

F. P Ciglia *Fra Atene e Gerusalemme Il nuovo pensiero di F.*

Rosenzweig

Introduzione

I presenti saggi cercano di ricostruire l'evoluzione del pensiero di Rosenzweig attraverso uno sviluppo polare rappresentato da un lato dalla cultura greca e dall'altro dalla tradizione biblica-ebraica. Due poli riletti in maniera originale pur riconoscendovi lo spazio della differenziazione da cui si è generata la nostra tradizione ma al contempo vi rintraccia uno spazio della tangenza, della reciproca comunicazione se non dell'osmosi. L'espressione "nuovo pensiero" venne coniata da R. nel '25 e si ramificò in due filoni principali sin da subito: 1. Di tradizione ebraica con H. Cohen, M. Buber e E. Levinas; 2. Di tradizione cattolica con Ebner e luterana con i fratelli Ehrenberg e altri. A questo secondo filone si ispirò l'opera del francese Gabriel Marcel, va inoltre sottolineato che questi pensatori non provenivano esclusi mante dall'ambito filosofico e speculativo ma anche dalla biologia, psichiatria, diritto medievale, teologia ed altri campi non solo umanistici.

Vita di **Franz Rosenzweig** (Kassel, 25 dicembre 1886 - Francoforte sul Meno, 10 dicembre 1929) è stato un filosofo tedesco, allievo di Heinrich Rickert e di Friedrich

Meinecke. Come il suo amico e collaboratore, il filosofo Martin Buber, fu un esponente di quell'ebraismo più aperto al Cristianesimo. Nato da una famiglia ebraica non troppo osservante, la sua formazione è stata prettamente secolare, studiando storia e filosofia presso le Università di Gottinga, Monaco di Baviera e Friburgo. Dopo un primo avvicinamento alle posizioni esistenzialistiche in funzione anti-idealistica, in polemica soprattutto con il grande e unitario sistema filosofico di Hegel, del quale è considerato uno specialista, s'incamminò in una nuova elaborazione che denominò "filosofia esperiente" o "empirismo assoluto" che troverà formulazione scritta nella sua opera più importante "La stella della redenzione" del 1921. Visse perlopiù a Francoforte in un periodo in cui la cultura ebraica molto attiva era rappresentata dai nomi dello psicoanalista Erich Fromm, dal noto esperto del misticismo ebraico e della Kabala ebraica in particolare Gershom Scholem e dal filosofo Martin Buber che allora stava lavorando alla sua concezione del "principio dialogico". Con quest'ultimo Rosenzweig ha inoltre lavorato per la traduzione della Torah dall'ebraico al tedesco, ed è stato il fondatore della Casa dell'educazione ebraica, un posto dove gli ebrei possono riscoprire le loro radici e la propria cultura. Dal 1924 fino alla morte tenne la cattedra di filosofia e teologia ebraica dell'Università di Francoforte. Egli soffriva di una grave malattia muscolare, la sclerosi laterale amiotrofica (SLA) e continuò a scrivere solo con l'aiuto della moglie.

Studio Primo

Il prof. Ciglia presenta sei studi, pubblicati precedentemente in varie occasioni e date, in cui mette a fuoco da un punto di vista interpretativo il Nuovo Pensiero di F. Rosenzweig (d'ora in poi R. soltanto). Lo fa, attraverso una valutazione critica globale soffermandosi sugli snodi speculativi più significative tenendo insieme la pur non vasta produzione dell'autore. R. morto di SLA a soli 43, infatti, compose oltre alla tesi di dottorato *Hegel e lo Stato*, altre opere come GLOBUS, IL NUOVO PENSIERO fino al suo indiscusso capolavoro LA STELLA DELLA REDENZIONE. Ciglia utilizza le due città del titolo come filo rosso che attraversa tutta questa scarna opera rappresentando due città simbolo di due pensieri che vengono a costituire i pilastri dell'intera tradizione europea: la tradizione greca e quella giudaico cristiana. Tradizioni rilette in maniera assolutamente inedita da R. che le pone comunque alla base del suo Nuovo Pensiero. L'intera storia della filosofia è il luogo a volte dell'incontro, altre volte dello scontro fra queste due città simbolo; da sempre, le varie posizioni filosofiche che si richiamano ad una delle due hanno cercato o di trovare una preminenza di una sull'altra o forme di sintesi tra i termini in gioco. L'approccio di R. stabilite le due città come poli tensivi non cerca di ridurre in alcun modo la tensione polare che si sprigiona dalle estremità evitando di incappare nelle ipostasi interpretative precedenti che causavano irrigidimenti e opposizioni

