

ZVEZDA ISKUPLJENJA FRANCA ROZENCVAJGA  
THE STAR OF REDEMPTION OF FRANZ ROSENZWEIG

I

Priredili Petar Bojanić i Igor Cvejić  
Petar Bojanic and Igor Cvejic (eds.)



Francesco Paolo Ciglia  
Department of Philosophy and Humanities  
Faculty of Philosophy  
The "Gabriele D'Annunzio" University  
Chieti/Pescara, Italy

## Fra problematicità e fattualità. Il Dio "elementare" di Franz Rosenzweig

**Abstract:** *Il saggio si propone di analizzare criticamente la particolare comprensione di Dio che Rosenzweig elabora nel Libro Primo della Parte Prima del suo capolavoro filosofico, vale a dire, La Stella della Redenzione. Il Dio di cui si parla nel testo rosenzweighiano esaminato è il Dio mitico della tradizione greca. Esso costituisce la condizione "elementare" necessaria, ma non sufficiente, sulla quale potrà poi fondarsi il ben più complesso e articolato Dio della rivelazione biblica. Il Dio mitico presenta un profilo estremamente dinamico, contrassegnato da due polarità in tensione – la sua stessa natura e la sua libertà – che gli conferiscono una straordinaria vitalità. La libertà divina e la natura divina, nel passaggio dal Dio mitico al Dio rivelato, produrranno, attraverso una complessa trasfigurazione del loro assetto polare originario, rispettivamente, da un lato, la creazione del mondo, e dall'altro, la relazione d'amore che lo stesso Dio rivelato intratterrà con l'uomo.*

3

**Keywords:** *Dio, Mito, Rivelazione, Nulla, Libertà.*

Il presente contributo si propone di esplorare criticamente alcuni aspetti – molto specifici, ma di notevole rilevanza – della riflessione rosenzweighiana sulla *questione teologica*. A questo scopo, lo stesso contributo fornirà una *prima e elementare introduzione* alla lettura di una sezione particolare del capolavoro filosofico del pensatore, *La Stella della Redenzione*<sup>1</sup>, nella quale vengono gettate le fondamenta basilari della complessa e molto più ampia riflessione sul tema, che verrà poi articolata lungo l'intero corso dell'opera. La sezione in questione è rappresentata dal *Libro Primo della Parte Prima della Stella* (d'ora in poi, *Stella I.1*)<sup>2</sup>.

Prima di incominciare il nostro viaggio esplorativo, ci sembra importante sottolineare il fatto, assolutamente innegabile, che il capolavoro filosofico del pensatore, si presenta, all'approccio interpretativo, come un'opera filosofica di estrema difficoltà. Essa appare, a tratti, persino oscura e enigmatica, e, certo, non solo per chi vi si accosta per la prima volta! La difficoltà che contrassegna l'intera opera sembra, poi, esaltarsi, se possibile, in maniera del tutto particolare, si direbbe, al

1 F. Rosenzweig 1921 2a Rosenzweig 1930; 3a Rosenzweig 1954; 4a ed. in: F. Rosenzweig 1976, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, 5a Rosenzweig 1988.

2 Rosenzweig 1976: 25-43.

massimo grado, lungo il corso di tutta la sua *Parte Prima*. L'annotazione non mira, certo, in nessun modo, a scoraggiare il lettore che si proponga di affrontare l'opera da principiante. Essa, del tutto al contrario, intende incitare ad affrontare coraggiosamente una vera e propria *sfida interpretativa*, la cui intrapresa non potrà mancare di ripagare ampiamente gli sforzi profusi in essa.

## 1. Il contesto

La nostra analisi partirà da una rapidissima contestualizzazione di *Stella* I.1 all'interno dell'economia complessiva dell'opera.

La *Stella* si suddivide in tre *Parti* fondamentali, ciascuna delle quali contiene, al suo interno, tre ampie sezioni di testo, denominate dal pensatore stesso *Libri*. Ciascuna *Parte* della *Stella* risulta poi corredata da un testo introduttivo e da un testo conclusivo, il quale ultimo, nel caso dei primi due *Libri*, ha la funzione di mediare il passaggio alla *Parte* successiva, nel caso del *Libro Terzo*, funge da chiusura dell'intero itinerario speculativo che è stato battuto nel corso dell'opera.

Le tre *Parti* principali dell'opera si propongono di perlustrare le tre dimensioni fondamentali che, ad avviso del pensatore, costituiscono la trama dell'intera realtà. Le dimensioni in questione, che si *fondano*, in qualche modo, in successione, ciascuna sulla precedente, vengono denominate dal pensatore, rispettivamente: "pre-mondo perenne"<sup>3</sup>, "mondo incessantemente rinnovato"<sup>4</sup>, e "eterno sovramondo"<sup>5</sup> [*immerwährende Vorwelt, allzeiterneuerte Welt, ewige Überwelt*].

La *Parte* centrale dell'opera – la *Parte Seconda*, cioè, quella che si occupa del "mondo incessantemente rinnovato" – gode di una spiccata preminenza rispetto alle altre due. Essa analizza l'orizzonte entro cui si dipana la nostra più comune e quotidiana esistenza umana all'interno del mondo. Questa preminenza non può stupire, se si considera il fatto che la meditazione di Rosenzweig si autocomprende in termini di *erfahrende Philosophie* – alla lettera, "filosofia esperiente" – cioè nei termini di una filosofia "militante", impegnata in prima linea nell'elaborazione di una riflessione critica sull'*esistenza concreta* dell'uomo all'interno del mondo<sup>6</sup>.

La *Parte Terza* dell'opera – dedicata, come si è già rilevato, all'"eterno sovramondo" – tematizza quella particolare dimensione ontologica verso cui appare proiettata

3 Rosenzweig 1976: 1-100.

4 Ivi: 101-292.

5 Ivi: 293-472.

6 F. Rosenzweig, *Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum "Stern der Erlösung"*, pubblicato inizialmente in "Der Morgen", ottobre 1925, poi ripreso più volte in diverse raccolte, prima di confluire in: Rosenzweig 1984: 139-161. L'autocomprensione del pensiero rosenzweighiano in termini di "erfahrende Philosophie" ricorre in Rosenzweig 1984: 144.

intenzionalmente – e spasmodicamente – una complessa trama di dinamismi relazionali che attraversano interamente, e penetrano in profondità, l'assetto attuale del mondo della nostra esperienza quotidiana. Questi dinamismi prefigurano e, in un certo senso, anche *profetizzano*, in maniera allusiva, e nella forma del “già” e del “non ancora”, un *compimento pieno e totale* del mondo della nostra esperienza quotidiana – un compimento dai tratti spiccatamente *escatologici*. Il pensatore, con un termine desunto dalla tradizione biblica, denomina “redenzione” il compimento in questione. Essa rappresenta l'oggetto primario del dinamismo teleologico – o della *speranza speculativa* – che prende corpo nell'intera opera, riflettendosi significativamente persino nel suo stesso titolo.

La *Parte Prima della Stella*, invece – quella entro cui si inserisce il *Libro* che ci interessa in maniera del tutto particolare in questa sede – tenta di mettere a fuoco una dimensione della realtà che risulta normalmente invisibile, e dunque inaccessibile, dalla prospettiva della nostra più comune e quotidiana esistenza all'interno del mondo. In questa dimensione, che può essere ricostruita solo per via indiretta, e con procedure, per così dire, indiziarie, si collocano le *fondamenta primordiali o elementari* su cui poggia la nostra esistenza all'interno del mondo. Questa dimensione “pre-mondana”, molto più povera, più rozza e più astratta, rispetto alla sfera mondana entro cui viviamo normalmente, costituisce, tuttavia, la *condizione necessaria* – la *condizione di possibilità* o la *conditio sine qua non* – della sfera mondana in questione. Essa però non può rappresentarne anche, insieme, la *condizione sufficiente*. Tra il “pre-mondo perenne” e il “mondo incessantemente rinnovato” sussiste, infatti, un *salto ontologico* assolutamente incolmabile, e perciò decisamente inesplicabile sul piano del puro pensiero.

