

L'essere e la salvezza

La portata dei *Carnets de captivité* in vista di una nuova comprensione dell'umano, e la relazione tra ebraismo e cristianesimo

Bernhard Casper

Professore emerito della Facoltà di Teologia dell'Università di Friburgo (Germania)

1. L'importanza dei *Carnets* per il pensiero di Levinas in generale

Nel novembre 2009, ventiquattro anni dopo la morte di Emmanuel Levinas, sono stati pubblicati i suoi *Carnets de captivité*. Si tratta di annotazioni che Levinas ha potuto appuntare durante la Seconda Guerra Mondiale in un campo di prigionia tedesco riservato a prigionieri ebrei. Se si domanda quale significato abbiano queste annotazioni per il pensiero di Levinas nel suo complesso si può rispondere che esse mettono in evidenza il punto di vista fondamentale che noi continuiamo a rintracciare nel cuore di tale pensiero. Il significato di queste annotazioni richiama la frase di Franz Rosenzweig: «Io credo che nella vita di ogni vivente si diano istanti, o forse un istante solo, in cui esso *dice* la verità»¹. Ed è questa verità ciò di cui parlano anche i *Carnets*: «La pensée est finalement tout l'homme»².

Dietro ai *Carnets* sta la concreta situazione di vita nella quale Levinas si trovava all'interno di questo campo speciale di prigionia. Perché l'esercito tedesco avesse raccolto i prigionieri ebrei in un campo di questo tipo era loro ben chiaro: li minacciava, nella prosecuzione della guerra e nel caso di una vittoria di Hitler, lo stesso destino di "liquidazione" che incombeva direttamente sui deportati nei campi di sterminio. Coloro che sopravvissero a tale inferno ci hanno lasciato preziosi racconti che attestano l'esperienza di azioni improntate a umanità, pur nella disumanità terrificante che era propria di queste *antichambres de la mort*.

¹ F. ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, vol. I, *Briefe und Tagebücher*, Dordrecht 1979, 292.

² E. LEVINAS, *Carnets de captivité*, in *Œuvres* 1, Paris 2009, 59. Di questo volume esiste anche una traduzione italiana curata da C. Facioni: E. LEVINAS, *Quaderni di prigionia e altri inediti*, Milano 2011.

E tuttavia l'importanza particolare dei *Carnets* di Levinas consiste nel fatto che essi, in tale situazione estrema, si volgono a un pensiero esplicitamente filosofico: alla questione del senso ultimo dell'essere uomini. Forse, per questa loro origine, i *Carnets* sono affini ai cinque libri del *De consolatione philosophiae* di Severino Boezio. In quest'opera infatti Boezio, rinchiuso in carcere prima di essere giustiziato, cercò di riflettere sul senso di tutte le cose e di se stesso.

2. *Epoché* dell'esserci esistente nel suo temporalizzare se stesso

In seguito, nel corso di varie interviste, Levinas ha spesso sottolineato l'importanza per il suo pensiero della svolta di Heidegger da una mera fenomenologia della coscienza a una fenomenologia ermeneutica della fatticità dell'esserci. «A Friburgo cercai Husserl, ma trovai Heidegger»: questa fu la formula con la quale egli espresse la sua esperienza. Nel corso universitario heideggeriano dal titolo *Einleitung in die Philosophie*, a cui Levinas assistette nel 1928/29, si trova la tesi per cui il luogo della verità è «non la frase o l'asserzione, ma l'esserci»³. In questa tesi è espresso il fondamento comune sul quale poggiano tanto l'ontologia fondamentale di Heidegger quanto il pensiero di Levinas (e d'altronde si tratta di un tema che è presente anche nella riflessione di Rosenzweig).

In certo modo è comune sia a Levinas che a Heidegger anche il fatto d'essere stati avviati sulla strada del pensiero dal *metodo* della fenomenologia di Husserl. Nel loro pensiero, infatti, essi usano il metodo della *riduzione fenomenologica*, cioè la messa tra parentesi di tutte le “posizioni” d'essere a priori già apparentemente comprese: il metodo dell'*epoché* nei confronti di tutti contenuti del mondo che risultano in apparenza ovvi. Soltanto quest'*epoché* rende possibile al pensiero cogliere, in maniera diretta, ciò che “è” originariamente.

