

vezza. Mi pare tuttavia opportuna un'osservazione finale. Gli ultimi decenni del Novecento e anche i drammatici avvenimenti mondiali che stiamo vivendo e che hanno tragicamente aperto il nuovo secolo segnano, sul piano storico generale, ma anche sul piano della coscienza cristiana, una nuova svolta.

Non si tratta, neppure in questo caso, per chi si professa cristiano, di parlare di età post-cristiana. È tuttavia vero che siamo in un'età post-novecentesca. Da una parte il vissuto religioso dei cristiani di oggi è chiaramente debitore dell'approdo finale del Novecento secolo cristiano, quale ho cercato di studiare e di indicare sinteticamente. Ma comincia pure ad emergere una consapevolezza spirituale nuova che potrebbe segnare un ulteriore, radicale cambiamento.

Più che dai libri dei teologi o dai documenti ufficiali della Chiesa, questa nuova sensibilità di fede mi pare meglio espressa nella meditazione proposta dal monaco Giuseppe Dossetti all'assemblea generale della comunità monastica da lui fondata, la Piccola Famiglia dell'Annunziata, il 28 dicembre 1990. Concludo dunque con le battute finali di quella meditazione che aveva per tema generale *Il Signore della Gloria*:

«Ripensando ai secoli passati si può pensare alla storia della Chiesa come a una storia, nonostante tutto, di ascensione. Ci viene ancora troppo spontaneo di pensarla così. Ma è mai possibile che la Chiesa non abbia a subire la stessa crisi e la stessa peripezia che ha subito il Signore della gloria? È mai possibile che anch'essa non sia soggetta allo stesso svuotamento, alla stessa *kènosi*, allo stesso annullamento, alla stessa necessità di passare per l'irrisione, l'obbrobrio, il disprezzo, la svalutazione progressiva, la perdita di tutti i valori apparenti?. [...] La *kènosi*, lo svuotamento, l'annullamento della Chiesa! E noi nella Chiesa non dovremmo dubitare della nostra gloria e della gloria della Chiesa. E sarà proprio così: e quanto più sarà così, tanto più sarà gloriosa. Come per Gesù lo sposo, quanto più si sono fatti evidenti e clamorosi gli obbrobri della sua passione e crocifissione tanto più la sua regalità ha trionfato già dal legno. *Regnavit a ligno Deus*: il Dio crocifisso 'regna già dal legno della croce' (Inno *Vexilla regis*). Io credo che non ci sia più niente da aggiungere se non cercare tutti assieme, con le nostre preghiere e con la nostra vita, di lasciarci prendere, afferrare dalla gloria di Dio e del Cristo»¹⁷. ■

¹⁷ G. DOSSETTI, *Il Signore della Gloria*, in ID., *La parola e il silenzio*, cit., pp. 248-249.

Sull'ebraismo di Lévinas: parlare in greco della 'cosa stessa' di Gerusalemme

FRANCESCA NODARI

Nel ricordo sempre vivo del genocidio degli ebrei e nella consapevolezza di un presente difficile che ci coinvolge tutti, dinnanzi all'insorgere di un nuovo totalitarismo fanatico, può essere d'aiuto la riflessione di un pensatore del Novecento quale Emmanuel Lévinas. Figlio di un ebraismo scrupoloso, farisaico, assiduo frequentatore del Talmud, è riuscito in una grande impresa: anteporre l'etica alla metafisica, designarne la priorità in quanto filosofia prima, individuare lo sforzo dell'uomo, non tanto nel rispondere al solito interrogativo «Cosa posso conoscere?», bensì, facendosi debitore del Kant della Dialettica trascendentale: «Cosa posso fare? Cosa debbo sperare? Che cos'è l'uomo?»

Egli contrappone alla neutralità greca della gnosi l'appello che viene dall'etica, a partire da un sostrato religioso (quello ebraico) che conduce il suo pensiero ad un approdo paradossale: alla possibile esplicazione di un senso, indipendentemente dall'essere. Qui sta il grande scacco nei confronti della filosofia di Atene. Opponendosi all'imperialismo del medesimo, al circoscritto regno di una coscienza che riconduce tutto a sé e reifica l'altro, ad un "io-penso", ormai divenuto "io-posso", l'autore grida una sola parola: responsabilità. A partire da una nozione della soggettività come passività che s'accresce e che è stata eletta fino al sostituirsi all'altro e per l'altro, in assoluta gratuità e, senza averlo scelto (si può scegliere un'elezione?), squarcia il rassicurante cielo greco dell'essenza. Il suo appello al "per-altri" non può passare sotto silenzio, tanto più per lo sforzo, da esso compiuto, di tradurlo nel solo linguaggio attraverso il quale parla la filosofia occidentale.

