



GIACOMO PETRARCA

LA LEGGE PER LA LEGGE
Paolo, Spinoza, Rosenzweig

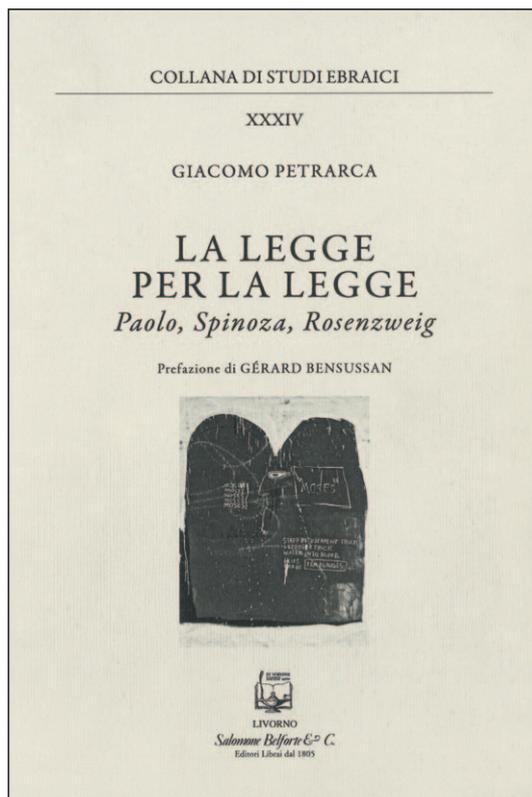
ARGOMENTO DELL'OPERA

Nell'Avvertenza che precede il testo, l'autore (Giacomo Petrarca, Amelia – Terni – 1986) dichiara che *Il leitmotiv di questo lavoro è costituito dal problema della legge in Paolo, con particolare riferimento all'Epistola ai Romani* (p. 15). Sinteticamente descrive il contenuto del libro: i primi due capitoli trattano del rapporto di Paolo con la tradizione ebraica circa l'ascolto della legge; il terzo riguarda la concezione della legge, così come la espone Spinoza nel suo *Tractatus theologico-politicus*; il quarto affronta il significato della costruzione teologico-politica presentata da Franz Rosenzweig nel suo capolavoro *La stella della redenzione*. L'ostinazione ("pórosis", Rom 11, 25) di Israele nel suo rifiuto dell'evangelo risiede nella sua perdurante fedeltà alla legge. Infine dichiara che in questo lavoro ha ripreso alcune questioni sorte dall'attività di assegnista di ricerca presso la *Facoltà di filosofia dell'Università Vita-Salute San Raffaele*, a Milano.

Nella Prefazione, Gérard Bensussan (*Ascoltare la Legge*) risolve con molta chiarezza l'enigmaticità dal titolo del volume. Scrive: *La Legge per la Legge, come si dice l'arte per l'arte... La sequenza costruita in questo libro detiene un'incontestabile coerenza, strutturandosi intorno a tre dispositivi concettuali: la questione del compimento paolino,*

poi cristiano, della legge nella fede, o delle opere per mezzo della grazia; quella dell'obbedienza in relazione a quel che essa implica per Spinoza; infine, quella dell'ostinazione degli "Israeliti dalla dura cervice", così come viene riconsiderata in maniera del tutto singolare da Rosenzweig... La Legge degli Ebrei, la Torah, la sua esigenza, le sue motivazioni e la natura dei suoi comandamenti... in ogni momento ripensati, assunti nuovamente da capo, letti e analizzati per sé stessi al di fuori di ogni dialettica con cui il cristianesimo, il nuovo, avrebbe emendato, soppresso e superato l'ebraismo, l'antico (pp. 9-10).

Al di fuori di ogni dialettica: una sorta di orgogliosa rivendicazione di identità e assolutezza, basata sulla fedeltà alla Legge, che da sempre ha preservato il carattere e la presenza de-



gli ebrei nella storia mondiale. L'ascolto resta la dimora indecostruttibile della Legge. Nessun compimento, nessuna realizzazione, nessuna Aufhebung... potranno mai abolire l'ascolto accogliente con cui la legge si rinnova (p. 11).

