

Francesco Paolo Ciglia

IL MIRACOLO DELLA RIVELAZIONE  
*Una battuta del dialogo fra Rosenzweig e Agostino*

Il presente contributo costituisce una sezione particolare e circoscritta di una ricerca più ampia, che si propone di tematizzare la consistenza, le modalità, il significato e le ricadute teoretiche della presenza del pensiero di Agostino d'Ippona all'interno della meditazione filosofico-religiosa di Franz Rosenzweig<sup>1</sup>. La ricerca in questione si presenta, già a prima vista, particolarmente difficile o persino problematica. Il nome di Agostino, infatti, risulta appena appena sfiorato nelle opere più importanti di Rosenzweig, ed in forme ed in modi che lo rendono spesso quasi del tutto impercettibile. Un Agostino più consistente, ma dai tratti talora enigmatici, emerge invece da scritti più «privati» del pensatore, pubblicati postumi, come lettere, appunti personali o schede di lettura di testi filosofici. Perciò

---

<sup>1</sup> L'indagine in questione, da noi ideata, si inserisce all'interno di una più ampia ricerca internazionale, promossa inizialmente dal Prof. Clemens Thoma e dal Dott. Martin Brasser dell'Università di Lucerna (Svizzera), che si propone di esplorare il pensiero di Rosenzweig nel suo complesso e, in particolare, le sue fonti, il suo significato storico e la sua portata speculativa. Alcuni aspetti del confronto fra Rosenzweig e Agostino sono stati da noi già approfonditi nei seguenti saggi: *Auf der Spur Augustins. Confessiones und De civitate Dei als Quelle des Stern der Erlösung*, nel volume collettivo: *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum «Stern der Erlösung»*, in corso di stampa presso M. Niemeyer, Tübingen; e *Fra profezia filosofica e compimento biblico. L'Agostino «segreto» di Franz Rosenzweig*, nel volume collettivo: *Storia e politica. Agostino nella filosofia del Novecento*, vol. 4°, a cura di L. Alici, R. Piccolomini e A. Pieretti, in corso di stampa presso Città Nuova, Roma.

non potrà certo destare meraviglia il fatto che la ricerca di cui stiamo parlando non conosca praticamente alcun vero e proprio precedente nell'ambito, ormai già abbastanza esteso, della letteratura critica rosenzweighiana<sup>2</sup>. Eppure, l'Agostino sotterraneo o «segreto», che si disegna con estrema discrezione e quasi in controluce nell'opera di Rosenzweig, merita, a nostro avviso, di essere attentamente ricostruito ed approfondito, per una serie di ragioni diverse, che ci sembra importante delineare qui subito, seppure in maniera sintetica, anche allo scopo di fornire all'indagine specifica che viene elaborata nel presente contributo un contesto ed un orizzonte di significato dal respiro sufficientemente ampio e compiuto.

Cominceremo con il rilevare innanzitutto, a questo proposito, che il versante più propriamente rosenzweighiano della tematica appena evocata potrebbe ben rappresentare un capitolo del tutto nuovo, e di notevole importanza storico-critica, della ricerca, ormai da tempo in atto, sulla complessa stratificazione delle diverse fonti che motivano, alimentano e sostengono durevolmente la proposta speculativa matura del pensatore ebreotedesco. L'approfondimento di questo versante del discorso fornirebbe indubbiamente un contributo importante allo sviluppo ed all'incremento del

---

<sup>2</sup> La più ampia rassegna bibliografica rosenzweighiana attualmente esistente si può trovare in: L. ANCKAERT – B. CASPER, *An Exhaustive Rosenzweig Bibliography. Primary and Secondary Writings*, Bibliothek van de Faculteit Godgeleerdheit K. U. Leuven, Leuven, 1995. Una ricostruzione analitica delle vicende, talora bizzarre, della «fortuna» del pensiero rosenzweighiano fra il 1921 e il 1991 è stata da noi elaborata nel primo capitolo del nostro volume: *Scrutando la «Stella»*. Cinque studi su Rosenzweig, Cedam, Padova, 1999, pp. 21-72. Sulla questione del rapporto Rosenzweig-Agostino, la letteratura critica si è limitata finora, per lo più, alla segnalazione, in taluni casi estremamente puntuale e suggestiva, in altri casi, piuttosto generica, di alcune affinità e convergenze speculative fra i due pensatori. Si vedano, in proposito, i seguenti testi: B. CASPER, *Offenbarung im Denken Franz Rosenzweigs*, in: R. SCHAEFFLER, B. CASPER, SH. TALMON, Y. AMIR, *Offenbarung im Denken Franz Rosenzweigs*, Ludgerus, Essen, 1979, pp. 77-117 (si veda, in particolare, p. 81); ID., *Von Einheit und Ewigkeit. Ein Gespräch zwischen Leib und Seele. Ein unveröffentlichter Text Franz Rosenzweigs*, in «Bulletin des Leo Baeck Instituts», 74, 1986, pp. 65-78 (si veda, in particolare, p. 67); T. GADACZ, *Zur Auffassung der Freiheit im «neuen Denken» Franz Rosenzweigs*, nel vol. coll.: *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, Bd. II: *Das neue Denken und seine Dimensionen*, herausgegeben von W. Schmied-Kowarzik, Alber, Freiburg/München, 1988, pp. 673-687; (si veda in particolare, p. 684); P. MICCOLI, *La conversione al Regno di Dio. Riflessioni sulla mistica ebraica di F. Rosenzweig e su quella cristiana di S. Agostino*, in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», n. 1, gennaio-marzo, 1986, pp. 72-95. La questione cruciale che nasce nel momento in cui ci si chiede *se e in quale misura* le affinità e le convergenze rilevate costituiscano il risultato, più o meno consapevole ed intenzionale, di un confronto diretto, *storicamente documentabile*, fra Rosenzweig e Agostino, non è stata ancora impostata ed articolata criticamente dalla letteratura esistente.

processo, oggi particolarmente dinamico, di progressivo radicamento e di crescente integrazione della meditazione rosenzweighiana entro il grande alveo della tradizione filosofico-religiosa occidentale. Nel contesto di questo radicamento e di questa integrazione, che costituiscono oggi indubbiamente un compito critico storicamente ineludibile, potrà finalmente mostrare il suo vero ed autentico significato quella curvatura aspramente conflittuale che il pensatore amò attribuire di frequente al suo confronto con la tradizione in questione. Essa finirà, infatti, con lo svelarsi non tanto come il segno della volontà di una rottura e di un rifiuto definitivi e senza appello, quanto piuttosto come il sintomo ed il contrassegno di una *passione dialogica* particolarmente travolgente ed impetuosa, e risorgente via via in forme ed in modi sempre nuovi e diversi.

Il versante più specificamente agostiniano della ricerca, d'altra parte, porterebbe alla luce un nuovo e sorprendente «fronte di penetrazione» dell'influsso del pensiero del vescovo di Ippona all'interno del dibattito filosofico-religioso e teologico del XX secolo. L'identificazione di questo nuovo fronte e l'approfondimento delle sue modalità e delle sue articolazioni interne arricchirebbero così di un'ulteriore ed interessante articolazione il quadro, già in precedenza di per sé stesso fortemente complesso e ramificato, della storia della recezione novecentesca di Agostino<sup>3</sup>.

Ma la fisionomia intrinseca delle tematiche e delle problematiche che risultano coinvolte nel confronto che Rosenzweig intrattenne con Agostino, ed inoltre la loro ampiezza e la loro portata teoretica, sembrerebbero conferire alla ricerca che intendesse tematizzare questo stesso confronto, una *vocazione* irresistibilmente *speculativa*, che la porterebbe a traboccare decisamente ben oltre i confini del pur imprescindibile orizzonte delle questioni di carattere più strettamente filologico ed ermeneutico, relative alla meditazione dell'uno o dell'altro pensatore. L'indagine sul dialogo critico intercorso fra Rosenzweig e Agostino si troverebbe infatti a tematizzare il confronto estremamente serrato fra le posizioni teoretiche, per molti versi paradigmatiche, che furono assunte da due pensatori di epoca, formazione culturale ed opzioni filosofico-religiose notevolmente differenti, su tutta una serie di questioni speculative di significato e di importanza talora dav-

---

<sup>3</sup> Sulla questione della presenza di Agostino nel dibattito filosofico del XX secolo si veda la bella serie di volumi editi dalla Città Nuova di Roma, e curati da L. Alici, R. Piccolomini e A. Pieretti: *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento/1*, 2000; *Interiorità e persona. Agostino nella filosofia del Novecento/2*, 2001; *Verità e linguaggio. Agostino nella filosofia del Novecento/3*, 2002. Il volume in corso di stampa citato nella precedente nota n. 1 rappresenta la quarta ed ultima pubblicazione della stessa serie.

vero cruciali all'interno della lunga storia della tradizione culturale dell'Occidente. La discussione critica e l'eventuale ulteriore articolazione, in chiave genuinamente teoretica, della problematiche emerse nel confronto fra i due pensatori potrebbero ben dischiudere sentieri di ricerca inediti, suscettibili di apportare un contributo notevolmente produttivo a vaste aree del dibattito filosofico odierno.

La ricerca di cui stiamo parlando, tuttavia, potrebbe ben portare, infine, un contributo consistente anche in ambiti tematici molto più specifici e circoscritti, come, per fare solo un esempio, quello del dibattito sulla questione, particolarmente complessa e tormentata, e tornata recentemente di grandissima attualità, del dialogo interreligioso ebraico-cristiano. Il confronto dell'ebreo contemporaneo Rosenzweig con il cristiano tardo-antico Agostino si è trovato infatti a giocare un ruolo particolarmente profondo ed incisivo nel processo della costruzione e dell'articolazione, esperito dallo stesso Rosenzweig, di una comprensione filosoficamente atteggiata del senso complessivo del cristianesimo e perciò anche – indirettamente e di riflesso – del senso complessivo dell'ebraismo, ed inoltre delle relazioni reciproche che intercorrono fra le due grandi religioni monoteistiche. La peculiare comprensione rosenzweighiana dell'ebraismo e del cristianesimo e della loro, per così dire, speculare collocazione reciproca ha, per molti versi, percorso creativamente i tempi di un dialogo che oggi conosce un'intensità particolare, e che potrebbe ben trarre dall'impostazione problematica fornita dal pensatore più di uno spunto di meditazione e di approfondimento.