dogmatiche svilendo le stesse tradizioni di partenza, traducendole in qualcosa di totalmente altro, in definitiva tradendole. Proprio a tal proposito Ciglia colloca nel titolo la proposizione “fra” per evidenziare questo continuo rimando magnetico come cifra specifica ed ineludibile del pensiero di R. non solo R. propone una rilettura appunto Nuova ma sottolinea al contempo il clima di sfiducia nella tradizione che aveva avuto come specifica conseguenza la sfiducia nell’uomo stesso, culminata nella crisi di fine ‘800 e nella prima guerra mondiale. Proprio durante la Grande Guerra R. in un breve scritto “GLOBUS” getta le basi dell’intera sua riflessione teoretica, infatti, le bozze di questa opera sono preparate durante il servizio militare in Macedonia. Ma Globus segna anche la svolta filosofica nella vita e nella professione per R. che aveva studiato anche con profitto medicina e che ancora non si addottora con la tesi su *Hegel e lo Stato*.

La prima formazione filosofica di R., dopo medicina, avviene in varie facoltà tedesche sotto l’indirizzo storicista e precisamente con la guida di MEINECKE, studi che termineranno con la tesi di dottorato su Hegel. In questo lavoro R. critica la pretesa onnicomprensiva di senso da parte del sistema hegeliano e colloca il suo momento conclusivo non nella filosofia dello spirito assoluto bensì in quella dello spirito oggettivo e precisamente nello Stato. Prima di questo lavoro, come detto, R. in Macedonia durante la prima guerra mondiale si era dedicato ad una piccola opera intitolata GLOBUS di cui andrà sempre fiero, giustamente, poiché come sottolinea Ciglia contiene in maniera germinali gli sviluppi futuri della sua opera. Globus nasce da un motivo contingente che attanagliava le migliori menti d’Europa ovvero quali

erano i reali motivi della guerra? R. vi arriva a rispondere seguendo un itinerario assolutamente originale ed inedito che attraversa in maniera scorrevole l'intera storia europea. In *Globus* si assiste alla trasformazione dello R. brillante storiografo di Hegel a teoretica che indaga nella sua globalità originaria tutto il dinamismo della storia umana. Tale storia ha inizio con l'atto di appropriazione che definisce il mio, il tuo, il suo e stabilisce ovunque frontiere in continuo progresso, separa, divide. Da ciò scaturisce uno spazio relazionale continuamente rimodulato a cui R. attribuisce un valore assolutamente positivo ma oltre a questa forza ne agisce una di assimilazione, di riunificazione che tende a far ritornare la trasformazione umana del mondo in una dimensione indistinta. Colpiscono qui le previsioni utopiche di R. che anticipa temi declinati solo molti anni dopo dalla riflessione sulla globalizzazione. Queste due dinamiche agiscono sia sulla spazialità terrestre tesa per essenza alla divisione al finito e sia sulla spazialità marittima che all'opposto raffigura l'assenza di confine, l'infinito. L'immagine paradigmatica che R. utilizza per rendere palese il lavoro di tali dinamismi della storia avviene nella distinzione tra immagine "omerica" e immagine "biblica". Nella prima gioca un ruolo fondamentale la spazialità terrestre in quanto il Mediterraneo non è che un mare chiuso tra le terre come suggerisce il nome, mentre nell'immagine biblica, più arcaica, il mare sconfinato circonda il vasto continente emerso che affiora dalle acque. L'immagine omerica ha preferito per R. sviluppare meccanismi della differenziazione della sua vocazione terrestre mentre all'opposto quella biblica si è votata all'unificazione. L'Europa nasce con la rottura, fervida per i millenni successivi di conseguenze, dovuta alla conquista da parte di