PAOLO, LA LEGGE
E LA TRADIZIONE D'ISRAELE

Scriva Petrarca: *Sebbene, dopo più di due millenni, pensatori come Franz Rosenzweig o Martin Buber abbiano messo fortemente in discussione quell'interpretazione del messaggio paolino rigidamente incentrata sull'opposizione tra legge e fede, il tema della legge è ciò su cui ebraismo e cristianesimo continuano ad essere costitutivamente divisi. 'Costitutivamente', nel senso che, dalla comprensione del concetto di legge, dipende propriamente il loro significato* (p. 24).

Nella teologia cristiana, per il paolinismo che da Agostino giunge fino a Lutero, il problema della legge non sta semplicemente nell'imperfezione di ogni atto che intenda realizzarla, ma nella sua costitutiva *irrealizzabilità* (p. 26). Sant'Agostino scrive che "sotto la legge combattiamo, ma siamo vinti; ...la legge ci mostra i nostri peccati, ma non li elimina". E, tuttavia, essa non può essere semplicemente abolita (Rom 3, 31). Lo stesso Paolo riconosce che è la fedeltà di Israele alla legge ad aver reso possibile il movimento della proclamazione del vangelo ai gentili, ai pagani! La distinzione che Paolo pone tra i semplici ascoltatori della legge e i "facitori" della legge, riservando solo a questi ultimi la giustificazione presso Dio (Rom 2, 13) non è diversa dalla risposta degli Israeliti nel momento di ricevere la Torah al Sinai: "faremo e ascolteremo" (Es 24, 7), ove il fare addirittura precede l'ascolto. Paolo vorrebbe che alla legge si sostituisse la fede nel Messia, nel "Cristo". La legge, dopo la comparsa del Messia, ha terminato il suo compito pedagogico. In Cristo c'è la finalità e la fine della legge. Ma questo è proprio il punto di divisione delle "Vie". Perciò la legge *'divide' ebraismo e cristianesimo, nel senso che, anzitutto, definisce la forma del loro rapporto: con l'altro e con sé, se a partire da essa – e su di essa – ebraismo e cristianesimo vengono essenzialmente costituiti* (pp. 28-29).

Ma "fondare la legge sulla fede" non significa introdurre una integrale ano-

mia; ché, anzi, lo stesso Lutero nelle sue "Lezioni sulla lettera ai Romani" (1515-1516) scriverà che "la fede giustifica senza le opere della legge. Dunque, la giustificazione richiede non le opere della legge, ma la fede viva, che compia le sue proprie opere". E per

Vitiello per diversi anni e in diversi scritti ha riservato a Paolo, ripercorrere a mo' di sintesi – come fa Petrarca (che dedica questo capitolo al suo maestro Vitiello) – i diversi "Paolo" con cui Vitiello si è via via confrontato. Scrive Petrarca: *'Dietro' ogni Paolo ve n'è un*

nore 'importanza'. È così che procede la topologia. Per nessi tematici, non per connessioni storico-cronologiche. ... Tutto ciò non dà solo la misura della molteplicità dei 'cristianesimi' che dal tòpos-Paolo sono scaturiti, ma palesa anche la profonda e reciproca inconciliabilità che – talvolta – li caratterizza (pp. 71-72). 'Diversi' Paolo, 'molti' cristianesimi: ciò che purtroppo la storia ha dimostrato.

Il capitolo su Paolo si sviluppa tutto sulla riflessione del versetto 13 del secondo capitolo della Lettera ai Romani, *uno dei luoghi più frequentati della polemica paolina contro il formalismo della legge ebraica* (p. 73).

"Non gli uditori [oi akroatai] della legge [sono] giusti [dikaioi] presso Dio, ma i facitori [oi poietai] della legge saranno giustificati [dikaiothésontai]" (Rom 2, 13) (p. 74).

Ben prima dell'opposizione – quanto meno presunta, se ci si vuol attenere alla tradizione del cristianesimo storico – tra legge e fede, Paolo pone l'opposizione tra l'ascolto della legge e la sua esecuzione (ib.).

