

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
Facoltà di Lettere e Filosofia
Scuola di Dottorato *Humanæ Litteræ*
Dottorato di Ricerca in Filosofia
XXIV Ciclo

UNA VISIONE DIALETTICA DELLA STORIA EBRAICA

GERSHOM SCHOLEM E L'EREDITÀ DEL MESSIANISMO

Tesi di Dottorato di
ENRICO LUCCA
Matricola: R08396

Tutor: Chiar.ma Prof.ssa Mariacristina Bartolomei

Anno Accademico 2010-2011

Indice

Introduzione	5
1. «Il Papa degli studi ebraici»	5
2. «Warum ein deutsches Zitat als Motto?»	13
3. Preda e cacciatore	17
4. La chiave smarrita e la montagna	19
5. Letteratura secondaria e obiettivi del lavoro	25
6. Sintesi del testo	31
I. Principali linee del contesto storico	39
1. Ebrei e tedeschi: quale simbiosi?	39
2. Martin Buber e la riscoperta dell'ebraismo orientale	47
3. Contro il «dialogo ebraico-tedesco»	55
4. Ahad Ha'am e il sionismo culturale	59
5. Rosenzweig e Scholem	62
II. Rivelazione, tradizione, linguaggio	71
1. Scholem e il linguaggio: note introduttive	71
2. La Scrittura: rivelazione e tradizione	77
3. La legge e la crisi della tradizione	84
4. Kafka, il canonico e la <i>Qabbalah</i>	93
III. Il metodo scholemiano. Uno sguardo alle sue radici filosofiche	103
1. Scholem e la «contro-storia»	103
2. Contro la <i>Wissenschaft des Judentums</i>	105
3. Vitalismo e anti-storicismo	113
4. L'importanza delle «Tesi sul concetto di storia»	118
5. Un testo inedito: «Sulla storia e sulla filosofia della storia» (1974)	131
IV. Messianismo e sionismo. Tra storia e teologia politica	147
1. Tra conservazione e utopia	147
2. In lotta per i valori ebraici	158
3. Qual è il prezzo del messianismo?	165
4. Le delusioni del sionismo	178
V. La secolarizzazione nell'ebraismo	195
1. Sabbatianismo e illuminismo	195
2. Dialettica o rottura?	201
3. Scholem e la secolarizzazione	208
4. Anarchico religioso	211
5. L'abisso e il vulcano: secolarizzazione e linguaggio	217
Conclusioni. L'eredità di Scholem	225

1. Scholem tra storia e filosofia	227
2. Identità ebraiche tra tradizione e rinnovamento	230
Nota bibliografica	235
1. Repertorio bibliografico	235
2. Opere di Gershom Scholem	235
3. Materiale inedito consultato presso la biblioteca e l'archivio Scholem della Jewish National and University Library (Jerusalem)	240
4. Materiale audio consultato presso la Biblioteca della Fondazione Collegio S. Carlo (Modena)	240
5. Studi e altra letteratura consultata	241

INTRODUZIONE¹

«Ma può un uomo di scienza essere *maledetto*? E perché lo sarebbe? Non sa forse troppe cose per poter accettare l'inferno, gli stretti gironi dell'inferno? [...] Non si immagina *in preghiera* uno specialista di storia delle religioni. Oppure, se effettivamente prega, allora smentisce il proprio insegnamento, si contraddice, distrugge i suoi *Trattati*, nei quali non figura nessun vero dio, nei quali tutti gli dei si equivalgono. Ha un bel descriverli e commentarli con talento, non può insufflarvi la vita; avrà carpito tutta la linfa, li avrà paragonati gli uni agli altri, logorati gli uni contro gli altri, con loro maggior danno, e ciò che resta sono simboli esangui di cui il credente non sa che fare, anche ammesso che, a quello stadio dell'erudizione del disinganno e dell'ironia, ci possa essere qualcuno che crede veramente. [...] Siamo tutti spiriti religiosi senza religione».

(E. Cioran, *Esercizi d'ammirazione*, tr. it. Milano, Adelphi, 1988, pp. 141-142)

1. «Il Papa degli studi ebraici»

«Temo, ahimè, che non si possa scrivere un romanzo su un genio»². Così confessava la scrittrice americana Cynthia Ozyck, di ritorno da una visita a Gerusalemme

¹ Nel corso della ricerca mi sono potuto avvalere di un colloquio diretto con alcuni tra i maggiori studiosi contemporanei di Scholem e della storia del pensiero ebraico-tedesco, il che ha consentito di meglio trattare alcune questioni sorte. In particolare, nell'autunno 2009 e nell'inverno 2010 ho effettuato un soggiorno di studio presso la Divinity School dell'Università di Chicago, dove ho potuto frequentare alcuni seminari su Rosenzweig e Scholem, tenuti dal prof. Paul Mendes-Flohr. Molto utili mi sono stati anche due colloqui con il prof. Moshe Idel, che ho conosciuto nel maggio 2010 a Verona e che ho avuto la possibilità di incontrare, nel luglio dello stesso anno, ad un seminario sul messianismo organizzato dalla Central European University di Budapest. Grazie a un soggiorno come Visiting Research Fellow presso il Franz Rosenzweig Center for German-Jewish Literature and Cultural History della Hebrew University of Jerusalem, tra gennaio e giugno 2011 ho avuto accesso a materiale ancora inedito conservato presso l'archivio Scholem e la «Scholem library» della Jewish National and University Library, a Givat Ram. Durante il mio soggiorno presso il Franz Rosenzweig Center, ho avuto anche la possibilità di discutere alcuni dei problemi trattati in questo lavoro con il prof. Steven A. Aschheim e con il dott. Ashraf Noor. La pubblicazione del materiale inedito qui utilizzato, specie nella parte concernente il rapporto di Scholem con il sionismo, è stata resa possibile grazie alla gentile concessione del personale e dei responsabili dell'Archivio Scholem, cui va il mio ringraziamento.

² La lettera di Cynthia Ozyck a Gershom Scholem risale al 10 luglio 1980. Vale la pena di riportare la parte precedente dato che è ancora inedita: «I have gone away afterward with the sense of an inexorable bliss: even when your words have turned out to be dark ones. Last time you said: "the Jewish people is self-destructive". These words were stunning and mysterious to me when you uttered them, but since then, moment by

all'ormai più che ottantenne professore di storia di mistica ebraica, Gershom Scholem. Troppo forte la sua personalità, troppo sottile l'arguzia con cui il filosofo e il teologo si nascondevano dietro la maschera dell'accademico. Quello però che la Ozyck non sapeva, o che probabilmente fingeva di ignorare, era che già in passato alcuni scrittori avevano cercato di ritrarre il grande professore in uno dei loro libri.

Ci aveva già provato, stando a quello che Robert Alter chiama il «gossip gerosolimitano»³, il premio nobel israeliano Shmuel Youssef Agnon in una novella intitolata *Ido e 'Inam*⁴, peraltro scritta proprio nella casa dei coniugi Scholem, dove Agnon si era stabilito momentaneamente, in loro assenza, nel 1948. Nonostante il parere tranciante dell'interessato⁵, che peraltro trovava la novella non all'altezza delle altre opere di Agnon, non sarebbe difficile scorgere dietro la figura del professor Ginat, esperto di lingue morte, i tratti dell'ormai famoso in tutto il mondo studioso di *Qabbalah*.

Ci aveva provato, forse, anche Chaim Potok, lo scrittore ebreo-americano, che secondo alcuni avrebbe modellato su Scholem il personaggio di Jacob Keter, insigne studioso di *Qabbalah* e maestro di Gershon Loran, protagonista del *Libro delle Luci*⁶. Pochi studiosi contemporanei, inoltre, hanno avuto l'onore di essere stati immortalati in una poesia di Borges, dove il nome di Scholem compare, emblematicamente, in rima con «golem»⁷.

moment, they have clarified themselves. After our last visit I went home to write a story about you. For mysticism, I (slyly, I thought) substituted Karaism. The story was, in part, to be “about” (though fiction tends not to be really “about” anything except Story itself) how a vast and majestic innovator-of-thought cannot have a successor. But the story failed almost in embryo, and I had to abandon it. It was impossible to make a fiction of Gershom Scholem. The real Professor Scholem kept bursting through the veil, and I gave up»: Jewish National and University Library, Archive 4* 1599, Correspondence G. Scholem - C. Ozyck.

³ Cfr. R. Alter, *Scholem and Sabbatianism*, in H. Bloom (ed.), *Gershom Scholem. Modern Critical Views*, New York-New Haven-London, Chelsea Publishing House, 1987, p. 26.

⁴ Il testo si può leggere in traduzione italiana in S.Y. Agnon, *Racconti di Gerusalemme*, tr. it. Mondadori, Milano, 1964, pp. 203-269. Si vedano in proposito le annotazioni di S. Campanini, *Parva scholemiana IV. Rassegna di bibliografia*, “Materia Giudaica”, 14, 2009, 1-2, p. 502.

⁵ Cfr. un'intervista di Scholem con il critico della letteratura israeliana Dan Miron in Scholem, *Retsifut wemered*, Tel Aviv, 'Am 'Oved, 1994, pp. 65-87 (una traduzione francese si può leggere in M. Kriegel [éd], *L'Herne Scholem*, Paris, éditions de l'Herne, 2009, pp. 70-84).

⁶ Cfr. C. Potok, *Il libro delle luci*, tr. it. Milano, Garzanti, 2004 (ed. orig. 1982).

⁷ “El Golem”, in Borges, *Tutte le opere*, tr. it. a cura di D. Porzio, Mondadori, Milano, 1985, vol. 1, pp. 64-69. Scholem e Borges si incontrarono nel 1969, in occasione di un viaggio a Gerusalemme dello scrittore argentino. Scholem, come rivelò in un'intervista a uno studioso borgesiano, non era convinto che le conoscenze cabbalistiche di Borges fossero molto approfondite: cfr. Barnatán, *Conocer Borges y su obra*, Barcelona, Dopesa, 1978, p. 54. Gli stessi dubbi furono confermati da Scholem in una lettera a Edna Aizenberg del giugno 1980: cfr. Scholem, *Briefe III 1971-1982*, München, Beck, 1999, pp. 206.

Vero è, come aveva già notato Hans Jonas, che Scholem non era certo un personaggio che passasse inosservato⁸, dominando spesso la conversazione e impedendo agli altri di parlare⁹. La vasta erudizione, l'acutezza delle sue opere e l'innegabile carisma l'avevano portato, ancora in vita, ad essere considerato un'autorità indiscussa negli studi ebraici e, come scrive Harold Bloom, un passaggio obbligato per chiunque, nella modernità, intendesse avvicinarsi alla spiritualità ebraica¹⁰.

Le reazioni che Scholem sapeva suscitare nei suoi interlocutori danno un'idea di quanto complessa fosse la sua figura. Provare a fornire un elenco, per quanto molto limitato, degli epiteti che gli vennero affibbiati può forse aiutare a comprendere la difficoltà di avvicinare l'opera di un simile personaggio. Da una parte, certo, Scholem, descritto come l'unica eccezione all'autoinganno in cui era sprofondata l'ebraismo tedesco¹¹, è stato dipinto come il più grande storico ebreo del ventesimo secolo¹², il più importante studioso israeliano di scienze umane¹³, l'uomo che ha dato all'ebraismo moderno una nuova comprensione della *Qabbalah* e, attraverso questa, di se stesso e del suo destino¹⁴; l'unico, come ha detto Martin Buber, ad aver fondato non soltanto una scuola ma un'intera disciplina¹⁵.

Tuttavia, non tutti erano dell'opinione di George Steiner, secondo il quale Scholem era capace di riunire pascalianamente in sé «esprit de finesse» ed «esprit de géométrie»¹⁶,

⁸ Così Hans Jonas descrive il proprio incontro con Scholem: «Dunque lo vidi per la prima volta - con le sue mani gigantesche e il modo in cui gridava per intervenire nelle trattative [...] Il suo aspetto, il suo modo di parlare, di urlare, di gesticolare, avevano nello stesso tempo qualcosa di incisivo e di grottesco. Ma senza dubbio aveva l'impronta di una personalità che pensava in modo incredibilmente estroso e originale, ed era attraversata da profonde motivazioni spirituali»: H. Jonas, *Memorie*, tr. it. Genova, il nuovo melangolo, 2008, p. 83.