Giulio Cesare della Gallia e quindi l'incontro tra il Mediterraneo e l'Oceano Atlantico. Da quella data per R. l'Europa ha incarnato una vocazione dialogica che ha messo in relazione il vicino e medio-oriente, il mondo greco, quello latino e quello germanico, fondendo vocazione omerica-terrestre e biblica-marittima; questa capacità dialogica per R. attribuisce all'Europa un compito escatologico e geopolitico a vocazione planetaria, difficile ma a cui non può e non deve rinunciare; è in questa ottica che R. predilige sottolineare quei momenti della storia europea in cui si sono identificati i caratteri dell'imperialismo da Cesare, passando per Carlo Magno allo scontro Papato e Impero del Medioevo. Svolte decisive sono poi l'impero di Carlo V e l'esplorazione di Cook nell'Oceano Pacifico che allaga i confini del globo ad un altro quadrante importantissimo. Attraverso questa linea interpretativa R. legge la prima guerra mondiale soprattutto come il conflitto tra l'Inghilterra che deteneva il monopolio sulla circolazione sui mari e la pretesa del Reich tedesco a partecipare a questa libertà dei mari e alla costruzione di un proprio impero coloniale. Il nodo cruciale è però il destino d'Europa alla fine della guerra che per R. spazzerebbe via ancora una concezione omerica del mondo ovvero ancora da geometria piana con un centro e due estremità ora proprio l'oriente antichissimo e il nuovissimo occidente americano segnano la sfericità terrestre ed una nuova profonda trasformazione epocale. La visione tridimensionale del mondo porta con sé certamente il progressivo decentramento dell'Europa che viene a perdere il suo ruolo economico, politico e militare ma in compenso trasforma se stessa come la perenne anima del mondo in quanto portatrice di quella vocazione dialogica. Quest'ultimo tema lo ritroveremo nel

capolavoro di R. “La stella della redenzione” e nell’immagini omerica e biblica è facile rintracciare quelle città simbolo di Atene e Gerusalemme che ritroveremo alla base del “nuovo pensiero” a metà anni ’20.

Studio Secondo

Con il Nuovo Pensiero R. vuole superare sia i vicoli ciechi della filosofia del XIX secolo e sia le secche concettuali della teologia, bensì, il compito non è quello di contribuire con un nuovo sistema filosofico ma rinnovare proprio il pensiero, lo strumento teoretico e ciò attraverso una nuova sorprendente relazione tra i due poli di Atene e Gerusalemme.

La sponda Greca, quindi il principio omerico già rintracciato in Globus, rappresenta la differenza. Per R. l’eredità greca versa in una situazione per cui o è stata profondamente travisata e trasformata dalla cultura europea o lo stesso pensiero greco non è giunto fino in fondo nell’analisi della propria costellazione concettuale; mentre la prima affermazione era un dato acquisito tra molti studiosi, la seconda è invece sorprendente, vediamo il motivo. Per R. i paradigmi ermeneutici fondamentali di quella cultura sono: il divino, la physis (natura) e l’uomo elaborati come Dio Mitico, Cosmo Plastico e Uomo tragico. Per R., però, questi non sono prodotti culturali qualsiasi tra altri che potevano essere prodotti ma sono le dimensioni basilari di una vera e propria comprensione dell’Essere, a carattere universale e permanente. Queste tre figure vanno pensate e sono in realtà assolutamente indipendenti e radicalmente

autonome, ciò le espone però al rischio di un'idolatria nei confronti di una delle figure sulle altre, un rischio insito al paganesimo antico. L'idolatria diventa l'incapacità di pensare una serie possibili di dinamismi di relazione. Ma il paganesimo nella sua forza idolatrica riconosceva seppur pietrificata la *differenza*, parola chiave di Atene, che invece la tradizione occidentale ha dissolto innalzando di volta in volta uno degli elementi sugli altri. Atene è custode della multidimensionalità e di un orizzonte ontologico pluralistico, questa la novità assoluta dell'interpretazione di R.