Questo modo di procedere, però, non conduce secondo Heidegger a stabilire quale primo inizio, quale originario *fundamentum inconcussum* d'ogni conoscere, un soggetto trascendentale atemporale. Al contrario ciò porta all'esserci che si temporalizza storicamente, cioè a quell'ente (mortale), per il quale «nel suo essere ne va di questo essere stesso»⁴.

³ M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe* (in seguito abbreviato con GA), vol. 27, Frankfurt a. M. 1996, 109.

⁴ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, in GA, vol. 2, 12; tr. it. di P. Chiodi, a cura di F. Volpi, *Essere e tempo*, Milano 2005, 24.

Ora, per il Levinas dei *Carnets*, il primo elemento che distingue il suo pensiero dalla fenomenologia di Husserl e di Heidegger consiste proprio nel fatto di non applicare l'*epoché* fenomenologica solo alle posizioni d'essere, nel senso di quei contenuti del mondo che vengono posti, e nemmeno all'esserci heideggeriano, in quanto esso intende se stesso come essere-nel-mondo. Invece, ciò che in Levinas viene messo in discussione e risulta radicalmente posto fra parentesi è il *Dasein* stesso, nel suo nudo "ci" considerato in quanto tale.

Levinas intende questa radicale messa tra parentesi come la situazione della *captivité*, della prigionia: quella in cui egli stesso si trova. La si potrebbe chiamare *epoché* dell'esserci esistente nel suo *temporalizzare se stesso*. Levinas l'associa con quell'*epoché*, con quel mettere tra parentesi qualsiasi poter agire e fare personali, che per l'ebreo è rappresentato dallo *Shabbat*⁵.

L'ultimo interrogativo di un pensare metafisico-ontologico, nel senso del primo Heidegger, era: «Perché è in generale l'ente e non piuttosto il niente?»⁶. Per Levinas questo interrogativo si capovolge nella domanda, che mi provoca in quanto sono un esserci che si temporalizza effettivamente: «Ma perché a me, come essere che non si può reggere da se stesso, è consentito esserci?». Questa domanda mi provoca immediatamente: lo fa, cioè, senza la mediazione del fenomeno "mondo".

Al termine del primo dei *Carnets* leggiamo: «Finalement la relation avec mon existence n'est pas l'assomption de cette existence, mais son problème seulement»⁷. Alla fine la relazione con la mia esistenza non consiste nell'accettazione, nell'assunzione di questa stessa esistenza, ma è soltanto il suo problema. Nel mio nudo esserci mortale, insostenibile, incapace di reggersi da se stesso, non mediato da null'altro, io debbo cioè pormi la questione del «ci» di me stesso. È in questo modo che io sto «in relazione con la mia esistenza».

Si potrebbe cercar di rintracciare qui la definizione heideggeriana dell'esserci come quell'ente per il quale «nel suo essere ne va *di* questo essere stesso»: definizione che, per parte sua, si colloca nell'orizzonte della trattazione kierkegaardiana del "sé". Il "sé" si mostra come «un rapporto che si rapporta a se stesso, oppure è questo nel rapporto: che il rapporto si rapporta a se stesso»⁸.

⁵ E. LEVINAS, *Œuvres*, vol. I, cit., 59.

⁶ Cfr. M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, in GA, vol. 9, 122; tr. it. a cura di F. Volpi, *Che cos'è metafisica*, in *Segnavia*, Milano 1987, 77.

⁷ E. LEVINAS, *Œuvres*, vol. I, cit., 59.

⁸ S. KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode*, Düsseldorf 1954, 8 (cfr. *Samlede Værker*, XI, 127); tr. it. a cura di E. Rocca, *La malattia per la morte*, Roma 1999, 15.

Quando però Levinas dice che questa relazione, che costituisce me stesso come tale nel mio esistere, non consiste nell'«assunzione di tale esistenza», bensì rappresenta «soltanto il suo problema», con questa frase egli afferma che appunto il problema dell'essere-assegnato a me stesso non può essere risolto solo percependo tale situazione e accogliendo il fatto del suo darsi.

