

TEORIA

T

*Rivista di filosofia*  
*fondata da Vittorio Sainati*  
XXXVII/2017/1 (Terza serie XII/1)

Linguaggio e verità

La filosofia e il discorso religioso

Language and Truth

Philosophy and Religious Discourse

Edizioni ETS

*Volume stampato con il contributo dell'Università di Pisa,  
fondi PRA (Progetti di Ricerca di Ateneo) 2016.*

# Indice/Contents

## **Pierluigi Barrotta, Adriano Fabris**

Premessa/Premise, p. 5

## **Anthony Kenny**

The texture of religious language, p. 7

## **Maurice Borrmans**

Ragione e fede nel dibattito dei pensatori musulmani, p. 19

## **Cristina D'Ancona**

Lo statuto della teologia.

Prospettive storiografiche di teologia medievale cristiana e di teologia islamica (*Kalām*), p. 49

## **Irene Kajon**

Yigdal, qinah, she'elah - Inno, lamentazione, domanda.

Tre discorsi ebraici nel pensare a Dio, p. 71

## **Giuseppe Lorizio**

Logos, parola, parabola: un'istanza metafisica per la teologia cristiana, p. 85

## **Giovanni Ventimiglia**

Dio non "esiste" ma "avviene".

Un punto d'incontro (medievale) fra filosofia analitica e teologia continentale, p. 121

## **Alfredo Rocha de la Torre**

Verità e linguaggio nella filosofia di Martin Heidegger:

al di là del fondamento, p. 139

## **Verbena Giambastiani**

Bibliographical survey on religious language, p. 157

**Premio di Studio «Vittorio Sainati» 2016****Luca Gili**

L'Aristotele di Vittorio Sainati e l'Aristotele  
dei contemporanei, p. 177

**Giacomo Petrarca**

La Legge e l'«ostinazione ebraica»:  
Franz Rosenzweig interprete di Paolo.  
Una prospettiva teologico-politica su *Rm* 9-11, p. 187

**Enrico Moro**

Agostino e Plotino sulla materia dei corpi, p. 199

# T

## La Legge e l'«ostinazione ebraica»: Franz Rosenzweig interprete di Paolo. Una prospettiva teologico-politica su *Rm* 9-11

Giacomo Petrarca

*Menzionato al «Premio Sainati» 2016*

### 1. *Il tòpos di uno scontro: la «Gestalt» di Der Stern der Erlösung*

Il presente saggio intende soffermarsi sulla complessa e articolata operazione *teologico-politica* con cui Rosenzweig, nella «Terza parte» di *Der Stern der Erlösung*, struttura il rapporto tra ebraismo e cristianesimo. Per comprendere nella maniera più determinata possibile la questione, porremo l'operazione rosenzweighiana costantemente in relazione con lo sfondo problematico che Paolo di Tarso delinea in *Rm*, 9-11, a proposito del rapporto tra vecchio e nuovo *Israele*. Sfondo – quello paolino – che diventa, allo stesso tempo, il terreno di scontro su cui Rosenzweig conduce la propria operazione *filosofica*. Sia per Rosenzweig che per Paolo, infatti, il problema *teologico-politico* coincide propriamente con il problema della *comunità*. O meglio: coincide con il significato e la possibilità di dare fondamento a una *comunità*<sup>1</sup>. Ora, nel rapporto specifico tra ebraismo e cristianesimo, è proprio questa stessa fondazione che viene messa a tema, se la fondazione dell'uno implica – *sic et simpliciter* – una riconsiderazione e messa in discussione dell'altro. Qual è pertanto il significato della congiunzione «*und*» che pone in relazione ebraismo e cristianesimo? La domanda è tanto di Rosenzweig quanto, in forma pressoché identica, di Paolo. Tutta la «Terza parte» di *Der Stern der Erlösung* è rivolta al tentativo di dare risposta a questa domanda, ossia alla costruzione del rapporto tra ebraismo e cristianesimo, e – aspetto che non differisce dal primo – alla

<sup>1</sup> Intorno al significato del «noi» comunitario in relazione al problema del linguaggio nella *Stella*, si veda: D. Di Cesare, *Per una filosofia dei pronomi*, in Aa.Vv., *Il futuro del «nuovo pensiero»*. In dialogo con Franz Rosenzweig, in «Teoria», XXVIII (2008), 1, pp. 137-148.

