dell'idea e della concreta proposta organizzativa dell'*Una Sancta* e dell'intensa campagna di informazione orientata sia verso i cattolici che verso i protestanti, in Germania, ma anche all'estero. Metzger sceglie la via dei contatti personali e invia a numerosi pastori e laici del mondo della Riforma una lettera che informa sulle sue convinzioni ecumeniche e sull'*Una Sancta*. Inoltre scrive alcuni brevi saggi dedicati al tema dell'unità dei cristiani e al progetto della Fraternità, pubblicati come piccola brossura predisposta ad un'ampia e agile distribuzione. Nella Pentecoste dello stesso anno, nonostante il divieto dei raduni pubblici emanato dal governo del Reich, organizza l'incontro dei cattolici e dei prote-

40 Cfr. P. Neuner, *Teologia ecumenica. La ricerca dell'unità tra le chiese cristiane*, Queriniana, Brescia 2000, pp. 146-147.

41 M.J. Metzger, *Was heißt Ökumenisch?*, in «Katholischer Missionsruf», 1927, IX, n. 8-9, p. 118.

42 M.J. Metzger, *Pharisäer*, ivi, p. 122.

43 M.J. Metzger, *Gemeinschaftsbrief im Advent 1939*, in Archivio del "Christkönigs-Institut" (citato in M. Möhring, *Täter des Wortes*, cit., p. 111).

stanti a Meitingen (nei pressi di Augusta), concepito come esperienza di dialogo teologico e di spirituale convivenza. A causa di tale attività Metzger viene arrestato nel 1939 – e questo è il suo secondo arresto – e viene tenuto nel carcere di Augusta per alcune settimane. Ma nemmeno tale circostanza gli impedisce di portare avanti la sua missione. Dal carcere scrive a Pio XII, invitando il papa a fare un gesto senza precedenti: convocare, cioè, ad Assisi un gruppo di autorevoli e teologicamente competenti rappresentanti delle confessioni cristiane d'Occidente e d'Oriente per avviare un fraterno dialogo in vista di un sincero avvicinamento; e, subito dopo, convocare un Concilio ecumenico della Chiesa unita. Metzger scrive:

Sette anni fa [1932], per intimo impulso, scrissi al beatissimo predecessore di Vostra Santità riguardo al futuro destino dell'Europa, già allora chiaramente previsto, ricordando ch'era giunto il momento di richiamare i popoli europei dalla nuova corsa agli armamenti e di indurli alla pacifica intesa, se non si voleva rendere inevitabile, entro breve tempo, la catastrofe di una nuova guerra mondiale. L'immane responsabilità che la Chiesa dovette portare in quei giorni venne da me percepita come mio onere personale e, perciò, *dovetti* scrivere, contro ogni speranza. Una sollevazione, in quei giorni, di tutta la cristianità, consapevole del pericolo, non avrebbe forse potuto impedire la catastrofe? Ma *dov'è* questa cristianità? Essa non *può* mai alzare energicamente la sua voce, non *può* esercitare nessun influsso decisivo sugli avvenimenti del mondo nel nome dei principi eterni del nostro Signore, in quanto *non è una*. [...] Santo Padre! I travagli del nostro tempo – ed è per mezzo di essi che Dio ci parla – impongono urgentemente l'estremo sforzo per *superare la lacerazione della Chiesa di Cristo* onde attuare efficacemente, in tutto il mondo, il Suo Regno della pace. Forse proprio per questo ci hanno colpito le sventure dell'ora presente, e ci umilieranno in modo ancora più pesante, affinché tutti noi possiamo finalmente pervenire a una grande "*metanoia*", abbandonando le vie dell'autogiustificazione, dell'accecamento e della superbia, e ritornare pienamente a Cristo, Principe della pace, Re dell'amore<sup>44</sup>.

Dopo il rilascio, Metzger si trasferisce a Berlino e continua ad occuparsi della diffusione dell'*Una Sancta*, presentata come spazio di un'esperienza genuina di Chiesa fondata sul principio della fraternità evangelica, un'esperienza di dialogo e di riconciliazione che deve infondere nella società un nuovo coraggio e, in un mondo lacerato dalla peggiore guerra di tutti i tempi, una nuova speranza. Egli è convinto che il propagarsi di una simile esperienza può conferire ai cristiani e ai cattolici una maggiore credibilità nei loro sforzi di richiamare la società ad abbandonare l'odio e la violenza, e di seminare nel mondo quella verità, alla quale anche nei momenti più bui della storia aspira ogni cuore umano: la verità dell'amore. Purtroppo, nel 1943 viene arrestato una terza volta e condotto di fronte al Tribunale di giustizia del Popolo che lo condanna alla pena capitale, eseguita il 17 aprile 1944.

### 5. Un idealista da eliminare

Per comprendere la dinamica dell'arresto e i motivi della condanna di Metzger occorre ricordare che egli ha seguito con molta attenzione e preoccupazione la salita politica di Adolf Hitler, prendendo pubblicamente posizione, seppur indirettamente e fin quando lo era possibile, contro il *Führer* e il nazionalsocialismo sulle pagine dei suoi giornali. Ad esempio, nel 1932, anno in

---

44 Cfr. M.J. Metzger, *La mia vita per la pace*, cit., pp. 106-108.

cui la Conferenza episcopale dei vescovi prussiani vieta ai cattolici di aderire al partito hitleriano, lascia comparire su «Christkönigsbote» brevi segnalazioni che raccomandano la lettura di Ingbert Naab, *Hitler è un cristiano?*, di Alfons Wild, *Hitler e il Cristianesimo*, e di Michael Buchberger, *Esiste ancora una via di salvezza? Riflessioni sul tempo e sulla situazione presente*. I brevi commenti di Metzger su questi e altri simili saggi scritti con l'intenzione di analizzare criticamente il pensiero di Hitler e l'ideologia nazionalsocialista, intendono mettere in guardia i lettori davanti al pericolo in arrivo, da molti, purtroppo, non visto o del tutto sottovalutato.

Quando il 30 gennaio 1933 il presidente della Repubblica Paul von Hindenburg nomina Hitler cancelliere del *Reich*, Metzger non riesce a trattenere la sua preoccupazione. A nemmeno due settimane da quel giorno scrive: «Ieri sera abbiamo ascoltato Hitler alla radio. Sono state superate le mie peggiori previsioni. Si tratta di un vero e proprio isterico, malato di mente, o di un brutto del peggior genere. Dopo il suo discorso ho affermato che non avrei nessun rimorso a sparargli, per poter così proteggere migliaia di uomini che, per causa sua, dovranno perdere la vita. Lo farei, anche se io stesso dovessi perire... Guardo al futuro della Germania con molto pessimismo. Anche quando nelle elezioni non raggiungerà la maggioranza, Hitler è palesemente deciso a non lasciarsi più strappare dalle mani il potere e a fare un colpo di Stato»<sup>45</sup>. Gli eventi successivi confermano le previsioni di Metzger: il 5 marzo del 1933 il partito di Hitler ottiene il 43,9 per cento di voti; il 13 giugno viene proibita a tutte le associazioni, eccetto quelle nazionalsocialiste, ogni forma di riunione; il 28 giugno vengono arrestate circa duemila persone, fra le quali molti esponenti cattolici di primo piano; nel luglio Hitler ottiene l'eliminazione definitiva del cattolicesimo politico; nel novembre si forma la Gestapo. Di fronte a tali fatti Metzger sente di trovarsi in una situazione che richiede da tutti, in particolare dai cristiani, una chiara presa di posizione nella coscienza. Per questo scrive, nel 1933, a Friedrich Heiler: «Una cosa, però, deve precedere tutto il resto: non possiamo vendere il Vangelo per salvarci la “vita”!»<sup>46</sup>.

Malgrado la gravità della situazione, Metzger rimane un convinto sostenitore del dialogo e, perciò, invita ad un confronto tra i nazionalsocialisti e i cattolici. La risposta del nuovo regime non si lascia attendere: viene arrestato per una prima volta e tenuto in prigione per tre giorni (dal 23 al 26 gennaio 1934). Durante questa breve permanenza nel carcere scrive nella sua agenda una breve poesia che recita:

Sono e rimango un uomo libero,  
mi si possa anche incatenare.  
La verità continua a sventolare,  
ed io continuerò ad annunciarla coraggiosamente.  
E se mi verrà tagliata la lingua,  
allora parlerò con il mio silenzio.  
Fin quando arderà in me ancora la vita,  
mi batterò contro la stupidità<sup>47</sup>.

Nel 1935 inizia una dura offensiva contro sacerdoti e religiosi. Solo nel mese di marzo vengono arrestati settecento parroci, sospettati di appartenere alla “Chiesa confessante”.

45 Lettera privata dell' 11 febbraio 1933, nell'Archivio del “Christkönigs-Institut”.

46 Citato in J. Ernesti, *Ökumene im Dritten Reich*, Bonifatius, Paderborn 2007, p. 194.

47 Originale in Archivio del “Christkönigs-Institut”.



Assieme a ciò vi è un attacco alla stampa cattolica, accompagnato dal divieto del ministero del *Reich*, rivolto ai quotidiani, di pubblicare articoli a carattere religioso. Viene colpito anche Metzger: il 29 maggio 1935 è vietata la pubblicazione del «Christkönigsbote», la sua ultima rivista ancora attiva dopo il suo trasferimento, nel 1928, dall'Austria in Germania (a Meitingen, nei pressi di Augusta). Costretto a non poter far sentire la sua voce sugli eventi generati dal nuovo corso politico in Germania, egli non si rassegna. La via della resistenza di Metzger è quella dell'intenso lavoro per l'*Una Sancta*. Questa sua attività, però, attira sin dall'inizio l'attenzione della Gestapo. Come già ricordato, nel 1939 venne arrestato per una seconda volta. Il modo con il quale viene trattato nella prigione e altre circostanze ancora fanno capire che egli, assieme ad alcuni altri amici della *Societas Christi Regis* e dell'*Una Sancta*, stava già sulla lista delle persone considerate nemiche del nazionalsocialismo e, perciò, permanentemente spiate, in vista di una loro successiva eliminazione. Ed è, infatti, proprio questo aspetto che emerge dalla lettura di una dettagliata relazione preparata dagli sconosciuti informatori per i Servizi segreti del *Reich* sull'*Una Sancta*, recentemente pubblicata in un interessante e ben documentato saggio di Jörg Ernesti, *Ecumenismo nel Terzo Reich*<sup>48</sup>. In essa vi sono numerosissimi riferimenti alla persona di Metzger. Viene ricordato che egli, prima della svolta politica in Germania, fu un «malevolo oratore pubblico contro il nazionalsocialismo» e che, dopo il '33 venne «ammonito per la diffusione di scritti di contenuto antistatale, per il reato contro la legge che proibisce le riunioni, per gli imbrogli, la non osservanza delle disposizioni delle leggi sulla stampa, per l'abbonamento ai giornali ostili alla Germania». Viene notato, inoltre, che Metzger era «il Segretario generale dei Congressi di Cristo Re, ben conosciuti per la loro netta posizione ostile, sin dal 1933, nei confronti del nazionalsocialismo»<sup>49</sup>.

A questo sguardo su Metzger si aggiunge, nel documento citato, un'altra aggravante che diventa determinante per il suo successivo arresto: la sua posizione di *leader* nell'*Una Sancta*. Non solo perché alla Fraternità aderiscono alcune personalità del mondo cattolico ed evangelico schieratesi apertamente contro Hitler e il nazionalsocialismo. Ma soprattutto perché la Gestapo e i Servizi segreti del *Reich* considerano il progetto dell'*Una Sancta* come tentativo che intende contrastare la concezione nazionalsocialista del mondo<sup>50</sup>, ponendosi come alternativa al piano del *Führer* – a cui egli accenna già nel *Mein Kampf* – di creare una Chiesa nazionale tedesca, al servizio dello Stato e della razza superiore. Un piano che prevede l'unificazione delle “chiese cristiane”, per favorire così l'unità del popolo tedesco, e che inizia a concretizzarsi con l'*Unità nazionale ecclesiale dei Cristiani tedeschi*, fondata da Julius Leutheuser come movimento di rinnovamento e di unità nello spirito del nazionalsocialismo. Il regime sperava di poter operare, attraverso questo movimento e i suoi attivisti, il proselitismo tra gli ecumenisti “fuori controllo”. Tra le persone contattate vi è anche Metzger, che riceve l'opuscolo *Ai cattolici della Germania*<sup>51</sup> di Friedrich Kapferer, capo della Direzione

48 J. Ernesti, “Wiedervereinigungsbestrebungen zwischen Katholizismus und Protestantismus”, in *Ökumene im Dritten Reich*, cit., pp. 240-300. Il testo della relazione fu scritto nel periodo dal 9 agosto al 6 novembre 1940.

49 Ivi, p. 262.

50 Cfr. J. Ernesti, *Ökumene im Dritten Reich*, cit., p. 241.

51 F. Kapferer, *An die Katholiken Deutschlands. Die sieghaften Ideen der Deutschen Christen*, Verlag deutsche Christen, Weimar 1939.

della comunità del *Reich*. Il significato, da recepire, di tale gesto è chiaro: occorre ripensare le proprie posizioni. Metzger, però, lo ignora, continuando per la sua strada.

L'ultimo arresto, nel 1943, del pacifista ed ecumenista tedesco è possibile grazie al tradimento di Dagmar Imgart. La Imgart appartiene dall'inizio all'*Una Sancta*, e Metzger la considera talmente affidabile da servirsene come corriere. In realtà si tratta di un'agente della Gestapo. Quando nel 1940 egli decide di ritirarsi a Berlino, per sottrarre se stesso, ma anche i fratelli della sua comunità, dall'attento sguardo della Gestapo, la Imgart continua ad aiutarlo, lasciandosi consegnare lettere e documenti da portare alle persone di sua fiducia e ai membri dell'*Una Sancta*. È, dunque, solo una questione di tempo, quando la Imgart avrà tra le mani un documento che potrà finalmente incriminare Metzger di tradimento e di attività sovversiva. Infatti, appena le consegna il suo *Memorandum*<sup>52</sup> – che doveva essere portato clandestinamente in Svezia, per essere consegnato alle potenze nemiche del *Reich* –, in cui ammette la sconfitta dei tedeschi e prospetta l'idea di una Germania democratica appartenente alla Federazione degli Stati d'Europa, la "sorella" dell'*Una Sancta* si lascerà sorprendere, in presenza di Metzger e con il documento in mano, dalla Gestapo. Ciò è sufficiente per arrestare l'autore dello scritto, e per giudicarlo punibile con la morte.

#### 6. Conclusione: l'amarezza della solitudine

In realtà, la condanna di Metzger, delle sue visioni e della sua attività pacifista ed ecumenista, viene pronunciata già nel 1924, quando Hitler scrive il *Mein Kampf*. Egli, cioè, viene condannato anticipatamente ovunque là, nel libro, dove Hitler deride e condanna i pacifisti come traditori, in quanto essi non capiscono che la vera pace è quella che si basa «sulla spada vincitrice di un popolo dominatore che s'impadronisce del mondo per l'utilità di una civiltà superiore»<sup>53</sup>; ovunque là, dove critica l'interesse delle Chiese di aiutare gli stranieri e di avvicinarsi ad gli altri popoli, soprattutto ai popoli più poveri e culturalmente più arretrati<sup>54</sup>. Ma, soprattutto, viene condannato là, su quelle pagine, dove Hitler presenta la sua *Weltanschauung* nazionalsocialista, interpretando come volere di Dio il dominio universale degli Ariani, e minacciando chi avrebbe intenzione di impedire tale piano divino con la predicazione di un'altra visione del mondo. Egli scrive: «Distruggere il contenuto della civiltà umana con la distruzione di quelli [Ariani] che la simboleggiano, appare il più disprezzabile dei delitti agli occhi di un'idea nazionale del mondo. Chi ha il coraggio di alzar mano sulla migliore delle creature fatta ad immagine di Dio, pecca contro il magnifico Creatore e coopera alla espulsione dal Paradiso»<sup>55</sup>.

La contrapposizione della *Weltanschauung* cristiana di Metzger a quella di Hitler emerge in modo abissale durante il processo davanti al Tribunale di giustizia del popolo. Esso viene celebrato a Berlino il 14 ottobre 1943, sotto la presidenza di Roland Freisler<sup>56</sup>, il giudice più

52 Cfr. M.J. Metzger, *La mia vita per la pace*, cit., pp. 260-262.

53 A. Hitler, *Mein Kampf*, cit., p. 23; cfr. anche le pp. 33, 37, 49.

54 Cfr. *ivi*, pp. 28-29.

55 *Ivi*, p. 12.

56 Roland Freisler, dal 1942 al 1944 Presidente del Tribunale di giustizia del Popolo. Sotto la sua presidenza il Tribunale condannò a morte più di 5 000 persone. Su di lui cfr. H. Ortner, *Der Hinricher*.

sanguinario di tutta la storia del “Terzo Reich”. Secondo le testimonianze dei presenti sul tavolo del giudice si trovava l’opuscolo *Pace sulla terra*, pubblicato da Metzger subito dopo la Grande Guerra. Riferendosi ad esso, Freisler si è rivolto all’imputato urlando: «Come si è potuto permettere di pubblicare già allora un simile scritto?». Metzger ha risposto con calma, andando oltre gli insulti: «Nella guerra avevo conosciuto la miseria, l’indigenza e il terrore, cosicché non vi era, per me, un compito più prezioso da fare che impegnarmi per la comprensione dei popoli e la pace». Freisler, sempre più infuriato, ha urlato: «Ma quello Suo è un mondo del tutto diverso! Il Suo mondo non è compatibile con il nostro mondo! Cosa del genere non ha nessuno spazio da noi!». Subito dopo Freisler attacca Metzger per la sua attività con l’*Una Sancta* con disprezzo: «Dunque Lei, dopo, ha fondato l’*Una Sancta*, e più tardi, probabilmente, ancora l’*Una Sanctissima! Una Sancta*, cos’è?». Nel silenzio della sala trattenevano tutti il respiro quando Metzger cominciava a rispondere. Le sue parole sono risuonate nello spazio di “quel mondo” come una solenne professione: «Cristo ha fondato soltanto una Chiesa!». A questo punto si scatena un inferno nell’aula. Freisler urla come impazzito: «*Una Sancta, Una Sancta... Una! Una!!* Lo siamo noi! Fuori di noi non c’è niente altro!».

Dopo il rituale ritiro della corte in camera di consiglio viene annunciata la sentenza: «*Pen-a di morte e interdizione per sempre dell’onore di cittadino*». Freisler ha aggiunto ancora: «L’agire dell’imputato è così mostruoso e criminoso, che egli deve essere eliminato. Nelle mie udienze giudiziarie non ho fatto mai ricorso alla parola “eliminato”. In questo caso, però, non ne posso fare a meno. Una simile erbaccia deve essere estirpata». Metzger accetta la ingiusta condanna con molta serenità, come se avesse preventivato, sin dall’inizio, che le sue posizioni lo avrebbero portato un giorno sul patibolo. Non si lamenta, dunque, della sua sorte. Ciò che gli pesa è, piuttosto, la solitudine: il fatto, cioè, di essere stato abbandonato e frainteso da quelli che, per la comune appartenenza alla fede e alla comunità cristiana, avrebbero dovuto comprendere e valorizzare positivamente le sue intenzioni. Ecco perché a pochi mesi dalla sua decapitazione indirizza proprio ad essi – suoi critici e tutte le persone ‘prudenti’ di fronte ai fatti terribili della storia<sup>57</sup> – una breve poesia, scrivendo:

Andate per le vostre strade!  
– vi vedo e non v’invidio –  
– tutti voi furbi che pensate solo a voi stessi, voi sapienti!  
Io vado per la mia – chiamatemi pure stolto:  
la gioia grande della coscienza mi consola<sup>58</sup>.

---

*Roland Freisler - Mörder im Dienste Hitlers*, Zsolnay Verlag, Wien 1992.

57 Parlando invece di sé scrive: «Lo devo proprio ammettere: io non ho imparato mai / l’arte di lasciar storte le cose che son storte! / Per tutta la mia vita non ho mai potuto capire / che al momento del bisogno gentilmente ci si deve allontanare. / È pazzo quel medico che in tempo di peste / visita in casa l’ammalato. Sarebbe più prudente / – forse – proteggere se stessi ch’esser d’aiuto agli altri. / Cessata l’epidemia, poi si fa una festa!...» (M.J. Metzger, *Christuszeuge in einer zerrissenen Welt. Briefe und Dokumente aus der Gefangenschaft 1934-1944*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1991, p. 189).

58 Ivi, p. 189.



*Foto del passaporto prima dell'ultimo arresto  
12 maggio 1943*



A cura di Daniella Iannotta

*Il possibile dialogo fra il mondo delle immagini, poetiche, artistiche, letterarie, cinematografiche e la riflessione filosofica delinea l'orizzonte di un "incontro felice". Felice, nella misura in cui fra i due mondi esistono punti di intersezione, di scambio e di comunicazione che ci possono aiutare a comprendere meglio gli interessi, gli interrogativi, le inquietudini della nostra epoca.*

**- Massimo Nardin**

*È rappresentabile Gesù Cristo?*

*L'Andrej Rublëv di Andrej Tarkovskij*

**- Federico Pontiggia**

*Preti su piccolo e grande schermo.*

*La modernità della figura Christi*



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...
- Immagini e Filosofia
- Giardino di B@bel
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi

---

## PRESENTAZIONE

### La rappresentazione dell'invisibile

È possibile rappresentare l'invisibile? Se ci teniamo a certe tendenze forti del secolo appena trascorso, dobbiamo rispondere in maniera negativa. Pensiamo al Wittgenstein del *Tractatus logico-philosophicus* e alla sua proposizione conclusiva:

Ciò di cui non si può parlare si deve tacere

Proposizione emblematica, nella misura in cui obbedisce a un'esigenza di chiarezza e di onestà intellettuale, che contrassegnano un atteggiamento profondamente etico di rispetto per la comunicazione chiara e priva di fraintendimenti. Tuttavia, proposizione che delimita un compito impossibile laddove prendiamo atto che *ciò che si può dire* finisce per essere confinato entro i limiti della scienza naturale e, dunque, per lasciar fuori ciò che è importante per noi. Lo riconosce lo stesso Wittgenstein, il quale, alla proposizione 6.52 dello stesso testo, afferma:

Noi sentiamo che, anche una volta che tutte le *possibili* domande scientifiche hanno avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure toccati

E tra i problemi vitali un posto occupano quelli legati alla spiritualità, al senso della vita, alla visione religiosa. Bisognerà, allora, in un certo senso, rovesciare la domanda e parlare di *come* rappresentare l'invisibile, seguendo quasi l'interrogativo nietzscheano, che accompagna la proclamazione della "morte di Dio": «come potremmo svuotare il mare bevendolo goccia a goccia?». Nietzsche sembra qui richiamare la nostra attenzione sull'impossibilità di conoscere Dio con le categorie assolute e incontrovertibili – ma puramente convenzionali – della scienza e dei suoi procedimenti, e non a caso il decreto di morte viene pronunciato per bocca di un folle. E ancora. Jonas, facendo seguito ai terribili avvenimenti della Shoah, torna a chiedersi: *come pensare Dio dopo Auschwitz?* E se la ragione non può che wittgensteinianamente tacere, il mito può ancora suggerire risposte cariche di senso.

Piste di riflessione che continuano ad inquietarci e a non permetterci una soluzione definitiva, bensì piuttosto a consegnarci all'incessante ricerca di una parola in grado di dire – di *raccontare* – la nostra esperienza nella varietà delle sue modulazioni. Racconto privilegiato della nostra vicenda umana, il cinema continua a raccogliere le nostre domande e a inserirle nel mondo di testi offerti poi alla nostra meditazione. I saggi, che seguono, vogliono riflettere su alcune proposte cinematografiche e televisive, per esplorarne l'intreccio, il linguaggio, l'oriente.

---

Massimo Nardin

## È RAPPRESENTABILE GESÙ CRISTO? L'Andrej Rublëv di Andrej Tarkovskij

La rappresentazione della vita di Gesù Cristo è entrata nel repertorio cinematografico sin dai primordi e costituisce un filo rosso con il quale molti grandi registi si sono voluti confrontare: dalle brevi scene della prima epoca del muto arriviamo sino al controverso *The Passion of the Christ* di Mel Gibson, passando attraverso le esperienze di maestri del calibro di Luis Buñuel, Pier Paolo Pasolini, Roberto Rossellini, Franco Zeffirelli, Martin Scorsese. Ognuno di questi registi – credente o no, con film espressamente dedicati o in episodi confinati all'interno di un racconto più ampio – ha messo in scena Gesù Cristo, delineato le sue fattezze, immaginato quelle di coloro che lo incontrarono e l'ambiente storico-culturale nel quale vissero i protagonisti di quel tempo: si tratta di rappresentazioni *dirette* che – per rispettarle oppure per forzarle – si rifanno necessariamente alle Sacre Scritture.

Eppure, molte altre avventure cinematografiche richiamano Cristo, il Suo Calvario, la Sua Passione: si odono allora echi più o meno lontani provenienti da quella vicenda universalmente conosciuta, supportati talvolta da una trama e da simbologie inequivocabili (pensiamo soltanto ad alcuni film di Abel Ferrara). Possiamo definire questa rappresentazione cristiana *indiretta* oppure *metaforica*, sottolineando con ciò il suo *portare* la vita di Cristo *al di là*, in un altro contesto, con altri personaggi, con un intreccio differente o financo deviante. In fondo, quale autentica *tragedia* – persino antecedente alla nascita di Cristo – non richiama in qualche modo quella (massima, archetipica e ineguagliabile) narrata nei Quattro Vangeli? Capiamo che, se decontestualizzato, attualizzato e problematizzato, il dramma e il miracolo di Gesù Cristo – Dio fatto uomo, crocifisso per la nostra salvezza – raggiunge una portata universale.

### 1. Il “metacinema” di Andrej Tarkovskij

Accanto a queste deviazioni, esiste a mio avviso un terzo tipo di approccio al mistero cristico, che vorrei chiamare *metafilmico*, se non, più in generale, *meta-artistico*. Opere di questo genere non considerano la vita di Cristo soltanto dal punto di vista degli avvenimenti e dei protagonisti, né si fermano alla portata del loro senso, ma vanno oltre e cercano di incarnare *dentro* il proprio tessuto il messaggio stesso di cui il Figlio di Dio è stato portatore.

In altre parole, è il film nella sua interezza che si fa «Calvario» e che conduce lo spettatore verso l'autentica visione. Ho valide ragioni per identificare il massimo esempio di questo tipo di film nell'*Andrej Rublëv* (1966) di Andrej Tarkovskij: di seguito cercherò di dimostrare la fondatezza di questa scelta. Sebbene il cinema del grande maestro russo sia sempre stato indicato come uno tra i più «spirituali», sebbene la critica abbia rinvenuto nelle sue storie tracce evidenti delle Sacre Scritture, e sebbene tutti i suoi protagonisti sembrino affrontare un calvario *analogo* a quello vissuto da Cristo, Tarkovskij non ha fatto di quest'ultimo il protagonista di alcuno dei suoi film. Non solo: nella produzione tarkovskiana, la stessa simbologia religiosa *diretta* è assente: se lo spettatore riesce



a coglierla (talvolta, riconosciamolo, *forzando* il testo filmico), lo può fare soltanto individuando richiami indiretti, ambigui, come il traliccio che *può* sembrare una croce oppure i movimenti di macchina che a questa figura misteriosa *possono* ricollegarsi<sup>1</sup>.

Il richiamarsi – *forse* e comunque *indirettamente* – alle Sacre Scritture non è certo l'unico motivo della grandezza del cinema tarkovskiano: come anticipato, la sua specificità è l'andare oltre la storia e il riuscire a far vivere allo spettatore un'esperienza analoga a quella di chi ebbe il privilegio di seguire Cristo in prima persona. L'esperienza è propriamente di *visione*, lo spettacolo (da «spectare», *guardare*) è la *trasfigurazione dell'intera realtà* (dello spazio e del tempo) ad opera del Figlio di Dio fatto uomo. È questo il miracolo più grande, quello definitivo: permettere che gli occhi del fedele si spalanchino non tramite una fuga ma *dentro* la realtà e la storia. Se il cinema immortalava lo spazio e lo scorrere del tempo, riesce intuitivo il suo potenziale trasfigurante (*miracoloso*), quello stesso che Tarkovskij s'è sempre impegnato a valorizzare. Non arrestandosi, appunto, al *rappresentato* e investendo della propria indagine la *forma* in cui spazio e tempo sono raccontati dal film.