5

Le fondamenta primordiali o “elementari” – le fondamenta “pre-mondane” – della dimensione “mondana”, entro cui viviamo normalmente, sono rappresentate, per Rosenzweig, dalle tre figure classiche del *Dio mitico*, del *mondo plastico*<sup>7</sup> e dell'*uomo tragico*, che furono messe a fuoco con una nitidezza eccezionale dalla cultura letteraria e religiosa della Grecia antica. Queste stesse figure, dopo essere state sottoposte a una complessa rielaborazione in chiave speculativa, andranno a costituire, per il pensatore, gli oggetti privilegiati delle tre scienze metafisiche fondamentali, vale a dire, la *teologia* razionale, la *cosmologia* razionale e la *psicologia* razionale. Le scienze in questione rappresenteranno, alla fine, le strutture portanti basilari dell'intera tradizione *onto-teologica* occidentale.

7 Il “mondo plastico”, qui evocato, che viene esplorato nella *Parte Prima della Stella*, non va certo confuso con il “mondo incessantemente rinnovato” che costituisce l'oggetto della *Parte Seconda* dell'opera. Nel primo caso, si tratta di uno dei tre elementi costitutivi – specifici e ben circoscritti – del “pre-mondo”, nel secondo caso, si tratta di una dimensione della realtà molto più ampia e articolata, vale a dire, quella, come si diceva, nella quale è immersa la nostra vita quotidiana all'interno del mondo.

## 2. Il tema

I tre *Libri* che compongono la *Parte Prima* della *Stella* sono dedicati, ciascuno, rispettivamente, alle tre figure speculative fondamentali che costituiscono il “pre-mondo”, vale a dire, nell’ordine, a *Dio*<sup>8</sup>, al *mondo*<sup>9</sup> e all’*uomo*<sup>10</sup>. Le tre figure in questione, nel momento in cui vengono colte dal pensatore nella loro peculiare conformazione “pre-mondana”, vengono da lui designate con il termine di “elementi [*Elemente*]”<sup>11</sup>. Ci sembra, peraltro, molto importante sottolineare il fatto che la conformazione in questione non esaurisce, certo, la ricchezza peculiare e il senso complessivo e ultimo delle tre figure evocate. Gli orizzonti del divino, del mondano e dell’umano, infatti, così come si profilano e vengono esperiti all’interno di ciò che il pensatore denomina “mondo incessantemente rinnovato” – vale a dire, come sappiamo, all’interno della più comune e quotidiana esperienza dell’uomo all’interno del mondo –, pur presupponendo, indubbiamente, e in maniera del tutto imprescindibile, la loro conformazione pre-mondana, finiscono, poi, per oltrepassarla di gran lunga, e anche, insieme, trasfigurarla radicalmente.

6

Il *Libro* del capolavoro rosenzweighiano che intendiamo esaminare in questa sede – vale a dire, *Stella* I.1 – reca un titolo estremamente significativo, che svela immediatamente l’*oggetto* che esso si propone di trattare, e denuncia, anche se, come si dovrà vedere, in modalità fortemente ambigue o persino fuorvianti, il *modo* in cui si propone di affrontarlo. Il titolo in questione suona, infatti: “Dio e il suo essere o metafisica [*Gott und sein Sein oder Metaphysik*]”<sup>12</sup>.

Allo scopo di cominciare a addentrarci all’interno del *Libro* in questione, desidereremmo proporre preliminarmente alcune brevi riflessioni, innanzitutto, sulla *collocazione strategica* del suo tema all’interno, non solo della *Parte Prima* della *Stella*, ma anche dell’intera opera, e, in secondo luogo, sull’*impostazione speculativa* di fondo del tema in questione, almeno quale sembra trasparire dal suo titolo.

### 2.1 Collocazione strategica

La scelta rosenzweighiana di collocare l’interrogazione filosofica sul Dio “elementare” nella *primitiva apertura* o nel *primitivo incipit* dell’intera opera – vale a dire, in *Stella* I.1 –, non può certo essere casuale. Questa stessa scelta non potrà fare a meno di produrre, *di fatto* – e dunque, anche *al di là* delle *intenzioni esplicite* del pensatore – degli effetti speculativi generali dalla portata enorme sull’intera

8 Si veda, come si è già anticipato, Rosenzweig 1976: 25-43.

9 Ivi: 44-66.

10 Ivi: 67-90.

11 Ivi: 1.

12 Ivi: 25.

opera. Si potrebbe ben sostenere, anzi, che le intenzioni esplicite del pensatore in riferimento a questa stessa scelta, e gli effetti speculativi che essa produce di fatto sull'intera opera si intrecciano fra loro in una dialettica davvero singolare. In un importante scritto programmatico del 1925<sup>13</sup>, il pensatore nega, infatti, in modo assolutamente perentorio, che la collocazione dell'interrogazione filosofica sul Dio "elementare" in *Stella* I.1 esprima l'intenzione di privilegiare nettamente l'interrogazione in questione rispetto alla meditazione sulle problematiche cosmologiche e antropologiche, che saranno poi trattate, rispettivamente, in *Stella* I.2 e *Stella* I.3. Il pensatore dichiara, nella stessa sede, che *Stella* I avrebbe ben potuto iniziare, indifferentemente, e senza modificare minimamente il senso complessivo del suo progetto speculativo, anche con la trattazione della questione cosmologica o della questione antropologica<sup>14</sup>. Il pensatore intende perseguire, infatti, almeno in *Stella* I, una strategia speculativa del tutto particolare, tendente a valorizzare e a esaltare al massimo grado la *valenza assolutamente paritaria* dei tre "elementi", insieme alla loro *differenza irriducibile* e alla loro assoluta *indipendenza* reciproca.

7

Gli sviluppi successivi dell'interrogazione teologica nel corso dell'opera, tuttavia, creano, di fatto, dei dinamismi speculativi radicalmente differenti. In *Stella* II, ad esempio, dei tre eventi relazionali che costituiscono l'oggetto dei suoi tre *Libri* – vale a dire, la *creazione*<sup>15</sup>, la *rivelazione*<sup>16</sup> e la *redenzione*<sup>17</sup> –, ben due di essi – la *creazione* e la *rivelazione* – trovano proprio in Dio la loro motivazione primordiale, il loro punto di origine assoluto, e la loro forza propulsiva primaria. *Stella* III.3, vale a dire, l'ultimo *Libro* dell'intera opera<sup>18</sup>, trova poi il suo punto di approdo finale in un'appassionata meditazione su Dio, inteso quale conclusiva e definitiva "verità eterna". Il breve e denso testo, intitolato: *Porta o Portale [Tor]*<sup>19</sup>, che chiude l'intera opera, dopo *Stella* III.3, infine, si arresta in una sorta di contemplazione ammutolita del volto stesso di Dio.