⁹ Cfr. C. Wiese, "For a Time I was Privileged to Enjoy his Friendship...". *The Ambivalent Relationship between Hans Jonas and Gershom Scholem*, "Leo Baeck Institute Year Book", 49, 2004, pp. 30-31. Su questo aspetto della personalità di Scholem si veda anche quanto scrive Stéphane Mosès in *Un retour au judaïsme*, Paris, Seuil, 2008, pp. 144-145.

¹⁰ «Dopo Scholem un ebreo che cerchi di trovare la spiritualità ebraica, lungi dai raggruppamenti normativi, può essere costretto a procedere attraverso Scholem per trovarla, poiché nessun altro, nel nostro tempo, è stato in grado di parlare il linguaggio del giudaismo esoterico con tanta autorità»: Bloom, *Scholem. Gnosticismo storico o ebraico*, in Id., *Kafka, Freud, Scholem*, tr. it. Milano, Spirali, 1989, p. 85.

¹¹ Cfr. F. Furet, *Il laboratorio della storia*, tr. it. Milano, Il Saggiatore, 1985, p. 282.

¹² Cfr. A. Momigliano, *L'autobiografia di Gershom Scholem*, in Id., *Pagine ebraiche*, Torino, Einaudi, 1987, pp. 201-210 (ed. orig. in inglese apparsa con il titolo *The Master of Mysticism*, "The New York Review of Books", 18 dicembre 1980). Scholem replicò poi a Momigliano con una invero molto rara, da parte sua, affermazione di modestia.

¹³ Cfr. M. Idel, *I percorsi della qabbalah*, tr. it. Roma, La parola, 2007, p. 269.

¹⁴ Cfr. A. Altmann, *Gershom Scholem. 1897-1982*, "Proceedings of the American Academy for Jewish Research", 51, 1984, p. 14.

¹⁵ Cit. in D. Biale, *Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History*, Cambridge & London, Harvard University Press, 1979 (second revised edition, Cambridge, 1982), p. 1.

¹⁶ Si vedano le belle pagine di Steiner dedicate a descrivere la figura di Scholem: «Era dal suo contatto con la matematica superiore che Gershom Scholem traeva la convinzione che l'estrema difficoltà tecnica e formale,

conciliando paradossalmente un'incorruttibile oggettività con uno slancio metafisico¹⁷, come un rigorosissimo accademico che però, allo stesso tempo, nascondesse tra le righe la chiave di una teologia ebraica della modernità¹⁸. C'è anche chi l'ha definito un pazzo¹⁹, un buffone²⁰, colui che ha introdotto il demonico nel mondo dell'ortodossia rabbinica²¹, un nichilista disturbato²² oppure, con un'affermazione controversa e ormai leggendaria, il grande fondatore della scienza del *nonsense*²³. Scholem, con l'ironia che lo contraddistingueva²⁴, contribuì ad alimentare alcuni di questi miti, arrivando scherzosamente ad autoinsignirsi il titolo di «gran stregone emerito»²⁵.

le manovre di analisi che richiedevano una faticosa preparazione avrebbero finalmente prodotto la chiarezza più completa. [...] L'esposizione che fa Scholem del misticismo giudaico e della Cabala è, in un certo senso, algebrica. A coloro che sono dotati delle capacità tecniche necessarie e di una concentrazione assoluta, l'oscurità e l'apparente esoterismo del materiale - simili a quelli, diciamo, delle funzioni ellittiche - sveleranno relazioni, aperture mentali e bellezze fra le più rare»: Steiner, *Errata. Una vita sotto esame*, tr. it. Milano, Garzanti, 2000, pp. 158-159.

¹⁷ Cfr. T.W. Adorno, «Gruß an Gershom G. Scholem. Zum 70. Geburtstag», in Id., *Gesammelte Schriften*. Bd. 20: Vermischte Schriften, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, p. 478. Peraltro, in una lettera a Benjamin del 1938, Adorno aveva dipinto Scholem come un «maggid antinomico»: cfr. Adorno - Benjamin, *Briefwechsel 1928-1940*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994, p. 323.

¹⁸ Si veda in proposito Bloom, *Scholem. Gnosticismo astorico o ebraico*, cit., p. 66. Per una lettura di questo tipo si leggano anche le ottime osservazioni di B. Lazier, *God interrupted. Heresy and the European Imagination between the world wars*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2008, pp. 133-203. Cfr. anche Y. Hotam, *Gnosis and Modernity - a Postwar German Intellectual Debate on Secularisation, Religion, and "Overcoming" the Past*, "Totalitarian Movements and Political Religions", 8, 2007, 3-4, pp. 591-608.

¹⁹ Cfr. K. Blumenfeld, *Im Kampf um den Zionismus. Briefe aus fünf Jahrzehnten*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1976, p. 116 (Lettera a Chaim Weizmann del 5 gennaio 1932).

²⁰ Si veda il giudizio di Else Lasker Schüler in una lettera del 9 novembre 1940 a Ernst Simon, per cui cfr. *Werke und Briefe. Kritische Ausgabe*, vol. 10: *Briefe 1937-1940*, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag, 2009, n. 539. Pochi giorni dopo, la scrittrice ribadì il proprio parere, chiamando Scholem «Ein Clown ohne Ulk» (*ivi*, n. 542). Sul rapporto tra Scholem e la Lasker Schüler cfr. Campanini, *Parva Scholemiana IV*, cit., pp. 522-525.

²¹ Si tratta della tesi dello storico della letteratura israeliana Baruch Kurzweil, la cui polemica con Scholem verrà discussa in maniera approfondita nel quarto capitolo.

²² Cfr. F. Rosenzweig, *Briefe*, Berlin, Schocken Verlag, 1935, p. 431 (Lettera a Rudolph Hallo del marzo 1922). Sui rapporti tra Scholem e Rosenzweig si rimanda al primo capitolo di questo lavoro.

²³ Si racconta che la frase «Nonsense is nonsense, but the history of nonsense is scholarship» sia stata pronunciata dal grande studioso di letteratura rabbinica, Saul Lieberman, introducendo al Jewish Theological Seminary le conferenze di Scholem pubblicate con il titolo di *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*. Sulla storia di questo detto si veda il breve articolo di A. Socher, *The History of Nonsense*, «AJS Perspectives: the Newsletter of the Association for Jewish Studies», Fall 2006, pp. 32-33. Sull'attribuzione di questa frase a Lieberman cfr. anche D. Abrams, *Defining modern academic Scholarship: Gershom Scholem and the Establishment of a new (?) Discipline*, "The Journal of Jewish Thought and Philosophy", 9, 2000, pp. 267-302. Abrams sostiene che Lieberman abbia scritto una postfazione al testo di Scholem proprio perché in seguito si pentì di aver pronunciato quelle parole. Al detto di Lieberman fa riferimento anche Jacob Taubes nella sua lettera a Scholem del 16 marzo 1977, cfr. J. Taubes, *Il prezzo del messianismo. Lettere di Jacob Taubes a Gershom Scholem e altri scritti*, tr. it. a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata, 2000, p. 142.

²⁴ A Cynthia Ozyck Scholem confessò di sentirsi una sorta di «clown intellettuale»: cfr. Ozyck, *The Fourth Sparrow: The Magisterial Reach of Gershom Scholem*, in Id., *Art and Ardor*, New York, E.P. Dutton, 1983, p. 178. Si veda in proposito anche Mosès, *Un retour au judaïsme*, cit., pp. 145-146.

²⁵ Si veda una lettera di Scholem a George Lichteim del 4 gennaio 1968: cfr. Scholem, *Briefe II 1948-1970*, München, Beck, 1995, p. 193.

Ancora oggi, trent'anni dopo la sua morte, passeggiando sul monte Scopus tra gli edifici dell'Università ebraica di Gerusalemme, capita spesso di sentir raccontare aneddoti su Scholem. Molti professori ricordano ancora il suo carattere a dir poco difficile, i giudizi severissimi nei confronti della scena letteraria ebraica²⁶, il rigore intellettuale e la sua autorevolezza, per cui si era meritato il soprannome di «Papa degli studi ebraici». Dialogando con chi ha avuto la sorte di conoscerlo, sembra che chiunque senta l'esigenza, da un punto di vista personale o metodologico poco importa, di prendere posizione in maniera netta *pro* o *contra* Scholem, esaltandone le doti intellettuali fin quasi a mitizzarle, oppure fornendo una visione esagerata, al limite della parodia, delle sue, a dire il vero non poche, idiosincrasie.

Trasferitosi non ancora ventiseienne in Palestina, nel giro di pochi anni Scholem già dominava il nuovo ambiente. Non solo si segnalò subito come uno degli storici più importanti che insegnavano alla nuova università, istituita nel 1924 e fondata ufficialmente l'anno successivo, ma egli fu anche, come racconta Jonas, uno tra gli animatori del circolo letterario "Pilegesh" ("concubina" in ebraico): un gruppo di professori che prendeva il nome dalle iniziali dei suoi membri (Jacob Polotsky, Hans Lewy, George Lichteim, lo storico della scienza Hans Shmuel Sambursky, Hans Jonas e Gershom Scholem) e che, riunendosi durante gli anni Trenta nei pomeriggi di *Shabbat*, si diletta in discussioni e *divertissement* intellettuali²⁷. Di quel periodo sono rimasti alcuni *Knittelverse*, in parte dedicati dallo studioso agli altri componenti del gruppo²⁸, in parte aventi per oggetto Scholem stesso, che costituiva, per la sua personalità e il suo campo di ricerca, un soggetto particolarmente interessante.

Scholem fu dunque indiscusso protagonista della vita intellettuale tra Europa e Israele. Raramente è capitato che uno storico abbia avuto una così grande influenza su alcuni temi del dibattito filosofico: molti concetti chiave della mistica ebraica (si pensi al motivo luriano dello *tsimsum* oppure alla nozione sabbatiana di antinomismo), prima del tutto sconosciuti, sono stati ripresi e utilizzati con profitto da numerosi pensatori. L'autorità delle teorie scholemiane era tale che molti lettori, anche tra i più avveduti, alcune volte hanno faticato a distinguere tra quanto, in questi testi, apparteneva all'autore e quanto, invece, ai cabbalisti che egli descriveva. L'influenza di Scholem è stata comunque

²⁶ Scholem era solito considerare di gran lunga inferiori a Bialik e Agnon scrittori della nuova generazione come Amos Oz.

²⁷ Sul "Pilegesh" si veda N. Zadoff, "Mit Witz im Ernst und Ernst im Witz". *Der Jerusalemer Pilegesch-Kreis*, "Jüdischer Almanach", 2004, pp. 50-60; cfr. anche Jonas, *Memorie*, cit., pp. 123-134.

²⁸ Cfr. in proposito alcune delle poesie raccolte in Scholem, *The Fullness of time*, Jerusalem, Ibis, 2003.

trasversale nell'ambito della filosofia europea. A parte ovviamente Benjamin, attentissimi lettori della sua opera sono stati i francofortesi, soprattutto Adorno²⁹ e Habermas³⁰, ma anche Leo Strauss³¹ e Hans Jonas, mentre in ambito francese, come recentemente ha mostrato Moshe Idel, anche Jacques Derrida e Maurice Blanchot devono moltissimo allo studio di alcuni testi scholemiani³².

Anche il mondo delle lettere, com'è facile immaginare, non è restato estraneo al lavoro dello studioso. Noto è il gusto conservatore di Scholem per quanto riguarda la letteratura in ebraico e forse troppo ingiusto fu il suo giudizio lapidario nei confronti di uno dei migliori romanzi di Philip Roth, *Il lamento di Portnoy*, bollato troppo malignamente come un perfetto modello per la propaganda dell'antisemitismo a venire³³. Ciononostante, uno sguardo all'epistolario di Scholem lascia esterrefatti da quanti scrittori vi compaiano: quasi tutti i più grandi poeti e romanzieri di lingua tedesca del secondo Novecento (Elias Canetti³⁴, Uwe Johnson, Ingeborg Bachmann³⁵ solo per citarne alcuni) entrarono in corrispondenza con lui. Un'opera come quella di Paul Celan, poi, che aveva incontrato Scholem tre volte a Parigi e una volta, pochi mesi prima di morire, a Gerusalemme, non

²⁹ Cfr. T.W. Adorno, «Gruß an Gershom G. Scholem. Zum 70. Geburtstag», cit.; si veda anche Id., *Scholem spricht in den «Loeb Lectures»*, in Id., *Gesammelte Schriften*. Bd. 20: Vermischte Schriften, cit., pp. 477-478. Sul giudizio di Adorno nei confronti di Scholem si veda la postfazione di Tiedemann al volume di Scholem *Walter Benjamin und sein Engel. Vierzehn Aufsätze und kleine Beiträge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983: «La fama che lo [Scholem] precedeva all'Institut für Sozialforschung non avrebbe sorpreso nessuno più di Scholem stesso. Si trattava di un'illimitata autorità, senza sapere esattamente perché. [...] Adorno in particolare spianava instancabilmente la strada a Scholem. Avrebbe potuto dire di Scholem ciò che questi usava dire dei cabbalisti: egli sa qualcosa che noi non sappiamo» (p. 212). Sul fatto che Adorno, invece, non potesse tollerare le frequentazioni di Scholem ad Ascona con gli esponenti di Eranos, si legga Campanini, *Parva Scholemiana IV*, cit., p. 509.

