

sembrato in grado di dare un contributo a una teologia capace di cogliere le problematiche religiose celate dalla secolarizzazione, è in primo luogo alle argomentazioni svolte in quest'opera (ma non solo) attorno al tema della lingua che occorre fare riferimento per riconoscere il senso profondo del *resto*[53] che contraddistingue il popolo di Israele e con esso, in modo indisgiungibile, la sua lingua[54].

Apprendo un orizzonte sul quale ogni teoria del linguaggio – secondo Walter Benjamin – dovrebbe «tenersi librata»[55], Rosenzweig sostenne che quanto fosse comunicabile dell'essere spirituale fosse la sua essenza linguistica. Ciò, tuttavia, sarebbe da intendersi non già secondo il principio idealistico per il quale, attraverso il linguaggio, «l'oggetto nasce venendo fuori dall'io come *essente*»[56], bensì come l'effetto di una promessa/chiamata che si leva dalla parola della creazione, riecheggiando in ogni espressione linguistica umana, quale contrassegno visibile della rivelazione, che è innanzitutto, per il filosofo di Kassel, rivelazione del nome di Dio[57]. Ma a ben vedere «il problema del nome di Dio è solo una parte del problema logico del nome in generale»[58]; quanto è ad esso sotteso è infatti la più ampia questione inerente la legittimazione stessa del linguaggio. Lo mostra in modo emblematico la figura di Adamo, nella quale il nome è sia nome proprio che concetto:

Il primo atto di Adam è dare il nome agli esseri del mondo; anche questo è, nuovamente, solo un preannuncio; infatti Adam dà il nome agli esseri così come li incontra nel creato, come specie e non come esseri singoli, e lo fa lui stesso, esprimendo così soltanto la sua esigenza di denominare, ma la sua esigenza rimane però insoddisfatta poiché i nomi che egli esige non sono quelli che egli personalmente darebbe, bensì nomi che gli vengono rivelati come gli è rivelato il suo, nomi nei quali la peculiarità del nome proprio attingerebbe terreno e fondamento. [...]. L'esperienza vissuta soggettiva, che è legata al proprio nome, ha quindi bisogno di una fondazione nella creazione, in quella creazione che noi in

precedenza già indicavamo come creazione della rivelazione, come rivelazione storica[59].

Lo storicizzarsi della rivelazione, ovvero il riflettersi e scomporsi della creazione nello specchio della storia non porta però a compimento quell'«eliminazione dell'indicibile nel linguaggio» che per Benjamin si realizza invece nella pura lingua, che nulla più intende e nulla più esprime, costituendo soltanto l'«inteso [*das Gemeinte*]», in quanto ciò che è *voluto dire* da ogni lingua[60]. La lingua dei nomi, sebbene tanto per Rosenzweig quanto per Benjamin sia la lingua che precede ogni oggettivazione[61], per quest'ultimo si costituisce ed espone in un continuo divenire storico, laddove per il primo è parte di un processo che, pur articolandosi nella rivelazione, quale momento in cui si realizza la liberazione del nome, della parola forgiata dalla «bocca di Dio», dal linguaggio constatante e cosificante della creazione, è nondimeno destinato unicamente a concludersi «al di là di tutti i nomi», nel manifestarsi di una redenzione che redime Dio stesso, sciogliendolo dal suo nome rivelato e consentendone la santificazione nel silenzio[62]. Dell'esigenza e del significato di tale silenzio solo il popolo ebraico avrebbe coscienza – puntualizza Rosenzweig –, perché il rapporto ch'esso intrattiene con la sua stessa lingua matura costantemente nella consapevolezza che è proprio nel silenzio e nei silenziosi segni del discorso che continua ad abitare quell'eternità[63] che nel contrarre e sospendere la lingua da ogni corso manifesto, le assicura, con il possesso di tutto «l'asse ereditario del suo passato», la possibilità sempre nuova d'una speranza ancora irrealizzata[64]. In tal senso l'ebraico, «la lingua santa del popolo santo», diversamente dalle altre lingue, che si compiono attraverso una durata naturale, scandita da una sequenza di morti e di resurrezioni, è «un non-poter-morire, un non-voler-morire, un non-aver-concesso-di morire»[65]. Invero, a fronte dell'affermata impossibilità per la lingua ebraica di “morire”, si potrebbe essere indotti a ritenere tale forma di eternità non già come il necessario esito d'una vocazione a combinare

