

Emilio Baccarini

IL DINAMISMO DELLA RIVELAZIONE:
ROSENZWEIG, BUBER, HESCHEL

Premessa

La rivelazione non può rientrare nello spazio della dicibilità categoriale propria della conoscenza umana senza perdere immediatamente la sua caratteristica fondamentale di evento. Non siamo in grado di formulare una risposta perché non siamo in grado neppure di porre la domanda: che cos'è la rivelazione? Certamente, in quanto evento che si produce nell'orizzonte dell'umano può essere suscettibile di una chiarificazione, di un'approssimazione che descriva i termini, le condizioni di possibilità, i risultati. È possibile, quindi, una certa *dicibilità* della rivelazione che, tuttavia, a priori deve essere consapevole di non poter pervenire a una definizione. In quanto evento, essa è l'apertura di uno spazio di *comunicazione* che interrompe la continuità ontologica su cui si radica il linguaggio. Ma l'evento produce anche un'interruzione nella continuità del tempo dell'essente. Non è agevole pensare un evento di comunicazione che si colloca nell'aldilà del linguaggio e del tempo, cioè al di là dell'essere e della dicibilità.

Definendo la rivelazione un evento della comunicazione abbiamo però già anticipato qualcosa che è soltanto un risultato, un *usteron proteron* reso necessario dalle condizioni umane della pensabilità. Quale può essere dunque l'inizio del discorso che vuole venire in chiaro dell'evento? Forse nessun altro se non quello del referente dell'evento, il soggetto a cui accade. Il soggetto dell'azione rivelativa e l'oggetto della rivelazione sono, infatti, lo

stesso, sebbene nell'oggetto non venga a manifestazione il soggetto quanto piuttosto qualcosa che riguarda il destinatario dell'evento della rivelazione e solo indirettamente lo stesso rivelante. Nella comunicazione rivelativa è detto qualcosa che soltanto l'uomo può cogliere perché lo riguarda; il *ker-ygma* annuncia qualcosa in cui ne va del senso della vita e che non sarebbe lo stesso senza questo evento. La *storicità* della rivelazione consiste allora nella sua stessa interruzione della continuità della storia.

Tuttavia, la rivelazione, in quanto comunicazione, ha un contenuto, è il contenuto stesso. Nelle pagine seguenti cercheremo di mettere a confronto tre grandi del pensiero ebraico del Novecento che nei loro scritti hanno cercato di *pensare la rivelazione*, sebbene non nell'ottica di un pensiero categoriale, bensì nella forma del *vissuto* e a partire dalla loro fede ebraica: Rosenzweig, Buber, Heschel. Nelle loro opere l'evento della rivelazione ha assunto un centralità particolare e naturalmente il soggetto della rivelazione è immediatamente ricondotto al Dio della tradizione biblica, quasi a indicare che là dove il pensiero tace è invece ancora possibile un ascolto che può tradursi in vissuto e, quindi, in linguaggio prima e in azione poi. La rivelazione è dinamica nella sua struttura e nelle conseguenze che produce, è istituzione di un dinamismo esistenziale che costringe l'uomo a uscire dal torpore della sua chiusura e del suo isolamento e colloca il suo essere autentico in un fuori di sé che diviene anche la sua manifestazione. Il pensatore che più in profondità ha pensato l'evento rivelativo è senz'altro Rosenzweig, a cui ci riferiremo maggiormente, ma è parso istruttivo anche il confronto con Buber e con Heschel per indicare una comune appartenenza che trapassa, ma non è stato sempre tranquillamente così, nella tradizione cristiana.

F. Rosenzweig: la rivelazione, il tempo-linguaggio dell'amore

Gli interpreti di Rosenzweig sono concordi nel rilevare la centralità e insieme la complessità della nozione di rivelazione nella costruzione della sua *erfahrende Philosophie*, come *filosofia narrante*, ma anche come istituzione del *dialogisches Denken*¹. Un'annotazione di Mosès sintetizza bene questa

¹ Poiché non sarà certamente possibile nello spazio di un breve saggio una presentazione esaustiva della sua riflessione su questo tema, rimando ad alcuni testi che ne permettono una migliore comprensione: AA. VV., (R. Schäffler, Ed.) *Offenbarung im Denken Franz Rosenzweigs*, Essen 1979; S. MOSÈS, *Système et révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris 1982; A. Žak, *Vom reinen Denken zur Sprachvernunft*, Stuttgart 1987; E.T. CHARRY,

complessità: «La notion de révélation est, dans l'*Étoile de la rédemption*, une des plus complexes. D'une part, elle désigne une relation particulière, celle de Dieu à l'homme, et forme à ce titre un chapitre du deuxième livre. D'autre part, elle représente l'ensemble du mouvement de conversion par lequel les trois réalités élémentaires accèdent à l'existence manifeste ; en ce sens, elle constitue un moment du système lui-même et recouvre tout le deuxième livre de l'*Étoile*»².