³⁰ Di Habermas cfr. in particolare *Gershom Scholem. La Torah travestita*, in Id., *Profili politico-filosofici*, tr. it. Milano, Guerini e Associati, 2000, pp. 239-252; Id., *Ricercare, nella storia, l'Altro della storia. Sul "Sabbatai Zwi" di Scholem*, in Id., *Dall'impressione sensibile all'espressione simbolica*, tr. it. Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. 51-58.

³¹ Si veda la corrispondenza di Strauss con Scholem, pubblicata in italiano con il titolo *Lettere dall'esilio. Carteggio (1933-1973)*, tr. it. a cura di C. Altini, Firenze, Giuntina, 2008.

³² Cfr. in proposito M. Idel, *Jacques Derrida and Kabbalistic sources*, in Id., *Old worlds, new mirrors. On Jewish mysticism and twentieth-century thought*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2010, pp. 176-192. Di Derrida è opportuno rimandare alla mirabile interpretazione di una lettera di Scholem a Rosenzweig che si legge in *Les yeux de la langue*, Paris, l'Herne, 2005; testo già apparso in M.L. Mallet - G. Michaud (éds.), *L'Herne. Derrida*, Paris, L'Herne, 2004, pp. 473-494. Su Blanchot, si veda quanto suggerisce Idel in *I percorsi della qabbalah*, cit., p. 124.

³³ La recensione in ebraico di Scholem era apparsa sul quotidiano israeliano "Ha'aretz": una traduzione inglese si può leggere in "Central Conference of American Rabbis", June 1970, pp. 56-58.

³⁴ Si veda in proposito Campanini, *Parva Scholemiana II. Rassegna di bibliografia*, "Materia Giudaica", 12, 2007, 1-2, pp. 291-298.

³⁵ A Ingeborg Bachmann, in occasione della sua visita al ghetto di Roma (cfr. *Quel che ho visto e udito a Roma*, tr. it. Macerata, Quodlibet, 2002, pp. 117-124), Scholem dedicò anche una poesia, che si può leggere in *The Fullness of Time*, cit., pp. 122-125. Sul significato della poesia e sul rapporto tra Scholem e la Bachmann si veda S. Weigel, *Gershom Scholem und Ingeborg Bachmann. Ein Dialog über Messianismus und Ghetto*, "Zeitschrift für deutsche Philologie", 115, 1996, pp. 608-616.

sarebbe stata così ricca senza i frequenti riferimenti a immagini cabbalistiche che il poeta aveva appreso proprio dalla lettura dei testi scholemiani³⁶. Finanche Sartre, dopo averlo visitato a Gerusalemme, fu costretto da Scholem a riconoscere i limiti della sua interpretazione dell'antisemitismo espressa in un famoso saggio del 1947³⁷.

Per quanto riguarda la storia delle religioni, è indubbio che Scholem vi giocò un ruolo da protagonista nel ventesimo secolo. La sua, peraltro controversa³⁸, partecipazione alle conferenze di Eranos, a partire dal 1949 per ben ventun volte nei trent'anni successivi, da un lato segna un altro capitolo del suo rapporto a doppio filo con la cultura di lingua tedesca; dall'altro, occorre notare che Scholem, nonostante la familiarità e l'amicizia con figure di casa a Eranos quali Mircea Eliade o Henry Corbin³⁹, non scese certo a compromessi con le attese del pubblico, in particolare con i seguaci di Jung, mai piegandosi all'utilizzo di un gergo modellato sulla psicanalisi, da cui invece fu sempre lontanissimo.

A far emergere la vera personalità di Scholem sono forse, però, soprattutto le sue feroci polemiche. Delle molte controversie, la più nota, probabilmente, è quella con Hannah Arendt⁴⁰. Centrata sulla pubblicazione di *Eichmann in Jerusalem*⁴¹, che Scholem giudicava un testo «insensibile» al di là della sua esattezza materiale e storica, lo scontro

³⁶ In alcune lettere Scholem rivela che Celan gli aveva confessato di aver letto alcune sue opere almeno tre volte e di esserne rimasto molto impressionato: cfr. Scholem, *Briefe III*, cit., p. 202 (Lettera a Leonard Moore Olschner, 28 novembre 1970); cfr. anche *ivi*, pp. 234-235 (Lettera a Jochem Heßler, 25 giugno 1981). Nell'archivio Scholem è conservata una sola lettera di Paul Celan ai coniugi Scholem, datata 20 ottobre 1969, pochi giorni dopo, quindi, il viaggio di Celan in Israele in cui aveva avuto occasione di essere ospite a casa dello studioso. Nessuna lettera di Scholem è invece conservata nel *Nachlass* di Celan.

³⁷ Cfr. in proposito L. Jäger, *Wer hat die längste Lebenslinie?*, "FAZ", 11 April 2009, 85, s. Z5.

³⁸ Nonostante i supposti trascorsi antisemiti di alcuni dei membri del gruppo di Eranos, Jung ed Eliade su tutti, Scholem si difese sempre dicendo che vi aveva già partecipato il gran rabbino Leo Baeck nel 1947 e che proprio Baeck l'aveva invitato a prendervi parte.

³⁹ In proposito cfr. S. Wasserstrom, *Religion after Religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 1999.

⁴⁰ Per chiarire la polemica tra Scholem e Arendt, oltre alla recente pubblicazione completa del carteggio (Arendt - Scholem, *Der Briefwechsel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2010), si possono vedere almeno: Mosès, *Hannah Arendt, Gershom Scholem und der Eichmann-Prozeß*, in G. Smith (ed.), *Hannah Arendt Revisited: "Eichmann in Jerusalem" und die Folgen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000, pp. 78-92; Aschheim (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley, University of California Press, 2001; E. Jacobson, *Ahavat Yisrael. Nationhood, the Pariah and the Intellectual*, in P. Schäfer - R. Elior (eds.), *Creation and Re-Creation in Jewish Thought*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, pp. 401-415; D. Suchoff, *Gershom Scholem, Hannah Arendt, and the Scandal of Jewish Particularity*, "The Germanic Review", 72, 1997, 1, pp. 57-76; R. Munteanu Eddon, *Gershom Scholem, Hannah Arendt and the Paradox of "Non-Nationalist" Nationalism*, "The Journal of Jewish Thought and Philosophy", 12, 2003, pp. 55-68; si veda anche la recente recensione alla corrispondenza ad opera di Aschheim, *Between New York and Jerusalem*, "Jewish Review of Books", Winter 2011, pp. 5-8.

⁴¹ Cfr. Arendt, *La banalità del male: Eichmann a Gerusalemme*, tr. it. Milano, Feltrinelli, 1964.

risaliva tuttavia, come è stato mostrato⁴², perlomeno già ad un articolo fortemente antisionista scritto da Arendt nel 1944⁴³. Più ancora dell'accusa di Scholem di mancare di «*ahavat Yisrael*» (amore per il popolo di Israele), qui importa sottolineare però come la Arendt, ancora nel 1974, come scriveva in una lettera a Uwe Johnson, ricordasse la «terribile strigliata» ricevuta da Scholem, ben venticinque anni prima, per le strade di New York⁴⁴. Insomma, Scholem sapeva essere durissimo con chi non la pensava come lui e Arendt si vendicherà anni dopo, se così si può dire, stigmatizzandone l'eccessiva considerazione di sé, in una lettera a Kurt Blumenfeld:

In pratica, [Scholem] è convinto che il centro del mondo sia Israele, che il centro di Israele sia Gerusalemme, che il centro di Gerusalemme sia l'università e che l'università sia Scholem. La cosa peggiore di tutto questo è che lui davvero pensa che il mondo abbia un centro.⁴⁵

Per ironia della sorte, la stessa cosa sarà scritta, con toni e intenti però del tutto differenti, da Hans Jonas che, in una lettera indirizzata a Fania Scholem, all'indomani della morte del marito, così ricordava l'amico, scomodando addirittura uno dei concetti più importanti del dizionario goethiano:

Per me, Scholem era l'essenza di Gerusalemme: i pensieri, i comportamenti, i gesti, il ricordo delle sue discussioni appassionate, l'altissima tensione in ogni dialogo, le frasi al vetriolo e i suoi commenti pungenti, l'originalità inesauribile, la sua continua curiosità, l'interesse sempre vivo, la combattività che si accompagnava a una generosa riconoscenza nei confronti del proprio interlocutore, la fermezza tanto nella sicurezza di sé quanto nella benevolenza, il suo mostrare ironia nella serietà e serietà nell'ironia, *humour* misto ad un'incredibile passione per il conoscere e il sapere; e in tutto questo, in maniera palpabile, si avvertiva anche una profondità perturbante e agitata dietro una mente lucidissima: così egli ha dominato il nostro indimenticabile circolo «Pilegesh». Scholem era il punto focale, ovunque *egli* fosse, lì c'era il centro, la forza vitale, il generatore capace di ricaricarsi e produrre nuova energia, quello che Goethe ha chiamato l'*Urphänomen*.⁴⁶

Con quali strumenti occorre dunque indagare i testi di Scholem? Quali sono le vie per cogliere i segreti di un'opera che, pur presentandosi come puramente storica, cela anche indubbiamente un interesse filosofico e teologico? La strada che occorre percorrere è impervia, un sentiero di confine, al limite tra più discipline, lingue diverse, una

⁴² Cfr. Campanini, *Parva Scholemiana III. Rassegna di bibliografia*, "Materia Giudaica", 13, 2008, 1-2, pp. 366-371.

⁴³ Cfr. H. Arendt, *Zionism reconsidered*, in Id., *The Jewish writings*, New York, Schocken Books, 2007, pp. 343-374 (tr. it. in Id., *Ebraismo e modernità*, tr. it. Milano, Feltrinelli, 1986, pp. 87-116).

⁴⁴ Cfr. Arendt - Johnson, *Der Briefwechsel 1967-1975*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004, pp. 114-115.

⁴⁵ Lettera di Arendt a Kurt Blumenfeld del 9 gennaio 1957, in Arendt - Blumenfeld, "*in keinem Besitz verwurzelt*". *Die Korrespondenz*, Hamburg, Rotbuch Verlag, 1995, p. 176.

⁴⁶ Cfr. Scholem, *A Life in Letters, 1914-1982*, edited by A. David Skinner, Cambridge & London, Harvard University Press, 2002, p. 495.

molteplicità di forme e generi letterari e differenti momenti storici, in un secolo che è stato senza alcun dubbio uno dei più importanti e decisivi per la storia ebraica.

Scholem ha saputo essere protagonista in diversi contesti con la consapevolezza di chi, per primo dopo secoli, si trovava a sondare, pur con metodi necessariamente differenti, dei testi sconosciuti ai più, per loro natura quasi indecifrabili e che, nonostante questo, era convinto che celassero insegnamenti fondamentali per la storia e la sopravvivenza dell'ebraismo contemporaneo; per questo, in quanto storico, si sentiva investito della missione di dissotterrarli dall'oblio dei secoli.

2. *Warum ein deutsches Zitat als Motto?*

Dovendo comporre un lessico scholemiano, il posto principale, insieme a «dialettica», sarebbe probabilmente occupato dal termine «paradosso»⁴⁷. In esergo al suo libro più importante, la biografia del messia antinomico Shabbetai Tzevi, Scholem aveva posto una citazione tratta dalla corrispondenza tra Wilhelm Dilthey e il conte Paul Yorck von Wartenburg:

Il paradosso è una caratteristica della verità. Quello che la *communis opinio* ha della verità sicuramente non è più di un sedimento elementare di comprensione parziale generalizzante, connesso alla verità come i vapori sulfurei lo sono al fulmine⁴⁸.