La sponda biblica

Se vogliamo peggio ancora del pensiero greco si ritrova la tradizione biblica in quanto dopo che con Hegel era stato solo sussurrato con Nietzsche era diventato urlo esplicito l'annuncio della morte di Dio, la negazione stessa delle fondamenta trascendenti di quel pensiero. L'atteggiamento interpretativo di R. si tiene a debita distanza sia dagli aspetti confessionali che da quelli filosofici-religiosi, l'oggetto viene analizzato sempre alla luce di un'ontologia, di una generale comprensione dell'essere. Gerusalemme rappresenta la *relazione* costante tra quelle dimensioni ontologiche presentate in precedenza. Relazione tra Dio e mondo (creazione), Dio e uomo (rivelazione), uomo e mondo (redenzione). Viene dissolto l'orizzonte solipsistico dell'uomo tragico greco calato nel dinamismo pulsante di una continua messa in relazione con l'azione creativa di Dio e il partecipe e responsabile coinvolgimento nel mondo. Il Nuovo Pensiero si presenta come un'ontologia dalla

forte fisionomia ritmo-dinamica dove l'ontologia della differenza non può fare a meno dell'ontologia della relazione e viceversa. L'ontologia della differenza getta le fondamenta stesse di ogni relazione. Tale ritmica polare non va però assolutamente intesa in senso né hegeliano/dialettico né in una chiave più o meno necessitaristica; R. parla di un salto tra le due ontologie e non nasconde mai il rischio di irrigidimenti idolatrici. L'incastro tra le due ontologie può essere letto in molti modi come passaggio da una filosofia negativa ad una positiva, il confronto tra libertà divina e umana ma nell'itinerario proposto dal Prof. Ciglia qui quello che conta è che Atene ha sollevato gli orizzonti possibili e fondamentali riguardo la domanda di senso e Gerusalemme di fronte a tali orizzonti si è posta come una concreta, fattuale e storica proposta di senso. La domanda suscita la risposta ma la tiene costantemente viva e sollecitata vi è tra domanda e risposta un bisogno reciproco e costante. La proposta di senso non esaurisce mai la domanda ma la esalta e la riproduce all'infinito.

Studio Terzo

Il presente saggio mette a confronto il recente dibattito sulla post-modernità rappresentata dall'opera di J. F. Lyotard - che nel suo "manifesto" cita gli esponenti più maturi della filosofia di R. ovvero Buber e Levinas - con il Nuovo pensiero di R.

Nella "Stella della redenzione" R. aveva accusato i filosofi di due atteggiamenti di fondo: 1) la tendenza a chiudersi in un orizzonte monistico con la tendenza a interpretare la realtà attraverso un procedimento di REDUCTIO AD UNUM; 2) Tale

risultato si ottiene attraverso pratiche e procedure inguaribilmente totalizzanti. Di volta in volta la filosofia nel suo corso ha preteso privilegiare il momento o cosmologico o teologico o antropologico. In questa critica in maniera assolutamente ante-litteram si legge in R. una tendenza de costruttiva e già postmoderna. Il motivo è evidente la tradizione filosofica ha cercato di eliminare quella tensione tripolare alla base dell'ontologia della differenza ma che al contempo permette ogni relazione. Chiaramente ciò rappresenta solo la pars destruens dell'opera di R. il quale invece ha un proposta di verità forte e assoluta. Eppure l'opera di R. non può essere ascritta a sistema, sistema compiuto sia per la sua fondazione che si pone come critica idealistica e sia nelle conclusioni dove la Stella della redenzione si chiude aprendosi alla vita, alla vita quotidiana. Il sistema si esaurisce nel momento del suo attraversamento per aprirsi alle dimensioni dell'esistenza.