specificazione della loro posizione e del loro operare *nel* mondo. Servendosi di un lessico che sottolinea con forza la matrice teologico-politica del problema, Rosenzweig definisce questa prassi come «possibilità [Möglichkeit] di impetrare il Regno [das Reich zu erbeten]»<sup>2</sup>. Ora la struttura e l'operare che questo compito implica, vengono messe in figura da Rosenzweig nella celebre *Gestalt* con cui *Der Stern* si chiude, ossia la celebre immagine della «stella» di cui l'ebraismo costituisce il centro e il cristianesimo i raggi. Come l'ebraismo è immagine del fuoco che eternamente alimenta se stesso, il cristianesimo incarna i raggi che conducono *verso* l'esterno, verso il mondo e verso le genti. La «und» diventa così il fulcro di questa costruzione *teologico-politica*, poiché in essa i destini di ebraismo e cristianesimo si saldano nella loro comune missione verso il mondo. La semplice «und» – in contrasto con la «copula» della metafisica classica – non si presenta come una forma di 'mediazione', non 'dialettizza' il rapporto tra l'uno e l'altro termine, non ha la pretesa di *dire* l'essenza degli elementi che essa pone in relazione. È appunto, una semplicissima e nuda 'congiunzione'. Eppure, congiungendo ebraismo e cristianesimo, anche li colloca in una forma di relazione. Relazione, lo si ripeta, che non dice l'essenziale del termine messo in relazione – eppure – ne indica in qualche modo il destino, quantomeno indicandone la collocazione all'interno della propria *Gestalt*. Se così non fosse, non si darebbe 'figura', non si darebbe orizzonte *teologico-politico*, non si darebbe *comunità*.

Ne scaturisce allora una profonda *difficoltà* che – al di là di quanto asserito esplicitamente da Rosenzweig – segna dal profondo il rapporto tra ebraismo e cristianesimo così come questo ci viene presentato nella «Terza parte» di *Der Stern*. Una difficoltà che manifesta l'esigenza o il pericolo – a seconda di come questa venga assunta – di una *dissimetria* nella congiunzione tra ebraismo e cristianesimo. *Dissimetria* che, a ben vedere, è di gran lunga più antica dell'operazione rosenzweighiana. Rosenzweig la scorge e ne perimetra gli estremi; poi, a partire da essa, articola la propria operazione *teologico-politica*, nel tentativo – tanto geniale quanto disperato – di addomesticarne la portata *dirompente*.

<sup>2</sup> Rosenzweig vede in questa prassi comunitaria il senso più autentico della preghiera e della temporalità da essa istituita. Il tema – estremamente ampio e articolato – richiederebbe una trattazione specifica, impossibile da intraprendere in questa sede. Ci si permetta pertanto di rimandare al nostro: *Nel vuoto del tempo. Rosenzweig, Hegel e lo shabbàt*, prefazione di V. Vitiello, Jaca Book, Milano 2015, in part. «Parte I - Del tempo», pp. 41-135.

## 2. *Figure del teologico-politico: «der Judenhass»*

Ed è proprio l'ultimo libro di *Der Stern der Erlösung* a consegnarci una pagina che dell'intera operazione *teologico-politica* rosenzweighiana dice l'essenziale. La portata del passaggio in questione emerge già dal tremendo titolo che Rosenzweig appone a margine del paragrafo: «der ewige Judenhass der Christen». Alla lettera: l'eterno 'odio-per-gli-ebrei' dei cristiani. L'indicazione è della massima importanza. Si tratta di fare anzitutto attenzione evitando di considerare quell'odio alla stregua di un semplice prodotto culturale, men che meno di un effetto di un determinato evento storico: esso è piuttosto *forma* di una relazione specifica e particolarissima. «Odio» sta qui a significare *opposizione*, sta a indicare che l'esserci *teologico-politico* di 'quella' comunità (*der Christen*) si estrinseca nell'opposizione (*der Hass*) verso *quel* 'determinato' altro-da-sé (*Juden-*), un oporsi diverso da ogni altra mera *opposizione* con cui quella comunità abita il mondo, da ogni *opposizione* con la moltitudine di quelle 'alterità' che essa risolve ogni volta nel proprio carattere espansionistico, nel proprio oporsi che è – a un tempo – 'accoglienza', inclusione, in una parola: *conversione*. Verso questo specifico altro-da-sé, quella comunità non può che vedere disatteso e destituito ogni tentativo di 'con-versione'. Questo dice il proprio odio, o meglio: questo significa il proprio *Judenhass*. Sono termini duri quelli che usa Rosenzweig, tremendi se considerati alla luce di ciò che si consumerà di lì a poco. Eppure, essenziali per comprendere l'operazione che in quelle pagine sta compiendo e forse – ma è senz'altro pretesa enorme rispetto alla limitatezza del presente scritto – per tentare di comprendere anche ciò che si è consumato poco più di un decennio dopo.