La natura di questa citazione sarà al centro di uno scambio di lettere tra Scholem e il maggiore dei suoi fratelli, che prima della guerra si era rifugiato in Australia senza però per questo mutare il suo forte legame con la cultura tedesca⁴⁹. Ricevuta l'edizione inglese del testo, apparsa nel 1973, Reinhold non poté fare a meno di chiedere maliziosamente perché, viste le sue note posizioni sull'ebraismo della diaspora, il fratello avesse scelto di cominciare il suo capolavoro proprio con una citazione in tedesco⁵⁰. Non raccogliendo la

⁴⁷ Cfr. a riguardo Alter, *Gershom Scholem. History and the Abyss*, in Id., *Defenses of Imagination. Jewish Writers and Modern Historical Crisis*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1977, p. 74.

⁴⁸ Cit. in Scholem, *Shabbetai Tzevi. Il messia mistico*, tr. it. Torino, Einaudi, 2001, p. 1.

⁴⁹ Nell'intervista con Muki Tsur, Scholem definisce il fratello «un nazionalista tedesco di sinistra», che si era rifiutato di mutare le proprie idee politiche per colpa di Hitler: cfr. *In compagnia di Gershom Scholem*, in *Scholem/Shalom. Due conversazioni con Gershom Scholem su Israele, gli ebrei e la qabbalah*, tr. it. Macerata, Quodlibet, 2001, pp. 23-24.

⁵⁰ Cfr. Lettera di Reinhold a Gershom Scholem, 4 August 1974, in Scholem, *Briefe III*, cit., p. 354.

provocazione, Scholem rispose che in quel piccolo e per lui importantissimo testo era racchiusa in modo chiaro la sua opinione sulla natura della verità⁵¹.

La citazione di Dilthey costituisce una guida perfetta per addentrarsi nelle pagine (esattamente mille nell'edizione inglese, come Scholem aveva fatto notare compiaciuto a Habermas⁵²) dedicate a chiarire i misteri del più grande sconvolgimento vissuto dalla storia ebraica nella diaspora. Tuttavia, la stessa citazione potrebbe essere utilizzata metodologicamente per mettere in guardia contro un'interpretazione troppo semplicistica di Scholem: elementi a prima vista contraddittori permangono infatti uniti nel suo pensiero e soltanto insieme contribuiscono a dare ragione della sua complessità.

Scholem era il giovane di simpatie anarchiche che aveva abbracciato il sionismo con il desiderio di rompere definitivamente con quella che giudicava la falsità dell'ebraismo tedesco; il ragazzo che, soltanto tredicenne, aveva imparato l'ebraico da autodidatta in pochissimo tempo così bene - a parte uno spiccato accento berlinese da cui mai saprà liberarsi - da scrivere in questa lingua alcuni tra i suoi studi più importanti.

E però, allo stesso tempo, Scholem era anche il custode dell'eleganza della lingua tedesca⁵³, un valido rappresentante dell'Accademia prussiana, come usava dire Jacob Taubes⁵⁴, trasferitosi in esilio a Gerusalemme. Nonostante la sua opposizione alla storiografia della *Wissenschaft des Judentums*, infatti, proprio a Scholem doveva guardare, nel dopoguerra, chi volesse avere un esempio di quella che era stata la grande tradizione dell'università tedesca e che in Israele, tramite i professori fuggiti alla *Shoah*, sembrava essersi conservata meglio che in patria⁵⁵.

Ancora più difficile è dirimere la questione del rapporto tra Scholem e il suo oggetto di studi. Nel 1943, su una copia di *Le grandi correnti della mistica ebraica*

⁵¹ Cfr. Lettera di Gershom a Reinhold Scholem, 12 Dezember 1974, in *ivi*, p. 109. Reinhold risponderà il 29 gennaio 1975, scrivendo: «Mi pare che la citazione sia una conferma di quanto tu sia tedesco: nonostante tutta la tua sapienza talmudica e cabbalistica, usi una citazione tedesca sulla “parziale comprensione” della verità» (*ivi*, p. 357).

⁵² Cfr. Habermas, *Ricercare, nella storia, l'Altro della storia. Sul “Shabbetai Zwi” di Scholem*, cit., p. 51.

⁵³ Nel 1974 Scholem ottenne il Premio letterario della “Bayerische Akademie der Schönen Künste” per la sua prosa in lingua tedesca.

⁵⁴ «Senza ombra di dubbio si può dire che se c'è stato un professore tedesco e un consigliere segreto prussiano, questo è Gershom Scholem in carne e ossa. E, soprattutto, se qualcuno di noi vuole ancora serbare il ricordo concreto dell'antica Università tedesca, allora deve andare all'Università ebraica di Gerusalemme, dove può rinfrescarsi la memoria»: J. Taubes, *Il buon Dio sta nel dettaglio. Gershom Scholem e la promessa messianica*, in Id., *Il prezzo del messianesimo*, cit., p. 32.

⁵⁵ Cfr. Habermas, *Begegnungen mit Gershom Scholem*, «Münchner Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur». *Zur Historischen Gestalt Gershom Scholems*, 2, 2007, pp. 13-14.

regalata a Jonas, Scholem aveva aggiunto alla dedica⁵⁶ una poesia intitolata *Vae Victis - oder der Tod in der Professur*, che aveva fatto sperare il destinatario in un'apertura, seppur minima, dello studioso, ovvero nella possibilità che Scholem concedesse finalmente uno spiraglio per capire con che atteggiamento si rapportasse al mondo della spiritualità mistica:

In die alten Bücher ging ich hinein-
Mich dünkten die Zeichen groß.
Ich blieb zu lange mit ihnen allein,
Ich konnte nicht mehr los.

Die Wahrheit hat den alten Glanz,
Doch das Unglück stellt sich ein:
Das Band der Geschlechter bindet nicht ganz,
Das Wissen ist nicht rein.

Verwornnes Gesicht von der Fülle der Zeit
Habe ich heimgebracht.
Ich war zum Sprung auf den Grund bereit,
Aber habe ich ihn gemacht?

Die Symbole der Väter sind hier formuliert;
Der Kabbalist war kein Narr.
Doch was die verwandelte Zeit gebiert
Bleibt fremd und unsichtbar.

Die verwandelte Zeit sieht uns grausam an;
Sie will nicht mehr zurück.
Die Vision der Erlösung in Qualen zerrann.
Was bleibt, ist verworfenes Glück.⁵⁷

In una lettera scritta nel febbraio dello stesso anno, cui peraltro non sappiamo se e come Scholem abbia risposto, sull'onda dell'emozione, Jonas si rivolgeva così all'amico ringraziandolo del dono:

[...] Adesso ho capito davvero quale domanda ha spesso tormentato me e gli altri, in parte per semplice «curiosità», in parte per una questione intellettuale sempre più opprimente riguardo al fenomeno «Scholem». Nel mio caso, poi, potrei dire che si trattava di vero e proprio timore. Lei sa benissimo che la sua esistenza intellettuale come tale, non soltanto la sua vita di ricercatore con i suoi risultati accademici, tramite cui lei si rivela nascondendosi allo stesso tempo dietro ad essi, significa una profonda sfida per il

⁵⁶ La dedica era la seguente: «Per Hans Jonas, mio amico gnostico, nell'occasione della sua discesa nelle profondità del vuoto e della sua riascesa nell'ancora più sconosciuto. In amicizia, Gershom Scholem».

⁵⁷ Cfr. Scholem, *The fullness of time*, cit., pp. 108-111.

nostro tempo - un «tempo trasformato» [*verwandelte Zeit*]⁵⁸; una sfida che molti vorrebbero assumere, se soltanto potesse essere colta in modo diretto (potrei dire: non ambiguo), palpabile, sotto forma di confessione o in maniera aperta al dialogo. Questo barricarsi dietro l'oggetto delle proprie ricerche, per quanto sia legittimo [...] - allo stesso tempo maschera e indizio (qualcosa di simile a un simbolo-realtà nel suo senso più autentico) - rende difficile anche soltanto accertare i *terms* [in inglese] espliciti della questione da affrontare [...] Come lei sa, però, proprio con riguardo alla sua esperienza, il mistero della relazione tra lo studioso e il suo oggetto, un interesse ancora più *legittimo*, un interrogativo ancora più insistente nel suo che negli altri casi, per lungo tempo è stato materia sia di ipotesi umoristiche sia di seri interrogativi e profonda riflessione: eppure, tutto ciò, credo, alla fine non è altro che un'espressione dello stesso timore che nutro nei confronti di me stesso. Tutto ciò non riesce ad «attrarla» fuori dal suo guscio. Quale persona sensibile non vorrebbe onorare l'autodisciplina, il riservo dello studioso, e allo stesso tempo la discrezione, o meglio il distacco della persona (sotto questa luce interpreto la sua loquacità) rifuggendo così da domande dirette? Eppure, i nostri bisogni e la nostra attesa rimangono: esistono momenti, nella storia di una persona, quando, dopo tutte le intuizioni che ha ricevuto, uno desidererebbe una confessione, in cui almeno un angolo della tenda possa essere sollevato affinché il punto di vista nascosto sia finalmente dichiarato in una nuova, più immediata approssimazione, nel nome della fiducia - per il bene della propria anima e di quella dei suoi amici. La sua poesia è stata per me questo.⁵⁹

La poesia di Scholem e la lettera di Jonas, tuttavia, costituiscono un *unicum* nella storia della loro amicizia, ma anche una delle rarissime circostanze in cui lo studioso lasciò trasparire parte delle sue convinzioni. Del resto, come ha scritto Momigliano, molti dei personaggi frequentati da Scholem in giovinezza (si pensi, in maniera diversa, a Benjamin e Strauss) avevano scelto di proteggere la loro scrittura con allusioni, reticenze e ambiguità⁶⁰. Anche nei suoi testi autobiografici, inoltre, Scholem ha sempre deciso di tenere nascoste le più autentiche motivazioni della sua scrittura⁶¹. La pubblicazione di

⁵⁸ Si tratta di un'allusione ad un verso della poesia di Scholem (Doch was die verwandelte Zeit gebiert / Bleibt fremd und unsichtbar).

⁵⁹ Lettera di Jonas a Scholem del 4 febbraio 1943, cit. in C. Wiese, "For a time I was privileged...", cit., pp. 32-33.

⁶⁰ Cfr. Momigliano, *L'autobiografia di Gershom Scholem*, cit., p. 206.

⁶¹ Cfr. J. Dan, *Gershom Scholem and the mystical dimension of Jewish history*, New York & London, New York University Press, 1987, p. 5. Interessantissimo, in proposito, è il primo paragrafo della recensione di Scholem alla biografia del grande studioso Harry Wolfson scritta dal suo allievo Leo W. Schwarz. Leggendo tra le righe, sembrerebbe che Scholem stesse scoraggiando chiunque, in futuro, intendesse occuparsi della sua biografia intellettuale: «Biographies of scholars are a category to themselves. Some of them may have high dramatic tension because their subjects were involved in significant activities outside their scholarly careers, or even in some cases led stormy careers as scholars. But many biographies have no such tension because their subjects lived what would seem a quiet and rather eventless life and all the tension there is lies in the development of their own scholarship and of the questions they asked themselves and tried to bring to their readers' minds. [...] The history of Jewish scholarship, of people who devoted their lives to exploring the Jewish world, the world of the Jews and Judaism, is an outstanding case in point»: Scholem, *The sleuth from Slobodka*, "Times Literary Supplement", 16 november 1979, p. 16.

alcuni frammenti dei diari israeliani, infine, non ha fatto altro che confermare queste ipotesi, avvalorandole attraverso un raffronto con le annotazioni personali di quegli anni⁶².