Il confronto critico di Rosenzweig con Agostino conobbe una vicenda storica caratteristica ed estremamente significativa, di cui è possibile accennare qui schematicamente solo la tendenza evolutiva di fondo. Essa è rappresentata essenzialmente dal progressivo superamento della cruda e netta contrapposizione polemica iniziale nella direzione di un approccio ermeneutico sempre più complesso e flessibile e perciò via via più ricco di sfumature e di chiaroscuri interpretativi. Il punto di approdo finale e più maturo della lettura rosenzweighiana di Agostino si concretizzerà nell'elaborazione, da parte del pensatore ebreo-tedesco, di un intreccio estremamente fitto di linee interpretative reciprocamente differenziate, spesso contrassegnate da una fisionomia fortemente creativa sul piano speculativo. Fra queste linee interpretative, spiccano indubbiamente, con una forza e con un'evidenza del tutto particolari, da un lato, la linea della *convergenza simpatetica*, a tratti notevolmente intensa e profonda, e, dall'altro, la linea della mai dismessa *divergenza polemica*, la quale si fa particolarmente

forte e vibrante soprattutto là dove si tratta di rivendicare e salvaguardare energicamente la specificità dell'approccio ebraico, fortemente distinto, se non, addirittura, contrapposto, rispetto a quello cristiano, ad alcune problematiche speculative particolarmente delicate ed importanti.

Il presente contributo si propone di analizzare un'articolazione tematica molto particolare, dalla fisionomia per alcuni versi persino sorprendente, della fase più piena e più matura del confronto dialogico che Rosenzweig intrattenne con Agostino. Esamineremo, infatti, in questa sede essenzialmente quelle dimensioni della meditazione rosenzweighiana sulla *questione del miracolo* che possono essere messe in relazione, in maniera più o meno diretta ed esplicita, con fonti specificamente agostiniane. Il tema più generale del miracolo avrebbe certo, già di per se stesso, tutte le carte in regola per suscitare, a seconda dei casi, imbarazzo, fastidio, diffidenza, o persino dei sospetti piuttosto pesanti, soprattutto agli occhi del pubblico più smaliziato dal punto di vista filosofico. Esso, infatti, pur avendo stimolato indubbiamente, nelle più diverse epoche della tradizione filosofica, una letteratura abbastanza consistente, anche se non propriamente sterminata, e dalla levatura critica assolutamente indiscutibile, è sempre rimasto, tuttavia, come confinato ai margini estremi di questa stessa tradizione, nell'incerta ed inaffidabile *terra di nessuno* che separa nettamente gli ambiti, in qualche modo canonicamente consacrati, dell'indagine propriamente razionale, da un lato, e della meditazione più specificamente teologico-positiva, dall'altro. Eppure, proprio questa singolare terra di nessuno del miracolo, come potremo esplicitare meglio solo alla fine del presente contributo, viene eletta da Rosenzweig ad orizzonte teoretico privilegiato – certo fortemente emblematico – a partire dal quale sembra possibile, ai suoi occhi, ripensare radicalmente e rileggere in una chiave speculativa nuova ed originalissima l'antica e tormentata problematica tradizionale che gravita intorno alle relazioni sussistenti fra l'indagine razionale e l'esperienza di fede, fra il pensiero e la rivelazione, fra la filosofia e la teologia. All'interno di questa terra di nessuno Rosenzweig si imbatte ad un certo punto, oltre che in altre ed importantissime fonti di epoca e di carattere molto diversi, anche nella meditazione agostiniana sull'argomento, che viene esaminata con estrema cura ed attenzione, e poi costeggiata o seguita per larghi tratti quasi passo passo, per essere alla fine trasfigurata creativamente in una prospettiva speculativa nuova e profondamente differente. Lungo questo itinerario rosenzweighiano, che si snoda seguendo le tracce di Agostino, dovrà ora avventurarsi anche la nostra analisi, che cercherà di

ricostruirne le modalità specifiche, il senso complessivo e le implicazioni più propriamente speculative.

### *Il miracolo fra paganesimo e rivelazione*

La meditazione rosenzweighiana sul tema del miracolo<sup>4</sup> trova indubbiamente uno dei suoi luoghi testuali più ampi e significativi nell'*Introduzione* alla *Parte seconda* del capolavoro filosofico del pensatore, *La Stella della Redenzione*<sup>5</sup>. L'*Introduzione* in questione, che si intitola, appunto, molto significativamente: *Sulla possibilità di esperire il miracolo*, si colloca in una posizione estremamente delicata ed importante, dal punto di vista strategico, all'interno dell'economia concettuale dell'intera opera. Essa infatti segna il punto di trapasso e di svolta che separa e connette reciprocamente, da un lato, l'aspro ed appassionato confronto polemico con la tradizione filosofica che, quale *pars destruens*, era stato sviluppato nella *Parte prima* dell'opera, e, dall'altro, la presentazione dettagliata e l'articolazione della prospettiva teoretica personale che, quale *pars construens*, il pensatore sviluppa nella *Parte seconda* e nella *Parte terza* della stessa opera. Nella *Parte prima* della *Stella*, il pensatore aveva perseguito una duplice strategia filosofica, consistente, in prima battuta, in una sorta di decostruzione *ante litteram* dei pilastri fondanti della storia del pensiero

---

<sup>4</sup> Sulla questione del miracolo nel pensiero di Rosenzweig, si vedano i seguenti saggi: Norbert M. SAMUELSON, *Halevi and Rosenzweig on Miracles*, nel volume collettivo: *Approaches to Judaism in Medieval Times*, ed. by D. R. Blumenthal, Scholars Press, Chicago, 1984, pp. 157-173; Yehoyada AMIR, *Il miracolo come categoria epistemologica nella filosofia di Rosenzweig* [in ebraico], in «Da'at», 31, 1993, pp. 47-63; Paul MENDES-FLOHR, *Il concetto del miracolo in Franz Rosenzweig*, nel volume collettivo: *Filosofia della religione. Indagini storiche e riflessioni critiche*, a cura di M. Micheletti e A. Savignano, Marietti, Genova, 1993, pp. 59-80.

<sup>5</sup> F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Kauffmann, Frankfurt am Main, 1921; 2<sup>a</sup> ed., ivi, 1930; 3<sup>a</sup> ed. Lambert Schneider, Heidelberg, 1954; 4<sup>a</sup> ed. in: ID., *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, 2. Abteilung: *Der Stern der Erlösung*, M. Nijhoff, Haag; 5<sup>a</sup> ed. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1988; trad. it.: *La stella della redenzione*, a cura di G. Bonola, Marietti, Casale Monferrato, 1985. Nel seguito del presente contributo, tutte le citazioni dall'opera (d'ora in poi GS 2), saranno tratte dalla 4<sup>a</sup> ed. di essa. Per comodità del lettore, all'indicazione delle pagine dell'edizione tedesca appena citata faremo seguire, fra parentesi quadre, l'indicazione delle pagine dell'edizione italiana già menzionata. Le traduzioni italiane di tutte le citazioni rosenzweighiane prodotte nel presente testo sono invariabilmente nostre. Esse si discostano perciò all'occorrenza dalle traduzioni italiane esistenti. L'*Introduzione* alla *Parte seconda* della *Stella* si trova in GS 2, 103-123 [99-118].

occidentale «dalla Jonia a Jena» (GS 2, 13 [12]), e, in seconda battuta, nell'individuazione e nel recupero, in una forma nuova e opportunamente trasfigurata, di quello che gli sembrava essere il nucleo veritativo profondo dell'intera tradizione filosofica<sup>6</sup>. Questo nucleo veritativo era costituito essenzialmente, secondo il pensatore, dalla peculiare immagine del mondo che era stata elaborata a suo tempo dal «paganesimo» greco-antico, e di cui lo stesso pensatore, con una mossa teoretica singolare e caratteristica, si era riappropriato personalmente, ripensandolo in una nuova e suggestiva chiave speculativa. L'immagine «pagana» del mondo, che veniva articolata nelle tre figure reciprocamente indipendenti e di per sé assolutamente irrelate del Dio mitico, del mondo plastico e dell'eroe tragico, era in grado, secondo il pensatore, di cogliere il mondo in un'ottica, in qualche modo, *perfettamente veritativa*, anche se solo a partire da una prospettiva limitata e del tutto particolare, di carattere, per così dire, *sotterraneo* o, per usare i termini stessi dell'autore, *pre-mondano*. Il paganesimo, infatti, veniva configurato, nel suo complesso, come una singolare ed anche geniale messa a fuoco degli oscuri ed astratti *fondamenti apriorici* che *sorreggono* durevolmente il mondo nel quale viviamo, ma che risultano, tuttavia, normalmente *inaccessibili* all'esperienza comune. La *Parte seconda* della *Stella* doveva perciò assumersi il compito di dischiudere un panorama speculativo del tutto nuovo, quello, cioè, molto più ricco, complesso e compiuto, dell'universo così come si presenta all'esperienza umana vivente e quotidiana. L'immagine *pagana* del mondo, nonostante la sua assoluta *impre-scindibilità*, mostrava così un estremo bisogno di essere integrata e, in un certo senso, portata a compimento, secondo il pensatore, attraverso una reinterpretazione o una vera e propria *trasfigurazione* di essa alla luce della *rivelazione*, vale a dire, attraverso l'apporto e la mediazione decisiva di alcune nozioni bibliche consacrate dalla tradizione e ripensate anch'esse in