Prima di ogni altra considerazione, però, è bene rivolgersi alla pagina rosenzweighiana:

È sempre la stessa cosa. E come mostra quella lotta sempre attuale [allzeit aktuelle Kampf] contro gli Gnostici, è l'Antico Testamento che rende possibile la resistenza [Widerstand] del cristianesimo contro i suoi stessi pericoli interni. Ed è l'Antico Testamento solo perché esso è più che un semplice libro. Le arti dell'interpretazione allegorica avrebbero facilmente ragione di un semplice libro. Come Cristo rappresenta l'idea di uomo, così gli ebrei dell'Antico Testamento, se fossero scomparsi anch'essi dalla terra come Cristo, rappresenterebbero l'idea di popolo e Sion l'idea del centro del mondo. Ma ad una tale «idealizzazione» [„Idealisierung“] si oppone la tenace vitalità del popolo ebraico, innegabile, testimoniata proprio dall'odio contro gli ebrei. Se Cristo sia più che un'idea, nessun cristiano lo può sapere [kein Christ kann es wissen]. Ma che Israele sia più che un'idea, questo

lo sa, lo vede [das weiß er, das sieht er]. Perché noi viviamo [Denn wir leben]. Noi siamo eterni, non come può essere eterna un'idea, ma noi lo siamo, se lo siamo, in piena realtà [in voller Wirklichekeit]. E così per il cristiano noi siamo ciò che è davvero indubitabile [Unbezweifelbare]. Argomentava a rigor di logica quel parroco che, quando Federico il Grande gli chiese la prova del cristianesimo, ribatté: "Maestà, gli ebrei"<sup>3</sup>.

Si tratta di una pagina che, lungi dall'essere risolutiva, indica una tensione profonda che attraversa – come cercheremo di mostrare – l'intera opera rosenzweighiana e che ci restituisce la misura di un corpo a corpo *durissimo* che, in maniera più o meno esplicita, Rosenzweig ingaggia contro l'operazione compiuta da Paolo di Tarso, operazione con cui l'Apostolo fonda la propria *ekklesia*.

### 3. «ek Israèl». *Intorno a Rm, 9-11*

Scriva Paolo ed è un passaggio che vale il senso dell'intera operazione paolina: «*Où gâr pântes oi ek Israèl outoi Israèl* – Non infatti tutti quelli da Israele sono Israele» (*Rm*, 9.6). La strategia di Paolo è chiara: la comunità dei *pisteúontes* nel Cristo, non è una comunità *altra* da Israele, non è cioè una comunità che si affianchi o si sostituisca ad esso. Paolo non vuole 'estirpare' o 'estromettere' Israele, bensì renderlo più *vero*, più *autentico*. Egli vuole un Israele in cui il vincolo *comunitario* non sia 'meramente' secondo la 'carne' (*ek israèl*), ma nello *spirito*; e dunque un Israele in grado d'«accogliere» anzitutto i gentili. Ma si badi: *non* portando i gentili ad Israele, ma mostrando come ciò che definisce *autenticamente* Israele, non sia – in vero – Israele nella maniera in cui è stato inteso dagli israeliti. Paolo opera dall'interno quella che potremmo definire una sorta di decostruzione *ante litteram* del significato costitutivo di appartenenza ad Israele. Infatti, quello degli israeliti secondo la carne (*ek israèl*) non è certo un completo fraintendimento<sup>4</sup>, eppure essi restano legati a ciò che *ora* – ossia:

<sup>3</sup> F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, in *Gesammelte Schriften II*, a cura di R. Mayer, Den Haag 1976, p. 461; trad. it. di G. Bonola, Marietti, Genova 1985, pp. 443-444.