3. Preda e cacciatore

Tra i tanti personaggi rimasti affascinati da Scholem, alcuni, dopo essersi meritati - compito per nulla facile - la sua stima e fiducia, sembrarono poter tentare di penetrare la forza della sua opera storiografica senza rischiare di venire distrutti dalle critiche senza appello per cui lo studioso era diventato celebre. È il caso ad esempio di Jacob Weiss, forse l'allievo più dotato di Scholem, esperto di chassidismo morto suicida in circostanze tragiche. In occasione del cinquantesimo compleanno di Scholem, Weiss pubblicò sul quotidiano israeliano di lingua tedesca «Yedioth hayom» un articolo in cui paragonava la ricerca del maestro a un'arte del *camouflage* simile a quella di alcuni grandi filosofi medievali:

Attraverso i suoi numerosi volumi di testi e ricerche filologiche [Scholem] ha ridotto apparentemente la figura del metafisico a vantaggio di quella dello scienziato. Tuttavia, la sua metafisica si rivela proprio in ciò che sta nascosto, nella forma di frasi e semi-frasi che si celano fin quasi ad essere completamente impercettibili tra le «pure» analisi scientifiche, magari nella forma di uno strano aggettivo, che a chi è estraneo non dice nulla, mentre a chi sa tutto rivela. [...] Nessuno sa esattamente cosa Scholem volesse trovare nella *Qabbalah*.⁶³

La ricerca scientifica sarebbe dunque, secondo Weiss, nient'altro che un modo per Scholem di procedere in incognito, dissimulando il suo spirito metafisico con gli strumenti dell'acribia filologica. Scholem, come confidò entusiasta all'amico Shmuel Hugo Bergmann e alla ex-moglie Escha Burchhardt⁶⁴, che in seconde nozze aveva sposato proprio Bergmann, sembrò apprezzare l'omaggio dell'allievo, complimentandosi per la sua arguzia. Anni dopo, lo stesso onore toccò a Cynthia Ozyck, che intorno alla fine degli anni Settanta aveva conosciuto Scholem visitandolo più volte a Gerusalemme. Invitata per un

⁶² Si vedano in particolare alcune pagine inedite di diario, pubblicate per la prima volta sulla Frankfurter Allgemeine Zeitung nel 1997. Nel 1931, ad esempio, Scholem scriveva: «Unsere Physiognomie wird zweideutig und verworren bleiben». Nel 1933, lo studioso annotava ancora: «Ich wähle vielleicht die Verkleidung»: cfr. F. Niewöhner, *Der wahre Glaube ist verborgen*, "FAZ", 29 November 1997, n. 278, s. B2.

⁶³ J. Weiss, *Gerhard Scholem-Fünfzig Jahre*, "Yedioth hayom", 5 Dezember 1947.

⁶⁴ «Il mio allievo Weiss si è occupato della stessa domanda che ha sollevato Hugo [Bergmann], e cioè: quale forma di *camouflage* pratico quando sto facendo ricerca? Si tratta di uno scritto molto bello e audace. Potete vedere che i miei studenti hanno imparato qualcosa da me. Almeno di questo non posso lamentarmi»: Lettera del 15 dicembre 1947, in Scholem, *Briefe 1 1914-1917*, München, Beck, 1994, pp. 331-333.

quotidiano a recensire l'edizione inglese di alcune sue opere, Ozyck dipinse un ritratto dello studioso in cui ricorreva ad un'ardita metafora destinata, stranamente, a raccogliere le simpatie di Scholem:

Lo scienziato, il fisico brillante, il filosofo scettico attratto dall'irrazionale: sono anch'essi esseri razionali? Come spiegare la loro attrazione? Penso a quel grande studioso a Gerusalemme seduto nel suo studio mentre scrive, volume dopo volume, con la distanza e l'oggettività dello storico, la storia del misticismo ebraico. Possiamo parlare di un «interesse scientifico» oppure questo interesse è soltanto una trappola? [...] Detto in maniera ancora più inquietante: forse può darsi che la preda si trovi già nel suo cacciatore.⁶⁵

Sembrirebbe dunque del tutto legittimo pensare ad una tensione teologica e metafisica che sottenda il lavoro di Scholem. Tale ipotesi, che ha animato negli ultimi anni critici e interpreti della sua opera, ha potuto essere confermata a seguito della pubblicazione dei diari del periodo tedesco e di altri testi del lascito scholemiano. Alla luce del nuovo materiale a disposizione, si è così osservato che il rapporto che lega Scholem agli strumenti della critica storica e filologica è invero piuttosto complesso. Pur accettandoli come indispensabili, da un altro punto di vista, come ha scritto Stéphane Mosès, Scholem si è sempre considerato un filologo suo malgrado⁶⁶, rendendosi conto con il passare del tempo dell'importanza filosofica sempre maggiore del suo studio della *Qabbalah*⁶⁷.

La filologia, intesa *latu sensu* come critica storica, era dunque soltanto una sorta di tappa intermedia, l'unica maniera rimasta per sperare di fare chiarezza su un ambito così oscuro come il misticismo. Per evitare però di «morire di morte professorale», come paventava Scholem nella poesia per Jonas, occorre non rinunciare mai a intravedere, al di là di essa, nell'oggetto dei propri studi, una promessa di senso che andava molto oltre la mera produzione scientifica e che doveva essere in grado di giustificare le ragioni di una vita consacrata alla ricerca.

Nel 1924, benché allora soltanto a tempo parziale, Scholem era stato chiamato da Judah Magnes, primo rettore dell'Università di Gerusalemme, come docente di *qabbalah*. Tra i personaggi che caldeggiarono la sua assunzione c'era anche Chaim Nachman Bialik,

⁶⁵ Ozyck, *The Fourth Sparrow: The Magisterial Reach of Gershom Scholem*, cit., p. 145. Si veda la risposta compiaciuta di Scholem: «It was interesting news to me that you already in an early story had speculated about the paradoxes of my fascination with Jewish mysticism. I find the suggestion that the quarry may have been all the time in the pursuer not without plausibility. I have been asked this question so often that in the meantime I have invented at least twenty different answers, whereas the true one is hidden away between some of my lines»: Lettera del 11 febbraio 1974, in Scholem, *Briefe III*, cit., p. 96.

⁶⁶ Cfr. Mosès, *Un retour au judaïsme*, cit., p. 147.

⁶⁷ Cfr. Dan, *Gershom Scholem and the mystical dimension of Jewish history*, cit., p. 12.

il grande poeta del rinascimento ebraico. L'anno dopo, rinnovando la gratitudine per l'appoggio ricevuto, Scholem scrisse a Bialik una lunga lettera in cui presentava, punto per punto, gli obiettivi del proprio lavoro futuro con una precisione incredibile per la sua giovane età. Oltre alla grande dimestichezza con i temi della letteratura cabbalistica, più significativa ancora, però, era la conclusione di quella lettera:

Alla fine di tutto questo lavoro spero di trovare ciò che mi ha spinto a dedicarmi a queste ricerche e, contro la mia volontà, a occuparmi di studi filologici, un'impresa dei cui limiti sono ben conscio. Nello specifico, si tratta di rispondere alla domanda: la *Qabbalah* ha davvero un valore? Certamente questa domanda sta al di là dell'ambito della filologia, ma è comunque un interrogativo che uno spirito sensibile⁶⁸ non può lasciare da parte. Senza nessuna vergogna, Le confesso che è proprio questo interesse filosofico che mi accompagnerà nel corso delle mie ricerche storico-filologiche.⁶⁹

Scholem resterà fedele a questa promessa e anzi quasi quarant'anni dopo, come scriverà a Leo Strauss, riconoscerà soddisfatto di poter ascrivere alcuni importanti meriti filosofici, legati in modo particolare all'interpretazione dell'idea messianica, alla sua prospettiva di osservazione storica⁷⁰. Si tratta però di capire in che modo la filosofia entri a far parte del discorso scholemiano e soprattutto come si possa chiarire, in questo senso, il rapporto con la mistica, se è vero, seguendo Habermas, che Scholem da filologo si trasforma in filosofo proprio attraverso la sua materia⁷¹. In altre parole, come si era chiesto George Steiner: quale valore di verità Scholem, da uomo di scienza, assegnava alle bizzarre teorie dei cabbalisti⁷²?

4. *La chiave smarrita e la montagna*

Uno sguardo agli scritti che si occupano del rapporto tra Scholem e il proprio oggetto di studi lascia emergere una lucidità tale che, anche a distanza di anni, lo studioso ricorse sempre alle stesse immagini e metafore (la chiave, la nebbia, la montagna, la

⁶⁸ Traduco così l'espressione ebraica *ba'al nefesh*.

⁶⁹ Il testo ebraico della lettera venne pubblicato per la prima volta nel 1967, sul settimanale del partito laburista israeliano «Ha-po'el ha-tza'ir», e poi ristampato in Scholem, *Devarim be-go*, vol. I, Tel Aviv, 'Am 'Oved, 1975, pp. 59-63 (una traduzione tedesca della lettera si trova in Id., *Judaica 6*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997, pp. 53-67).

⁷⁰ Cfr. Lettera di Scholem a Leo Strauss del 27 ottobre 1960, in Scholem - Strauss, *Lettere dall'esilio. Carteggio (1933-1973)*, cit., p. 194.

⁷¹ Cfr. Habermas, *Gershom Scholem. La Torah travestita*, cit., p. 242.

⁷² George Steiner racconta di aver posto una volta questa domanda a Scholem, il quale, eludendola e considerandola come una sorta di impertinenza, si limitò a rispondere bruscamente: «C'è soltanto una cosa che so e sulla quale non ho alcun dubbio. I cabbalisti, i mistici sapevano qualcosa che noi non sappiamo»: cfr. Steiner, *Inner lights*, "The New Yorker", 22 October 1973, p. 174.

distinzione tra la filologia e la «cosa in sé»⁷³. Il testo forse più famoso in proposito, sebbene non il più antico⁷⁴, è la lettera che Scholem scrisse al suo editore Zalman Schocken⁷⁵, nel 1937, pubblicata per la prima volta da David Biale nel 1979 e poi, in versione leggermente migliorata, nel primo volume dell'epistolario scholemiano⁷⁶.

Pochi anni prima di dare alle stampe il testo che lo farà conoscere al grande pubblico come il massimo esperto di *Qabbalah* (*Le grandi correnti della mistica ebraica*), Scholem provava a rileggere la sua esperienza confessando a Schocken in che maniera fosse arrivato allo studio della mistica e soprattutto con quali attese. È in questo testo, infatti, che Scholem rivela di essersi proposto di scrivere non tanto la storia quanto la metafisica della *Qabbalah*⁷⁷. Un impegno del genere, tuttavia, significava rompere con tutta una tradizione che si era rifiutata, per mancanza di coraggio, di occuparsi di un sistema simbolico e concettuale tanto distante:

In realtà, la chiave per comprendere questi misteri sembra essere andata persa, se uno giudica in base agli ottusi riferimenti dell'Illuminismo, cui gli studiosi ebrei si attennero. [...] Ma forse non era la chiave che tanto mancava, ma il coraggio: il coraggio di assumersi il rischio della discesa nell'abisso che un giorno forse ci inghiottirà tutti. Ed anche l'audacia di penetrare al di là del piano storico-simbolico e di infrangere la barriera della storia. Poiché la montagna - la cosa in sé - non ha affatto bisogno di una chiave, occorre solo penetrare il muro di nebbia della storia che la circonda; penetrarlo è il compito che mi sono prefisso. Rimarrò avvolto nella nebbia, soffrendo una morte professorale?⁷⁸

La prospettiva scholemiana era però ben conscia che un approccio ingenuo, che non utilizzasse i metodi della critica storica, rischiava, come era il caso, ad esempio, di personaggi quali Erich Unger e Oskar Goldberg⁷⁹, di commettere l'errore opposto della

⁷³ Cfr. su questo P. Schäfer, "Die Philologie der Kabbala ist nur eine Projektion auf eine Fläche": Gershom Scholem über die wahren Absichten seines Kabbalastudiums, "Jewish Studies Quarterly", 5, 1998, 1, pp. 1-25.

⁷⁴ Le stesse riflessioni si ritrovano in un appunto risalente al 1921, intitolato *Betrachtungen über den Sinn und die Erscheinung der Kabbala* e pubblicato in *ivi*, pp. 4-7.