---

<sup>6</sup> In un importante scritto programmatico, pubblicato quattro anni dopo l'apparizione della *Stella*, Rosenzweig formulò il contenuto della *Parte prima* dell'opera nei seguenti termini: «Quello che c'è qui non è altro che, nello stesso tempo, una *reductio ad absurdum* e un salvataggio della vecchia filosofia» (F. ROSENZWEIG, *Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum «Stern der Erlösung»*, pubblicato per la prima volta sulla Rivista «Der Morgen», 4, 1925, poi confluito in: ID., *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, 3. Abteilung: *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, M. Nijhoff, Dordrecht, 1948, pp. 139-161 [la nostra cit. vi si trova alle pp. 142-143]; trad. it.: *Il nuovo pensiero. Alcune note supplementari a La stella della redenzione*, in: ID., *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, Città Nuova, Roma, 1991, pp. 257-282 [la nostra cit. vi si trova a p. 261]).

una nuova chiave speculativa. Le nozioni della *creazione*, della *rivelazione* e della *redenzione*, sarebbero state così utilizzate dal pensatore per dire le *relazioni* – *fattuali*, vale a dire, *logicamente indeducibili* – che si instaurano fra le tre figure «elementari» – vale a dire, Dio, mondo e uomo – che erano state messe puntualmente a fuoco dal paganesimo nella loro *inseità* originaria. Il *nuovo pensiero* che Rosenzweig si propone di inaugurare nasce dunque da un dialogo strettissimo ed essenziale, e da una collaborazione, che il pensatore vuole assolutamente *paritetica*, fra *filosofia* e *teologia*, vale a dire, fra la comprensione greco-pagana del mondo, ripensata in una nuova chiave filosofica, e la rivelazione biblica, anch'essa ripensata in una nuova chiave filosofica. L'*Introduzione* alla *Parte seconda* della *Stella* si intrattiene dunque lungo la linea critica di confine che separa paganesimo e rivelazione, all'interno, perciò, del territorio entro il quale si desidera gettare un ponte fra l'uno e l'altra, all'interno del territorio entro il quale entrambi gli orizzonti si separano e si toccano, si distinguono nettamente, ma proprio sulla base della loro reciproca distinzione, entrano in comunicazione e in dialogo l'uno con l'altro.

In questo contesto del tutto particolare, dalla valenza speculativa davvero cruciale, come si può ben immaginare, si colloca il primissimo riferimento esplicito al nome di Agostino che ricorre all'interno dell'intera opera<sup>7</sup>. Il riferimento in questione, che ritorna due volte nel giro di poche pagine (GS 2, 104 e 107 [100 e 103]), appare piuttosto fugace e per di più estremamente generico, anche per il fatto che si produce senza alcun riferimento a precise opere di Agostino. Ma l'impressione di fugacità e di estrema genericità che viene suscitata immediatamente dal passo menzionato si dissolve subito non appena si intraprende un adeguato approfondimento dell'indagine. Questo approfondimento può essere realizzato, da un lato, cogliendo e valorizzando adeguatamente alcune preziose indicazioni, contenute in alcuni degli scritti più «privati» di Rosenzweig a cui si accennava sopra, e relative alle letture filosofiche compiute dal pensatore negli anni che precedono la redazione della *Stella*, e, dall'altro, mettendo a confronto diretto il luogo del capolavoro filosofico che abbiamo appena menzionato con le opere agostiniane che erano state lette e commentate con più

---

<sup>7</sup> Altri riferimenti espliciti al nome di Agostino si possono rinvenire alle pp. 163, 311, 316, 366, 368 e 398 [156, 301, 305, 352, 354 e 382]. Riferimenti agostiniani impliciti ricorrono alle pp. 239 e 436 [231 e 420].

attenzione ed insistenza dal pensatore stesso<sup>8</sup>. Si noterà allora, con una certa sorpresa, che l'intero blocco di testo che risulta compreso fra le due menzioni del nome del vescovo di Ippona presenta alcune singolari assonanze, sia di carattere argomentativo, sia, persino, di carattere linguistico, con diversi luoghi dei Libri X, XXI e XXII del *De civitate Dei* di Agostino<sup>9</sup>. Si sarebbe allora quasi tentati di pensare che il nostro pensatore utilizzi qui, più o meno consapevolmente, e in maniera curiosa o persino stravolgente, quel procedimento stilistico caratteristico delle Scritture bibliche – da lui del resto intensamente frequentate – che gli esegeti denominano inclusione. Essa consiste essenzialmente nell'iniziare e nel concludere una pericope di testo con la reiterazione di uno stesso versetto, contenente una locuzione, un'immagine, o un concetto particolari, i quali forniscono, in un

---

<sup>8</sup> Il testo che ci fornisce le informazioni più importanti sulle letture agostiniane di Rosenzweig è rappresentato indubbiamente da un prezioso taccuino, redatto durante la guerra e poi lasciato inedito, nel quale il pensatore annotò in forma diaristica la sua analisi di brani tratti da classici della tradizione filosofica insieme a pensieri sparsi ed a riflessioni personali. In questo taccuino si può rinvenire un commentario abbastanza dettagliato, di carattere fortemente speculativo, di una notevole quantità di passi delle *Confessiones* e del *De civitate Dei* di Agostino. Lo scritto, intitolato *Paralipomena* dallo stesso autore, è stato poi pubblicato postumo in: F. ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, 3. Abteilung: *Zweistromland*..., cit., pp. 61-124.

<sup>9</sup> Il nostro intento, nel presente contributo, non è certo quello di affermare che il pensiero agostiniano costituisca l'unica fonte della comprensione rosenzweighiana del miracolo, ma solo quello di esplorare l'influsso di questa stessa fonte sulla comprensione in questione. N. M. Samuelson, nel suo saggio citato sopra (si veda la precedente nota n. 4), sostiene che la fonte primaria della comprensione del miracolo elaborata nella *Stella* sia rappresentata essenzialmente dal *Kuzari*, un'importante opera del poeta e filosofo ebreo medioevale Yehudah Halewy, vissuto fra l'XI e XII secolo, e molto amato e studiato da Rosenzweig (Yehudah Halewy, *Il re dei Khàzari*, Torino, 1991). Samuelson sostiene inoltre, nel suo testo, che l'influsso della teorizzazione agostiniana e, più in generale, patristica, del miracolo su Rosenzweig sia stato complessivamente poco rilevante. Le argomentazioni sviluppate nel presente contributo si propongono di mettere in discussione quest'ultima tesi, pur senza contestare necessariamente la precedente. Le suggestive prospettive ermeneutiche dischiuse dal saggio di Samuelson, soprattutto in riferimento al tema dell'influsso di Yehudah Halewy su Rosenzweig, infatti, ci sembrano mantenere intatta la loro validità, anche qualora fossero separate nettamente dalla tesi dell'irrilevanza dell'apporto agostiniano e patristico alla teoria rosenzweighiana del miracolo. Sul tema dell'influsso esercitato, in generale, dal *Kuzari* sulla *Stella*, si veda il lavoro di I. KAJON, *Profezia e filosofia nel Kuzari e nella Stella della redenzione. L'influenza di Yehudah Ha-Lewi su Franz Rosenzweig*, Cedam, Padova, 1996. Brevi accenni alle fonti bibliche, rabbiniche e medioevali della meditazione rosenzweighiana sul miracolo possono essere reperite nel saggio già citato di P. MENDES-FLOHR, *Il concetto del miracolo in Franz Rosenzweig* (si vedano, in particolare, le note n. 12, 18, 103 e 106, pp. 62, 75, 78 e 79).

certo modo, la chiave di lettura complessiva del senso ultimo del testo incluso. La ripetizione del nome del vescovo di Ippona a distanza di poche pagine potrebbe forse essere intesa come un singolare invito, in qualche modo, cifrato, a leggere ed interpretare tutto il testo delimitato dalla ripetizione stessa *alla luce o sotto il segno* della meditazione agostiniana.

### *Il miracolo come prova della verità rivelata*

La trattazione rosenzweighiana del tema del miracolo comincia con una sintetica ricostruzione delle fasi fondamentali della storia della comprensione teologica e filosofica del miracolo nel contesto dell'intera tradizione occidentale. Il discorso di Rosenzweig polemizza energicamente, anche ricorrendo alle risorse stilistiche di una sferzante ironia, contro il razionalismo di fondo che contrassegna la teologia e la filosofia moderne e contemporanee. Esso mira, in definitiva, ad una piena riabilitazione filosofica e teologica del miracolo, che assume evidentemente dei tratti decisamente provocatori e delle inflessioni sorprendentemente «post-moderne». La prima tappa della storia della meditazione occidentale sul miracolo si colloca nell'antichità, entro il cui orizzonte mentale il miracolo, com'è ampiamente noto, godeva della considerazione più alta e di un credito praticamente incontrastato. La ricostruzione dei tratti salienti della comprensione antica del miracolo, tuttavia, data l'ispirazione di fondo del discorso rosenzweighiano, non mira, certo, all'elaborazione di un'analisi neutrale e dalla fisionomia esclusivamente storiografica di una fra le tante fasi della storia della questione in oggetto. La fase antica della comprensione del miracolo, infatti, assume agli occhi del pensatore un significato ed una coloritura del tutto particolari, anche a causa del carattere, in qualche modo, normativo o paradigmatico, che le viene evidentemente attribuito. L'intenzione, abbastanza scoperta, del pensatore è allora quella di riscoprire e ricostruire i lineamenti, in qualche modo, *autentici ed originari* della comprensione più antica del miracolo, allo scopo di verificare *se e in quale misura* essa si lasci ripensare e riutilizzare in maniera radicalmente nuova e produttiva. E qui ci sembra molto importante sottolineare il fatto che le due citazioni del nome di Agostino di cui si parlava sopra incorniciano e delimitano, iniziandola e concludendola, proprio questa ricostruzione rosenzweighiana della fase antica della storia della comprensione occidentale del miracolo.

Il complesso e sottile gioco della riabilitazione rosenzweighiana del miracolo mediante una reinterpretazione ed una trasfigurazione delle prime

scaturigini della meditazione occidentale su di esso può essere schematizzata in quattro abili mosse ermeneutiche e speculative, di cui vorremmo ricostruire ora sinteticamente i tratti fondamentali.