Giacché, da un lato, nella fattualità di questo problema sta il fondamento della possibilità che vi sia «una libertà dell'io nei confronti del mondo e rispetto a se stesso». Dall'altro lato, invece, il problema dell'assenza di una via d'uscita, l'aporetica che mi costituisce nella mia libertà mortale, possono essere superati non già mediante la mera accettazione dell'«essere» di questo stesso fatto, bensì unicamente con l'«evasione dall'essere»⁹.

In ciò che abbiamo chiamato «*epoché* dell'esserci esistente nel suo *temporalizzare se stesso*» Levinas vede il *point de départ* di questa evasione nel ritornare e nel volgersi del pensare alla «possibilità d'être comme si on n'a pas encore été»¹⁰. Si parla qui di una possibilità d'essere come se non ci fosse ancora stata. La domanda allora è questa: in che modo è consentito a me come me stesso – vale a dire a me come libertà mortale, capace in quanto tale, cioè in quanto proveniente da un'origine imperscrutabile, d'intraprendere qualcosa con il mondo e con sé medesimo – in che modo, ripeto, mi è consentito *in generale* essere?

Non so se Levinas conoscesse la frase di Meister Eckhart con la quale questi, nei suoi *Sermoni*, cercava d'indirizzare l'uomo, che deve diventare «figlio della bontà» e «uomo retto», verso ciò che egli «era allorquando non era» – «als er was, dô er niht enwas»¹¹ – «qu'il était alors qu'il n'était pas»¹². La questione puramente storiografica – se Levinas conoscesse o meno Eckhart – qui la possiamo anche tralasciare. Considerati da un punto di vista metodologico, invece, Eckhart e Levinas giungono in maniera analoga a una *epoché*, non solo nei confronti di tutti i contenuti mondani, ma soprattutto nei riguardi dell'esserci mortale, dotato della propria libertà e perciò consistente in un rapporto con se stesso, e in tal modo necessitato a intraprendere qualcosa con il proprio sé, orientato verso l'interrogativo primo e ultimo: quello

⁹ E. LEVINAS, *Œuvres*, cit., vol. I, 59.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ MEISTER ECKHART, *Predigt 2, Intravit Jesus in quoddam castellum*, in *Werke I*, vol. 24, *Predigten*, a cura di N. Largier, Frankfurt a. M. 1993, 13; tr. it. a cura di M. Vannini, *Sermone II, Gesù entrò in un castello e una donna di nome Marta lo accolse in casa sua*, in *I Sermoni*, Milano 2002, 99.

¹² MAÎTRE ECKHART, *L'Étincelle de l'âme. Sermons I à XXX*, traduits et présentées par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris 1998, 41.

all'interno del quale si colloca il nostro pensare, che guarda alla fatticità dell'«io sono» mortale ed è coinvolto in un rapporto con sé e col mondo.

Se poi volgiamo lo sguardo al suo rapporto con Husserl e con lo Heidegger di *Essere e tempo*, mi sembra importante sottolineare il fatto che Levinas distingue chiaramente fra l'*epoché* riferita a tutte le posizioni d'essere legate al *mondo*, considerato mediante una *epoché* fenomenologica quasi neutrale, e l'*epoché* concernente l'essere se stesso, di fatto, del singolo uomo mortale. Forse in ciò si può vedere un frutto della ricezione levinasiana della *Stella della redenzione* di Franz Rosenzweig, per il quale il centro della riflessione doveva essere il linguaggio nella sua «parola reale»¹³, cioè nel suo stesso accadere temporale.

Heidegger tematizza senza dubbio l'essere-per-la-morte, e con ciò l'esistenziale della *Entschlossenheit*, della «risolutezza». Ma rinuncia a tematizzare il *fatto* di questa *Entschlossenheit*. E anche in *Tempo ed essere* egli rimane vincolato a un'ontologia fondamentale pura, che mette fra parentesi l'accadere stesso della risolutezza che è propria dell'esserci esistente.

I fenomeni del *Mitsein* e del *Miteinandersein* sono ovviamente ricompresi, per Heidegger, all'interno di questa ontologia fondamentale. Ma lo sono in maniera monadologica. Come dirà Levinas: «*Miteinandersein* heideggerienne [...] aussi la collectivité de l'*avec* de la vérité qu'il se révèle dans sa forme authentique [...]. La socialité chez Heidegger se retrouve tout entière dans le sujet seule»¹⁴.