Nella *Stella*, la rivelazione occupa una posizione che disegna anche la topografia interna dell'intero sistema, ne costituisce il centro. Se ricordiamo quanto nel 1917 Rosenzweig scriveva al suo cugino Rudolf Ehrenberg, ricordando a sua volta l'espressione di E. Rosenstock-Huessy: «rivelazione è orientamento» comprendiamo il senso di questa particolare topografia. Nello spazio-tempo *naturale*, che per Rosenzweig è anche lo spazio-tempo del paganesimo, il centro soffre sempre di una relatività che lo lascia instabile, mentre «nello spazio-tempo-mondo rivelato il centro è un punto fissato inamovibilmente, un punto che non sposto se io stesso mi trasformo o mi allontano»³. Si presenta quindi come un nuovo *punctum archimedeum*, che, tuttavia, non ha la staticità della leva, ma è dinamico nel suo stesso essere centro e principio di un movimento che genera poi un ulteriore duplice movimen-

Franz Rosenzweig and the Freedom of God, Bristol 1987; H.M. DOBER, *Die Zeit ernst nehmen. Studien zu Franz Rosenzweigs 'Der Stern der Erlösung'*, Würzburg 1990; A. FABRIS, *Linguaggio della rivelazione. Filosofia e teologia nel pensiero di Franz Rosenzweig*, Genova 1990; Y. KORNBERG GREENBERG, *Better than Wine. Love, Poetry and Prayer in the Thought of Franz Rosenzweig*, Atlanta 1996. Si veda inoltre per ulteriori titoli: L. ANCKAERT-B. CASPER, *Franz Rosenzweig. Primary and Secondary Writings*, Leuven 1995.

² Op. cit., p.98.

³ Cellula originaria de *La stella della redenzione*, in *La scrittura*, Roma 1991, p.242. Nella *Stella* questa centralità viene colta nell'esperienza *stra-ordinaria* dell'esperienza del miracolo che è in sé strettamente connesso alla profezia. «Occorre oltrepassare il miracolo dei pagani – scrive Rosenzweig – e soppiantare, mediante il segno che dimostra la provvidenza di Dio, la loro magia che esegue un imperativo proprio dell'uomo. di qui la gioia legata al miracolo. Quanto maggiore il miracolo, tanto più grande è la provvidenza. E proprio la provvidenza illimitata, il fatto che realmente non cade un capello dal capo dell'uomo senza che Dio lo voglia, è il nuovo concetto di Dio che la rivelazione ci reca: è il concetto mediante il quale il suo rapporto con il mondo e l'uomo viene stabilito e fissato con una univocità e assolutezza totalmente estranee al paganesimo», *La Stella della redenzione*, Genova 1985, p.101-102. Per comprendere più adeguatamente ciò che intende Rosenzweig per miracolo, oltre alle pagine introduttive della seconda parte della *Stella*, è importante ricordare il suo saggio del 1914 *Teologia atea*, in *La Scrittura*, cit., e ancora il suo epistolario filosofico-teologico del 1916 con Rosenstock-Huessy, *La radice che porta. Lettere su Ebraismo e Cristianesimo*, Genova 1992.

to, di introversione e di estroversione. Rosenzweig è certamente cosciente che l'assunzione del concetto di rivelazione dalla teologia, modifica radicalmente il modo di fare filosofia. Sarà questo concetto, infatti, a «gettare un ponte tra l'estremamente soggettivo e l'estremamente oggettivo» entrambi presenti nell'uomo. La centralità della rivelazione colloca anche la creazione nell'orizzonte della profezia del miracolo, come anticipazione della relazione che collega i tre elementi: Dio-uomo-mondo. Questo collegamento è appunto l'orientamento per cui tra di loro si istituirà un legame che li fa uscire dall'intemporalità per situarli, invece, nel tempo, nel percorso che incessantemente rinnova il mondo.

L'inizio del percorso è la consapevolezza che «forte come la morte è l'amore», «l'amore che conosce unicamente il presente, vive del presente, ardentemente desidera il presente. La chiave di volta dell'oscura voluta della creazione diviene la pietra di fondamento della luminosa dimora della rivelazione. Per l'anima la rivelazione è l'esperienza vissuta di un presente il quale certo riposa sull'esserci del passato, ma non dimora in esso, bensì cammina nella luce del volto di Dio» (S. p. 167-168). Vivere/esperire il presente della presenza di Dio, questa sarà la trasformazione che opera la rivelazione sulla caparbità dell'eroe greco.