Ciò che, però, distanzia R. dalla critica alla modernità, è che ciò avviene all'interno del proprio sistema attraverso un'istanza teologica inerente la questione di Dio e del divino. Un Dio come "Tutto in Tutto" che nella sua forma aurorale è già presente nel volto di tutti gli uomini e ciò al di là delle religioni rivelate di ebraismo e cristianesimo. Il nuovo pensiero si trasforma in profezia escatologica in cui Dio gioca il ruolo di evento ontologico assoluto. Il linguaggio grammaticale parlato ogni giorno diventa lo spazio per l'evento della rivelazione come incontro tra il Dio amante e l'anima umana.

Studio Quattro

È possibile rintracciare nella Stella della redenzione, nelle sue maglie, tra le righe, una costante riflessione sull'arte e l'estetica di R. L'opera d'arte scaturita inizialmente dal tessuto dell'esistenza concreta solo dell'artista passa come fruizione estetica al quotidiano di altri uomini, ma questo solo in apparenza, per R. come dopo anche per Levinas, l'opera d'arte è uno squarcio, una lacerazione nell'esperienza reale e attinge a ciò che R. denomina "pre-mondo perenne" assai più elementare e povero del nostro. L'arte affonda le sue radici nella notte premondana, archeologica in essenza dello spirito puro. L'arte attingendo a tale mondo originario che serba la realtà nel suo futuro divenire è quindi custodia della totale differenza degli elementi del Dio mitico, del cosmo plastico, e dell'eroe tragico solo dopo venuti in relazione tra di loro. Per ciò l'arte pur la più misera e in lacrime deve essere assolutamente separata dal reale, la sua autonomia è e deve rimanere assoluta. Se l'aspetto mitico rappresenta la forma esterna e quello plastico la forma interna il contenuto è dato dall'elemento tragico ovvero l'arte si alimenta di quella complessa e preziosa trama di relazioni dell'esistenza che squarcia e mette in crisi riducendola su un piano premondano dal profilo nettamente teologico come quello della creazione, rivelazione e redenzione.

La creazione nell'opera d'arte avviene senza che sia possibile ottenerla a comando, a tavolino o per costrizione, contraddistinta da una totale gratuità in cui sembra riflettersi l'opera del mondo da parte di Dio.

La redenzione illumina la vocazione umana all'arte come ricerca di integrazione e senso dell'uomo nel mondo come sforzo di umanizzazione e appunto di redenzione. La rivelazione invece ha a che fare con l'artigianalità stessa della produzione estetica, qui in gioco è il rapporto dell'autore con se stesso sia come genio che come artista, il genio opera senza sapere ma nella produzione vera e propria si auto-rivela a se stesso come artista.

Queste tre categorie interpretative vengono usate da R. anche per definire un vero e proprio *sistema delle arti* dove a creazione, rivelazione e redenzione corrispondono la dimensione epica, lirica e drammatica dell'opera d'arte. Categorie che si applicano allo stesso pubblico, come fruitore finale: alla creazione corrisponde la sensibilità artistica che R. chiama fantasia recettiva, alla rivelazione corrisponde la competenza tecnica e all'umanità dell'autore corrisponde quella del pubblico ovvero la sua capacità di accogliere e vivificare l'opera d'arte rendendola capace di plasmare e trasformare questa stessa vita, come si vede l'itinerario sull'estetica di R. coincide con il finale aperto ed escatologico della stessa *Stella della redenzione*. Assai utile osservare le tavole che sono da pag. 138 a 144 inerenti non solo a questo specifico studio ma all'intera *Stella della redenzione*.

Studio Quinto

Alle origini del Nuovo Pensiero il rapporto con la religione viene filtrato attraverso gli autori di fine '800 come Schelling, Feuerbach e Kierkegaard. Ogni pensatore del movimento declinerà tale rapporto in maniera differente, il primo ad avventurarsi su

simile terreno che avrà un'influenza costante sui pesatori successivi siano essi cristiani o ebrei sarà l'opera di Hermann Cohen. Assai importante è il dialogo interreligioso che si instaura all'interno del circolo di amici di Rosenzweig. R. nei confronti della religione attua dapprima una vera e propria decostruzione critica della nozione di religione così come si è configurata nella filosofia moderna nella seconda parte invece si assiste ad un ripensamento speculativo radicale. In un frammento giovanile del 1906 di quando R. era ancora iscritto a medicina l'autore usa una metafora chimica per parlare della religione. Il "senso di Dio" per R. è paragonabile ad un fenomeno gassoso che si espande in tutto l'uomo ed è presente da sempre nell'uomo primitivo che non pregiudica la pienezza dell'umanità originaria. Solo dopo si sono sviluppate le religioni come forma liquida, scaturite da quel senso originario che rappresenta il nesso puro e profondo del rapporto tra uomo e Dio. La religione viola la differenza, la distanza che permette il contatto a favore di una fusione aggressiva sia di Dio che dell'uomo e infine, presenta l'homo religiosus come uomo originario legando inestricabilmente sfera umana e quella divina. All'interno di questa prospettiva ermeneutica la religione assume un ruolo estremamente negativo nascondendosi sotto una grande menzogna che dissimulerà l'intera storia umana. In una lettera del 1919, quindi più di dieci anni dopo durante la stesura del suo capolavoro, R. ritorna ad affrontare il tema questa volta spostato sull'analisi che andava conducendo riguardo al linguaggio. Già abbiamo visto come per R. il linguaggio grammaticale, parlata quotidianamente senza distinzioni di sorta, viene eletto come linguaggio naturale, verace e vicino alla verità più intima delle cose, di contro vi è il linguaggio artificiale della scienza sia quello logico-matematico

che quello delle scienze empiriche; linguaggio da monitorare continuamente e confrontare criticamente con quello grammaticale. Ebbene, secondo R., il termine “religione” appartiene al linguaggio artificiale e non a quello naturale. Termine assolutamente inconsistente e paradossalmente evanescente che non indica ciò di cui si sta parlando basta confrontarlo con un termine come “preghiera” per evidenziare la sua pochezza semantica. Non meno problematico è il fatto che il termine religione tolleri il fatto che si ponga al plurale. Altro episodio è una lettera del 21 in cui Buber propone un corso denominato Religione come Presenza, qui R. vorrebbe sostituire il termine religione con Dio e lo motiva con una metafora presa dal mondo delle favole con animali. La religione è paragonata alla tana della volpe che all'apparenza sembra rinchiudere l'animale senza vie di uscite ma che ha in seno tutta una serie di cunicoli e scappatoie e la volpe simboleggia l'animale furbo, leggero per eccellenza con Dio invece si va nell'antro del leone” dove non sono possibili sotterfugi ed il leone simboleggia, logicamente, la maestà, la forza e la potenza. Anche qui continua quindi la critica alle religioni e R. afferma che Dio ha creato il mondo e non le religioni. Tuttavia secondo R. sia l'ebraismo che il cristianesimo hanno al loro interno una capacità di aprirsi continuamente alla realtà e al mondo e di non cristallizzarsi in “religioni”. Vediamo come ciò avvenga nello specifico.

Con la rivelazione biblica le forze elementari differenziate nel paganesimo greco entrano in relazione ma gli elementi differenziati dalla loro storia relazionale non esauriscono mai il loro senso ultimo e mistero abissale. La relazione è certo l'ultima tappa, il coronamento di una lunga storia ontologica che inizia ben prima di essa ma

mai esaurisce gli elementi che giocano la parte fondativa insostituibile. Si potrebbe dire con R. che la ripolarizzazione relazionale dell'assetto energetico degli elementi custodisce e salva quella separazione della divinità, mondanità e umanità. Va aggiunto che ogni singola relazione non si esaurisce mai in uno spazio solo bilaterale ma solo una che va a congiungersi con il suo opposto, lasciando le altre due libere e autonome, qui non si tratta di nessuna reductio né dialettica di stampo idealistico. L'impossibilità di ridurre a rapporti duali gli elementi ne indica d'altronde la loro intima concatenazione trilaterale e *La stella della redenzione* può presentarsi come un poema sinfonico a tre voci.

All'interno dello stesso contesto tematico R. accenna oltre all'ebraismo e al cristianesimo, dette "grandi sorelle" con lo stesso accento polemico riferito al religioso in genere, l'autore si sofferma anche sull'islamismo. L'islam nonostante il monoteismo ed il gioco di relazioni messe in campo non viene però accumulato alla tradizione biblica ma anzi ad essa contrapposta ed anche in maniera piuttosto dura. (In grigio l'analisi viziata da un certo riduzionismo da parte di R. dell'islam):

R. nella sua critica all'Islam, giova ricordarlo non sta parlando di "religioni", anzi, a questo proposito sia l'ebraismo che il cristianesimo come religioni non sono altro che una svalutazione e riduzione di quella macro-rilegatio ontologica globale che costituisce il cuore dell'intera realtà. Il rischio più grande della religione, di qualsiasi, è quello di farsi sfuggire uno degli elementi del dinamismo tripolare ed è su questa base che si svilupperanno gli esiti più proficui del Nuovo Pensiero; ne è un esempio la relazione fortemente dialogica del rapporto fondamentale Io-Tu presente in Martin Buber. L'Io è il polo umano e il Tu è quello eterno. Una relazione ripresa anche in Levinas su un piano etico e anche Levinas sarà assai severo sulle forme inautentiche delle religioni e della categoria del religioso. La prospettiva del Nuovo pensiero non è da ascrivere alla critica di quel processo di secolarizzazione che ha rivendicato una laicità moderna né a quel rifiuto *tout court* del Sacro dopo l'annuncio della morte di Dio. R. si propone,

invece, di recuperare e riattivare quelle potenzialità universali di carattere culturale e non religioso che sono alla base della tradizione dell'Occidente.

Studio Sesto

Il sesto e ultimo studio (pp. 200-254), si presenta, già a partire dal titolo, come un «epilogo interculturale», ossia come una proposta metodologica (p. 13) che, a partire dagli studi precedenti, mostri la possibile applicabilità della proposta rosenzweighiana. Si tratta esplicitamente di una metodica del dialogo fra i popoli che Ciglia articola in quattro momenti fondamentali: domanda di riconoscimento (pp. 210-220); offerta di riconoscimento (pp. 220-230); concessione (eventuale) del riconoscimento (pp. 230-233); vaglio critico del riconoscimento ricevuto e controfferta ermeneutica (pp. 233-250). Si osservino le tavole conclusive allo studio.

R. poco prima del 1913 era sul punto di aderire al cristianesimo luterano come avevano fatto sia i suoi cugini Ehrenberg che Rosenstock, tutti e tre come lui ebrei di nascita. Nello stesso anno R., invece, matura la decisione di non convertirsi più e aderire nuovamente alla religione in cui era nato. Ciò avviene attraverso un movimento particolare che ruota attorno al termine di **RICONOSCIMENTO** all'interno di un chiasmo dialogico che prevede come spazio di realizzazione la teologia cristiana da cui matura la rinnovata fede ebraica. Ciò è possibile non grazie alla tolleranza ma un vero dialogo interculturale che nasce dall'epoché ovvero "sospensione" metodologica di ogni

veto, pregiudizio e pretesa di verità. Ciò non significa attuare una riduzione ma il riconoscimento dell'incommensurabilità delle istanze in gioco.

La questione del fondamento fattuale, il perché del richiedente e dell'offerta di riconoscimento per capirci, trova il suo contesto in una dimensione etica e antropologica insieme. Oltre la causalità meccanica degli interessi umani e storici che sottintendono le azioni di uomini, stati e chiese facendo la storia vi è una causalità altra legata alla libertà umana, direzionata a quel desiderio dell'altro che matura solo dopo un'identità già costituita. Il desiderio dell'altro è la condizione della domanda e dell'intero chiasmo dialogico ma non la condizione sufficiente dovuta alla scelta libera di una identità compiuta.