Paolo sembra non valorizzare l'ascolto, quasi che esso non ponga in essere alcunché, non faccia succedere nulla, sia inoperoso e inattivo. Ma un'analisi più approfondita rivela che c'è una profonda differenza tra l'ascolto in vista di una esecuzione, e il puro ascolto, l'ascolto in quanto tale, l'ascolto come ascolto. Giustamente, afferma Petrarca, *"l'operatività della fede piega l'ascolto, ma non lo toglie"* (p. 78). Che, anzi, l'ascolto è presupposto fondamentale dell'esecuzione. Che cosa si può eseguire, se non si ascolta il comando di Dio? A poco a poco, l'ascolto si trasforma in esecuzione. *"Ascoltare la legge, significa ormai – sic et simpliciter – osservarla"* (p. 79). *"L'ascolto è momento costitutivo dell'esecuzione, ché non c'è esecuzione senza ascolto – esecuzione della legge"* (p. 80). Perché Paolo contrappone allora ascolto a esecuzione? Il suo intento è di introdurre la decisione attraverso la fede. La fede (e Paolo sottintende sempre, la fede nel Messia, in Gesù 'Cristo' = 'Messia') deve diventare il nuovo 'nòmos': il *nòmos písteos* (Rom 3, 27). Per fare ciò, Paolo radicalizza la struttura del nesso teologico-politico istituito tra la verticalità della chiamata e l'orizzontalità dell'esecuzione (p. 81). Paolo vuol mostrare co-



Basilica Vaticana, cappella della Madonna della Colonna, pala d'altare marmorea con l'incontro di San Leone Magno e Attila: particolare degli Apostoli Pietro e Paolo (Alessandro Algardi, 1595-1654)

Paolo abbiamo lo stesso paradosso: che il punto che a prima vista sembrerebbe affermare il più netto distacco dalla tradizione ebraica (il rifiuto della legge a favore della fede) non sia altro che una 'ripetizione' a partire questa volta dalla centralità della fede. Petrarca riporta un lungo brano (p. 45), dal Trattato Makkot del Talmud babilonese, dove alla fine tutti i 613 precetti della legge vengono riassunti nel principio di Abacuc: *'il giusto nella sua fede vivrà'* (Ab 2, 4). Anche in Israele legge e fede non sono disgiunte, bensì intrecciate. *'Intreccio' che mostra ogni volta legge e fede legate da un vincolo inscindibile e che costituisce l'essenza stessa di Israele* (p. 48).

Il centro del lavoro di Petrarca è, come ben suggerisce Bensusan, *"il conflitto delle interpretazioni che separa fondamentalmente ebraismo e cristianesimo e che, nello stesso tempo, li associa polemicamente intorno a un'unica questione, ossia: che cosa significhi ascoltare"* (p. 10). A questa questione è dedicato per intero il secondo capitolo.

Ritengo significativo, nella linea della meditazione che il filosofo Vincenzo

altro – dietro al Paolo del cristianesimo storico, la cui parabola si conclude per Vitiello nel cristianesimo filosofico di Hegel, sta l'altro Paolo, l'ebreo Saulo, "kletòs apóstolos" (Rom 1, 1) che vede nella propria missione la più coerente radicalizzazione della sua fede ebraica; o ancora, dietro al Paolo fondatore della nuova ekklesia che, nella hybris della propria elezione apostolica, rivendica la paternità esclusiva della comunità di Corinto ed esorta all'imitazione di sé (cfr. 1 Cor 4, 16), sta l'altro, il Paolo 'umilissimo' che nell'appello alla propria imitatio trova da 'altro' la sua forza. O meglio: da altri – come scrive ai fratelli di Tessalonica: "voi infatti siete la nostra gloria e la gioia" (1 Tes 2, 20). Non v'è necessaria soluzione di continuità né nesso dialettico tra l'uno e l'altro di questi volti paolini, ché mai l'uno diventa inveramento dell'altro – piuttosto, il contrario. Luoghi di uno stesso tòpos, alcuni 'adiacenti', altri distanti, taluni più periferici, altri più prossimi – su tutti però ogni nesso causale o temporale risulta del tutto inessenziale nel decretarne una maggiore o minore autenticità, una maggiore o mi-

me nell'andare di Abramo stia, semplicemente, la chiamata di Dio. Con le parole di Paolo: "Abramo credette a Dio e questo gli fu computato a giustificazione" (Rom 1, 3). Nella prospettiva paolina, la fede 'rende' Abramo operante 'ascoltatore' della chiamata. La chiamata diventa ascolto, l'ascolto diventa esecuzione, la quale mostra come fin dall'inizio a operare era la fede, ossia: l'operare di Dio nell'uomo. Con ciò sembrerebbe che la legge, anche se non abolita (Rom 3, 31), rimanga indifferente. Ma non è così; perché l'ascolto rimane anche dopo l'esecuzione. Se all'inizio, con la sostituzione della coppia legge-fede a quella di ascolto-esecuzione, sembra a Paolo di aver cancellato ogni differenza (*diastolé*, Rom 10, 12) tra il Giudeo e il Greco, così che l'univocità del giudizio di Dio viene esercitata ugualmente sull'uno e l'altro fronte, il testo greco di Rom 3, 30 riporta sotto altra forma la *disimmetria* profonda tra le due forme con cui la giustificazione operata dalla fede viene presentata – espresse rispettivamente dalle due particelle *ek* e *dià*. Leggiamolo:

Poiché uno solo è il Dio,
che giustificherà la circoncisione
dalla fede [*ek pisteos*], il prepuzio
(= l'incirconciso, il gentile)
per mezzo della fede
[*dià tes pisteos*] (Rom 3, 30).

Per i Gentili, infatti, la potenza *performativa* della fede è completa – il complemento di mezzo espresso da "*dià*" manifesta proprio il carattere di questa *performatività* –, ovvero le genti sono completamente *in-formate* dalla fede nel Cristo, su di esse la *novitas* dell'*eu-aggélion* rappresenta l'orizzonte totale in cui si consuma la loro *metanoia*, come se – e sono espressioni paoline – si trattasse di una 'nuova nascita'. Altra, invece, è la condizione d'Israele. Il testo dice che Israele sarà giustificato *ek pisteos*, espressione che indica anzitutto un movimento, uno spostamento: non *per mezzo* – come molte traduzioni si affrettano a precisare nel tentativo di armonizzare il più possibile l'espressione con quella impiegata per i Gentili – ma *a partire dalla fede*. In altre parole, solo Israele può portarsi *ek pisteos*. La nuova fede lo attende, non lo performa. Israele è radicato essenzialmente nella sua fede alla legge. Legge e fede sono strette da un vincolo inscindibile che costituisce

l'essenza stessa di Israele. Già Petrarca lo aveva affermato con forza nel momento di spiegare il testo di Rom 1, 17: "da fede a fede" (*ek pisteos eis pistin*). *Difficile perciò affermare la perfetta univocità del percorso della giustificazione "ek pisteos eis pistin": dal-*

teremo" (Es 24, 7). Un ascolto preceduto dall'esecuzione, a cui di nuovo consegue un ulteriore ascolto per adattare il fare al nuovo della storia e della vita. Petrarca sembra dire: *la differenza tra Giudeo e Greco non è tolta, ma ancora una volta radicalizzata.*



Basilica Vaticana, Museo Storico Artistico del Tesoro di San Pietro, dipinto dei Santi Apostoli Pietro e Paolo (Giotto e bottega, 1325-1335 ca.)

la fede di Abramo alla fede di Cristo... poiché tra le due fedi si pone la legge. (p. 48).

Ritorna allora anche la centralità dell'ascolto della Legge. La Legge si fa Legge attraverso il suo perpetuo ascolto: "Ascolta, Israele..." (Deut 6, 4). A cui Israele risponde: "Tutto ciò che ha pronunciato il Signore, faremo e ascol-

PAOLO E SPINOZA – CONFERMARE LA LEGGE

Nel 1670 apparve anonimo ad Amsterdam il *Tractatus theologico-politicus*, in realtà opera in latino dell'ebreo marrano Baruch Spinoza (Bento de Espinosa, Amsterdam 1632 – L'Aia 1677). Scopo fondamentale del Trattato

è la dimostrazione che il libero pensiero e la libertà di espressione non solo non confliggono con la pace sociale e la buona politica ma anzi la fondono. Ma gran parte del testo è dedicato al tema della *Legge*, sia come interpretazione del testo biblico, sia come interpretazione della *Legge* come ordinamento dello Stato e come decreto divino, accezioni della *Legge* che la tradizione d'Israele raccoglie nell'unico termine di *Torah*. La libertà di filosofare, vuol dimostrare Spinoza, non è in contrasto con quanto 'insegnato' dalle Scritture. Tuttavia, insistendo sul fatto che la Scrittura deve essere spiegata per mezzo della Scrittura, egli produrrà una frattura insanabile tra filosofia e Scrittura. Addirittura, introducendo l'esame critico-razionale della Scrittura, toglierà legittimità all'esercizio talmudico di sviluppare le *molteplicità* di interpretazioni, per ridurre il testo all'unico significato che esso vuol esprimere. Scrive Petrarca: *L'infinita interpretabilità del testo è proprio ciò che, in definitiva, Spinoza rifiuta* (p. 101). Il Trattato verrà immediatamente condannato e Spinoza, riconosciuto l'autore del testo, dichiarato eretico ed espulso dalla comunità ebraica. Sarà per sempre il *Maledictus*, a tal punto che nel 2014, quando Rabbi Giuseppe Laras scrive *Ricordati dei giorni del mondo – Storia del pensiero ebraico dalle origini all'età moderna* (EDB, vol. 1, 2014), a proposito di Spinoza, precisa che *si è ritenuto che questo fondamentale pensatore... appartenga alla storia del pensiero filosofico occidentale piuttosto che a quella del pensiero ebraico. Nonostante, infatti, egli, nei suoi scritti, cita talvolta autori e argomenti ebraici, la sua filosofia è, a nostro avviso estranea, per impostazione e contenuti, al pensiero ebraico così come esso si è manifestato, sviluppato e mantenuto in essere prima e dopo di lui* (op. cit., p. 251).

Il tema di questo capitolo sarà perciò incentrato sul ruolo della *Legge* nella fondazione di un orizzonte teologico-politico; e quale sia il rapporto con la teologia politica di Paolo, al quale l'autore del *Tractatus* si richiama in alcuni passaggi decisivi della trattazione sulla *Legge*.

Spinoza, infatti, condivide essenzialmente la medesima forma con cui Paolo pone il problema della *Legge*. Infatti Spinoza rilegge il problema della *Legge* assumendo e reinterpretando la distinzione tra *antica* e *nuova legge*.



San Paolo, Monastero San Girolamo a Lisbona

O meglio: rileggendo l'*antica legge* a partire dalla *nuova*, rileggendo la *legge* di Mosè (la *Torah*) a partire dal "*nòmos toù Christoù*" (Gal 6, 2). Non certo, però, per risolvere la vecchia nella nuova *legge*, quanto, piuttosto, per "confermarla" nella sua irriducibilità.

Nel *Tractatus*, due sono i capitoli che trattano specificamente della *Legge*, il IV e il XII, ma lo spazio della trat-

tazione abbraccia, da un lato, i capitoli III e V e, dall'altro, il capitolo XI e XVI.

Spinoza parte dalla distinzione tra *legge* di natura (*definitio*), in cui il carattere prescrittivo è contenuto nella natura stessa dell'oggetto (ogni corpo pesante cade secondo la sua *legge* di natura), e *legge* (*jus*) intesa come frutto di una deliberazione degli uomini. In questo secondo caso la *legge sembra doversi definire... come una regola di vita che l'uomo prescrive per sé e per gli altri in vista di qualche fine* (TTP IV, 109). Da qui Spinoza trae la conclusione che la *Legge* mosaica è la promulgazione di un codice umano, prescrittivo come se fosse *legge* divina. Questa *legge* è particolare, legata a un momento storico di un piccolo popolo, Israele, in un momento particolare della sua vita, e non può pretendere di assurgere a valore universale. Ogni trasmissione della rivelazione divina rappresenta una sua degradazione, una messa in parole e immagini umane; non rispecchia immediatamente la volontà divina. Immediatezza che Spinoza, invece, riconosce nella figura di Cristo. Scrive Petrarca: *L'immediatezza del "nòmos toù Christoù" riporta la Legge divina alla sua natura di verità eterna, al suo carattere di decretum, di definitio che muove necessariamente dalla natura di una cosa. Pura identità tra mente di Dio e mente di Cristo* (p. 117). Allora, perché la *Legge*?

Spinoza rilegge *paolinamente* il ruolo del Cristo rispetto alla *Legge ebraica*. Scrive infatti nel cap. IV del suo *Tractatus*: "Senza dubbio, a coloro cui era dato di conoscere i misteri dei cieli, egli insegnò le cose come verità eterne, e non le prescrisse come leggi, liberandoli in tal modo dalla schiavitù della legge, e nondimeno con ciò confermò e rafforzò la legge e la iscrisse profondamente nei loro cuori, come anche Paolo sembra accennare in alcuni luoghi (ad esempio, in *Epistola ai Romani* 7, 6; 3, 28). Ecco i due testi richiamati:

"siamo stati sottratti alla legge, morti a ciò che ci teneva prigionieri, affinché serviamo nella novità dello Spirito [en kainòteti pneùmatos] e non in quello vecchio della lettera" (Rom 7, 6);

"noi riteniamo infatti che l'uomo è giustificato per la fede, indipendentemente dalle opere della legge" (Rom 3, 28).