Ciò che però manca in questo pensare l'essere in termini di ontologia fondamentale è il porre la domanda sul *perché* del *Da*, sul perché di questa relazione con la mia stessa esistenza¹⁵, che mi costituisce nella fatticità del mio essere me stesso mortale e irripetibile. La questione è perché io *posso* essere colui la cui «umanità», nel senso della seconda versione dell'imperativo categorico di Kant¹⁶, consiste nel poter e do-

¹³ F. ROSENZWEIG, *Gesammelte Schriften*, II, *Der Stern der Erlösung*, The Hague 1976, 194; cfr. la tr. it. a cura di G. Bonola, *La stella della redenzione*, Casale Monferrato 1985, 186.

¹⁴ E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, Paris 1984, 162; cfr. la tr. it. di F. Sossi, *Dall'esistenza all'esistente*, Casale Monferrato 1986, 86. Per l'interpretazione dell'essere-l'uno-con-l'altro (*Miteinandersein*) dell'esserci mediante l'«essere presso il disvelamento del sé» si può rinviare ai §§13 e 14 del corso universitario di Heidegger *Einleitung in die Philosophie*, GA, vol. 27, cit., 83-122.

¹⁵ E. LEVINAS, *Œuvres*, vol. I, cit., 59.

¹⁶ I. KANT, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, BA 67, tr. it. di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Roma-Bari 1980, 61: «Agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona, sia nella persona di ogni altro, sempre anche al tempo stesso come fine e mai semplicemente come mezzo». Levinas ha sottolineato assai spesso, in colloqui con amici e discepoli, l'importanza che ebbe per la genesi del suo pensiero la tesi di Kant sul «Primato della ragion pura pratica nel suo collegamento con quella speculativa» (*Kritik der praktischen Vernunft*, A 215).

ver decidere *di se stesso* (e, per questa via, del mondo storico). Per rispondere a una tale domanda il pensiero dell'essere, che s'instaura con la differenza ontologica, non offre alcun orientamento. Annota Levinas: «Chez Heidegger – *pensée de l'être – pas d'orientation*»¹⁷.

Perciò si deve necessariamente cercare un inizio del pensare diverso da quello che si dà nella differenza ontologica. «Ce qu'il faut, c'est un point de vue *nouveau*»¹⁸. Ma questo nuovo punto di vista viene trovato nell'*evento diacronico* dell'incontro con l'Altro, il quale, nella sua libertà, in alcun modo è raggiungibile per me come «esser-ci che si cura del suo essere». L'Altro, invece, è «l'être dans un sens nouveau – *celui qui parle*»¹⁹.

Si tratta di un essere in senso nuovo. È colui che parla. Di fronte a questo nuovo inizio del pensare lo Heidegger di un'ermeneutica della differenza ontologica appare per Levinas ancora legato all'idealismo²⁰. Soltanto nell'evento dell'incontro diacronico e asimmetrico con l'Altro, che parla in quanto appunto è Altro – e con ciò mi mette nella situazione di poter essere io stesso ad ascoltare e a parlare, e a dare inizio a qualcosa capace di aprirsi al futuro – diviene possibile *orientarsi* di fronte a quel problema, fondante il mio “ci”, il mio *Da*, che io stesso sono per me stesso in quanto libertà mortale. Nei *Carnets* ciò viene espresso per la prima volta con chiarezza: «Ma philosophie – ce par qui elle diffère de la philo. de Heidegger – c'est l'importance de l'Autre»²¹.

La filosofia di Levinas si differenzia dunque da quella heideggeriana perché assume l'importanza dell'Altro. Solo grazie a questo nuovo inizio il pensare, inteso come «nuovo pensiero» – «neues Denken»²² –, rende giustizia alla questione che una libertà meramente formale, la quale nel suo temporalizzarsi va alla ricerca della propria autenticità, rappresenta a se stessa. Solo in tal modo io non percepisco più il mio essere-per-la-morte come una possibilità di divenire autentico, ma piuttosto

¹⁷ E. LEVINAS, *Œuvres*, vol. I, cit., 303.