⁷⁵ Sulla figura di Schocken vale la pena rimandare, nonostante alcuni limiti, alla biografia di A. David, *The Patron. A Life of Salman Schocken 1877-1959*, New York, Metropolitan Books, 2003. Sugli errori di questo lavoro ha scritto in maniera esauriente Aschheim, *Fresh Vegetables, Goethe and Rabbi Nachman [The Don Quixote of the Jet Age]*, apparso sul sito HannahArendt.net (hannaharendt.net/reports/aschheimII.html). Su Schocken si vedano anche: S. Moses, *Salman Schocken. His Economic and Zionist Activities*, "Leo Baeck Year Book", 5, 1960, pp. 73-101; S.M. Poppel, *Salman Schocken and the Schocken Verlag*, "Leo Baeck Year Book", 17, 1972, pp. 93-113.

⁷⁶ Scholem, *Ein offenes Wort über die wahren Absichten meines Kabbalastudiums*, in Biale, *Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History*, cit., pp. 155-156; poi in Scholem, *Briefe I*, cit., pp. 471-472.

⁷⁷ Cfr. Id., *Briefe I*, cit., p. 471.

⁷⁸ *Ivi*, pp. 471-472. Mi servo qui di una traduzione italiana parziale della lettera ad opera di Marina Cavarocchi Arbib, apparsa in *Aspetti inediti di Gershom Scholem*, "Intersezioni", 11, aprile 1991, pp. 169-178.

⁷⁹ Si veda in proposito Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, Milano, Adelphi, 1992, pp. 154-158. Sul rapporto tra Scholem e Goldberg si veda G. Bonola, *Gershom Scholem a spada tratta contro Die*

storiografia illuminista, tramutandosi in una sorta di pseudo-cabbala molto simile a come, nei secoli, le dottrine mistiche erano state recepite e mal interpretate da tutto il filone dell'esoterismo europeo à la Madame Blavatsky⁸⁰.

In questo ennesimo paradosso, nel tentativo cioè di cogliere attraverso la critica storica ciò che alla storia, per sua stessa natura, intendeva fuggire o, in altre parole, nell'arduo compito di fare filologia dell'ineffabile⁸¹, Scholem vedeva sintetizzata la sua missione. Occorreva dunque parlare della *Qabbalah* e delle sue dottrine, per cui lo studioso provava più di un'affinità elettiva, senza assumere però le vesti poco credibili di un nuovo cabbalista. Benché infatti non sia escluso, anzi pare ormai confermato, che Scholem, specie in gioventù, abbia accompagnato le proprie ricerche anche all'esecuzione di esercizi pratici basati su alcune tecniche mistiche⁸², è innegabile che egli, ben presto, vide soltanto nella ricerca storica, nonostante tutti i suoi innegabili limiti, l'unico modo per almeno provare ad avvicinarsi al nucleo degli insegnamenti della *Qabbalah*:

Tuttavia, non è possibile soddisfare in altro modo il bisogno imprescindibile della critica storica e della storia critica, anche se implica delle vittime. Forse la storia è solo mera apparenza, ma senza questa apparenza non c'è possibilità di addentrarsi nella comprensione delle cose a partire dal tempo. Nel

Wirklichkeit der Hebräer di Oskar Goldberg (con le riserve di Franz Rosenzweig), in O. Ombrosi (ed.), *Tra Torah e Sophia. Orizzonti e frontiere della filosofia ebraica*, Milano, Marietti, 2011, pp. 225-248 (una versione più approfondita si può consultare online, con il titolo *Il bene e il rituale. Gershom Scholem e Franz Rosenzweig a proposito di Die Wirklichkeit der Hebräer di Oskar Goldberg*, disponibile all'indirizzo http://www.babelonline.net/Spazio_aperto_babelonline.html).

⁸⁰ Sul valore indispensabile della critica storica si vedano le riflessioni di Scholem in chiusura ad un suo articolo, in ebraico, pubblicato nel 1962: «La critica storica è uno strumento modesto, non sono certo portato ad esaltare il suo valore. Non è certo la chiave in grado di aprire tutte le porte. Ci sono delle forme di percezione capaci di vedere molto più lontano; l'intuizione e la contemplazione arrivano (o pretendono arrivare) all'essenza delle cose. A confronto, la critica storica ha un che di piccolo-borghese. Eppure, che grande forza possiede! Ci salva dalle illusioni dell'autosuggestione in cui amiamo compiacerci. Forse non è molto, ma non abbiamo nulla di meglio. In un'epoca di presuntuosa e vana "analisi esistenziale", uno studioso ha il dovere di prendere posizione. Chiunque ripudi i metodi della critica storica, rifiutando le sue conclusioni o cercando di sfuggirvi, costruisce sulla sabbia e finirà per pagarne il prezzo. L'intuizione e la fede hanno diritto al nostro rispetto, ma la scienza sta in piedi grazie alla critica storica e, senza di essa, è destinata ad andare a fondo»: Scholem, *La pietra scartata dai costruttori*, "Molad", 20, 1962, 164-165, p. 137.

⁸¹ Cfr. Campanini, *Parva scholemiana II*, cit., p. 310.

⁸² Cfr. in proposito Idel, *Qabbalah. Nuove prospettive*, tr. it. Adelphi, Milano, 2009 (ed. orig. 1988), pp. 63-64. Si veda anche quanto riportato dallo stesso Scholem nella sua autobiografia, riguardo al suo periodo di studi a Monaco tra il 1919 e il 1922: «A Monaco si trovavano (in manoscritto) alcune delle opere di Abraham Abulafia: incominciai a studiarle con impegno, anzi tentai persino di applicare alcune delle sue indicazioni pratiche, e constatai che inducevano alterazioni nello stato della coscienza»: Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, tr. it. Torino, Einaudi, 2004, p. 175. In questo senso, sottolineando la complessità della personalità scholemiana, si leggano le parole di Idel: «Se vogliamo, Scholem può essere ritenuto un mistico teoretico - o un mistico in teoria - e allo stesso tempo un teorico della *Qabbalah*. [...] Interpretazioni semplicistiche della sua personalità riducono inutilmente la sua fisionomia spirituale alla sua attività più manifesta, quella di storico o di "storioso", ignorando le sue affermazioni personali. Se Scholem ebbe uno straordinario successo come storico del misticismo, ai suoi occhi egli si considerava un fallimento come mistico, eppure continuava a bramare l'esperienza mistica» (*Qabbalah. Nuove prospettive*, cit., p. 64).

prodigioso specchio tutto *sui generis* della critica filologica si riflette, per la prima volta per l'uomo contemporaneo, nel modo più netto secondo il metodo interpretativo convenzionale, la stessa totalità mistica del metodo che di necessità è interamente nascosto proprio nel suo proiettarsi nel tempo storico. Ed è proprio da questo paradosso - nell'attesa di essere esaudito dalla montagna con un lieve cenno quasi impercettibile della storia, [e nell'attesa] che la verità possa risplendere attraverso quello che si presenta come «sviluppo» - che prende alimento il mio lavoro oggi, tanto quanto all'inizio del mio cammino.⁸³

L'attesa di un segnale impercettibile dalla montagna non poteva che avere, però, per lo storico, anche un che di ironico⁸⁴. Del resto, è proprio nel segno dell'ironia, forse anche della parodia⁸⁵, che si caratterizza l'intervento di Scholem più tardo, almeno stando alla data di pubblicazione, in merito a queste questioni. Se infatti nella lettera a Schocken si poteva ravvisare una tensione di tipo religioso, nelle celebri *Dieci proposizioni astoriche sulla qabalah* si ritrova uno sguardo decisamente più disincantato.

Già le circostanze della pubblicazione di questo testo sono abbastanza esplicative: fedele alla sua convinzione, peraltro espressa proprio nella seconda delle *Dieci proposizioni*⁸⁶, che il miglior modo per conservare un segreto non fosse tacerlo, ma renderlo invece di pubblico dominio, Scholem aveva inviato nel 1958 le dieci proposizioni per essere stampate in una *Festschrift* poco diffusa⁸⁷. Com'era prevedibile, nonostante gli sforzi di Scholem di non parlare del testo, alcuni lettori vi arrivarono comunque e non poterono trattenersi dal chiedere maggiori spiegazioni al suo autore. Scholem dichiarò però di non avere nessuna intenzione di esaudire queste richieste, in parte sottraendosi con malizia (con Adorno, uno dei pochi cui aveva inviato una copia⁸⁸), in parte ribadendo le

⁸³ Scholem, *Ein offenes Wort über die wahren Absichten meines Kabbalastudiums*, in Id., *Briefe I*, cit., p. 472.

⁸⁴ Si veda in proposito *Mein Weg zur Kabbalah*, in cui Scholem si definisce filologo, alle volte serio, alle volte ironico: cfr. Scholem, *Mein Weg zur Kabbalah*, "Süddeutsche Zeitung", 22-23 Juli 1974, p. 7.

⁸⁵ Cfr. il recentissimo D. Abrams, *Ten Psychoanalytic Aphorisms on the Kabbalah*, Los Angeles, Cherub Press, 2011, p. 14. Come si evince dal titolo, Abrams intende direttamente ispirarsi al testo di Scholem.

⁸⁶ «L'essere di pubblico dominio costituisce, per le opere principali della letteratura cabalistica antica, la più importante garanzia del loro segreto»; e ancora, poco più sotto: «Abbiamo quindi di nuovo a che fare con quella politica mistico-anarchica che protegge meglio i suoi segreti portandoli ad espressione che tacendoli»: Scholem, *Dieci asseriti astorici circa la qabalah*, in W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, tr. it. a cura di M. Ranchetti e G. Bonola, Torino, Einaudi, 1997, p. 305.

⁸⁷ AA.VV., *Geist und Werk. Aus der Werkstatt unserer Autoren, zum 75. Geburtstag Daniel Brodys*, Zürich, Rhein Verlag, 1958, pp. 209-215; poi leggermente modificate con il titolo di *Zehn unhistorische Sätze über Kabbalah*, in Scholem, *Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, pp. 264-271.

⁸⁸ Si veda una lettera ad Adorno del 3 gennaio 1963, in cui Scholem dichiara scherzosamente di non voler commentare le proprie tesi: «Quando ho accettato di dare alle stampe gli aforismi astorici sulla *qabalah* ho decisamente commesso un peccato. Avevo creduto, s'intende, secondo quanto si afferma in uno degli aforismi, che nessuno li avrebbe notati e che il modo più sicuro per mantenerli nascosti sarebbe stato di depositarli a stampa in una simile *Festschrift*. Adesso vuole un commento. Certo, ma che cosa va a pensare? Una cosa simile si faceva solo in tempi remoti quando gli autori scrivevano subito anche i commenti e, se erano furbi, affermavano il contrario di ciò che diceva il testo. Mi guarderò bene, in questo caso,

circostanze di quella pubblicazione *sui generis* e complimentandosi con chi avesse scoperto il suo segreto (con Weiss⁸⁹).

Le *Dieci proposizioni astoriche*, secondo Habermas l'unico vero momento in cui Scholem stesse parlando come «teoreta», per giunta mostrando fin dal titolo una cattiva coscienza in quanto storico e filologo⁹⁰, hanno suscitato una lunga serie di interpretazioni e riprese in forme diverse, nonché almeno due tentativi di chiarificarne il contenuto, aforisma per aforisma, nella forma del commento⁹¹. Di che tipo di opera si trattava? David Biale ha sostenuto che Scholem, almeno per una volta, avesse cercato di ragionare come i cabbalisti proprio per meglio comprenderli⁹²; lo stesso Scholem, del resto, era ben conscio, come si è visto, dello *status* particolare di questa pubblicazione⁹³.

Tuttavia, non si può non notare come nel testo sembri invece prevalere la consapevolezza di una distanza ineluttabile tra il cercatore e il cercato; nella prima delle sue proposizioni, infatti, Scholem non parla più, come nella lettera a Schocken, di penetrare il muro di nebbia per giungere alla cosa stessa, ma si limita soltanto a constatare, nella forma ancora più allusiva dell'interrogazione, le difficoltà insormontabili insite in una simile ricerca:

dall'avventurarmi in un simile ginepraio. Per i miei aforismi vale il detto: si salvi chi può. L'angelo che presiede alla concezione intellettuale si chiama, com'è noto, *Laila*, vale a dire "notte". Bisognerebbe chiedere a lui che cosa ne pensa»: Scholem, *Briefe II*, cit., p. 91 (mi servo della traduzione italiana di Campanini, in O. Ombrosi [ed.], *Torah e Sophia. Orizzonti e frontiere della filosofia ebraica*, cit., p. 255).