In Dio, la rivelazione comporta il passaggio dal nascondimento alla manifestazione e in questo atto che si produce come «assoluto scaturire-dall'attimo» egli diventa il presente perenne «che fa sprofondare definitivamente nel passato il nascondimento di Dio. Dio è ora presente, presente come l'attimo, come ogni attimo» (S. p. 173). Rosenzweig mostra anche la totale gratuità della rivelazione come «dedizione di sé, rinnovata a ogni istante» (ivi). La rivelazione quindi, come il darsi di Dio nella presenza presente dell'amore che però innesca un processo di introiezione nell'anima che riceve il dono. Perché il sé divenga io l'anima «può solo lasciarsi amare, nulla di più. E in questo modo l'anima accoglie l'amore di Dio» (S. p. 181).

L'accoglienza dell'amore è il rivolgimento della caparbità autoaffermentesi in passività, la passività che è condizione del legame della fedeltà. «Senza le tempeste della caparbità, nel sé non sarebbe possibile il mare calmo della fedeltà nell'anima. La caparbità, quest'originario male che oscuramente ribolle nell'uomo, è la radice sotterranea da cui la linfa della fedeltà sale nell'anima amata-da-Dio. Senza la tenebrosa chiusura del sé non c'è alcuna luminosa rivelazione dell'anima, senza caparbità nessuna fedeltà» (S. p. 182). La capacità di dire *no* è il presupposto dell'io che non è altro che «un *no* divenuto sonoro». Come si sa *io* è la parola-matrice del-

la rivelazione. Ciò che è importante notare è l'origine dell'io, la prima persona, a partire dalla neutralità del sé. In questo contesto, il dinamismo della rivelazione come introiezione, scuote la neutralità del sé autosufficiente e autarchico e proprio nel momento in cui gli permette di affermarsi come io lo costringe a uscire dalla sua solitudine. Infatti, «All'io' risponde nell'intimo di Dio un *tu*. È il duplice risuonare di *io e tu* nel monologo di Dio durante la creazione dell'uomo. Ma come il *tu* non è un autentico *tu*, poiché rimane confinato nell'intimo di Dio, così anche l'*io* non è ancora un autentico *io*, poiché non gli si è ancora contrapposto alcun *tu*. Solo nel momento in cui l'*io* riconosce il *tu* come qualcosa fuori di sé, e quindi solo quando passa dal soliloquio al dialogo vero e proprio, diviene quell'*io* che poc' anzi pretendevamo essere il *no* originario fatto suono» (S. p. 186). Ma questo passaggio avviene attraverso la chiamata per nome, solo ora la rivelazione può essere veramente l'evento che trasforma l'io situandolo come referente obbediente dell'imperatività dell'amore⁴. Soltanto come quel particolare *tu* a cui viene detto: «Tu devi amare l'Eterno, il tuo Dio, di tutto cuore, e con tutta l'anima e con ogni tua forza» l'uomo si trasforma nell'io che fa esperienza della rivelazione come quell'immediatezza dell'accadimento che immediatamente esige una risposta. «Tutta la rivelazione sta sotto il segno del grande *oggi*; *oggi* Dio comanda ed *oggi* occorre prestare ascolto alla sua voce. Questo *oggi*, all'imperativo, del comandamento è l'oggi in cui vive l'amore dell'amante» (S. p. 190). La risposta al comandamento costituisce l'ingresso dell'uomo nell'oggi di Dio; la rivelazione, in quanto vissuto personale, sarà allora il nuovo punto di orientamento del tempo. Vivere alla presenza di Dio nel presente della risposta al comandamento dell'amore, ciò mette profondamente in questione la caparbietà del sé che prova vergogna, cerca la riconciliazione con Dio e confessa/si confessa al suo Dio. Questa confessione è di grande importanza in quanto inaugurazione della vera strutturazione dialogica: «Nel momento in cui l'anima fa la sua confessione di fede davanti al volto di Dio e così confessa e attesta l'essere di Dio, anche Dio, il Dio rivelato attinge per la prima volta l'essere: «quando voi mi confessate io sono». Che cosa risponde ora Dio a questo «io sono tua» dell'anima amata, che rende testimonianza

⁴ «Con la chiamata mediante il nome la parola della rivelazione entrava nello scambio dialogico reale; nel nome proprio è collocata la breccia che interrompe il rigido muro della cosalità. Ciò che ha un proprio nome non può più essere cosa, non può più essere di tutti, è incapace di entrare senza residui nella specie, poiché non c'è specie a cui appartenga, è specie a se stesso» (S. p. 199).

di lui?». «Al confessante (e testimoniale) “io sono tua” dell’anima, Dio non risponde altrettanto semplicemente col suo “tu sei mia”, ma si spinge a ritroso nel passato e si mostra come colui che istituisce e inaugura tutto questo dialogo tra lui e l’anima: “io ti ho chiamata con il tuo nome, tu sei mia”» (S. p. 194 e 195).