<sup>4</sup> In *Romani* questo 'fraintendimento' si presenta in maniera più complessa che in *Galati* dove Paolo riconosce che certo la legge è stata 'pedagogo', ma questo pedagogo ha cessato d'insegnare: «sopraggiunta ora la fede, non siamo più sotto il pedagogo» (*Gal*, 3.25). Tommaso d'Aquino, confrontandosi con questi passaggi di *Galati* e *Romani*, s'avvede di tutta la problematicità e del pericolo per il cristianesimo di ogni troppo facile liquidazione del vecchio Israele – liquidazione sulla quale l'*Epistola ai Galati* s'instrada pericolosamente. Cfr. S. Tommaso d'Aquino,

nel *nyn kairòs* della venuta del Figlio – non è più in grado di garantire loro la salvezza: ovvero, la *Legge*. Il testo è esplicito:

Do loro atto che hanno zelo per Dio, ma non secondo retta conoscenza. Poiché ignorando la giustizia di Dio e cercando di stabilire la propria, non si sottomisero a quella di Dio. Ora il fine della legge è Cristo, perché la giustizia sia data ad ogni credente (*Rm*, 10.2-4; ma si veda anche *Rm*, 9.30-33).

In ciò sta, dunque, il significato più profondo del versetto «non tutti quelli da Israele sono Israele» (*Rm*, 9.6): l'inadeguatezza dei figli d'Israele è costitutiva, ché se anche tutto Israele rispettasse la *legge*, ciò non gli varrebbe a farlo *vero Israele*. Mantenendo il significato che Israele assume come *popolo del patto*, Paolo recide il legame con l'Israele *secondo* la carne. Si badi: lo recide *mediante* la salvezza. Le promesse, la discendenza restano *di* Israele (cfr. *Rm*, 9.4-5), *ma* l'appartenervi *non* garantisce immediatamente la 'giustificazione'. Per realizzare il proprio proposito, Paolo compie l'operazione più dura, la più dolorosa – ne è chiaramente consapevole quando dice di voler essere egli stesso «*anáthema*» in favore dei suoi fratelli consanguinei (cfr. *Rm*, 9.1-5) –: salda cioè il 'vecchio' Israele *nel* nuovo, pone l'*ostinazione* del vecchio – ossia la propria 'cecità' nei confronti dell'*evangelo* del Cristo – come condizione di possibilità perché il nuovo *sia*. Ciò significa che l'annuncio può giungere ai *gentili* proprio perché il popolo d'Israele lo ha rifiutato. Senza questo 'passaggio', i gentili non avrebbero conoscenza dell'*evangelo*. Scrive infatti, chiedendosi se Dio abbia ripudiato il suo popolo:

Non sia! Ma a motivo della loro colpa (*paraptómati*) la salvezza (*sotería*) è giunta ai gentili, per spingerli a gelosia (*parazelóσαι*). Se poi la colpa di loro è stata ricchezza del mondo e il loro soccombere ricchezza per i gentili, quanto più lo sarà la loro partecipazione totale! (*Rm*, 11.11-12).

La strategia 'dialettica' di Paolo non si limita, però, a porre il rifiuto di Israele come atto necessario per la salvezza dei gentili; infatti, una volta

*Summa Theologiae*, Quaestio 98, *De lege veteri*, trad. it. di P. Tito S. Centi O.P., intrad. e note di P. Raffaele Vela O.P., vol. XII, Casa Editrice Adriano Salani, Milano 1965, pp. 181-207. Sul tema della legge in Paolo (con particolare riferimento a Israele), si veda tra i molti: H. Hübner, *La legge in Paolo. Contributo allo sviluppo della teologia paolina*, Paideia, Brescia 1995; S. Romanello, *Una legge buona ma impotente. Analisi retorico-letteraria di Rm 7,7-25 nel suo contesto*, EDB, Bologna 2000; E.P. Sanders, *Paolo, la legge e il popolo giudaico*, Paideia, Brescia 1989; K. Stendahl, *Paolo tra ebrei e pagani e altri saggi*, Claudiana, Torino 1995; J.D.J. Dunn, *La teologia dell'apostolo Paolo*, Paideia, Brescia 1999.