¹⁸ *Ibid.*, 467.

¹⁹ *Ibid.*, 280.

²⁰ *Ibid.*, 366. Heidegger «conserve la thèse idealiste».

²¹ *Ibid.*, 134. In *De l'évasion* l'Altro non è ancora colui che infrange la totalità dell'essere.

²² Anche in ciò si può vedere un frutto della ricezione levinasiana di Rosenzweig. Cfr. in proposito il celebre articolo di Rosenzweig del 1925 *Das neue Denken* e la sua tesi centrale: «Il nuovo pensiero ha bisogno dell'Altro, ossia, ciò che è la stessa cosa, esso prende sul serio il tempo» (F. Rosenzweig, *Das neue Denken*, in *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, vol. III, *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, cit.; cfr. la tr. it. a cura di G. Bonola, *Il nuovo pensiero*, in *La Scrittura*, cit., 271).

colgo la morte «dans son pouvoir de negation»²³, nella sua potenza di negazione. Solo nella temporalizzazione di me stesso m'imbatto nell'evento della liberazione: «Liberté signifierait exteriorité radicale de l'un à l'autre – sans rien de commun»²⁴.

In quanto avverto il mio essere-per-la-morte io sperimento dunque il senso originario di me stesso, nel mio temporalizzarmi, nel fatto di *rispondere all'Altro*. Sperimento la mia solitudine come «solitude responsable», «solitude responsable de l'univers tout entier»²⁵: una solitudine che è responsabile dell'intero universo. Ecco perché Levinas può affermare: «Liberté impliquant responsabilité – est liberté à l'égard des autres – liberté excluant responsabilité – est liberté à l'égard de soi»²⁶.

In tal modo il verbo «être» – in questo evento originario dell'esserci mortale che si progetta in una dimensione diacronico-asimmetrica: a differenza invece della *Sorge*, la quale si colloca in un orizzonte trascendentale e sincronico – acquista un nuovo senso, diverso da quello per cui sarebbe equiparato alla *physis*. «Essere» diventa «être surnaturel»²⁷, «où les *categories* même du naturel ne sont plus valables»²⁸. Indica cioè una soprannaturalità al cui livello le categorie della natura non risultano più valide.

Ora, però, in questo avvio di una comprensione trascendentalmente infinita di «être», *il tempo* non è più, in ultima istanza, un *decorso cronologico* che in sé abbraccia il tutto, in quanto immagine numerata dell'eternità o forma dell'intuizione trascendentale, ma si configura invece come quella storia non anticipabile che si fa evento tra gli uomini, nella misura in cui a loro si riferisce. Così inteso il tempo diviene il «mystère fondamental au fond de l'être»²⁹. Il problema dell'essere, che viene istituito nella differenza ontologica, si trova così aperto e sormontato dalla *questione della salvezza*. Quest'ultima si collega all'uomo inteso come libertà responsabile e mortale, nel suo rapporto con l'Altro e nei confronti dell'Altro, in una relazione che si fa evento. Pertanto, per il Levinas dei *Carnets*, l'ordine fra essere e tempo – quello

²³ E. LEVINAS, *Œuvres*, vol. I, cit., 71.

²⁴ *Ibid.*, 333.

²⁵ *Ibid.*, 53.

²⁶ *Ibid.*, 185.

²⁷ *Ibid.*, 134.

²⁸ *Ibid.*, 54.

²⁹ *Ibid.*, 134. Non si può passare sotto silenzio, però, il fatto che anche Heidegger, nella sua conferenza su *Tempo ed essere*, ha compiuto un rovesciamento nell'ordine dei termini presenti nel titolo della sua opera principale. Ma in questa conferenza heideggeriana il tempo è visto nell'ottica della storia dell'essere, senza che si parli tematicamente del modo in cui esso si attua fra gli uomini nel loro essere se stessi.

posto da Heidegger nel titolo della sua opera principale: *Essere e tempo*, appunto – si trova ad essere capovolto: «Pour moi le temps est le fond de l'être»³⁰. Il tempo diventa il fondo dell'essere.