In tal modo l’anima ha trovato il suo fondamento che le permette di «muoversi nel mondo ad occhi aperti e senza sognare, ora essa rimane sempre nella prossimità di Dio. Il “tu sei mia” che le è stato detto traccia un cerchio protettivo attorno ai suoi passi» (S. p. 196). Ma le consente anche di pregare e di innalzare il grido per la venuta del regno. La rivelazione si fa così anticipazione della redenzione che però esige l’abbandono del *cerchio protettivo*, esige l’uscita dalla presenza del presente di Dio quale compimento autentico del comandamento «Come Egli ti ama, così ama anche tu» per protendersi verso il futuro. «Ama il tuo prossimo [...]. Con questo comandamento l’anima, ormai dichiarata adulta, lascia la casa paterna dell’amore divino ed esce a percorrere il mondo» (S. p. 221). Così inizia il terzo libro della seconda parte dedicato alla redenzione.

Il dinamismo della rivelazione ci ha finora mostrato il movimento rivelativo di Dio e quello dell’anima che viene messa allo scoperto e, al tempo stesso, sprofondata in se stessa nella serena e totale fiducia in Dio. Abbiamo accennato precedentemente a un secondo movimento, di estroversione, che si origina dalla rivelazione e che non potrebbe originarsi senza di essa. Nella dinamica della parola, da ascoltante l’uomo è diventato ora parlante nel rispondere, ma bisogna andare oltre. «Crescere dalla risposta alla parola» significa per Rosenzweig diventare veramente inizio, capace di uscire da sé, per diventare da semplice recipiente dell’amore di Dio, l’attore stesso dell’amore, ora però nel mondo. Il santo, contrapposto al mistico che si adagia nell’amore di Dio in una introversione totale ed esclusiva, è presentato come il paradigma dell’uomo perfetto, che porta nel mondo testimonianza dell’amore di Dio. Egli è totalmente *dischiuso* e proprio per questo compiutamente visibile, ma con una visibilità diversa da quella dell’eroe greco. Egli è in sé, come anima amata piena dell’amore di Dio, che è però ancora priva di figura, ma è anche pronto ad uscire da sé, per portare nel mondo la sua esperienza di questo amore. La posizione del santo è speculare e rovesciata rispetto a quella dell’eroe. Scrive Rosenzweig: «Il santo è l’uomo perfetto, e cioè vivente assolutamente nell’assoluto, e quindi aperto a ciò che è più alto, e deciso per ciò che è più alto, al contrario dell’eroe, irrimediabilmente chiuso nell’unica e sempre identica tenebra del sé. Nel posto occupato nel pre-mondo dal libero signore del suo sé, subentra, nel

mondo rinnovato e incessantemente rinnovantesi il servo del suo Dio» (S. p. 227).

Sembrerebbe di essere ormai fuori da una prospettiva propriamente dialogica, in realtà la dialogicità si trasforma qui in prospettiva etica di apertura ai *tu* nel mondo. Ciò che accade possiamo indicarlo richiamando i termini tedeschi. Al *Wort* originario, la parola di Dio, è posto di fronte un *Antwort*, la risposta della dedizione ubbidiente, che diviene parola, a sua volta, nella temporalizzazione della risposta, nella *Verantwortung*, nella responsabilità. Il percorso rosenzweighiano può essere quindi sintetizzato con un'espressione di forte contrapposizione hegeliana *dal per sé al per-l'altro*. L'elemento di mediazione è appunto l'evento dell'amore di Dio. L'amore del prossimo è la forza che deve completare la dedizione esigita dal comandamento dell'amore di Dio. «L'amore del prossimo è ciò che ad ogni istante supera la semplice dedizione e tuttavia sempre la presuppone». «L'uomo può esternarsi nell'atto d'amore soltanto dopo essere divenuto anima destata da Dio. Solo il suo essere-amata da Dio fa sì che per l'anima l'atto d'amore sia più che un semplice atto, sia l'adempimento di un *comandamento d'amore*» (S. p. 230).