⁸⁹ Si veda una lettera non pubblicata, in ebraico, risalente al 31 marzo 1960, riportata da Peter Schäfer in traduzione tedesca: «È con soddisfazione e il sentimento di sollievo che prova il lettore di romanzi polizieschi che ho letto le tue note sul mio contributo al volume in onore di Brody, apparso un anno fa. Allora pensavo, non senza buone ragioni, che solo qualcuno come te avrebbe potuto capirne il senso, quanto più visto che ti eri già espresso un'altra volta sul mio rapporto al mondo di cui mi occupo: questa volta, ho fatto qualcosa che nessuno si sarebbe aspettato da me, e ho scritto cose che non avrei dovuto scrivere; e una volta scritte, non avrei dovuto pubblicarle [...]. Ma visto che siamo arrivati a tanto, ho voluto pubblicarle senza però farne menzione con nessuno e senza nemmeno inviarle a chicchessia (a parte due miei amici negli Stati Uniti, degni di conoscere il mio segreto, da cui ho ricevuto lettere molto interessanti su queste pagine). Aspettavo di vedere chi, nel mio branco di cabbalisti, avrebbe scoperto da solo questo testo!!! Non c'era malizia da parte mia, ma soltanto il tentativo di sondare i reni e i cuori e di testare il sesto senso (quello bibliografico) che devono possedere dei veri maestri del segreto»: cit. in Schäfer, *Die Philologie der Kabbala ist nur eine Projektion auf eine Fläche*, cit., pp. 22-23.

⁹⁰ Habermas, *Gershom Scholem. La Torah travestita*, cit., p. 243.

⁹¹ Si veda in inglese D. Biale, *Gershom Scholem's Ten Unhistorical Aphorisms on Kabbalah: Text and Commentary*, "Modern Judaism", 5, 1985, pp. 67-93; in ebraico cfr. J. Dan, *Dal segno al simbolo. Sul significato delle dieci proposizioni astoriche sulla qabbalah di Gershom Scholem*, "Jerusalem Studies in Jewish Thought", 5, 1986, pp. 363-385.

⁹² Cfr. Biale, *Gershom Scholem's Ten Unhistorical Aphorisms on Kabbalah*, cit., p. 69.

⁹³ Si veda una lettera ad Edna Aizenberg in cui Scholem, spiegando la differenza tra il suo modo di apprezzare il misticismo e quello di Borges, così si esprimeva: «Quello che io ho cercato di fare è descrivere il mondo dei cabbalisti analizzando i testi e le loro idee senza oltrepassare, essenzialmente, questi limiti [quelli della critica storica]. Soltanto in qualche rara occasione mi sono lanciato in quelle che ho chiamato affermazioni "astoriche" riguardo a ciò che i cabbalisti avrebbero potuto intendere al di là della mia indagine storica. Può trovare un esempio nel volume III del mio libro *Judaica* [...]»: Lettera del 22 giugno 1980, in Scholem, *Briefe III*, cit., p. 206.

La filologia di una disciplina mistica, quale è la *qabbalah*, ha qualcosa di ironico. Si dà da fare con un velo di nebbia che, in qualità di storia della tradizione mistica, circonda il *corpus*, lo spazio della cosa stessa, ed è una nebbia che promana da essa. Ma in questo velo rimane poi, visibile al filologo, qualche cosa della legge della cosa stessa, oppure in questa proiezione del dato storico scompare proprio l'essenziale? L'incertezza insita nella risposta a questa domanda appartiene alla natura stessa dell'interrogazione filologica, e così la speranza di cui vive questo lavoro mantiene in sé qualcosa di ironico, che non può essere disgiunto. Anzi, un siffatto elemento di ironia non si trova forse già nell'oggetto proprio della *qabbalah* stessa, e non solamente nella sua storia?⁹⁴

Ancora una volta, dunque, Scholem è qui maestro di dissimulazione, mascherandosi dietro al ghigno sardonico che emana, beffardo, dai testi mistici di cui si era occupato tutta la vita. Rifiutandosi di giocare a carte scoperte, lo studioso sembra però voler mantenere viva quella dialettica molto particolare, che ha in sé indubbiamente qualcosa di paradossale, tra il necessario ricorso al metodo storico-critico⁹⁵, senza di cui ogni ricerca sarebbe vana, e l'afflato metafisico, volto a non lasciarsi sfuggire la promessa di senso nascosta nei testi più complessi della tradizione ebraica.

Questa duplicità si conserva anche nell'essenza del metodo scholemiano, che riesce a tenere insieme, come lo studioso dichiarò programmaticamente nell'introduzione a *La Qabbalah e il suo simbolismo*, storia e fenomenologia⁹⁶, unendo un meticoloso rigore diacronico a una scrupolosa analisi sincronica:

Lo sforzo di comprendere ciò che è avvenuto qui [nella *Qabbalah*], nel cuore stesso dell'ebraismo, non può rinunciare a una chiara visione e alla critica storica. Poiché anche i simboli crescono dall'esperienza storica e ne sono saturi. Per comprenderli sono necessarie sia la disposizione «fenomenologica» a vedere la totalità, sia la capacità di analisi storica. L'una integra l'altra e si intreccia con essa, e la loro unione promette risultati fecondi.⁹⁷

Scholem avvicina infatti i grandi concetti del misticismo ebraico sia cercando di coglierne gli aspetti invariabili, isolando e descrivendo impareggiabilmente le immagini mitiche che

⁹⁴ Id., *Dieci asserti storici circa la qabbalah*, cit., pp. 304-305.

⁹⁵ «I did not write as a theologian» aveva appuntato a penna Scholem su una recensione della sua biografia intellettuale ad opera di Biale. Questo episodio, citato nella tesi di dottorato di David N. Myers, è riportato a sua volta in P. Mendes-Flohr, *The Spiritual Quest of the Philologist*, in Id., *Gershom Scholem. The man and his work*, Albany & Jerusalem, State University of New York Press, 1994, p. 23.

⁹⁶ Cfr. anche quanto nota Idel in *Qabbalah. Nuove prospettive*, cit., p. 62. Tuttavia, secondo Idel, la maggior parte delle considerazioni di Scholem sugli aspetti fenomenologici della *Qabbalah* risalirebbe a un periodo relativamente tardo della sua attività di ricerca.

⁹⁷ Scholem, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, tr. it. Torino, Einaudi, 1980, pp. 4-5. Si tratta dell'introduzione al testo, già pubblicata nel 1955, a parte, sulla rivista mensile "Du" con il titolo *Betrachtungen eines Kabbalaforschers*.

si ripetono costanti in luoghi e momenti differenti⁹⁸, sia sottolineando lo sviluppo delle dottrine mistiche e il loro comparire, in circostanze mutevoli, nella storia dell'ebraismo⁹⁹. I due approcci, invero molto diversi e anzi quasi agli antipodi, vengono entrambi conservati da Scholem: proprio in questa ancora una volta paradossale unità si trova racchiusa la forza e l'originalità di una ricerca per molti versi tuttora insuperata.

Allo stesso modo, Scholem è stato capace di indagare la storia ebraica con minuziosa precisione e attenzione per i minimi particolari («Il buon Dio abita nel dettaglio»¹⁰⁰ amava ripetere lo studioso con Aby Warburg), ma anche di offrire grandi affreschi e sintetiche categorizzazioni con incredibile acume, tanto più mirabile specie se si pensa a quanto difficile, per un pioniere della disciplina, doveva essere stato ricostruire un quadro storico a partire da una disponibilità di fonti tanto ridotta. Una ricerca che voglia dirsi completa non può non tener conto di tutte queste diverse polarità della ricerca scholemiana.

5. Letteratura secondaria e obiettivi del lavoro

La letteratura su Scholem ha conosciuto uno sviluppo soltanto negli ultimi anni. Se si esclude la pubblicazione, ad opera di David Biale, di una biografia intellettuale nel 1979¹⁰¹, pochi anni dopo, quindi, l'uscita, in inglese e in ebraico, di due importanti miscelanee di scritti¹⁰², bisognerà attendere la morte dello studioso per avere ricerche che si proponessero una revisione completa delle sue idee. A partire dalla critica in ambito cabbalistico, nascerà poi la necessità di un'indagine che sapesse portare alle luce anche i presupposti della ricerca di Scholem, analizzandone i debiti culturali e filosofici.

⁹⁸ Si vedano, ad esempio, le sei conferenze tenute ad Eranos e successivamente pubblicate con il titolo *La figura mistica della divinità* (tr. it. Milano, Adelphi, 2011). In questo testo Scholem prende in esame, rispettivamente, i seguenti temi: *Shi'ur qomah* (la figura mistica della divinità), *Sitra ahra* (bene e male nella *qabbalah*), *Tsaddiq* (l'immagine del giusto), *Shekinah* (la parte femminile della divinità), *Gilgul* (l'idea di metempsicosi nella mistica ebraica), *Tzelem* (la visione del corpo astrale).

⁹⁹ Riferimento d'obbligo, in questo caso, è senz'altro l'opera del 1941, *Major Trends in Jewish Mysticism*, divisa in nove capitoli rispettivamente dedicati a descrivere i seguenti temi: caratteri fondamentali della mistica ebraica, la mistica della *Merkabah*, i chassidim medievali, Abulafia, lo *Zohar* e la sua dottrina teosofica, Luria e la sua scuola, il sabbatianismo e infine il chassidismo.

¹⁰⁰ Per uno studio approfondito volto a chiarire come e quando Scholem abbia utilizzato questo detto, nonché con quali accezioni, si veda Campanini, *Parva Scholemiana I. Rassegna di bibliografia*, "Materia Giudaica", 10, 2005, 2, pp. 396-403.

¹⁰¹ Cfr. Biale, *Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History*, cit.

¹⁰² Cfr. Scholem, *Devarim be-go*, cit.; Id., *On Jews and Judaism in crisis*, New York, Schocken Books, 1976.

Oltre agli studi, ormai noti anche in ambito non specialistico, di Moshe Idel¹⁰³, devono essere tenute in considerazione le opere di Joseph Dan¹⁰⁴ e Eliezer Schweid¹⁰⁵: il primo, esponente diretto della «scuola scholemiana», ha cercato di offrire un sunto completo delle teorie storiografiche del maestro; il secondo, pur essendo anch'egli un allievo di Scholem, in polemica con l'interpretazione di Dan ha provato a ridiscutere criticamente alcune delle sue conclusioni.

Nonostante questi contributi, si è dovuto attendere ancora del tempo prima di poter leggere qualche studio più interessato al *coté* filosofico di Scholem. Pionieristica in tal senso è stata una raccolta curata da Harold Bloom nel 1987: in questo testo, soprattutto a partire dalla lettura scholemiana di Kafka, si arrivava a considerare Scholem uno dei più grandi teologi dell'ebraismo nella modernità¹⁰⁶. Nella stessa direzione andava anche Robert Alter, riunendo Benjamin, Scholem e Kafka e indagando il loro rapporto con la tradizione¹⁰⁷. Fondamentale - e ancora oggi insuperata - per una lettura filosofica del messianismo in Scholem è l'opera di Stéphane Mosès, in particolare *La Storia e il suo angelo*, in cui magistralmente era indagata la concezione della storia di Rosenzweig, Benjamin e Scholem in contrapposizione al paradigma positivista¹⁰⁸. Mosès aveva anche scoperto la famosa lettera a Rosenzweig sulla secolarizzazione della lingua ebraica, che rappresenta uno dei testi filosoficamente più densi di tutta la produzione scholemiana¹⁰⁹. Un approccio più storico, sebbene attento all'influenza di Scholem anche in ambito politico e filosofico, si ritrova in un'altra raccolta, pubblicata nel 1993 a cura di Paul Mendes-Flohr, con diversi saggi tra cui, oltre a quello del curatore, si segnalano quelli di Joseph Dan e Nathan Rotenstreich¹¹⁰.

Un più ampio interesse per l'opera di Scholem in senso lato, non soltanto, quindi, limitato al suo studio del fenomeno mistico, si avrà però soltanto con la pubblicazione dei

¹⁰³ Cfr. soprattutto M. Idel, *Qabbalah. Nuove prospettive*, cit.; Id., *Rabbinism vs Kabbalism. On Gershom Scholem's Phenomenology of Judaism*, "Modern Judaism", 11, October 1991, 3, pp. 281-296; Id., *Absorbing Perfections. Kabbalah and Interpretation*, New Haven, Yale University Press, 2002.