3. La differenza della salvezza

Questo tempo, inteso come evento della salvezza, indica al di là di quanto è sperimentato nell'essere-per-la-morte: una possibilità, questa, mediante la quale l'esserci di rivela capace di conseguire la propria autenticità in maniera autarchica. In verità, per raggiungere tale scopo, l'esserci ha bisogno dell'Altro in quanto Altro, e di lui puramente e semplicemente non dispone. Si trova così in una condizione di passività che non è in grado di trasformare, da sé solo, in un'effettiva messa in opera.

Una tale «passivité pure»³¹ è però diversa da quella pensata nello schema ontologico di atto e potenza. Essa indica la vulnerabilità, il trauma che comporta la mia responsabilità per l'Altro, la quale implica un'infinita tensione, una “Infinition”. È questo il modo in cui essa mi mette di fronte alla «Gloire de l'Infini». Essa dimostra di essere «ma passivité au sein de Dieu et mon élection»³²: la mia passività in seno a Dio e la mia elezione.

Non posso liberarmi dalla questione che io stesso rappresento, nel mio essere me stesso come libertà autoreferenziale e mortale. Non posso liberarmi da me stesso: «Il ne peut venir que d'ailleurs»³³: una tale liberazione non può venire che da altrove. Il problema che è dato dal mio essere me stesso – da questa «solitude» che mi fa in ultima istanza «responsable de l'univers tout entier», e che mi rende in questo modo persona³⁴ –, mi colloca in un legame che va ben al di là di una correlazione concepita semplicemente nelle forme del cosiddetto «apriori della correlazione» (*Korrelation-sapriori*). Si tratta piuttosto della «relation religieuse à travers le visage»³⁵. Attraverso il volto dell'Altro, in questa relazione religiosa, avviene ciò che possiamo chiamare

³⁰ *Ibid.*, 134.

³¹ *Ibid.*, 180.

³² *Ibid.*, 154.

³³ E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, cit., 159, tr. it. cit., 85.

³⁴ E. LEVINAS, *Œuvres*, vol. I, cit., 53.

³⁵ *Ibid.*, 240.

l'evento della relazione in cui accade la nostra salvezza: un evento grazie al quale ci troviamo eletti nella nostra libertà. Si tratta, naturalmente, di un rapporto che ha bisogno del nostro libero assenso. Ma attraverso di esso, scrive Levinas nei suoi *Carnets de captivité*, «on devient comme le fils de Dieu»³⁶: si diventa come figlio di Dio.

L'«ultrapotenza» dell'essere (*die Übermacht des Seins*) – ciò in cui Heidegger, dopo la sua *Kehre*, così come in tutte le pubblicazioni successive alla seconda guerra mondiale, ha visto il *Sacro* (un termine che in tedesco è caratterizzato dall'articolo neutro “das”: *das Heilige*) – Levinas la individua nell'«*assignation*»³⁷. Siamo assegnati «à répondre à cette exigence du salut». E proprio in quest'esigenza consiste «l'essence du temps»³⁸. Pertanto la *salvezza* non può mai accadere se non tra l'Altro e me, perché entrambi siamo reciprocamente debitori del nostro essere noi stessi e ci perdoniamo l'un l'altro di qualcosa che precede ogni colpa morale.

È scritto nei *Carnets*: «Avec le temps le pardon devient la structure même de l'être [...] Le pardon – et non point le souci [...] C'est autre chose que le devenir hégélien, bergsonien et heideggerien»³⁹. Il perdono – e non, dunque, la cura – diventa la struttura stessa dell'essere. Attraverso il tempo. E in modo diverso da quel divenire di cui parlano Hegel, Bergson, Heidegger.

Cos', afferma Levinas, la questione dell'essere che si dischiude nel «mal de la solitude» «n'est pas le fait d'un être se trouvant mal dans le monde; mais le mal du fait même de l'être – auquel on ne peut remédier par un être plus complet, mais par le salut. Salut n'est pas l'être»⁴⁰. Solo la salvezza può rimediare al male rappresentato dal fatto stesso dell'essere: non già il riferimento a un essere più pieno e completo. E la salvezza non è l'essere.

Ecco perché la condizione umana consiste, in ultima analisi, in un desiderio di salvezza. Tale desiderio, che è presente negli eventi della storia, che sta tra l'esserci umano mortale e il suo Altro, costituisce la *felix culpa*⁴¹. È una colpa originaria che

³⁶ *Ibid.*, 180.