Fin dallo scritto giovanile del 1934 *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, si profila la necessità di sottrarre il Dire originario alle malie del linguaggio e della conseguente tematizzazione nella denuncia di una Totalità-totalitaria risvegliante il Male Elementare. È però con l'esplicitazione del vol-

to come epifania dell'Infinito (tema centrale dell'opera del 1961 *Totalità e Infinito*), poi con la paziente conversione delle categorie greche in categorie etiche (ricorrenza, psichismo, sé posto all'accusativo, sostituzione, angoscia, diaconia, liturgia, per citarne solo alcune), che perverrà all'*Altrimenti che essere*, vertice del suo pensiero, nonché titolo della seconda opera della maturità (1974). Se dunque l'umano è sinonimo di etico, non gli resta che assumere l'elezione memorabile, ma dalla chiara eco sinaitica, nella sua duplice accezione di onore e onere.

Pertanto Lévinas tratteggia una soggettività che rinviene la propria dignità, soltanto, nel darsi in dono all'altro totalmente, nel cogliere nel volto della vedova, dell'orfano, dello straniero la frantumazione della propria identità nell'"io-detestabile". Alla signoria del Medesimo, ad un "per-sé" che nientificandosi si abbandona al carosello delle sue possibilità, libero anche di non scegliere, l'autore contrappone la superiorità dell'altro, fino a ravvisare, nell'incontro con esso, il luogo teofanico.

Il dire originario: la dicibilità di Dio nel volto dell'altro

Come è stato rilevato da alcuni dei più autorevoli critici – da Paolo De Benedetti a Ciglia e Camera, da Chiappini a Petrosino – la tonalità rabbinica dell'ebraismo di Lévinas emerge dalla grande cautela e misura con cui egli parla di Dio, non solo in ottemperanza all'antico comandamento che impedisce di nominare ciò per il quale sta il tetragramma Jhwh, ma anche perché ritiene che il filosofo possa avvicinarsi al Santissimo evitando di ridurlo ad un sapere che lo assimili o incorpori:

«Ci si domanda se è possibile parlare legittimamente di Dio, senza attentare all'assolutezza che quel termine sembra significare. Aver preso coscienza di Dio non è forse averlo inglobato in un sapere che assimila, in un'esperienza che rimane – quali ne siano le modalità – un apprendere o un afferrare?» (*Di Dio che viene all'idea*, p. 20).

Secondo Lévinas l'unico luogo di incontro tra l'uomo e l'Assoluto è costituito dalla relazione con il prossimo. Dio non si manifesta in qualche esperienza mistica, ma nella concretezza della relazione etica tra il *Medesimo* e l'*Altro* e «viene all'idea» solo nel volto altrui. Detto altrimenti: il movimento che conduce verso Dio passa attraverso il movimento che conduce verso *Altri*. Lévinas lo ripete più volte nelle sue opere, quasi con la stessa insistenza con la quale i maestri del Talmud 'ripetevano' all'infinito lo stesso con-

petto per illuminare un versetto biblico: «Tramite la mia relazione con altri, io sono in rapporto con Dio» (*Difficile Libertà*, p. 73); «la dimensione del divino si apre a partire dal volto umano» (*Totalità e infinito*, p. 76); «non può esserci alcuna 'conoscenza' di Dio a prescindere dalla relazione con gli uomini» (ivi, pp. 76-77); «l'idea-dell'Infinito-in-me – o la mia relazione a Dio – mi accade nella concretezza della mia relazione all'altro uomo, nella socialità che è la mia responsabilità per il prossimo» (*Di Dio che viene all'idea*, p. 12).

Ma non si ridefinisce così, a partire da quanto viene affermato in queste citazioni, una identità di metafisica ed etica con la fede giudaica? Come se la cosa stessa di Lévinas, ponendo l'identità tra etica e metafisica, trovasse il suo compimento, come ha suggerito Paolo De Benedetti, nella fede ebraica in quanto ortoprassi. In breve: in Lévinas metafisica, etica e fede giudaica – quel particolare giudaismo rabbinico che risolve la fede in Jhwh nell'osservanza dei precetti (mitzwot), in quanto parola e comandamenti divini – disegnano un chiasmo: rappresentano nomi diversi per alludere a quell'unico rapporto con il 'dissimile' che si esplica sotto forma di un incontro extra-teoretico con l'Altro. «Noi proponiamo di chiamare religione il legame che si stabilisce tra il Medesimo e l'Altro» (*Totalità e infinito*, p. 38); «Altri è proprio il luogo della verità metafisica, indispensabile al mio rapporto con Dio» (ivi, p. 77).