posto concretamente il senso dell'ostinatezza d'Israele, ossia il senso del suo rifiuto dell'evangelo come condizione necessaria affinché la salvezza giungesse alle genti, Paolo inverte il rapporto di dipendenza che quello stesso rifiuto istituisce, 'vincolando' a questa necessità la stessa salvezza del vecchio Israele. È un passaggio essenziale nella costruzione del rapporto tra vecchio e nuovo Israele, ché ciò che appariva condizionante, diventa ora *condizionato*. Pertanto, la *necessarietà* del rifiuto è doppia: e per i gentili, e per i giudei. Infatti, la 'veracità' della salvezza dei gentili – concretezza operante del *nyn kairòs* – spinge Israele alla 'gelosia'; «parazelòsai» recita il greco, e la Vulgata – palesando la forza 'performativa' di questo gesto – traduce: «ut illor emulendor», affinché gli israeliti emulino, cioè si ravvedano facendo *come* i gentili: si *de-cidano* per l'evangelo. La fondazione di questo legame è così profonda da essere legittimata ricorrendo al riferimento più intimo, più prossimo ad Israele: la *Torah*, in uno dei luoghi centrali per il significato dell'identità d'Israele. Scrive infatti Paolo: «Il maggiore servirà al minore. Come è stato scritto: Amai Giacobbe (*tòn Iakòb egápesa*), odiai Esau (*tòn Hsaù emísesa*)» (*Rm*, 9.13). Inutile dire come per tutta la tradizione cristiana questo passo diverrà paradigma del rapporto tra Israele e i cristiani, tra Antico e Nuovo Testamento<sup>5</sup>. Ma è a Paolo che bisogna ora attenersi. Dunque: ho amato Giacobbe... L'amore per Giacobbe è immediatamente odio per Esau, la salvezza dei gentili è *sic et simpliciter caduta* d'Israele, dove ciò che qui va pensato è la forma di questa *relazione* d'amore/odio: *in toto* posta dall'interno, ossia, *a partire da* Giacobbe. È amando Giacobbe che si odia Esau; dove però l'odio per il maggiore è *totalmente* ricompreso nella predilezione per il minore, e ad esso *subordinato*. Insomma, l'odio per l'uno è nulla senza l'amore per l'altro. La predilezione per Giacobbe è *più* forte dell'odio per Esau, *più* forte poiché è capace di tenere in sé anche l'odio per il maggiore. Non v'è nessuna eccedenza, nessun'oltranza che sposti la 'centralità' dell'amore per il primo verso l'odio per il secondo: l'amore per l'uno *dà* ragione dell'odio per l'altro, entrambi sono frutto di un *unico* gesto – lo si ripeta: *l'amore per Giacobbe*, ovvero, la salvezza dei gentili. L'amore per Giacobbe *sa* cioè perfettamente *comprendere* ciò che lo lega all'odio per Esau – poiché è all'origine di *quell'*odio – ma, allo stesso tempo, *sa* anche nettamente distinguere l'uno dall'altro: ché a uno riserva amore, all'altro – appunto – odio. Uniti in un vincolo fraterno, certo *mai* infranto, ed insieme perfettamente distinti:

<sup>5</sup> Sul tema, si veda l'aspro e a tratti violento commento di Agostino su *Gn*, 32.22-32 contenuto all'interno dei suoi *Discorsi*.

Giacobbe l'amato, Esau l'odiato-per l'amore dell'altro. Si desse pure un amore per Esau – e si darà dice Paolo – mai sarebbe però odio per Giacobbe. Questo il «mystérion» (*Rm*, 11.25) di tale amore: che verrà un tempo in cui esso (l'amore) si volgerà anche su Esau, un tempo in cui userà misericordia anche al fratello odiato. E tuttavia, lo farà sempre rispetto al 'favorito': cioè, Esau sarà 'finalmente' amato dell'amore *del* fratello. Neppure la forma 'temporanea' (cfr. *Rm*, 11.25-26) dell'indurimento libera il vecchio Israele dalla propria 'sordinazione', perché l'indurimento (*pórosis*) – dice a chiare lettere Paolo – è sì temporaneo, ma «è in atto fin che la totalità dei gentili non sia entrata (*eisélthe*)» (*Rm*, 11.25). E conclude:

Quanto al vangelo, sono nemici a vostro vantaggio; ma quanto all'elezione (*eklogên*), sono amatissimi (*agapetoî*) a causa dei padri, poiché i doni (*charismata*) e la chiamata (*klêsis*) sono irrevocabili (*ametaméleta*). Come voi un tempo disobbediste a Dio ed ora avete ottenuto misericordia per la loro (*te toutôn*) disobbedienza (*apeithêta*), così anch'essi ora sono divenuti disobbedienti a motivo della misericordia da voi goduta, affinché essi pure ottengano misericordia (*Rm*, 11.28-31).

Il passaggio – che svolge anche la funzione di riepilogare l'argomentazione svolta a partire da *Rm*, 9 – palesa con nettezza i due fronti sui quali Paolo ha operato: per un verso, lo svuotamento di valore dell'Israele «secondo la carne» porta gli israeliti allo stesso piano dei gentili, per un altro la 'dialettica della disobbedienza' subordina e vincola il vecchio Israele al nuovo; con un'ulteriore aggiunta, ora, che rafforza tale dialettica saldando insieme elezione e indurimento: l'irrevocabilità della promessa. Così la simmetria del rapporto tra vecchio e nuovo è totalmente mantenuta: l'indurimento non toglie l'elezione, poiché – lo si è visto – è lo stesso indurimento 'momento' dell'elezione. Solo così Paolo può concludere che «Dio ha rinchiuso tutti nella disobbedienza, per usare misericordia a tutti» (*Rm*, 11.32).