³⁷ Sul termine “assignation” cfr. anche *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1967, 231 e 215.

³⁸ E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, cit., 157, tr. it. cit., 83.

³⁹ E. LEVINAS, *Œuvres*, vol. I, cit., 134.

⁴⁰ *Ibid.*, 52.

⁴¹ Nei *Carnets* Levinas esprime questo rapporto fondamentale, in cui l'esserci mortale si trova nell'umanità della sua temporalizzazione, con una parola che storicamente deriva dall'inno ambrosiano di Pasqua: *Exultet*. Cfr., sul tema della *felix culpa*, *Œuvres*, vol. I, cit., 71, 72, 78, 81, 173, 175, 186. A p. 186 egli afferma: «*felix culpa* – qui est la notion, que je prétends réhabiliter».

fonda, secondo Levinas, l'essere-per-la-morte attraverso la temporalizzazione della sua umanità. L'assegnazione che accade grazie a questa colpa significa, in verità, elezione.

4. Conclusione

Nei *Carnets de captivité* Levinas identifica questa elezione, che nel rapporto della *felix culpa* intesa come responsabilità per l'Altro mi sfida nella mia libertà, con l'elezione del servo di Dio, nell'accezione di *Isaia* 53. Egli la concepisce come l'elezione di un esserci umano concreto, come quell'«Eccomi» attraverso cui un mortale risponde con tutto se stesso alla sfida divina di porsi in un rapporto di responsabilità per la salvezza degli altri uomini. Al tema heideggeriano dell'autenticità dell'essere-uomo a partire dal singolo esser-ci (inteso come essere-per-la-morte) Levinas oppone il tema dell'essere-uomo a partire dall'«Eccomi, manda me»: la risposta del giovane Samuele⁴² alla sfida della «Gloire de l'Infini» relativa alla salvezza. Solo in questo «Eccomi, Signore, il tuo servo ti ascolta: manda me» s'annuncia nella sua pienezza la dimensione della temporalizzazione dell'esserci umano. Si tratta di una risposta con cui l'uomo, nella realizzazione mortale di se stesso, prende su di sé il peso della responsabilità (il biblico «giogo del regno di Dio»⁴³) per sé e per gli altri, e in questo rapporto esistenziale, in tal modo realizzato, si trasforma nel «servo di Dio».

Per Levinas questo significa che egli diventa compagno del servo di Dio di cui parla *Isaia* 53. Ciò significa anche che è compagno di colui che subisce, che è disprezzato dagli uomini e reietto (cfr. *Is* 53,2-3), che porta le ferite degli altri, e grazie a cui alla fine Dio vince e porta la salvezza: «Per le sue piaghe noi siamo stati guariti» (*Is* 53,5) – «Si compirà per mezzo suo la volontà del Signore» (*Is* 53,10).

L'intera problematica della «souffrance inutile» e del «mal inutile», che è divenuta tristemente nota nella storia del XX secolo e che oggi non è meno all'ordine del giorno, viene vista da Levinas nella prospettiva di *Isaia* 53. Anche le sue sofferenze personali di prigioniero rientrano per lui in questa prospettiva. Nell'ultimo dei *Carnets* si trova il seguente testo, che esplicita quanto abbiamo appena detto: «Persécution absolue, qui pourchasse l'être de partout pur l'enfermer dans le fait nu de son

⁴² «Hineni» (1 Sam 3,4-10). Cfr. E. LEVINAS, *Œuvres*, vol. I, cit., 78.

⁴³ Cfr. F. ROSENZWEIG, *Gesammelte Schriften*, II, *Der Stern der Erlösung*, cit., 347.

existence. Et c'est là aussi [(ch. 53, Isaïe)] – dans ce découragement que personne ne saurait comprendre – que se révèle la présence divine. Situation du “subir” pur où il y a une élection au sens de l'amour d'une personne qui vous effleure {caresse}. Ou plutôt révélation d'un ordre différent de l'ordre naturel – réel malgré tous les échecs de l'ordre naturel –. Ivresse de cette souffrance inutile, de cette *passivité pure* par laquelle on devient comme le fils de Dieu. Enfance. Cela est très important: le “subir” pur n'est pas une sensation de l'arbitraire du monde. Il peut en être ainsi quand les yeux sont tournés vers le monde. Mais le subir devient ici: filialité»⁴⁴.