In questa prospettiva il per-l'altro della prossimità ridefinisce anche la temporalità dell'uomo che in ogni istante è attento e attende a colui che è di volta in volta *prossimo*, «il più vicino, colui che, comunque, qualunque cosa sia stato prima di questo istante d'amore o sarà in seguito, è per me in questo istante soltanto il prossimo» (S. p. 234). Concludiamo queste poche riflessioni con un passaggio particolarmente significativo in cui la correlazione tra prossimità e *sé* ci rimanda allo spirito profondo della dialogicità, che oltrepassa la dimensione etica per farsi semplicemente segno d'umanità. Scrive Rosenzweig: «L'uomo deve amare il suo prossimo come se stesso. Come se stesso. Il tuo prossimo è *come te*. L'uomo non deve negare se stesso. Proprio qui, nel comandamento dell'amore del prossimo, il suo *sé* viene per la prima volta confermato/stabilito definitivamente nel suo luogo stabile. [...]. Tratto fuori dal caos infinito del mondo, gli viene posto innanzi all'anima un prossimo, il suo prossimo e di questo, e per ora/come prossimo solo di questo, gli viene detto: egli è come te. *Come te*, quindi non *te*. Tu rimani tu e devi rimanere tale. Ma per te egli non deve rimanere un *ille*, e quindi un semplice *illud* per il tuo *tu*; bensì egli è come te, come il tuo *tu*, un *tu* come te, un io... anima» (S. p. 257-258).

Come si vede da questi pochi cenni, la rivelazione, in Rosenzweig, manifesta una particolare complessità che solo apparentemente può essere relegata nell'ambito del religioso. In realtà, attraverso questo vissuto che ha

lo statuto dell'evento, viene detta una particolare struttura ontologica del reale e soprattutto del tempo e, in esso, del linguaggio. Il tempo della rivelazione è il tempo del linguaggio e nel linguaggio dell'amore è lo stesso Dio che viene a manifestazione.

M. Buber: la rivelazione come incontro

Per cogliere l'evento della rivelazione in Buber bisogna in parte collocarsi su un altro registro. Da un lato l'evento va letto filosoficamente all'interno della sua ontologia dello *Zwischen*, della filosofia della relazione in *Ich und Du*⁵ e, dall'altro, bisogna richiamarsi immediatamente ai suoi testi di riflessione biblica, in particolare al suo saggio *Der Mensch von heute und die jüdische Bibel*⁶ e alla sua opera *La fede dei profeti*⁷. Per brevità ci riferiremo soltanto al testo del 1923 da cui è possibile evidenziare quel dinamismo che costituisce il tema di questo saggio.

In un testo del 1914, *Religiosità ebraica*, Buber scriveva: «Il nocciolo dell'Ebraismo è là dove l'assoluto è una faccia velata di Dio che vuole essere scoperta dall'azione umana»⁸. A differenza dell'amico Rosenzweig, appartenente all'ebraismo assimilato della Germania, Buber proviene invece dal clima chassidico dell'Ebraismo dell'Europa orientale che nutre profondamente la sua filosofia della relazione. In realtà è improprio parlare della *filosofia* della relazione che invece ha i caratteri dell'evento. Nella relazione si entra e si sta, non può essere costruita. Appartiene all'originario dell'esistenza. Anche in Buber, l'io si afferma esclusivamente attraverso il tu, attraverso la relazione e tutte «le linee delle relazioni, nei loro prolungamenti si intersecano nel Tu eterno. Ogni singolo tu è una breccia aperta sul Tu eterno» (*Io e Tu*, p. 111). Al Tu eterno è dedicata la terza parte di *Io e Tu*, e nelle pagine conclusive si trova la riflessione più esplicita sulla rivelazione. La rivelazione è un evento che trasforma: «Che cos'è l'eterno fenomeno originario, presente qui e ora, di ciò che chiama-

⁵ Del 1923, poi raccolto in *Il principio dialogico*, Cinisello B. 1993. Citeremo direttamente nel testo con *Io-Tu*.

⁶ Testo del 1926 pubblicato nel 1936 in *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, raccolta di scritti pubblicati con F. Rosenzweig in occasione della traduzione della Bibbia in tedesco.

⁷ Nella prefazione del 1950 Buber racconta la storia avventurosa di quest'opera che doveva uscire in Olanda durante la guerra e che invece uscì in Israele nel 1942. Ora è raccolto nel II volume dei *Werke, Schriften zur Bibel*, traduzione italiana Casale Monferrato 1983.

⁸ In *Sette discorsi sull'ebraismo*, Roma 1976 p. 104.

mo rivelazione? È il fatto che l'uomo che esce dal momento dell'incontro più alto non è lo stesso che vi era entrato [...] qui all'uomo accade qualcosa» (*Io e Tu*, p. 138-139). Riceviamo qualcosa che non avevamo e insieme la consapevolezza di averlo avuto in dono, ma ciò che si riceve non è un oggetto, bensì una «presenza come forza». In questa presenza e in questa forza sono dette in realtà tre cose: «la totale pienezza della reale reciprocità [...]. La conferma ineffabile del senso [...] che] non è il senso di un'altra vita, ma di questa nostra vita, non il senso di un *aldilà*, ma di questo nostro mondo, senso che vuole trovare conferma da parte nostra in questa vita, in questo mondo» (*Io e Tu*, p. 139).

Cerchiamo di esplicitare questi *contenuti* della rivelazione che, tuttavia si presentano come atti che non possono diventare oggetti di conoscenza, ma appunto inizio di un diverso e nuovo dinamismo esistenziale. Il primo elemento è quello più intuitivo in quanto costituisce l'inveramento di ogni relazione. Il Tu divino, assoluto, eterno, a differenza di quello della relazione interumana, non può mai diventare un esso, non può mai risolversi nell'oggettività sperimentabile, rimane quindi nel mistero della presenza a cui posso semmai essere presente. Di Dio non è possibile un sapere, la cui condizione sarebbe quello di collocarlo a distanza come oggetto. Per questo l'incontro con Dio assume il carattere di svelamento della pienezza della relazione, ma questo svelamento non è una *manifestazione*. La rivelazione di Dio non lo fa entrare nel *contesto* del *phainesthai*, Dio non diventa *fenomeno* e, tuttavia, questa rivelazione «rende più pesante, ma la carica di un senso» (*ivi*) la vita. Accade qualcosa di irreversibile. Ormai «Il senso ha una garanzia. Nulla, nulla può più essere senza senso. Più non si pone la domanda sul senso della vita» (*ivi*). Tuttavia, «il senso può essere accolto, ma non sperimentato; non può essere sperimentato, ma può essere attuato; è questo ciò che ha in mente con noi» (*ivi*).

L'incontro con il Tu eterno si tramuta in un *ordine*, nell'ambivalenza di significato che il termine possiede, e, tuttavia, resta nell'oscurità del mistero. Scrive Buber: «Il mistero [...] è rimasto ciò che era. Ci si è fatto presente e con la sua presenza ci si è annunziato come salvezza; lo abbiamo *riconosciuto*, ma non abbiamo una conoscenza che ne diminuisca o ne adolcisca il carattere misterioso. Ci siamo avvicinati a Dio, ma una decifrazione, uno svelamento dell'Essere non ci sono più vicini» (*Io e Tu*, p. 140). Nella rivelazione, Dio non può divenire un esso, tema, concetto, oggetto sole condizioni di pensabilità. L'esigenza di permanere nella continuità spazio-temporale della presenza della relazione assoluta è comprensibile, è

da questa esigenza che, secondo Buber, nasce anche il culto come oggettività della religione, ma [...] Dio non abita qui⁹.

Anche per Buber, come già per Rosenzweig, la rivelazione *permane*, Dio permane come rivelatore nella testimonianza della vita. La tentazione teoretica è sempre forte, ma questa tentazione coincide con ciò che precedentemente abbiamo chiamato introversione, dove però, pur *occupandosi* di lui, si perde Dio. «L'incontro con Dio – scrive Buber – non capita all'uomo per il fatto di essersi occupato di Dio, ma per aver testimoniato nel mondo il senso. Ogni rivelazione è vocazione e missione. Ma l'uomo, sempre di nuovo, anziché portare a compimento la realizzazione di Colui che si rivela, si ripiega su di lui: vuole occuparsi di Dio anziché del mondo» (*Io e Tu*, p. 143). Dio rivela il senso, che altrimenti l'uomo non potrebbe conoscere, ma è l'uomo che deve testimoniare perché esso permanga. Dio rivelandosi si nasconde, nello svelamento si ri-vela, ma affida alla responsabilità dell'uomo, alla sua parola e alla sua vita, il compito che questo nascondimento, ora non più muto, non si trasformi in una *eclisse di Dio*¹⁰.

Si potrebbe concludere questa rapida presentazione di Buber dicendo che la rivelazione non si dice, né si conosce, ma semplicemente *si fa*. Questo però vale, come abbiamo visto, anche per Rosenzweig e, come vedremo, per Heschel.