¹⁰⁴ Cfr. J. Dan, *Gershom Scholem and the mystical dimension of Jewish history*, cit.

¹⁰⁵ Cfr. E. Schweid, *Judaism and Mysticism According to Gershom Scholem. A Critical Analysis and Programmatic Discussion*, Atlanta, Scholars Press, 1985.

¹⁰⁶ Cfr. H. Bloom (ed.), *Gershom Scholem*, cit. In accordo con la lettura di Bloom si segnala anche lo studio di Susan Handelman, in cui l'opera di Benjamin e Scholem è messa a confronto con quella di Emmanuel Lévinas: cfr. Handelman, *Fragments of Redemption. Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Lévinas*, Bloomington, Indiana University Press, 1991.

¹⁰⁷ Cfr. Alter, *Necessary Angels: Tradition and Modernity in Kafka, Benjamin, Scholem*, Cambridge & London, Harvard University Press, 1991.

¹⁰⁸ Cfr. S. Mosès, *La storia e il suo angelo. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, tr. it. Milano, Anabasi, 1993 (ed. orig. Paris, Seuil, 1992; nuova edizione ampliata Paris, Gallimard, 2006).

¹⁰⁹ Ad un'analisi di questo testo è dedicata l'ultima parte del capitolo V.

¹¹⁰ Cfr. P. Mendes-Flohr (ed.), *Gershom Scholem. The man and his work*, cit.

due volumi di diari tedeschi (rispettivamente nel 1994 e nel 2000)¹¹¹ e di una parte considerevole dell'epistolario in tre volumi (1994, 1995 e 1999)¹¹². Ancora prima, tuttavia, alcuni inediti emersi dall'archivio Scholem, per la gran parte scritti giovanili di carattere politico, erano stati riuniti da Abraham Shapira e pubblicati in ebraico con il titolo di *'Od davar*¹¹³.

A queste opere si ricollegano, oltre ad altre due importanti raccolte di saggi¹¹⁴, una serie di monografie, per la verità non così ampia, che, a partire dalla fine degli anni Novanta, si sono proposte di discutere alcuni aspetti del pensiero di Scholem collocandolo al centro del dibattito culturale e filosofico del mondo, prima, ebraico-tedesco¹¹⁵ e, poi, israeliano. Alcuni di questi lavori - pochi - sono interamente dedicati a Scholem¹¹⁶; altri - la maggior parte - tentano un confronto con altre figure. Sintetizzando, si può dire che questi studi, a parte qualche rara eccezione¹¹⁷, si dividano in due categorie: una prima, cui appartiene anche la recente pubblicazione della corrispondenza con Morton Smith¹¹⁸, ha cercato di far emergere il ruolo di Scholem all'interno della storia delle religioni del Novecento¹¹⁹; una seconda, a partire da un'indagine, più o meno minuziosa, dei diari e dei

¹¹¹ G. Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923. 1. Halbband 1913-1917*, unter Mitarbeit von H. Kopp-Oberstebrink, hrsg. von K. Gründer und F. Niewöhner, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag, 1995; *2. Halbband 1917-1923*, hrsg. von K. Gründer, H. Kopp-Oberstebrink und F. Niewöhner unter Mitwirkung von K.E. Grözinger, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag, 2000. Si veda anche una selezione e traduzione inglese dei diari, a cura di Anthony David Skinner, in *Lamentations of Youth. The diaries of Gershom Scholem 1913-1919*, Cambridge & London, Harvard University Press, 2007.

¹¹² Cfr. Scholem, *Briefe I*, cit.; *Briefe II*, cit.; *Briefe III*, cit.. Opportuno è anche segnalare l'antologia inglese dell'epistolario di Scholem, curato da A. David Skinner e pubblicato nel 2002, se non altro perché contiene anche delle lettere non pubblicate nell'edizione tedesca. Si veda anche la corrispondenza di Scholem con la madre: B. Scholem - G. Scholem, *Mutter und Sohn im Briefwechsel 1917-1946*, München, Beck, 1989; cfr. anche G. Scholem, *Briefe an Werner Kraft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986. Sul materiale accessibile tramite i diversi volumi dell'epistolario si basa una seconda biografia intellettuale di Scholem, a dire il vero molto poco interessante dal punto di vista filosofico, scritta in francese da M.R. Hayoun, *Gershom Scholem: un Juif allemand à Jerusalem*, Prais, PUF, 2002.

¹¹³ Cfr. Scholem, *'Od Davar*, a cura di A. Shapira, Tel Aviv, 'Am 'Oved, 1989. In seguito, parte di questi scritti sono stati tradotti in inglese e raccolti, sempre da Shapira, in un volume intitolato *On the Possibility of Jewish Mysticism in our Time & Other Essays*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1997.

¹¹⁴ Si veda P. Schäfer - G. Smith (hrsg.), *Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995; cfr. anche S. Mosès - S. Weigel (hrsg.), *Gershom Scholem. Literatur und Rhetorik*, Köln-Weimar-Wien, Böhlau Verlag, 2000.

¹¹⁵ In questa direzione, sulla scorta dell'insegnamento di George Mosse, si legga Aschheim, *Scholem, Arendt, Klemperer. Tre tedeschi negli anni bui*, tr. it. Firenze, Giuntina, 2001.

¹¹⁶ Si veda in particolare D. Weidner, *Gershom Scholem. Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2003. Si tratta del primo tentativo di offrire un'interpretazione ampia del pensiero di Scholem, non soffermandosi solo sugli scritti giovanili.

¹¹⁷ Cfr. B. Lazier, *God interrupted. Heresy and the European imagination between the world wars*, cit.

¹¹⁸ Cfr. G. Scholem - M. Smith, *Correspondence 1945-1982*, Leiden-Boston, Brill, 2008.

¹¹⁹ Cfr. E. Hamacher, *Gershom Scholem und die allgemeine Religionsgeschichte*, Berlin - New York, Walter de Gruyter, 1999. In una prospettiva comparatistica si muove invece Wasserstrom, *Religion after Religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, cit.

primi testi del giovane Scholem, ha invece dedicato grande sforzo a rintracciare assonanze in chiave filosofico-politica soprattutto con la prima riflessione di Benjamin¹²⁰.

Ancora più recente, benché al momento non esista nessuna monografia sull'argomento e ancora pochi siano gli studi che si muovano in questa direzione, è l'attenzione per l'interpretazione e la critica del sionismo in Scholem¹²¹. Si tratta, probabilmente, dell'eredità più importante dello studioso non solo a livello politico, ma anche da un punto di vista filosofico, in quanto si viene a legare con la riflessione sulla secolarizzazione, che solleva problemi ancora di grande attualità, specie - ma non solo - nel contesto tutto particolare dello Stato d'Israele.

Per quanto riguarda la situazione italiana, benché nel nostro paese molto sia stato pubblicato con riferimento al pensiero ebraico-tedesco e non poco sia stato tradotto del lavoro di Scholem come storico della *Qabbalah*¹²², la pubblicazione degli scritti ad argomento non cabbalistico mostra un po' di ritardo rispetto agli altri Paesi e, purtroppo, dei criteri editoriali non sempre comprensibili. Già da tempo il lettore italiano dispone della corrispondenza di Scholem con Benjamin¹²³ e del memoir *Storia di un'amicizia*¹²⁴; tuttavia, dell'altro volume dedicato dallo studioso all'amico, che nell'originale tedesco comprende ben quattordici saggi, l'editore italiano ne ha tradotti soltanto due¹²⁵.

Una parte degli scritti contenuti in *'Od Davar* sono stati tradotti da Marina Cavarocchi Arbib e pubblicati nel 1998¹²⁶; tre anni dopo, per Quodlibet sono uscite due importanti interviste concesse da Scholem nella seconda metà degli anni Settanta¹²⁷. Più

¹²⁰ Si veda in proposito E. Jacobson, *Metaphysics of the Profane. The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, New York, Columbia University Press, 2003; anche G. Guerra, *Judentum zwischen Anarchie und Theokratie. Eine religionspolitische Diskussion am Beispiel der Begegnung zwischen Walter Benjamin und Gershom Scholem*, Bielefeld, Aisthesis Verlag, 2007.

¹²¹ Si vedano ad esempio alcuni saggi della recente pubblicazione francese dedicata a Scholem: M. Kriegel (éd.), *L'Herne Scholem*, cit. Al momento, che io sappia, si stanno occupando del rapporto tra Scholem e il sionismo Noam Zadoff (dottorando presso l'università di Monaco in Germania) e Amir Engel (dottorando presso la Stanford University in California).

¹²² Per la verità, anche la ricezione delle opere di Scholem in Italia avvenne con certo ritardo, specie se paragonata alla contemporanea fama dello studioso. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, ad esempio, è stata tradotta per la prima volta in italiano dal Saggiatore, nel 1965, ventiquattro anni dopo la sua apparizione in inglese; *La Kabbalah e il suo simbolismo* è uscito per i tipi Einaudi, con traduzione di Anna Solmi, nel 1980, seguendo di vent'anni, quindi, l'edizione originale tedesca. Addirittura, il ritardo diventa ancora più imbarazzante se ci si riferisce alla grande monografia su Shabbetai Tzevi, tradotta in italiano, sempre per Einaudi, soltanto nel 2001: addirittura quarantaquattro anni dopo l'edizione ebraica e seguendo di ventotto anni l'edizione inglese, ampliata e riveduta.

¹²³ Scholem - Benjamin, *Teologia e utopia*, tr. it. Torino, Einaudi, 1980.

¹²⁴ Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, cit.

¹²⁵ Id., *Walter Benjamin e il suo angelo*, tr. it. Milano, Adelphi, 1978.

¹²⁶ Cfr. Id., *Mistica, utopia e modernità*, tr. it. Genova, Marietti, 1998.

¹²⁷ Cfr. Scholem/Shalom. *Due conversazioni con Gershom Scholem su Israele, gli ebrei, la qabbalah*, cit.

recentemente, sempre attingendo da *'Od Davar*, sono stati riuniti, in maniera non del tutto perspicua, tre interventi di Scholem con il titolo *Tre discorsi sull'ebraismo*¹²⁸; nel 2007, infine, Morcelliana ha pubblicato un interessante dialogo sull'educazione curato da Massimo Giuliani¹²⁹.

Meritoria - invero un *unicum* che non ha precedenti nelle traduzioni in altre lingue - è stata senza dubbio la pubblicazione, nel 2004, dell'autobiografia di Scholem, che riesce a conservare, nell'edizione italiana, le differenze tra la versione tedesca e quella ebraica, pubblicata cinque anni dopo¹³⁰. In italiano, prima ancora che nell'originale tedesco, è uscita, non senza però alcune sviste, anche la corrispondenza tra Scholem e Jacob Taubes¹³¹.

Oltre a una monografia completa su Scholem, manca ancora però in Italia la traduzione di scritti molto importanti, come ad esempio l'importante saggio «Nichilismo come fenomeno religioso», ricco di risvolti filosofici e al momento disponibile soltanto nell'originale tedesco. Della prima conferenza contro la *Wissenschaft des Judentums* è stata poi pubblicata soltanto una traduzione parziale¹³², mentre ancora quasi del tutto inaccessibili, per il lettore italiano, sono gli interventi politici di Scholem, sia quelli giovanili, che si possono leggere invece in traduzione francese¹³³, sia quelli più tardi.

Joseph Dan, fedele allievo di Scholem e suo successore sulla cattedra di storia della mistica ebraica a Gerusalemme, ha scritto, nel 1987, che sul suo maestro si sarebbero dovuti scrivere, in futuro, almeno tre tipi di libri: uno di carattere storico-filosofico, che riguardasse la sua formazione, la relazione con il sionismo, l'attività di storico presso l'università di Gerusalemme, l'amicizia con Benjamin e la sua influenza sulla cultura israeliana; un secondo che avesse invece a che fare con il lato fenomenologico della ricerca

¹²⁸ Cfr. Scholem, *Tre discorsi sull'ebraismo*, a cura di V. Lucattini Vogelmann, tr. it. Firenze, Giuntina, 2005. Su questa pubblicazione si vedano i commenti di Campanini in *Parva Scholemiana I. Rassegna di bibliografia*, pp. 407-411.

¹²⁹ Cfr. Scholem, *Educazione e giudaismo. Un dialogo pedagogico*, tr. it. a cura di M. Giuliani, Brescia, