

ARCHIVIO TEOLOGICO TORINESE



2023/2

luglio-dicembre 2023 • Anno XXIX • Numero 2

Rivista della FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE

SEZIONE DI TORINO

Nerbini

ARCHIVIO TEOLOGICO TORINESE

A cura della Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale – sezione di Torino
Anno XXIX – 2023, n. 2

Proprietà:

Fondazione Polo Teologico Torinese

Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale – sezione di Torino

Via XX Settembre, 83 – 10122 Torino

tel. 011 4360249 – fax 011 4319338

istituzionale@teologiotorino.it

e-mail Segreteria: donandrea.pacini@gmail.com

Registrazione n. 1 presso il Tribunale di Torino del 27 gennaio 2015

Direttore responsabile: Mauro Grosso

Redazione: Andrea Pacini (direttore), Gian Luca Carrega e Antonio Sacco (segretari), Oreste Aime, Dino Barberis, Roberto Carelli, Ferruccio Ceragioli, Carla Corbella, Mauro Grosso, Pier Davide Guenzi, Luca Margaria, Paolo Mirabella, Alberto Nigra, Alberto Piola

Editore:

Edizioni Nerbini - Prohemio Editoriale srl

via G.B. Vico 11 - 50136 Firenze - ROC n. 34429 (10.6.2020)

e-mail: edizioni@nerbini.it

www.nerbini.it

Realizzazione editoriale e stampa: Prohemio Editoriale srl - via G.B. Vico 11 - 50136 Firenze

Amministrazione e ufficio abbonamenti:

abbonamenti@nerbini.it

ABBONAMENTO 2023

Italia € 44,50 – Europa € 64,50 – Resto del mondo € 74,50

Una copia: € 27,00

Per gli abbonamenti e l’acquisto di singoli fascicoli dal 2022 in poi:

Versamento sul c.c.p. 1015092776

intestato a Prohemio Editoriale srl, Firenze

Sommario

Le radici storiche e teologiche della nozione di asilo <i>René M. Micallef s.j.</i>	» 255
Corridoi umanitari: il bene nel male <i>Marco Colella</i>	» 277
Sulla «interdisciplinarità» della teologia morale <i>Pietro Cognato</i>	» 295
La questione del metodo teologico nella seconda metà del XX secolo <i>Giacomo Canobbio</i>	» 307
Coscienza, scienza e teologia. Un confronto con la prospettiva di Lonergan <i>Ferruccio Ceragioli</i>	» 335
<i>Il Metodo in Teologia</i> di B. Lonergan: un contributo per una prospettiva interdisciplinare <i>Valter Danna</i>	» 355
Implicazioni antropologiche e teologiche sul metodo. Problematicità storiche e opzioni di B. Lonergan <i>Rosanna Finamore</i>	» 373
Politica ed etica in Franz Rosenzweig e Martin Buber <i>Laura Viotto</i>	» 391
L'insegnamento di religione a scuola tra il 1923 e il 1984 <i>Federico Zamengo</i>	» 415

**RELAZIONI DEL CONVEGNO
DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE –
SEZIONE DI TORINO (16 novembre 2022):
LE CHIESE CRISTIANE NELLA SOCIETÀ PLURALE**

Le sfide dell'evangelizzazione nella città <i>Rowan Williams</i>	» 433
La situazione dell'Ortodossia di fronte alla sfida dell'evangelizzazione <i>Vladimir Zelinsky</i>	» 445
La sinodalità, nuovo paradigma cattolico dell'evangelizzazione? <i>Luc Forestier</i>	» 457

NOTA BIBLIOGRAFICA

O. AIME, <i>La singolarità umana. Contributi per l'antropologia filosofica</i> (Valter Danna)	» 477
--	-------

RECENSIONI

F. HARTOG, <i>Chronos. L'Occidente alle prese con il tempo</i> (O. Aime)	» 489
C. BALDI, <i>Caritas. Un lavoro o una missione?</i> (G. Piana)	» 492
O. SANGUINETTI – P. ZOCATELLI, «Costruiremo ancora cattedrali». <i>Per una storia delle origini di Alleanza Cattolica (1960-1974)</i> (C. Anselmo)	» 495
A. RICCARDI, <i>La guerra del silenzio. Pio XII, il nazismo, gli ebrei;</i> O. DI GRAZIA – N. PIROZZI, <i>La croce e la svastica.</i> <i>Il pontificato di Pio XII tra silenzi e complicità</i> (L. Casto)	» 499
AGOSTINO, <i>L'anima e la sua origine</i> (A. Nigra)	» 505

L. CASTO, *Storia della Santità in Piemonte e in Valle d'Aosta*
(R. Savarino)..... » 510

G. CALACIURA, *Io sono Gesù*
(M. Nisii)..... » 513

SCHEDA

G. CAVALLOTTO, *Il grido dei profeti. Parole senza tempo*
(F. Mosetto) » 519

Politica ed etica in Franz Rosenzweig e Martin Buber

Laura Viotto

1. Alcune note introduttive¹

Nel corso del Novecento, l'incontro tra filosofia ed ebraismo ha trovato originale espressione in alcuni autori di fede ebraica, e in particolare in Franz Rosenzweig (1886-1929) e Martin Buber (1878-1965), segnati, il primo, dalla violenza della Grande guerra, e il secondo dalle atrocità dell'ultimo conflitto mondiale e dalla concretizzazione dei progetti nazionalistici di costituzione di uno Stato sovrano in Israele, con tutte le implicanze storico-politiche che un tale progetto racchiudeva in sé.²

¹ Giovanni Paolo II così ricordava i due autori: «Desidero inoltre ricordare anche Franz Rosenzweig e Martino Buber, i quali, con la loro familiarità creativa con le lingue ebraica e tedesca, hanno creato un ammirabile ponte per un incontro approfondito di ambedue gli ambiti culturali (GIOVANNI PAOLO II, visita pastorale nella Repubblica Federale Tedesca, *Incontro di Giovanni Paolo II con i rappresentanti della comunità ebraica*, Magonza, 17 novembre 1980, in https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1980/november/documents/hf_jp_ii_spe_19801117_ebrei-magonza.html [accesso: 20 dicembre 2019]).

² Riporto qui una bibliografia generale dei due autori. In lingua italiana di Franz Rosenzweig: F. ROSENZWEIG, *Dell'intelletto comune sano e malato*, Reverduto, Trento 1987; *Dio, uomo e mondo*, Giuntina, Firenze 2013; *Ebraismo, Bildung e Filosofia della vita*, Giuntina, Firenze 2000; *Globus: per una teoria storico-universale dello spazio*, Marietti, Genova 2007; *Hegel e lo Stato*, Il Mulino, Bologna 1971; *Il grido*, Morcelliana, Brescia 2003; *Il nuovo pensiero*, Arsenale, Venezia 1983; *La radice che porta: lettere su ebraismo e cristianesimo*, Marietti, Genova 1992; *La stella della Redenzione*, Marietti, Genova 1998. – Bibliografia critica in lingua italiana su Franz Rosenzweig: E. BACCARINI, «*Vita, Via, Verità. La riflessione ebraico-cristiana di F. Rosenzweig*», in *Studium* 6 (1987); L. BERTOLINO, *Il nulla e la filosofia. Idealismo critico ed esperienza religiosa in Franz Rosenzweig*, Trauben, Torino 2005; G. BONOLA, «*Franz Rosenzweig ai lettori della "Stella"*», in ROSENZWEIG, *La stella della Redenzione*; A. COLETTA, *Libertà e liberazione in Franz Rosenzweig*, Facoltà di scienze politiche – Cattedra di Filosofia politica a.a. 2006/2007; H. PUTNAM, *Filosofia ebraica, una guida di vita. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, Carocci, Roma 2011.

Bibliografia in lingua italiana di Martin Buber: M. BUBER, *Colpa e sensi di colpa*, Apogeo, Milano 2008; *Discorsi sull'educazione*, Armando Editore, Roma 2009; *Il cammino dell'uomo*, Edizioni Qiqajon, Bose 1990; *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo

Il XVII e il XIX secolo vedono fiorire alcuni tra i pensatori e filosofi politici più brillanti: l'idealismo tedesco di Fichte, Schelling e soprattutto di Hegel traccia un solco che guiderà la filosofia degli anni a seguire, plasmando modelli di pensieri e riflessioni. Rosenzweig stesso elabora il suo disegno di Stato partendo da quello di Hegel, così come Marx prima e Landauer poi, e diventando delle pietre miliari per la formazione della coscienza politica di Buber.

Più in generale, la filosofia di ispirazione ebraica si concentra su alcune riflessioni, soprattutto su Dio come Unità assoluta e trascendente,³ la *creatio ex nihilo* e l'alleanza teandrica, in particolar modo partendo dalle considerazioni filosofiche che a cavallo del XIX e XX secolo si vanno ad affermare, principalmente accordandosi o scontrandosi con il pensiero di Hegel, che rimane il punto di riferimento per molti intellettuali dell'epoca.⁴ Sia Rosenzweig prima, che Buber dopo, hanno cercato di coniugare una visione religiosa e spirituale con quella di una società impregnata ormai di uno spirito nazionalistico che la stava sgretolando dall'interno, e che avrebbe ulteriormente travisato l'idea di uomo, anche a causa della grave crisi economica del 1929, fino a toccare il punto infimo della *Shoah* con le leggi razziali.

La nuova idea di mondo proposta da Martin Buber e da Franz Rosenzweig parte dal tentativo di rivedere proprio l'alleanza teandrica,⁵ origine, ma anche fine, di un cammino che l'umanità ha intrapreso, costellato di

1997 (comprende *L'Io e il Tu*, Dialogo, *La domanda rivolta al singolo*, *Distanza originaria e relazione*, *Elementi dell'interumano*, *Sull'educativo*, Poscritto a *L'io e il tu*); *Il problema dell'uomo*, Marietti, Torino 2004; *Una terra e due popoli: sulla questione ebraico-araba*, Giuntina, Firenze 2008; *L'eclissi di Dio*, Passigli Editore, Firenze 2001; *Religione come presenza*, Morcelliana, Brescia 2012; *Sette discorsi sull'Ebraismo*, Carocci, Roma 1976; *Due tipi di fede. Fede ebraica e fede cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995; *Sentieri in utopia*, Ed. di comunità, Milano 1981. – Bibliografia critica in lingua italiana su Martin Buber: F. FERRARI, *La comunità postsociale. Azione e pensiero politico di Martin Buber*, Castelvecchi, Roma 2018; A. POMA, *Il pensiero di M. Buber (1898-1978)*, in *Filosofia* 29 (1978); H. PUTNAM, *Filosofia ebraica, una guida di vita*. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein, Carocci, Roma 2011; S. SPAGNOLO, *Etica e metafisica nel pensiero di M. Buber*, in *Teoresi* 32 (1977).

³ Cf. Dt 6,4-9.

⁴ Maurizio Mottolese sottolinea che «Gershom Scholem ha mostrato come l'idea di *creatio ex nihilo* penetri dall'esterno e molto tardi nella teologia dell'ebraismo, evocando quasi immediatamente una rielaborazione mistica del concetto che ne trasforma completamente i lineamenti». In realtà, «questo concetto non è rintracciabile nelle fonti classiche delle religioni monoteistiche rivelate: non può essere certo attribuito alla narrazione di Genesi, ma forse nemmeno ad altri luoghi della Bibbia, ebraica, greca o cristiana [...]» (M. MOTTOLESE, in <https://mondodomani.org/dialegesthai/mmo01.htm#rif4> [accesso: 12 dicembre 2020]). Per una visione cattolica, cf. l'Udienza generale di mercoledì 15 gennaio 1986 di Giovanni Paolo II, in https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1986/documents/hf_jp-ii_aud_19860115.pdf [accesso: 12 dicembre 2020].

⁵ M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, trad. it., San Paolo, Cinisello Balsamo 2014.

difficoltà e di un crescente tentativo di emancipazione da parte dell'uomo da Dio stesso, che però, anziché all'agognata libertà e onnipotenza, ha portato alla crisi dell'uomo occidentale, alla deresponsabilizzazione delle singole azioni morali, all'eclissi di Dio,⁶ senza che si fosse trovato un degno sostituto, e a un conseguente urgente bisogno di una nuova educazione⁷ per la costruzione di una società che possa ridare un senso all'umanità e che fatica nella ricostruzione di se stessa e dei propri legami sociali.⁸

Proposito di entrambi, con le dovute differenze, è anche la ricostruzione dell'identità della persona, dopo che l'idealismo di stampo hegeliano ha ridotto l'essere umano a tassello funzionale allo Stato, o a prodotto del darwinismo sociale, come sarà per l'ideologia nazista, con la deresponsabilizzazione del singolo che concepisce se stesso come una tessera troppo piccola per poter influenzare in qualche modo il percorso della storia. Rosenzweig parte da Hegel per il suo impianto filosofico, sottolineando, nella *pars destruens*, i limiti di tale prospettiva, soprattutto in termini pratici e concreti, oltre che metodologici, mentre, nella *pars construens* offre una chiave di lettura del tempo, dello spazio e del linguaggio – tali da rimettere in discussione la struttura preesistente – per riaffermare la centralità della persona, sia in campo politico che etico: nel suo capolavoro, *La stella della redenzione*,⁹ egli analizza la fine delle ideologie ottocentesche, infrantesi durante la Prima guerra mondiale, e con esse la visione di mondo a cui lo stesso Rosenzweig aveva creduto. La prospettiva ottimistica dell'auto-realizzazione dello spirito assoluto in seno alla storia, che con Hegel trova l'apogeo, si sgretola di fronte alla devastazione della guerra, rendendo importante riscoprire gli insegnamenti antichi dell'ebraismo e soprattutto la categoria della redenzione messianica.

⁶ Id., *L'eclissi di Dio*.

⁷ Id., *Discorsi sull'educazione*.

⁸ Inerente alla crisi dell'uomo occidentale, trovo interessante il paradigma di un un'evoluzione del pensiero umano nella costruzione di differenti «dimore»: Buber teorizza che dall'inizio del cammino dell'uomo siano state edificate tre grandi case, frutto di ricerca e indagine, ma che sono crollate in successione sotto i colpi del nuovo. La prima grande casa è il sistema aristotelico con tutto il suo apporto della filosofia socratico-platonica. Questo porta l'uomo a percepirsi come parte di un tutto regolato da leggi precise e fisse. La seconda casa è l'ellenismo: si assiste a un cambio di prospettiva, che trova in Agostino il suo punto centrale: perso il suo posto nel mondo, l'uomo si trova combattuto tra il bene e il male, che percepisce come forze che lo sovraстano e che lui può cercare di governare attraverso la legge morale e la fede in Dio che, con l'impianto tomista, diverranno guide sicure per l'uomo medievale. Alla messa in discussione dell'unica fede, a causa dell'Umanesimo, della Riforma protestante e del progredire della scienza svincolata dalla teologia, crolla anche questo edificio, e l'uomo si ritrova ad abitare in una casa non più adatta alle nuove esigenze, senza però aver avuto modo di costruirne un'altra. Da qui lo smarrimento dell'uomo moderno e occidentale. Cf. BUBER, *Il problema dell'uomo*.

⁹ F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, trad. it., Marietti, Casale Monferrato 1985.

Incontriamo infatti, nel filosofo di Kassel, una critica all'idea di Stato inteso in senso più generale, come se la sua fosse più una direzione da seguire che delle indicazioni precise in merito alla storia: non compaiono infatti, se non in linea teorica, delle riflessioni sul sionismo, inteso come movimento storico-politico di costruzione dello Stato di Israele, seppur le teorie di Herzl¹⁰ fossero note, e non solo negli ambienti ebraici, essendo le sue posizioni politiche conosciute poiché avevano attinto forza dallo scandalo dell'*affaire Dreyfus*, avvenuto solo pochi anni prima.

Di più ampio respiro invece è il pensiero di Buber, che può costruire le sue idee sulla base di un'esperienza storica sicuramente più lunga: i suoi ragionamenti in ambito politico infatti, decisamente più dettagliati e puntuali rispetto a quelli di Rosenzweig, partono da un lungo percorso dell'idea di sionismo che attraversa la fine del XIX secolo e, almeno, la prima metà del XX, nascendo come nazionalistico fino a trasformarsi in culturale, maturando anche convinzioni sociali derivate dalle conseguenze della concretizzazione di una scelta politica anziché di un'altra, con l'urgente, quanto incompleto, dialogo da sostenere con le popolazioni presenti in Palestina per cercare e trovare una soluzione che non generasse altri conflitti.

In entrambi è centrale l'idea di uomo, visto come essere dialogico, sia con se stesso che con gli altri esseri umani, con il mondo e, infine, con il trascendente: per entrambi Dio non è un freddo concetto filosofico di cui indagare l'esistenza o meno, ma un soggetto dialogante che è il senso della storia e dell'ontologia stessa del mondo e dell'uomo. Entrambi affascinati dal cristianesimo, approfondiranno le proprie radici culturali e religiose compiendo la scelta di confermarsi nella fede ebraica e nell'appartenenza al popolo ebraico; entrambi cercheranno soluzioni culturali ai conflitti, sottolineando il ruolo centrale che la cultura possiede nell'attenuare le tensioni, frutto di diverse opinioni.

2. Contesto culturale

La fine del XIX secolo e l'inizio del XX rappresentano un nodo cruciale per la storia della comprensione dell'ebraismo nel mondo occidentale: la percezione di un nuovo modo di essere ebrei e occidentali, non più separati dal resto della comunità, come in epoca pre-illuministica, ma inseriti nel mondo con un ruolo attivo, diviene concreta.

¹⁰ Theodor Herzl scrive la sua opera, *Der Judenstaat*, nel 1896: sono qui ben espressi i propositi del sionismo nazionalista che caratterizzò il suo pensiero, proponendo la formazione di una nazione ebraica che potesse ospitare tutti gli ebrei del mondo, con una sua giurisdizione e un riconoscimento internazionale.

Così come per il tedesco del XX secolo è importante rivendicare un'identità ben precisa, basata su tradizioni ancestrali che diventano collante di fronte alla disgregazione della modernità, così anche l'ebreo mitteleuropeo riscopre nelle sue radici religiose la propria peculiarità: entrambi, con finalità simili e, paradossalmente, un linguaggio sovrapponibile, esprimono l'importanza per il sangue, il suolo e il *Volk*, con un accento più marcato sullo spirito nazionale rispetto allo spirito universale.

A fianco dei concetti di assimilazione e di integrazione, si profilano anche quelli di rigenerazione e di emancipazione. In particolare con questi due termini si intende, nel primo caso, il processo per cui gli ebrei avrebbero potuto, se avessero avuto le medesime opportunità degli altri, raggiungere gli stessi traguardi; nel secondo caso, la loro equiparazione al resto della popolazione se si fossero visti riconosciuti gli stessi diritti civili e politici. L'emancipazione, in particolare, era richiesta anche dalla classe intellettuale cristiana, oltre che da quella ebraica, poiché entrambe vedevano nello sdoganamento culturale, politico ed economico del popolo ebraico la possibilità di arricchimento reciproco sotto i vari aspetti, soprattutto quello commerciale.

Nasce così in seno alle comunità ebraiche tedesche, soprattutto di Königsberg (oggi Kaliningrad) e di Berlino, l'*haskala*, la mente, il movimento culturale, soprattutto letterario, ma anche politico e sociale che nel corso del XVIII secolo, germogliando negli ideali della Rivoluzione francese, cercherà di dare un'autonomia al popolo ebraico, pur mantenendone le peculiarità, cercando al contempo di inserirlo in un contesto nuovo, spogliato dalle rigide connotazioni non solo religiose ma anche socio-politiche, che avevano caratterizzato l'*Ancien régime*.¹¹

Si assiste quindi alla ricerca, da parte dell'ebraismo, di una nuova collocazione culturale, un nuovo *Jüdische Renaissance*. Il riappropriarsi delle proprie origini prende forma dal voler ridare identità a quell'ebraismo post-assimilatorio in Germania, che si è ormai annacquato con gli ideali rivoluzionari e illuministici di *Liberté, égalité, fraternité* nonché con l'uguaglianza giuridica dei cittadini, creando di fatto uno sfilacciamento della componente identitaria. A questo processo, piuttosto complesso, Buber e Rosenzweig daranno risposte diverse ma complementari, che troveranno una sintesi e un punto di contatto con la *Verdeutschung der Schrift*, che

¹¹ Cf. R. CALIMANI, *Storia dell'ebreo errante*, Rusconi, Milano 1992. L'autore parte non solo dal periodo dell'Illuminismo, per cercare di individuare la trasformazione culturale delle comunità ebraiche dell'Europa occidentale, ma vede nel periodo del regime napoleonico il passaggio dalla percezione dell'ebreo come appartenente a una nazione diversa, a un individuo che pratica una religione diversa, ma comunque un cittadino dell'impero. Questa nuova visione, seppur osteggiata dalla parte più conservatrice della comunità, sarà l'inizio del processo di assimilazione che porterà molti ebrei a sentirsi prima di tutto cittadini orgogliosi di una nazione che amano.

non è solo una traduzione della Scrittura in tedesco corrente, ma un tentativo di rendere concetti e pensieri ebraici comprensibili, in particolare, all'ebreo tedesco, in bilico tra tradizione e cultura ebraica, e tradizione e cultura tedesca, ma anche all'uomo occidentale in generale, che vive una profonda crisi esistenziale.

Un punto di svolta è la fine della Prima guerra mondiale e del suo esito disastroso per la Germania: si iniziano a cercare le cause di una tale sconfitta, e soprattutto qualcuno a cui attribuirne la responsabilità, e diventa facile identificare gli ebrei, per il loro presunto scarso patriottismo, come capri espiatori. Prende di nuovo vita la teoria della cospirazione mondiale ebraica e delle lobby che influenzerebbero l'economia e la politica internazionale: è proprio in questo periodo che il complottismo antisemita riscopre l'opera di Sergey Nilus,¹² che pur essendo appurato trattarsi di un falso storico, trova larga diffusione nella propaganda nazionalista. La situazione migliora verso la metà degli anni Venti, quando l'economia riprende a funzionare e la società trova un nuovo equilibrio, fino allo scoppio della crisi del 1929, che rimetterà in gioco tutti gli stereotipi mai sopiti e tutta la frustrazione che si riversa su un presunto responsabile: Rosenzweig non vedrà l'epilogo del percorso di emarginazione e colpevolizzazione della componente ebraica della società, perché muore proprio in quell'anno, consumato dalla malattia.

Nei primi anni del XX secolo, il percepirti in bilico nel sentirsi tedeschi ma non completamente, porta al consolidamento del movimento sionista, che, con la figura di Theodor Herzl, raggiunge la sua massima espressione di nazionalismo: nel 1897 si tenne a Basilea il primo congresso mondiale sionista e, sempre nello stesso anno, venne fondato il periodico *Die Welt*, «il mondo». Il proposito è la nascita in Palestina di uno Stato sovrano riconosciuto da tutti gli altri Stati in ambito internazionale, dove ogni ebreo disperso nel mondo possa sentirsi a casa. Sicuramente, anche grazie al carisma di Herzl, questo tipo di sionismo è quello che occupa il maggior spazio nei dibattiti in seno alla comunità ebraica e soprattutto all'interno dell'Organizzazione mondiale del sionismo, sua emanazione politicamente strutturata, e da lui fondata proprio in occasione del primo congresso sionista di Basilea.

Gli obiettivi prefissati giocano su tre assi spazio-temporali: incentivare l'immigrazione di persone che possano formare una prima cellula, sia a livello sociale che economico, direttamente in loco, e ottenere nel contempo una sensibilizzazione alla causa creando o potenziando le organizzazioni ebraiche sioniste che possano sollecitare l'appoggio degli Stati stranieri al progetto. Si punta infine alla formazione di una coscienza nazionalista nelle comunità ebraiche.

¹² S. NILUS, *Protocollo dei Savi di Sion*, Edizioni Clandestine, Massa Carrara 2008.

Proprio durante il quinto congresso, che apre i lavori a Basilea il 26 dicembre 1901, la frattura tra i due schieramenti è ormai evidente, e si configura, oltre che da un punto di vista ideologico, anche come uno scontro generazionale. Buber, già a capo della Commissione cultura, matura l'idea che si debba tenere gli occhi sul presente per poter progettare il futuro, e che occorra una formazione identitaria e culturale: non a caso il programma che sottopone al congresso è incentrato sulla creazione di una casa editrice, che dia un nuovo impulso alla letteratura ebraica, e di testate giornalistiche, che trattino argomenti di attualità, e caldeggià inoltre la possibilità di allestire esposizioni artistiche oltre che favorire l'apertura di un libero teatro ebraico.

Ma Herzl è su tutt'altri posizioni: per lui l'aspetto fondamentale è lavorare alla creazione di uno Stato-nazione. Tenterà di ricucire lo strappo seguito alla critica protesta attuata da Buber, che nel frattempo ha lasciato la guida di *Die Welt*, ma ormai il divario tra loro, e tra le reciproche visioni, è incolmabile.

La *Judenfrage*, la questione ebraica, è una questione identitaria, una domanda di senso sull'essere ebrei. L'anima culturale, intesa come aspetto fondante dell'ebraismo contemporaneo, che deve precedere la creazione di uno Stato indipendente, è ben spiegata nella lettera di risposta di Buber stesso a una lettera aperta scritta dal Mahatma Gandhi:

Una terra di cui un libro sacro parla ai figli della terra non è mai semplicemente nei loro cuori; una terra non può mai diventare un semplice simbolo. È nei cuori perché è l'immagine profetica di una promessa per l'umanità. Ma sarebbe una vana metafora se il Monte Sion non esistesse davvero. Questa terra è chiamata «santa», ma questa non è la santità di un'idea; è la santità di un pezzo di terra. Ciò che è semplicemente un'idea e niente di più non può diventare santo, ma un pezzo di terra può diventare santo proprio come l'utero di una madre può diventare santo [...]. Su questo criterio, la questione del nostro destino ebraico è indissolubilmente legata alla possibilità di radunarsi, e questo in Palestina.¹³

3. Politica ed etica in Franz Rosenzweig

Il pensiero *politico* di Rosenzweig potrebbe essere diviso in due punti focali.

1. Rifiuto del sionismo politicamente e nazionalisticamente inteso: gli aspetti storici e politici sono importanti ma non devono essere subordinati a quelli eterni e metafisici. Più che un nazionalismo, per Rosenzweig rimane centrale l'aspetto culturale dell'ebraismo.

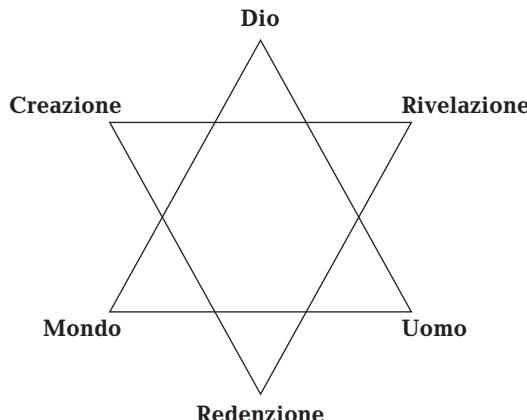
¹³ In <https://www.jewishvirtuallibrary.org/letter-from-martin-buber-to-gandhi> (testo originale in inglese; accesso: 2 febbraio 2020).

2. Critica all'allora imperante idea di Stato di matrice hegeliana: Rosenzweig è in origine un estimatore di Hegel, ma già quando pubblica il libro *Hegel e lo Stato* si vede la differenza di base e la critica, perché per Rosenzweig il pensiero politico di Hegel riduce lo Stato, inteso nella sua versione di nazione, come unico rappresentante dello spirito oggettivo: in primo luogo, mentre Hegel sostiene l'importanza di arrivare all'Assoluto come negazione del sensibile, per giungere alla purezza della conoscenza, Rosenzweig parte dal concreto, e in particolare dall'uomo reale calato nella sua storia, con le sue fragilità e insicurezze. In secondo luogo, l'Assoluto di Hegel è, nel vero senso etimologico del termine, *ab solutum* da ogni cosa, e ogni cosa si dissolve in esso: questo tipo di impostazione prevede che ci sia un unico modo di pensare, che si presenta come graniticamente inattaccabile e solido, mentre per il nostro pensatore è includente ogni cosa, è totalizzante, e mantiene al suo interno relazioni dinamiche che creano unione. Nel primo caso abbiamo un Assoluto impersonale, frutto del procedimento di negazione che porta al positivo, mentre nel secondo caso abbiamo un assoluto personale che è dialogo.

Anche lo scorrere del tempo è visto in modo diverso: per Hegel il tempo è uno scorrere continuo senza inizio né fine, che si ricapitola totalmente nell'Assoluto, che nella sua perfezione è immutabile,¹⁴ mentre per Rosenzweig, che utilizza la metafora della mezzanotte¹⁵ per meglio far comprendere il suo punto di vista, esso è uno scandire ben preciso di momenti che significano azioni concrete: il mattino è la creazione, il legame tra Dio e il mondo, il mezzogiorno è la rivelazione, cioè il legame tra Dio e uomo, e infine la mezzanotte è la redenzione, cioè il legame tra mondo e uomo; nell'ottica del dinamismo vitale, tutte le fasi si ricompongono in Dio e nel suo giorno senza fine. Queste tre categorie ontologiche offrono un aggancio con la teologia, in modo che con le categorie temporali di passato presente e futuro si trovino quelle di creazione rivelazione e redenzione, il tutto in un'ottica temporale. Questo aspetto triadico accompagna anche la composizione della sua opera principale, *La stella della redenzione*, che è divisa nella sezione dedicata agli elementi, un'altra al percorso e la terza alla figura, a loro volta ancora divisi in triadi. D'altronde il libro si muove sui tre piani di Dio, mondo, uomo, considerati come termini irriducibili, con categorie esperienziali e conoscitive peculiari, ma non per questo separati, perché sono congiunti attraverso l'esperienza di vita. La sovrapposizione delle due triadi crea una stella, che per Rosenzweig è il *Magen David*, lo scudo, o stella, di Davide.

¹⁴ Cf. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, 273 (ed. 1985).

¹⁵ Ivi, 274. Cf. COLETTA, *Libertà e liberazione in Franz Rosenzweig*, 24ss.



La visione *etica* di Rosenzweig potrebbe essere divisa in tre punti focali.

1. Nesso tra essenza ebraica ed esistenza ebraica: occorre una riscoperta dell'ebraismo, nelle sue varie sfumature, per poter permettere alle generazioni di vivere ciò che viene insegnato, affinché le tradizioni religiose non diventino gruppi stantii ma comunità vive, perché vita e cultura non possono essere separate. Sicuramente questo aspetto è stato influenzato dal pensiero di Adolf von Harnack, in particolare da *L'essenza del cristianesimo*, pubblicato nel 1900.¹⁶ Rosenzweig, seppur cerchi di dare forma a un pensiero svincolato da una confessione religiosa in particolare, quando redige le sue opere, sia *La stella* che *Il nuovo pensiero*, ha in mente la religione ebraica. L'altra religione che viene presa in considerazione è il cristianesimo, non solo perché è quella che conosce meglio, avendo compiuto studi filosofici che non possono prescindere dalla conoscenza dell'impianto di pensiero cristiano, ma anche perché per un certo periodo accarezzò l'idea di convertirsi. Ma, decidendo di rimanere nella fede dei suoi padri, approfondirà l'ebraismo, concepito come la religione del popolo eterno, proponendo una distinzione tra comunità spirituale e nazione. Il popolo ebraico, infatti, non è solo una comunità spirituale, ma è una comunità di sangue con un'identità collettiva¹⁷ che si trasmette per il solo fatto di far parte del popolo ebraico stesso, di generazione in generazione, e oltre ad essere un legame di sangue diviene un legame culturale, che unisce non solo intra-generazionalmente ma anche intergenerazionalmente, con una dimensione

¹⁶ I. KAJON, *Il pensiero ebraico del Novecento. Una introduzione*, Donzelli, Roma 2002, 74.

¹⁷ ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, 319 (ed. 1985): «[...] nella sequenza delle generazioni, ciascuna delle quali genera la successiva come pure a sua volta rende testimonianza delle generazioni precedenti».

contemporaneamente sincronica e diacronica.¹⁸ A questo aspetto si legano i tre elementi principali che sono alla base di un'identità nazionale, e cioè terra, lingua e Legge: la terra è la terra dei padri, che diviene non solo più luogo fisico, ma anche significato, ed è la patria. Questo ideale però rimane secondario rispetto al legame di sangue, ed è uno dei nodi più problematici da affrontare: infatti spesso si è assistito alla diaspora degli ebrei, perché nel momento in cui la terra veniva conquistata da altri popoli, seppur in modo doloroso, per salvare la propria identità, gruppi di ebrei si sono spostati in altri luoghi. Ecco che assume un'importanza centrale la lingua comune, perché, seppur lontani e senza patria, permette di rimanere vicini e uniti. L'ultimo elemento, quello della Legge, ha la duplice valenza di civile e religiosa, che crea un flusso di continuità con il passato e il futuro, sottraendosi in qualche modo alla temporalità perché le leggi diventano eterne. La Legge, la *תֹּהֶם*,¹⁹ è anche insegnamento, perché non viene imposta ma donata, e non solo al popolo eletto ma, attraverso di lui, a tutti gli altri popoli.

2. Nesso tra essenza umana ed esistenza umana: citando il Cantico dei Cantici,²⁰ Rosenzweig sottolinea che è proprio l'aspetto della morte che segna il passaggio dal tempo della creazione a quello della rivelazione, ed è un momento che accomuna tutto il genere umano, che si colloca fuori dalla temporalità pur essendo nel tempo, perché segna un punto di rottura tra un prima e un dopo. Diventa anche il tempo del dialogo, perché Dio guida l'uomo a dare un nome²¹ a tutte le cose, chiamandolo a continuare l'opera di creazione,²² ed è il tempo della relazione, che culmina con il riconoscimento dell'alterità con la *summa* dei comandamenti espressa sia nel Nuovo che nell'Antico Testamento.²³

Recuperando la filosofia di Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche e del secondo Schelling, che cerca di correggere l'idealismo tedesco di Hegel con l'opera *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*,²⁴ Rosenzweig

¹⁸ Cf. primo discorso di Praga di Martin Buber sull'identità di sangue che rende un ebreo tale.

¹⁹ Per la lettura della Torah in lingua originale con traduzione a fianco cf. <http://www.archivio-torah.it/testotorah/>

²⁰ Cf. Ct 8,6.

²¹ Cf. COLETTA, *Libertà e liberazione* in Franz Rosenzweig, 45 nota 107. Cf. C. GUARNIERI, *Spigolature grammaticali. Il vocativo e il nome proprio nel linguaggio della Rivelazione*, in *Il futuro del «nuovo pensiero»*, Atti del Convegno internazionale della Rosenzweig Gesellschaft («Il futuro del "nuovo pensiero"», Chieti, aprile 2007), in http://www.rivistateoria.eu/media/2008_1/019_Guarnieri_211.pdf, 212 (accesso: 3 marzo 2020).

²² ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, 241 (ed. 1985): «il mondo non è creato già compiuto fin dall'origine, ma con la determinazione di dover divenire compiuto».

²³ Cf. Lc 10,25-28; Lv 19,18.

²⁴ F.W.J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, a cura di G. STRUMMIELLO, trad. it., Bompiani, Milano 2007.

pone nuovamente il singolo al centro del pensiero, e non intendendolo come un ente astratto, ma come una persona calata nella sua storicità e particolarità,²⁵ la cui morte assume un significato preciso perché segue la storia redentiva del mondo. L'uomo anela alla vita. E la filosofia dovrebbe interrogarsi a questo proposito: questa prospettiva viene meglio analizzata in *La stella*. Nel corso del tempo, la filosofia avrebbe invece iniziato a interrogarsi sul mondo e, cercando di offrire una logica investigativa, si sarebbe sempre più distanziata dall'uomo reale.²⁶ Secondo Rosenzweig, infatti, gli errori commessi nel corso della storia dall'indagine filosofica sono tendenzialmente due: il primo è stato il ridurre il complesso nodo ontologico a uno, e cioè alla dialettica tra fede e ragione, tra esistenza di Dio o sua non-esistenza, domanda dal sapore parmenideo, ancora irrisolta dopo oltre due millenni. Il secondo errore commesso dalla filosofia è stato il cercare di indagare la realtà con gli stessi strumenti usati per l'indagine della natura, identificando la realtà con la natura stessa, senza rendersi conto che le sfaccettature della realtà sono molteplici e impossibili da cogliere in modo sinottico. Perseverando in questi errori, la filosofia ha creato una meta-fisica, cioè che sta oltre la fisica, e che non risponde alle leggi della fisica: in quest'ottica si creerebbe però una frattura tra mondo e uomo, che, secondo Rosenzweig, può essere risanata tentando di recuperare i tre oggetti della conoscenza – Dio, mondo e uomo – indagandoli non più con la logica razionale, ma con una meta-logica, o *oltre-logica*,²⁷ che evidenzia che la realtà precede il pensiero, e che ne è indipendente, per cui il filosofo deve approcciarsi senza pregiudizi e senza ricadere nei due errori principali del passato.

3. La fede in Dio: nella triade Dio – uomo – mondo, che sono anche i pilastri della metafisica occidentale, si staglia la differenza ontologica, perché solo Dio è il creatore, mentre l'uomo e il mondo sono creati, e quindi mancano della sufficienza dell'essere, tipica invece di Dio stesso: sussiste anche un'ulteriore divisione, quella tra il mondo e l'uomo, perché quest'ultimo è l'unico che si pone delle domande fisiche su se stesso e su ciò che lo circonda, e domande metafisiche e di senso sull'origine e la fine, e quindi, in ultima battuta, su Dio stesso. Ma in un mondo senza Dio, la sua assenza pone degli interrogativi: la domanda di senso, che è tipica dell'essere umano, trova il vuoto del trascendente, e quindi deve riempire questo vuoto con un'altra categoria, che è il Sé²⁸.

²⁵ ROSENZWEIG, *Il nuovo pensiero*, 21.

²⁶ Id., *La stella della redenzione*, 4 (ed. 1985).

²⁷ A. SFERRAZZA, *Individuo e comunità nel pensiero di Franz Rosenzweig*, Electronic Thesis and Dissertation Archive, Università di Pisa 2016, 89.

²⁸ E. GOODMAN-THAU, *Da Dio-Uomo-Mondo a Storia-Linguaggio-Sé. Il Nuovo Pensiero di Rosenzweig come critica della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, in *Il futuro del «nuovo pensiero»*, 18.

Rosenzweig parte proprio da questa mancanza di Dio per cercare di ristabilire un ponte tra la filosofia e la teologia, tra l'uomo e la fede. Mentre l'idealismo tedesco si interroga sull'essenza delle cose, Rosenzweig parte dalla realtà concreata e dall'esperienza che l'uomo fa del mondo, che ha senso solo all'interno della relazione con Dio, perché i tre elementi, separati eppure in dialogo tra di loro, nella loro peculiare relazione, creano la realtà. È infatti il loro interagire, creazione – rivelazione – redenzione, ad essere intelligibile da parte dell'uomo, perché egli è calato in questa dimensione storica,²⁹ ed è in questo ambito che si muove e vive. In questa dimensione di temporalità, anche il parlare diviene un modo di conoscere e di esperire, perché non si tratta più del filosofeggiare astratto e atemporale, ma è un pensiero *concreto*, perché concreto è il problema che si pone, e l'interesse che suscita le domande è frutto della situazione contingente. Di fatto è l'azione primordiale di Dio che rende possibile la realtà, perché suo è il primo atto creatore che prevede un secondo momento rivelativo che, di conseguenza, prevede un altro soggetto, il genere umano, che risponda alla chiamata. Il linguaggio, a cui Rosenzweig dedica la seconda parte de *La stella*, è pura relazione, *in primis* di Dio, che con l'atto creativo riconosce la propria creazione; consentendo alla sua creatura, fatta a immagine e somiglianza, di dare il nome alle cose,³⁰ crea un legame libero. Elemento fondamentale è infatti la rivelazione, perché indica che la creazione non è stata solo un momento che si cristallizza nel tempo, ma è un continuo divenire, fatto di domanda e risposta. E la libertà di Dio, che lo muove al dialogo, è l'amore³¹ che dona la possibilità di essere e che chiede una risposta, di qualunque tipo.³²

4. Politica ed etica in Martin Buber

Il pensiero *politico* di Buber, decisamente più articolato rispetto a quello di Rosenzweig, potrebbe essere diviso in tre punti focali.

1. Il sionismo della prima ora accanto a Theodor Herzl. Inizialmente Buber è interessato alle idee proposte da Theodor Herzl, non solo perché

²⁹ SFERRAZZA, *Individuo e comunità nel pensiero di Franz Rosenzweig*, 20.

³⁰ Cf. Gen 2,19-20.

³¹ SFERRAZZA, *Individuo e comunità nel pensiero di Franz Rosenzweig*, 180ss.

³² Nel commento al Cantico dei Cantici, Rosenzweig analizza l'uso del linguaggio figurato e di quello concreto, offrendo una chiave di lettura particolare. Sullo sfondo si intravede Rosenzweig stesso, innamorato di Margrit Rosenstock, moglie del suo amico. Per un approfondimento cf. P. MENDES-FLOHR, *Tra amore sensuale e amore celeste. La lettura rosenzweighiana del Cantico dei Cantici*, in *Il futuro del «nuovo pensiero»*, 34.

è la corrente all'interno dei sionismi più importante e meglio articolata, ma perché, almeno nelle prime fasi, la figura carismatica del fondatore e presidente del movimento sionista durante il congresso di Basilea del 1897 rappresenta la voce più autorevole. Ma già poco dopo emerge la differenza di base tra i due. Mentre Herzl rimane ancorato all'idea che sia fondamentale la creazione di uno Stato indipendente e riconosciuto come tale dagli altri Stati, Buber ritiene più urgente pensare all'importanza dell'aspetto culturale e dell'educazione, intesa come processo di riscoperta delle proprie radici per costruire un'identità nuova ma in continuità col passato. La frattura che si instaura tra le due visioni creerà un divario tale da non poter più pensare a una riconciliazione tra le due prospettive, che procederanno su binari paralleli, con brevi incursioni nei rispettivi campi per motivi storico-contingenti, ma rimanendo tutto sommato differenti e inconciliabili.

2. Il sionismo culturale (*Kulturzionismus*), ispirato alla personalità di Ahad Ha'am (pseudonimo letterario di Asher Zevi-Hirsch Ginsberg) e l'incontro con Gustav Landauer (1870-1919) che gli fornirà lo spunto per la «consacrazione di un socialismo di matrice anarchica, in cui centrale è il superamento dei rapporti di forza e di egemonia, in serrato contrasto con le ideologie liberticide del secolo scorso quanto con quelle cosiddette "democrazie rappresentative", in cui, di fatto, lo Stato esercita un surplus di potere»:³³ Buber non sposa un sionismo, ma almeno quattro tipi di sionismo: quello culturale, quello religioso, quello storicamente e concretamente caratterizzato, e infine quello dialogico, centrale per una riconciliazione israelo-palestinese.³⁴ Benché Ahad Ha'am e Theodor Herzl siano praticamente contemporanei, la differenza tra i due è abissale. L'anima culturale, intesa come aspetto fondante dell'ebraismo contemporaneo, che deve precedere la creazione di uno Stato indipendente, è ben spiegata in *Rinascimento ebraico. Scritti sull'ebraismo e sul sionismo* (1899-1923),³⁵ opera il cui filo conduttore è risvegliare le coscenze dell'ebreo occidentale, ormai talmente assimilato alla cultura gentile da aver dimenticato chi è, e fargli riscoprire il patrimonio culturale del suo popolo, che non è solo la tradizione rabbinica talmudica, ma una ricca fonte da cui attingere per trovare la propria strada in un mondo spersonalizzante e spersonalizzato; dall'altra parte c'è anche il desiderio di cercare un dialogo con la cultura non ebraica, con l'intento di far capire che il popolo ebraico è ricco di vitalità e creatività, tale da rendere agevole il progresso negli ambiti più

³³ FERRARI, *La comunità postsociale*, 10.

³⁴ *Ivi*, 31s.

³⁵ M. BUBER, *Rinascimento ebraico. Scritti sull'ebraismo e sul sionismo* (1899-1923), Mondadori, Milano 2013.

moderni dell'intellettualità mitteleuropea. I vocaboli sono scelti da De Villa con cura:

Come il Rinascimento italiano aveva avviato un rinnovamento autentico e non un semplice ritorno all'antichità classica, così il Rinascimento ebraico del XX secolo avrebbe significato la nascita di una cultura ebraica moderna.³⁶

Un Rinascimento che si sarebbe esteso a tutte le genti, basandosi sul *pulchrum*, uno dei trascendentali dell'Essere, forse il più trascurato dalla teologia, ma che trova qui una riscoperta soprattutto da parte del genere umano, perché nessuno è immune al richiamo della bellezza, dal microcosmo del proprio essere e delle proprie relazioni, passando per l'arte che si manifesta nella ricerca della filocalia, fino a confluire nel macrocosmo dell'universo.

Un altro punto di divergenza è l'aspetto etico e religioso: infatti

l'intellettuale di Odessa aveva dato rilievo alla dimensione etica dell'ebraismo: anche se più volte rivestiti, nel passato, della veste della religione, i valori spirituali che definiscono l'ebraismo dovevano ora essere collocati in una cornice etica, non religiosa. Per ridare linfa a un ebraismo isterilito nello spirito era necessario, per Ahad Ha'am, secolarizzarne la tradizione e tramutarla in «cultura nazionale»; solo così sarebbe stato possibile avviare gli ebrei moderni e laici a una nuova creatività, non ricalcata su forme culturali estranee ma autenticamente ebraica: l'idea di rinascita di Ahad Ha'am non interseca la sfera della religione.³⁷

Il secondo tipo di sionismo buberiano si caratterizza per un interesse crescente per l'aspetto culturale-politico di matrice socialista³⁸ e religioso, e per un sionismo riparatore per curare le ferite di un mondo danneggiato da una mentalità che non pone l'altro al centro delle azioni sociali.

Alla base del pensiero di Buber rimane centrale il concetto di Alterità, sia sul piano verticale che su quello orizzontale, che l'uomo possiede in quanto creatura ontologicamente predisposta all'apertura e al dialogo,³⁹ e che nella libertà di essere se stesso si autodefinisce come relazione.

³⁶ M. DE VILLA, *La Verdeutschung der Schrift*, 27.

³⁷ *Ivi*, 33.

³⁸ Id., *Sentieri in utopia*, 63: «Essere socialista significa mantenere una relazione vitale con lo spirito comune e la vita comunitaria delle epoche andate, cercare con sguardo vigile e spregiudicato gli eventuali resti di essi ancora nascosti sotto la superficie della nostra epoca così aliena dalla comunità [...]. Significa però anche guardarsi da qualsiasi schematismo nell'indicazione della vita da percorrere [...] e in ogni momento, per quanto si può, vivere attivamente secondo tali principi».

³⁹ Cf. la posizione espressa da F. FERRARI, *Martin Buber, Umanesimo ebraico*, 6, in https://www.academia.edu/38006951/BUBER_Umanesimo_ebraico (accesso: 26 dicembre 2019).

Buber potrebbe rientrare in quel tipo di sionismo che associa il messianismo al socialismo, con una spiccata matrice spiritualista e religiosa, contrapposta, o forse complementare, a quella freudiana e marxista di Erich Fromm, che comunque guardava all'impianto culturale e umano veicolato dalla Bibbia per creare una base dalla quale partire.