In altre parole, *non vi è frattura tra legge e fede, bensì Spinoza intende cercare e fondare paolinamente il senso più proprio di quella legge all'interno del nuovo ordine dello Spirito, ovvero nella fede. Nessuna tendenza marcionita si agita nell'operazione spinoziana, bensì il contrario: Cristo "legem hoc magis confirmavit et stabilivit". La conferma è pertanto una 'nuova' fondazione della legge. Non una mera interiorizzazione – come spesso si tende erroneamente a pensare dell'operazione paolina – bensì una più profonda 'promulgazione' della Torah* (p. 120).

Cristo iscrive la legge nei cuori degli uomini, nel senso che la 'promulga' a un livello in cui – per restare all'immagine paolina – viene tolta l'esteriorità delle 'tavole' su cui tale Scrittura è incisa, ma non il proprio carattere di legge. Viene tolto cioè lo spazio di comunicazione della legge, poiché ora essa è già 'presso' il proprio destinatario, promulgata da Cristo, 'nuovo' Mosè. Essa non perde per ciò stesso il proprio carattere di dover-essere. Su questo punto, Spinoza assume paolinamente tanto il passo di Devarim "Il Signore tuo Dio circonderà il tuo cuore ed il cuore della tua discendenza" (Deut 30, 6), quanto la profezia del 'nuovo' patto così come ne parla il profeta Geremia: "Porrò la mia legge nel loro intimo, la scriverò sul loro cuore" (Ger 31, 33). Cristo non libera dalla legge, ma dalla 'schiavitù' della legge, da quel rapporto di puro arbitrio con cui la legge mosaica – come precedentemente da Spinoza – viene posta. E lo fa mostrando il carattere fondativo della Torah d'Israele: il suo essere cioè inscritta nei cuori (pp. 120-121).

Spinoza, con una tipica operazione di "ermeneutica marrana" (per usare l'espressione di Leonardo Amoroso), riporta Paolo e Cristo nell'alveo del più autentico ebraismo. E nel Vangelo di Cristo predicato da Paolo è in grado di individuare, come spiega Cassuto Morselli, una continuità tra ebraismo e cristianesimo; in più, può propriamente fondare il senso della propria *religione universale*. Per Cassuto Morselli, tra l'altro, all'origine del rapporto tra ebraismo e cristianesimo fin dal I secolo non vi fu una 'conversione' degli ebrei al cristianesimo, ma al contrario i *goyim*, le genti entrarono nell'Alleanza d'Israele (p. 115, nota 23).

Il fine della Scrittura, concluderà Spinoza, non è l'insegnamento delle scienze, bensì l'obbedienza verso Dio che consiste nell'amore verso il prossimo. E l'obbedienza fa radicalmente riferimento all'ascolto. Il cerchio così si chiude e Spinoza può concludere, dal suo punto di vista razionale universalistico, che "summum legis divinae praemium esse ipsam Legem": la Legge in quanto tale è il sommo premio della legge divina (TTP IV, p. 115) (p. 127).

Così, la Legge non solo non viene abolita, bensì confermata nella sua più vasta e universale portata.

LA LEGGE E L'OSTINAZIONE – ROSENZWEIG CONTRA PAOLO

Franz Rosenzweig (Kassel, 1886 – Francoforte, 1929), è universalmente conosciuto grazie al suo capolavoro *La stella della redenzione* (1921),

rapsoxicamente e avventurosamente composto su fortuiti pezzi di carta durante la vita in trincea in Galizia durante la prima guerra mondiale, e fatti recapitare per le vie più fantasiose in famiglia. Libro complesso, la cui terza parte affronta appunto il rapporto tra ebraismo e cristianesimo. Rosenzweig proveniva infatti da una famiglia ebraica colta e assimilata, in cui diversi parenti si erano convertiti alla religione cristiana evangelica; e anche lui era sul punto di convertirsi, quando scelse di restare e approfondire il suo essere ebreo durante la celebrazione dello *Yom Kippur* in una modesta sinagoga ortodossa berlinese, frequentata da ebrei polacchi e legata all'antica ritualità tradizionale. Nella lettera a Rudolph Ehrenberg del 4 novembre 1913 confiderà il proprio ripensamento sulla decisione di convertirsi al cristianesimo con la celebre confessione "ich bleibe also Jude" (= io, comunque, resto ebreo).



Basilica Vaticana, portico, bassorilievo della porta centrale con il martirio di San Paolo (Antonio Averlino detto "Filarete", 1400 ca.-1466)

Lo sfondo in cui si colloca questo confronto tra ebraismo e cristianesimo è quello problematico delineato da Paolo nella Lettera ai Romani, capitoli 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* (p. 129).

L'immagine con cui l'opera maggiore di Rosenzweig si chiude è appunto quella della "stella", di cui l'ebraismo costituisce il centro e il cristianesimo i raggi. Come l'ebraismo è immagine del fuoco che eternamente alimenta sé stesso, il cristianesimo incarna i raggi che conducono verso l'esterno, verso il mondo e verso le genti (p. 130). Come spiega il rabbino Giuseppe Laras a proposito di Rosenzweig (op. cit. p. 229 ss.), le due fedi sarebbero profondamente avvinte l'una all'altra, talché la verità espressa da Israele troverebbe testimonianza tra le nazioni, nel corso della storia, attraverso il cristianesimo, hegelianamente inteso come religione "storico-universale". La temporalità è quindi la dimensione peculiare del cristianesimo, l'eternità quella propria dell'ebraismo.

Ora, come ragiona Paolo nei capitoli 9-11 della lettera ai Romani? L'ostinazione d'Israele, ossia il senso del suo rifiuto dell'evangelo, è stata la condizione necessaria affinché la salvezza giungesse alle genti. Tuttavia, in prospettiva escatologica, questo passaggio di testimone, diventerà la condizione necessaria per la stessa salvezza del vecchio Israele. L'indurimento di Israele non toglie l'elezione; anzi, è lo stesso indurimento 'momento' dell'elezione. Scrive Paolo: "Dio ha rinchiuso tutti nella disobbedienza, per usare misericordia a tutti" (Rom 11, 32).

Rosenzweig interpreta invece dal punto di vista ebraico questo 'legame' tra l'ebraismo e il cristianesimo. Il cristianesimo, scrive, si costituisce solo in forza dell'eterno odio per gli ebrei dei cristiani (*der ewige Judenhass der Christen*). Odio non come prodotto culturale, ma nel senso di

"opposizione" fondamentale, che rende visibile la propria identità. Finché ci sono ebrei, ci saranno anche i cristiani. Gli ebrei sono l'irriducibile controparte dei cristiani; gli ebrei, cui l'appello alla conversione non avrà mai successo, perché rimangono i legittimi detentori del Patto e della Legge.

Scrive Petrarca: *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 al-*

pre identico a sé 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' inattingibile, 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... 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... (pp. 145-146).

CONCLUSIONE

Si diceva, all'inizio, di questa orgogliosa affermazione di identità e di assoluta fedeltà alla Legge ("La Legge per la Legge"). Le tesi esposte sono radicali e vanno rispettate, anche se non del tutto condivise. Per lo meno sono un punto chiaro su cui aprire il dialogo.

Se posso esprimere un rilievo formale, lamento la presenza di molti refusi, alcuni dei quali anche gravi (pp. 15, 23, 26, 27, 41, 46, 48, 49, 54, 74, 91, 116, 118, 127: *summus legis divinae praemium esse ipsum Legem al posto di summum legis divinae praemium esse ipsam Legem*).

Mi sembra opportuno, infine, avvertire che la complessità del tema e del dettato richiedono un lettore preparato alla durezza del linguaggio filosofico.

Giuseppe Cagnetta

Abbiamo parlato di:

GIACOMO PETRARCA. LA LEGGE PER LA LEGGE. Paolo, Spinoza, Rosenzweig. Prefazione di GÉRARD BENSUSSAN (LIVORNO, Salomone Belforte & C., COLLANA DI STUDI EBRAICI XXXIV, 2018, pp. 176, € 20,00).



Basilica Vaticana, baldacchino, particolare dei putti di bronzo che sostengono il libro e la spada di Paolo (Gian Lorenzo Bernini e aiuti, 1624-1635)

l'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... Il 'no' di Israele è in forza di Israele stesso, è la sua essenza – non già un atto della grazia dell'evangelo come vorrebbe Paolo. 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, sem-