La prima mossa della strategia di Rosenzweig è rappresentata da una forte e decisa sottolineatura, in una chiave nettamente positiva, del grande significato e della grande importanza che l'antichità pagana, ebraica e cristiana attribuiva del tutto concordemente al miracolo. «Quando Agostino o un altro Padre della Chiesa», scrive infatti Rosenzweig, «doveva difendere il carattere divino e la verità della religione rivelata contro gli attacchi e i dubbi dei pagani difficilmente si lasciava sfuggire l'occasione di fare riferimento ai miracoli». «Essi rappresentavano», egli prosegue, «l'argomento più forte, benché ad essi non facesse ricorso soltanto la religione rivelata» (GS 2, 104 [100]). La menzione rosenzweighiana dell'atteggiamento di Agostino nei confronti del miracolo, per le modalità specifiche nelle quali si produce, e per la funzione che gioca nell'economia generale del contesto, non appare qui motivata, in tutta evidenza, dalla preoccupazione e dall'interesse di sottolineare in maniera del tutto particolare l'estrema complessità e le molteplici sfumature che caratterizzarono questo stesso atteggiamento, né tantomeno le trasformazioni, talora anche notevoli, o l'evoluzione di fondo che esso subì lungo il corso dell'itinerario della ricerca filosofica e teologica del vescovo di Ippona<sup>10</sup>. Rosenzweig si limita, nel nostro testo, a fissare una tappa particolare e ben definita dell'evoluzione del pensiero agostiniano sull'argomento. Ma si tratta di una tappa di grandissimo rilievo, poiché costituisce, per il filosofo e teologo cristiano, una sorta di approdo ultimo e, in qualche modo, definitivo. Nel tardo Agostino, infatti, vale a dire, nell'Agostino del *De civitate Dei*, che, come sappiamo, fu letto con interesse e con intensità particolari dal nostro pensatore, si può rinvenire una valutazione del miracolo fortemente positiva. Ad esso viene inoltre attribuita, nell'opera agostiniana appena menzionata, una serie diversificata di ruoli funzionali, fra cui quello, cruciale, citato appunto da Rosenzweig nel suo testo, di argomento particolarmente im-

---

<sup>10</sup> La questione è certo troppo complessa per poter essere ricostruita adeguatamente in questa sede. Ci limiteremo soltanto a rinviare ad alcuni testi sull'argomento, vale a dire, ai tre studi di D.P. DE VOOHT: *La notion philosophique du miracle chez saint Augustin*, *Le miracle dans la vie de saint Augustin*, e *La théologie du miracle selon saint Augustin*, apparsi in «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale», 10, 1938, pp. 317-343, 11, 1939, pp. 5-16, e pp. 197-222, e al libro di F. BRAZZALE, *La dottrina del miracolo in S. Agostino*, Roma, 1964, dove si può trovare anche una panoramica della letteratura critica sul tema.

portante e decisivo per *provare* la veridicità della fede rivelata<sup>11</sup>. Come si dovrà accennare nel seguito del presente contributo, non sarà esattamente questo il ruolo principale che verrà attribuito da Rosenzweig al miracolo, anche se esso giocherà ugualmente, in una veste profondamente differente, una funzione decisiva nell'economia speculativa generale della *Stella*.

### *Il miracolo come segno*

La rivoluzione scientifica, tuttavia, non si è prodotta invano per Rosenzweig, il quale non può – e certo non vuole – non prenderne atto<sup>12</sup>. Per questa ragione, l'intenzione ultima della pur fortemente simpatetica ricostruzione rosenzweighiana della comprensione antica del miracolo non potrà essere indubbiamente quella di restaurare semplicemente una credenza ingenua in esso, vale a dire, una credenza di carattere pre-moderno e pre-scientifico. La seconda mossa della strategia ermeneutica e speculativa di Rosenzweig nei confronti della comprensione antica del miracolo è rappresentata allora, molto significativamente, da una decisa e netta differenziazione fra la visione magico-pagana del miracolo e quella che emerge dall'interno dell'orizzonte della rivelazione biblica. Questa differenziazione viene sviluppata da Rosenzweig con il supporto decisivo di una singolare appropriazione personale di alcune delle argomentazioni storiche che

---

<sup>11</sup> Il miracolo viene utilizzato da Agostino come prova della verità del cristianesimo e, più in generale, dell'intera rivelazione biblica, in diversi luoghi del *De civitate Dei*, fra i quali ricordiamo i seguenti: X, 8; X, 9, 1; X, 12; X, 32, 2; XXII, 6, 1; XXII, 7; XXII, 8, 1; XXII, 9. Fra questi luoghi citiamo solo il seguente: «Potrei affermare», scrive Agostino, «che essi [i miracoli] furono necessari prima che il mondo credesse, per indurlo a credere [*ad hoc ut crederet mundus*]... Infatti noi non possiamo negare che accaddero molti miracoli, che proverebbero [*attestarentur*] quell'unico, grande e salutare miracolo secondo cui Cristo è asceso al cielo con la carne con cui è risorto. Tutto ciò si trova scritto in libri assolutamente veri, e quel che accadde, accadde per suscitare la fede [*propter quod credendum facta sunt*]. Questi miracoli si manifestarono per suscitare la fede [*ut fidem facerent*] e, attraverso la fede che suscitarono, si manifestarono con maggior chiarezza. Vengono letti quindi tra i popoli perché si creda [*ut credantur*], e tuttavia non sarebbero letti tra i popoli se non vi avessero già creduto» (XXII, 8, 1; qui ed in seguito utilizzeremo, talora modificandola, la seguente traduzione italiana: A. AGOSTINO, *La città di Dio*, introduzione, traduzione, note e appendici di L. Alici, Rusconi, Milano, 1984, dove la nostra citazione si trova a p. 1134).

<sup>12</sup> Ci sembra importante ricordare qui che la formazione universitaria di Rosenzweig cominciò con lo studio della medicina, che il pensatore portò avanti con successo fino al cosiddetto *Physikum*, vale a dire, fino all'esame che concludeva la formazione scientifica generale e di base, propedeutica agli studi medici specifici.

vennero elaborate nell'antichità, in area ebraica e cristiana, nel contesto della polemica contro i pagani sul tema del miracolo. Le argomentazioni in questione, certo ampiamente diffuse nella letteratura antica ebraica e cristiana, si trovano nondimeno attestate in maniera particolarmente veemente ed appassionata nel *De civitate Dei* di Agostino<sup>13</sup>. Rosenzweig può così concordare, per quanto solo implicitamente, con Agostino, nella tesi secondo cui il miracolo autentico sopravanza la magia pagana innanzitutto per la sua maggiore *potenza e straordinarietà*. «I maghi pagani», scrive infatti Rosenzweig rievocando un preciso luogo biblico, «trasformassero pure i loro bastoni in serpenti: il bastone di Mosè ingoiava i bastoni degli idolatri. I suoi miracoli [*Wunder*] erano più portentosi [*wunderbarer*] dei miracoli dell'avversario. La misura del portentoso... venne... accresciuta il più possibile. Quanto più portentoso, tanto più vero [*Je wunderbarer, umso wahrer*]»<sup>14</sup>. Ma la differenza più importante e più profonda che intercorre fra miracolo e magia è molto più di carattere *qualitativo* piuttosto che di carattere semplicemente *quantitativo*. Il miracolo autentico, infatti, è diverso dalla magia, in secondo luogo e soprattutto, per la sua *fisionomia* di fondo, per il suo *significato essenziale* e per il suo *scopo ultimo*<sup>15</sup>. «Il mago», scrive

<sup>13</sup> Si vedano in proposito, ad esempio, i seguenti luoghi: *De civitate Dei* X, 8; X, 16, 2; XXI, 6, 1-2; XXII, 10; XXII, 11.3.

<sup>14</sup> GS 2, 104 [100]. Il passo si riferisce, evidentemente, al celebre episodio biblico che viene narrato in *Esodo* 7, 8-13. Agostino, in alcuni luoghi del *De civitate Dei* (si vedano, ad esempio: X, 8 e XXII, 10), utilizza il confronto fra Mosè e Aronne e i maghi del faraone per sottolineare la differenza fra i miracoli compiuti nel nome del vero Dio e le magie operate dai pagani. In X, 8, inoltre, si può riscontrare un'espressione linguistica particolare, che potrebbe essere stata riecheggiata, con una lieve modifica, nell'ultima frase della citazione dalla *Stella* appena prodotta («quanto più portentoso, tanto più vero»): «Quelli [i maghi del faraone] infatti», scrive Agostino, «operavano con sortilegi e incantesimi, a cui sono dediti gli angeli cattivi, cioè i demoni; Mosè invece, con una forza di tanto superiore quanto la sua giustizia [*tanto potentius, quanto iustius*], nel nome del di Dio creatore del cielo e della terra e con l'aiuto degli angeli ebbe la meglio agevolmente su tutti loro» (trad. it. cit., p. 468; corsivo nostro). Un'espressione strutturalmente simile sul piano linguistico, anche se di contenuto differente, ritorna di lì a poco nel testo di Rosenzweig: «quanto più miracolo, quanta più provvidenza [*Je mehr Wunder, je mehr Vorsehung*]» (GS 2, 105 [101]).