L'incontro con Gustav Landauer segna una significativa tappa nel percorso intellettuale di Buber, perché l'incontro tra le due visioni politiche invoglierà i due pensatori a ricalibrare le proprie teorie per rispetto all'intelligenza dell'altro:

Se gli scritti di Buber muoveranno infatti l'amico ad una riscoperta delle proprie radici religiose ebraiche, le tesi rivoluzionarie e il burrascoso percorso politico di Landauer, militante anarchico e vitale interprete del socialismo, saranno oggetto di un ininterrotto dialogo e di significative divergenze tra i due. L'intera produzione di Landauer è percorsa da un dualismo irrisolto quanto fertile tra l'idea di un processo di «rigenerazione» dei legami comunitari, sotterraneo e pacifico, e l'immagine di un'irruzione rivoluzionaria nel corso della storia, vero e proprio «bagno nello spirito» indispensabile al riscatto dell'uomo. Il campo di tensione tra questi due poli varia di intensità ed è a più riprese modificato, dando luogo a combinazioni eterogenee che sottendono una singolare interpretazione dei processi storici avvenuti tra il Medioevo e l'età moderna. Secondo l'autore d'altronde il concetto di rivoluzione possiede molteplici accezioni, tra le quali due assumono la valenza di indicazioni fondamentali: da una parte il termine in questione designa la sequenza di eventi innescata dalla dissoluzione dello spirito cristiano medioevale, con la sua struttura organica di rapporti comunitari e forme associative municipali, la perdita del cui tessuto etico avrebbe prodotto il dispiegarsi di atomizzazione e individualismo, ponendo la violenza ed il conflitto come unica cifra del presente; dall'altra, nella cornice di questa situazione fattuale, le rivoluzioni sono quei cambiamenti politici dirompenti e salutari che, per quanto insufficienti, devono rimuovere gli ostacoli materiali affinché un nuovo spirito e una nuova comunità possano prendere corpo. Questi primi elementi bastano a evidenziare il debito di Landauer verso quella determinata matrice culturale, che lo accomuna a Buber e a molti altri pensatori ebrei tedeschi, definibile come «romanticismo anticapitalista».⁴⁰

La visione politica si caratterizza sicuramente per un *telos* utopico, anche di natura economica, ma prende nel contempo le distanze sia dal capitalismo occidentale, alienante e individualista, sia dal comunismo storicamente rappresentato dall'URSS, che ha visto la sua affermazione gra-

⁴⁰ Cf. il saggio di M. GARAU, *Landauer e Buber e il messianismo politico*, in https://www.academia.edu/30714835/Landauer_Buber_e_il_messianismo_politico-relazione (accesso: 17 dicembre 2019).

zie alla privazione di molte libertà individuali. In questo senso Landauer è *anarchico* e Buber *acratico*, perché quest'ultimo non propone un ritorno nostalgico ad altrettanto utopiche comunità pre-sociali, ma mantiene lo sguardo rivolto a una comunità post-sociale,⁴¹ nuova e rivoluzionaria, anarchica⁴² e partecipativa.

3. La comunità post-sociale, come terza via e antidoto sia al collettivismo di stampo marxista che all'individualismo di stampo consumistico, si concretizza nell'esperienza del *kibbutz* e nel progetto binazionale per la Palestina, intesa come realizzazione storica dell'ebraismo, ma non vista come la creazione di uno Stato-nazione. Come osserva Ferrari, infatti,

identificare il *telos* della realizzazione della comunità costituita dal popolo ebraico con quello dell'edificazione di uno Stato ebraico, nella forma dello Stato-nazione moderno di matrice europea, sarebbe pertanto un grave errore.⁴³

Questa idea va in netto contrasto con l'idea allora diffusa di uno Stato-nazione, ma l'idea di Buber è piuttosto chiara, e lo diverrà maggiormente dopo la Seconda guerra mondiale:

Finché si interpreti il concetto di Sion semplicemente come una delle tante idee nazionali, non si può arrivare a comprendere il vero significato. Noi parliamo di idea nazionale quando un popolo fa oggetto della sua consapevolezza e pone a base della sua volontà la sua unità, la sua coesione interna, il suo carattere storico, le sue tradizioni, le sue origini, i suoi sviluppi, il suo destino e la sua vocazione. In questo senso, l'idea sionistica del popolo ebreo nella nostra epoca è da considerarsi come un'idea nazionale. Ma è proprio la sua essenza che fa la differenza da tutte le altre. È indicativo a questo proposito che questa idea nazionale abbia preso il nome non, come le altre, da un popolo, ma da un luogo. Il che rivela chiaramente che qui non si tratta tanto di un popolo quanto del suo legame con una terra, cioè la sua Terra patria.⁴⁴

Nel 1927 Buber si reca in Palestina e vede nel *kibbutz* e nella *kvutza* la realizzazione, seppur *in nuce*, della comunità al di là della società. Capisce che un altro mondo è possibile, e che ciò che manca in altri progetti

⁴¹ FERRARI, *La comunità postsociale*, 53.

⁴² Ivi, 55-56: «Il "nuovo" che l'anarchia prepara nel pensiero landaueriano, non meno che in quello buberiano, è un uomo capace di orientarsi nel mondo percependo coappartenenza e non separazione [...]. La tesi proposta da Landauer è quella per cui il cammino della storia consisterebbe nel trapassare dalla nascita di una *u-topia* al suo irrigidimento in *topia*, e quindi al suo declino, attraverso il sorgere di una nuova *u-topia*, il cui destino è a sua volta, nondimeno, di diventare una nuova *topia*, condannata, anch'essa, a cristallizzare e soccombere».

⁴³ Ivi, 43.

⁴⁴ M. BUBER, *Israele e Palestina. Sion: storia di un'idea* (1950), introd. di A. POMA, Marietti, Genova 2008, 5, cit. in FERRARI, *La comunità postsociale*, 44.

di società è la centralità dell'uomo concreto con i suoi limiti e i suoi pregi, ma soprattutto la libertà individuale, che viene negata nel comunismo e che sta subendo fortissime limitazioni progressive nel nazionalsocialismo.

L'elemento che manca per la concretizzazione dell'utopia buberiana è il dialogo tra ebrei e arabi e un'eventuale confederazione con i Paesi confinanti. Quando ormai il percorso della creazione di uno Stato in Palestina aveva preso una connotazione che non corrispondeva ai criteri da lui identificati, Buber si rese conto del pericolo a cui la situazione stava andando incontro, e

sollecitò costantemente il movimento sionista, di cui faceva parte, a realizzare l'insediamento ebraico in Palestina, non secondo i calcoli miopi e le alleanze compromettenti di una politica fondata sulla potenza, ma secondo le prospettive etiche di un progetto di sviluppo pacifico della terra e di promozione della concordia tra i popoli che la abitano.⁴⁵

Gli scenari di politica internazionale che si dischiudono davanti agli occhi del mondo non sono promettenti, ma pare che in pochi siano disposti ad ammettere che quella della creazione di uno Stato-nazione ebraico, che non tenga conto dei diritti delle popolazioni che precedentemente abitano la Palestina, sia un'idea perfettibile.⁴⁶

Buber infatti sostenne che

la nazione che è divenuta nostra vicina in Palestina, e che condivide un destino comune con noi, ci impone una responsabilità maggiore. Niente sarebbe più contraddittorio per noi di costruire una vita organizzata nella nostra comunità e allo stesso tempo escludere gli altri abitanti del paese, sebbene la loro vita dipenda, come la nostra, dal futuro dello stesso paese. [...] Ci siamo stabiliti in Palestina accanto agli arabi, non insieme ad essi, accanto. Quando

⁴⁵ A. POMA – L. BERTOLINO (a cura di), *Prospettive filosofiche sulla pace*, Atti del Colloquio (Torino, 15 aprile 2008), Trauben, Torino 2008, 24ss.

⁴⁶ Sono numerosi gli intellettuali che, alla luce degli eventi storici successivi, hanno sposato l'idea di Buber. Ho trovato interessante quella proposta da Zarcone perché, a distanza di tempo, offre un quadro sintetico e in continua evoluzione delle conseguenze della creazione dello Stato di Israele. Cf. P.F. ZARCOME, *Martin Buber e l'anarchismo*, in http://utopiarossa.blogspot.com/2015/06/martin-buber-e-lanarchismo-di-pier_4.html (accesso: 29 dicembre 2019): «L'asse portante della posizione di Buber sul problema palestinese è sintetizzabile con l'espressione "un solo paese, due popoli", tant'è che ancor prima del suo definitivo trasferimento in Palestina (nel 1938) aveva aderito all'associazione *Brit Shalom* (Alleanza di Pace), il cui fine era realizzare un'intesa fra ebrei e arabi, insieme ad altri suoi amici come Hugo Bergmann, Hans Kohn, Gershom Scholem e Ernst Simon. Su questa linea si mosse anche in Palestina, vedendo giustamente la cosiddetta "questione araba" come parte essenziale della "questione ebraica". Al suo senso etico, infatti, non sfuggiva che atteggiamento e comportamento ebraico verso gli arabi poteva diventare elemento di contraddizione per lo stesso ebraismo, così come l'antisemitismo lo era per il cristianesimo».

due nazioni abitano nello stesso paese, se quell'«accanto» non diventa «insieme», diventa necessariamente «contro». Questo è destinato ad accadere qui; non ci sarà ritorno ad un semplice «accanto».⁴⁷

Vivere insieme agli arabi, e non solo accanto ad essi, e creare le condizioni affinché esista l'autentico dialogo e il reciproco rispetto, sempre attenti che non si profilino invece i presupposti per un conflitto, qualora lo stare insieme sia solo di facciata, è la strada che si dovrebbe percorrere.