L'intera problematica – metafisica in quanto etica – del volto finisce quindi per risolversi in una problematica religiosa.

Il volto di cui parla Lévinas significa l'infinito, e si configura come la traccia, o la presenza etica di Dio – quel Dio della rivelazione sinaitica che «mi guarda tramite gli occhi dell'altro». Nel contempo, questo Dio, pur essendo supremamente presente, risulta anche supremamente assente, in quanto la traccia che Egli ha lasciato sul volto di *Altri* è una traccia cancellata che non ci indica e «non ci dà» nulla del suo Mistero: anzi mette fuori gioco ogni presunto sapere, fosse esso anche analogico, circa l'*En-Sof* (l'Infinito). Coerentemente con il suo ebraismo, Lévinas deriva dalla tradizione rabbinica un monoteismo rigoroso, che sottolinea la radicale 'trascendenza', 'invisibilità' e 'inoggettività' dell'Assoluto. Al punto che il suo Dio, pur non essendo completamente sottratto all'esperienza dell'uomo, si configura pur sempre come un Volto coperto da un fitto velo – come una sorta di Dio nascosto che vive nel segreto del suo Enigma. Questo Dio 'resiste', per propria natura, a ogni presa concettuale e speculativa: è un Dio strappato "all'oggettività, alla presenza e all'essere" (*Di Dio che viene all'idea*, p. 93). In termini biblici: è questo il Dio che nel libro dell'*Esodo* dice a Mosé: «Tu non potrai vedere il mio volto, poiché nessuno può vedermi e restare vivo...» (33, 20-23).

L'etica levinasiana: "faremo e poi udremo": un'etica della santità?

Da quanto è emerso si può affermare che uno dei tratti caratterizzanti il pensiero di Lévinas consiste proprio nello sforzo di ri-pensare e ri-dire, attraverso il linguaggio universale ed ellenico della filosofia (la quale «si parla in greco»), quella trascendenza assoluta di Dio che la Bibbia e il Talmud fissano in modo prefilosofico. Compire un esodo da Atene a Gerusalemme.

Anzi, non possiamo addirittura interpretare le opere filosofiche di Lévinas come una traduzione, *in actu exercito*, del commento midrashico ai testi del Talmud da lui consegnati, *in actu signato*, nelle varie serie delle letture talmudiche? La stessa antropologia che vediamo emergere da *Altrimenti che essere* non è la traduzione in 'greco' dei precetti da Lévinas commentati nei passi talmudici? Si pensi anche allo stesso stile di *Altrimenti che essere*: il reciproco implicarsi dei concetti, il variare indefinitamente la disamina di un concetto fino al punto che da esso ne sorge un altro – eco del primo – non è l'applicazione in campo filosofico dell'ermeneutica precettistica (midrashica)? Le stesse categorie – 'responsabilità', 'ossessione', 'prossimità', 'elezione', 'sostituzione'... – della metafisica in quanto etica (dell'etica in quanto antropologia) non sono a loro volta una traduzione in 'greco' – nel rarefatto etere dei concetti – dei tanti esempi e modelli di comportamento morale tramandati nelle pagine del Talmud?

Il Dio inaccessibile rappresenta quindi il perno di tutta l'etica levinasiana, la quale, in antitesi alle varie filosofie moderne del Medesimo e alle loro chiusure antropologistiche e immanentistiche, torna a fondare la morale su un Altro che esiste prima e al di sopra dell'umano: «afferriamo che l'autonomia umana poggia su una suprema eteronomia e che la forza che produce tanti meravigliosi effetti, la forza che fonda la forza, la forza civilizzatrice, si chiama Dio» (*Difficile libertà*, p. 64).

Infatti, se è vero che è attraverso il prossimo che incontriamo Dio, è altrettanto vero che è attraverso Dio che incontriamo il prossimo. In altri termini: il rapporto io-altri si palesa, in Lévinas, come un rapporto io-Egli-altri, come un tipo di relazione in cui Dio funge da Terzo e supremo termine della relazione. Più analiticamente, Dio in Lévinas si identifica con quel «passato immemorabile» di cui parla *Altrimenti che essere* e che sta alla base della responsabilità per altri: è quell'Egli ipostatizzato (*ILLEITÉ*) che ci ha scelti o 'eletti' prima di ogni nostra scelta. Dio è quel Bene che, anteriormente a ogni nostro progetto, ci comanda verso il bene della responsabilità, senza, con questo, renderci schiavi: «L'impossibilità della scelta, qui, non è l'effetto della violenza – fatalità o determinismo – ma dell'elezione irrecusabile da parte del Bene» (*Umanesimo dell'altro uomo*, p. 108).