<sup>15</sup> Nel *De civitate Dei* Agostino afferma esplicitamente che il miracolo autentico, nonostante ogni analogia apparente, si differenzia dalla magia soprattutto per il suo *scopo* radicalmente diverso. «Ebbene», scrive infatti Agostino, «questi prodigi ed altri analoghi non sono assolutamente paragonabili per potenza e grandezza a quelli che sono stati compiuti, come noi leggiamo, nel popolo di Dio... Potrebbe anche sembrare che questi fatti assomiglino a quelli di persone pie, ma il *fine stesso* [*finis ipse*] che li distingue mostra una incomparabile superiorità di questi ultimi» (X, 16, 2; trad. it. cit., p. 482; corsivo nostro). In XXII,

Rosenzweig, «si volge contro il corso del mondo intervenendovi attivamente [...]. Egli attacca la provvidenza di Dio e vuole strapparle, carpirle, estorcerle ciò che non è né può essere previsto da essa, vale a dire ciò che è voluto dalla sua propria volontà» (GS 2, 105 [101]). La magia pagana tenta, in definitiva, di portare a compimento «il decreto di cui l'uomo si arroga il potere [*das eigene Machtgebot des Menschen*]» (ivi). Nell'orizzonte della rivelazione biblica, invece, il miracolo è qualcosa di radicalmente differente, dal momento che esso si presenta essenzialmente in termini di *segno*<sup>16</sup>. E qui Rosenzweig schizza brevemente, ma con estrema efficacia, una piccola *fenomenologia* del miracolo biblico. Il miracolo inteso come «segno» si presenta, infatti, secondo il pensatore, come un evento complesso, che consta di due componenti ambedue imprescindibili e strettamente interconnesse in una relazione organica di reciproca funzionalità. Questa relazione non va tuttavia compresa in termini *statici*, come il sostegno reciproco che si forniscono due strutture o due momenti differenziati di un'architettura sistematica che su di essi si fonda. La relazione fra le due componenti del miracolo inteso in termini di «segno» assume, al contrario, una fisionomia fortemente *dinamica*, anzi, si presenta come un vero e proprio *intreccio temporale*, composto da due *fasi* diacroniche ed interdipendenti. La prima di queste due fasi è data infatti dal *preannuncio* o dalla *profezia* dell'evento miracoloso futuro; la seconda, dal concreto ed effettivo *compimento* o *adempimento* dell'evento miracoloso profetizzato. È molto importante sottolineare il fatto che le due fasi o le due componenti possono comporre il miracolo *solo insieme*, almeno fino a quando si voglia intendere il miracolo in termini di «segno». Ove infatti si compisse un evento portentoso in assenza di un'adeguata profezia, saremmo di fronte ad un *evento magico*, assolutamente arbitrario, perché senza radici e senza fondamento. Se invece una profezia annunciata non riuscisse a trovare il suo compimento, si tratterebbe viceversa della parola menzognera di un *falso profeta*. La connessione del tutto *organica ed essenziale* che Rosenzweig stabilisce fra *miracolo* e

---

10, Agostino chiarisce che lo scopo ultimo del miracolo autentico è il progresso o l'accrescimento della fede («ut fides... proficiat»).

<sup>16</sup> GS 2, 105 [101]. La comprensione del miracolo in termini di «segno» è attestata naturalmente più volte anche nel *De civitate Dei* di Agostino. Si vedano, ad esempio, i seguenti luoghi: X, 32, 2; XX, 21, 3; XXII, 6, 1; XXII, 7. P. Mendes-Flohr, nel suo saggio già citato (si veda, sopra, la precedente nota n. 4), sottolinea in modo particolare le ascendenze bibliche e talmudiche della comprensione rosenzweighiana del miracolo in termini di «segno» (si veda, nell'articolo in questione, la nota n. 27 a p. 62).

*profezia*<sup>17</sup>, in un certo senso, *disincanta* radicalmente il miracolo, e lo ancora saldamente all'interno di una ben precisa e solida *economia provvidenziale*. «Il profeta...», vale a dire, il profeta autentico, scrive Rosenzweig, «svela, prevedendolo [*voraussehend*], ciò che è voluto dalla provvidenza [*Vorsehung*]; dicendo il segno – e anche ciò che fra le mani del mago sarebbe incantesimo, sulla bocca del profeta diventa segno – egli dimostra il dominio della provvidenza che il mago nega. Egli lo dimostra; poiché in che modo sarebbe altrimenti possibile prevedere [*vorherzusehen*] ciò che accadrà in futuro, se non fosse “previsto” [*vorgesehen*]? E per questo bisogna superare il miracolo pagano, e soppiantare il suo incantesimo che realizza il decreto di cui l'uomo si arroga il potere, con il segno che dimostra la provvidenza di Dio. Di qui la gioia nel miracolo. Quanto più miracolo, quanta più provvidenza» (GS 2, 105 [101]).

### *Il miracolo e le leggi della natura*

Arrivati a questo punto, può ben cominciare a profilarsi la terza mossa della strategia ermeneutica e speculativa rosenzweighiana nei confronti della comprensione antica del miracolo. Dopo aver distinto nettamente e delimitato l'uno nei confronti dell'altro l'ambito della magia e l'ambito del miracolo, infatti, non è ormai più possibile evitare il problema del rapporto che sussiste fra il miracolo e la legalità della natura, così come quest'ultima si delinea sulla base della rivoluzione scientifica prodottasi nell'età moderna. Su questo terreno, dunque, dovrà ora essere valutato il carattere realmente *pre-* o *post-moderno* della ricostruzione e dell'appropriazione personale da parte di Rosenzweig della concezione antica del miracolo. In questo contesto problematico si colloca la decisa ed esplicita affermazione rosenzweighiana, dalla fisionomia fortemente paradossale, che la credenza nel miracolo *non contraddice affatto* una concezione della natura che la comprenda come un insieme di fenomeni regolati, nel loro prodursi, da una legalità ben precisa ed inflessibile. La credenza nel miracolo, anzi, ben lungi dal *negare* la legalità della natura, al contrario, secondo il pensatore, *la presuppone* come una sorta di *conditio sine qua non*, o come il *contesto imprescindibile* entro il quale soltanto essa può collocarsi per assumere il suo senso più proprio e la sua efficacia più piena. La singolare mossa strategica di Rosenzweig viene

---

<sup>17</sup> La connessione fra miracolo e profezia può essere riscontrata anche nel *De civitate Dei* di Agostino. Si vedano in proposito i seguenti luoghi: X, 8; X, 32, 2; XXI, 7, 2; XXII, 6, 1.

avvalorata e supportata da una decisa minimizzazione della differenza fra la concezione antica e la concezione moderna della natura, almeno a partire dalla prospettiva tutta speciale della credenza nel miracolo. «Una concezione della natura, come quella che oggi rovina alla coscienza comune la gioia di fronte al portentoso», scrive infatti Rosenzweig, «curiosamente non era allora d'intralcio, benché esistesse. La legalità dell'evento naturale, questo dogma fondamentale dell'umanità di oggi, era assolutamente ovvio anche per l'umanità più antica. Perché in pratica, nel nostro caso, risulta essere la stessa cosa che tutto venga determinato e diretto da forze che agiscono legalmente all'interno delle cose o dall'influsso di potenze superiori» (GS 2, 104 [100]). Da questa singolare convergenza che Rosenzweig stabilisce fra la concezione antica della natura e quella moderna, scaturiscono le conclusioni del discorso. Se l'umanità antica non avesse elaborato anch'essa, seppure in un modo diverso rispetto all'umanità moderna, una sua concezione della legalità della natura, allora, afferma il pensatore, «dovrebbe apparirci enigmatico il fatto che il miracolo potesse essere percepibile come tale». Oggi infatti, prosegue il pensatore, «ci sembra che esso abbia bisogno delle leggi della natura come sfondo dal quale, solo in quanto miracolo, esso, in qualche modo, si staglia» (*ivi*). La legalità della natura costituirebbe, dunque, il *fondamento* che rende possibile il miracolo in quanto evento portentoso, poiché essa fornirebbe il contesto di quella *norma* o di quella *normalità* in relazione alla quale o sulla base della quale soltanto potrà poi prodursi lo *scarto* o la *deviazione* del miracolo. Si tratterebbe, dunque, di un fondamento, in qualche modo, fortemente anomalo e paradossale, sul quale il fondato si appoggia e si eleva solo *per contrasto* o *per distacco*. E qui sarebbe necessario interrogarsi sulla natura effettiva del *contrasto* o del *distacco* che, pur nello strettissimo legame reciproco, sussiste fra la legalità naturale ed il miracolo; bisognerebbe cioè chiedersi se questo contrasto debba essere pensato in termini di *negazione* o di *violazione* dell'una da parte dell'altro o no, e se questa supposta negazione e questa violazione debbano poi essere pensate come *reali* ed *effettive* o come soltanto *apparenti*. Ma su questa questione, che appare davvero cruciale sul piano speculativo, dovremo tornare tra breve, quando il quadro della teorizzazione rosenzweighiana del miracolo sarà più completo. Ora ci preme sottolineare subito il fatto che la collocazione rosenzweighiana del miracolo all'interno della cornice della legalità naturale è ben lungi dall'esaurire l'orizzonte speculativo che lo contestualizza. Abbiamo infatti già notato sopra come il distacco e la separazione fra l'ambito del miracolo e quello della magia, e molto più, la comprensione del miracolo in termini di «segno», vale a dire, in

termini di ritmo e pulsazione *temporali* di profezia e compimento, finiscano per ancorare saldamente l'evento portentoso del miracolo al disegno storico-salvifico della provvidenza divina. *Alle spalle o al di là* dell'orizzonte della legalità della natura, entro il quale si contestualizza in prima istanza, seppure solo per contrasto e per distacco, l'evento portentoso del miracolo, si profila dunque un nuovo e più ampio orizzonte di senso, che è rappresentato, appunto, dall'orizzonte dell'economia universale della provvidenza divina. Il miracolo nettamente distinto dalla magia, il miracolo inteso come «segno», risulta così contestualizzato, seppure in forme e modi differenti, all'interno di una duplice *legalità*: quella della natura, dalla quale esso si staglia *negativamente* per contrasto e per distacco, e quella della provvidenza divina, entro la quale esso si inserisce *positivamente* come parte integrante e come elemento costitutivo predisposto, in un certo senso, da sempre, in vista del raggiungimento di scopi ben determinati. Nella misura in cui, tuttavia, la legalità della natura costituisce una sorta di *epifenomeno* o di *concretizzazione particolare* del più ampio disegno storico-salvifico della provvidenza divina, il miracolo dovrebbe necessariamente svelarsi, almeno in linea di principio, come perfettamente compatibile con la legalità naturale. «Così», scrive Rosenzweig, «parve [...] che il miracolo non contraddicesse in nulla la validità incondizionata della legge di natura; esso era in un certo senso programmato fin dalla creazione insieme a tutto il resto e vedeva poi la luce un giorno con la stessa necessità delle leggi naturali» (GS 2, 106 [102])<sup>18</sup>.