L'interrogazione teologica, dunque, prospettata da angolazioni visuali differenti, e pur atteggiata, via via, in modalità radicalmente diverse, finisce per aprire e chiudere l'intera opera rosenzweighiana. Essa sembra delineare, in questo modo, una sorta di possente *inclusione speculativa* – un'inclusione genuinamente *teologica* –, che, nell'abbracciare l'intero itinerario filosofico che viene percorso dalla

13 Si tratta del già citato: Das neue Denken.

14 Rosenzweig 1984: 148.

15 Rosenzweig 1976: 124-173.

16 Ivi: 174-228.

17 Ivi: 229-282.

18 Ivi: 423-464.

19 Ivi: 465-472.

*Stella*, non può fare a meno di proiettare su di esso una luce singolare, dal significato assolutamente inequivocabile.

## 2.2 Impostazione speculativa

Il titolo che l'autore attribuisce a *Stella* I.1, d'altra parte, suscita nel lettore più comune, dotato di una discreta preparazione filosofica di base, delle impressioni assolutamente ingannevoli. Il corto circuito che il titolo in questione istituisce fra la *questione di Dio*, la *questione dell'essere* – o *ontologia* – e la *metafisica*, sembra rinviare apparentemente a una celebre – e classica – teorizzazione aristotelica. La *filosofia prima* di Aristotele, poi denominata "metafisica", appare incentrata, infatti, com'è ampiamente noto, in via privilegiata, sulla *questione dell'essere*. Essa si sofferma poi sulle strutture fondanti dell'essere stesso, fra le quali, spicca, per la sua importanza, la *sostanza* o *ousia*. Fra le innumerevoli sostanze che popolano l'universo fisico e metafisico esplorato da Aristotele, emerge, infine, per la sua assoluta eccellenza, la *sostanza divina*. L'intera metafisica aristotelica sembra così trovare il suo punto di approdo ultimo e il suo culmine sommo nella teologia.

8

La trattazione rosenzweighiana del Dio "elementare", nel riutilizzare una terminologia ampiamente consacrata dalla tradizione classica, appare invece dominata, come si dovrà vedere, da un'intenzionalità radicalmente differente. Essa finisce, così, per introdurre, violentemente, per utilizzare una celebre metafora neotestamentaria, del "vino assolutamente nuovo" in "otri vecchi". Questi ultimi esploderanno fragorosamente sotto l'azione dirompente del vino nuovo della riflessione teologica rosenzweighiana, con effetti di rara ed estrema originalità.

## 3. Un Dio bifronte

La meditazione su Dio, che Rosenzweig articola in *Stella* I.1 – di un Dio, cioè, che viene colto nella sua figura "elementare" o "pre-mondana" – si dipana lungo il percorso di un *itinerario metodologico* ben preciso. Il punto di partenza dell'itinerario in questione è rappresentato da una comprensione dell'"elemento" Dio del tutto speciale, non esente da tratti francamente *paradossali*. All'"elemento" in questione vengono, infatti, attribuite due configurazioni apparentemente contraddittorie, anche se, in realtà, collegate strettissimamente, fra loro, dalla logica sotterranea di una solidarietà profonda. Si tratta, in definitiva, per così dire, di due facce differenti e complementari della stessa medaglia. Cominciamo con l'esaminarle immediatamente.

### 3.1 Dio come "nulla [Nichts]"

L'esordio della meditazione rosenzweighiana sul Dio "elementare" sembra ispirato, a prima vista – però, anche qui, in maniera del tutto ingannevole –, alla tradizione



classica della *teologia negativa*. “Di Dio non sappiamo nulla”, si affretta, infatti, ad affermare il pensatore, fin dalla primissima apertura della sua meditazione teologica<sup>20</sup>. Di fronte al tentativo di approccio della ragione umana, Dio si presenta, almeno inizialmente, per Rosenzweig, come un *nulla*. La meditazione filosofica su Dio non può, dunque, partire, per il pensatore, se non da un radicale *non-sapere* su Dio. Ma in quali termini va inteso esattamente questo *nulla di Dio*? Per rispondere correttamente a questa domanda, sarà necessario fornire due precisazioni essenziali.

### 3.1.1 *Il nulla divino come problema*

Il nulla nel quale si imbatte la ragione umana, nel momento in cui si interroga su Dio, non è, semplicemente e banalmente, *nulla*, ma è pur sempre *qualcosa*. Si tratta di un qualcosa che *dà da pensare*. Non stiamo parlando, infatti, di un vuoto assoluto, del vuoto della pura e semplice assenza o inesistenza. Si potrebbe forse dire, utilizzando una metafora dalle lontane ascendenze bibliche, che il nulla divino si configuri come una sorta di nube oscura, estremamente densa e compatta, che nasconde nelle sue profondità qualcosa di inaccessibile, almeno inizialmente. Il nulla divino è dunque un nulla pieno, carico, anzi, sovraccarico, di contenuto. Si tratta del nulla del *nascondimento* o del *velamento* di Dio al cospetto della ragione umana. Lo stesso pensatore, d'altra parte, precisa esplicitamente che iniziare la meditazione su Dio con il suo nulla equivale a dire che lo stesso Dio non può essere altro, inizialmente, per noi, che un *problema*<sup>21</sup>. Il nulla nel quale si imbatte la ragione alla ricerca di Dio coinciderebbe dunque con l'estrema, assoluta *problematicità* del suo obiettivo intenzionale.

9

### 3.1.2 *Un nulla determinato*

Il nulla, il non-sapere di Dio, al quale si accosta la ragione umana nel suo approccio alla questione teologica, non va inteso neppure, d'altra parte, nella prospettiva di Rosenzweig, come un nulla universale – generale o generico –, vale a dire, come un nulla onniabbracciante o totalizzante. Il nulla del sapere su Dio non è *il nulla tout court* o *überhaupt*, ma, del tutto al contrario, è *un* nulla, cioè un nulla assolutamente *determinato* e *circoscritto*. È, appunto, il nulla che la ragione umana si trova davanti mentre sta battendo un sentiero di ricerca ben preciso, vale a dire, il sentiero che dovrebbe condurre fino a Dio. È il nulla *di* Dio o del sapere umano *su* Dio. Qui il genitivo *oggettivo* del nulla *di* Dio appare segnato e animato da un *dinamismo intenzionale* e da un *orientamento globale* assolutamente inequivocabili. Il nulla *di* Dio indica una *direzione di marcia* molto precisa, che punta verso la nube oscura del sapere *su* Dio.

<sup>20</sup> Rosenzweig 1976: 25.

<sup>21</sup> Rosenzweig 1976: 27.

### 3.2 Dio come “dato di fatto [Tatsächlichkeit]”

10 Passiamo ora alla seconda configurazione – differente, eppure complementare – rispetto alla prima, della comprensione rosenzweighiana del Dio “elementare”. La messa a confronto fra le due facce della stessa medaglia, di cui si parlava sopra, non può fare a meno di produrre sorpresa e sconcerto. Il confronto in questione sembra non poter fare a meno di dare corpo a un autentico *paradosso*. Alla comprensione di Dio in termini di acuta *problematicità*, in termini di “nulla”, per la razionalità umana che tenta di coglierlo, il pensatore non teme, infatti, di accostare, abbastanza bruscamente, una comprensione dello stesso Dio nei termini di un *dato di fatto* assolutamente *ovvio* e *immediato*. Lo stesso Dio, che si presenta alla ragione umana avvolto in una nube oscura e impenetrabile, rappresenta, *contemporaneamente*, per la stessa ragione, una sorta di *positum* irriducibile, vale a dire, una *datità*, in qualche modo, imprescindibile e innegabile. La ragione umana non è in grado né di *produrre*, né di *costruire*, a partire da sé e dalle sue risorse, pur formidabili, il *positum* in questione, né, si potrebbe ben dire, con un occhio rivolto agli ultimi sviluppi del dibattito post-moderno, è in grado di *decostruirlo* con procedure speculative più o meno raffinate. In un passo dello stesso testo del 1925, già da noi citato sopra<sup>22</sup>, il pensatore afferma che di Dio – come, del resto anche degli altri due “elementi”, vale a dire, il mondo e l’uomo – noi sappiamo ugualmente *poco* e ugualmente *molto*; di esso – e di essi – noi non sappiamo *nulla*, eppure sappiamo *tutto*. Questo “sapere molto” o “sapere tutto” di Dio e degli altri elementi proviene all’uomo, secondo il pensatore, da una fonte radicalmente diversa rispetto al puro pensiero filosofico. Egli intende riferirsi qui all’*anschauliches Wissen der Erfahrung*, vale a dire, al *sapere intuitivo* – assolutamente chiaro, assolutamente evidente – *dell’esperienza*, da cui il pensiero filosofico non può e non deve assolutamente prescindere, e con il quale esso deve intrattenere costantemente un’interrelazione profonda, anzi, *costitutiva*, anche se – e anche quando – quest’interrelazione dovesse configurarsi nei termini della contrapposizione o del conflitto. Questa contrapposizione e questo conflitto si riveleranno, infatti, alla fine, particolarmente fecondi.

In un importante luogo della *Stella*, che si colloca al di fuori del *Libro* che stiamo analizzando, Rosenzweig designa il Dio “elementare” – ma anche, parimenti, il mondo “elementare” e l’uomo “elementare” – con un’espressione altamente arrischiata, e, tuttavia, estremamente significativa. Il pensatore attribuisce ad essi, infatti, la qualifica di “oggetti *irrazionali*”<sup>23</sup>. L’aggettivo “irrazionale” viene posto dal pensatore, fra prudenziali virgolette. Il contesto entro cui si colloca l’espressione chiarisce, senza alcuna possibilità di equivoco, che il termine “irrazionale” non va qui inteso, letteralmente, nel senso di “non-razionale”, o di “opposto” o “contrario”

22 Rosenzweig 1984: 145.

23 Rosenzweig 1976: 21.

alla ragione. Diversamente, le virgolette non sarebbero state affatto necessarie. “Irrazionale” sta qui, indubbiamente, per “meta-razionale” o “trans-razionale”. Il Dio “elementare” non costituisce un prodotto della ragione, né appare coglibile esaustivamente mediante le risorse di essa. Il Dio “elementare”, in un certo senso, si offre, si propone o, addirittura, si impone alla ragione, che ha il compito di coglierlo, metterlo a fuoco, problematizzarlo criticamente e esplorarlo fino al punto in cui questo le è concesso dai suoi limiti costitutivi.

L’ambiguità di un Dio “elementare”, che oscilla singolarmente e *costitutivamente* fra *problematicità* e *ovvietà*, fra *nullità* e *datità immediata*, rappresenta una vera e propria *provocazione* per una ragione umana che non può certo sottrarsi al confronto con essa. La provocazione in questione si configura poi come una *sfida* in piena regola, nel momento in cui essa si contestualizza all’interno dello stesso orizzonte storico e problematico entro cui è risuonato, con forza, l’annuncio nietzscheano – lugubre, grave e terribile – della “morte di Dio”. Si tratta di un annuncio che Rosenzweig conosceva molto bene e di cui dimostra di aver preso atto con estrema serietà all’interno del suo capolavoro filosofico. Si potrebbe ben dire, allora, non senza una punta di ironia, che Dio, nella prospettiva post-nietzscheana del pensatore, anche da morto, continua a dare problemi alla ragione umana – o a fare problema per essa. E forse questo stesso Dio dà problemi e fa problema molto più da morto che da vivo.

11

### 3.3 Deus absconditus sed tamen non ignotum

L’ambiguità profonda del Dio “elementare” rosenzweighiano potrebbe ben essere singolarmente lumeggiata, in maniera estremamente sintetica, ma abbastanza efficace, da due celebri esemplificazioni storiche, che, tuttavia, vogliamo utilizzare qui in maniera puramente indicativa, e, dunque, con la massima libertà e senza alcuna preoccupazione di carattere storico-filologico.

La prima esemplificazione ci viene offerta dalla nozione della *docta ignorantia*, che fu elaborata, com’è ampiamente noto, da Nicolò Cusano. Il riferimento, tuttavia, dev’essere accompagnato necessariamente da una precisazione essenziale. La *docta ignorantia* di cui stiamo parlando, infatti, a differenza di quanto accade nel contesto della comprensione cusana di essa, polemicamente evocata da Rosenzweig in *Stella I.1*<sup>24</sup>, costituisce per il nostro pensatore solo il punto di partenza – e perciò non anche l’approdo finale – di un discorso su Dio che intende procedere *molto oltre*. Questa stessa *docta ignorantia* ambisce a farsi, nella prospettiva rosenzweighiana, sempre più *dotta*, e sempre meno *ignorante*.

La seconda esemplificazione ci viene fornita dalla celebre espressione agostiniana nella quale viene condensata la complessità del rapporto che l’essere umano

<sup>24</sup> Rosenzweig 1976: 25.

12

intrattiene con la difficile questione del tempo. Alla domanda, che Agostino si pone: "*quid enim est tempus?*", vale a dire: "che cosa è, infatti, il tempo?", egli, infatti, risponde, non senza una certa qual dose di paradosso: "*Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio*", cioè: "Se nessuno me lo chiede, lo so; se voglio spiegarlo a chi me lo chiede, non lo so"<sup>25</sup>. La seconda parte dell'affermazione agostiniana, riferita non più al tempo, ma al Dio "elementare", potrebbe esemplificare egregiamente la prima faccia della medaglia della comprensione rosenzweighiana di questo stesso Dio. Il Dio "elementare", nel momento in cui viene posto di fronte alla ragione umana, si presenta inizialmente come un *nulla*, e la ragione che tenta di coglierlo con la sua strumentazione caratteristica, *non sa*. La prima parte dell'affermazione agostiniana, invece, si presta molto bene a esemplificare la seconda faccia della medaglia della comprensione rosenzweighiana del Dio "elementare". Il Dio in questione, per quanto filosoficamente problematico, per quanto razionalmente inesplicabile, si presenta, pur sempre, come una *fattualità assoluta*, come una *datità positiva*, che ci viene sempre di nuovo posta dinanzi dal sapere intuitivo dell'esperienza concreta. Questo Dio è presente, in qualche modo, *immediatamente e in maniera irriflessa*, al cospetto o all'interno della ragione umana. Il Dio che scaturisce da queste riflessioni rosenzweighiane si presenta, allora, come un Dio nascosto, ma non totalmente ignoto: *Deus absconditus sed tamen non ignotum*.

#### 4. Verso una teologia positiva

La configurazione del Dio "elementare" nelle modalità che abbiamo appena esaminato, tuttavia, non rappresenta, certo, per Rosenzweig, il *punto di approdo finale* della sua meditazione sul tema. La teologia, insieme, *negativa e fattuale*, appena tratteggiata, rappresenta, del tutto al contrario, il *punto di partenza* di un itinerario di ricerca molto più ambizioso, che si propone di spingersi ben oltre. Il pensatore mira, infatti, a conseguire, alla fine, una qualche forma di *sapere positivo* su Dio, un sapere che si configura, almeno inizialmente, come soltanto "elementare". Ma come sarà mai possibile uscire dal *nulla di sapere* o dal *non-sapere* di Dio? Com'è possibile lasciarsi questo nulla o questo non sapere alle spalle?

##### 4.1 Due sentieri di ricerca

L'uscita in questione, e la conseguente acquisizione di una qualche forma, seppure embrionale o "elementare", di *sapere positivo* su Dio, può prodursi, secondo Rosenzweig, lungo il percorso di *due* sentieri di ricerca, ben precisi. Essi si presentano – e, in effetti, *sono* – profondamente *differenti* l'uno rispetto all'altro, anzi francamente *opposti*. Dalla loro azione *combinata e sinergica*, tuttavia, potrà finalmente scaturire la figura del divino che il pensatore intende delineare in *Stella I.1*.

25 Augustinus 1992: XI, XIV, 17.

Il primo di questi due sentieri viene posto sotto il segno del *sì*, dell'*affermazione*, della *posizione* o della *positività*. Il secondo, del tutto all'opposto, batte la via del *no*, della *negazione* o della *negatività*. Positività e negatività, tuttavia, non assumono, in nessun modo, nell'ambito di questa specifica teorizzazione del pensatore, una fisionomia di carattere *valutativo*. Esse risultano pensate, infatti, in un senso rigorosamente *descrittivo*. Ambedue i sentieri di ricerca, per quanto reciprocamente opposti, prendono tuttavia, parimenti, le mosse dall'originario e iniziale *non-sapere* o *nulla* di Dio. Proprio per questa ragione, essi presentano – e continuano a intrattenere costantemente – una relazione strettissima, anzi, propriamente, *costitutiva*, con questo stesso nulla o con questo stesso non-sapere. Nella caratteristica terminologia filosofica del pensatore, il primo sentiero si presenta – e viene designato – come quello dell'"*affermazione del non-nulla* [*Bejahung des Nichtnichts*]", il secondo, invece, come quello della "*negazione del nulla* [*Verneinung des Nichts*]"<sup>26</sup>.

## 4.2 Una teologia polare

13

La terminologia che Rosenzweig utilizza a questo punto, e soprattutto la concettualità filosofica che appare sottesa a questa stessa terminologia, si presentano indubbiamente particolarmente difficili da comprendere, anzi, diciamo pure, francamente astruse. Esse scaturiscono da una trama di referenti storico-speculativi molto precisi, che non è certo possibile approfondire adeguatamente in questa sede. Ci accontenteremo, perciò, di un primo approccio alla terminologia e alla concettualità in questione, proponendo un'ipotesi interpretativa personale, che intendiamo sottoporre volentieri all'attenzione critica di chiunque voglia prenderla in considerazione.

Allo scopo di avviare, almeno, il primissimo tentativo di espugnare la vera e propria fortezza concettuale, ermeticamente sbarrata, che il pensatore erige qui davanti agli occhi dei suoi malcapitati lettori, desidereremmo formulare due domande, di carattere preliminare, che mirano, prima a introdurre, e poi a sviluppare la nostra ipotesi interpretativa.

Cominciamo con il chiederci, innanzitutto: *perché* il pensatore ritiene che sia necessario battere *due* sentieri di ricerca, e non *uno soltanto*, per passare dall'orizzonte oscuro del *non-sapere* di Dio a una qualche forma di *sapere positivo* su di lui?

A questa prima domanda aggiungiamo immediatamente una seconda: *perché* i due sentieri vengono collocati, ciascuno, sotto il segno di due *polarità* reciprocamente *opposte*?

---

26 Rosenzweig 1976: 26.

Per rispondere alle domande appena formulate, sarà necessario articolare alcune considerazioni di carattere generale, dalle quali comincerà a emergere progressivamente il caratteristico profilo speculativo che il pensatore intende attribuire alla sua concezione del divino "elementare".

In riferimento al primo dei due quesiti appena formulati, noteremo, innanzitutto, che la caratteristica comprensione che Rosenzweig intende elaborare del suo Dio "elementare" non intende configurarlo, in nessun modo, come una sorta di magigno ontologico monolitico, assolutamente rigido, compatto e omogeneo, e dai tratti di fondo piattamente unidimensionali. Il pensatore ha in mente, del tutto al contrario, una visione del divino multidimensionale, a tutto tondo, e riccamente modulata. Una sola via di accesso al divino in questione non potrebbe, dunque, essere in grado di cogliere adeguatamente la sua complessità costitutiva. Ognuno dei due sentieri della ricerca di un sapere positivo del Dio "elementare" di Rosenzweig si vedrà allora attribuito il compito di illuminare, ciascuno, un aspetto differente del Dio in questione.

14

In riferimento al secondo quesito formulato, ci sembra importante sottolineare il fatto che la stessa figura del divino che Rosenzweig mira a mettere a fuoco, d'altra parte, non si presenti neppure come una realtà fondamentalmente *immota* e, per così dire, perennemente *coincidente con se stessa*. Il Dio "elementare" di Rosenzweig si svelerà, infatti, ben presto, pervaso da un'inarrestabile inquietudine – da un'inquietudine pulsante o, più esattamente, *vitale*. Esso si presenterà, infatti, come una sorta di *campo di forze*, abitato e agitato perennemente da due polarità opposte e sinergiche, in acuta e irriducibile *tensione* reciproca. Proprio per questa ragione le due vie della ricerca che dischiudono l'accesso alla figura del Dio "elementare" di Rosenzweig assumono un assetto polare differente e reciprocamente opposto. Ciascuna di esse approderà, alla fine, a uno dei due differenti poli dinamici che costituiscono la figura del Dio "elementare".

### 4.3 Affermazione del non-nulla

La prima via di uscita dal *nulla di Dio* o dal *non-sapere* su di esso è rappresentata, come si è anticipato, dall'"affermazione del non-nulla". L'espressione rosenzweighiana appare certo piuttosto contorta e involuta, e perciò decisamente indecifrabile. Che cosa intende indicare esattamente? Perché ricorrere, in essa, alla *doppia negazione* – non-nulla! –, la quale, in definitiva, com'è ampiamente noto, nell'elisione negativa reciproca dei suoi due elementi costitutivi, finisce per ribaltarsi in una genuina *affermazione*? Il "non-nulla" che *si afferma* lungo il primo sentiero di uscita dal nulla divino non potrebbe forse essere designato, con un'espressione molto più semplice e lineare, con il termine "qualcosa"?

Il pensatore, in effetti, ricorre, talora, nel suo testo, all'espressione "qualcosa", per spiegare il senso del non-nulla che viene affermato lungo la prima via d'uscita dal

non-sapere del Dio “elementare”. L’espressione, tuttavia, viene da lui utilizzata con mille cautele, nel nostro testo<sup>27</sup>, in alcuni casi fra virgolette, e viene costantemente accompagnata dalla denuncia della sua sostanziale inadeguatezza a rendere esattamente ciò che egli ha in mente.

Per spiegare le motivazioni profonde dell’estrema ritrosia con la quale il pensatore utilizza il termine “qualcosa” per suggerire l’idea del “non-nulla”, si potrebbe forse ipotizzare che lo stesso termine dovesse apparire ai suoi occhi eccessivamente sovraccarico di risonanze disturbanti, prodotte, inevitabilmente, da una lunga utilizzazione di esso nell’ambito della tradizione filosofica. Il termine “qualcosa [Etwas]” non può fare a meno di evocare, infatti, nell’orecchio e nella mente del lettore colto, l’idea del *tode ti greco*, o del *quid* o della *quidditas* che emergono nell’orizzonte semantico della lingua latina. I termini appena menzionati evocano irresistibilmente l’idea di un’*essenza assolutamente determinata e esattamente circoscritta*. Quest’idea appare decisamente troppo angusta, troppo definita rispetto a ciò a cui il pensatore mira. Il “non-nulla”, invece, nell’artificio linguistico, piuttosto inelegante, della doppia negazione utilizzata da Rosenzweig, presenta il vantaggio di proporsi come molto più ampio, più indefinito, più indeterminato e più onniabbracciante rispetto al “qualcosa”<sup>28</sup>. La prima via di uscita dal nulla di Dio afferma, dunque, indubbiamente, qualcosa di *positivo*, ma si tratta di una positività assolutamente *aperta e senza confini*. Essa afferma, in conclusione, un’*essenza*, ma un’essenza assolutamente priva di *de-finizione*, e di *de-terminazione*. Ma che cosa mai potrà significare quest’*essenza indefinita e indeterminata* in riferimento a Dio? Su questo interrogativo, bisognerà ritornare fra breve.

15

#### 4.4 Negazione del nulla

La seconda via di uscita dal *nulla di Dio* o dal *non-sapere* su di lui è rappresentata, come si è già detto, dalla “negazione del nulla”. Si tratta, evidentemente, di un itinerario di ricerca totalmente differente rispetto al precedente. Il sentiero del “no”, della “negazione” o della “negatività” si presenta immediatamente come molto più traumatico rispetto al sentiero del “sì”. La “negazione del nulla”, proprio in quanto tale, deve segnare una *cesura*, una *rottura* o una *lacerazione* violenta nei confronti del nulla da cui si distacca. Ma dove approda esattamente una tale negazione? Appellandosi a un principio, attestato numerose volte nel corso della tradizione filosofica, secondo il quale “*omnis determinatio est negatio*”, il pensatore può presentare la negazione del nulla come *de-finizione*, e dunque come *posizione*

<sup>27</sup> Rosenzweig 1976: 26.

<sup>28</sup> Il pensatore ricorre, a un certo punto del suo testo (Rosenzweig 1976:26), in sostituzione del termine “Etwas [“qualcosa”]”, all’espressione, molto più arcaica e desueta, di “Ichts”, che figura, nel tedesco corrente, sia dei tempi di Rosenzweig, sia dei nostri tempi, quasi esclusivamente come componente del termine negativo “Nichts [contrazione di Nicht-Ichts, cioè, “non-qualcosa”, “nulla”].

di un *finito*, come *de-limitazione*, o come *de-terminazione*. Ma anche qui, non si tratta della *definizione* o *delimitazione* o *determinazione*, assolutamente *statiche* e tranquille, che ci pone davanti agli occhi la logica tradizionale. In quanto frutto di un processo dinamico di distacco dal nulla, la "negazione del nulla" si presenta, esplicitamente, come *evento* [*Ereignis*]<sup>29</sup>. Si tratta di un termine-chiave, carico di implicazioni speculative, che il pensatore utilizza effettivamente, e che avrà, com'è noto, un futuro di enorme rilevanza teoretica nel dibattito filosofico della seconda metà del XX secolo. La stessa negazione del nulla sarà designata anche dal pensatore con il termine "*Tat*", che può essere tradotto con le espressioni di *atto* o *azione*<sup>30</sup>. *Agire* significa, infatti, rompere decisamente con una serie di *possibilità*, rigettate e perciò non esperite, significa *de-cidersi*, cioè, secondo l'etimologia italiana, operare un taglio, o, secondo l'etimologia del verbo tedesco *sich ent-scheiden*, mettere in atto una separazione, una divisione. Anche qui dobbiamo domandarci che cosa possa mai significare questo *atto determinato* e *determinante* in riferimento a Dio.

16

#### 4.5 Profilo ontologico del Dio "elementare"

La via dell'"affermazione del non-nulla" spalanca davanti ai nostri occhi un'essenza dal profilo peculiare, vale a dire, un'essenza pensata, contro una certa tradizione di pensiero, come *indefinita* e *indeterminata*. La via della "negazione del nulla" ci presenta, invece, un *evento*, o un *atto*, intesi come *de-cisione* e *scelta*, *esclusivi* di ogni altra possibilità. Queste due vie saranno battute sempre di nuovo dal pensatore, evidentemente con contenuti diversi, nella sua indagine successiva sulle figure "elementari" del mondo e dell'uomo, in *Stella* I.2 e in *Stella* I.3. Applicate ora al Dio "elementare", a quale configurazione di esso potranno mai condurci?

##### 4.5.1 *Natura divina*

L'affermazione del "non-nulla", applicata alla ricerca di un sapere positivo sul Dio "elementare", viene ripensata metaforicamente dal pensatore come il flusso tranquillo di una sorgente d'acqua che si espande e dilaga in un oceano infinito, illimitato, onni-abbracciante e in-circoscivibile. Si tratta di un oceano perennemente in quiete, assolutamente immoto, dalle profondità insondabili e inesauribili. La metafora intende evocare l'essenza infinita di Dio, la sua peculiare *natura*, la sua *physis*. L'essenza in questione viene posta, a causa della fisionomia di fondo che contrassegna il percorso che ad essa approda, sotto il segno del "sì", dell'*affermazione*, della *posizione* o della *positività*. Questa stessa essenza articola dunque la *polarità dinamica positiva* che costituisce e contrassegna profondamente la figura del Dio "elementare".

---

<sup>29</sup> Rosenzweig 1976: 26.

<sup>30</sup> Ivi.



Utilizzando una simbologia logico-algebrico-matematica – secondo il pensatore, la più adeguata per esprimere la configurazione del pre-mondo – la *natura* di Dio viene contrassegnata, nella sua nuda semplicità, dalla lettera A. La lettera A non è preceduta da altre lettere, è la prima, in assoluto, della serie delle lettere.

La scelta rosenzweighiana di costituire una *seconda* via di accesso alla figura del Dio “elementare”, accanto alla *prima*, come se quest’ultima fosse insufficiente, da sola, tuttavia, apre un problema speculativo abbastanza rilevante, che va assolutamente affrontato e risolto. Questa stessa scelta, d’altra parte, svela e pone in piena luce, da un lato, l’intenzionalità teoretica profonda, che appare sottesa alla teorizzazione rosenzweighiana del Dio “elementare”, e, dall’altra, la sua straordinaria e sorprendente originalità.

La perlustrazione della via dell’”affermazione del non-nulla” in riferimento al Dio “elementare”, infatti, e l’approdo di questa via all’essenza o alla natura infinita di Dio insinuano immediatamente un dubbio di fondo. Che cosa potrà mai esserci, all’interno della figura del Dio “elementare”, *oltre o al di là* della sua *essenza* o della sua *natura* infinite? Forse che Dio non si esaurisce *interamente* nella sua stessa essenza infinita?

17

La predisposizione di una *seconda via d’accesso* alla figura del Dio “elementare” vale a suggerire precisamente l’idea che questo stesso Dio *non si esaurisca affatto* nella sua essenza, pur infinita. All’interno della figura di questo stesso Dio deve dunque risultare incluso qualcosa di radicalmente *altro*, qualcosa di radicalmente *differente* rispetto alla sua stessa essenza.

#### 4.5.2 Libertà divina

La “negazione del nulla”, applicata alla ricerca di un sapere positivo sul Dio “elementare”, viene ripensata anch’essa metaforicamente dal pensatore, ma, questa volta, come l’erompere impetuoso di un getto d’acqua dallo stagno oscuro del nulla divino. Essa viene raffigurata anche come una sorta di uragano che si abbatte dall’esterno sull’oceano infinito e immoto dell’essenza divina. L’obiettivo intenzionale della metafora, tuttavia, appare, in questo caso, molto più problematico rispetto all’obiettivo della metafora che veicolava la comprensione rosenzweighiana della *natura* divina. Quale de-finizione, intesa come *posizione di un finito*, infatti, quale de-limitazione, quale de-terminazione potrebbero mai prodursi all’interno dell’oceano infinito della vita divina, e, inoltre, in che modo, e ad opera di chi, o di che cosa? E, assumendo in senso *dinamico*, *cinetico* e *processuale* tutti i termini evocati nella domanda appena posta, quale *evento* o quale *atto* potrebbero mai aver luogo all’interno di questo stesso oceano infinito? La risposta di Rosenzweig a queste domande è estremamente semplice, e altrettanto sorprendente. Gli unici processi di de-finizione/de-limitazione/de-terminazione che

risultano possibili all'interno dell'oceano infinito della vita divina sono pensabili solo e esclusivamente come il prodotto di una *libertà abissale e originaria*, la *libertà divina*, appunto. Gli unici *eventi* o gli unici *atti* che possano prodursi all'interno della vita divina sono *eventi* e *atti di libertà*. La libertà, tuttavia, proprio in quanto de-finisce, de-limita e de-termina, proprio in quanto evento e atto, non può essere altro che *finita*. Ma allora, bisognerà attribuire, sorprendentemente, la *finitezza* alla libertà divina? Rosenzweig sostiene effettivamente questa tesi, apparentemente paradossale. La tesi in questione, tuttavia, ha bisogno, per essere intesa correttamente, di una precisazione fondamentale. La libertà divina è, secondo il pensatore, certo, intrinsecamente *finita*, a causa della sua stessa configurazione strutturale di libertà che de-finisce, de-limita, de-termina e de-cide. Però essa è anche assolutamente *infinita*, in riferimento alle sue *possibilità*. Dio, certo, può tutto. Ma di quale "tutto" si potrà mai parlare, nella prospettiva problematica che stiamo esplorando, vale a dire, nel contesto dell'infinito divino? Quale potrà mai essere l'orizzonte infinito entro cui sarà possibile un esercizio veramente adeguato della libertà abissale di Dio?

18

L'orizzonte in questione, nell'assenza più totale di qualsiasi altra possibilità, non potrà allora essere rappresentato se non dalla stessa infinita *essenza o natura* divina. La libertà abissale di Dio, pur strutturalmente finita, trova il suo obiettivo intenzionale privilegiato, la sua finalità fondamentale nell'oceano infinito della *natura o physis* divina.

Riprendendo la simbologia logico-algebrico-matematica, già utilizzata dal pensatore a proposito della natura divina, egli propone ora di designare la *libertà divina* con il simbolo  $A=$ . La lettera  $A$  viene scelta, ancora una volta, per esprimere il carattere assolutamente originario e senza presupposti, di tutto ciò che riguarda la vita divina. Il segno  $=$  indica la tensione intenzionale della libertà divina verso altro, in questo caso, verso la natura infinita di Dio. Si tratta di un *altro* che non è *altro* rispetto a Dio, o al di fuori di lui, ma di un *altro all'interno* dello stesso Dio.

### 4.5.3 Vitalità divina

Il campo di forze che costituisce intimamente la figura del Dio "elementare" di Rosenzweig può dispiegarsi, a questo punto, nella totalità delle sue componenti interne. Le polarità differenti e opposte che lo abitano e lo agitano in profondità hanno ormai svelato la loro intima configurazione. Il profilo del Dio "elementare" è completo. Il Dio elementare si articola nella ricca complessità delle sue due componenti, vale a dire, la sua *natura*, da un lato, e la sua *libertà*, dall'altro. Le due componenti in questione sono impegnate nella tensione irriducibile che si instaura fra la *positività* della natura divina e la *negatività* della libertà divina. Si tratta di un Dio dinamico, cinetico, perennemente in movimento. La libertà divina si slancia con impeto sulla natura divina, scuotendola fin dalle sue fondamenta più

riposte. La natura divina, d'altra parte, oppone una resistenza infinita all'impeto della libertà divina, frenandola, rallentandola, imbrigliandola. La libertà divina, nella sua lotta contro la natura divina, si trasforma in *arbitrio*. La resistenza della natura divina allo slancio della libertà divina si configura in termini di *destino*, di *moira*.

La dinamica polare che si instaura fra natura divina e libertà divina costituisce, in tutta la sua complessità, quella che Rosenzweig chiama "vitalità divina". Il Dio "elementare" è un Dio che appare attraversato interamente da un flusso infinito di vita. Il Dio vivente che si profila a questo punto, nella sua tensione irriducibile di natura e libertà, viene rappresentato, nella simbologia logico-algebrico-matematica prediletta dal pensatore, con l'equazione  $A=A$ .

Alla luce di quanto detto, possiamo cogliere ora, finalmente, nel suo significato più esatto il senso del titolo che Rosenzweig attribuisce a *Stella* I.1: "Dio e il suo essere o metafisica". Il Dio elementare non si presenta, dunque, in nessun modo, come metafisico per il fatto che trascende la *physis* mondana, la quale, peraltro, a questo stadio del discorso di Rosenzweig, non si profila ancora minimamente all'orizzonte. Il carattere *metafisico* del Dio "elementare" di Rosenzweig – il suo essere *metà tà phisiká* – si riferisce, sorprendentemente, alla stessa *physis* divina. È come se Dio fosse perennemente *al di là* della sua stessa essenza, della sua stessa natura, della sua stessa *physis*. È come se Dio si autotrascendesse incessantemente, come se fosse attraversato da una profonda frattura interna che lo divide in un Dio autotrascendente e in un Dio autotrasceso. Il motore profondo di questa sorta di autotrascendenza divina, interna a Dio stesso, in assenza di alcunché al di fuori di lui, è rappresentato dalla stessa *libertà* abissale di Dio. È la libertà ciò che dà movimento e vita al Dio "elementare"<sup>31</sup>.

19

## 5. Epilogo

La meditazione teologico-elementare che è stata articolata da Rosenzweig in *Stella* I.1 è certo molto più ampia, ricca e complessa rispetto a ciò che di essa è riuscita a trasparire dalla nostra breve nota. Alcuni elementi fondamentali della meditazione in questione hanno dovuto essere totalmente tralasciati, in questa sede, per ragioni di economia espositiva. Pensiamo, per fare solo qualche esempio, puramente indicativo, alla suggestiva filosofia del linguaggio o alla vera e propria grammatica speculativa che scaturiscono dalla teorizzazione rosenzweighiana del Dio "elementare"; o all'interpretazione in chiave filosofica – tanto interessante sul

31 Al lettore attento della *Stella* non sfuggiranno le fonti principali, creativamente rielaborate, dalle quali il pensatore trae la sua comprensione del Dio "elementare". Fra queste fonti, peraltro esplicitamente dichiarate (Rosenzweig 1976: 19-21), spiccano, evidentemente, per la loro rilevanza, da un lato, la meditazione tardo-schellinghiana, e, dall'altro, la provocazione speculativa nietzscheana.

piano teoretico, quanto arbitraria sul piano storico-filologico – delle grandi tradizioni religiose orientali (India e Cina), che esemplificano la teorizzazione in questione; o, infine, alle ricadute che quest'ultima è in grado di produrre sul piano della riflessione estetica.

Vorremmo concludere la nostra esposizione con alcune considerazioni riguardanti il confronto fra la figura di Dio e del divino che Rosenzweig elabora in *Stella I.1* e alcuni sviluppi che la riflessione teologica del pensatore conoscerà nel resto dell'opera.

20 Il Dio "elementare" che Rosenzweig tematizza in *Stella I.1* viene presentato da lui espressamente come il risultato di una rielaborazione in chiave filosofica della figura del Dio mitico, quale fu pensato dalla tradizione religiosa "pagana" della Grecia antica. Questa figura è riuscita a cogliere, secondo il pensatore, in maniera particolarmente geniale, alcuni tratti fondamentali che contrassegnano effettivamente il volto di quello che Rosenzweig riterrà essere il vero Dio. Il ripensamento rosenzweighiano, in chiave filosofica, dell'immagine *rivelata* di Dio, quale emerge dalle Scritture bibliche, riprenderà, infatti, e valorizzerà profondamente questi tratti fondamentali, non senza, tuttavia, trasfigurarli radicalmente. Il Dio mitico "elementare" potrà così presentarsi come una sorta di singolare preannuncio profetico del Dio vivente della tradizione biblica, il quale ultimo intrattiene con lo stesso Dio mitico una relazione, per un verso, di profonda continuità, per l'altro verso, di decisa e irrimediabile rottura.

Per dare solo un'idea molto generale del processo di trasfigurazione che, secondo il pensatore, la rivelazione biblica opererà della comprensione mitica di Dio ci limiteremo solo a qualche rapidissima considerazione.

Il Dio biblico viene pensato, nell'interpretazione rosenzweighiana, come il risultato della fuoriuscita del Dio mitico – come il risultato del suo impetuoso traboccare – dalle nebbie equivoche e dal mistero impenetrabile del suo irriducibile nascondimento. La fuoriuscita in questione viene prospettata dal pensatore nei termini seguenti. La sovrana e abissale libertà divina del Dio "elementare", in tensione, ma anche in equilibrio, nei confronti della resistenza che le viene opposta dalla natura divina, rompe, nell'evento fondamentale della rivelazione, questo stesso equilibrio e, in un certo senso, sfonda il muro possente della natura divina in questione, per dilagare abbondantemente al di fuori del circolo vitale, ma chiuso del Dio mitico. Questo sfondamento produce immediatamente una ristrutturazione rivoluzionaria dell'assetto polare che, come sappiamo, contrassegnava il Dio mitico. La libertà divina, infatti, attraversando la natura divina, ne rimane, in un certo senso, marchiata a fuoco, subendo una totale inversione in positivo della sua polarità negativa originaria. Essa si trasforma, così, in *essenza*, vale a dire in una *potenza creatrice*, non più totalmente arbitraria, che si dirige verso il mondo.

Nell'evento della creazione – evento relazionale che collega Dio e il mondo – la libertà divina viene imbrigliata e incanalata, esplicandosi ormai, in alcune direzioni di sviluppo ben determinate, vale a dire, nelle coordinate di fondo che sorreggono durevolmente l'ordinamento cosmico. La creatività divina, metamorfosi della libertà divina abissale, può così trasformarsi in uno degli *attributi essenziali* della *natura* del Dio rivelato nelle Scritture bibliche.

La natura divina “elementare”, d'altra parte, rimane anch'essa, per così dire, marchiata a fuoco dall'urto immane che viene prodotto dall'impatto della sovrana e abissale libertà divina su di essa. Anche in questo caso si produce una ristrutturazione rivoluzionaria dell'assetto polare complessivo che contrassegnava originariamente il Dio mitico. La *natura* divina del Dio elementare subisce anch'essa, allora, simmetricamente, un'inversione radicale della sua polarità “elementare” o mitica originaria, la quale, da positiva che era, si trasforma ora in negativa, configurandosi ormai come *evento* o *atto* del Dio rivelato. Ma se ci chiediamo, a questo punto, che cosa mai possa significare questa peculiare ripolarizzazione della natura divina, ci imbattiamo in una delle concezioni più profonde e suggestive che la *Stella* sia in grado di offrire ai suoi lettori. La *natura* del Dio mitico, trasformandosi, nella visione rosenzweighiana, nell'*evento* o nell'*atto* del Dio biblico, si trasforma, per così dire, nella *materia* di un *atto d'amore* che lo stesso Dio compie nei confronti dell'essere umano. La rivelazione di Dio all'uomo consiste, secondo Rosenzweig, precisamente in quest'atto d'amore. Nella rivelazione accade che Dio offre o devolve la sua stessa *natura*, la sua stessa *essenza* – cioè quanto ha di più proprio e di più caro – all'uomo, oggetto del suo amore. In questo modo, Dio si espone pericolosamente all'accettazione o al rifiuto dell'uomo, entrando in un'interlocuzione paradossalmente paritaria con un essere dal quale, pure, lo separa un abisso ontologico incolmabile. Nella rivelazione Dio si consegna, dunque, amorevolmente – consegna la sua stessa *essenza*, fatta *evento* e *atto d'amore* – alla libertà umana, che può accoglierlo o anche rifiutarlo. È in questo modo che viene inaugurato il dramma della storia della salvezza.

21

Ma non è certo possibile sviluppare qui adeguatamente questi accenni, indubbiamente troppo rapidi. Ci sarà stato sufficiente aver evocato gli sviluppi ulteriori – gli sviluppi “rivelati” – della meditazione teologica “elementare” che il pensatore aveva cominciato a schizzare in *Stella* I.1.

Primljeno: 22. jun 2012.

Prihvaćeno: 30. jun 2012.

### References

Augustinus (1992), *Confessiones*, Oxford University Press.

Rosenzweig, Franz (1921), *Der Stern der Erlösung*, Kauffmann, Frankfurt am Main.

Rosenzweig, Franz (1930), *Der Stern der Erlösung*, Kauffmann, Frankfurt am Main.

Rosenzweig, Franz (1954), *Der Stern der Erlösung* Lambert Schneider, Heidelberg.

Rosenzweig, Franz (1976), *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, 2. Abteilung: *Der Stern der Erlösung*, M. Nijhoff, Haag.

Rosenzweig, Franz (1988), *Der Stern der Erlösung* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

Rosenzweig, Franz (1984), *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, 3. Abteilung: *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, M. Nijhoff, Dordrecht/Boston/Lancaster.

Frančesko Paolo Čilja

Između problematičnosti i faktualnosti.

„Elementarni“ Bog Franca Rozencvajga

Apstrakt

Namera teksta je da kritički analizira specifično razumevanje Boga koje Rozencvajg razvija u *Prvoj knjizi Prvog dela svog*, vredi istaći, remek dela, *Zvezda izbavljenja*. Bog o kojem je reč u Rozencvajgovom tekstu jeste mitski bog grčkog predanja. On je nužni ali ne i dovoljni „elementarni“ uslov na osnovu kojeg se može utemeljiti mnogo složeniji i artikulisaniji Bog biblijskog otkrovenja. Mitski Bog predstavlja izuzetno dinamički profil kojeg obeležavaju dva napeta polariteta – sama njegova priroda i njegova sloboda – obezbeđujući time njegovu izuzetnu vitalnost. Božanska sloboda i božanska priroda će u prelazu od mitskog Boga ka Bogu otkrovenja putem jedne složene transfiguracije njihovih prvobitnih polarnih struktura proizvesti s jedne strane stvaranje sveta, i s druge, ljubavni odnos koji će isti Bog otkrovenja uspostaviti s čovekom.

**Ključne reči** Bog, mit, otkrovenje, ništavilo, sloboda.