Non sta qui il nucleo della antropologia levinasiana? L'uomo è originariamente ascolto di una Parola che proviene da un im-memorabile assoluto. Il suo rapporto creaturale con Dio fonda la morale, anzi si risolve nella morale stessa, intesa come «glorificazione della gloria stessa dell'infinito». Glorificazione che si identifica con l'avvento del cor-rispondere all'«Altrimenti che essere». Questa idea di una obbedienza a Dio da testimoniare più che tematizzare coincide, secondo Lévinas, con l'insegnamento più alto della Bibbia, da lui interpretata sostanzialmente in termini di *annuncio etico*. «L'etica è il modello a misura della trascendenza e la Bibbia è rivelazione in quanto kerygma etico» (*L'aldilà del versetto*, p. 233); «il fatto che il rapporto col divino si incroci col rapporto verso gli uomini e coincida con la giustizia sociale, ecco lo spirito totale della Bibbia giudaica. Mosè e i profeti non si dan pena dell'immortalità dell'anima, ma del povero, della vedova, dell'orfano, dello straniero» (*Difficile libertà*, p. 76); «l'etica non è il semplice corollario del religioso, ma è, di per sé, l'elemento nel quale la trascendenza religiosa riceve il suo senso originale» (*L'aldilà del versetto*, p. 187).

Non emerge qui, quasi allo stato puro, il convergere di etica, metafisica, antropologia e giudaismo in un chiasmo in cui pare stare la *cosa stessa* di Emmanuel Lévinas? Un chiasmo su cui più di altri ha richiamato l'attenzione Maurice Blanchot, in un saggio nel quale egli parla sì dell'ebraismo in generale, ma dove in realtà, in filigrana, possiamo leggere il ritratto della *cosa stessa* di Lévinas:

«Vorrei dire brutalmente che il nostro debito verso il monoteismo ebraico non è costituito dalla rivelazione del Dio unico, semmai dalla rivelazione della parola come luogo in cui gli uomini si tengono in rapporto con ciò che esclude ogni rapporto: l'infinitamente Distante, l'assolutamente Estraneo, Dio parla e l'uomo gli parla: ecco il fatto capitale di Israele ... Confrontato con quello greco, l'umanesimo ebraico stupisce per un'ansia di rapporti umani così costante e così prevalente che, anche dove nominalmente è presente Dio, si tratta ancora dell'uomo e di ciò che c'è tra uomo e uomo quando sono avvicinati e separati unicamente da se stessi ... La meraviglia (la sorpresa privilegiata) è proprio la presenza umana, questa Presenza Altra costituita dagli Altri, inaccessibili, separati e distanti quanto l'Invisibile stesso» (M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, trad. it. di R. Ferrara, Einaudi, Torino 1977, pp. 171-173).

Se il gesto filosofico di Lévinas è stato innanzitutto un esodo metafisico dall'ontologia, tale è anche, ci pare, il suo lascito. Forse sarà necessario separarsi, come ha osservato argutamente Paul Ricœur, dalle connotazioni talvolta univoche con cui egli ha pensato la relazione Altro\Medesimo. Cimentandosi

in una pionieristica *analitica dell'Altro*, non v'è stato spazio in Lévinas per una *antitetica dell'Altro* – un'antitetica a cui, oggi, conduce il persistere di uno sgo-mentante intreccio di *malum mundi* (il male inteso nella sua strutturalità onto-logica) e male morale (al riguardo si veda lo scritto di P. Ricoeur, *Il male. Una sfida alla teologia e alla filosofia*, Morcelliana, Brescia 1993).

Ma certo, per una filosofia che non voglia tradire la vocazione etica in-scritta nel suo nome, il cammino abramitico di Lévinas ha dischiuso la *cosa stessa*, la domanda fondamentale, che ancora, nella nostra distretta storica, è fonte di ammirazione.

Le edizioni dei testi di Lévinas citati nel testo sono:

- *Di Dio che viene all'idea*, a cura di S. Petrosino, traduzione di G. Zennaro, Jaka Book, Milano 1983.

- *Difficile Libertà. Saggi sul Giudaismo* (scritti scelti), traduzione, introduzione e note a cura di G. Penati, Editrice La Scuola, Brescia 1986.

- *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, a cura di A. Dall'Asta, con un testo in-troduttivo di S. Petrosino, Jaka Book, Milano 1998.

- *Umanesimo dell'altro uomo*, introduzione e traduzione di A. Moscato, Il melan-golo, Genova 1985.

- *L'aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, a cura di G. Lissa, Guida, Na-poli 1986 (fondamentale – per la concezione levinasiana del kerygma come imperativo etico – è il saggio «La rivelazione nella tradizione ebraica», pp. 231-235). ■