A.J. Heschel: la rivelazione del pathos di Dio

A.J. Heschel, filosofo e teologo ebreo polacco, tra i più rappresentativi del Novecento, appartiene alla generazione successiva a quella di Rosenzweig e Buber. Di quest'ultimo per breve tempo, prima di dover sfuggire alla persecuzione nazista, fu successore a Francoforte. Anch'egli proviene dall'ebraismo chassidico, non soltanto per formazione culturale, ma anche come appartenenza spirituale. Una comprensione adeguata della sua visione della rivelazione richiederebbe, quindi, un lavoro ancora più complesso,

⁹ «In verità però la pura relazione può essere eretta a continuità spazio-temporale solo nella misura in cui si incarna nell'intera materia della vita. La pura relazione non può essere custodita, può solo essere testimoniata, può solo essere messa in atto, può solo essere immersa nella vita. L'uomo può essere all'altezza della relazione con Dio, di cui è divenuto partecipe, solo quando, secondo le sue forze, secondo la misura di ogni giorno, rende Dio nuovamente reale nel mondo» (*Io e Tu*, p. 142).

¹⁰ Il silenzio di Dio, come abbiamo appreso da Néher, è sempre eloquente. Ma il richiamo immediato è al libro dello stesso Buber, *L'eclissi di Dio*, Milano 1961 (ed. orig., *Gottesfinsternis*, del 1953).

poiché nella sua riflessione, accanto ai concetti propri del chassidismo, un ruolo fondamentale riveste la metodologia fenomenologica applicata alla coscienza profetica¹¹. Anche in questo caso però mi limiterò soltanto alla presentazione di alcune linee fondamentali nell'ottica del dinamismo della rivelazione.

Lo stile evocativo, talvolta fortemente poetico, il linguaggio impregnato di spiritualità, non sempre hanno permesso una lettura filosofica seria del filosofo¹². La sua pagina è coinvolgente e non sempre permette la distanziamento critica necessaria alla riflessione filosofica. Proviamo a entrarvi brevemente attraverso l'opera sui profeti e quella che è considerato il suo lavoro maggiore: *Dio alla ricerca dell'uomo. Una filosofia dell'ebraismo*, Torino 1965 (ed. orig. New York 1955, in seguito citeremo direttamente nel testo con *DR*).

L'uomo, ogni uomo, ha come suo sesto senso, il senso del mistero o senso dell'ineffabile¹³, che significa riconoscere che «la sapienza è al di là della nostra portata. Noi siamo incapaci di comprendere a fondo il significato ultimo e il fine delle cose» (*DR*, p. 73). Tuttavia, per Heschel, l'uomo è capace di superare se stesso proprio attraverso il *senso del mistero*: «Il mistero è al centro del mondo visibile: il conosciuto non è che l'aspetto ovvio dello sconosciuto. Nessun fatto al mondo è separato dal contesto universale. Non vi è nulla di conclusivo qui sulla terra. Il mistero non è soltanto al di là e al di fuori di noi. Noi ne siamo coinvolti. Esso è il nostro destino e *la sorte del mondo dipende dal mistero*» (*DR*, p. 75). Essere

¹¹ Nel 1936 pubblica la sua dissertazione di dottorato *Das prophetische Bewusstsein*, discussa a Berlino nel 1933; quasi trent'anni dopo, nel 1962 pubblica il lavoro in inglese, notevolmente ampliato, *The prophets* (tr. it. parziale *Il messaggio dei profeti*, Roma 1981). Per una prima ricognizione biografica, fino al 1940, rimando al bel lavoro di E.K. KAPLAN-S.H. DRESNER, *Abraham Joshua Heschel. Prophetic Witness*, New Haven-London 1998, di cui si attende il secondo volume.

¹² È significativo quanto scrive L. Perlman nel suo libro *Abraham Heschel's Idea of Revelation*, Atalanta 1989, uno dei testi più belli sul filosofo: «The theology and philosophical method of Abraham Joshua Heschel have received little serious attention since its 1936 appearance in Europe in a study on prophecy... At the time of Heschel's death in 1972, still little serious attention was given to the entire corpus of his work» (p. 3). Secondo Perlman è proprio la metodologia fenomenologica che costituisce l'elemento unificante del pensiero hescheliano. Un secondo volume prezioso per comprendere il pensiero di Heschel è J.C. MERKLE, *The Genesis of Faith. The Depth Theology of Abraham Joshua Heschel*, New York 1985.

¹³ In questo modo Heschel lo chiama in un'altra sua opera, *L'uomo non è solo. Una filosofia della religione*, Milano 1970 (ed. orig. New York 1951).

coinvolti nel/dal mistero, questa espressione ha per Heschel una portata straordinaria, su di essa si radica la sua visione antropologica dell'uomo come *concern*, come preoccupazione di Dio, ma soprattutto su di essa si fonda la sua visione teologica, la sua proposta originale di una *depth theology*, una teologia del profondo. Sarebbe troppo lungo cercare di indagare lungo queste direttrici del suo pensiero che, tuttavia, entrano come parte integrante nella sua visione della rivelazione.

Noi siamo coinvolti nel mistero, perché Dio stesso è coinvolto nella storia dell'uomo. Questo è il senso profondo del pathos di Dio: «il significato essenziale di pathos perciò non va cercato nella sua connotazione psicologica, inteso come uno stato dell'anima, ma nella sua connotazione teologica indicativa del coinvolgimento di Dio nella storia [...]. L'uomo non solo è un'immagine di Dio; egli è l'eterna premura di Dio. L'idea di pathos aggiunge una nuova dimensione all'esistenza umana» (Messaggio, p. 12). Tuttavia, nonostante questa *vicinanza* lo spazio della rivelazione resta quello del mistero, la sua presenza parla attraverso «una voce di silenzio», secondo l'espressione biblica del racconto di Elia (1 Re, 19, 12). Proprio per questo «Dobbiamo educare la ragione all'apprezzamento di ciò che la trascende. È soltanto attraverso il nostro senso dell'ineffabile che possiamo intuire il mistero della rivelazione» (DR, p. 211). Heschel sottolinea che nella Bibbia ogni teofania accade nell'oscurità, la stessa in cui Dio, nel paradosso del Sinai, diede al suo popolo e al mondo le sue *dieci parole*, «eppure dietro l'oscurità c'è un significato. Dio è significato al di là del mistero» (Messaggio, p. 13).

Questo significato ancora una volta sollecita l'uomo a uscire da sé, anche per Heschel il dinamismo della rivelazione è l'uscita dalla relazione privilegiata con Dio per diventare *prophetic witness*, testimonianza profetica. Scrive Heschel nelle pagine conclusive di *Il messaggio dei profeti*: «La rivelazione non significa che Dio si fa conoscere, ma che fa conoscere la sua volontà; non la rivelazione del proprio essere da parte di Dio, la sua automanifestazione, ma la rivelazione della volontà e del pathos divini, dei modi con i quali Egli si rapporta all'uomo. L'uomo conosce la parola della rivelazione, ma non l'autorivelazione di Dio. Egli non prova l'esperienza della visione dell'essenza di Dio, ma ha solo una visione della presenza. Soggetto del pathos, Dio in sé non è pathos. La sua visione profonda comprende sempre insieme con il *subjectm relationis* anche un *fundamentum* e un *terminus relationis*. Il fondamento della relazione è morale, e dal punto di vista di Dio è oggettivo e impersonale. La meta della relazione è l'uomo. Il pathos divino è transitivo» (p. 347-348).

Questa transitività colloca immediatamente l'uomo nella situazione della risposta. Non a caso infatti, la grande architettura di *Dio alla ricerca dell'uomo*, alla rivelazione fa seguire la risposta, una risposta non teoretica, ma fatta di azioni. Tutta l'esistenza per Heschel assume il carattere di risposta, di compito e di obbedienza. Di notevole significato in questa prospettiva il capitolo 3 della terza parte (*L'arte di essere*), dove si arriva ad affermare che bisogna «fare per essere», dove il fare rimanda al compimento delle mitzvot, gli atti sacri in cui accade l'incontro con Dio. «Il nostro incontro con Dio non avviene nel modo in cui veniamo a contatto con le cose nello spazio. Incontrare Dio significa raggiungere la certezza interiore della sua realtà, significa prendere coscienza della sua volontà. Di tale incontro e presenza diveniamo partecipi nei nostri atti» (p. 336). E possiamo concludere questa presentazione ancora con un breve passaggio in cui si ritrovano insieme Rosenzweig, Buber e Heschel: «Gli atti in cui l'individuo ha la rivelazione del divino sono veri atti di redenzione. Redenzione significa appunto riuscire a scoprire il sacro che è nascosto, a svelare il divino che è celato. Ogni uomo è chiamato ad essere un redentore e la redenzione avviene in ogni momento, ogni giorno» (p. 337).

A conclusione di queste rapide riflessioni che certamente esigerebbero una elaborazione più dettagliata, possiamo affermare che la rivelazione per tutti i nostri filosofi manifesta un carattere di evento paradossale che rifugge dalla tentazione teoretica per presentarsi invece come sorgente di un dinamismo che sollecita l'abbandono dell'io verso l'altro. Possiamo concludere provocatoriamente il nostro saggio con un interrogativo: il senso della rivelazione consiste in un'esistenza etica? Apparentemente è troppo poco, ma nel contesto biblico vivere eticamente non significa, forse, vivere alla presenza di Dio? Questi autori ci sollecitano verso un'altra prospettiva dell'etica che però sorge, e sorge soltanto, dall'ottica della rivelazione.