#### 4. L'ostinazione e il debito. Rosenzweig contra Paolo

Sono pochi e senza dubbio circoscritti i passaggi nelle opere e nell'ampio epistolario di Rosenzweig, nei quali è possibile attestare una presenza significativa ed esplicita – nonché dei richiami diretti – al corpus delle lettere paoline<sup>6</sup> – e, nella fattispecie, all'*Epistola ai Romani*. Del resto, già

<sup>6</sup> Sul tema del rapporto Paolo-Rosenzweig, si veda il volume del «Rosenzweig Jahrbuch», *Paulus und die Politik. Paul and Politics*, Rosenzweig Jahrbuch n. 4, Verlag Karl Alber, Freiburg-

nella rilettura che Rosenzweig compie del cristianesimo, la preferenza per la ‘matrice’ giovannea è totalmente esplicita e preponderante. Fin dalla lettera indirizzata a Rudolf Ehrenberg del 4.11.1913, nella quale egli confida il proprio ripensamento sulla decisione di convertirsi al cristianesimo – con la celebre espressione «ich bleibe also Jude» – la posizione e l’essenza del cristianesimo vengono assunte da Rosenzweig in maniera quasi paradigmatica (e, soprattutto, ricorrendo a un’impostazione che resterà immutata anche in *Der Stern der Erlösung*) proprio richiamandosi da una parte a *Gv*, 14.6 – «Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me» – e dall’altra a *1Cor*, 15.28<sup>7</sup>. Gli stessi riferimenti espliciti a Paolo rintracciabili in *Der Stern*, ripetono e sviluppano i due luoghi appena citati<sup>8</sup>. L’ipotesi ermeneutica che qui si vuol avanzare, è che vi sia una presenza ben più profonda e radicata del Paolo di *Romani* in tutta l’ultima parte di *Der*

München 2009; B. Pollock, *Franz Rosenzweig’s Conversions: World Denial and World Redemption*, Indiana University Press, 2014. Sulle declinazioni di questo problema all’interno della filosofia rosenzweighiana, si veda il recente studio di G. Caponigro, *Unde malum? Libertà e tirannia in Franz Rosenzweig*, prefazione di B. Casper, Edizioni ETS, Pisa 2015, in particolare: «cap. I - Il problema io-mondo (1906-1913)» (pp. 35-78) – in cui Caponigro ricostruisce la genesi del rapporto io-mondo nei primi scritti di Rosenzweig, con particolare riferimento al grande pericolo marcionita da cui neppure Rosenzweig è mai davvero immune – e poi, il «Cap. III - Il male come problema politico e la questione escatologica» (pp. 139-188), in cui viene offerto un ampio excursus sul problema del *katéchon* e della ricezione di Paolo nel Novecento.

<sup>7</sup> «Il cristianesimo riconosce il Dio dell’ebraismo, ma non come Dio, lo riconosce soltanto come il «Padre di Gesù Cristo». Esso riferisce se stesso al «Signore», ma lo fa perché sa che solo lui è la via al Padre. Egli rimane come Signore presso la sua Chiesa tutti i giorni fino alla fine del mondo. Allora però cessa di essere Signore e sarà anch’egli sottomesso al Padre e questi sarà – allora – tutto in tutto (*1Cor*, 15.28). Ciò che il Cristo e la sua Chiesa significano nel mondo è cosa su cui siamo d’accordo: nessuno viene al Padre se non attraverso di lui (*Gv*, 14.6)». F. Rosenzweig, *Gesammelte Schriften, I Abteilung, Briefe und Tagebücher*, ed. R. und A. Mayer, Dordrecht-Boston-Lancaster 1984, pp. 134-135; trad. it. *La scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, a cura di G. Bonola e G. Benvenuti, Città Nuova, Roma 1991, p. 288.