Se mettiamo a confronto ancora una volta il testo rosenzweighiano sul miracolo che stiamo esaminando con alcuni importanti luoghi del *De civitate Dei* di Agostino, possiamo riscontrare che anche nell'opera del pensatore cristiano ritorna espressamente, anche se in forme ed in modi un po' differenti, l'idea della perfetta compatibilità della credenza nel miracolo con una concezione della natura che la comprende come un insieme di fenomeni regolati da leggi inflessibili. Nell'opera menzionata Agostino nega infatti recisamente che il miracolo possa prodursi *contro natura*, e che pertanto esso possa o debba essere pensato nei termini di una *violazione* delle leggi di natura. «Noi diciamo», afferma Agostino, «che tutti i prodigi sono contrari alla natura, ma ciò non è vero. Come può essere contro natura ciò

---

<sup>18</sup> Nel prosieguo della sua ricostruzione storica della comprensione del miracolo nell'ambito della tradizione filosofica e teologica, Rosenzweig sostiene che non fu la rivoluzione scientifica a mettere in crisi la credibilità del miracolo, ma l'avvento della comprensione storica del mondo fra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento.

che accade per volontà di Dio, dal momento che è proprio la volontà di un creatore così grande che costituisce la natura di tutte le cose create?». L'approccio agostiniano al problema della relazione fra miracolo e legge naturale, con il quale, poi, sembra convergere in qualche modo anche Rosenzweig, si sforza evidentemente di sanare il conflitto che sembra profilarsi fra il Dio che opera il miracolo e il Dio che instaura le leggi della natura. Si potrebbe anche dire, in altre parole, per riprendere alcune osservazioni precedenti, che questo stesso approccio si sforza di sanare il conflitto che sembra profilarsi fra le due differenti legalità che contestualizzano ambedue il miracolo, vale a dire, da un lato, la legalità della natura, e, dall'altro, quella della provvidenza divina. Ma questo sforzo di conciliazione, che sembra trasparire concordemente sia dalle teorizzazioni agostiniane che da quelle rosenzweighiane, non finisce poi per minimizzare o persino distruggere totalmente la componente portentosa del miracolo, proprio quella componente, cioè, che viene più criticata dalla teologia e dalla filosofia moderna, contro la cui tendenza razionalistica Rosenzweig intende polemizzare? Se infatti il miracolo non avviene *contro natura*, ma rientra perfettamente all'interno della sua legalità, perché dovrebbe – e in che modo potrebbe – suscitare meraviglia? Su che cosa si fonda, ed in che cosa consiste esattamente quello *scarto* rispetto alla legalità naturale che, secondo Rosenzweig, costituisce il miracolo, il quale, tuttavia, da parte sua, ha un assoluto bisogno di questa stessa legalità per poter configurarsi in termini di miracolo?

Il nodo problematico che abbiamo appena delineato sembra essere, in qualche modo, sfiorato, almeno implicitamente, in un passo del nostro testo piuttosto enigmatico, dal quale pare tuttavia trasparire chiaramente l'intenzione del pensatore ebreo-tedesco di non impegnarsi in esso in maniera frontale e diretta. Il miracolo, scrive infatti Rosenzweig, «non colpisce per il suo carattere straordinario – questa è solo la sua “veste”, benché spesso altamente necessaria all'effetto, non il suo nucleo essenziale –, ma per il fatto che è stato predetto. Il fatto che un uomo sia in grado di sollevare il velo, che di solito è steso sul futuro, proprio questo è il miracolo, e non che egli revochi la norma precedente. Miracolo e profezia si appartengono reciprocamente. *Se nel miracolo si eserciti per caso insieme anche un effetto magico, questo può essere lasciato totalmente in sospeso e in sospeso rimane: la questione non è essenziale in nessun caso; magia e segno si collocano su piani differenti*» (GS 2, 105 [101]; corsivo nostro). L'evento portentoso che costituisce il miracolo rappresenta dunque, per Rosenzweig, unicamente l'imprescindibile ed inevitabile involucro esteriore del miracolo-

lo, e non il suo senso più profondo o la sua essenza, che sono dati invece dal legame che sussiste fra la profezia e il compimento del miracolo stesso. Appare dunque evidente che l'interesse fondamentale del pensatore è molto più quello di inserire il miracolo all'interno dell'economia della provvidenza divina che non quello di sottolinearne la componente puramente sensazionalistica. Lo stesso gesto teoretico sembra trasparire, d'altronde, con una certa chiarezza anche da un altro testo del pensatore, pubblicato alcuni anni più tardi rispetto alla *Stella*. «Nel miracolo», scrive infatti Rosenzweig in questo testo, «non c'è nulla di così veramente portentoso, se non il fatto che esso *accade*. Centinaia di volte il vento orientale ha forse già lasciato allo scoperto il guado nel Mar Rosso, e centinaia di volte lo farà ancora; ma il fatto che esso lo faccia nell'istante in cui il popolo vi entra dentro spinto dal pericolo, questo è il miracolo»<sup>19</sup>.

Agostino, invece, in alcuni passi del *De civitate Dei* affronta di petto le questioni speculative poste dal carattere portentoso dell'evento miracoloso, e si sforza di elaborare una soluzione che ne salvi, *insieme*, sia questo stesso carattere portentoso, sia la perfetta conciliabilità con la legalità della natura. A questo scopo egli distingue nettamente fra due livelli *differenti* dello stesso complesso intreccio di fenomeni e leggi che noi chiamiamo natura, vale a dire, il livello di esso che risulta pienamente accessibile all'indagine umana ed alle sue progressive conquiste, ed il livello di esso che non potrà mai essere penetrato dall'intelligenza umana, poiché nasconde in sé il segreto ultimo della creazione divina. «Il portento dunque», scrive Agostino, «non accade contro natura, ma contro quella parte della natura che noi conosciamo» (XXI, 8, 2; trad. it. cit., p. 1077). «Gli infedeli, perciò», egli prosegue, «non si facciano schermo della conoscenza della natura, quasi che per volere divino possa accadere in qualche essere solo ciò che essi hanno conosciuto nella sua natura attraverso la propria esperienza di uomini» (XXI, 8, 3; trad. it. cit., p. 1078). Lo spazio dischiuso dall'ambito del livello della natura che risulta impenetrabile all'indagine dell'uomo si presenterebbe così come lo spazio del mistero noto solo al Dio creatore, nel cui orizzonte la deviazione prodotta dall'evento miracoloso nei confronti delle leggi della natura *da noi conosciute* o *da noi conoscibili* potrà ricomporsi definitivamente, e svelarsi come perfettamente

---

<sup>19</sup> F. ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk*, 4. Abteilung: *Sprachdenken im Übersetzen*, 1. Band: *Hymnen und Gedichte des Jehuda Halevi*, M. Nijhoff, The Hague, 1983, p. 83. Il passo citato si inserisce nel contesto del commentario rosenzweighiano ad un inno di Yehudah Halewy.

compatibile con l'armonia di un insieme di cui ci sfuggiranno per sempre i contorni precisi. In questo stesso spazio, inaccessibile all'indagine umana, poi, può inserirsi anche, secondo Agostino, un cambiamento della natura creata da Dio, un cambiamento predisposto da Dio stesso fin dall'eternità e talora preannunziato profeticamente agli uomini. «Come dunque non è stato impossibile a Dio creare delle nature secondo la sua volontà», scrive infatti Agostino, «così non gli è impossibile mutarle come vuole. Da qui il proliferare anche di tutti quei miracoli che si chiamano *monstra, ostenta, portenta, prodigia* [...]. Per noi tuttavia questi fatti che accadono quasi contro natura e come tali sono chiamati [...] debbono mostrare, presentare, preannunziare e predire che Dio compirà tutto quel che ha preannunziato che compirà con i corpi degli uomini, senza che sia frenato da nessuna difficoltà o ostacolato da nessuna legge di natura» (XXI, 8, 5; trad. it. cit., p. 1079-1080). E qui il richiamo all'importanza cruciale della *profezia* del *miracolo* riconduce il discorso a quell'ancoraggio del miracolo stesso al disegno provvidenziale di Dio che costituisce uno dei punti di forza anche della meditazione rosenzweighiana sul tema di cui ci stiamo occupando.

### *Miracolo e martirio*

La quarta ed ultima mossa della strategia ermeneutica e speculativa rosenzweighiana nei confronti della comprensione antica del miracolo viene alla luce con estrema chiarezza nel momento in cui il pensatore mette fortemente in risalto e rivendica energicamente la radicale *storicità* sia dell'evento miracoloso in se stesso, sia della credenza in esso. Da questa messa in risalto e da questa rivendicazione scaturisce la necessità inderogabile della *dimostrazione storica* dell'autenticità del miracolo. Questa dimostrazione storica viene fornita essenzialmente, secondo Rosenzweig, dalla *testimonianza*, la quale viene esaminata accuratamente, sia nelle sue implicazioni *giuridiche*, sia in quelle più propriamente *religiose*, nelle sue tre forme fondamentali della *testimonianza* fornita dalla *prova indiziaria*, della *testimonianza giurata* da parte del testimone oculare, ed infine, della *testimonianza di sangue*, vale a dire, del *martirio*. «Ma il compimento supremo delle prove», scrive Rosenzweig, «è [...] la testimonianza che riuscì a mantenersi salda fra i tormenti della tortura; solo il martire è il testimone autentico». «Così», prosegue il pensatore, «è il richiamo ai martiri la prova più forte del miracolo, innanzitutto ai martiri che ebbero ad avvalorare con il loro martirio una testimonianza oculare, ma poi anche ai successivi, che

attestarono con il loro sangue la solidità della loro fede nella credibilità di coloro che avevano trasmesso loro il miracolo, perciò infine dei testimoni oculari; un testimone per la credibilità del quale altri si buttano letteralmente sul fuoco deve essere necessariamente un buon testimone» (GS 2, 107 [103])<sup>20</sup>. La testimonianza con parole e quella con opere, vale a dire, la testimonianza giurata dei testimoni oculari e la testimonianza di sangue dei martiri, ambedue credute, tramandate e conservate gelosamente come un patrimonio duraturo, si fondono, infine, e confluiscono insieme l'una nell'altra, fino a costituire l'intreccio in cui si incarna e si sostanzia la trama vivente della comunità storica della fede. Evocando questo intreccio, Rosenzweig si richiama per la seconda volta esplicitamente ad Agostino, concludendo così il suo confronto personale con la comprensione antica del miracolo. «Così, crescendo», scrive infatti il pensatore, «si uniscono insieme ambedue le prove, quella della testimonianza giurata e quella della testimonianza di sangue, ed alla fine, dopo alcuni secoli, sono diventate una cosa sola nel celebre ricorso di Agostino, fra tutte le singole ragioni, al fenomeno storico complessivo presente, alla *ecclesiae auctoritas*, senza la quale egli non presterebbe affatto fede alla testimonianza della Scrittura. Così compiutamente è la fede nel miracolo [...] una fede storica» (GS 2, 107 [103])<sup>21</sup>. Il confronto rosenzweighiano con la comprensione antica del

<sup>20</sup> Il legame fra miracolo e martirio è attestato in diversi luoghi del *De civitate Dei* (si vedano, ad esempio, i seguenti: XXII, 6, 1; XXII, 7; XXII, 9; XXII, 10). Di questi luoghi riportiamo qui solo il seguente: «A che cosa rendono testimonianza tali miracoli», scrive Agostino, «se non a questa fede in cui si predica che Cristo è risorto nella carne e con quella carne è asceso al cielo? Anche gli stessi martiri, furono martiri, cioè testimoni di questa fede; rendendole testimonianza, essi hanno dovuto subire il massimo dell'ostilità e della crudeltà del mondo, vincendolo non con l'opporvi resistenza, ma con la loro morte. Essi sono morti per questa fede e possono impetrare tali grazie dal Signore, nel nome del quale essi sono stati uccisi; per questa fede, li ha preceduti la loro mirabile pazienza, per cui può seguire in quei miracoli tanta potenza» (XXII, 9; trad. it. cit., pp. 1147-1148).

<sup>21</sup> Rosenzweig si richiama qui ad un'opera di Agostino intitolata: *Contra Epistolam Manichaei quam vocant fundamenti*, che fu scritta fra il 396 e il 397. Nel luogo al quale il pensatore si riferisce, Agostino afferma, rivolgendosi polemicamente ai suoi interlocutori manichei: «anche tralasciando di parlare di questa sapienza, che voi non credete sia presente nella Chiesa cattolica, ci sono molte altre cose che a buon diritto mi tengono nel suo grembo. Mi mantiene fermo il consenso dei popoli e delle genti; mi mantiene fermo quell'autorità avviata dai miracoli, nutrita dalla speranza, aumentata dalla carità, confermata dall'antichità; mi mantiene fermo la successione dei sacerdoti sulla stessa sede di Pietro apostolo, al quale il Signore affidò di pascere le sue pecore dopo la risurrezione, fino al presente episcopato; mi mantiene fermo infine lo stesso nome di Cattolica, che, non senza motivo, solo questa Chiesa ha ottenuto in mezzo a numerosissime eresie [...]. Invero io stesso non crederei al Vangelo,

miracolo, *almeno in parte* mediato dalla lettura di Agostino, dopo aver esaminato le diverse sfaccettature di questa stessa comprensione, vale a dire, via via, il miracolo come *prova* della verità rivelata, come *segno* che si articola temporalmente delle due tappe della *profezia* e del *compimento*, come evento che presuppone la legalità della natura, distaccandosene per inserirsi all'interno di una più ampia economia provvidenziale, approda così alla fine alla contestualizzazione del miracolo all'interno della *comunità storica* della fede rivelata.

### *Il miracolo come cifra del rapporto fra ragione e rivelazione*

L'intenzione speculativa più profonda, che motiva, orienta e sostiene interamente il confronto rosenzweighiano con la concezione antica del miracolo, non è tuttavia ancora emersa in piena luce, a questo punto del nostro discorso, nonostante il fatto che se ne possano forse già intuire alcune implicazioni particolari. Per questa ragione, sarà ora necessario, in conclusione, schizzare sinteticamente, esplicitandolo, il significato complessivo della teorizzazione rosenzweighiana del miracolo, anche allo scopo di valutare l'importanza dell'incidenza dell'apporto agostiniano su di essa.

La prima cosa che ci sembra importante sottolineare è data dal fatto che il recupero e l'appropriazione rosenzweighiani della concezione antica del miracolo costituiscono, in effetti, solo il punto di partenza di un itinerario speculativo molto più ampio ed articolato, che approderà alla fine a conclusioni sorprendenti e fortemente originali. L'interesse filosofico fondamentale dell'intera trattazione rosenzweighiana del miracolo non è diretto infatti esclusivamente – e neppure in via privilegiata – all'enfatizzazione di ciò che il pensatore stesso chiama «miracolo decorativo» o ornamentale (si veda, in proposito, GS 2, 107 [103]), vale a dire, di quegli eventi portentosi che costellano innumerevoli la lunga storia della religione rivelata, conferendole, così, la sua *Stimmung* caratteristica ed irripetibile. La manovra te-

---

se non mi spingesse a credere l'autorità della Chiesa cattolica [*Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas*]» (4.5 – 5.6; trad. it. a cura di A. Cosentino: *Contro la lettera di Mani detta del fondamento*, in: Sant'Agostino, *Polemica con i Manichei*, vol. XIII/2, Città Nuova Editrice, Roma, 2000, pp. 307-308). A quanto ci consta, nessun altro riferimento a quest'opera di Agostino è reperibile in tutti gli altri scritti di Rosenzweig. Ci è anche impossibile precisare se il pensatore abbia ricavato il suo riferimento al luogo agostiniano citato mediante una lettura diretta del testo o attraverso la citazione di qualche altro autore.

oretica fondamentale che il pensatore mette in atto nella sua ricostruzione storico-critica della comprensione antica del miracolo consiste essenzialmente in un'abile sottolineatura e valorizzazione di alcuni tratti peculiari della *fenomenologia* del miracolo autentico, allo scopo di mettere in opera un ripensamento ed un recupero di essi, in una chiave opportunamente trasfigurata, nell'orizzonte di quello che ai suoi occhi appare come il «miracolo centrale», o il miracolo *per eccellenza* o *per antonomasia*. Questo miracolo centrale è rappresentato, per Rosenzweig, essenzialmente, dall'*evento della rivelazione*. E qui si comincia già ad intravedere il significato complessivo dell'originale torsione concettuale alla quale il pensatore sottopone la nozione del miracolo. Esso era stato prospettato, infatti, all'inizio della ricostruzione rosenzweighiana della sua comprensione antica, nei termini di una *prova* privilegiata della *verità rivelata*. Alla fine di questa ricostruzione, il miracolo, almeno nella sua forma più eccellente e significativa, finisce per *coincidere in tutto e per tutto* con la *rivelazione* stessa nel suo insieme, o con la *modalità essenziale* che ne caratterizza la fisionomia di fondo. Ma per poter comprendere adeguatamente il senso più proprio di questa singolare torsione concettuale, è necessario tener ben presente il fatto che la rivelazione viene assunta da Rosenzweig, all'interno della sua proposta speculativa, in almeno due significati essenziali – uno più ampio ed uno più ristretto –, i quali risultano poi intimamente collegati l'uno nei confronti dell'altro. Intesa in senso lato, la rivelazione rappresenta il dischiudersi primordiale dell'orizzonte ontologico entro il quale le strutture *elementari* della realtà – vale a dire, il Dio mitico, il mondo plastico e l'uomo tragico –, che erano state indagate nel loro isolamento reciproco nella *Parte prima* della *Stella*, entrano inopinatamente in un complesso gioco di relazioni reciproche. Intesa in un senso più ristretto e specifico, invece, la rivelazione è il nome che il pensatore attribuisce ad *uno solo* dei tre *eventi relazionali* che scandiscono l'universo del mondo reale indagato nella *Parte seconda* della *Stella*, vale a dire, l'evento della relazione dialogica d'amore che si instaura fra Dio e l'uomo<sup>22</sup>. L'intimo collegamen-

---

<sup>22</sup> È molto importante tener conto qui del fatto che la rivelazione, intesa come relazione fra Dio e l'uomo, non coincide senz'altro con la rivelazione storico-positiva, così come si configura, ad esempio, all'interno delle grandi tradizioni religiose ebraica e cristiana. La rivelazione di cui si parla nella *Parte seconda* della *Stella* sembra presentarsi piuttosto come un *evento ontologico* originario, che, in quanto situato *al di qua* di ogni opzione religiosa storica, costituisce, da parte sua, la *condizione di possibilità* delle varie forme della rivelazione storica. La rivelazione intesa come evento ontologico, dunque, in un certo senso, *pre-*

to che si stabilisce fra il significato più ampio e quello più ristretto della rivelazione consiste nel fatto che il secondo costituisce una concretizzazione del primo, ma una concretizzazione del tutto privilegiata, poiché è proprio a partire da essa che risultano poi *fenomenologicamente* accessibili e perciò anche *filosoficamente* indagabili le strutture fondamentali nelle quali si articola l'universo della rivelazione intesa nel senso più lato. La rivelazione intesa nel suo senso più ristretto, vale a dire, come relazione Dio-uomo, infatti, rappresenta per Rosenzweig una sorta di primissimo *fiat lux*, o di *inaugurazione aurorale* di quell'orizzonte *fenomenologico* entro il quale potranno poi visibilizzarsi ed essere ricostruiti, con una sorta di movimento all'indietro o di proiezione in avanti, le ulteriori relazioni della *creazione*, che è situata come *alle spalle* della rivelazione, e della *redenzione*, che costituirà l'*obiettivo intenzionale* privilegiato verso cui è protesa da ultimo la rivelazione stessa<sup>23</sup>. All'interno del contesto problematico appena delineato, la rivelazione, intesa nel suo senso più lato, assume indubbiamente una fisionomia del tutto particolare nell'istante in cui viene compresa in termini di «miracolo» o, meglio, come il «miracolo centrale» o per eccellenza. Il miracolo autentico, infatti, si configura essenzialmente, come abbiamo già visto sopra, in termini di «segno», il quale, a sua volta, si presenta come la sintesi *dinamica* o, più propriamente, *temporale*, di due poli in tensione, vale a dire, del polo della *profezia* e del polo del *compimento*. La rivelazione, allora, proprio per poter presentarsi come un miracolo nel senso più pieno e profondo della parola, ha un bisogno assoluto di entrare all'interno della dinamica economico-provvidenziale di *profezia* e di *compimento*, che sola può conferirle il suo valore più proprio e pregnante. Il che è come dire che la rivelazione ha un assoluto bisogno di una *profezia* che la preannunzi e di cui essa rappresenti il *compimento* più pieno ed ade-

---

*cede, fonda e sostiene* durevolmente la rivelazione storica, proprio mentre trova in essa un'incarnazione e una visibilizzazione particolarmente pregnante.

<sup>23</sup> Qui potrà certo sorprendere il fatto che, in un'epoca come la nostra, attraversata da circa un secolo e mezzo da voci inquietanti ed insistenti che annunziano la «morte di Dio», reale o solo pretesa, un pensatore come Rosenzweig possa porre la relazione d'amore che si instaura fra Dio e l'uomo nella rivelazione come una sorta di *primum* fenomenologico assolutamente *intuitivo e immediato*. Questo gesto teoretico del pensatore appare indubbiamente singolare ed altamente rischioso, e perciò andrebbe accuratamente interrogato. In questa sede, ci limiteremo a segnalare il fatto che la rivelazione, così come la intende Rosenzweig, viene poi identificata totalmente con gli eventi della *temporalità* e del *linguaggio* umani, i quali godono, innegabilmente, di fronte agli occhi di un indagatore che intenda mantenersi su di un piano strettamente filosofico, di un'evidenza fenomenologica ben differente rispetto al Dio che si rivela all'uomo nell'interlocuzione dell'amore.

guato. E qui il significato speculativo dell'intera meditazione rosenzweighiana sul miracolo può finalmente svelarsi in tutta chiarezza. La *prolessi profetica* dell'universo della rivelazione, intesa in senso lato, vale a dire, dell'universo di pensiero che viene esplorato da Rosenzweig nella *Parte seconda* della *Stella*, è rappresentata essenzialmente dall'intero orizzonte speculativo che il pensatore aveva già articolato accuratamente nella *Parte prima* della stessa opera. La *Parte prima* della *Stella*, come si è detto sopra, esplora gli oscuri fondamenti «pre-mondani» della realtà – condensati nelle figure del Dio mitico, del mondo plastico e dell'uomo tragico –, così come vengono raffigurati potentemente dalla *visione pagana* del mondo, la quale, secondo Rosenzweig, sintetizza icasticamente l'approdo più alto e compiuto al quale può spingersi il *puro pensiero* nel suo esercizio meramente *apriorico*. La *Parte seconda* della *Stella* esplora invece il *mondo reale* così come si dischiude all'esperienza umana quotidiana, la quale risulta pensabile solo alla luce dell'intreccio relazionale che si instaura fra i tre elementi, vale a dire, l'intreccio, di ascendenza *biblica*, della creazione, della rivelazione e della redenzione. La figura concettuale del miracolo, inteso come «segno» può allora diventare la *cifra* suprema ed ultima nella quale si condensa emblematicamente il complesso dinamismo dei rapporti che si instaurano, nel pensiero rosenzweighiano, fra *paganesimo* e *Weltanschauung biblica*, fra *ragion pura* e *rivelazione*, fra *filosofia* e *teologia*, nel senso che il primo termine di ciascuna coppia si configura come la *profezia* di un *evento miracoloso* di cui solo il secondo termine può rappresentare il *compimento* adeguato. La logica intrinseca alla peculiare rilettura rosenzweighiana del nesso di ragione e rivelazione nella chiave di lettura del miracolo implica una vibrante rivendicazione della dignità inviolabile, della rispettiva indipendenza e, insieme, della costitutiva relazione reciproca di ciascuno dei due termini in gioco. La comprensione dell'universo della *pura ragione* nei termini di una gigantesca *profezia* dell'universo della *rivelazione* assolve al ruolo, assolutamente imprescindibile, di fornire a quest'ultimo un *fondamento* incrollabile, e di dischiudergli, contemporaneamente, quell'orizzonte di significato entro il quale soltanto esso potrà assumere la sua fisionomia più propria. L'esercizio della pura ragione offre inoltre alla rivelazione quell'ancoraggio *provvidenziale* che le impedirà per sempre di smarrirsi lungo i sentieri dell'irrazionalismo e della magia. La comprensione della rivelazione nei termini di un *compimento miracoloso* della *profezia filosofica*, d'altra parte, sottolinea con forza l'abissale *dislivello ontologico* che separa reciprocamente i due universi della ragione e della rivelazione, e l'impareggiabile *incremento di senso* che quest'ultima

introduce nell'essere, e che nessuna deduzione puramente speculativa potrà mai produrre per genesi spontanea. Il dislivello ontologico e l'incremento di senso in questione potranno poi svolgere anche la funzione essenziale di rompere incessantemente il circolo autoreferenziale entro cui la pura ragione tenderebbe incessantemente ad avvolgersi nel momento in cui smarrisce la sua essenziale apertura *profetica*<sup>24</sup>.

La comprensione del rapporto fra ragione e rivelazione nella chiave di lettura offerta dal miracolo e dal dinamismo, da esso attivato, di *profezia* e *compimento*, contiene una ricchissima e complessa serie di implicazioni speculative, di cui non è certo possibile mettere a fuoco in questa sede la fisionomia di fondo e la posta in gioco<sup>25</sup>. Noteremo soltanto che già alla luce del discorso articolato fino a questo punto, emerge in tutta la sua portata il significato ed il valore del confronto rosenzweighiano con Agostino

---

<sup>24</sup> «Alla teologia», scrive Rosenzweig in un testo del 1925, già citato, «non è permesso di umiliare la filosofia al ruolo di domestica, ma altrettanto avvilente è il ruolo di donna a mensile che la filosofia si era abituata a pretendere dalla teologia in tempi recenti e recentissimi. La relazione autentica fra le due scienze rinnovate... è da sorelle, anzi deve condurre, nei gestori di esse, ad una unione personale. I problemi teologici vogliono essere tradotti in termini umani e quelli umani vogliono essere spinti fino al teologico» (F. Rosenzweig, *Das neue Denken...*, cit., p. 153; trad. it. cit., p. 273).

<sup>25</sup> Un'importante implicazione speculativa, di carattere squisitamente *ontologico*, potrebbe emergere, ad esempio, nel momento in cui si sottolineasse il fatto che l'universo della pura ragione, così come lo ripensa Rosenzweig, è un universo segnato da un radicale *pluralismo ontologico* o da una irriducibile *differenza*, vale a dire, la differenza abissale che separa assolutamente le tre figure elementari che vi dominano (Dio, il mondo e l'uomo). L'universo della rivelazione, invece, sembra assumere una fisionomia fortemente *relazionale*, nel momento in cui si presenta come il risultato dell'intreccio dei rapporti fattuali (creazione, rivelazione e redenzione), che intercorrono fra gli assolutamente differenti. La comprensione del nesso dei due universi nella chiave fornita dal miracolo, allora, potrebbe contenere un messaggio speculativo ben preciso. Il pensatore, infatti, con questa comprensione, potrebbe ben voler insinuare l'idea che solo una radicale salvaguardia della *differenza abissale* può dischiudere *profeticamente* la prospettiva di una *relazione* autentica fra i *differenti*, mentre, d'altra parte, solo la prospettiva di una *relazione* autentica fra i *differenti* può fornire alla *differenza* che separa reciprocamente i differenti il *compimento* adeguato o *miracoloso*, o anche, in definitiva, il *significato ultimo* della differenza stessa che li costituisce.

La comprensione della rivelazione nei termini di un evento eminentemente *linguistico* non può poi non trasferire al livello del linguaggio la fisionomia intrinsecamente *miracolosa* che il pensatore attribuisce alla rivelazione stessa. E qui si aprirebbe, di nuovo, un ulteriore panorama speculativo, del tutto nuovo e fortemente suggestivo. Su questo tema, si veda quanto abbiamo già scritto nello *Studio terzo*, intitolato: *Arte, profezia della rivelazione*, del nostro volume, già cit., *Scrutando la «Stella»...*, pp. 97-122 (un riferimento specifico al tema del miracolo si può rinvenire alle pp. 119-122).

---

sul tema del miracolo. Questo confronto si annida infatti all'interno di un nodo speculativo davvero cruciale della *Stella della Redenzione*, vale a dire, nel cuore della teorizzazione rosenzweighiana dell'intreccio relazionale che si instaura fra *ragione e rivelazione*, e che costituisce indubbiamente una delle strutture portanti fondamentali dell'intera opera. Il dialogo con Agostino su questo punto si sviluppa come a distanza, lungo sentieri per lo più paralleli rispetto a quelli che risultano battuti dal pensatore cristiano, non mancando, tuttavia, di intersecarli talora, come si è visto, in maniera altamente significativa. Il parallelismo e l'intersezione, tuttavia, esplodono, alla fine, come si annunciava anche sopra, in una declinazione delle suggestioni agostiniane in direzioni speculative assolutamente nuove ed impensate, che mantengono però nei loro lineamenti di fondo una qualche singolare «rassomiglianza di famiglia» con le suggestioni in questione.