Nel 1948, dopo la dichiarazione di indipendenza pronunciata da Ben Gurion, Buber avverte le autorità ebraiche dello sbaglio nelle relazioni con i popoli confinanti; gli errori, secondo lui, sono stati molteplici, e partono dall'aver intrapreso un'opera di colonizzazione fino all'aver sottratto agli arabi non solo le risorse economiche, in una chiara politica di dominio, ma anche le posizioni di rilievo nell'amministrazione pubblica.⁴⁸

Il sionismo di Buber è rimasto tutto sommato marginale e non ha avuto grande risalto, soprattutto nel primo periodo della creazione dello Stato di Israele, e le sue posizioni hanno contribuito a renderlo inviso a buona parte del mondo ebraico che invece sperava che il sionismo nazionalista potesse essere un buon compromesso.⁴⁹ Buber, tuttavia, scelse di non arrivare a una rottura con le posizioni ufficiali: forse un rammarico sì, ma una frattura, per l'uomo del dialogo, non sarebbe stata pensabile.

La critica al collettivismo e all'individualismo suggerisce la particolare idea di società che Buber porterà avanti per tutta la vita, arricchendola di esperienze che gli deriveranno dagli incontri con altri pensatori,⁵⁰ sempre consapevole che ogni idea è perfettibile e mai definitiva. Grande fiducia suscitò in lui la creazione di villaggi ebraici cooperativi sul territorio palestinese, i *kibbutzim*: Buber dedica un capitolo, il penultimo, di *Sentieri in Utopia*⁵¹ alla riflessione su un tipo di società alternativa tanto al capitalismo che al socialismo, e classifica quello dei *kibbutzim* come un

⁴⁷ Ivi, in particolare nota 22.

⁴⁸ Ivi, 94.

⁴⁹ Così sottolinea Zarcone: «Non stupisce quindi che la fama di Buber sia assai scarsa nell'attuale mondo ebraico (appiattito sulla politica israeliana), a differenza di quanto accade invece nel mondo cristiano, che lo considera una delle voci più alte ed eminenti del secolo XX. In definitiva (come spesso accade alle grandi menti), il sionismo a cui aveva aderito Buber era il "suo" sionismo e aveva ben poco a che vedere con l'omonimo movimento. Si trattava di una concezione in qualche modo messianica, orientata alla ricerca della Sion dei profeti, e non un progetto politico-temporale come quello di Herzl, già in origine con prospettive imperialiste, dove non vi era posto per la Sion spirituale» (*ivi*).

⁵⁰ Sicuramente uno dei pensatori che ha influenzato di più il pensiero anarchico e socialista di Buber è Gustav Landauer, la cui idea di trasformazione dei rapporti tra gli individui, per trasformare successivamente lo Stato, è riscontrabile in molte posizioni di Buber stesso.

⁵¹ BUBER, *Sentieri in utopia*, 151ss.

esperimento che è da valutare, una sorta di *consociatio consociatiorum*⁵² del movimento cooperativistico che superi tanto l'atomizzazione della società attraverso un riacquisto della coesione interna, che la collettivizzazione attraverso una valorizzazione dell'individuo e delle sue peculiarità. Utilizzando la metafora della stanza privata,⁵³ Buber sottolinea quanto sia importante per la persona avere uno spazio tutto per sé nel quale non solo rifugiarsi, ma anche sentirsi a proprio agio, sicuramente come facente parte di una comunità, ma anche come singolo che ha bisogno di un tempo e di un luogo solo suoi. Uno degli aspetti importanti che egli sviluppa è la visione olistica della persona, e non solo il profilo economico, come invece hanno fatto il marxismo e il comunismo, che hanno dato grande rilevanza a questo ambito sottolineando invece meno gli altri bisogni umani, perché ritenuuti poco funzionali all'ideologia stessa. Buber è fiducioso che questo non-naufragio⁵⁴ dell'esperimento del *kibbutz* possa migliorare col passare del tempo, perché sono insiti nell'idea stessa di questo tipo di società il cambiamento e l'adattamento alla situazione mutevole, che egli vede già in essere: la fine dell'ultima guerra è stata

la fine del preludio della crisi mondiale. Questa, dopo la tetra «pausa» destinata a non durare molto a lungo, comincerà presumibilmente presso alcuni popoli minori dell'occidente che solo in apparenza potranno ristabilire la loro economia dissestata. Essi si troveranno immediatamente di fronte alla necessità di radicali misure di socializzazione, anzitutto a quella dell'esproprio della terra. Importanza senz'altro decisiva avrà allora chi sarà il vero soggetto dell'economia trasformata, proprietario dei mezzi sociali di produzione, il potere dello stato accentratato o le unità sociali dei lavoratori urbani e rurali, conviventi co-producenti, coi loro corpi rappresentativi; in questo secondo caso gli organi statali rinnovati dovranno svolgere semplicemente funzioni equilibratrici e amministrative. Da queste decisioni, a cui ne seguiranno più tardi altre di analoghe presso i popoli maggiori, dipenderà in larga misura dal sorgere di una società nuova, di una civiltà nuova.⁵⁵

Questo distingue l'uomo dagli altri esseri animali: la capacità di sviluppare una socialità con i propri simili tale da permettere agli individui di cooperare pur riservando spazi privati, di possedere beni comuni ma anche beni personali e di non finalizzare gli sforzi alla mera sopravvivenza, ma alla vita, progettando, e riprogettando se necessario, partendo dagli errori con un ideale da raggiungere, in una crescente autonomia personale che,

⁵² Ivi, 151.

⁵³ Ivi, 152.

⁵⁴ Ivi, 161.

⁵⁵ Ivi.

oltre ad arricchire il singolo, arricchisce anche la comunità, producendo cambiamenti e apportando modifiche a un tessuto che altrimenti rischierebbe l'immobilismo.

L'inciampo del percorso è dato dalla politicizzazione della società⁵⁶ che va in netto contrasto con il principio sociale decentratore: è stato un passaggio lento, ma continuo, che ha trasformato le strutture sociali in strutture politiche, con l'illusione di superare il *bellum omnium contra omnes*⁵⁷ per l'accesso alle materie prime e per conquistare una fetta di mercato, creando in realtà una competizione sempre crescente che ha fatto sì che le nazioni si alleassero per garantirsi i privilegi e rafforzare il loro potere economico, col quale perpetrare una situazione di sfruttamento a danno delle altre nazioni più deboli e dell'ambiente naturale: l'obbiettivo non era più perseguiere i fini della comunità, ma dello Stato e del suo presunto o reale interesse. Non si tratta di un ritorno a un mitico passato idealizzato, ma alla creazione di un nuovo modello comunitario al passo con i tempi. Non è nostalgia, è speranza teleologica.

La visione etica di Buber potrebbe essere riassunta in tre capisaldi.

1. *Chassid*. Ne *Il cammino dell'uomo*, opera che raccoglie le riflessioni sull'essere umano durante una conferenza al congresso di Woodbrook, a Bentveld in Olanda, nel 1947, Buber sottolinea la possibilità per l'uomo occidentale, ancor di più alla luce della guerra appena conclusa, di prendere spunto dagli insegnamenti del chassidismo per ritrovare una dimensione umana di crescita e di riconciliazione, proprio perché esso offre un'immediatezza che difficilmente la religione può dare: infatti per il chassidismo il creato è una manifestazione di Dio, e in ogni cosa si può vederne l'opera. Con una forte sfumatura di panenteismo, si può affermare che il sentimento che meglio conduce l'essere umano a intravedere il divino è la gioia, unita all'umiltà della consapevolezza del divario ontologico.⁵⁸

2. Libertà e responsabilità di ogni singolo individuo, per cui «ogni singolo uomo è una cosa nuova nel mondo, ed è chiamato a sviluppare a dar corpo a questa particolarità. Buber non pensa mai al singolo come a un individuo decontestualizzato da una comunità, poiché è proprio essa che rappresenta la risposta ontologica umana: non si tratta infatti della comunità naturale, cioè quella legata da vincoli di sangue o di appartenenza a un luogo specifico, e che quindi precede l'individuo conferendogli

⁵⁶ *Ivi*, 165.

⁵⁷ T. HOBBS, *Leviatano*, I, c. XII: «L'uguaglianza naturale fra gli uomini fa sì che tutti vogliono le stesse cose, che tutti tendano alla propria conservazione, alla propria sicurezza, e che di conseguenza vogliano sottomettere gli altri. Da questa situazione nascono la competizione, la diffidenza, il desiderio di gloria, "la guerra di tutti contro tutti"».

⁵⁸ Cf. F. FRATINI, *Martin Buber: l'educazione come ascesi*, in <http://www.paedagogica.org/doc/fratini.pdf>, 33.

un'identità non voluta ma imposta, né quella borghese, sicuramente più asettica ma proprio per questo spersonalizzante al punto da non creare legami affettivi ma solo legami sociali stereotipati; piuttosto si tratta della comunità che si forma dalle relazioni che legano le persone e ha la possibilità di creare un antidoto ai problemi tipici dell'uomo moderno, e cioè la solitudine, lo smarrimento esistenziale e morale, e il relativismo etico, ed è in grado di chiamare anche la persona alla responsabilità, che diventa quindi il fulcro intorno al quale deve girare la comunità stessa in generale e la persona in particolare.

Buber, nel suo discorrere sulla relazione, si sofferma⁵⁹ sul pericolo della modernità di concepire l'essere umano non più come un sinolo di anima e corpo,⁶⁰ ma come un risultato composito di elementi spirituali ed elementi corporei, che così come si aggregano possono disgregarsi. In questo modo la modernità ha destrutturato l'essere umano, che si sente anche deregionalizzato perché impossibilitato a cogliere una realtà che diviene troppo sfaccettata e quindi difficile da cogliere nel suo insieme:

Il pensiero biologistico e storicitistico di questo tempo, per quanto si siano considerati differenti, insieme hanno contribuito a consolidare una credenza nella fatalità. [...] Ciò è facilitato dai modi della pretesa; che si tratti della «legge della vita» di una guerra di tutti contro tutti, in cui ciascuno deve combattere o soccombere; o della «legge dell'anima», che costituisce senza residui la personalità psichica su innati istinti utilitaristici; o della «legge della società» di un inarrestabile processo sociale, che la volontà e la coscienza possono solo accompagnare; o ancora della «legge della cultura», per cui le strutture della storia si formano e scompaiono in modo inalterabile e regolare.⁶¹

3. Ontologia dell'interrelazione⁶² e primato dell'azione su ogni forma di insegnamento. La corrispondente morale del discorso politico, in bilico tra individualismo e collettivismo, è la risposta dialogica, che è parte ontologica di ogni essere umano. Buber nota che tra ogni essere umano esiste un qualcosa, difficilmente definibile, che lo caratterizza costituendolo, perché permette a ciascuno di riconoscere nell'altro una particolare alterità che, mentre definisce i confini, lo caratterizza come essere dialogico: quest'area di convergenza, così umana e così caratteristica, è ciò che definisce l'u-

⁵⁹ Cf. M. BUBER, *Elementi dell'interumano*, in Id., *Il principio dialogico e altri saggi* (ed. 1997).

⁶⁰ S. SIMONETTI, *L'anima in San Tommaso D'Aquino*, Armando Editore, Roma 2007, 181.

⁶¹ M. BUBER, *L'Io e il Tu*, in *Il principio dialogico e altri saggi*, 98 (ed. 1997), cit. in C. GIANNOLA, *Il dialogo filosofico di Martin Buber come critica alla massificazione*, in *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia* 13 (2011), in <https://mondodomani.org/dialegesthai/cg02.htm>, 13 (accesso: 23 gennaio 2020).

⁶² FERRARI, *La comunità postsociale*, 22s.

mo perché gli permette di incontrarsi con un altro essere di pari dignità. Quest'area viene definita da Buber di *interrelazione* (*das Zwischen*)⁶³ che nel linguaggio, non necessariamente solo verbale, trova il mezzo espressivo più consono. Buber traccia le caratteristiche che deve avere un dialogo autentico, e individua nella spontaneità, nella reciproca libertà e desiderio di relazionarsi, e nella reciproca sorpresa di un incontro non precostituito, le principali peculiarità, mentre gli incontri che sono imbastiti precedentemente e difettano delle caratteristiche da lui individuate, come potrebbe essere per esempio una lezione didattica, oppure una convenzione abituale e formale, come i convenevoli durante un saluto, sono informativi ma mancano della componente dialogica. In quest'ottica l'uomo diviene il vertice della natura, perché è l'unico essere che può esercitare la sua libertà nella sfera interrelazionale e attuare una scelta, seppur contingente, ma che lo porta non solo ad auto-comprendersi, ma anche a conoscere l'altro.⁶⁴

Proprio con la capacità di prendere le distanze dal mondo e dall'altro, l'uomo è in grado di entrare in relazione. Si compie il passaggio dall'oggettivazione alla soggettivazione.

Conclusioni

Il connubio tra etica e politica ha da sempre affascinato l'uomo, che ha considerato come inscindibile il legame che dovrebbe legare la vita pubblica con il senso di collettività e bene comune.⁶⁵ Anche Rosenzweig e Buber, pur con le loro differenze di vedute, hanno cercato di sondare tale legame, che benché invocato dalla maggior parte delle persone, appare ai più non così solido. Quel che mi sembra essere interessante è la volontà di costruire un impianto filosofico che sia concreto. L'utopia, soprattutto per Buber, non deve essere un alibi, un sogno irrealizzabile che si confina nella fantasia, ma un orizzonte entro il quale muoversi per la costruzione

⁶³ BUBER, *Il problema dell'uomo*, 206: «Al di là del mero versante soggettivo, al di qua di quello oggettivo, c'è la sfera dell'"interrelazione", o del "tra", in quello stretto angolo appunto dove l'*Io* e il *Tu* s'incontrano».

⁶⁴ Id., *La domanda rivolta al singolo*, in Id., *Il principio dialogico e altri saggi*, 270 (ed. 1997).

⁶⁵ Per una visione diversa, o forse solo complementare, cf. la favola data alle stampe nel 1705 da B. De Mandeville, *La favola delle api*, *Vizi privati e pubbliche virtù* (il titolo originale in inglese è *The Grumbling Hive, or Knaves Turn'd Honest – L'alveare scontento, ovvero i Furfanti resi onesti*) che venne pubblicata in modo anonimo. Nel 1714 fu ristampata, con l'aggiunta del sottotitolo *Vizi privati e pubbliche virtù*, e infine nel 1723 venne definitivamente intitolata *Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*. Cf. B. DE MANDEVILLE, *La favola delle api*, Rizzoli, Milano 2011.

di una società che abbia al centro l'uomo concreto e che aspiri alla realizzazione del sé nel rispetto delle libertà altrui.

Essi si sono interrogati se un'altra società fosse possibile o se fossero destinati ad essere avvolti in una spirale di ascesa e caduta dominata dagli eventi storici e contingenti. Rosenzweig e Buber sono partiti dalla situazione a loro coeva e, attraverso una visione religiosa, hanno cercato di indagare la società, ma non più a livello locale, bensì a livello mondiale. In quest'ottica la critica di Rosenzweig alle guerre diventa una critica al sistema imperialista delle potenze occidentali, che sfruttano gli Stati asiatici e africani per produrre una ricchezza che sarà destinata a un gruppo ristretto di beneficiari, mentre la stragrande maggioranza della popolazione continuerà a vivere in una situazione di povertà, anche, e soprattutto, culturale.

L'insegnamento che si può trarre dai due pensatori gioca su entrambi i piani, sia etico che politico.

In campo *etico*, mi sembra che si possa ritrovare l'importanza dell'educazione, del dialogo, della libertà e della riscoperta della persona come soggetto di diritti e doveri.

In campo *politico*, mi sembra che ci sia concordanza sulla creazione di una società che rispetti la libertà della persona, che consideri non solo l'aspetto economico come fattore determinante, ma che tenga in considerazione l'individuo e la sua sfera personale, e che si inizi a pensare a costruire nuovi modelli di associazione che permettano di passare da una società a una comunità.

L'educazione, continua e permanente, è uno dei punti di contatto tra Rosenzweig e Buber, che in una società che punta sul fattore economico a scapito della formazione culturale della persona, diviene veicolo prezioso di idee e innovazione. Inoltre essa dev'essere libera, sia da vincoli ideologici che economici: solo in questo modo si può garantire ad ogni persona la possibilità di determinare se stessa in base alle proprie aspirazioni e capacità, e non in base a un destino precostruito dalla situazione contingente.

Il dialogo è il cardine su cui ruota tutto l'impianto filosofico dei due pensatori. La violenza, come forma di sopraffazione del più forte sul più debole, deve essere eliminata. Riconoscendo l'alterità e la dignità dell'altro, si è in grado di mostrare rispetto per le idee altrui, che diventano oggetto di dibattito e crescita personale.

La libertà, diritto inalienabile di ogni persona, è alla base di una comunità che accetta le diversità educate e formate a tal proposito. Il bene comune, anche se non sempre viene chiamato in questo modo, risulta essere la condizione che permette di vivere in modo libero e pacifico, abolendo ogni idea di violenza e controllo.

La centralità della persona è il ponte tra etica e politica: infatti in ambito politico è la comunità che deve essere plasmata sulla persona, e non il

contrario. Prima c'è l'uomo concreto, poi c'è, semmai, l'ideologia. E qui si gioca la grande differenza tra utopia e ideologia: l'ideologia piega l'uomo alle idee che lo precedono e gli impongono di conformarsi.

La critica costruttiva di entrambi parte dai modelli economici del capitalismo e del comunismo, declinati nelle varie forme. Soprattutto Buber si occuperà dell'aspetto politico, poiché testimone della *Shoah* e della costituzione dello Stato di Israele: la nascita del nuovo Stato potrebbe essere l'occasione per fare memoria dei torti subiti e per cercare di costruire una comunità nuova, che proponga un nuovo modello al mondo, di coabitazione e rispetto delle diversità. La storia andrà diversamente, con grande rammarico di Buber stesso che fino all'ultimo ha cercato il dialogo con chiunque per dar corpo alla speranza di un mondo diverso.

Laura Viotto
Via Cristoforo Colombo, 42
10128 TORINO
laura.viotto@libero.it

Sommario

Nel corso del Novecento, l'incontro tra filosofia ed ebraismo ha trovato originale espressione in alcuni autori di fede ebraica, in particolare in Franz Rosenzweig (1886-1929) e Martin Buber (1878-1965), segnati, il primo, dalla violenza della Grande guerra, e il secondo dalle atrocità dell'ultimo conflitto mondiale e dalla concretizzazione dei progetti nazionalistici di costituzione di uno Stato sovrano in Israele, con tutte le implicanze storico-politiche che un tale progetto racchiudeva in sé. In questo testo si esplicitano le loro visioni etiche e politiche.

Summary – Politics and Ethics in Franz Rosenzweig and Martin Buber

During the XX century, the meeting of philosophy and Judaism found an original expression for some authors of the Jewish faith, especially Franz Rosenzweig (1886-1929) and Martin Buber (1878-1965). Both authors were marked by violence, the former by the World War I and the latter by the World War II as well as the nationalistic plans for the establishment of a sovereign state in Israel, with all the historical and political implications that such a project contained. In this text, their politics and ethics vision have been developed.