<sup>8</sup> Gli altri due riferimenti espliciti nella *Stella*, indicano in Paolo la matrice originaria di quello che sarà, secondo Rosenzweig, il cristianesimo protestante. Parlando del significato temporale della crescita del regno nella cristianità come misura spaziale delle «zone di missione», Rosenzweig spiega che contro questa idea spaziale della temporalità, «l’epoca paolina rappresentò l’immersione del tempo in se stesso»; esso si arrestò, in certo modo, in ogni credente. E così allora la chiesa di Paolo semplicemente dimenticò l’espansione della fede nello spazio, unica dimensione sulla quale (poiché, senza quadrante non si dà orologio) si poteva leggere il tempo» (F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, op. cit., p. 320; trad. it. p. 309). E ancora: «La chiesa del settentrione, la quale, fedele alla sua origine in Paolo e nei padri tedeschi, aveva assunto su di sé l’onere della conversione del mondo dell’anima, del poeta nell’uomo, mostra da allora in poi la grande immagine del pericolo dell’umanizzazione di Dio che divinizza l’uomo, la quale, davanti ad un mondo lasciato privo di anima, e davanti al Signore degli spiriti in ogni carne si rifugia nel silenzioso cantuccio dell’anelito e nel proprio cuore» (*ivi*, pp. 445-446; trad. it. p. 429).

*Stern*, presenza tanto latente poiché rappresenta propriamente il terreno su cui si consuma l'intera operazione *teologico-politica* di Rosenzweig. Tenendo presente il brano di *Der Stern* citato in apertura e i rapidi riferimenti al testo paolino, si tratta ora di far collimare gli elementi fin qui esposti, prendendo in esame due luoghi testuali nei quali la problematica assume concretezza estrema. Nella stessa lettera a Ehrenberg precedentemente citata, Rosenzweig scrive: «La Chiesa [...] non vede a che scopo nel mondo le stia di fronte un punto di ostinazione assoluta (questo «a che scopo» è per lei un *mysterion*), sa soltanto che è così»<sup>9</sup>. L'importanza del passo non sta semplicemente nella esplicita citazione paolina – citazione fin troppo evidente, dal momento che Rosenzweig impiega lo stesso termine greco dell'originale – ma soprattutto per il significato che Rosenzweig conferisce al termine paolino. Rosenzweig opera un'estensione del significato di *mysterion* – peraltro, assolutamente contemplabile anche nella 'lettera' del testo paolino – poiché *mysterion* diventa non solo la durata dell'indurimento d'Israele, ma propriamente ciò che quell'indurimento comporta, ossia: il “no” di Israele all'evangelo. *Mysterion* è il rifiuto di Israele 'in quanto tale', e non già inscritto all'interno di quella dialettica 'necessitante' che abbiamo indicato precedentemente. 'In quanto tale', ossia: *ohne Warum*, senza un perché per il cristianesimo. Un lungo passaggio di una lettera a Eugen Rosenstock dell'ottobre 1916, gioca un ruolo esplicativo nei confronti di quanto appena visto e del passo di *Der Stern* sullo *Judenhass*:

Sì, l'ostinazione degli ebrei è un dogma cristiano [...]. La teoria di Paolo circa il rapporto tra evangelo e legge avrebbe potuto rimanere una «teoria personale», la chiesa (dello Spirito) ellenizzante (Vangelo di Giovanni) del primo secolo non se ne occupava più che tanto, nella grandiosa ingenuità dei pneumatici; poi venne la gnosi, puntò il dito su Paolo – cercò di scorporare dalla sua teoria l'elemento teoretico personale e di sviluppare quello oggettivo contro quello personale in lui (Paolo diceva: gli ebrei sono rigettati, ma Cristo ci è venuto da loro; Marcione diceva: quindi gli ebrei sono del diavolo e Cristo è di Dio). Poi alla chiesa, che fin qui era stata, del tutto ingenuamente, nella sua propria gnosi (in Giovanni sta scritto che la salvezza viene dagli ebrei) si aprirono improvvisamente gli occhi, scartò il pneuma a favore della tradizione, fissò questa tradizione mediante un grande *ritornar dal segno*, al suo (della tradizione, naturalmente) punto d'aggancio, al suo fondatore, Paolo, nel mentre veniva costituendo, e adesso consapevolmente, a dogma la teoria personale di Paolo, stabilendo l'identità del creatore (e

<sup>9</sup> F. Rosenzweig, *La scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, a cura di G. Bonola e G. Benvenuti, Città Nuova, Roma 1991, p. 292.

del rivelatore al Sinai) con il padre di Gesù Cristo da un lato e la piena umanità di Cristo dall'altro come *shibboleth* reciprocamente condizionati contro tutte le eresie e così facendo si costituì come potenza della storia umana – ciò che segue lo sa Lei più esattamente di me [...]. L'ostinazione degli ebrei è quindi nel mantenimento dell'A.T. dentro al canone e nella costruzione della chiesa su questo doppio «foglio di carta» (A.T. e N.T.) veramente l'altra metà (formale dell'autocoscienza) del dogma cristiano (il dogma della *chiesa*, se si vuole designare il Credo stesso come il dogma del *cristianesimo*).