Poco dopo la sua liberazione dalla prigionia Levinas scrisse per una trasmissione radiofonica il testo *L'expérience juive du prisonnier*. Anche qui egli parla della «scoperta dei segni dell'elezione nello stesso subire». Ed aggiunge: «Tutto il cristianesimo è già contenuto in questa scoperta, che di certo è anteriore a esso»⁴⁵.

Come cristiano posso solo concordare con questa esegesi di Isaia 53. Penso anche che qui, e non già semplicemente nel ricorso a quel monoteismo che le due religioni hanno in comune, si trova il solido fondamento biblico di un rapporto autentico, quale può essere vissuto oggi, tra ebraismo e cristianesimo. Il vero terreno sul quale poggiamo insieme è infatti l'esperienza del messianismo, intesa come l'esperienza di quell'elezione che caratterizza il nostro stesso esserci temporale. Il vero terreno di un rapporto fra le due religioni, in altre parole, è offerto dalla comune risposta che insieme possiamo dare alla sfida della storia a partire dalla «Gloria dell'Infinito»: allo scopo di essere garanti, nella storia stessa, della salvezza della storia umana.

Penso inoltre che su questo terreno possiamo e dobbiamo porci nelle nostre relazioni reciproche, anche se per onestà dobbiamo dire che in tal modo viene tralasciata la questione della messianicità di Gesù. Potremmo tuttavia affermare anche noi, come fece Franz Rosenzweig in una lettera al cugino cristiano Hans Ehrenberg: «se il Messia *fu* sarà dimostrato se il Messia *viene*»⁴⁶.

Penso infine che oggi, nella crisi a tutti evidente della nostra storia umana, il nostro porci su tale terreno comune, enunciato da Isaia 53, sia più necessario di un tempo. Si sente spesso dire che questa crisi, in cui siamo finiti a causa del processo rapidissimo della globalizzazione, alla fin fine non è solo una crisi sociale e culturale, ma è piuttosto, alla sua radice, una «crisi di Dio». Credo che questo sia vero. Ma che cosa intendiamo oggi, davvero, con la parola “Dio”? Questa parola, di fronte alla

⁴⁴ E. LEVINAS, *Œuvres*, vol. I, cit., 179-180.

⁴⁵ *Ibid.*, 213.

⁴⁶ F. ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, vol. I, *Briefe und Tagebücher*, cit., 544.

“morte di Dio” annunciata da Nietzsche, ci dice ancora qualcosa? Oppure per noi essa conserva solo il significato di una reminiscenza storica?

In questa situazione ritengo fondamentale e orientante una frase che si trova nel secondo dei sette *Carnets* levinasiani: «La théorie de Dieu ne peut se développer qu'à travers Isaïe et le Messie [...]. Dans l'exigence de l'espoir pour le présent il y a déjà Dieu»⁴⁷. La teoria di Dio non può svilupparsi se non attraverso Isaia e il Messia, perché nell'esigenza di una speranza per il presente Dio c'è già. Ovviamente, si potrebbe dire, ebraismo e cristianesimo sono legati dalla fede nel Dio uno e unico. Entrambe queste religioni sono religioni monoteiste. Ma che cosa comporta tutto ciò per la nostra vita concreta, se la parola “Dio” non ci dice più nulla?

Levinas sostiene che questa fede nel Dio uno e unico ci dice qualcosa solo se *abbiamo speranza* nella nostra vita effettivamente vissuta: cioè nel nostro presente, in ciò che accade sempre tra gli altri e noi. Solo allora ci collochiamo nella luce messianica. In questa luce, che ci mette in relazione con il servo di Dio di *Isaia* 53, cioè nel presente che viviamo, *c'è per noi già Dio*. Come dice Levinas: nell'esigenza di una speranza per il presente *Dio c'è già*. Solo così la parola orientante DIO diviene credibile: per noi, per gli altri, in assoluto.

⁴⁷ E. LEVINAS, *Œuvres*, vol. I, cit., 82.