incessantemente il passato con il futuro, bensì come uno «stato catalettico [*scheintot*]»[66] nel quale la lingua ebraica verserebbe e che, del tutto lungi da qualsiasi redenzione, intesa come ambito posto *al di là* della parola, perché indifferente, nel suo essere assoluto, a qualsiasi proferimento, si rivelerebbe soltanto effetto di un'afasia che già da sempre affligge qualsiasi tentativo di dire il presupposto, *l'al di qua*, d'ogni evento di parola. Ma ove la redenzione venga posta quale culmine di quella «gnoseologia messianica», la quale, per Rosenzweig, deve valutare «le verità sulla base del prezzo del loro inveramento [*Bewährung*]», ossia sostituendo un concetto statico di obiettività con uno dinamico[67], la proiezione escatologica di tale pensiero si mostra incontrovertibile. Lo stesso dettato de *La stella della redenzione* invita del resto a rilevare come sia «sempre alla fine» che la verità fa la sua comparsa, ancorché quale «risultato [*Ergebnis*]» di ciò che, per Dio, è invece già da sempre «dato»[68]; ed è parimenti sempre *alla fine*, nel compiersi della redenzione, che il linguaggio umano riesce ad esperire il proprio provenire da Dio[69]. Se nel linguaggio si strutturano i diversi movimenti della creazione, della rivelazione e della redenzione[70], ciò corrisponde al più generale principio che vuole, per il filosofo di Kassel, l'uomo impegnato a vivere in una dimensione fattuale preliminarmente data, ma al tempo stesso costantemente proteso sempre ancora a contribuire alla redenzione finale. Proprio di tale dinamismo la lingua ebraica sarebbe massima custode, potendosi in essa riconoscere una virtù profetica, «per la quale il futuro non è *da qualche parte*, bensì ciò che è *ancora in divenire*»: «lo spirito di Dio» pronto a versarsi in «vasi già predisposti»[71].

Questi assunti, sebbene confermino, per Scholem, come, nel trattare della lingua e del pensiero legato al tempo, Rosenzweig raggiunga la profondità della grande tradizione cabalistica e della *contro-storia* in essa iscritta[72], e pur sembrando concordare con il più generale tentativo di dedurre l'ebraismo dalla sua lingua[73], non consentono parimenti di prescindere dall'evidenza, di cui

Rosenzweig stesso è consapevole, per la quale la lingua ebraica, dal tempo della generazione babelica, non può non dirsi commista ad elementi profani[74]. Ne consegue che la denuncia che Scholem nel 1926 scandisce riguardo alla secolarizzazione cui, in modo inarrestabile, sembra avviata la lingua ebraica, sarebbe contraddistinta, nonostante la veemenza dei toni, da una intrinseca rassegnazione per un destino che sin dall'origine governerebbe la lingua ebraica ed al quale essa non potrebbe sottrarsi. Sebbene la temperie storica di cui Scholem è preoccupato osservatore imprima indubbiamente un'accelerazione a tale processo[75], non potrebbe in ogni caso non riconoscersi ch'esso è intrinseco alla stessa santità di cui l'ebraico sarebbe investito, quella santità in virtù della quale – già Rosenzweig l'aveva fatto osservare – tale lingua dovrebbe essere impiegata soltanto per pregare[76]. Infatti proprio la preghiera, in quanto ricerca del Nome di Dio, di quel Nome che, sin dai tempi di Abramo visitato dallo Straniero (*Gen* 18, 2-15), mette alla prova ogni nome, sino a che non ne resta alcuno, neppure il nostro proprio[77], attesterebbe la radicale impossibilità anche per il nome che sia pronunciato nella lingua di *Shem*, nella lingua che più d'ogni altra reca in sé il Nome[78], di consentire l'immediato comunicarsi a Dio dell'essere spirituale dell'uomo. L'impossibilità per ciascun nome di dire il Nome di Dio sarebbe pertanto ciò che sul margine implicito delle riflessioni di Scholem si dispone ad essere interpretato come la *differenza* di ogni nostro atto di parola dall'Origine assoluta: la *differenza* di ogni lingua dalla lingua sacra[79].

Der Ioshn Kodesh

Ritornare sull'episodio della torre di Babele permette di esplicitare ulteriormente questa differenza. In esso infatti – come ricorda pure Voltaire nel *Dizionario filosofico* – riecheggia il doppio significato della parola "Babele", la quale se da un lato, stando al