Il riconoscimento di questa *ostinazione* in seno al cristianesimo spezza, dal profondo, la costruzione paolina, poiché interrompe proprio quel passaggio che porta Israele (e il suo rifiuto) da essere 'condizione' *della* salvezza cristiana ad esserne 'condizionato'. Se Paolo piegava l'ostinazione di Israele alla salvezza per i gentili, Rosenzweig palesa come quell'ostinazione sia la vera garanzia del cristianesimo. S'intenda: ostinazione – a questo punto – intesa non semplicemente come rifiuto all'evangelo, ma come il *perdurare* di quel rifiuto. Non è il cristianesimo che sussiste al di là dei propri nemici interni ed esterni, è il rifiuto *sempre* nuovo di Israele che ne garantisce la sussistenza. È un'operazione, quella di Rosenzweig, che spezza la doppia dipendenza di Israele dal rifiuto dell'evangelo: Israele *non* rifiuta poiché la grazia dell'evangelo – passando attraverso i gentili – possa finalmente raggiungerlo. Il 'no' di Israele è in forza di Israele stesso, è la sua essenza – non è già un atto della grazia dell'evangelo come *vorrebbe* Paolo. In ciò sta ancora il *mysterion* del proprio 'no'. Così facendo, ossia slegando Israele dal rapporto di dipendenza dal cristianesimo, Rosenzweig tenta di porre l'ebraismo al di là della «*und*» che lo connette al cristianesimo. Israele – ovvero, la *legge* – è, in quanto tale, sempre identico a se medesimo. Il rapporto riguarda il cristianesimo, *non* il contrario. Anzi, il rifiuto diventa *debito* che il cristianesimo contrae nei confronti dell'ebraismo, e – insieme – un debito che mai potrà essere 'rimesso', se costituisce la garanzia più propria, lo 'scarto' inattuabile, sul quale esso solo può sussistere. E qui sta anche il senso più profondo di quell'odio, davvero eterno, interminabile, del cristianesimo per l'ebraismo. La pagina rosenzweighiana, nella sua risolutezza, è anche profondamente inquietante: il cristianesimo non può che protestare, non può che voler operare inesorabilmente la 'rimozione' del proprio *debito* ch'esso stesso contrae in ogni istante nei confronti dell'ebraismo. In questa costitutiva condizionatezza del cristianesimo, Rosenzweig scorse il nesso su cui saldare il rapporto con l'ebraismo. Ribaltò il nesso di dipendenza tra il vecchio e il nuovo Israele, su cui Paolo aveva posto il sigillo della propria *ekklesia*, credendo di aver trovato uno 'spazio'

sicuro per Israele al riparo dalla *ferocia* della storia, al riparo da quello *Judenhass* – ora depotenziato e ridotto proprio a garanzia della tenuta della propria costruzione *teologico-politica*. Non s'avvide che si trattò solo di un'inversione di segno: la storia lo smentì drammaticamente.

English title: The Law and the notion of «Jewish obstinacy»: Rosenzweig's critique of Paul of Tarsus. A Theologico-political perspective on *Romans* 9-11.

### Abstract

*This paper aims to show the relations between Franz Rosenzweig and Paul of Tarsus concerning the notion of «Jewish obstinacy». According to Rosenzweig, the Jewish obstinacy is not simply an opposition to Christianity, but actually it is its firm and durable guarantee. It is enough to remember what Rosenzweig writes: «The pastor argued conclusively who, asked by Frederick the Great about the proof of Christianity, replied: “Majesty, the Jews”» (The Star of Redemption, tr. B. Galli, p. 438). The paper analyses this notion and its theologico-political implications in the chapter 11 of the Epistle to the Romans and in the Third part of The Star of Redemption.*

Keywords: Franz Rosenzweig; Paul of Tarsus; Romans; jewish obstinacy; Law; torah; political theology; community.

Giacomo Petrarca  
Facoltà di Filosofia  
Università Vita-Salute San Raffaele - Milano  
g.petrarca@hotmail.it

Edizioni ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

[info@edizioniets.com](mailto:info@edizioniets.com) - [www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

Finito di stampare nel mese di maggio 2017