### 2. La struttura in capitoli dell'Andrej Rublëv

Che cosa racconta l'*Andrej Rublëv*? Ci sono diversi piani da cui si può rispondere a questa domanda. Ad un primo livello, la storia narrata appare finemente articolata e solida, non soltanto dal punto di vista dell'intreccio (della sceneggiatura) ma anche perché ben radicata nella storia russa. Di più: ad essere raccontata è la formazione stessa della «Rus'», se è vero che il periodo trattato è quello, delicatissimo, delle invasioni mongole, quello cioè in cui il popolo russo soltanto facendosi unito e compatto sarebbe potuto sfuggire al baratro dell'occupazione e del disfacimento. Là nacque la Grande Russia, e là emerse il più alto pittore d'icona, Andrej Rublëv. Il film di Tarkovskij può allora risultare come una sontuosa ricostruzione storica, portata avanti con lo stratagemma (consueto in ogni racconto, tanto letterario che filmico) del protagonista che unifica le diverse fasi e svolge la narrazione. Le didascalie dei capitoli che suddividono quest'ultima servono così a scandire lo scorrere del tempo (dal 1400 al 1424) e a connettere i diversi momenti.

Ad un secondo livello di lettura, poi, possiamo considerare il film dal versante della specifica vicenda del monaco pittore: costui – ecco il suo personale calvario – passa dall'entusiasmo autoreferenziale e scarsamente fondato (l'abbandono del monastero, l'immagine della Passione russa, la partecipazione alla festa pagana), allo smarrimento (le invasioni tartare, l'uccisione di un russo, il costringersi al silenzio e all'inattività artistica), per arrivare infine a riabbracciare l'entusiasmo nell'uomo e nelle proprie capacità, forte però della tortuosa maturazione vissuta. In quest'ottica, i diversi capitoli assumono i caratteri di *stazioni* di un medesimo calvario: i loro titoli evidenziano il nodo tragico con il quale Andrej è chiamato

---

1 Entrambe le rappresentazioni si trovano in *Stalker* (1979) – i cui dialoghi contengono alcune citazioni della *Bibbia* – ma anche nel finale de *Lo specchio* (1974) individuiamo *strani* tralicci... Gli esempi sono molto numerosi e variegati: per una panoramica esaustiva sui film tarkovskiani e per maggiori dettagli in merito al mondo dell'icona, rimando al mio *Evocare l'inatteso. Lo sguardo trasfigurante nel cinema di Andrej Tarkovskij*, ANCCI, Roma 2002.

a fare i conti (*Il buffone, Teofane il Greco, La festa, Il Giudizio universale* e così via). Lo sviluppo è coerente: da un ordine fragile, Andrej passa al disordine e all'acquisizione di stimoli del tutto nuovi e inattesi, e raggiunge infine – negli ultimi anni della propria vita – un ordine superiore, quello stesso che gli consente di tornare a dipingere e di donare all'umanità inarrivabili capolavori.

In questa sua evoluzione, Andrej attraversa i «tre gradi del misticismo», secondo l'interpretazione di Tomáš Špidlík:

Il primo è chiamato “anarchico” e la sua espressione migliore la si può vedere nel *Giudizio universale* di Michelangelo, nella cappella Sistina. È il misticismo dei giovani che aprono gli occhi al mondo e scoprono molta disonestà e ipocrisia. La loro reazione è: «Via da me, maledetti» [...]².

Il secondo grado del misticismo, invece,

[...] è quello della speranza, espresso da Raffaello nella *Trasfigurazione*. Nella parte inferiore si vedono i farisei che condannano l'adultera. Ma gli apostoli, saliti sul Monte, vedono, con gli occhi illuminati, il mondo nuovo, futuro, dove non ci sarà più malizia, ma soltanto luce. Questa mistica ci solleva, ma nel contempo ci allontana dalla vita concreta, dal presente, dalla realtà³.

Analogamente agli Apostoli, di fronte a Teofane, il giovane Andrej immagina il suo Cristo russo salire proprio verso un monte innevato: la purezza (e la *prevedibilità*) di quella recita dovrà sporcarsi nel fango della festa pagana e della repressione del potere, Andrej dovrà scendere, giù fino al fuoco, al fiume, al ventre della terra, e scontrarsi con la concretezza e l'ambivalenza dell'animo umano. Soltanto così potrà conquistare «[...] il terzo grado del misticismo, quello del sacrificio [...]»⁴. È quello dell'

[...] *Ultima cena*, di Leonardo da Vinci. Cristo si rende conto del tradimento eppure china la testa accennando un “sì”: accetta la sofferenza, perché scopre che anch'essa è divina e trasformatrice del mondo. Nell'*Andrej Rublëv* di Tarkovskij è proprio questo pensiero che domina nell'ultima scena, quando la nuova campana suona a distesa⁵.

Senza accorgercene, stiamo transitando dal secondo al terzo piano di lettura del film: non si tratta più ormai del semplice racconto di un monaco e di una Russia che riconquistano la fiducia in se stessi, non è più *una storia* (o un ritratto storico), è invece un'*avventura della visione* nella quale il confine tra protagonista, Autore e spettatore si fa via via più labile. L'impostazione del film e gli snodi narrativi, infatti, conducono scopertamente ad una presa di coscienza, che non è del solo Andrej ma coinvolge lo spettatore in prima persona. I diversi capitoli divengono uno l'approfondimento del precedente, ognuno affina gli stimoli ricevuti in eredità: dal volo solitario di Efim che apre il film arriviamo fino all'altro volo, quello di Boriška che (stavolta) insieme con un'intera comunità compie un miracolo simile,

2 T. Špidlík, *Lo sfondo religioso del cinema di Tarkovskij*, in P. Zamperini (a cura di), *Il fuoco, l'acqua, l'ombra*, cit., p. 23.

3 *Ibidem*.

4 *Ibidem*.

5 *Ibidem*.

la creazione di un'enorme campana senza possedere le nozioni necessarie. Il tempo passa, protagonisti momentanei diventano ora il buffone, ora Kirill e Teofane, ora i pagani, ora il Piccolo Principe, ora Boriška: ma è Andrej il protagonista assoluto. È la narrazione tutta che converge in lui e sembra addirittura chiamarlo in causa e stimolarlo. La muta che lui ha accudito gli sputa in faccia e scappa con l'invasore, il buffone che lui ha ammirato lo accusa di averlo tradito: *le figure della terra*, la spontaneità primigenia della natura, prima affascinano e poi, quando il momento è giunto, spronano il pittore all'azione. Da parte loro, *analogamente, le figure della ragione* quali Teofane e Kirill, da superbe e ostili (negative) acquistano infine i caratteri della mediazione (positive), da oppositori di Andrej si trasformano in suoi alleati.

Tutto ciò dimostra che è Andrej ad *orientare la narrazione*: il film, più che il racconto di fatti, è l'avventura di una coscienza. Ma lo è attraverso la concretezza di una narrazione robusta e di elementi materici esplorati con rispetto e fascinazione. Ragione e trasporto emozionale hanno, in altre parole, uguale rilevanza nell'*Andrej Rublëv*: la neve, l'acqua, il fuoco, il fumo, la pioggia, la terra, gli alberi, gli animali sono protagonisti del film *al pari di Andrej* e dei suoi compagni di avventura.

### 3. La pittura d'icone<sup>6</sup>

Quella che viviamo nell'*Andrej Rublëv* è una vera e propria *emersione iconica*. La pittura d'icone non è dimostrazione del genio di un artista, materializzazione delle sue intuizioni. Innanzitutto, essa segue una disciplina rigorosa e immutabile, che vuole l'artista umile *mano* guidata da Dio con l'intercessione dei santi. Ma – ciò che qui più ci interessa – dipingere un'icona significa di per sé *evocare i momenti della Creazione*. Non è un caso se la raffigurazione del volto, essenza dell'uomo, debba essere – proprio come nella Creazione originaria – l'ultimo passo, coronamento dell'intero lavoro e, pure, *orientare* per ogni elemento naturale raffigurato. La pittura d'icone è, un po' come il cinema, un lavoro d'équipe: dopo che il disegnatore ha inciso lo schema, la tavola passa all'artigiano riempitore, che abbozza gli elementi del riempitivo con uniformi macchie a spruzzo. Non dà cioè, come nella pittura ad olio, delle *pennellate*, non si concentra su un particolare alla volta, ma del rappresentato permette una emersione *per gradi*. Trattando sia il riempitivo che il volto, il pittore d'icone segue inoltre tre fasi, all'interno delle quali i colori vengono resi sempre più saturi: prima abbozzati, poi specificati, infine sottolineati. La luminosità si fa più concreta, ma il diluire sempre, nelle stesure che succedono alla prima, il colore mescolandolo alla base testimonia l'attenzione del pittore affinché sia mitigata la violenza di ogni trapasso. I colori sono stesi più liquidi su monti, rocce e palazzi e più densi sui volti; una vivacità intermedia caratterizza invece i vestiti, ciò che ribadisce il loro essere anello di congiunzione tra l'uomo e la natura. L'anatomia appena s'indovina: il vestito è l'estensione del corpo (il corpo viene trasfigurato e, da prigioniero dell'anima, s'innalza a tempio).

Nell'ultima sequenza (*Epilogo*), Tarkovskij percorre,

---

6 Cfr. P.A. Florenskij, *Le porte regali*, a cura di E. Zolla, Adelphi, Milano 1977.

[...] attraverso movimenti orizzontali, verticali e diagonali, la superficie delle icone di Rublëv giunte fino a noi e segnate dal tempo trascorso. L'obiettivo "scivola" sopra l'*Entrata in Gerusalemme*, la *Natività*, il *Cristo in Maestà*, la *Trasfigurazione*, la *Risurrezione di Lazzaro*, l'*Annunciazione*, il *Battesimo*, la *Trinità*, l'*Arcangelo Michele*: appare infine il *Salvatore*, s'ode il rombo d'un tuono, la pioggia inizia a bagnare un'icona. L'ultima inquadratura del film è per quattro cavalli che, sotto una pioggia scrosciante, si ristorano presso la riva di un fiume [...]<sup>7</sup>.

Mentre tutto il racconto della vita del monaco è in bianco e nero, l'*Epilogo* è un tripudio di colori. E l'effetto è sorprendente e spiazzante insieme: le quasi tre ore in bianco e nero, tra slanci fiduciosi e cadute rovinose, tra piccoli gesti d'amore e grandi catastrofi, hanno messo alla prova la nostra resistenza e ci hanno preparato a vedere le forme e i colori rublëviani come fosse la prima volta. Ma Tarkovskij non si ferma a quest'effetto di *superficie*: le mirabili icone vengono riprese *tenendo presente* la storia appena narrata. Di più: sono esse stesse *quella* storia, e la vicenda di Andrej e del popolo russo ritrova in esse il proprio senso.

Passando da un capolavoro all'altro e muovendosi all'interno di ognuno di essi, infatti, Tarkovskij suggerisce accostamenti, linee interpretative, possibili sviluppi.

La pittura di Rublëv – evidenziano Tullio Masoni e Paolo Vecchi – viene esplorata [...] sempre con inquietudine, sia pure nella distesa contemplazione permessa dalla distanza storica. Tarkovskij sembra [...] desiderare e al medesimo tempo fuggire la sintesi: [...] da una parte, mantiene Rublëv alla distanza che gli detta una ben giustificata soggezione, dall'altra esplora le superfici con l'ambizione di scoprirvi la sintesi della storia appena narrata<sup>8</sup>.

E non è un caso se a introdurci al massimo capolavoro artistico, la *Trinità*, sono un'umile figura (la donna con l'anfora) e gli animali che ha accanto a sé: è questa la cifra dell'intero racconto, l'atteggiamento stesso con cui Tarkovskij (e il suo Andrej) si rapporta alla realtà e al suo mistero più profondo.

#### 4. Il Dio Creatore

Nella cultura russa, l'impegno massimo non è nella ricerca della salvezza, ma nell'azione creativa: il supremo atto d'amore consiste nel donare la vita. E creare un'opera d'arte è testimoniare la propria fede, perché significa cantare umilmente la Creazione. Michele Francesco Afferrante affianca la poetica tarkovskiana all'«etica creatrice» teorizzata da Nicolaj Berdjaev:

Il mondo non è stato un'emanazione di Dio, una procreazione o un'evoluzione, ma una creazione, cioè un'innovazione assoluta. E, se la creazione nel mondo è possibile, è proprio perché il mondo fu creato, perché esiste un Creatore. E l'uomo, creato a sua immagine e sua somiglianza, è destinato a creare. C'è tra creazione dell'uomo e la creazione divina una similitudine perfetta<sup>9</sup>

7 M. Nardin, *Evocare l'inatteso*, cit., p. 216.

8 T. Masoni / P. Vecchi, *Andrej Tarkovskij*, Editrice Il Castoro, Milano 1997, pp. 57-58.

9 M.F. Afferrante, *La creatività di Andrej Tarkovskij*, in «La Rivista del Cinematografo», 1997, n. 67, p. 46. Cfr. N. Berdjaev, *Le sens de la creation*, Desclée de Brower, Paris 1955.

## I Immagini e filosofia

Tarkovskij, oltre a *creare* un'opera d'arte, *mette* lo spettatore *nelle condizioni* di prendere parte a quella creazione. In ciò il suo cinema è vicino all'emersione progressiva della pittura d'icona: non soltanto sotto il profilo contenutistico (le prospettive scelte, le inquadrature, gli ambienti, i personaggi e le azioni ricalcano spesso fedelmente le stesse realtà raffigurate nelle icone), ma innanzitutto dal punto di vista dell'organizzazione del materiale. In altre parole, così come l'icona non è una *rappresentazione* del Creatore ma un *simbolo*, una porta attraverso cui la Luce penetra nella nostra realtà, in modo analogo Tarkovskij non realizza la raffigurazione di episodi della vita di Gesù Cristo ma *evoca* attraverso un racconto *altro* il significato stesso del farsi uomo da parte del Figlio di Dio.

Pável Evdokímov, in *Teologia della bellezza*<sup>10</sup>, fa notare come l'ebraico sia una lingua della terra e della natura, con un'impostazione particolarmente concreta che esclude terminologie astratte riuscendo poetica e consona alla narrazione epica. Le realtà che nella *Bibbia* evocano il Regno sono infatti le più consuete e carnali, sono la vigna, il seme, la strada, il contadino, il pane. Le parabole che Cristo ci ha lasciato in eredità si distinguono, anche, come sommi capolavori di letteratura, pure immagini e forze primigenie: che cosa ci può essere di più stimolante che tentare di mettere in immagini quei racconti e la vita di Gesù? Difatti, molti registi si sono cimentati in questo.

Ed è il primo modo di *adattare* la *Bibbia* al cinema: semplice rappresentazione, *mimesis*. Ad un livello successivo – come abbiamo anticipato in apertura – si può essere meno pedissequi e più evocativi, distanziare cioè il piano mimetico e far proprio quello dell'intreccio (il *mythos*): ecco allora che, persino in film che decontestualizzano e sovvertono la vita di Cristo o anche in opere che apparentemente poco hanno a che vedere con quella vicenda, possiamo respirare una vicinanza maggiore alle Sacre Scritture rispetto alle didascaliche rappresentazioni di registi poco talentuosi. Ma c'è un terzo e ultimo livello di adattamento, quello che abbiamo visto animare l'intero *Andrej Rublëv*: allo snodarsi di una vicenda concreta (che decontestualizza il testo di partenza) si affianca lo sguardo autoriale, incarnato in un personaggio forte, che problematizza e riorganizza il visto e ci fa vivere insieme con lui l'emersione di un senso (di un *mythos*) superiore: il miracolo della trasfigurazione dello spazio e del tempo.

---

10 Cfr. P.N. Evdokimov, *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, tr. it. di P.G. da Vetralla, Edizioni San Paolo, Milano 1996<sup>6</sup>.

---

Federico Pontiggia

## PRETI SU PICCOLO E GRANDE SCHERMO La modernità della *figura Christi*

### 1. *Scenari teorici*

Prima di addentrarmi nell'analisi di singole produzioni televisive o cinematografiche che presentano figure di preti, pare opportuno compiere una breve panoramica teorica sul contesto socio-mediatico in cui queste opere vengono a collocarsi. L'odierno contesto mediale di riferimento (quello televisivo-cinematografico) affonda le proprie radici nei tardi anni '70 e si sviluppa compiutamente negli anni '90 in sinergia con l'espansione della televisione, che anche in ambito europeo assume carattere commerciale (NeoTV). Tale crescita si accompagna al processo di globalizzazione della comunicazione rafforzando il sistema dei media come onnipresente, pervasivo e interattivo: da qui la nozione di flusso mediatico e il rilancio dell'idea di *powerful media*. Questo cambiamento mass-mediale muta l'apparato teorico: in ambito di sociologia dei media, si assiste a uno slittamento dagli effetti a breve termine della comunicazione di massa a quelli a lungo termine. Gli effetti dei media prima intesi quali persuasivi (in grado di modificare comportamenti e atteggiamenti), immediati (istantaneamente efficaci) vengono rimpiazzati da quelli cognitivi (in grado di modificare i sistemi di conoscenze e le immagini di realtà frutto dell'attività percettivo-rappresentazionale degli individui), cumulativi (sedimentati nel tempo) e consonanti (frutto del lavoro complessivo del sistema dei media che si rafforzano vicendevolmente). Questa inversione di rotta teorica si concreta in alcune teorie degli effetti, quali l'*agenda setting* anticipata da Bernard Cohen (1963) e proposta più compiutamente da Eugene Shaw (1979), il quale scrive:

La gente tende a includere o escludere dalle proprie conoscenze ciò che i media includono o escludono dal proprio contenuto. Il pubblico inoltre tende ad assegnare a ciò che esso include un'importanza che riflette da vicino l'enfasi attribuita dai mass media agli eventi, ai problemi, alle persone<sup>1</sup>.

Gli effetti di agenda aumentano proporzionalmente alla dipendenza cognitiva dei fruitori. La loro azione si esplica rispetto ai contenuti: i media selezionano e costruiscono l'ordine del giorno. Gli effetti riguardano anche la gerarchia delle notizie e di conseguenza la loro valorizzazione: da qui la nascita della *content analysis*. Un'altra teoria coeva a quella proposta da Shaw viene da Noelle Neumann: la spirale del silenzio. Secondo la studiosa, l'opinione pubblica è

[...] l'opinione dominante che costringe alla conformità di atteggiamento e comportamento nella misura in cui minaccia di isolamento l'individuo che dissente<sup>2</sup>.

- 
- 1 E.F. Shaw, *Agenda-Setting and Mass Communication Theory*, in «International Journal for Mass Communication Studies», 1979, vol. XXV, n. 2.
  - 2 E. Noelle-Neumann, *The Spiral of Silence: A Theory of Public Opinion*, in «Journal of Communication»,

## I Immagini e filosofia

Ciascuno compie quotidianamente un processo di monitoraggio delle opinioni altrui per interagire adeguatamente con gli altri. In questo contesto sociale, i media (la TV *in primis*) modificano la percezione del clima di opinione in una collettività (profezia che si autorealizza). Il pubblico tende a conformare la propria opinione a quella che crede essere l'opinione della maggioranza per cui opinioni e temi dissenzienti sono condannati a sparire nel silenzio. Una terza teoria degli effetti è riassumibile nella locuzione “*No sense of place*” coniata da Joshua Meyrowitz in riferimento all'impatto dei media elettronici sul comportamento sociale.

I media elettronici ci influenzano non tanto con i loro contenuti ma modificando la geografia situazionale della vita sociale [...] Questa ristrutturazione delle occasioni e delle rappresentazioni sociali è stata, almeno in parte, all'origine delle recenti tendenze sociali<sup>3</sup>.

Sulla scia di Meyrowitz si pongono Innis e McLuhan, con la concezione dei media come ambienti, e Goffman, che evidenzia l'importanza del contesto situazionale, distinguendo tra comportamenti di retroscena e comportamenti di primo piano. Ne deriva una complessiva divaricazione tra socializzazione tradizionale e mediata, che riscrive le dimensioni del mutamento sociale (età, gender, potere).

### 2. Preti del piccolo schermo

La televisione accoglie a braccia aperte religiosi e religiose, chiamati ad animare talk show o a dare la propria opinione dalle più disparate poltrone del palinsesto. Paradigmatico il caso del *Maurizio Costanzo Show*, che ha costruito intere serate di successo sull'ostensione di frati e monache. Ma pensiamo anche ai telegiornali e ai programmi di informazione che recentemente hanno riservato una copertura mediatica senza precedenti al calvario e alla morte di Giovanni Paolo II e all'elezione al soglio pontificio di Benedetto XVI. A prescindere da questi eventi, i TG danno uno spazio importante alle parole del Santo Padre, dedicandogli spesso l'apertura della domenica e acclamandolo quale “leader morale dell'umanità”. I preti sono anche protagonisti – ci mancherebbe! – delle Messe trasmesse e affollano in qualità di video-predicatori, piccoli e grandi, nazionali e locali, il pulpito televisivo del sabato pomeriggio commentando le letture della Messa domenicale. Apparentemente, dunque, ci troviamo di fronte a una televisione aperta all'esperienza religiosa e al suo linguaggio. Il problema, perché di problema si tratta, è un altro: religiosi e religiose vengono ridotti *ad hoc* (negli interventi, nel modo di porsi di fronte al pubblico, perfino nel look) per rientrare nei parametri della comunicazione televisiva. Sterilizzazione dei contenuti religiosi, etero-direzionalità dei preti e relativismo manifesto: l'ospitalità televisiva ha un prezzo alto da pagare. In ultima analisi,

[...] l'assunzione del linguaggio religioso nel mondo dei mass media non può essere considerata neu-

---

1974, n. 24 (2), pp. 43-51.

3 J. Meyrowitz, *No Sense of Place: The Impact of Electronic Media on Social Behaviour*, Oxford University Press, New York 1985.



trale: il religioso, entrando a far parte dell'universo mediatico, si espone, come ogni altro linguaggio e cultura, al logoramento e alla corruzione; in ogni caso a una significativa trasformazione<sup>4</sup>.

Sul piccolo schermo si assiste da alcuni anni alla proliferazione di figure di preti: basti pensare a Massimo Dapporto/Don Marco in *Casa Famiglia*, a Luca Laurenti/Don Luca sempre nello stesso serial o a Terence Hill/Don Matteo nel serial omonimo, per tralasciare le trasposizioni televisive delle vite di preti e santi (Sergio Castellitto/Padre Pio, Don Lorenzo Milani; Michele Placido/Padre Pio). Un'osservazione di Luca Laurenti sul suo ruolo di protagonista nella fiction *Don Luca* (andata in onda su Canale 5 il sabato pomeriggio nel 2001) può aiutarci a chiarire da dove prendono le mosse alcune – se non tutte – queste figure di preti e da che “spirito” siano animate:

La figura del prete per me va vista al di fuori delle istituzioni. Non c'è sempre bisogno di un abito talare, per dire certe cose non è importante la veste. Inoltre penso che i temi scottanti o profondi si possono trattare anche con un sorriso. Per avvicinarsi di più alla fede non è tanto importante una religione o un'altra, ma la spiritualità che ognuno ha dentro di sé [...].

A rincarare la dose il direttore della serie, Paolo Bassetti:

Abbiamo realizzato una sitcom tradizionale, dove abbiamo cercato di ricostruire virtualmente una famiglia collocandola in una chiesa al posto della solita casa. Don Luca è un prete anche colto, che risolve le situazioni in modo non tradizionale. E non mancheranno anche momenti “forti”, al di fuori dei toni da commedia, ad esempio in un episodio vedremo la gelosia della perpetua interpretata da Marisa Merlini nei confronti della giovane Chiara, troppo vicina a Don Luca [...].

Sentiamo anche Sergio Castellitto sul “suo” don Lorenzo Milani:

Siamo di fronte a un personaggio di una complessità straordinaria. Lui ricco, di famiglia intellettuale con una madre ebrea, si converte. Si penserà mica che era un prete comune. Lui ha scelto i poveri e si è fatto povero tra loro, ma mica ha scelto la retorica di chi si occupa dei poveri. Lui ha un atteggiamento diverso. Arriva a dire a Michele, per cui è stato davvero padre, che l'importante non è se lui lo ha amato, ma che si sia sentito amato. Una profondità di tipo psicologico che difficilmente si trova in un prete.

Da un lato si esaltano “preti senza veste” (Laurenti) o “famiglie traslocate in chiese” (Bassetti), dall'altro una idiosincrasia psico-affettiva nel don Milani di Castellitto estranea ai preti reali: forse che le figure di preti televisivi debbano essere considerate simulacri (copie di un originale mai esistito)? Una risposta affermativa guadagna legittimità considerando il sacerdote televisivo per eccellenza, il *Don Matteo* (RaiUno) interpretato da Terence Hill, prete-detective che, *oltre* ad aiutare le anime della sua parrocchia, riesce ogni volta a prestar aiuto ai carabinieri della locale stazione. Ispirato a *I racconti di Padre Brown* di Vittorio Cottafavi (1970), *Don Matteo* – giunto alla sesta serie – ne rappresenta l'attualizzazione e la contestualizzazione

4 D.E. Viganò, *Bibbia e cinema: un rapporto originario e irrisolto*, in D. Iannotta/D.E. Viganò, *Essere. Parola. Immagine*, Effatà Editrice, Torino 2000, p. 109.

nell'Italia contemporanea stante il “buonismo” e l'umorismo di fondo. Come afferma Luca Bernabei, responsabile della casa di produzione Lux Vide, in *Don Matteo*:

[...] il prete con la sua semplicità rappresenta per il pubblico una sorta di detective dell'anima che congloba, nel proprio operato, elementi ben miscelati, come le atmosfere giallistiche, i toni da commedia ed il rassicurante messaggio finale [...].

ma in questo cocktail l'elemento debole è indubbiamente la spiritualità del prete, più a suo agio con i misteri investigativi che con le necessità pastorali.

Terence Hill ama tanto il suo prete detective – ha aggiunto Bernabei – da aver rifiutato di interpretare altri personaggi e sceglie personalmente le frasi di celebri personaggi del mondo religioso, come Madre Teresa di Calcutta e Papa Giovanni, che inserisce in ogni puntata. Un ulteriore messaggio positivo e rassicurante per un sacerdote che scruta nell'animo umano cogliendone, con comprensione, le debolezze [...].

ma la debolezza principale pare essere connaturata allo stesso don Matteo, che per esigenze di *appeal* televisivo trascura il suo *core* per improvvisarsi irresistibile detective dagli occhi azzurri e dal fiuto infallibile. L'accento è posto sulle azioni centrifughe del prete rispetto al suo nucleo fondativo con la conseguenza che la dimensione sacerdotale assume carattere corollario: in definitiva, si sottrae peso specifico al centro (dimensione spirituale e pastorale del prete) per colmare la periferia (le missioni investigative).

La figura del sacerdote sul piccolo schermo, sebbene imponente sul piano quantitativo, non è ugualmente potente su quello qualitativo: la forza del ministero nell'ordinario è accantonata a favore di un'eccezionalità 'altra' iterata dal meccanismo seriale. Le investigazioni di don Matteo, che nell'esperienza reale di un prete costituiscono al massimo una fortuita occorrenza, nella omonima serie TV divengono l'elemento determinante la sua figura, quello intorno a cui ruota lo stesso dispositivo finzionale: l'eccezionalità fattasi quotidiano fagocita l'originaria realtà quotidiana del presbitero. Il prete subisce un processo di ibridazione: la veste talare diviene divisa. La dimensione sacerdotale è ridotta a marca nominale-identificativa progressivamente svuotata di senso allorché l'azione di don Matteo assume natura investigativa *tout court*. Il pastore d'anime e l'investigatore condividono il medesimo diletterismo, ma quello che nel secondo caso è un 'pregio' nel primo è pesante elemento di criticità.

### 3. Preti in 16noni

Medio proporzionale tra il prete televisivo e il sacerdote del grande schermo d'autore può essere considerato *Tentazioni d'amore* (2000) di Edward Norton, in cui il rabbino Jake Schram (Ben Stiller) e il sacerdote cattolico Brian Finn (Edward Norton), cresciuti insieme e oggi trentenni di successo, ritrovano dopo sedici anni una mascolina amica d'infanzia, trasformatasi in un'affascinante donna in carriera. L'affetto si trasforma in qualcosa di più e i morsi della gelosia si fanno sentire. La storia concede ampio spazio all'ilarità con battute a raffica, diversi registri si alternano senza sfilacciarsi, la tensione narrativa non perde colpi e si riesce a evitare lo spauracchio *Uccelli di rovo*, ma come viene raffigurato

il sacerdote? La liturgia in *Tentazioni d'amore* diviene *one-man show* o, meglio, *two-men show*: sia il sacerdote che il rabbino sono impegnati ad arringare i fedeli come consumatori *anchormen* televisivi. La liturgia è connotata iperbolicamente: il prete per parlare dei sette vizi capitali ricorre al film *Seven* di David Fincher. Il cinema viene messo in abisso nell'omelia: da cornice diviene anche ritratto confinando la dimensione sacerdotale in un esiguo intercapedine, analogamente a quanto abbiamo visto verificarsi sul piccolo schermo. Per catturare l'attenzione dei fedeli si utilizzano strategie comunicative spregiudicate: la spettacolarizzazione dell'azione rituale e della figura stessa del presbitero è pervasiva e insistita. Possiamo ritenere il sacerdote Brian Finn contiguo alle figure dei preti televisivi in quanto governato dalla medesima etero-direzionalità rispetto alla dimensione propriamente spirituale-pastorale: al prete-detective qui corrisponde il sacerdote-single di successo e in entrambe le copie il secondo termine è quello preminente.

Dal prete sopra le righe di *Tentazioni d'amore* si passa con *Chocolat* di Lasse Hallstrom a un sacerdote pavido, una sorta di Don Abbondio, che nel romanzo omonimo di Joanne Harris da cui è tratto il film si palesava quale antagonista della protagonista Vianne. Nel film, al contrario, questa conflittualità è ridotta ai minimi termini: al politeismo del palato professato da Vianne si contrappone stancamente la religione cattolica, di cui il pretino è predicatore senza coraggio, più incline a farsi dirigere dal sindaco che dall'Altissimo. Al bigottismo che si diffonde dal pulpito si contrappone la cioccolataia, forte della sua magia pre-colombiana e di un disco di pietra, grazie a cui può conoscere le preferenze in fatto di cioccolato dei clienti: la salvezza non arriva dall'altare bensì dai fornelli. Il finale di *Chocolat* vede il riscatto del giovane sacerdote, finalmente libero di esercitare senza alcun condizionamento il ministero a cui la fede lo ha chiamato.

Più interessante, seppur non esente da capziosità, il ben noto *La messa è finita* (1996) di Nanni Moretti, in cui il trentenne don Giulio torna a Roma in una piccola parrocchia dopo dieci anni di assenza. Nella capitale ritrova i genitori, la sorella e gli amici con cui aveva militato nell'estrema sinistra. Le sue aspirazioni sono presto frustrate: la chiesa è vuota, la sorella vive il dramma dell'aborto, i vecchi compagni sono allo sbando. Non gli resta che prendere atto della situazione e della propria impotenza. Il film percorre la linea di rottura ideologica degli anni '80 attraverso la figura di un sacerdote (a tutti gli effetti il consueto alter-ego morettiano Michele Apicella qui in abito talare) costretto a confrontarsi con il fallimento e l'impotenza. Tra funzioni eucaristiche celebrate in chiese vuote e rassegnazione pastorale, il film termina con un matrimonio che si tramuta in surreale ballo al ritmo sconsolato di *Ritornerei* di Bruno Lauzi. In un film dominato dal basso continuo della disillusione, la figura sacerdotale interpretata da Moretti è utilizzata dal regista in chiave strumentale/funzionale per indagare i prodromi di una crisi politico-esistenziale.

Dall'Italia anni '80 si passa con *Sleepers* di Barry Levinson alla New York di metà anni '60: per una bravata quattro ragazzini finiscono in riformatorio, dove vengono sottoposti a violenze e umiliazioni da un secondino pedofilo. Undici anni dopo, due di questi uccidono il secondino: gli altri due, uno procuratore e l'altro giornalista, si adoperano per salvarli dalla prigione. Ma è necessaria la falsa testimonianza di padre Bobby (Robert De Niro), da sempre il loro "angelo custode". Ai nostri fini è interessante notare come gli elementi forti della figura del prete rimangano nel *backstage*, sia a livello spaziale-drammaturgico che sul piano pastorale *tout-court*. A venir inquadrato, nel primo caso, è il dietro le quinte, ovvero la sacrestia, in cui

padre Bobby e il figliol prodigo Lorenzo dialogano nostalgicamente: «forte col vino, piano con l'acqua» risuona uno humour amaro. Più significativamente, poi, padre Bobby – la voce off è del narratore Lorenzo – viene delineato quale sacerdote che preferisce un campetto da basket all'altare per le prediche da rivolgere ai ragazzi.

In questo panorama cinematografico *Casomai* (2001) di Alessandro D'Alatri rappresenta un'eccezione di valore. Al centro della pellicola è il matrimonio, che all'alba del terzo millennio viene da più parti attaccato, marginalizzato, invecchiato, rimosso: una condizione che il cinema sovente enfatizza, con colpi bassi ammantati di sociologismo d'accatto. D'Alatri, al contrario, crede che la felicità sia ancora raggiungibile nel rapporto di coppia: il regista non si limita a gloriarsi di aver buttato là questa tesi, ma la fa discendere dal procedimento dialettico con cui esplora le dinamiche della vita a due. Dopo aver dato al film il titolo di *Casomai*, termine che stigmatizza la reversibilità di ogni scelta nella società attuale, che per ogni porta aperta sul futuro ne riserva due spalancate sul passato, D'Alatri, all'opposto, chiude le porte e pone la macchina da presa nell'*hic et nunc* del rapporto di coppia. In questo contesto, la figura presbiterale assume particolare preminenza. Innanzitutto, è evidente la singolarità dell'approccio ai fedeli del sacerdote, ma a differenza che in *Tentazioni d'amore* qui l'originalità è veicolo di una consapevole necessità pastorale in cui la fede (e la liturgia) appaiono paradossali alla stregua della celebre scommessa pascaliana. Quello del sacerdote è un messaggio mirato: il *focus* si sposta “dal gregge alle singole pecorelle” utilizzando l'affabulazione in chiave propedeutica ed espedienti retorici e drammaturgici per vivacizzare la liturgia. L'ortodossia del sacramento è attestata e ribadita attraverso una liturgia eterodossa. Il sacerdote di *Casomai* si distingue sia dagli esigui fratelli cinematografici che dai numerosi cugini televisivi in quanto l'originalità e la “estroversione” che caratterizzano a diversi livelli queste figure presbiterali, nel film di D'Alatri hanno nella dimensione pastorale il loro campo d'azione: la particolarità e il valore di questo sacerdote rimangono conclusi all'interno della chiesa senza il bisogno di affermarsi all'esterno, tra i viottoli di Gubbio per l'investigatore *Don Matteo* o tra le arterie newyorkesi per il sacerdote rampante di *Tentazioni d'amore*. Ovviamente, “interno” ed “esterno” non ricoprono unicamente significati spaziali, ma un valore spiritual-pastorale. Il successo di pubblico di *Casomai* attesta, inoltre, come per rendere televisivamente o cinematograficamente appetibile la figura del presbitero non occorra snaturarla o farla evadere dal suo ambito d'elezione: il sacerdote riesce ad essere protagonista pur “costretto” tra le mura di una chiesa.

### Conclusioni

Il contesto socioculturale della contemporaneità presenta delle criticità rispetto alle figure di autorità messe decisamente in mora e sostituite da *opinion makers* del mondo dell'effimero. Di questo processo di depotenziamento ed erosione delle figure di autorità non è esule la figura del prete di cui i media, sia fiction che cinema, si sono ampiamente interessati.

Spesso la rappresentazione televisiva è meno problematica sia a livello tematico che narrativo; ma propria tale narrazione spesso dai toni della commedia, conduce ad una dimenticanza dello specifico del ministero mostrando sempre più come maggiormente apprezzato e diffuso la figura concreta di una *leadership* ministeriale di tipo funzionale e carismatico.

La settima arte diversamente, quando non sosta nel compiacimento di una denigrazione o parodia tutta ideologica, esibisce alcuni modi di criticità rispetto ai quali la riflessione teologica è chiamata a farsene carico. Infatti i mutamenti a cui assistiamo inducono

[...] a ripensare la figura del ministero presbiterale in ordine alla sua missione: con l'indubbio rischio di uno sfociamento dell'identità sulle urgenze e pressioni socioculturali; ma, anche, con la positiva opportunità di una ripresa che meglio risponda non solo allo "spirito del tempo", ma anche e primariamente, allo Spirito Santo<sup>5</sup>.

In ultima analisi, mentre la televisione così prodiga di attenzioni alla figura del prete in *sitcom* bonarie ed edificanti ha un forte effetto di stereotipizzazione, il cinema invece, pur nella sua sempre non ortodossia, guadagna, quando è autoriale, un punto di accesso ad un senso forte, una rappresentazione non macchiettistica anche se spesso problematica.

---

5 S. Lanza, *La parrocchia in un mondo che cambia. Situazioni e prospettive*, OCD, Roma 2003, p. 35.



# **G** iardino di B@bel

A cura di Claudia Dovolich

*Suggestioni, questioni,  
interrogativi e riflessioni affidate  
a delle "prove di scrittura"  
di chi si incammina lungo i sentieri  
del pensiero filosofico*

**- Dario Gentili**

*"Che accade, quando giunge il Messia?"  
Hans Blumenberg e Walter Benjamin*

**- Cinzia Romagnoli**

*Ernst Bloch e la teologia politica  
Prassi, mito ed escatologia*

# **B** @bel



- Editoriale
- Il tema di Babel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...
- Immagini e Filosofia
- Giardino di B@bel**
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi





---

Dario Gentili

## “CHE ACCADE, QUANDO GIUNGE IL MESSIA?”

Hans Blumenberg e Walter Benjamin

I - “Che accade, quando giunge il Messia?”: in *Matthäuspasion*, Hans Blumenberg pone questa domanda fondamentale, decisiva per comprendere la rischiosa reciprocità di creazione e messianismo:

Che accade, quando giunge il Messia? Se tutto si trasformasse, sarebbero nel giusto coloro che hanno colto nell'idea della grande rivoluzione la secolarizzazione del messianismo. Se nulla o poco cambiasse, troverebbero conferma coloro che non hanno dato, al Messia ancora da venire dell'Ebraismo, molto più credito che a quello già esistito del Cristianesimo. Non si può in ciò ignorare che la mancata efficacia di entrambi avrebbe una legittimazione teologica comune ad ogni violenza che si manifesta nel dissenso: l'indulgenza di *chi ha tutto creato* di fronte alla discriminazione della sua opera da parte di *chi tutto trasforma*. Come potrebbe un mondo necessitare di diventare completamente diverso, senza umiliare nello stesso tempo il suo Dio? E questi sarebbe umiliato ad ogni spettacolare svolta salvifica. Occorre dunque che sia veduta l'apparizione, se si tratta della *decisione*<sup>1</sup>.

La questione posta da Blumenberg s'inscrive nell'orizzonte dello gnosticismo, del dualismo e dell'alternativa tra creazione e redenzione, tra creatore e redentore. Se il *chi* del Dio creatore deve trovare un'analogia mondana, e non un concorrente, in un *chi* redentore, radicalizzando e portando ad apparenza la discontinuità tra creazione e redenzione, fino a concepirla come un vero e proprio dualismo, è davvero difficile eludere le conseguenze gnostiche paventate da Blumenberg. Inoltre, se l'apparizione di Gesù Cristo sulla scena della storia non ha affatto trasformato la creazione del Padre, in che modo l'apparizione del messia ebraico ancora a venire potrebbe mostrare la propria peculiarità se non avanzando istanze di trasformazione del creato, come ad esempio la secolarizzazione politica del messianismo, la grande rivoluzione? A questo proposito, Blumenberg non esita a individuare in un breve testo di Walter Benjamin, *Idee eines Mysteriums*, un'alternativa tra creazione e redenzione, caratteristica di uno schema dualistico di tipo gnostico: «Il discredito del mondo e la chiamata del Messia stanno in rapporto reciproco. La prima annotazione di Walter Benjamin sul *Processo* di Kafka, pubblicato per la prima volta nel 1925, è contenuta in una lettera a Gershom Scholem del novembre 1927 [*Idea di un mistero*], ed inizia con una frase che innalza a tesi questo rapporto [...]»<sup>2</sup>. Così inizia *Idee eines Mysteriums*: «Esporre la storia come un processo in cui l'uomo, quale difensore della natura muta, sporge querela (*Klage*) per la creazione e per la mancata venuta del messia promesso»<sup>3</sup>. Secondo un motivo fondamentale della benjaminiana filosofia

---

1 H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988, tr. it., *Passione secondo Matteo*, il Mulino, Bologna 1992, pp. 264-265.

2 Ivi, p. 265.

3 W. Benjamin, *Idee eines Mysteriums*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

del linguaggio<sup>4</sup>, l'uomo è l'unica creatura a poter dare espressione al lamento (*Klage*) della creazione, altrimenti costretta al mutismo della natura. Sarebbe pertanto che l'uomo possa invocare e favorire l'avvento messianico. Invece, senza il futuro avvento del messia – e senza “il politico”, *che lo agisce nel presente* –, quel processo, che è la storia, è destinato a perpetuarsi senza fine, senza giudizio finale:

La corte decide, però, di ascoltare testimoni circa il futuro. Appaiono il poeta, che lo sente, l'artista, che lo vede, il musicista, che lo ascolta, e il filosofo, che lo conosce. Le testimonianze non concordano, per quanto tutti testimonino della sua venuta. La corte non osa confessare la propria indecisione. Per questo le nuove querele (*Klagen*) non hanno fine come anche le nuove testimonianze. Sopravvengono tortura e martirio. I banchi della giuria sono occupati dai vivi, che ascoltano con la stessa diffidenza sia l'uomo che accusa che i testimoni. I posti dei giurati sono ereditati dai loro figli. Alla fine essi sono presi dall'angoscia di essere scacciati dai loro banchi. Da ultimo tutti i giurati fuggono, restano soli l'accusatore e i testimoni<sup>5</sup>.

In *Idee eines Mysteriums*, insieme a una possibile declinazione politica del messianismo, come non leggerci, come Blumenberg insinua, un campo di tensione tra creazione e redenzione o quantomeno un'imperfezione del creato – e del suo creatore – da essere corretta? L'alternativa che si pone è estremamente problematica se il suo elemento decisivo è rappresentato dalla *parusia* del messia, che il messianismo di Benjamin, sulla scorta inoltre della sua teoria della conoscenza, ha sempre escluso dal proprio orizzonte.

«Che Benjamin non fosse rimasto fermo a questo suo primo giudizio, lo documenta il grande studio su Kafka che egli aveva scritto nel 1934 nel decimo anniversario della sua morte<sup>6</sup>: salvaguardare la creazione negando allo spazio dell'apparenza l'anelito alla trasformazione, è questa la traccia che Blumenberg segue per introdurre nella sua riflessione il saggio benjaminiano del 1934. Benjamin si riferisce qui all'autorità di un “grande rabbino” per rompere, mediante il messianismo, l'alternativa del dualismo tra creazione e redenzione: l'efficacia del messianismo non si misura in base alla sua capacità di trasformazione dell'apparenza del creato. Blumenberg definisce *minimalismo messianico* questa soluzione:

Qui [saggio del 1934] i personaggi di Kafka, curvi sotto il peso di una colpa sconosciuta, sono paragonati all'“omino gobbo” della canzone popolare come all'“inquilino della vita distorta”, il quale svanirà “quando verrà il Messia, di cui un gran rabbino ha detto che non intende mutare il

---

1974-89, vol. II, tomo 3, a cura di R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser, p. 1153; tr. it. a cura di G. Bonola / M. Ranchetti, *Idea di un mistero*, in W. Benjamin *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, p. 256.

4 Il motivo del lamento (*Klage*) è presente in Benjamin già dal 1916, dal breve saggio *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*: «Comincia allora l'altro suo mutismo, a cui alludiamo parlando della profonda tristezza della natura. È una verità metafisica che ogni natura prenderebbe a lamentarsi (*klagen*) se le fosse data la parola. [...] L'incapacità di parlare è il grande dolore della natura (e per redimerla è la vita e la lingua dell'uomo nella natura, e non solo, come si suppone del poeta)» (W. Benjamin, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit. vol. II, tomo 1, p. 156; tr. it., *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in Id., *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1962, p. 68).

5 W. Benjamin, *Idee eines Mysteriums*, cit., pp. 1153-54; tr. it. cit., p. 256.

6 H. Blumenberg, *Passione secondo Matteo*, cit., p. 265.

mondo con la violenza, ma solo aggiustarlo di pochissimo". Qualche passo più avanti, nel saggio, si parla sempre di "deformazioni" che il Messia "verrà un giorno a correggere" e che non sono quelle dello spazio, come se il mondo fosse diventato ad esso del tutto indifferente, il che sarebbe privo di conseguenze al pari di qualunque altra cosa; no "Sono anche deformazioni del nostro tempo". Benché sia abbastanza indeterminato, ciò toglie alla metafora dell'aggiustare e del correggere il suo riferimento spaziale<sup>7</sup>.

Mediante la concezione di un *minimalismo messianico*, Blumenberg segnala la discontinuità del saggio su Kafka del 1934 rispetto a *Idee eines Mysteriums* e – aggiungiamo noi – soprattutto rispetto a *Karl Kraus*, sempre del 1934: l'"aggiustare di pochissimo il mondo", che caratterizza l'avvento messianico, rappresenta una più attenta determinazione di quel *carattere distruttivo*, che definisce in particolare la figura e l'opera di Kraus. Nel saggio su Kraus Benjamin attribuisce tale carattere distruttivo proprio alla politica: «Troppo a lungo l'accento è caduto sulla creatività. Così creativo è solo chi evita ogni incarico e controllo. Nel lavoro assegnato, controllato – che ha il suo modello in quello politico e tecnico – ci sono sporcizia e scorie, esso interviene distruttivamente nella materia, logora ciò che è stato fatto, critica le proprie condizioni, e in tal modo è il contrario di quello del dilettante, che sguazza nella creatività. L'opera del dilettante è innocua e pura; quella del maestro è distruttiva e purificante»<sup>8</sup>. Il compito della politica non deve avere alcuna velleità creatrice o poetica, non deve ri-creare un mondo nuovo, che copra, nasconda o corregga le deformazioni e l'ingiustizia del mondo esistente, bensì, davanti al tribunale di questo stesso mondo, la politica deve emettere il suo giudizio di *distruzione*. Il mondo della creazione esige giustizia, la sua perfezione è radicalmente messa in questione, e la distruzione è l'unica sentenza degna dell'"incarico" assegnato alla politica: «Distruttiva è anche la giustizia, che pone distruttivamente freno alle ambiguità costruttive del diritto; distruttivamente Kraus ha reso giustizia alla propria opera»<sup>9</sup>. In base a tali riflessioni non può meravigliare l'accusa che Scholem ha rivolto a Benjamin di "confondere religione e politica", se è la politica a doversi far carico del giudizio sulla creazione: infatti, nel saggio su Kafka, come evidenzia Blumenberg, non è più la politica a giudicare la creazione, bensì il messia stesso, che non "muta il mondo con la violenza", ma "lo aggiusta di pochissimo". Per Blumenberg, nel saggio del 1934, una diversa declinazione del messianismo rompe la radicalità del dualismo tra creazione e redenzione, apparentemente deresponsabilizzando la politica da un compito che adesso spetta al messia. Blumenberg sembra non comprendere tuttavia che Benjamin concepisce la *distruzione* come l'unica attività umana riverente verso il creato, che non avanza alcuna pretesa sull'apparenza, ma ubbidisce a un incarico assegnato, a un *mandato*, di cui deve rendere conto. È al lavoro creatore di apparenze che, invece, Benjamin relega la pretesa di *trasformazione* del creato, perché la sua creatività da dilettante non sia confusa con la creazione divina, la sola capace di creare dal nulla.

Evidentemente Blumenberg tende a interpretare quella che in realtà è una non più frain-

7 Ivi, pp. 265-266.

8 W. Benjamin, *Karl Kraus*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. II, tomo 1, p. 366; tr. it., *Karl Kraus*, in Id., *Opere complete*, Einaudi, Torino 2000-, vol. IV: *Scritti 1930-1931*, a cura di E. Ganni, p. 357.

9 Ivi, p. 367; tr. it. cit., p. 358.

tendibile specificazione del carattere distruttivo del saggio del 1934, dovuta all'influenza di Scholem, come una significativa correzione di un potenziale aspetto gnostico nel pensiero di Benjamin<sup>10</sup>. Nel suo capolavoro *Die Legitimität der Neuzeit*, Blumenberg definisce come un tratto tipicamente gnostico far corrispondere all'attesa del *giudizio universale* – apocalittica più che escatologica – l'idea, comune anche a Benjamin, che il mondo della creazione “era degno di essere distrutto”: «La forza di persuasione della gnosi nei confronti dell'antico Cristianesimo risiedeva nella motivazione universale che essa offriva alla promessa escatologica. La fine del mondo e il giudizio universale dovevano essere imminenti; e la concentrazione sul significato di salvezza di questo evento aveva come presupposto la coscienza del fatto che il mondo era degno di essere distrutto»<sup>11</sup>. Tuttavia, la funzione di *freno*, che il benjaminiano *carattere distruttivo* è chiamato a svolgere contro ogni *pretesa creatrice*, risulta sostanzialmente differente rispetto all'idea di un “mondo degno di essere distrutto”, che la tensione apocalittica del pensiero gnostico, descritta in *Die Legitimität der Neuzeit* e in altri scritti di Blumenberg, doveva sottintendere: il *carattere distruttivo* di Benjamin deve “logorare” con l'uso ogni ordine dato, “sporcondone” l'armonia con gli scarti e le rovine che ne denunciano l'imperfezione a scapito di ogni apparente perfezione e ordine. Piuttosto che la prepotenza del giorno del giudizio sullo spazio della creazione, Benjamin sceglie il logorio che il tempo esercita sullo spazio dell'apparenza con cui il messianismo del suo saggio su Kafka evita quell'interpretazione apocalittica in cui l'antinomia tra creazione e redenzione di *Idee eines Mysteriums* poteva incorrere. L'“impercettibilità” del messianico non comporta affatto “immutabilità” e “immobilità”: è in tal modo che Benjamin può tenere insieme – senza identificarli, ma senza neanche irrigidirli in un dualismo – creazione e redenzione, messianismo e politica.

*In der Sonne* è un altro breve testo del 1932, dove la sentenza sull'impercettibilità della redenzione è stavolta attribuita ai *chassidim* e non al “grande rabbino”, ma poco cambia; il tempo consuma lo spazio dell'apparenza, nessun *chi viene a decidere* la trasformazione per rendere “percepibile” la redenzione, eppure tutto cambia e nulla è immutabile: senza alcuno scopo creativo, “l'immaginazione” già *adesso* lavora e usa *questo* spazio, perché tutto in questo mondo è inquieto e anela al cambiamento. Che davvero nessuno venga a trasformare percettibilmente il mondo, non significa affatto ridurre la potenzialità del messianismo – e della politica:

Esiste tra i chassidim a proposito del mondo che verrà un detto che dice: lì tutto verrà disposto come tra noi. Com'era la nostra stanza, così essa sarà anche nel mondo che verrà; dove il nostro bambino dorme ora, lì dormirà anche nel mondo che verrà. Quel che abbiamo addosso in questo mondo, lo porteremo anche nel mondo che verrà. Tutto sarà come qui – appena appena diverso. Così

- 
- 10 Dal medesimo orizzonte anti-scholemiano si muove anche l'interpretazione in chiave gnostica che Jacob Taubes fornisce di Benjamin, definito da Taubes un *marcionita moderno*, che si muove parallelamente all'interpretazione taubesiana di Paolo di Tarso: «Benjamin – ecco il parallelo stupefacente – ha una concezione paolina della creazione, di cui egli vede la sofferenza e la vanità. Tutto ciò sta scritto in *Romani*, 8: il gemito della creatura. [...] È l'immagine della creazione come fugacità, quando essa è senza speranza» (J. Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus*, Wilhelm Fink, München 1993; tr. it., J. Taubes, *La teologia politica di san Paolo*, Adelphi, Milano 1997, p. 138).
- 11 H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974; tr. it., *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992, p. 137.

ritiene l’immaginazione. È solo un velo che essa distende su ciò che è lontano. Tutto lì può restare com’era, ma il velo fluttua, e impercettibilmente le cose al di sotto si spostano. È un cambiare e un permutare; nulla resta e nulla scompare<sup>12</sup>.

Che poi, al declinare della giornata, tutto resti immutato e immobile, non significa affatto l’indifferenza del paesaggio e del mondo rispetto al viandante che lo attraversa, il cui rifugiarsi nell’immaginazione ne denuncerebbe soltanto l’impotenza. Non è l’indifferenza reciproca di due ordini tra loro assolutamente separati – il paesaggio e l’interiorità del viandante – ciò che Benjamin vuole esprimere, bensì l’inadempienza a un incarico e la mancata risposta a un lamento, che così finisce per perdersi nel silenzio: *è proprio la mancata risposta a un appello che rende muto il paesaggio*. Non c’è alcuna apparenza da trasformare, perché già tutto in natura si trasforma in sé, bisognerebbe piuttosto con-rispondervi sul piano storico. Non è in questione l’immobilità e l’immutabilità della creazione, che impercettibilmente sempre si trasforma; il paesaggio sembra immobile soltanto all’uomo che immobile ne fa parte, senza dar espressione ai nomi che vi risuonano e senza scriverne la storia:

Ma, tutt’a un tratto, dei nomi si staccano da questo tessuto, senza dire parola penetrano in colui che procede e, mentre le sue labbra li formano, lui li riconosce. Essi affiorano, e allora a che serve ancora quel paesaggio? Su ogni cosa lontana senza nome essi passano senza lasciar traccia. [...] Il frinire delle cicale è terminato, la sete è passata, il giorno si è dissipato. In basso, dalla profondità si odono colpi. L’abbaiare di un cane, la caduta di una pietra o un appello lontano? Mentre colui che tende l’orecchio si sforza ancora di distinguere questi rumori, nel suo intimo si raccoglie, suono dopo suono, il grappolo delle campane. Ora esso matura e si dilata nel suo sangue. Dei gigli fioriscono all’angolo della macchia dei cactus. In lontananza, nei campi, tra olivi e mandorli, passa un’auto, ma senza far rumore e, quando le ruote scompaiono dietro il fogliame, alcune donne più grandi che al naturale, col viso rivolto verso di essa, paiono fluttuare immobili per la campagna immobile<sup>13</sup>.

Anche Blumenberg si riferisce a *In der Sonne*, ma ne ricava al contrario il coincidere di “impercettibilità” e “immobilità” e l’indifferenza tra paesaggio e interiorità dell’uomo: «Tutto è fermato nell’immobilità, come si preparasse una minaccia apocalittica più che una promessa. [...] Non questa quieta efficacia della fantasia è il modello dell’impercettibilità messianica, ma proprio quest’ultima è la metafora di quella. [...] In questa immagine del paesaggio, a Ibiza, non si tratta di nulla di più che di una metafora della fantasia, che però non disturba né altera il paesaggio»<sup>14</sup>. Blumenberg ha sempre presente il modello teorico dello gnosticismo, il cui mondo, anche se ordinato secondo il male, è ancora il *cosmo* greco, in sé perfettamente compiuto e stabile, “immobile” e “immutabile”, che dal giorno della creazione demiurgica perdura nel tempo sempre identico a se stesso, con la sostanziale differenza di essere destinato a terminare con l’evento finale del giudizio universale: «La gnosi non aveva distrutto il cosmo antico; il suo ordine rimase, ma divenne – come spesso accade all’ordine quando rappresenta il valore supremo – terrore, la cui unica via d’uscita

12 W. Benjamin, *In der Sonne*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. IV, tomo 1, pp. 419-420; tr. it., *Sotto il sole*, in Id., *Opere complete*, cit., vol. V: *Scritti 1932-1933*, a cura di R. Tiedemann / H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2003, p. 329 (da me modificata).

13 *Ibidem*; tr. it. cit. modificata, p. 330.

14 H. Blumenberg, *Passione secondo Matteo*, cit., p. 266.

era la fuga nella trascendenza e nella distruzione finale della *cellula creatoris*. Il cosmo non solo aveva cambiato segno di valore, ma aveva anche perso la qualità più importante della propria affidabilità, cioè l'eternità»<sup>15</sup>.

II - *L'impercettibilità* del messia<sup>16</sup>, che Blumenberg desume dall'ammorbidente che Benjamin propone del dualismo creazione-redenzione, risente dell'interpretazione anti-apocalittica che Scholem avanza riguardo all'idea messianica. Infatti, dietro la figura del "grande rabbino" si nasconde proprio Scholem, le cui opinioni sul messianismo sono state determinanti per la stesura del saggio benjaminiano su Kafka. L'influenza di Scholem rappresenta anche il motivo che Blumenberg adduce perché il saggio su Kafka possa essere sollevato dall'accusa di potenziale gnosticismo paventato a proposito di *Idee eines Mysteriums* e *In der Sonne*. In effetti, Benjamin evita un'interpretazione di Kafka in cui la redenzione viene attraverso l'uso della "forza", in cui la politica possa essere identificata con la forza: non senza affanni teorici, il saggio del '34 rappresenta anche un tentativo di pensare la politica non come *mezzo* "in forza" al messianismo, tale che il ruolo del messia possa essere *usurato* da *chiunque* abbia la "forza" politica a proprio servizio e la utilizzi *contro* il mondo della creazione e non per render giustizia al suo lamento (*Klage*). Come se il compito della politica fosse di *creare il mondo di nuovo* e il politico un artista con velleità demiurgiche: che la politica sia la capacità di trasformare il mondo nel senso di trasfigurarne l'apparenza è forse ciò che potrebbe emergere da *Idee eines Mysteriums*, tuttavia, nella sua interpretazione del saggio benjaminiano su Kafka, Blumenberg non considera che l'elemento politico, invece di perdersi per lasciare l'accusa alla creazione dietro le quinte del processo, viene convertito di segno e addirittura approfondito. Nel tentativo benjaminiano del '34, legge piuttosto la teorizzazione di quel *minimalismo messianico*, la cui fonte d'ispirazione è il "teologo ebraico" Scholem, esclusivamente finalizzato per *via negationis* a che "nessuno possa mai usurpare il ruolo [del Messia] con la conseguenza di alterarlo in percettibilità":

Nessuno può mai sapere se sia già accaduto ciò che deve accadere; ma nessuno può neppure mai usurpare il ruolo con la conseguenza di alterarlo in percettibilità. Può essere un bene non poter sapere fino a che punto si è giunti, se nel mondo della creazione (*zimzum*) vi è ormai così poco da fare per trasformarlo nella condizione messianica (*tiqqun*). La forza perde la sua possibilità. Essa è sempre un di troppo, perché la sua radice si colloca in un dualismo, qualunque sia il nome che questi dà alla sua polarizzazione<sup>17</sup>.

"Che accade, quando giunge il Messia?": anche Kafka si è posto la questione e la sua risposta è *nulla*, non accade niente quando giunge il messia. Per Kafka l'attributo della perfezione non è l'impercettibilità dell'imperfezione, bensì il mutismo. Il mondo non dà voce al "bisogno" della redenzione, non chiama il messia alla sua venuta e non ne lamenta (*klaget*) il mancato avvento. Il messia non ha *nulla* da fare nel e per il mondo della creazione, la sua venuta non può essere giudicata con il criterio dell'*efficacia*: il mondo non ha bisogno di alcun cambiamento,

15 H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 142.

16 «L'impercettibilità è condizione della perfezione; essa soltanto esclude la percezione di ciò che fa difetto in ogni tempo [...]» (H. Blumenberg, *Passione secondo Matteo*, cit., p. 268).

17 Ivi, p. 267.



nemmeno di quel “pochissimo” che, per Benjamin, basterebbe ad aggiustarlo e redimerlo senza trasformarne l’apparenza, in quanto con-risponderebbe al ritmo della sua propria contingenza, della sua temporalità *già potenzialmente messianica*. Per Kafka, la perfezione del mondo della creazione non ne decreta affatto la giustizia, piuttosto la venuta del messia non è in alcuna relazione con il mondo, ne segnala tutt’al più l’*indifferenza*. Il messia “arriverà all’ultimissimo giorno” a fare nulla, in quanto la sua venuta presuppone la definitività di un *già fatto*, di un *già compiuto*: «Il Messia verrà soltanto quando non ci sarà più bisogno di lui, arriverà solo un giorno dopo il proprio arrivo, non arriverà all’ultimo giorno, ma all’ultimissimo»<sup>18</sup>.

---

18 F. Kafka, *Die acht Oktavhefte*, in Id., *Gesammelte Werke*, Fischer, Frankfurt a.M. 1992; tr. it., *Gli otto quaderni in ottavo*, Mondadori, Milano 1988, p. 86.



*Ricordiamo qui il collega Leonardo Casini e pubblichiamo le sue caricature di Walter Benjamin e Ernst Bloch*

ERNST BLOCH



Manin



---

Cinzia Romagnoli

**ERNST BLOCH E LA TEOLOGIA POLITICA**  
**Prassi, mito ed escatologia**

*Allora griderete a causa del re  
che avrete voluto eleggere, ma  
il Signore non vi ascolterà  
1 Samuele 8, 18*

Nelle pagine centrali di quello straordinario affresco della Germania nel passaggio dalla Repubblica di Weimar a Hitler che è *Eredità del nostro tempo*, Ernst Bloch condensava, nella inaggirabile necessità di trasformare in teologia (politica) rivoluzionaria l'irrazionale, il senso precipuo dell'operazione di "saccheggio" e riappropriazione del materiale "mitologico" del Terzo Reich che tanta freddezza e disappunto doveva incontrare nella sinistra tedesca.

Pubblicato a Zurigo nel 1935 quando oramai Ernst Bloch, insieme alla moglie Karola, si apprestava alla fuga di fronte all'imminente catastrofe dell'Europa, *Eredità del nostro tempo* testimonia in prima istanza un cambiamento di rotta, sul piano sia teoretico sia politico, alla cui base sono la definitiva adesione al marxismo da parte di Bloch, la sconfitta della rivoluzione spartachista e dell'esperienza di Weimar, infine l'ascesa al potere del NSDAP. A subire un ridimensionamento è in primo luogo il messianismo nella peculiare declinazione gnostico-rivoluzionaria assunta nello *Spirito dell'utopia*, non già nella sua centralità teoretica e meta-religiosa, che va al contrario approfondendosi e chiarendosi sul piano metafisico, quanto nella sua effettiva ed imminente attuabilità storico-politica.

Da questo punto di vista *Eredità del nostro tempo* costituisce non una messa tra parentesi di quel nichilismo che il Benjamin del *Frammento teologico-politico*<sup>1</sup> indicava quale cifra dell'interpretazione blochiana della teocrazia nello *Spirito dell'utopia*, ma quantomeno rappresenta una riflessione ulteriore sia sul nichilismo sia sul rapporto tra eternità e storia. Là il nichilismo del mondano emergeva nello sfondamento apocalittico che apriva all'*Ultimum*, nell'insanabile cesura – di matrice gnostica – tra temporalità ed eternità, nell'imminente superamento del mondo e del potere che lo governa; qui, la consapevolezza del fondamento extra-mondano (benché secondo la filosofia utopica *immanentemente trascendente*) del mondo così come della sua possibile redenzione induce tuttavia Bloch a teorizzare un'apertura radicale *nella storia*, la possibilità di ereditare in senso rivoluzionario le forme culturali proprie

---

1 W. Benjamin, *Frammento teologico politico*, in Id., *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922*, Einaudi, Torino 1982, p. 171: «solo il Messia stesso compie ogni accadere storico e precisamente nel senso che egli soltanto redime, compie e produce la relazione fra questo e il messianico stesso. Per questo nulla di storico può volersi da se stesso riferire al messianico. Per questo il regno di Dio non è il *Telos* della *Dynamis* storica; esso non può essere posto come scopo. Da un punto di vista storico, esso non è scopo (*Ziel*), ma termine (*Ende*). Per questo l'ordine del profano non può essere costruito sul pensiero del regno di Dio, per questo la teocrazia non ha alcun senso politico, ma solo un senso religioso. Aver negato con ogni forza il significato politico della teocrazia è il merito più grande dello *Spirito dell'Utopia* di Bloch».

di un “tempo di peste” quale quello presente, e a prendere atto del necessario superamento di qualsivoglia universo di riferimento di partito e di ogni certezza in una soluzione rivoluzionaria immediata. La benjaminiana «debole forza messianica» dataci «in dote» dal passato, il quale «reca seco un indice temporale che lo rimanda alla redenzione»<sup>2</sup> è forse qui per Bloch più che mai presente come via *problematica* alla redenzione, una *restitutio in integrum* «mondana, che porta all'eternità di un tramonto»<sup>3</sup> così come, nel percorso dell'Incontro con il Sé il superamento delle costrizioni esteriori non era che il «*locus minoris resistentiae* o lo strumentario della mèta»<sup>4</sup>.

Beninteso, la prospettiva messianica della salvezza non scompare affatto, tuttavia essa assume nella riflessione degli anni Trenta un orientamento alla prassi di fatto secondario nelle opere del decennio precedente e la co-implicazione di temporalità ed eternità va arricchendosi, sul piano filosofico, di una più robusta articolazione interna. D'altro canto, sarebbe fuorviante ritenere che un confronto della filosofia utopica con la dinamica storica abbia avuto inizio solamente a partire da ora. Già nel *Thomas Münzer teologo della rivoluzione* Kracauer scorgeva, con toni peraltro fortemente critici, tutta la complessità del nesso *escatologia-storia*. Secondo Kracauer la questione irrisolta, e in ultima analisi irrisolvibile posta dal *Thomas Münzer* scaturiva dal tentativo blochiano di mediazione tra termini antitetici al punto che la fine, l'esito apocalittico sembrava dipendere dall'andamento del processo storico, dall'*accelerazione* che l'azione storica umana imprime nella marcia verso la mèta. Bloch avrebbe pertanto erroneamente identificato storia e *sovrastoria*, stato socialista futuro e regno messianico, rivoluzione ed *eschaton*, contaminando così il *pathos* religioso mediante categorie storiche. Secondo Kracauer:

Per il chiliasmo genuino [...] la fine [...] vale sempre come un evento sovrastorico, determinato dalla provvidenziale direzione divina. Il suo approssimarsi, perché la visione mantenga ancora un senso religioso, può esser pensato solo come irruzione nella storia di una realtà trascendente, non invece come conclusione di un processo storico intramondano. La fine, o è possibile oggi e qui, all'improvviso in mezzo al tempo, oppure non è affatto possibile nel tempo, ma lo è soltanto nell'aldilà; se la si priva del carattere del miracolo, se si pretende di raggiungere altrimenti che tramite un salto, non si giungerà mai ad essa, qualunque meta si possa per il resto raggiungere in altro modo<sup>5</sup>.

Kracauer interpretava così il chiliasmo in senso esclusivamente escatologico-apocalittico, di fatto equiparando due termini concettualmente vicini ma non sinonimi, sicché in questo modo il regno millenario *doveva* necessariamente essere sovrastorico, in quanto segnava la fine, come interruzione improvvisa, dunque *priva di mediazioni*, del tempo e di questo mondo. «Ogni secondo» scriverà Benjamin a proposito del futuro messianico, di cui sottolineerà, come Kracauer, il carattere improvviso e interrompente, «[è] la piccola porta da cui [può]

2 W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, in Id., *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1995, p. 76.

3 W. Benjamin, *Frammento teologico-politico*, cit., p. 172.

4 E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, La Nuova Italia, Firenze 1980 p. 316.

5 S. Kracauer, *Prophetentum*, in «Frankfurter Zeitung», del 27 agosto 1922; ora in Id., *Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990, vol. 5.1, citazione alle pp. 199-200. Il brano è tradotto dal tedesco e citato in G. Cunico, *Messianismo, religione e ateismo nella filosofia del Novecento*, Milella, Lecce 2001, p. 102.

entrare il Messia»<sup>6</sup>. Ed essa continuerà ad esserlo per Bloch anche in *Eredità del nostro tempo*, proprio in virtù del suo essere, al contrario, punto di contatto (e d'attrito) tra storia e assoluto che *ancora-non-è*.

Analogamente, abbiamo detto, non scompare l'impostazione "gnostico-rivoluzionaria" della filosofia blochiana la quale, pur rifacendosi esplicitamente a Marcione, rifugge qualsiasi negazione del mondo in senso assoluto.

La differenza di *Eredità del nostro tempo* rispetto allo *Spirito dell'utopia* e al *Thomas Mûnzer teologo della rivoluzione* consiste semmai nella modalità di realizzazione dell'utopia, ora, abbiamo detto, sempre meno certa di un esito apocalittico della storia e sempre più orientata alla prassi materialisticamente intesa. E tuttavia, ciò che nelle opere degli anni Venti era meta-religione e in *Tracce* è narrazione qui si fa anche *metodo* di una dialettica, di una mediazione tra teoria e prassi che può ora far tesoro di una più approfondita e attenta analisi sociologica e storica della Germania di Weimar più di quanto non accadesse in un'opera multiforme e stratificata quale *Spirito dell'utopia*.

Nel suo significato più immediato *Eredità del nostro tempo* prende le mosse dal nichilismo come "caos" delle forme, come "farsi disparato" del mondo, non per fondare il pensiero, dopo l'adesione di Bloch al marxismo, su un sistema di valori già dato, come testimonia al contrario l'orientamento meramente economicista della socialdemocrazia tedesca, ma per ereditare dal presente le "scintille utopiche" e realizzare, nella prospettiva di un'ontologia aperta, ciò che *non-è-ancora* e che si cela, disperso, nel turbine della storia. Bloch non attacca dall'esterno la *Gedankenatmosphäre* del suo tempo bensì radicalizza, assumendo pienamente la prospettiva della "morte di Dio", il nichilismo che gli appare una dottrina oggettivante al pari delle altre, giacché per quanto sia vasto il deserto si tratta pur sempre di un vuoto che si può attraversare nell'esodo dal "nulla" alla "possibilità" solo perseguendo fino alle estreme conseguenze la consapevolezza cui ci ha condotti Nietzsche.

Bloch intende rovesciare la secolarizzazione e il nichilismo, non in maniera reazionaria bensì *utopicamente*, ovvero riappropriandosi ateisticamente dello spazio che la "morte di Dio" ha lasciato vuoto per farne lo spazio non più del legame teisticamente e re-ligiosamente fondato bensì della speranza nella *comunità* degli uomini non più oppressi e finalmente identici a se stessi, all'inesauribile fonte della loro umanità.

È qui che, tra le righe del discorso sulla necessità di trasformare in miti messianico-rivoluzionari i simboli usurpati dalla propaganda del Terzo Reich, emerge in tutta la sua urgenza la riflessione sulla *teologia politica*. Nonostante l'asistematicità di fondo con cui Bloch affronta il tema teologico-politico è possibile individuare tre snodi teorici attorno ai quali ruotano le domande circa la politicità della teocrazia – che l'ateismo blochiano intende distruggere –, la politicità della teologia, la possibilità di teologizzazione della politica (possibilità che costituisce la finalità di *Eredità del nostro tempo*) infine, la politicità della meta-religione blochiana. Si tratta del *mondo* (o materia), della *storia* e dell'*escatologia*, làdove la storia rappresenta il termine medio tra il male del mondo (storico e ontologico) e la redenzione (escatologicamente intesa). Nella congiunzione dell'*escatologia* con la storia e la politica, dunque nel rapporto tra *Ultimum* e possibilità del *Novum* è il luogo teorico dal quale può partire ogni riflessione sulla teologia politica blochiana.

---

6 W. Benjamin, *Frammento teologico politico*, cit., p. 86.



Quello degli anni Trenta è un Bloch che, preso definitivamente atto del carattere di massa della politica moderna, da un lato sostiene, marxisticamente, un'interpretazione dello Stato nel passaggio dal capitalismo al socialismo come necessità "temporanea", dall'altro comprende tuttavia, sotto questo aspetto evidentemente debitore delle riflessioni weberiane sul ruolo della religione nella formazione dello spirito moderno, come questo terreno politico non si esaurisca in una contrapposizione frontale tra passato teocratico-feudale, ideologia borghese e socialismo, tra preistoria e storia ma, al contrario, sia un campo simbolicamente "denso" e produttivo in cui si scontrano e si incontrano al tempo stesso antichi retaggi mitologici, "disincanto" della moderna "gabbia d'acciaio" e valori utopico-rivoluzionari della società avvenire. Campo mondano per eccellenza quello politico non è archiviabile come ambito esclusivo della falsa coscienza, dell'ideologia al potere o della propaganda; esso è anzitutto il terreno sul quale avviene lo scontro *reale e decisivo* attorno a quella Trascendenza che di quel campo costituisce di volta in volta il fondamento, lo sfondamento o il rimando ad un'assenza.

Che la teocrazia del Dio della Creazione, del "Dio geloso" d'Israele rappresenti l'*arché* d'ogni potere è, marxianamente, il punto di partenza della critica blochiana della religione, la quale, è il caso di ripeterlo, intende differenziarsi da qualsivoglia "ateismo volgare" che assieme al Dio-Moloch rigetti anche la *vis* utopica e liberatrice della promessa di redenzione contenuta nel messaggio religioso. La secolarizzazione, sostiene Bloch, ha radicalizzato questo tipo di ateismo di matrice illuministica non già realizzando, sul piano umano, gli attributi di Dio, e dunque liberando gli uomini dalla propria alienazione bensì semplicemente detronizzando la *forma* di Dio, abbandonando il mondo del tutto immanentizzato a se stesso e ai suoi miti (il Progresso, la Storia) e, nell'orizzonte di un crasso materialismo, cancellando con la rappresentazione della Trascendenza anche ogni *trascendere*. Il carattere "epigonale" della dottrina della secolarizzazione impedisce di scorgere il *Novum* come qualcosa di inaudito, sia che si tratti di novità nata nel presente sia di un futuro utopico al quale nel passato è stata impedita la realizzazione e che ora finalmente viene alla luce. Secondo i sostenitori di questa dottrina, scriverà Bloch ne *Il principio speranza*:

L'umanità non è perciò altro che il figlio dell'uomo trivializzato; la solidarietà proletaria, solo l'edizione kitsch del comunismo d'amore cristiano primitivo; il regno della libertà, unicamente il regno dei figli di Dio al livello dell'illuministucolo senza dio<sup>7</sup>.

La critica blochiana della religione invece intende conservare l'anima utopica che pervade la religione, a partire dallo spirito dell'Esodo che attraversa la Bibbia e si condensa via via nelle figure del Serpente, di Mosè, Giobbe, i Profeti, Gesù, Marcione, ma anche in Gioacchino da Fiore, Thomas Müntzer e Marx. E tuttavia questa conservazione non si configura come contrapposizione esteriore tra Creazione ed Esodo, tra Teocrazia e Regno bensì come *compimento* del nucleo utopico contenuto nel messaggio eterodosso, eretico della religione.

L'a-teismo e la meta-religione blochiani non negano inoltre la teologia come discorso, come ordine del sacro e potenziale patrimonio concettuale della rivoluzione, come dimostra l'opera su Thomas Müntzer. Bloch è ben consapevole che la fine della *Unitas Christiana*, della Ka-

---

7 E. Bloch, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 2005, p. 1572.

*tholizität* medievale ha lasciato un vuoto, che è anzitutto un vuoto d'ordine simbolico prima ancora che di potere. La teologia può, là dove utopicamente orientata all'Esodo, attivare la propria energia politica rivoluzionaria ma può, anzitutto, ordinare, mediare razionalmente *sacro e storia*.

Data la possibilità di un diverso uso dell'ampio territorio del sacro e della religione, una delle finalità di Bloch in *Eredità del nostro tempo* è anzitutto la chiarificazione delle coordinate metodologiche e ontologiche della propria filosofia utopica e del concetto di un *trascendere senza Trascendenza*, differenziando dai miti del Terzo Reich alcuni temi centrali già presenti nelle opere giovanili, quali la comunità organica, il Terzo Regno, la cattolicità medievale, la forza utopica del gotico.

I tre fronti principali sui quali avviene il processo decostruttivo intrapreso da Bloch sono dati dalla teoria del tempo storico come dialettica a molteplici livelli di non-contemporaneità, contemporaneità e sovra-contemporaneità; dalla riflessione sul mito, allo scopo di differenziare il mito regressivo da quello utopico e dimostrare poi la rilevanza del secondo all'interno di una teoria e di una pratica rivoluzionarie; infine, dal chiarimento della natura dell'opposizione tra messianismo utopico-rivoluzionario e *Sonderweg* tedesco.

Cruciale è la teoria della non-contemporaneità, attraverso la quale Bloch da un lato si propone una rigenerazione della teoria mediante un recupero strategico delle energie sotterranee, dei desideri, dei nuovi miti i quali, debitamente incanalati nella lotta di classe possono essere strappati dalle mani del nazionalsocialismo che da essi ha saputo trarre enormi vantaggi propagandistici; dall'altro, ed è l'aspetto che qui maggiormente mi preme, una critica della dottrina della secolarizzazione e di quelle che si presentano come le sue propaggini, ovvero la teoria del progresso e quella di un inesorabile declino dell'Occidente e con esso dell'umanità tutta.

Il tempo, sostiene Bloch, appare strutturato secondo il modello dello spazio riemanniano: non solo procede secondo velocità differenti ma il suo andamento è frammentario, denso o, viceversa, lacunoso, spurio, multiforme. È ricorrendo a questa griglia teorica che Bloch è in grado di collocare la non-contemporaneità concreta della Germania hitleriana, per la cui comprensione si rivelano in fondo insufficienti tanto l'economia politica quanto la teoria della secolarizzazione.

La Germania all'indomani della prima guerra mondiale e dopo la presa del potere da parte di Hitler mostra non solo uno scarto tra economia e sovrastruttura ma il volto di una *non-contemporaneità reale*, data dalla pressoché nulla esperienza rivoluzionaria tedesca. In Germania, scrive Bloch:

[...] la storia mondiale non è stata sempre storia delle città. [...] [Pertanto] la rivoluzione marxista [...] nella repubblica capitalista non si scontra con il grande capitale soltanto, bensì con le nuove reazioni della non-contemporaneità. Si scontra con la "contraddizione" attutita che oppone la non-contemporaneità al capitale e alla contraddizione acuta che la oppone al marxismo<sup>8</sup>.

Alla sovra-contemporaneità del proletariato, classe futura per eccellenza, si affianca così la non-contemporaneità soggettiva di una reazione che ricorre a reminiscenze antiche cui il nazismo attinge a piene mani e di cui il marxismo non può non tenere conto, perché «l'estra-

---

8 E. Bloch, *Eredità del nostro tempo*, il Saggiatore, Milano 1992, p. 91.

neità all'epoca di questa contraddizione rende ugualmente possibile sia l'inganno che il *pathos* della "rivoluzione"»<sup>9</sup>.

L'elemento residuale che sostanzia di sé la collera barbarica del ceto medio tedesco contro i simboli del capitalismo (la finanza, l'ebreo, il regime parlamentare), esso stesso espressione paradigmatica della contemporaneità capitalistica, è la cifra di «un passato che non è stato messo in opera»<sup>10</sup> e che si rivela funzionale al capitalismo stesso, benché apparentemente costituisca una reazione ad esso:

Il capitalismo ha bisogno dell'antagonismo non-contemporaneo, se non dell'eterogeneità non-contemporanea, per operare una diversione dalle proprie contraddizioni rigorosamente attuali. Esso utilizza l'antagonismo di un passato ancora vitale come strumento di divisione e di lotta contro il futuro che si genera dialetticamente negli antagonismi capitalistici. [...] [Le] immagini armoniose del passato [...] riempiono il nichilismo – contraddizione eminentemente contemporanea, sulla scia del tardo capitalismo, parallelo ideologico della mercificazione di tutti gli uomini e di tutte le cose – con composti come lo spirito del fronte del 1914, con teorie romantiche dello Stato e il loro anticapitalismo feudale, con lo spirito prussiano e il socialismo o altre ideologie che rappresentano soluzioni premature delle contraddizioni sociali. La contraddizione non-contemporanea è dunque il contrario di una contraddizione motrice ed esplosiva, non sta dalla parte del proletariato, la classe oggi decisiva, non sta sul campo di battaglia tra il proletariato e il grande capitale in cui si gioca la lotta decisiva<sup>11</sup>.

Per quale ragione la lotta di classe dovrebbe volgere il proprio sguardo *anche* verso la simbologia reazionaria anziché concentrarsi esclusivamente sulla contraddizione oggettiva e tutta contemporanea esistente tra capitale e proletariato? E a che scopo questa simbologia dovrebbe costituire il contenuto della teologia politica? E quale il rapporto di questa teologia politica con la Trascendenza e la secolarizzazione?

La linea di demarcazione tra reazione e rivoluzione che consente di procedere ad una disamina dell'uso che Bloch propone del mito nella definizione della teologia politica rivoluzionaria è data dal fatto che, sostiene Bloch, la vera contraddizione contemporanea, oggettiva «non è un residuo in via di sparizione o un passato non messo in opera, bensì un futuro impedito»<sup>12</sup>. Mentre dunque lo spirito reazionario rimane saldamente ancorato ad un passato definitivo, in sé conchiuso, lo spirito rivoluzionario recupera gli elementi di libertà rimasti incompiuti nel passato, quegli elementi che già *nel proprio tempo* erano sovra-contemporanei, orientati al futuro, eccedenti.

Ciononostante, sostiene Bloch, la contraddizione non-contemporanea può fornire una parte della materia della contraddizione contemporanea, poiché sfiora *quanto di utopico nell'uomo non ha ancora trovato compimento nelle epoche passate*. E benché il socialismo non sia mai la versione secolarizzata di concetti teologici passati, ciò nondimeno esso ne adempie le promesse rigettandone l'apparenza, e dunque deve prestare ascolto anche alla sfuggente dimensione del sogno e del mito, anche nella sua veste reazionaria, così come la meta-religione deve adempiere le promesse della religione non già come oppiaceo ma nel suo più genuino slancio redentivo.

---

9 Ivi, p. 92.

10 Ivi, p. 93.

11 Ivi, p. 95.

12 Ivi, p. 96.

L'analisi condotta sui *topoi* dell'ideologia nazista ha anzitutto la finalità estremamente pragmatica di ereditare dal presente e di mettere a punto una riflessione sul pensiero mitico che possa essere fruibile dal punto di vista della prassi rivoluzionaria. Ma sarebbe errato considerare tanto il mito nazista quanto quello utopico-messianico in senso puramente propagandistico. Straordinariamente vicino alle riflessioni pressoché coeve di Broch<sup>13</sup> così come di Guardini<sup>14</sup> e di Voegelin<sup>15</sup> sull'essenza del mito totalitario, Bloch ne riconosce lo statuto *ontologico*, e non solo metaforico, di forza irrazionale, demonica, in grado di assorbire l'intera dimensione sacrale e di definire il rapporto tra teologia e politica.

«La ragione» scrive Bloch, «è e rimane lo strumento della realtà, ma solo se si tratta della ragione materialistico-concreta che *rende giustizia alla totalità del reale e di conseguenza anche ai suoi elementi complessi e immaginari*»<sup>16</sup>. Sarà compito di questa ragione critica marxista portare a compimento le utopie di libertà, anche quando il “nocciolo” utopico si presenta in forma mitologica e nebulosa; ma a tal fine occorre una «riforma del linguaggio e della propaganda»<sup>17</sup>, occorre una “teologia” politica adeguata al contenuto rivoluzionario presente in territori irrazionali e alla nuova configurazione di una società non già *a-politica* bensì impegnata in una mobilitazione totale che è *iper-politica*, seppur sempre più eccentrica rispetto al modello parlamentare:

La forza persistente del programma hitleriano non si spiega neppure con la promessa di liberare dagli ebrei, dalla borsa, dalla schiavitù del prestito a interesse imposta dal capitalismo internazionale, dal marxismo internazionalista antipatriottico [...]. Mentre l'economia qui diventa periferica e torna ad essere centrale la coscienza politica, torna a farsi sentire al tempo stesso la musica della vecchia disciplina non-borghese, l'etica secolarizzata degli ordini cavallereschi. [...] I comunisti e i nazionalsocialisti hanno fatto appello alla gioventù in armi; qui come là si rifiuta lo stato parlamentare capitalista, qui come là si propugna la dittatura, la forma dell'obbedienza e dell'ordine, la virtù della decisione al posto delle viltà della borghesia, classe eternamente impegnata a dibattere<sup>18</sup>.

A fronte dell'alienazione capitalistica la società non-contemporanea tedesca risponde con una richiesta di politica che investe ambiti difficilmente inquadrabili nella griglia concettuale della politica “tradizionale”, sia essa liberale, socialdemocratica o autoritaria. L'operazione condotta da Bloch in *Eredità del nostro tempo* è appunto l'indagine di questa nuova politica extra-territoriale alla politica stessa, di questa iper-politicizzazione della vita la cui scaturigine è la nazionalizzazione della massa<sup>19</sup>.

Bloch riprenderà dettagliatamente la questione del mito ne *Il principio speranza* e in alcuni testi tardi, contenuti nella *Tübinger Einleitung zur Philosophie* e nei *Literarische Aufsätze* così

13 Cfr. H. Broch, *Sortilegio. Romanzo* [1959, ma composto negli anni 1930-1951], Rusconi, Milano 1982 e Id., *Massenpsychologie*, Rhein, Zürich 1959.

14 Cfr. R. Guardini, *Il salvatore [nel mito, nella rivelazione e nella politica, 1935-1946]*, in Id., *Scritti politici*, Morcelliana, Brescia 2005.

15 Cfr. E. Voegelin, *Der autoritäre Staat* [1936], Sprinter, Wien 1997 e Id., *Le religioni politiche* [1938], in Id., *La politica: dai simboli alle esperienze*, Giuffrè, Milano 1993.

16 E. Bloch, *Eredità del nostro tempo*, cit., p. 120.

17 Ivi, p. 124.

18 Ivi, p. 132.

19 Cfr. G.L. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse*, il Mulino, Bologna 1975.

come in *Ateismo nel cristianesimo*<sup>20</sup>. Nel saggio *Distruzione, salvataggio del mito mediante la luce*, nato da una conferenza del 1961, Bloch analizza nel dettaglio la dinamica del mito.

Rigettando decisamente sia la concezione positivista secondo la quale il mito sarebbe la risposta infantile di una società alle domande su se stessa e sulla natura sia quella che circoscrive il mito al paganesimo, Bloch sostiene la necessità di considerare seriamente le figure del desiderio che prendono corpo nel pensiero mitico. È l'impulso anti-zeusico e anti-anamnastico a costituire la discriminante tra mito utopico e mito regressivo così come tra archetipo di desiderio e gli archetipi arcaici junghiani, celebrazione del mero istinto primordiale. Il mito nel quale vivono gli archetipi del desiderio ha sempre non il carattere della datiti, bensì il carattere della promessa e dell'annuncio. Così inteso il mito ha il proprio posto anche nell'Antico Testamento e nel messaggio cristiano: pertanto, qualsiasi operazione di razionalizzazione e di demitizzazione colpisce, insieme al miracoloso, anche la buona novella affidata alla testimonianza. La "luce *utopica*" può salvare il mito, anche quello pagano nel quale resta un'eccezione non riconducibile al sortilegio e al dominio degli dèi e del destino, come dimostra il mito di Prometeo:

Prometeo per prima cosa fa in modo che la propria zeusità si differenzi facendola emergere a dispetto di Zeus che copre ancora il cielo con uno spesso velo di nuvole; egli impregna di sé il dramma greco che, dal momento in cui l'uomo scopre di essere migliore dei suoi dei, porta in sé come essenza la leggenda di Prometeo<sup>21</sup>.

Di conseguenza in *Eredità del nostro tempo* Bloch struttura il discorso mitico in due grandi gruppi antagonisti: quello dei miti del sangue e del suolo, rappresentati dal nazionalsocialismo, e il mito utopico-messianico dell'esodo e del Terzo Regno, nel quale agisce lo spirito sovversivo della fiaba.

La contro-spinta al neopaganesimo nazista, che nasce dall'autentico spirito dell'Esodo non propone un ritorno all'origine della razza in senso reazionario, come "sangue e foresta"<sup>22</sup> bensì un ritorno nel senso cui Bloch fa riferimento nel *Thomas Münzer*: il paradiso in terra, l'avvento del vero Terzo Regno ad opera del «vendicatore messianico che [...] restaurerà l'Olam-ha-Tikkun, vero regno di Dio»<sup>23</sup>. Bloch, assumendo la prospettiva escatologica, lascia intendere che l'origine non si dà *se non* nel suo riferimento alla fine. *L'Eingedenken*, la memoria autentica che attinge all'origine nella sua non-ancora-realizzata incompiutezza, non è mai *Erinnerung*, anamnesi, ma solo *docta spes*, anticipazione mediata del compimento dell'origine nella fine. In questo senso non si dà, *propriamente*, alcuna origine in quanto tale;

---

20 In particolare si vedano: E. Bloch, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 2005, capitoli. 12, 15 e in particolare pp. 180-209 e 53; Id., *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, in *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, vol. 13, in particolare modo i saggi *Utopie in Archetypen und Werken* (pp. 99-105), *Über Gleichnis, Allegorie, Symbol in der Welt* (pp. 334-344) e *Die Formel Incipit vita nova* (pp.357-369); Id., *Ateismo nel cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 2005 pp. 63-76, 241-291. Un ottimo studio riguardante la riflessione blochiana sul simbolo e il mito è quello di W. Korngiebel, *Bloch und die Zeichen. Symboltheorie, kulturelle Gegenhegemonie und philosophischer Interdiskurs*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1999.

21 E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., p. 73.

22 *Ibidem*.

23 E. Bloch, *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 1980, p. 68.

essa si dà solo nella sua *vis* utopica, nella sua *eccedenza* di futuro. Essa può emergere solamente in quanto fedeltà alla mèta, come novità ultima, come *Ultimum*. A sua volta il *telos* si realizza solo in quanto compimento dell'*arché*. Tuttavia, siamo qui agli antipodi dell'origine come *Primum*, così come della sua restituzione nel legame con l'*Ultimum*.

Lungi dall'essere immobile ritorno all'origine, al passato il pensiero mitico possiede per Bloch funzione pragmatico-comunicativa di legittimazione o fondazione della comunità politico-sociale. Il mito non si esaurisce nel suo carattere pre-scientifico, ma assume valore politico come momento di codificazione di idee universalmente comunicabili, in particolare nel momento in cui la politica stessa diviene mera tecnica e perde la propria eccedenza ideale. In questo senso il mito, come Bloch dimostra a proposito del mito del Serpente o del *Logosmythos* cristologico in *Ateismo nel cristianesimo*, non è precedente e contrario al *logos*, ma con esso stringe un'alleanza nel comune orizzonte utopico e comunicativo, che è dunque sempre un orizzonte politico-sociale.

Ciò che il nazismo ha compreso è la necessità di miti condivisi, «valori di base che risparmiando al *logos* nell'esercizio delle sue funzioni pragmatiche la disperata impresa di autolegittimarsi», valori che costituiscono una «unità del sentire»<sup>24</sup> che anche il marxismo deve tenere presente, continua a dirci insistentemente Bloch, perché un vero, non alienato, reincanto del mondo sia possibile.

Ora, la teologia politica blochiana è non solo il tentativo di teologizzazione della politica mediante la creazione di una "religione civile", di un *corpus* di miti e simboli condivisi ma rappresenta, soprattutto, la volontà da parte di Bloch di istituire nuovamente una *mediazione razionale* tra l'uomo e un territorio del sacro oramai pericolosamente "bestiale", orientato ad un naturalismo radicale. E tuttavia, questa mediazione è possibile solo uscendo dal cerchio magico della natura per mettere in comunicazione, seppur nella forma di un *trascendere senza Trascendenza*, storia ed *eschaton*. Nel *Thomas Müntzer* la redenzione della storia non significa per Bloch il distacco dalla storia, ma più esattamente, che il principio della sua redenzione è extrastorico. Le fonti delle Scritture cui qui si appoggia Müntzer sono *Geremia 23-29* e il primo capitolo del vangelo di Luca: in entrambi egli – e con lui Bloch – pone in evidenza la *fede combattente*, il *farsi politico della fede*, l'intreccio del momento politico a quello metapolitico che scinde, inesorabilmente, violentemente, non già fede e politica, che risultano quanto mai intimamente legate, ma *fede e potere*.

In questo senso la comunità chiliasta e la sua azione testimoniano al meglio, materialmente, spazialmente, visibilmente l'apertura utopica del simbolo ancora invisibile e *non-ancora-divenuto* del Regno di Dio senza Dio, del simbolo ateo del Dio in noi che non è più simbolo di potere e subordinazione, e dunque non legittima le strutture di potere terrene. La chiesa invisibile, la chiesa chiliasta, non rifiuta la dimensione pubblica. Non vi è in Bloch negazione del significato pubblico della teologia. Al contrario, è precisamente l'orientamento apocalittico-eschatologico a costituire la politicità della chiesa chiliasta.

Bloch si oppone invece alla teocrazia e al suo significato politico come trascendenza ipostatizzata che scinde uomo e Dio, natura e grazia, e legittima il potere coercitivo statale come unico modo per far valere la legge mosaica nella condizione della totale ed ineliminabile peccaminosità umana.

---

24 M. Franck, *Il Dio a venire. Lezioni sulla Nuova Mitologia*, Mondadori, Milano 1994, p. 97.

In prospettiva escatologica, mentre Benjamin intende il compimento salvifico come *Ende*, come fine improvvisa del tempo e della storia stessa, distinguendolo dal *Ziel* del processo storico, per Bloch *Ende* e *Ziel* non sono affatto scissi: *eschaton* e *telos* del processo storico coincidono, il *sensu* del profano, la sua *direzione*, il suo *scopo* sono dati dalla fine. La conclusione apocalittica della storia è pertanto sia compimento della storia stessa sia suo senso, che la storia stessa deve realizzare accelerandolo. La memoria, la *testimonianza*, non si fonda su *alcun mito dell'origine* bensì solo e soltanto sul futuro (nel passato e nel presente) e sulla speranza. Che l'Antico Testamento sia per Bloch *la testimonianza* non è da interpretarsi nel senso di mito dell'origine, al contrario il vero spirito della Bibbia è per Bloch, come già sappiamo, non quello della Creazione bensì quello dell'Esodo, dell'oltrepassamento, della liberazione. Che anche Benjamin riconoscesse, nella storia, la possibilità della liberazione nella categoria della *approssimazione* emerge chiaramente dal *Frammento*; solo che mentre Benjamin disgiunge in maniera decisa messianismo e politica, Bloch invece declina politicamente il messianico e messianicamente il politico.

È nel tempo e nell'ordine del discorso che avviene questa tensione e la sua possibile risoluzione, nel tempo storico del *mondo*, il quale è non solo il teatro di questa tensione ma il suo stesso darsi, l'atto stesso del dramma: è ciò che Bloch chiama *l'Experimentum mundi*.



# **Ai** *margini del giorno*

*A cura di Patrizia Cipolletta*

*Nella vita di giorno gli autori di questi saggi sono impegnati per sopravvivere nel Gestell sempre più totalizzante, ai margini del giorno pensano, si confrontano e ascoltano le cose “inutili” che riguardano tutti e ognuno.*

**- Vincenzo Scalonì**

*Nota sul marginale in Ernst Bloch*

# **B** @bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

**Ai margini del giorno**

Libri ed eventi

---

## PRESENTAZIONE

Vincenzo Scaloni ha conseguito il titolo di dottore di ricerca con un lavoro sull'interpretazione dell'idealismo tedesco nelle lezioni di Ernst Bloch a Lipsia. Ora insegna in un liceo romano, ma continua, nel tempo che riesce a ritagliare dagli impegni familiari e didattici, a leggere e a scrivere di filosofia. Qui ci presenta le considerazioni del filosofo tedesco sul marginale.

---

Vincenzo Scaloni

## NOTA SUL TEMA DEL “MARGINALE” (*NEBENBEI*) NELLA FILOSOFIA DI ERNST BLOCH

### 1. Introduzione

L'interesse per il “marginale” (*Nebenbei*), per ciò che sta da parte, accomuna Bloch ad altri importanti autori del '900, suoi contemporanei, quali Adorno, Benjamin e Kracauer. È un tema che, traendo origine dall'attenzione del filosofo per le avanguardie artistiche, taglia trasversalmente il suo pensiero e si esprime in una plurivocità di significati che possono tra loro anche intersecarsi, dando vita ad una costellazione concettuale in sé organica. Si va da quello più immediato dell'attenzione per la cultura “minore”, ad esempio per un autore quale Karl May, il “Salgari tedesco”, a quello di spessore prettamente filosofico-ontologico, fino a divenire metodo d'indagine investigativa e persino criterio di interpretazione dei materiali offerti dalla storia della filosofia<sup>1</sup>. Una tale ricchezza di motivi e di implicazioni è riscontrabile del resto fin da *Tracce* e dalla proposta blochiana, in essa contenuta, di un “pensiero affabulante”: «È bene pensare anche affabulando»<sup>2</sup>. La scansione delle diverse sezioni di *Tracce* non ci restituisce infatti semplici espressioni dell’“impulso narrativo” da cui Bloch pure si sentiva animato, ma vuole indicare allo stesso tempo alcuni nuclei filosofici fondamentali, che troveranno un loro più ampio sviluppo in seguito, definendo in ogni caso l'*humus* comune dal quale scaturiscono affabulazione e pensiero<sup>3</sup>. Entrambi questi aspetti privilegiano uno sguardo sulla realtà, che trova nel “marginale” una leva particolarmente sensibile per rivelarne il vero volto, la propria intima scomposizione ed incompiutezza. Le tracce rappresentano, da un punto di vista filosofico, i frammenti di una totalità razionale ormai disgregata e che dunque non può presentarsi come compatta e definita. Se la trama della realtà è caratterizzata da diverse stratificazioni, nelle quali sono visibili fenditure, interruzioni, porosità, se anche le strade apparentemente secondarie possono rivelarsi “sentieri dell'utopia”, il marginale fornisce a questo proposito tante piccole porte d'ingresso,

- 
- 1 Nell'introduzione a *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte* [1977] (in E. Bloch, *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1959-1977, vol. XII, p. 17) Bloch avverte il lettore che non si troverà di fronte ad un normale manuale di storia della filosofia e aggiunge: «Lo sguardo cade su ciò che è apparso troppo poco o su ciò che doveva essere visto in modo diverso dal solito; dunque su ciò che non è stato osservato correttamente oppure è stato interpretato in modo errato» (traduzione mia).
  - 2 E. Bloch, *Spuren* (1959), in Id., *Gesamtausgabe*, cit., vol. I, p. 16; tr. it. a cura di L. Boella, *Tracce*, Garzanti, Milano 1994, p. 9; Bloch scelse di porre *Tracce* come volume iniziale dell'edizione delle opere complete per testimoniare l'importanza che assegnava a questo tema. Il merito di aver posto in primo piano *Tracce* va a Laura Boella, di cui segnaliamo il lavoro *Ernst Bloch. Trame della speranza*, Jaca Book, Milano 1987; si possono confrontare però anche A. Czajka, *Tracce dell'umano. Il pensiero narrante di Ernst Bloch*, Diabasis, Reggio Emilia 2002; C. De Luzenberger, *Narrazione e utopia. Saggio su Ernst Bloch*, LER, Napoli 2002 e anche M. Latini, *Il possibile e il marginale*, Mimesis, Milano 2005.
  - 3 Cfr. L. Boella, *Ernst Bloch. Trame della speranza*, cit., p. 20: «[Tracce] mostra come la tematica ontologica nasca nel contesto più tipico dell'argomentare blochiano – il Witz, la storiella chassidica, il montaggio surrealista, l'apologo a sfondo morale [...]».

attraverso le quali è possibile percorrere quei sentieri. In senso ontologico esso può a ragione essere indicato dunque come «condizione interna dell'esperienza possibile»<sup>4</sup>, poiché la frammentazione del reale implica la sua costitutiva apertura e offre spazio al possibile inespresso e all'utopia che lo prefigura. Inoltre in *Eredità del nostro tempo* il marginale acquisisce anche una dimensione prettamente sociale, poiché diventa per Bloch, a tutti gli effetti, strumento di analisi della società a lui contemporanea al fine di rilevarne le potenzialità dialettiche anche in quelle forze che si agitano negli spazi periferici. Il marginale non va semplicemente osservato in una statica contemplazione conoscitiva, quasi fosse un mero dato di fatto, ma per essere inserito e tornare utile nel processo dialettico rivoluzionario. In questa breve nota ci proponiamo dunque solo di fornire degli esempi su come il marginale ha sollecitato Bloch a definire meglio l'orizzonte filosofico dell'utopia concreta e della prassi tesa a realizzarla.

### 2. Evento casuale e Caso originario

La commistione del livello narrativo e di quello ontologico, con una definizione in embrione di tematiche che diventeranno salienti per Bloch, risulta evidente in un brano di *Tracce*, dal titolo “Divisione delle acque”<sup>5</sup>. In esso si narra la vicenda, dai tratti autobiografici, di un giovane studente che, entrato una notte in un bar malfamato, vi conosce un uomo, capitato anch'egli lì per la prima volta, attraverso il quale in seguito fa tutti gli incontri più importanti della sua vita. In questo racconto il marginale si declina nell'accezione del “casuale”, dell'evento laterale, periferico che con il suo irrompere inatteso determina profondi rivolgimenti. Il “casuale” produce dunque una sfasatura nella realtà, rivelandone il fondo alogico e acconcettuale, non riducibile a meri rapporti causali.

Del tessuto di queste cause fanno parte ovviamente anche altri fili, certamente meno casuali, ma nessuno penetra così a fondo, nessuno è soprattutto tanto manifestamente casuale e altrettanto determinante per tutti i nuovi inizi<sup>6</sup>.

L'evento in apparenza più insignificante si rivela dunque quello più penetrante e capace soprattutto di determinare svolte improvvise, da cui può avere inizio qualcosa di nuovo. Ma il “casuale”, nello scardinare il processo ontologico da qualsiasi principio di necessità e di razionalità, non solo lo rende più fluido, ma rinvia direttamente al suo fondo intensivo. In questa direzione sarà ancora oggetto di profonda riflessione in Bloch, in un senso ancora più radicale, sulla scorta degli influssi della tarda filosofia schellinghiana. In essa infatti Schelling, facendo proprie strutture filosofiche quali l'“assenza di fondamento” (*Ungrund*), che risalivano a Jakob Böhme e successivamente a Franz von Baader, mette in rilievo l'aspetto, che qui è per noi il più interessante, del “Caso originario” (*Urzufall*), cioè di una condizione irregolare, caotica, posta all'origine della realtà. Bloch, con uno sguardo per lui peculiare, che unisce cultura alta e cultura minore, connette l'intera tematica alla consi-

---

4 M. Latini, *Il possibile e il marginale*, cit., p. 14.

5 E. Bloch, *Spuren*, cit., pp. 36-38; tr. it. cit., pp. 27-30.

6 Ivi, p. 37; tr. it. cit., p. 29.

derazione filosofica del romanzo giallo<sup>7</sup>. Le tracce infatti sono gli indizi, spesso nascosti ai più, dai quali è invece possibile, con uno sguardo acuto per il micrologico, ricavare le notizie più interessanti e risalire all’incognito dell’inizio. La metafisica del romanzo giallo si struttura sul presupposto di una oscurità, di una tenebra originaria, poiché qualcosa, a cui non siamo stati presenti, è già accaduto, «un punto oscuro a partire dal quale, e in direzione del quale, si pone in moto l’intero corteo degli eventi che seguiranno»<sup>8</sup>. Filosofare significa per Schelling, secondo la lettura che ne dà Bloch e che sarà determinante anche per la sua filosofia, riattingere questo vuoto iniziale e il successivo sviluppo degli eventi ha lo scopo di far riemergere, di far venire alla luce quanto è accaduto *ante rem*. Nessuno era presente di fronte all’assenza di fondamento, dunque essa non è definibile razionalmente; questa sua indeterminatezza è un puro fatto-che (*Daß*) intensivo e ponente, connesso al “Caso originario” ed alla totale libertà. «Tutto ciò che non è deducibile logicamente, dunque tutto ciò che non è comprensibile logicamente, tutto ciò a cui non corrisponde nell’oggetto niente di logico, è» – questo è il commento di Bloch – «libertà, arbitrio, caso originario, assenza di fondamento»<sup>9</sup>. La definizione di questa posizione ha insito un significato, anche in Schelling, prettamente antihegeliano, rappresenta uno dei punti di massima rottura con il panlogismo, con un principio invece tutto risolto razionalmente.

In Bloch il vuoto dell’origine viene caratterizzato come “Non”, che, come era già accaduto in Schelling, è mancanza di qualcosa e continuo tentativo di colmare questa mancanza. Il “Non” è privazione, non-avere, e nel senso prettamente blochiano è non-ancora che spinge nel processo storico alla ricerca del suo contenuto, alla ricerca della soluzione dell’enigma. Il “Non” dell’origine è accomunato da Bloch al “Caso originario” schellinghiano, oltre che per l’oscurità, per la caratteristica di incompiutezza della realtà stessa e di totale apertura del processo, che si rivela per quanto riguarda Bloch anche nella frammentarietà oggettuale.

Il Non come non-ancora attraversa e oltrepassa l’esser-divenuto; la fame diventa forza di produzione al fronte sempre nuovamente aprentesi di un mondo incompiuto. Il Non come non-ancora processuale fa pertanto dell’utopia lo stato reale dell’incompiutezza, dell’essenza soltanto frammentaria di tutti gli oggetti<sup>10</sup>.

7 La *Considerazione filosofica del romanzo giallo* è un saggio di Bloch contenuto in *Literarische Aufsätze* [1965], in Id., *Gesamtausgabe*, cit., vol. IX, pp. 242-263; tr. it. a cura di T. Cavallo, *Volte di Giano*, Marietti, Genova 1994, pp. 36-68. La trattazione blochiana è molto simile a quella datane dal filosofo stesso nelle lezioni di storia della filosofia tenute a Lipsia, con l’unica eccezione però del rilievo concesso proprio al “Caso originario” durante lo svolgimento della sezione relativa alla tarda filosofia di Schelling. Cfr. E. Bloch, *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, 4 voll., vol. IV, pp. 225-240. Avverto che, quando indicherò dei brani da questo lavoro, la traduzione è mia. In riferimento alla visione baaderiana della condizione umana come condizione carceraria, che rinvia ad una colpa precedente, Bloch afferma curiosamente che fu il critico d’arte E. Panofsky, suo amico, a suggerirgli che questo tipo di visione era affine a quella del romanzo giallo. Cfr. E. Bloch, *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, cit., p. 227.

8 E. Bloch, *Literarische Aufsätze*, cit., p. 247; tr. it. cit., p. 45.

9 E. Bloch, *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, cit., p. 231.

10 E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* [1938-1947], in Id., *Gesamtausgabe*, cit., vol. V, pp. 359-360; tr. it. a cura di E. De Angelis e T. Cavallo, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994, 3 voll., vol. I, p. 363.

Il processo materiale e storico è animato da una tendenza scaturita dall'origine vuota, che si sviluppa e vuole manifestare il suo contenuto. L'apertura del processo indica però che in esso trova spazio la possibilità e che di conseguenza il soggetto ha il compito etico e la libertà di intervenire per dare forma al processo stesso. Quest'ultimo aspetto però ci riconduce al brano di *Tracce* che avevo preso in considerazione sopra, poiché, se il "casuale" mette in crisi qualsiasi struttura ontologica di tipo deterministico, questo significa per Bloch, già all'inizio delle sue speculazioni filosofiche, mettere l'accento sulla libertà del soggetto. «La forza di pervenire a un grande destino, la libertà di avere la propria legge, una legge per affrontare la vita e farsi strada attraverso tutti gli ostacoli, è, per una buona metà, "libertà", cioè caso, caso felice piuttosto che legge»<sup>11</sup>. Quanto Bloch definisce in *Tracce* «la possibilità del non-fatale» viene chiarita anche come «possibilità di dare forma al destino»<sup>12</sup>, apertura nella quale l'uomo può e deve giocare la sua parte.

### 3. Dialettica del "marginale"

*Eredità del nostro tempo* è l'opera che risponde, su un piano diverso da quello di *Tracce*, all'esigenza di concretezza della nuova razionalità cercata da Bloch, calandola nell'analisi storico-sociale della crisi in cui versava la Germania degli anni Trenta. Il confronto con l'epoca a lui contemporanea viene condotto da Bloch a tutto campo: culturale, politico, artistico e si presenta così ricco di sfaccettature proprio perché intende individuare in ogni interstizio della realtà, quanto di essa è ereditabile, anche in un periodo di decadenza. Su questa base l'attenzione per il marginale si propone come strumento di un approccio critico all'assetto capitalistico-borghese e al razionalismo astratto che ha fornito ad esso supporto ideologico. «Un catalogo delle cose tralasciate, di quei contenuti che non trovano posto nel sistema concettuale maschile, borghese, religioso; ma che devono tornare alla luce quando il sistema viene mandato in frantumi in maniera rivoluzionaria o esplose da solo "relativisticamente". Ne consegue che – contro il razionalismo astratto – fanno la loro apparizione contenuti esistenziali che certo non fanno saltare ogni *ratio*, ma ne richiedono una più esistenziale e più concreta»<sup>13</sup>. Bloch, consapevole dello svuotamento di senso indotto nel mondo moderno dall'aver ridotto l'esistenza a dimensione meramente quantitativa, individua nei frammenti del reale una molteplicità di elementi, diversi tra loro qualitativamente, nei quali è contenuta una potenziale ricchezza di senso. Per evitare che essi cadano preda di una *irratio* priva di scopo e rivelino invece il loro dinamismo tendenziale, l'apertura del fondamento intensivo di cui sono tracce, è indispensabile una loro ricomposizione dialettica, un montaggio dialettico.

Garante di ogni autentico montaggio filosofico non è mai altro se non il processo dialettico conosciuto; e l'"inindagabile" viene liquidato non appena i suoi "simboli" vengono letti finalmente

11 E. Bloch, *Spuren*, cit., p. 39; tr. it. cit., p. 30.

12 Ivi, p. 61; tr. it. cit., p. 56.

13 E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit* [1935], in Id., *Gesamtausgabe*, cit., vol. IV, p. 392; tr. it. a cura di L. Boella, *Eredità del nostro tempo*, il Saggiatore, Milano 1992, p. 329. Sul tema della coscienza della crisi della società capitalistico-borghese in relazione al marginale cfr. in particolare C. De Luzenberger, *Narrazione e utopia*, cit., pp. 29-68.

nella direzione giusta, ossia dall'alto in basso, dal loro "cielo" neppur tanto trascendente verso il basso, verso la terra<sup>14</sup>.

Bloch però è puntuale e attento nel diversificare il montaggio autentico dall'utilizzo che di esso tenta di fare la borghesia, dando vita al caleidoscopio, cioè ancora ad immagini della distrazione, immagini che distolgano dalla crisi o ne forniscano una rappresentazione rassicurante, falsa e ideologica. La razionalità borghese infatti, anche quando cerca di rappresentare il presente, inserendone le parti ormai distaccate di nuovo in una totalità chiusa, non per questo ne restituisce l'autenticità, semmai solo la reificazione. «L'intreccio e l'intercambiabilità delle parti che si manifestano nel crollo spontaneo della borghesia si situano già al di là della totalità chiusa che finora ha caratterizzato la sua "immagine del mondo"»<sup>15</sup>. Se la dialettica è strumento di disincanto, Bloch indica come modello di investigazione della realtà, mirato allo smascheramento della falsa coscienza sociale, la concezione economica della storia avanzata da Marx, ma spogliata della lettura datane dal marxismo volgare, poiché anch'esso si muove astrattamente dentro strutture concettuali rigide, che non riescono a dare effettivamente conto della varietà del reale. Essendo la realtà infatti interruzione, frammento, una dialettica che si ponga lo scopo di far leva anche sul marginale, deve possedere la necessaria elasticità per includerlo. Occorre che essa si muova a diversi livelli, adeguata alle diverse forme e stratificazioni della realtà, poiché il mondo è un continuo esperimento e il suo procedere manca di qualsiasi regolarità razionale.

Ciò influisce non in ultimo anche sul metodo dialettico, il metodo del contenuto processuale inconcluso. La dialettica concreta vuole una materia scomoda, fatta non solo di contraddizioni divenute omogenee, od omogenee fin dall'inizio, ma anche di resistenze. Essa trova la materia scomoda, ma singolarmente concreta, anche là dove non tutto sta nei ranghi, dove ci sono cose che vanno in tutte le direzioni, non-contemporaneità ed eterogeneità<sup>16</sup>.

Una dialettica concreta è quella che è capace di intersecare la marginalità spaziale, ma anche le componenti non-contemporanee di una determinata società, e questo nell'analisi di Bloch conduce proprio a mettere in luce il potenziale rivoluzionario presente anche nelle classi sociali, piccola-borghesia e contadini, disomogenee rispetto alla contraddizione fondamentale tra capitale e lavoro salariato. La dialettica deve essere capace insomma di muoversi con un ritmo cangiante, in un processo plurispaziale e pluritemporale, aderendo alla materia ontologico-sociale nella sua eterogeneità. Prendere in considerazione il contingente, ponendolo in tensione dialettica, significa dunque assumere pienamente l'imperfezione della realtà, senza disgiungerla dall'esigenza di unità che si manifesta nella tendenza del processo. «L'intero di questa unità non è quindi il vero che ingloba già tutto, ma unicamente il vero che è di là da venire; questo *Totum* non c'è ancora, fuorché nella qualità sperimentale dell'utopia»<sup>17</sup>. Proprio dall'inquietudine di una dialettica aperta, scaturiscono le figure dell'utopia concreta,

14 E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, cit., p. 317 e s.; tr. it. cit., p. 265.

15 Ivi, p. 227; tr. it. cit., p. 189.

16 Ivi, p. 395; tr. it. cit., p. 331. A proposito della funzione svolta dalla dialettica in relazione alla materia come possibilità, cfr. M. Latini, *Il possibile e il marginale*, cit., pp. 166-169.

17 Ivi, p. 394; tr. it. cit., p. 331.



## ***Ai*** *margini del giorno*

che anticipa il possibile esito finale, ma che può definirsi tale perché si configura nei propri contorni dal contatto con un materiale disgregato e plurale. Il marginale però non deve rimanere caotico, poiché il montaggio dei materiali frammentari ricavati dalle rovine del vecchio mondo, parafrasando Bloch, deve sempre essere effettuato al fine di sperimentare la costruzione di un nuovo ordine.

A cura di Chiara Di Marco

*Scrivere non è certo imporre una forma (d'espressione) a una materia vissuta. Scrivere è una questione di divenire, sempre incompiuto, sempre in fieri, e che travalica qualsiasi materia vivibile o vissuta. È un processo, ossia un passaggio di vita che attraversa il visibile e il vissuto. La scrittura è inseparabile dal divenire.*

Gilles Deleuze, *La letteratura e la vita*

## - Libri...

- Nadia Boccara, *David Hume et le bon usage des passions* (Federico Sollazzo)
- Mario De Caro/Emidio Spinelli (a cura di), *Scetticismo. Una vicenda filosofica* (Giovanna Musilli)
- Tiziano Dorandi, *Nell'officina dei classici. Come lavoravano gli autori antichi* (Francesco Verde)
- Mariapaola Fimiani, *Erotica e retorica. Foucault e la lotta per il riconoscimento* (Rossella Bonito Olivo)

## ...ed eventi

- *Di causalità si può parlare in molti modi* (Francesca Ervas)
- *Il tema del riconoscimento a 200 anni dalla Fenomenologia dello spirito di Hegel* (Francesca Iannelli)



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi



---

## Libri...

### Nadia Boccara, *David Hume et le bon usage des passions*, l'Harmattan, Paris 2006

In un'epoca caratterizzata dalla crisi delle ideologie anche l'universo dei valori appare in profonda trasformazione, alla ricerca di nuovi punti di riferimento. La riformulazione del problema etico si pone tra le urgenze del pensiero filosofico contemporaneo, dominato dall'insicurezza e dalla perdita dei baricentri. Nel cercare di dipanare questa intricata matassa Nadia Boccara re-interroga Hume e il secolo dei Lumi per rivisitare i concetti di ragione e passione nella cultura e nella società europea moderna.

Il punto d'avvio di tali ricerche è fissato in quella crisi dell'assolutezza dei valori, in quella eclissi della verità e delle certezze (da molti e diversi moderni pensatori constatata) che, in epoca moderna, priva la riflessione morale di solide fondamenta sulle quali erigersi. Di fronte a tale "crisi della ragione", fa notare l'A., le religioni e la scienza si pongono come i "paladini" della verità, come delle autorità che, proprio in quanto tali, possono restituire quelle certezze morali che l'epoca moderna sembra avere dissolto. Esiste tuttavia un'altra possibile risposta, quella corretta secondo la Boccara, alla crisi della ragione: risposta già data nel Settecento dall'Illuminismo che, sia come periodo storico che come movimento filosofico, necessita oggi di essere ripensato. Ovviamente nel testo della Boccara non si sorvola sul germe del dispotismo e sul nesso Lumi-Terrore, così come lo definisce lo studioso americano Lester Crocker, insiti nell'Illuminismo, tuttavia questi fattori sono considerati come delle derive esterne ai "normali" valori illuministici che, diversamente da quanto si è abitualmente portati a pensare, non sono, per l'A., di esaltazione della razionalità, ma al contrario, di "rivolta contro il razionalismo" in favore della corporeità e della soggettività umana, come sostiene lo studioso tedesco-americano Peter Gay, che vede nell'Illuminismo la conclusione di un processo di secolarizzazione dell'etica le cui radici si ritrovano nel paganesimo del mondo classico per sfociare nella teoria sui sentimenti e sulle passioni di illuministi quali Diderot, Voltaire, Vauvenargues e, soprattutto, David Hume.

In questo testo Hume viene riletto da Nadia Boccara in una maniera particolare ed innovativa. Non ricostruendone, come d'abitudine, le relazioni con la filosofia britannica e le ripercussioni nell'ambito analitico contemporaneo, ma soffermandosi su alcuni temi centrali del suo pensiero, fra i quali il principale è individuato nella riflessione sulla morale. Così il pensiero morale umano mostra di condividere alcuni fondamentali tratti con la moralistica continentale, in particolare con quella francese, e con autori quali Seneca, Bayle, Descartes, La Rochefoucauld, Mandeville e Montaigne, che, da tale punto di vista, potrebbero costituire la biblioteca "possibile" del filosofo scozzese. Ne scaturisce un'immagine diversa da quella, possiamo dire, della "vulgata" che tratteggia il pensiero umano come un pensiero orbitante attorno al concetto di ragione, intesa però non come una fredda attività raziocinante, ma come una sorta di istinto, una "passione calma" che funge da faro per le credenze e le scelte della vita ordinaria. La ragione, insomma, non come un'astratta e distaccata capacità conoscitiva, ma come una "passione pensante" che può esercitarsi però solo tramite l'interazione con il prossimo. Si spiegano così le scelte da parte di Hume del "rifiuto della solitudine" e dell'esaltazione della "civile conversazione". In questi termini non appare, allora, azzardato parlare di un "umanesimo umano", leggendo il filosofo britannico come colui in cui è maggiormente presente l'eredità della civiltà umanistica, che si concretizza in un certo Illuminismo definibile come «compimento di un processo di secolarizzazione dell'etica e della ragione dell'Occidente: un processo che affonda le sue radici nel paganesimo del mondo classico» (p. 13, nota 9). Per Hume, dunque, le passioni non sono paragonabili né a calcoli, né ad aspettative utilitaristiche, sono pulsioni autonome che fanno provare curiosità ed interesse perché se ci fanno uscire da una solipsistica dimensione di isolamento, non negano tuttavia quella della solitudine come propedeutica al dialogo con se stessi; le passioni ci rendono esseri sociali e fra queste la più importante risulta essere quella del *self-interest* che, spingendo il soggetto verso il mondo, nega la contrapposizione fra egoismo ed altruismo e oltrepassa

tali schematizzazioni in direzione di un principio normativo che regoli i rapporti tra gli individui: la giustizia. «In effetti, c'è un impulso, una passione, quella del *self-interest*, che spinge l'uomo a vivere in società. Poi quando la società cresce e l'interesse, come causa di obbedienza, si fa più debole, è il principio della simpatia che fa in modo che l'uomo partecipi emotivamente ai sentimenti dell'altro, anche se questi gli è estraneo, e che lo spirito trovi la via della felicità uscendo dal suo isolamento, liberandosi dall'amore egoistico e affidandosi alle passioni. [...] Così Hume sostiene che, attraverso il principio pratico-istintivo della simpatia, l'individuo si libera dall'isolamento e oltrepassa i limiti dell'egoismo. Attraverso la *sympathy* possiamo assumere un punto di vista generale e disinteressato indispensabile per la valutazione morale» (pp. 278-279).

Mettendo in luce l'intensità che caratterizza i pensieri, le motivazioni e le emozioni dell'essere umano, David Hume sottolinea sia la saggezza che, guidandolo nella vita pratica, gli ha permesso di evitare il rischio della solitudine e della melanconia, sia l'esaltazione della sensibilità che conduce verso una ragione rispettosa delle passioni. La via degli affetti, quindi, non è più considerata come un ostacolo alla via morale, ma ne diviene l'origine. In questa prospettiva risulta evidente che la concezione dell'amor proprio è la nozione fondamentale dell'etica umana, volta a superare la contrapposizione tra bene pubblico e bene privato.

*Federico Sollazzo*

---

### **Mario De Caro/Emidio Spinelli (a cura di), *Scetticismo. Una vicenda filosofica*, Carocci, Roma 2007, pp. 298**

Il volume raccoglie dieci saggi di importanti studiosi sullo scetticismo nell'età antica, moderna e contemporanea. È corredato da un ricco apparato di note, un'utilissima bibliografia, un indice dei nomi e brevi notizie biografiche sugli autori. Il sottotitolo *Una vicenda filosofica* mette in evidenza, fin dall'inizio, come lo scetticismo abbia attraversato i secoli assumendo forme differenti e adattandosi in modo versatile e multiforme alle diverse filosofie che ha combattuto durante tutta la storia del pensiero.

Apri il volume Emidio Spinelli (*L'antico intrecciarsi degli Scetticismi*, pp. 17-38), che insiste sulla pluralità degli scetticismi antichi – accademico e pirroniano – identificabili nella loro specificità filosofica per due caratteristiche peculiari: la convinzione di permanere nell'*aporia* di fronte alle tesi contrarie e l'attitudine a raccogliere le argomentazioni degli avversari, o ad inventarle *ad hoc*, allo scopo di dimostrarne la fallacia. Per quanto concerne la misteriosa figura di Pirrone, è necessario ricordare che fino al I secolo a.C. la sua filosofia non venne percepita come scettica generando così un problema storiografico di notevole rilevanza. A questo proposito è riportata la fondamentale testimonianza, presente in Aristotele, in cui Pirrone è descritto come una sorta di “dogmatico negativo” o “indifferentista”. Il capostipite dello scetticismo accademico Arcesilao e il suo successore Carneade si sono impegnati entrambi in complesse dispute gnoseologiche contro gli Stoici, divergendo però nella strategia dialettica: se Arcesilao si pose in netta continuità con la dialettica socratico-platonica del discutere *in utramque partem*, Carneade pronunciava lunghi discorsi a favore di una tesi e poi di quella contraria; mentre il primo sosteneva la sospensione del giudizio *peri panton*, il secondo elaborò l'articolata teoria del *pithanon* e dei suoi gradi. Il saggio si sofferma anche sull'enigmatica figura di Enesidemo (seconda metà del I secolo a.C.) che viene considerato il padre fondatore del pirronismo, di una forma di scetticismo che mirando a differenziarsi da quello accademico, trovò proprio in Pirrone il suo padre putativo.

Alfonso Maierù e Luisa Valente (*Scetticismo e criticismo nel Medioevo*, pp. 39-65) sottolineano come il Medioevo latino abbia assorbito lo scetticismo essenzialmente dagli *Academici* di Cicerone, soprattutto grazie alla mediazione di Agostino che però nei *Contra Academicos* finisce con l'interpretare lo scetticismo accademico in chiave platonica: infatti, condividendo con gli accademici l'idea che la verità non possa essere colta nel mondo sensibile, ne riconosce la dimora in quello intelligibile. La fede nella Verità non può che risiedere in Cristo e nel Vangelo, mentre le apparenze sensibili non interessano affatto al vescovo di Ippona.

Gianni Paganini (*Montaigne, Sanches e la conoscenza attraverso i fenomeni. Gli usi moderni di un paradigma antico*, pp. 67-82), occupandosi degli “usi moderni di un paradigma antico”, opera un interessante paragone fra le posizioni di Sanches e Montaigne. Mentre nel *Quod nihil scitur*, Sanches è ancora legato alla teoria aristotelica della *species* – e quindi interpreta la conoscenza come adeguamento della cosa all’intelletto – teorizzando uno scetticismo che riguarda più le condizioni contingenti di tale adeguamento che la sua possibilità di diritto, viceversa l’autore dell’*Apologie de Raimond Sebond*, la cui fonte principale è Sesto Empirico, abbandona la gnoseologia peripatetica sostituendo alla *species* la *phantasia* e concependo la relazione conoscitiva come un nesso causale e non imitativo. Montaigne, infatti, affronta il problema dell’equipollenza delle rappresentazioni e riconosce che, in quanto fenomeni di oggetti in sé inconoscibili, non offrono alcun criterio di preferibilità. Paganini, tuttavia, sottolinea come il concetto stesso di fenomeno riveli in sé un fondo dogmatico in quanto, anche interpretandolo come frutto dell’incontro fra soggetto e oggetto, mantiene sempre il riferimento a un *quid* esistente.

La sezione dedicata all’età moderna si apre con il saggio di Paola Rodano sullo scetticismo cartesiano (*Lo scetticismo di Cartesio*, pp. 85-103). Con Cartesio lo scetticismo si apre a un secondo livello di dubbio che investe non solo la nostra capacità di rappresentarci il mondo, ma l’esistenza stessa del mondo tanto che l’A. ne parla come di una “crisi pirroniana” acutissima. Com’è noto il dubbio iperbolico di Cartesio trova il suo punto di arresto nella scoperta della *res cogitans*, una sorta di “fondamento residuale”: a Cartesio mancarono le “forze” per connettere la chiarezza delle idee del *Cogito* con l’esistenza del mondo esterno, tanto da ripiegare nella “comoda” soluzione fideistica. Eugenio Lecaldano, trattando lo scetticismo di Hume (*Hume, i limiti dello scetticismo e le radici del naturalismo*, pp. 105-120), argomenta contro la “leggenda storiografica” secondo cui Hume si inserirebbe nella corrente empirista in perfetta linea di continuità con Locke e Berkeley. L’A. definisce la posizione di Berkeley uno “scetticismo fideistico” e “postscetticismo” quella di Hume rilevandone la profonda discontinuità. L’analisi naturalistica della gnoseologia umana operata da Hume diverge dalle posizioni tradizionalmente scettiche perché supera l’idea che le opinioni debbano ricevere necessariamente una giustificazione razionale. Hume, infatti, fa crollare le obiezioni scettiche non sul piano gnoseologico, ma su quello psicologico, mostrando il modo in cui negli uomini si generano determinate credenze, cioè mediante il processo associativo per quanto riguarda quelle naturali, e in virtù del timore del futuro nel caso di quelle religiose. Cinzia Ferrini (*Modernità di una storia antica: Kant, Hegel e lo scetticismo*, pp. 121-145) spiega che nel pensiero di Kant lo scetticismo è inscindibilmente congiunto a una matrice empirica come tale priva di universalità e di necessità, caratteristiche che appartengono solo a ciò che è a priori. La ragion pura in questo senso interpreta lo scetticismo come un momento del suo autocoscersi che viene *dopo* l’iniziale dogmatismo. Kant però supera le posizioni genuinamente scettiche in nome dell’universale comunicabilità dei giudizi e dei sentimenti, possibile esclusivamente se da una parte si fonda l’assoluta certezza dell’oggetto esterno e dall’altra l’universalità della nostra modalità rappresentativa. Del resto per Kant è il riconoscimento dell’oggetto determinato relativamente al suo movimento nel tempo, che rende possibile quel flusso temporale dell’intuizione interna su cui si basa la conoscenza empirica della nostra identità. Occupandosi di Hegel, l’A. mette in luce come, secondo il filosofo tedesco, la *fissità* delle determinazioni finite dell’intelletto kantiano debba lasciare spazio al processo di liberazione e di maturazione che la Coscienza intraprende in nome del riconoscimento della fallacia del sapere fenomenico. Lo scetticismo, nella *Fenomenologia dello Spirito*, non è che una tappa del cammino della Coscienza in cui si nega la diversità indifferente dell’opposizione soggetto/oggetto mediante quella negazione determinata che conduce, grazie alla dialettica della Coscienza infelice, a quel grado di “pura attività universale di interiorità” che Hegel chiama “pensiero”.

Passando all’età contemporanea il saggio di Massimo Dell’Utri (*Scetticismo e fallibilismo*, pp. 149-168) analizza in prima istanza il pensiero di Pierce, secondo il quale la conoscenza deve avere un fondamento inferenziale e le proposizioni da cui tutte le inferenze traggono origine sono gli enunciati del senso comune. Questa concezione, però, lascia da parte l’esigenza della fondazione assoluta del sapere, limitandosi a liquidare lo scetticismo senza affrontarlo veramente. Diverso è l’approccio del fallibilista Quine che può essere esemplificato dall’immagine della nave di Neurath, un’imbarcazione della quale

si possono sostituire singole parti, ma che nell'insieme resta salda. Secondo l'autore però, l'empirismo di Quine finisce con il concedere troppo allo scetticismo: Quine, infatti, ritiene che anche lo scettico operi all'interno del sistema di conoscenze umane e quindi sia a bordo della nave di Neurath. Dell'Utri analizza anche la posizione di Nozick circa l'impossibilità di discernere la condizione epistemologica di un uomo da quella di un CIV (un cervello in una vasca comandato da un computer). Nozick rifiuta l'idea che una credenza debba essere razionalmente giustificabile, tuttavia, a causa dell'indistinguibilità delle due situazioni, la proposizione "io non sono un CIV" non è conoscibile. A questo punto Nozick sembra cedere allo scetticismo, ma ciò che lo trattiene è il rifiuto del *principio della chiusura deduttiva per la conoscenza*, secondo il quale se si conosce P e P implica Q, allora si conosce anche Q.

Rosaria Egidi (*Pessimismo epistemologico e certezza*, pp. 169-183) evidenzia come nel '900 lo scetticismo, ormai relegato a un piano strettamente filosofico, sembra autoconfutarsi proprio perché condivide con le altre filosofie l'idea di una fondazione assoluta della conoscenza. L'A. espone la reazione antiscettica di Moore e di Wittgenstein. Il primo sostiene che vi sono proposizioni soggettive indubitabili e prive di valore epistemico che esprimono credenze del senso comune, dette "truismi". Queste si riferiscono a fatti empirici o a stati mentali e hanno la forma "io so, io conosco". Wittgenstein accetta i "truismi" trasfigurandone però il senso: essi diventano proposizioni sistematiche che traggono la loro validità dal denotare convinzioni condivise, acquistate tramite l'educazione, il linguaggio, la cultura, la pratica. In questo senso la loro certezza non epistemica non ha bisogno di giustificazioni razionali. Moore ha scambiato le proposizioni sistematiche per proposizioni empiriche, ossia per quegli enunciati molto più fluidi che, viceversa, hanno un contenuto conoscitivo falsificabile.

Annalisa Coliva (*Lo scetticismo sull'esistenza del mondo esterno*, pp. 185-209) esamina alcune risposte novecentesche allo scetticismo come quella naturalista di Strawson, quella disgiuntivista di McDowell e quella dogmatica di Pryor. Secondo l'A. le proposizioni costitutive di prassi consolidate sono presupposte da ogni ragione umana, quindi enunciati come "il mondo esterno esiste" risultano accettabili in base a una propria razionalità intrinseca, senza bisogno di nessuna giustificazione. Mario De Caro, infine (*L'irrefutabilità dello scetticismo: aporia insanabile o questione irrilevante?* pp. 211-229), dopo aver brevemente passato in rassegna alcuni difensori contemporanei dello scetticismo come Unger e i neo humani aporetici Nagel e Stroud, accenna alla posizione di Williams, per poi affrontare la questione dello scetticismo "dopo la svolta naturalista". Il naturalismo è distinto in "scientifico" e "liberalizzato": il primo afferma la continuità fra filosofia e scienza, il secondo solo la loro compatibilità. Secondo il naturalismo scientifico, le credenze sul mondo extrafisico devono essere revocate in dubbio a meno che non siano ridotte a conoscenze relative al mondo naturale. Richard Fumerton ritiene che questa posizione, seppure valida, eviti la sfida scettica senza effettivamente risolverla. Secondo il naturalismo liberalizzato non è possibile sospendere il giudizio sulle credenze fondamentali dell'essere umano che, seguendo l'analisi di Strawson, sono: l'esistenza del nesso causale, il libero arbitrio, la responsabilità morale, il passato, l'oggettività dei significati, la realtà degli stati mentali e la credenza del mondo esterno. L'autore termina spiegando come anche la risposta naturalista allo scetticismo si fondi su un presupposto ineludibile, declinato diversamente nei due tipi di naturalismo, ossia l'inscindibile legame fra razionalità e natura.

Non potendo dar conto di ogni saggio in modo esaustivo, ho tentato piuttosto di tratteggiare le linee essenziali del volume, il cui fulcro concettuale è che lo scetticismo si dice, aristotelicamente, in molti modi, nei diversi pensatori e nelle diverse filosofie che si è trovato e si troverà, di volta in volta, a "minacciare". La raccolta di saggi non intende offrire una risposta definitiva alla sfida scettica quanto piuttosto presentare un quadro di insieme delle molteplici, e spesso divergenti, risposte che sono state date allo scetticismo durante l'intera storia della filosofia. Una conclusione che possiamo trarre è senz'altro che il pensiero umano non è mai davvero riuscito a mettere a tacere il camaleontico scettico, pericolo e pungolo costante per tutte le dottrine filosofiche di ogni tempo.

*Giovanna Musilli*



**Tiziano Dorandi, *Nell'officina dei classici. Come lavoravano gli autori antichi*, Carocci, Roma 2007**

Dopo *Le Stylet et la Tablette. Dans le secret des auteurs antiques* (Les Belles Lettres, 2000) Tiziano Dorandi torna ad occuparsi delle pratiche compositive degli autori antichi con questo saggio che non è una semplice o parziale rielaborazione dei risultati precedenti, ma l'espressione degli studi e delle ricerche – ormai quasi ventennali – approntate sulla composizione delle opere antiche. Il volume si compone di sette capitoli e si conclude con una ricca bibliografia di letteratura secondaria sui temi trattati.

Il primo capitolo investiga l'uso frequente da parte degli autori antichi di foglietti di papiro, di pergamena o di tavolette utili per gli appunti o per la redazione di brogliacci. Sulla base di alcuni esempi quali il *PHerc. 1021* (la *Storia dell'Accademia* di Filodemo), la pseudosenofontea *Costituzione degli Ateniesi*, il prologo del primo libro del *De rerum natura* o la *Terza Filippica* di Demostene. Dorandi con puntualità e chiarezza esclude l'ipotesi, invalsa almeno dall'articolo di W. K. Prentice *How Thucydides Wrote His History* (1930), secondo cui gli autori antichi componevano le loro opere riunendo singoli fogli di papiro incollati insieme o ricopiati solo al momento della pubblicazione. Secondo Dorandi, invece, i foglietti di papiro (*chartidion; chartula*), di pergamena (*membranai; membranae*), le tavolette di cera o di legno (*grammateia; tabulae*) erano usati per prendere appunti. Il termine più generico (e maggiormente usato) per questi fogli o tavolette è *pugillares* o *pugillaria*. La composizione di un'opera, quindi, non era la semplice e immediata unione di più foglietti sparsi: le fasi della composizione erano molto più complesse e articolate. I *pugillares* rappresentano solo una primissima fase compositiva in cui l'autore non faceva altro che annotarsi appunti, informazioni o estratti utili per la redazione del testo.

Il secondo capitolo si interessa della modalità di lavoro di autori come Plinio il Vecchio e Aulo Gellio; più precisamente, Dorandi esamina come avveniva la redazione di appunti o estratti da altre opere che magari l'autore antico intendeva citare letteralmente o concettualmente. La fonte privilegiata è costituita da una lettera di Plinio il Giovane a Bebio Macro in cui descrive il metodo di lavoro dello zio. Plinio il Vecchio era solito fare uso di *commentarii*; Dorandi è convinto che i *commentarii* siano un ulteriore supporto su cui l'autore organizzava e classificava gli appunti e gli estratti (*excerpta; adnotationes*) già presenti sui *pugillares*. Il medesimo procedimento pliniano si ritrova anche nella composizione del *PHerc. 1021* di Filodemo: Filodemo legge o, più verosimilmente, si fa leggere alcune fonti, queste vengono annotate su *pugillares* e, solo successivamente, il filosofo assume un *librarius* (segretario) cui detta le frasi di raccordo delle *adnotationes* presenti sui *pugillares*. Il *librarius* o un altro segretario compone la prima stesura dell'opera (il *PHerc. 1021* è, infatti, un brogliaccio) quindi Filodemo corregge la prima stesura apportando correzioni e aggiunte o sul *recto* del papiro o, *in extremis*, sul *verso*. In conclusione il *librarius*, avendo apportato tutte le modifiche, copia il testo definitivo che risulta così pronto per la pubblicazione (*ekdosis*).

Il terzo capitolo si interroga sulla questione se un autore antico scriveva di propria mano un testo e se la stesura avveniva per dettato. È assai plausibile credere che nell'antichità classica greca e latina un autore non scrivesse mai i testi di propria mano – ciò vale almeno per le prime stesure – ma li dettasse ad un segretario addetto a questo tipo di mansione. L'uso di scrivere un testo di propria mano è, infatti, proprio dell'età bizantina, almeno a partire da Eustazio di Tessalonica. Secondo A. Ernout l'uso del dettato era così frequente nel mondo classico che il verbo *dictare* avrebbe subito uno slittamento dall'originario significato di “dettare” a quello di “comporre”; ad avvalorare tale ipotesi il tedesco *dichten*. Anche la lettura non era quasi mai silenziosa; a tal proposito è significativo un passo dalle *Confessioni* in cui Agostino si meraviglia profondamente che il vescovo Ambrogio leggesse silenziosamente in pubblico.

Il quarto capitolo esamina una questione d'indubbio interesse: nell'antichità classica non tutti i testi compilati da un autore erano destinati alla pubblicazione. Giamblico nella *Vita pitagorica* riferisce che i pitagorici distinguevano due categorie di scritti: la prima costituita da appunti e note (*hypomnematismoi kai hyposemeioseis*) per pochi adepti, l'altra per la pubblicazione (*suggrammata kai ekdoseis*). Ammonio di Alessandria nei *Prolegomeni alle «Categorie» di Aristotele* distingue gli scritti di Aristotele fra quelli che sono *syntagmatika* e quelli *hypomnematika*: i primi, secondo Ammonio, si differenziano dai secondi *taxei te kai hermeneias kallei*, per l'ordine e la bellezza dell'espressione. Simplicio – la cui testimonianza è avvalorata anche da Elia

– è ancora più preciso in quanto afferma che gli scritti ipomnematici di Aristotele furono raccolti dal filosofo come «promemoria personale». Ciò significa che gli scritti definiti ipomnematici non erano rivisti dall'autore, ma per via della loro stesura ancora imperfetta, avevano una circolazione limitata.

Il quinto capitolo si occupa delle modalità con le quali un libro era pubblicato. Il termine greco per indicare la pubblicazione è *ekdosis* (*editio* in latino); nonostante gli scritti ipomnematici, un autore quando scriveva un libro lo faceva senz'altro in vista della pubblicazione (una delle poche eccezioni è rappresentata dalle *Diatribe* che Epitteto non intendeva pubblicare). La messa in circolazione dei libri comportava, da un lato, la revisione minuziosa del testo, dall'altro, alcuni rischi. Nel primo caso celebre è l'esempio del *De gloria* di Cicerone che l'oratore invia all'amico Attico pieno di revisioni e cancellature, temendo le sue correzioni a matita rossa (*miniatae cerulae*). In Plinio il Giovane, poi, le correzioni diventano una mania; Plinio sosteneva che «il timore è il più severo dei correttori. Il solo fatto di pensare che faremo una pubblica lettura ci corregge». In effetti era molto frequente l'uso della lettura pubblica di un'opera edita: è, a detta di Trasillo, quanto faceva Platone. I rischi erano quelli inerenti ai diritti di autore e alla «pirateria» di vario genere; ben prima del *Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks* (1795) kantiano, Galeno si lamentava che i suoi libri venivano letti pubblicamente «in differenti paesi stranieri dopo avervi apportato tagli, aggiunte e modifiche». La pubblicazione di un libro, inoltre, necessitava dei servizi di un editore; Cicerone, ad esempio, aveva la fortuna di avere come editore l'amico Attico che possedeva sul Quirinale una vera e propria officina editoriale famosa per l'elevata qualità dei prodotti. Il sesto capitolo si occupa della «vita» di un libro dopo la pubblicazione (e, quindi, della relativa questione dei diritti di autore) e della possibilità di redigere più edizioni della stessa opera. Come testimonia l'*Ars poetica* di Orazio, una volta che il libro è stato pubblicato «*nescit [...] reverti*». Avvenuta la pubblicazione (*ekdosis*) era il momento della sua diffusione e circolazione (*diadosis*). Per limitare il rischio di piraterie editoriali, racconta Antigono di Caristo, se qualcuno intendeva leggere alcuni libri di Platone da poco disponibili doveva pagare una somma di denaro ai membri dell'Accademia; ciò significa che i libri di Platone non erano disponibili nelle librerie. Solo con il successore di Senocrate, Polemone, la consultazione delle opere di Platone ritorna libera. Nel mondo antico frequente era pure la possibilità di seconde edizioni; è il caso delle *Nuvole* di Aristofane, degli *Accademici libri* di Cicerone (sebbene questi non riuscì a impedire la circolazione della prima edizione, il *Lucullus*, ai «danni» del Varro) e delle *Parole attiche* di Dionigi di Alicarnasso. Emblematico, poi, è il caso dell'*Adversus Marcionem* di Tertulliano che raggiunse addirittura la terza edizione.

L'ultimo capitolo, infine, investiga la *vexatissima quaestio* delle varianti d'autore. Assai significativo a tal proposito è il caso del *Cratilo* di Platone; di uno stesso passo (438a3-b7) i codici trasmettono due versioni, l'una più ampia (attestata solo dal *Codex Vindobonensis*, XI secolo), l'altra più breve tradita da tutti gli altri manoscritti. Secondo Sedley le due varianti sono da attribuire legittimamente a Platone che, quindi, tentò una significativa modifica alla struttura del dialogo, in una parola, una variante d'autore. Nella redazione trasmessa dal *Codex Vindobonensis* la figura del nomoteta assumeva sia il ruolo di legislatore linguista che quella di dialettico. A questo punto Platone, volendo apportare una debita correzione filosofica, operò una variante: nella seconda versione la figura del dialettico possiede un ruolo del tutto distinto da quella del nomoteta.

Il pregevole volume di Dorandi, rivolgendosi ad un pubblico che va al di là degli specialisti, copre davvero un «buco nero» storiografico, facendo luce in maniera sempre dotta e competente su come lavoravano gli autori antichi e sulle articolate fasi compositive che precedevano la pubblicazione di un libro. Non si tratta minimamente di questioni marginali: basti pensare, ad esempio, che se nel mondo classico non vi fosse stata la possibilità di pubblicare un libro tramite quei procedimenti che Dorandi descrive con perizia, difficilmente Socrate avrebbe potuto ascoltare quel tale che, come racconta Platone (*Phaed.* 97b-c), leggeva – a voce alta – un libro di Anassagora. Se Socrate non avesse ascoltato la lettura di quel volume, la dialettica e la filosofia occidentale *tout-court* avrebbero probabilmente percorso strade diverse.

Francesco Verde

**M. Fimiani, *Erotica e retorica. Foucault e la lotta per il riconoscimento*, Ombre Corte, Verona 2007.**

C'è un debito che Foucault contrae fin dagli inizi dei suoi studi e che accompagna le sue analisi filosofiche fino alla fine. «Sfuggire a Hegel presuppone che si valuti esattamente quanto costi staccarsi da lui; presuppone che si sappia sino dove Hegel, insidiosamente forse, si sia accostato a noi; presuppone che si sappia, in ciò che ci permette di pensare contro Hegel, quel che è ancora hegeliano; e di misurare in cosa il nostro ricorso contro di lui sia ancora, forse, un'astuzia ch'egli ci oppone e al termine della quale ci attende, immobile e altrove» (pp. 11-12). Con questa indicazione ripresa dalla Fimiani da *L'ordine del discorso* l'intera produzione foucaultiana acquista uno spessore specifico, che lungi da farne ancora un lettore di Hegel, fornisce nuova luce a tutta la complessità della riflessione foucaultiana sulla soggettività. Il titolo del volume *Erotica e retorica. Foucault e la lotta per il riconoscimento* d'altra parte dichiara immediatamente lo sfondo da cui l'autrice legge l'ermeneutica della soggettività, nel suo costituirsi attraverso un riattraversamento della tradizione nell'ottica antropologica: opera aperta nello spazio liminare dell'umano tra singolarità e comunità, tra individualità e universalità, tra differenza e pluralità. Se *eros*, infatti, rinvia al legame come dischiusura del singolo all'altro, la retorica mette in gioco l'intreccio complesso tra rappresentazione, comunicazione e riconoscimento nel governo della *polis* come spazio di tutti e di ciascuno. Questa la cornice del libro, la cui domanda fondamentale è enunciata fin dall'inizio. «È attivo, oggi, il rischio che questo scenario consegni la differenziazione all'apertura dell'indifferenza e dell'equivalenza, dove il legame tra l'uno e i molti, tra il comune e il disperso, rafforza il disciplinamento sistemico o la reattività neo-tribale, la forza del sistema o la forza confusiva, e riproduce, nella sparizione dei molti, una dimensione obbligante» (p. 9).

Nella forbice in cui sono in gioco tanto le stratificazioni semantiche della soggettività, quanto i vettori di potere, si collocano i confini dell'altrimenti della soggettività, come la legittimità di un'etica: governo dell'essere in comune che non sacrifica l'altrimenti – senza il quale non si darebbe né libertà, né etica – e tanto meno la condizione interpersonale della libertà umana. Foucault rintraccia le radici di un progressivo sprofondamento dell'umano nel *Politico* di Platone, in cui si dà ragione miticamente del passaggio dalla nozione ebraico-cristiana del re-pastore all'arte del politico della tradizione occidentale. «In Foucault la ripresa del *Politico* apre il gioco della relazione polare su un doppio asse, quello della distinzione tra il pastore e il politico e quello, interno al potere della cura e alle forme della soggettivazione, dell'opposizione tra processi di assoggettamento e processi di liberazione» (p. 22). Questa frattura è segnata nel passaggio dal regno di Crono a quello di Zeus, in cui non si racconta del venir meno dell'abbondanza nella fatica, ma della rottura dell'asse tra trascendenza e immanenza, tra uomini e dei, tra terra e uomini. «In verità, proprio il racconto delle due fasi cosmiche esprime, si diceva, una tensione polare più che un'opposizione irrisolvibile: il dinamismo del legame tra i mondi, che Platone sembra suggerire col mito, ci avverte del fantasma della catastrofe, aiuta a capire, cioè, il rischio di una frattura insanabile tra il pastore e il politico, come tra il processo di singolarizzazione e quello dell'ordine civile, tra la fluenza dell'essere differenziato e il quadro solido delle regole della città, tra gli eventi e il sistema» (p. 25).

In questo orizzonte la lacerazione non interrompe il movimento di tensione come apertura dell'uomo al mondo e agli altri preso in carica dal pastore, né il lavoro di tessitura tra uno e i molti assunto dal politico, nei quali piuttosto permane la richiesta di orientamento della complessità esistenziale. Dimostrazione ne è la declinazione che nel corso del tempo assume da un lato la cura del sé e dall'altro la cura del comune. Entrambe le figure – il pastore e il politico – nel corso della storia dell'Occidente mutano i loro statuti, producendo progressivi slittamenti di soggettivazione/assoggettamento dell'individuo nel suo originario essere-nel-mondo-con-altri. In questo punto il discorso di Foucault tocca il suo nucleo: la vita, nel cui spazio e nel cui intervallo si delineano i confini dell'umano nel suo essere relazione, in tutte le diramazioni che essa assume e nelle configurazioni della struttura bifronte di individualità e di pluralità. È qui che il discorso di Foucault non può più evitare un confronto con chi ha posto come sfida del suo itinerario il pensare la vita, fino a spingersi al limite del pensabile: la vita come unione

dell'unione e della non-unione, come nascita e morte. In questo contesto le pagine della *Fenomenologia dello spirito* nel passaggio dalla vita alla coscienza, o meglio nel punto di svolta dalla forza come apertura istituita dalla potenza al desiderio, più-che-mancanza, si gioca la sfida della vita umana come più che vita. Ritornando allo sfondo di Foucault Maria Paola Fimiani afferma che il filosofo traccia "il profilo di un'ontologia di una forza che vive del continuo piegamento di sé e dell'altro, dell'altro attraverso sé e di sé attraverso l'altro. La forza non è, ma è ciò che diviene nel circolo del piacere, del desiderio e dell'atto, così come questi non sono, ma divengono ciò che ne fa la penetrazione della forza» (p. 37). La Fimiani sottolinea quanto Foucault tenda a restituire la complessa dinamica della forza del desiderio nel divaricarsi tra potere e potenza all'interno dell'intreccio tra cura di sé non oppositiva ad altri – a cui pure il desiderio richiama – e governo di altri – a cui pure l'inquietante della forza rinvia –, tra singolare/plurale e universalizzante performativo.

In questo spazio si articola la complessa dinamica tra desiderio come apertura all'altro e come relazione all'altro in cui ne va del sé come dell'altro in un gioco di contrapposizioni e dislocazioni nel cui solco la Fimiani riconosce la traccia di un asse Hegel-Foucault. Nelle pagine della *Fenomenologia dello spirito* il passaggio vita/coscienza nella lotta per la vita e per la morte tra servo e padrone disegna dialetticamente il passare dall'appetito al desiderio come costellazione specificamente umana, in cui la vita stessa si fa esistenza, a partire dallo scarto tra l'appetito/mancanza animale e il desiderio/relazione umano. In questa fornice «il vivente affida all'atto, all'uso del piacere, che si fa spinta del desiderio, la potenza che, tornando a sé, trasforma la semplicità del movimento della vita nella esperienza di un soggetto o di un effettivo potere singolare indipendente. È una speciale conversione dello sguardo verso sé – oltre che verso il mondo e verso gli altri – che per Foucault produce la dimensione "spirituale" del soggetto e dell'atto di verità» (p. 40). In questa torsione in cui lo sguardo verso di sé è intrecciato alla relazione con l'altro e con il mondo, la dimensione spirituale esprime quel più-che-vita in cui il divenire si sostanzia in un complesso movimento di rinvii e di inversioni non riducibile al divenire, né tanto meno a uno sviluppo unilineare. La pulsione si fa *eros* e l'*eros* si fa *logos*, legame non come possesso, né come unione simbiotica – come ricordava Diotima a Socrate nel *Simposio* –, ma ricerca di un oltre della vita che nell'umano può essere solo scambio e avvicendamento, pluralità. Ed è in questo senso che il passaggio all'atto nell'*operare* e nella lotta per il riconoscimento decide ogni volta in maniera diversa del passaggio dalla vita alla vita spirituale. «L'ambivalenza di senso della hegeliana *Begierde*, che oscilla tra piacere e desiderio, ci avverte che è la elaborazione della sfera degli impulsi, e in particolare degli impulsi sessuali, ciò in cui si origina e si intrica il trattenersi o il venire a mancare, lo spostamento al desiderio come bisogno dell'altro ma anche difesa della propria dell'altrui indipendenza» (p. 46).

In tal modo l'uso dei piaceri si declina sull'erotica e la dietetica, dal momento che è un esercizio di riconversione continua dell'apertura e della tensione all'altro in una cura di sé che ha come sfondo non in-differente il mondo in cui viviamo e il mondo che condividiamo. Amore e amore della saggezza si congiungono nella tensione alla verità che da *eros* si produce come *logos*, legame tra sé e l'altro, tra sé e il mondo, tra sé, l'altro e il mondo e orienta la tensione che non si lascia consumare nel puro appagamento e nel puro possesso. Di qui il passaggio da amore a filosofia e nell'articolazione hegeliana l'asimmetria continuamente riproducendosi nella dialettica del riconoscimento. «La critica socratica dell'amore e l'invito alla pratica di *eros* come vita filosofica prolungano, allora, il rapporto erotico nel rapporto con la verità scomponendo l'apertura alla verità nell'atto raddoppiato dei due amanti. E questa apertura non può non far pensare, per il rapporto duale, alla essenzialità di un frammezzo, di un intermedio, di un mondo che è investimento di amore e, insieme, "segreto supporto" dell'amore» (p. 59).

Atti d'amore e atti di verità si legano nel discorso amoroso, in cui la tensione si disloca sempre dall'amore dell'altro al mondo e dal mondo all'amore dell'altro, in cui la forza del desiderio si fa potenza liberandosi nel e per il pensiero. Foucault rilegge i Greci solo nella convinzione «che la rivoluzione sarà etica, dal momento che non c'è resistenza possibile alle pratiche di assoggettamento se non nella reinvenzione del rapporto a sé. L'uso antico della vita, l'*epimeleia* e la *parrhesia* socratica descrivono un'etica certamente lontana da derive narcisistiche o trasgressive, aiutando a ripensare le condizioni di riarticolazione possibile

del nesso tra la vita e il potere, tra le forme di singolarizzazione e la vita politica» (p. 69).

In questo orizzonte la riflessione di Foucault non può che soffermarsi sulle forme e sugli spazi della relazione in cui intervengono soggettivazione e assoggettamento, configurazione del sé e cura di sé sulla scena più larga di un mondo in cui gli individui parlando, scambiando e sottraendosi si affidano al potere o altrimenti fanno, generano resistenza trovando una nuova alleanza tra *eros* e *logos*. La Fimiani sottolinea giustamente come per Foucault non si tratti di far giocare la polarità tra individuo e comunità, tra politico e etico, tra legge e vita, quanto di mettere in gioco la difficoltà stessa dell'articolazione di istanze complementari e insieme conflittuali. Perciò «L'intreccio dell'erotica e della retorica, voluto dal socratismo e consumato con l'ellenismo, può forse, per Foucault, indicare all'esistenza singolare la via per ritrovare non più un mondo decostruito e disseminato nel molteplice – quella dissolvenza o "inversione assoluta" dove si insedia l'inganno del potere pervasivo e della dominanza bloccata –, ma una carta molecolare e periferica della realtà globale, l'articolazione multipla e la mappatura dei giochi strategici dove è possibile attivare il confronto tra la dispositività del potere e l'uso delle resistenze» (p. 109).

Rimettendo in dialogo Foucault e Hegel, la Fimiani ha riportato sulla scena quell'"astuzia" in cui il filosofo francese vede ancora allungarsi l'ombra di Hegel. Portare sulla scena il confronto in questo volume non è una semplice operazione di storiografia filosofica, di recupero di "ciò che è vivo" della riflessione sulla soggettività hegeliana nel pensiero contemporaneo. A nostro avviso è piuttosto un dis-positivo che ricolloca dialettica del riconoscimento e ermeneutica della soggettività: la dialettica del riconoscimento è il riconoscimento stesso del percorso della soggettivazione, l'ermeneutica della soggettività è la soggettività stessa di ogni interpretazione. Con questa mossa la Fimiani restituisce il movimento e le plurali direzioni del processo di soggettivazione colto nell'intreccio tra tensione, apertura e inversione nelle quali si sedimentano tracce, si raccolgono nuclei, si definiscono cedimenti o resistenze attraverso oggettivazioni e assunzioni, familiarizzazioni e estraneazioni, senza le quali la sfumatura etica della soggettività scivolerebbe nell'omologazione. Recuperare questo spazio in qualche modo aperto e non concluso significa per la Fimiani riconoscere la difficoltà e la necessità dell'etica come sfondo operativo e critico insieme della filosofia.

Rossella Bonito Oliva

...ed eventi

## Di causalità si può parlare in molti modi (Roma 20-21 settembre 2007)

Il Workshop sul tema della causalità organizzato dal gruppo APhEx (Analytical and Philosophical Explanation), dal Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi Roma Tre e dalla Facoltà di Filosofia dell'Università degli Studi di Roma "La Sapienza", ha portato alla luce i vari volti della causalità discutendone i suoi aspetti giuridici, storici, biologici insieme alle sue relazioni con il linguaggio e con il tempo. Proprio da quest'ultimo aspetto si è aperto il confronto sul tema della causalità.

L'intervento di Giuliano Torrenco, *Relazioni attraverso il tempo e causalità*, si propone di mostrare come l'antirealismo nelle relazioni causali comporti il realismo nelle relazioni temporali. La sua argomentazione intende portare alla luce i presupposti teorici del nesso tra causalità e temporalità. Secondo la *standard view* (cfr. D. Davidson, *Azioni ed eventi*, a cura di E. Picardi, tr. it. di R. Brigati, il Mulino, Bologna 1992), le relazioni causali possono essere considerate un caso specifico delle relazioni cross-temporali, ossia delle relazioni fra entità localizzate in tempi diversi: dati due eventi in tempi diversi in relazione di causa-effetto, c'è una relazione tale per cui "c precede e", dove "c" è la causa ed "e" l'effetto. Con ciò non si intende semplicemente dire che i relata esistono in tempi diversi, quanto

piuttosto che i relata *entrano nella relazione* a tempi diversi, come per esempio in “La pioggia di ieri ha causato l’inondazione di oggi”. E tuttavia si rivela problematico parlare di relazione causale come relazione cross-temporale, perché la relazione causale non è in sé cross-temporale, sono piuttosto le entità ad essere collocate in tempi diversi!

Ma quali sono i *relata* delle relazioni causali? Gli *eventi* (entità concrete collocate in un determinato spazio e in un determinato tempo) e non invece i *fatti* (entità trascendenti, non collocate in un determinato spazio e in un determinato tempo) sembrano poter essere i migliori *relata* della relazione di causazione. Infatti, la causazione è un tipo di interazione e solo gli eventi possono interagire tra loro, mentre i fatti non entrano in relazioni causali. Alla *standard view* si oppone la *fact view* che con argomenti come quello di Mellor (cfr. D.H. Mellor, *The Facts of Causation*, Routledge, London-New York 1999), intende mostrare che i fatti, e non gli eventi, sono i migliori candidati come relata delle relazioni causali. Anche le assenze o le mancanze possono entrare nella relazione causale; tuttavia le assenze non sono eventi, ma, al più, fatti, dunque le relazioni causali non sussistono esclusivamente tra eventi.

Il problema delle assenze ritorna nella relazione di Achille Varzi, *Mancanze, controfattuali, e causazione per omissione*, che si è aperta con questo divertente racconto sul tema delle omissioni: il figlio Florian gli chiede: «Papà, posso essere punito per qualcosa che non ho fatto?». La sua risposta, mossa da amore paterno, è: «Certo che no, Florian!». Ma a questo punto Florian osserva divertito: «Bene! Perché non ho fatto i compiti...». Allora il filosofo, subentrato al padre, aggiunge: «Certamente non puoi essere punito per qualcosa che non hai fatto, ma puoi essere punito per non aver fatto qualcosa!». In questo modo Varzi introduce la distinzione fra l’essere puniti per qualcosa che non si è fatto (un atto negativo in senso ontologico) e l’essere puniti per non aver fatto qualcosa (un fatto negativo) e mostra come sia una contraddizione in termini contare tra le cose che una persona ha fatto qualcuna che non ha fatto.

Solitamente, nel nostro modo di parlare, distinguiamo tra oggetti (es. “Luca”), eventi (es. “la passeggiata di Luca”) ed azioni (es. “annaffiare”), così come ci riferiamo ad oggetti negativi, eventi negativi e ad azioni negative. Ma da ciò ne segue che per avere un buon inventario delle cose che esistono nel mondo servono oggetti, eventi, azioni negative? Si apre così un problema *ontologico*: certamente, parlando, sembriamo riferirci ad eventi negativi, ma perché inserire eventi negativi in un mondo *attuale*? Ed inoltre, come identificare gli eventi negativi? Per esempio le “cose che non ho fatto” possono essere tante: non ho annaffiato i fiori, non ho cantato *Summertime*, non sono andata a Orvieto, ecc. Parlare di eventi accaduti assomiglia al parlare di oggetti che non esistono: il cavallo alato, il quadrato rotondo, gli unicorni, ecc. Ma chiaramente, come sottolinea Varzi, non vanno presi sul serio questi modi di dire! Spesso parliamo di cose non esistenti *come se* ci fossero, come se fossero una finzione: possiamo dire “Harry Potter ha gli occhiali rotondi, *stando alla narrativa di Kipling*” così come “Gli unicorni correbbero sui prati, *stando a come il mondo avrebbe potuto essere*”.

Tuttavia queste osservazioni non vanno alla radice del problema per almeno tre motivi. In *primo* luogo, quando parliamo, il riferimento a non esistenti sembra intendersi in senso stretto come in questi casi: “Spesso Luca non va a fare jogging” o “Bea ha visto Luca non partire”. In *secondo* luogo, spesso si parla di eventi negativi, quando ci si riferisce a intenzioni o a tentativi, come in questi esempi: “Mi sforzo di non alzare il telefono e chiamarla” o “Sto tentando di non fumare”. In *terzo* luogo, ci sono altre situazioni in cui sembriamo riferirci ad una connessione di causa-effetto, dove la causa è stata la mancanza, l’omissione di qualcosa, come nei seguenti casi: “La causa principale dell’incendio è la mancanza di pioggia” o “L’appartamento esplose perché Luca non chiuse il gas”. Quest’ultima osservazione è quella che più direttamente coinvolge il tema della causalità: come si può sostenere che la causazione sia tra eventi che non hanno avuto luogo? Per risolvere questo problema Varzi propone di mostrare da una parte che gli unici eventi sono quelli positivi e che gli eventi negativi si possono descrivere come positivi (es. il non partire è restare); dall’altra, che non tutte le spiegazioni causali equivalgono a resoconti causali.

Gli eventi, come gli oggetti, sono entità particolari che possono essere descritti in diversi modi: per esempio posso descrivere Luca come “il fidanzato di Bea”, e così la torta che la zia fa ogni giovedì



non è sempre la stessa torta, ma torte diverse simili tra loro per qualche motivo... Ciò non significa che ogni descrizione si riferisca a oggetti diversi. Dovremmo piuttosto dire che le varie descrizioni si riferiscono in *sensi diversi* allo stesso oggetto in questo mondo: le differenze sono *de dicto*, non *de re*! Le descrizioni sono dunque equivalenti perché, per quanto in mondi diversi possono designare cose diverse, in questo mondo sono riferite allo stesso oggetto. Gli argomenti che non mettono in evidenza questa distinzione, sono argomenti fallaci che, dimentichi del rasoio di Ockham, moltiplicano le entità in modo spropositato.

Le spiegazioni causali sono perciò sensibili al linguaggio. Per esempio la stessa passeggiata di Luca può essere descritta come: passeggiata di Luca, passeggiata con Sara, passeggiata con l'Assessore alla Cultura. Se la passeggiata di Luca fa arrabbiare Bea, è chiaro che queste descrizioni hanno *un valore diverso sul piano esplicativo*, perché Bea non si è arrabbiata per la passeggiata di Luca, ma per la passeggiata che ha fatto con Sara. E ancora, possiamo dare una sfumatura diversa alla nostra intenzione comunicativa se diciamo che Bea si è arrabbiata perché Luca ha fatto una passeggiata con l'Assessore alla Cultura e sappiamo che l'Assessore alla Cultura è Sara! Quindi la descrizione di un evento può essere solo parzialmente informativa sulla realtà e la scelta della descrizione dipende dall'intenzione comunicativa.

Inoltre alcune di queste descrizioni di eventi possono essere negative: per esempio la passeggiata di Luca ha significato il non fare jogging con Leo. La stessa cosa vale per le azioni: possono essere descritte direttamente, dicendo cosa una persona ha fatto (passeggiare), oppure indirettamente, dicendo cosa non ha fatto (non-jogging), ma certamente Bea si arrabbia per un altro tipo di descrizione di quella passeggiata... Lo stesso evento può dunque essere descritto positivamente o negativamente e la scelta della descrizione più appropriata di un evento si basa su considerazioni di tipo pragmatico. La scelta delle parole, di descrizioni positive o negative dipende in fin dei conti dal messaggio che vogliamo trasmettere. Questa è dunque la conclusione di Varzi: non c'è un'ontologia negativa. Una descrizione negativa ha un senso negativo, ma non un referente negativo.

Queste conclusioni sono indispensabili alla seconda parte dell'argomentazione di Varzi: non esistono cause negative. Una causa negativa non è altro che una causa positiva descritta negativamente. Se utilizziamo la descrizione negativa di una causa positiva, ciò dipende da una motivazione esclusivamente pragmatica: ci serve spiegare perché qualcosa è accaduto. Infatti, una spiegazione non è adeguata solo se è vera, ma se fornisce informazioni pertinenti al contesto e alle aspettative dei soggetti coinvolti. Se, per esempio, consideriamo questi due enunciati: "Leo si è arrabbiato perché Luca ha fatto una passeggiata" e "Leo si è arrabbiato perché Luca non ha fatto jogging", è chiaro che, se Leo è il presidente del jogging club, l'ultima descrizione della passeggiata sarà la più saliente, la più rilevante. Dunque, come mostra questo esempio, una descrizione negativa è causalmente più informativa in certi contesti.

Inoltre, il linguaggio può ingannarci, può essere fuorviante se pensiamo che ci sono certe espressioni come "causa", "ha causato" che usiamo in asserti di forma causale (*to cause*), che sono invece semplici spiegazioni (*because*). Oppure passiamo indebitamente dalla spiegazione causale all'esistenza di un nesso causale, ma non è detto che sia *sempre* così, che ci sia *sempre* un nesso causale. Come sostiene Lewis in *On the Plurality of Words* (1986), una spiegazione causale dà una *storia causale* di un evento, un insieme di informazioni che lo possono riguardare anche indirettamente, ma che sono comunque *significative* per quell'evento. Ma la storia è sempre e comunque fatta di cose successe, di eventi positivi, forse anche descritti negativamente, ma non di eventi negativi...

Come fa emergere il dibattito che segue la relazione di Varzi, il problema sta nel capire quali siano le cause significative e se, con Dretske (cfr. *Explaining Behaviour. Reasons in a World of Causes*, MIT Press, Cambridge 1988), sia utile fare una distinzione tra cause strutturali (la ragione per cui il processo è così) e cause scatenanti o emergenti (la ragione per cui accade adesso in questo modo). Se torniamo all'esempio: "L'appartamento esplose perché Luca non chiuse il gas", è chiaro che il non chiudere il gas è una concausa, ma la vera causa scatenante è il fatto, per esempio, che Sara abbia acceso la luce. Ancor più problematico è poi indagare se la causa significativa sia intenzionale o meno: se Luca non ha chiuso il gas in modo intenzionale, cambia certamente l'attribuzione di responsabilità di ciò che è avvenuto.



Proprio questo aspetto della causalità è al centro della relazione di Daniele Santoro, *Il ruolo della causalità nelle teorie della pena*. Il suo obiettivo è quello di discutere il legame che intercorre tra causalità e responsabilità nel diritto, per portare alla luce le assunzioni metafisiche sul concetto di causa che stanno alla base dei principali modelli di giustificazione delle attribuzioni di responsabilità penale. Quest'ultima sembra dipendere essenzialmente dall'*intenzione* dell'agente a compiere una data azione e dal *nesso causale* tra quell'azione ed il corrispondente effetto incriminato. Tuttavia c'è un'asimmetria proprio tra lo status metafisico di questi due elementi: si danno infatti casi in cui attribuiamo la responsabilità ad un'azione che non ha causato isolatamente l'evento (causalità alternativa e causalità addizionale), così come si danno casi di azioni non compiute ma intenzionalmente premeditate che non sono la causa diretta dell'evento (causalità preventiva), ma ugualmente ritenute passibili di imputazione del reato e di attribuzione di responsabilità. Una delle maggiori difficoltà di queste teorie è dunque ancora una volta quella di trovare dei criteri per l'individuazione della causa che, tra le varie possibili concause, ha svolto un ruolo determinante per l'attribuzione di responsabilità.

Ancor più difficile sembra l'individuazione del nesso causale negli eventi storici, come ha ampiamente mostrato la relazione di Stefano Vaselli: *La causalità storica, tra fatti ed eventi*. La principale difficoltà sta nel capire che tipo di causalità è all'opera negli eventi storici: se ciò che muove la storia è l'insieme di intenzioni, credenze, desideri, speranze e, perché no, anche di passioni umane, come si può far ricadere tutto questo all'interno di uno schema causale scientifico rigido come quello nomologico-deduttivo? Sembra tuttavia indispensabile parlare di causalità, se si vuole spiegare la storia e non renderla un mero "raccontare i fatti". Vaselli propone allora il concetto di causa dotata di una certa *rilevanza antropica*, utile allo storico per indicare delle forti tendenze di orientamenti sociali di una determinata epoca. Tuttavia, ancora, le difficoltà si sollevano quando si cerca di chiarire che cos'è *antropicamente rilevante*.

In tutt'altro senso la causalità torna al centro dell'intervento di Gianluca Paronitti, *Meccanismo e causalità*: qui la causalità sembra determinante per trovare un criterio di identificazione che distingua i meccanismi dai sistemi di transizione in generale alla luce del Metodo dei livelli di astrazione (cfr. L. Floridi/J.W. Sanders, *The Method of Levels of Abstraction*, in M. Negrotti [a cura di], *Nature, Culture and Technology. Models in Contemporary Sciences*, Peter Lang, Bern 2003). Come mostra Paronitti, si incontrano delle difficoltà nell'indicare un criterio di identificazione per i meccanismi a causa della circolarità delle teorie del meccanismo causale: si dice che c'è un legame causale tra due fenomeni se si può descrivere un meccanismo che li colleghi e tuttavia un meccanismo è tale quando tra le varie parti c'è una relazione causale. Inoltre, in questo modo, non solo ci potrebbero essere infiniti meccanismi diversi che spiegano il legame causale tra due fenomeni, ma un qualsiasi sistema biologico potrebbe essere considerato meccanismo. Come si identifica dunque il fatto che un insieme di elementi di un certo tipo costituisca quel determinato meccanismo? La risposta di Paronitti riconnette il criterio di identificazione che si sta cercando al funzionalismo, mostrando in particolare come le realizzazioni, che tipicamente caratterizzano una spiegazione funzionale, dovrebbero avere descrizioni meccaniche.

Infine l'intervento di Flavio D'Abramo, *Cause finali e programmi informatici nelle scienze della vita*, intende mostrare come cause finali e cause efficienti debbano integrarsi per render conto delle modalità di interazione tra organismo e ambiente in un contesto evolutivistico. D'Abramo ripercorre le tappe storiche dello sviluppo del concetto di causa finale nelle scienze della vita. Se Darwin aveva liberato la causa finale, e insieme il concetto di funzionalità dell'organismo a raggiungere un determinato scopo, dalla causa finale teologica, con D'Arcy Thompson si arriva a porre in secondo piano la causa finale teologica a favore della causa efficiente, per riuscire a spiegare l'origine delle forme viventi. In seguito, attraverso lo studio della fisiologia del sistema nervoso furono sviluppati dei modelli esplicativi che restringevano il concetto di causa finale per sostituirlo con il concetto di comportamento regolato da retroazione negativa, poi detto teleonomia. Ed infine è Ernst Mayr a legare la spiegazione funzionalista al concetto di programma codificante: il DNA di un organismo è come un programma che serve a raggiungere un determinato fine.

Ma proprio questa descrizione dell'organismo come individuo programmato per raggiungere uno scopo non è sufficiente a render conto delle dinamiche biologiche: studi epigenetici, attraverso metafore ben più complesse dei fenomeni viventi, prendono corpo a partire dalla sintesi delle cause efficienti con quelle funzionali. Con la *computer science*, si chiude così il percorso di queste giornate di studi sul tema della causalità. Molti in realtà sono i temi toccati, che si riallacciano in un modo o nell'altro ai diversi tipi di causalità emersi dai vari interventi. Rimane la sensazione che non si tratta di un unico concetto di causalità o, almeno, che non sia un concetto univoco ma plurivoco, polisemico e che al variare del modo in cui se ne sta parlando, vari anche l'insieme di concetti che ad esso si collegano. Comune a tutti i tentativi di definire la causalità è invece la ricerca ontologica su quali entità entrano nella relazione causale e sulla connessione fra tali entità.

---

Francesca Ervas

### **Il tema del riconoscimento a 200 anni dalla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel (Roma 27-29 settembre 2007)**

Duecento anni fa veniva pubblicato presso l'editore di Bamberg Göbhardt il capolavoro hegeliano: la *Fenomenologia dello spirito*. La ricchezza e il dinamismo dialettico delle figure fenomenologiche che l'una dopo l'altra Hegel fa scorrere sotto gli occhi dei lettori di allora e di oggi sono tali, che è certamente difficile individuare un unico tema portante della *Fenomenologia*. Tuttavia è indubbio che la questione del riconoscimento attraverso l'opera trasversalmente e costituisca indiscutibilmente un'istanza privilegiata che Hegel indaga appassionatamente: dal riconoscimento mancato del carattere greco, all'asimmetria del riconoscimento servo-padrone, al misconoscimento tra intellettuale illuminato e coscienza credente, per arrivare poi al riconoscimento reciproco tra anima bella e uomo d'azione con cui si chiude il capitolo sesto dedicato allo spirito. Proprio a questa tematica così rilevante al tempo di Hegel come nel nostro, è stato dedicato dal 27 al 29 settembre 2007 un convegno internazionale, tenutosi a Roma presso la Facoltà di Filosofia dell'Università degli Studi di Roma La Sapienza e il Goethe-Institut. Il riconoscimento è stato considerato da molteplici punti di vista, valutandone l'attualità, le potenzialità così come i limiti.

L'intervento *Why does the Development of Self-consciousness in Hegel's Phenomenology make Recognition necessary?* di Stephen Houlgate ha aperto i lavori. Houlgate ritiene che il riconoscimento non sia introdotto da Hegel nella *Fenomenologia* per soddisfare imperativi morali, politici o religiosi, né tanto meno per esaudire il desiderio di riconoscimento da parte dell'autocoscienza. Piuttosto il riconoscimento ha una valenza puramente fenomenologica e viene introdotto per consentire all'autocoscienza di trovarsi in ciò che è irriducibilmente altro da lei, giacché è conferito da un altro che è conosciuto per essere e per rimanere altro.

Continuando a riflettere sul capitolo quarto della *Fenomenologia* Francesco Saverio Trincia si interroga, in *Memoria, morte, riconoscimento. Il senso della lotta tra le autocoscienze*, sull'ambivalenza delle considerazioni hegeliane dedicate alla celebre sfida a morte tra servo e padrone, ritenendo che tali pagine siano tanto vicine, quanto anche distanti dalla sensibilità dell'uomo contemporaneo. Certamente tali argomentazioni non possono essere più considerate "l'emblema della verità filosofica della modernità, sebbene una declinazione della nostra modernità vi si esprima". Con questo Trincia non vuole illudersi che il conflitto tra signori e subalterni sia venuto meno, ma a suo giudizio lo schema hegeliano risulta sotto certi aspetti inutilizzabile per interpretare la nostra cultura globalizzata. Simili perplessità ritornano anche nel contributo *Hegels Begriff der Anerkennung und seine gegenwärtige Rezeption* di Ludwig Siep. Nella riflessione hegeliana del riconoscimento, Siep riconosce una struttura profondamente simmetrica fondata sulla "rinuncia bilaterale a sé". Proprio in conseguenza di un tale

“sacrificio” si dischiude nel capitolo sesto della *Fenomenologia* lo spirito assoluto. Tuttavia, a giudizio di Siep, Hegel non rimarrebbe sempre fedele all’essenza simmetrica del riconoscimento, in particolare lì dove analizza l’esistenza e la forza (assoluta) dello Stato di contro ai diritti individuali. Pur ritenendo il concetto di riconoscimento assai rilevante fin dal testo *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenä Philosophie des Geistes* del 1979 (tradotto nel 2007 in italiano presso l’editore Pensa Multimedia), Siep lo considera a circa trent’anni di distanza non del tutto adeguato per analizzare la questione della giustizia distributiva, così come l’ideale di una società bene ordinata e in misura maggiore la problematica relazione dell’uomo alla natura, nel tempo della biotecnologia e delle sue infinite sperimentazioni.

L’esame del celebre capitolo sull’Autocoscienza prosegue nell’accurato intervento *Mediazione religiosa e riconoscimento nella Fenomenologia dello spirito: la reciprocità del servire* di Pierluigi Valenza, in cui l’autore riflette sulla reciprocità del dono e sui suoi limiti, per poi considerare la ricchezza intrinseca al servire come sacrificio di sé. Nelle celebri pagine della *Fenomenologia* dedicate alla coscienza infelice Hegel mostra come l’uomo riesca a recuperare il mondo soltanto in quanto Dio glielo consente, lasciandoglielo lavorare, utilizzare e godere. Nel sacrificio l’uomo riconosce la grazia divina e con ciò ammette la sua dipendenza dall’intrasmutabile. Riflettendo sul concetto di ringraziamento, Valenza evidenzia che si tratta di un’esperienza di riconoscimento dell’altro, tuttavia nella gratitudine si instaura una forma di reciprocità: il ringraziare umano in fondo non costa nulla, mentre l’Immutabile da parte sua sembra cedere all’uomo solo qualcosa di inessenziale e superficiale. Per avere un riconoscimento pieno dunque è necessario l’intervento di un terzo termine, il *Diener*, il sacerdote che reciprocamente serve sia l’uno che l’altro estremo, superando i limiti presenti nella relazione dualistica tra uomo che ringrazia e Dio che sembra donare solo l’apparenza. Il servire viene dunque inteso in senso nobile come servire estremo, come offerta di sé che evoca precisi riferimenti scritturali, in cui Cristo servitore di tutti salva l’uomo attraverso il suo sacrificio. Un ulteriore approfondimento della tematica del riconoscimento nella riflessione religiosa è offerto da Giuseppe Cantillo nel suo intervento *Fenomenologia dell’esperienza religiosa*. Considerando i corsi berlinesi di filosofia della religione del 1821, 1824, 1827 e 1831 Cantillo evidenzia la matrice religiosa della soggettività, sostenendo che tutti gli uomini hanno coscienza di Dio, in ciò consiste la loro verità, la domenica della loro vita. Tuttavia affinché l’uomo possa sapersi in Dio, come Hegel afferma nell’*Enciclopedia* del 1830 l’uomo deve liberarsi della sua naturalità e delle sue passioni, nel culto e nella comunità.

È poi il ricco capitolo sesto della *Fenomenologia* ad esser posto al centro di ulteriori considerazioni. Nel suo brillante intervento *Un esempio di mancato riconoscimento e il suo esito: il capitolo sull’illuminismo della Fenomenologia dello spirito* Francesca Menegoni si è concentrata sullo scontro feroce tra razionalità pura e fede, mostrando la paradossale vicinanza tra queste visioni del mondo radicalmente opposte: illuminismo e superstizione sono infatti accomunate dallo stesso linguaggio della disgregazione e sono il risultato della medesima cultura, ossia *die Kultur der Entfremdung*. Ignorando questa profonda relazione con l’altro, ciascuno finisce però per svilire se stesso nel momento in cui denigra l’avversario. L’esperienza che ci viene qui descritta transcende evidentemente il determinato contesto storico di riferimento per divenire un paradigma universale del mancato riconoscimento dell’alterità e delle sue tragiche conseguenze, per chi lo compie. Pur disinteressandosi di comprendere le ragioni dell’altro, ciascuno dei due contendenti si definisce ed afferma la propria identità in relazione (anche se escludente) all’altro, che dunque viene strumentalizzato e dal quale viene a sua volta usato. Per uscire da questo vicolo cieco del mancato riconoscimento, Menegoni propone innanzitutto di perseguire un riconoscimento non simmetrico, che non attenda avidamente nulla in cambio, ma che osi avventurarsi in un percorso che non offre a priori alcuna garanzia, invitando gli uomini del XXI secolo a riconoscere che l’alterità, anche se irritante o persino disgustosa, va accolta per comprendere implicitamente noi stessi ed il nostro comune orizzonte di riferimento in quanto esseri umani.

Ad offrire ulteriori spunti di riflessione è senza dubbio il capitolo conclusivo del percorso fenomenologico. È qui che secondo Paolo Vinci la riflessione hegeliana consente definitivamente di svincolarsi dal riconoscimento come mera affermazione sociale dell’individuale. In accordo profondo

con le suggestioni fornite dall'opera di Siep *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jenesi di Hegel* del 1979, Vinci sostiene che il riconoscimento può divenire teoria della giustizia solo se con l'individuo, anche l'istituzione diviene capace di negarsi. Il riconoscimento assurge dunque a paradigma pratico-relazionale. Una conferma di ciò è offerta dal capitolo conclusivo della *Fenomenologia* dedicato al sapere assoluto, in cui soltanto si supera la contraddizione tra pensiero ed essere ed il riconoscimento diviene autentico e compiuto rispetto a tutte le figure fenomenologiche precedenti, ancora incompiute e parziali.

Continuando a riflettere nell'intervento *Tipologie del riconoscimento in Hegel tra metafisica e scienza della storia* sulla questione della possibilità che si dia una totalità che non scada nel totalitarismo, Roberto Finelli scorge un problema comune alla ricerca filosofica di Hölderlin e Hegel. Fin dal *Grundfragment des Geistes des Christentums* tuttavia Hegel non parte dall'Uno-Tutto, ma piuttosto dall'opposizione, per comprendere come poi da questa si generi l'unità. L'assoluto pertanto, secondo Finelli, viene compreso da Hegel fin dai primi anni di Jena come "protocollo d'azione" del finito, per cui un opposto (finito) trova in se stesso la sua autonegazione e si infinitizza. Ciascun opposto deve riconoscere che l'altro non è altro da sé, ma altro di sé. Non è infatti possibile comprendere l'altro, se non rintracciamo innanzitutto in noi stessi le medesime incertezze e contraddizioni. È necessaria pertanto una verticalizzazione dei due poli, una conseguente discesa ed un approfondimento della propria interiorità e corporeità, e non semplicemente un reciproco riconoscimento orizzontale e verbale tra sé e l'altro (come nell'etica del discorso di Habermas, Mead, Tugendhat), che sconfina in una spesso vuota retorica del dialogo, dei suoi diritti di fatto violati.

Il confronto con le recenti teorie del riconoscimento è stato ulteriormente sviluppato nel contributo *Giustizia e riconoscimento nel dibattito della filosofia politica contemporanea* di Stefano Petrucciani, in cui l'autore ha misurato l'attualità del concetto di riconoscimento hegeliano sulla base del pensiero di Honneth, Habermas e Taylor. Non si dà individualità umana senza intersoggettività, la stessa genesi della mente umana è dialogica come accenna Taylor. Senza relazione alcuna con gli altri il soggetto non potrebbe svilupparsi e costituirsi in modo equilibrato. Questo aspetto è chiarito dallo stesso Honneth, che tende a puntualizzare come non tutte le identità siano uguali e ben riuscite. Una buona autorealizzazione si viene a strutturare su tre livelli: un livello affettivo, uno giuridico ed uno sociale. Nelle società moderne la giustizia si lega alla possibilità stessa di garantire agli individui la partecipazione a relazioni non deformate ed autentiche.

Martin Bondeli chiarisce con la sua relazione *Zur Auffassung von Anerkennung bei Kant, Fichte und Hegel* come nella filosofia kantiana e idealista il concetto di *Anerkennung* avesse una valenza sia pratica che teoretico-conoscitiva. Il vero riconoscimento infatti non prescinde mai dal riconoscimento del vero. Ora, nonostante Kant utilizzi raramente il termine *Anerkennung*, tuttavia a giudizio di Bondeli, è certamente a partire dalla libera soggettività morale kantiana, che Fichte ed Hegel elaborano la loro concezione di riconoscimento. È nella *Naturrechtslehre* del 1796 che Fichte considera il riconoscimento come rapporto intersoggettivo riuscito, basato sulla conoscenza di sé e degli altri, specificando che la *Anerkennung* non può mai esser univoca, ma implica sempre la reciprocità. Tuttavia egli finisce per limitare tali considerazioni alla sfera del diritto. Nell'elaborare il concetto di riconoscimento nei *Systementwürfen* della Filosofia dello spirito così come nella *Fenomenologia*, Hegel appare a Bondeli visibilmente debitore alla riflessione fichtiana del riconoscimento come struttura cognitiva interpersonale e come processo reciproco. Ciò nondimeno numerosi sono gli aspetti originali del pensiero hegeliano: innanzitutto un'accentuazione del momento della lotta per il riconoscimento nonché del suo superamento dialettico, inoltre Hegel rompe con la prospettiva fichtiana che privilegiava il punto di vista dell'io singolare, per contestualizzare il rapporto con l'altro e comprenderlo all'interno del movimento dello spirito e dunque del noi. Infine il riconoscimento si articola in Hegel secondo differenti sfere spirituali, dalla famiglia, alla società civile, allo stato, per cui il riconoscimento non può esser inteso come una conquista gelosa da possedere beatamente, ma come una sfida continua che presuppone ad un raggiunto riconoscimento fasi di non riconoscimento e che sfocia in nuovi momenti di riconoscimento non ancora conseguito.

Nel contributo *Anerkennung als Prinzip internationaler Ordnung* Walter Jaeschke ricorda che nelle lezioni sullo spirito soggettivo Hegel chiariva che la lotta per la vita e per la morte può aver luogo solo lì dove gli individui si contrappongono come singole autocoscienze, ossia nello stato di natura, ma non ha senso alcuno nello stato, in cui gli individui sono partecipi della vita della comunità. Come gli eroi svolgono una funzione preziosa per la fondazione della vita sociale degli uomini, ma rimangono estranei al suo successivo evolversi e strutturarsi, così i processi di riconoscimento sono basilari, ma risultano estranei alla società che contribuiscono a fondare. Il tentativo di reintegrare nella società il paradigma della lotta a morte oltre ad esser anacronistico avrebbe degli effetti devastanti, come tentare di riportare in vita un eroe del mondo antico ed inserirlo nella società civile post-rivoluzionaria. Del resto se la lotta a morte tra uomini è un'invenzione metodica, il conflitto tra stati invece è una realtà politica ancora attuale. Il valore del tema del riconoscimento dunque, per Jaeschke, non è rilevabile nella società civile, ma piuttosto nella comunità di stati. Tuttavia attualmente si assiste, secondo l'A., ad una forte erosione del significato del riconoscimento, per cui la costituzione di uno stato non ha luogo innanzitutto a seguito del riconoscimento da parte degli altri. Anche uno stato non riconosciuto dagli altri rimane comunque soggetto di diritto internazionale, poiché diversamente dal tempo di Hegel il diritto internazionale moderno si fonda sulla comunione di diritti e non tanto sul riconoscimento reciproco o sulla stipula di contratti.

Sia in relazione alla filosofia pratica, che alla situazione mondiale, Klaus Vieweg nel suo contributo *Zur Aktualität von Hegels Begriff der Anerkennung* considera l'attualità del concetto hegeliano di riconoscimento con particolare attenzione per gli ulteriori sviluppi nella *Filosofia del diritto*, lì dove Hegel parla della persona e del riconoscimento universale come io titolare di diritti. L'io è considerato da Hegel "persona universale" che vale in quanto tale, al di là della nazionalità, della religione, dell'età, del sesso; come afferma al § 209 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, l'uomo ha valore per quel che è, in quanto uomo, e non perché è un ebreo, un cattolico, un protestante, un tedesco oppure un italiano. Ovunque vi sia dunque una qualche mancanza di riconoscimento dei diritti universali dell'essere umano, il libero soggetto nei suoi valori irrinunciabili in quanto persona non è rispettato. La morte per fame o per mancanza di medicinali di tanti uomini che soffrono ai nostri giorni di malattie curabili costituirebbe, in verità, dal punto di vista hegeliano una grave ed evidente trasgressione del diritto. Una comunità che non garantisce libertà e benessere non è a stretto rigore uno stato di diritto, tuttavia gli stati moderni sono – a giudizio di Vieweg – ben lontani dall'adempimento di questo diritto universale degli uomini.

La feconda ripresa del concetto hegeliano di riconoscimento nel pensiero novecentesco è valutata innanzitutto nella relazione *Ontologisch-phänomenologische Probleme der Anerkennung. Zu den Interpretationen der Phänomenologie des Geistes von Heidegger, Marcuse, Fink und Sartre* di Annette Sell. Sia Herbert Marcuse che Eugen Fink nella loro interpretazione della *Fenomenologia* risultano profondamente influenzati da Martin Heidegger, che dedicò ad essa il corso invernale del 1930/31 e il celebre saggio *Hegels Begriff der Erfahrung*, lasciando tuttavia in ombra il concetto di riconoscimento. Un anno dopo il corso tenuto da Heidegger venne pubblicato dal suo allievo Marcuse il testo *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* in cui il concetto di vita risulta strettamente collegato a quello del riconoscimento. Anche Fink dedicherà nel 1948/49 e poi nel 1966/67 dei corsi all'interpretazione della *Fenomenologia* che confluiranno in una lettura fenomenologica del capolavoro hegeliano testimoniata dal libro *Phänomenologische Interpretation der Phänomenologie des Geistes* del 1977 (riedito nel 2007). La lotta a morte per il riconoscimento viene qui vista come un'interpretazione filosofica dei rapporti umani fondamentali. Tale rappresentazione metaforica tuttavia potrebbe occultare la vera questione, ossia come l'autocoscienza si costituisca attraverso il pensiero. Il riconoscimento diviene dunque per Fink, come già in Marcuse un fenomeno ontologico della vita umana. Sell considera infine la teoria del riconoscimento nel pensiero sartriano, mostrandone l'origine nella categoria heideggeriana del *Mit-Sein*, che tuttavia Sartre rielabora arrivando a sviluppare, nel celebre testo del 1943 *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica* una teoria ontologica, esistenzialista e pessimistica del riconoscimento.

Dubitando che si possa separare la storia del pensiero di Hegel dalla storia delle sue interpretazioni critiche, nel suo ricco intervento dedicato ad affrontare *Il tema dell'Anerkennung nelle interpretazioni italiane della Fenomenologia dello spirito*, Claudio Cesa ripercorre alcune celebri interpretazioni del riconoscimento da Bertrando Spaventa a Enrico De Negri, da Mario Rossi a Franco Chiereghin. È nel lontano 1863, a cura di Alessandro Novelli, che compare la prima “scelleratissima” traduzione italiana della *Fenomenologia*, che a Spaventa ricorderà tanto lo stile dantesco. La *Fenomenologia* espone non la realtà, ma l'idealità, costituisce cioè una storia ideale. Le lezioni sulla circolarità del pensiero tenute da Spaventa rappresentano – come ricorda lui stesso in una lettera al fratello – la “sua” *Fenomenologia*, come ciò che fornisce fondamento alla ricerca filosofica. Poche sono le pagine esplicitamente dedicate da Spaventa al riconoscimento, ma efficaci. Assai graditi risulteranno a Giovanni Gentile, quei passi in cui è teorizzato il soggiogamento quale riconoscimento reciproco, ma ineguale. Cesa passa poi a considerare le ricerche di un altro illustre intellettuale e studioso di Hegel, ossia Enrico De Negri, che tra il 1933 e il 1936 a Colonia tradusse la *Fenomenologia dello spirito* (una ristampa anastatica dell'edizione della Nuova Italia del 1963 sarà pubblicata presso le Edizioni di Storia e Letteratura di Roma nel 2008 a cura di Giuseppe Cantillo con nota sul traduttore di Stefania Pietroforte). In quegli stessi anni De Negri pubblicò *Il sistema di Hegel nella sua formazione* (1935) che tuttavia rappresentava una sorta di libro segreto, che De Negri non citerà mai e che aveva intenzione di continuare. Sarà poi soltanto nel 1969 che De Negri rielaborerà le sue precedenti riflessioni sul riconoscimento, anche se il filo conduttore del suo pensiero riprende il testo del 1935. Cesa considera poi il testo di Mario Rossi *Il sistema hegeliano dello stato* in cui ritorna il tema del riconoscimento e la necessità che l'autocoscienza si sdoppi, affinché si diano un riconoscente e un riconosciuto. Infine Chiereghin viene ricordato da Cesa valendosi di due importanti lavori quali *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito* (1980) e *La Fenomenologia dello spirito di Hegel* (1994), per mostrare come tale tema rimanga un *leitmotiv* della ricerca degli studiosi hegeliani italiani per l'intero XX secolo.

Jean-Louis Vieillard-Baron amplia notevolmente l'ambito di indagine notando come la problematica della *reconnaissance* sia squisitamente hegeliana, ma certamente non esclusiva di Hegel. La questione dell'*Anerkennen* non è del resto semplicemente pratica, ma è anche relativa alla conoscenza, visto che il *Kennen* è sempre presente nell'*Anerkennen*. In alcune brillanti pagine di *Matière et mémoire* di Bergson, Vieillard-Baron rintraccia dal punto di vista gnoseologico il problema del riconoscimento della parola dell'altro. Bisogna anticipare quel che l'altro dirà, ma allo stesso tempo collocarsi in un elemento comune, quello che con parole hegeliane chiamiamo spirito, che consente la stessa comunicazione intersoggettiva. Il riconoscimento della parola va dunque dal senso al suono e non viceversa. Tuttavia è possibile, dal punto di vista percettivo, che avvenga un falso riconoscimento (ad esempio nel *déjà vu* e nel *déjà vécu*), nel momento in cui lo slancio vitale che tende irrefrenabilmente verso l'avvenire si indebolisce, derealizzandosi. Il problema della *reconnaissance* viene poi ripreso da un punto di vista morale e metafisico nell'opera del 1939 *L'erreur de Narcisse* di Louis Lavelle. Quando Narciso vede la sua immagine riflessa nell'acqua, non la riconosce, la coscienza ingenua non è cioè consapevole di se stessa, né del resto Narciso aspirerà mai ad esser riconosciuto dagli altri sprofondando piuttosto in una patologica contemplazione ed amore di sé e sottraendosi al rischio dell'intersoggettività. Se dunque il momento del riconoscimento da parte degli altri è fondamentale, assolutamente imprescindibile è per Vieillard-Baron il riconoscimento di se stessi. Con Lavelle possiamo dunque indicare nell'interiorità e nello spazio spirituale i due poli tra cui oscilla l'amore di sé, diversamente dall'amor proprio narcisistico e sterile della solitudine esistenziale, che conduce l'uomo, come già Narciso, alla morte.

La figura di Narciso, ampiamente considerata in ambito artistico e letterario, getta un ponte ideale verso la riflessione estetica e psicoanalitica del riconoscimento, che trova adeguata espressione nei contributi di Elio Matassi ed Elena Pulcini. Con la relazione *L'ascolto come riconoscimento* Matassi suggerisce di concepire l'ascolto musicale non come un processo passivo, quanto piuttosto, cogliendo le suggestioni di Heidegger e Bloch, come apertura alla relazione e all'incontro autentico con se stessi.



## **L**ibri ed eventi

Noi ascoltiamo solo noi stessi sostiene Bloch in *Geist der Utopie*, dunque l'ascolto diviene auto-ascolto e prezioso riconoscimento di sé. Diversamente da quanti scorgono tra il suono e l'ascoltatore una distanza incolmabile, Matassi intravede dunque nell'ascolto delle melodie e delle dissonanze musicali un varco che conduce nelle profondità della psiche e dell'interiorità umana.

A partire dai sapienti insegnamenti di Adam Smith e Rousseau, Elena Pulcini riflette nel suo contributo *Riconoscimento e autenticità* sulle deformazioni del riconoscimento che può divenire patologico, quando il soggetto per farsi riconoscere dagli altri arriva a tradire se stesso e la sua autenticità, costruendo un falso sé che soddisfi pienamente le aspettative altrui. Il desiderio di essere notati e considerati dagli altri con benevolenza ed amore era del resto per Smith il più forte dei desideri umani, che motivava anche la corsa alla ricchezza. Tuttavia per la costruzione dell'identità umana l'approvazione degli altri non basta, nella formazione del sé diviene fondamentale anche l'autoriconoscimento. Gli uomini non desiderano semplicemente il consenso altrui, ma vogliono sentirsi degni di meritarlo. Così Rousseau esortava gli uomini del suo tempo a recuperare la loro unicità rimanendo fedeli a se stessi, di contro alla nascente società moderna che fin da allora tendeva ad omologare ed uniformare chiunque. Con l'invito di Elena Pulcini a ritrovare innanzitutto la nostra genuina identità per poter adeguatamente riconoscere ed esser riconosciuti dagli altri, si è concluso il convegno romano, lasciando forte l'urgenza di procedere con la ricerca nella consapevolezza che molto rimane ancora da esplorare. Nonostante l'eterogeneità e la ricchezza degli argomenti con cui i relatori italiani e stranieri hanno affrontato la loro indagine, gli spunti di riflessione evocati dal tema hegeliano del riconoscimento sono tali, che tanti ancora sono i "percorsi del riconoscimento" (come suggerisce Paul Ricœur con il suo ultimo libro) rimasti tuttora inesplorati, lungo cui incamminarsi in avvenire.

*Francesca Iannelli*









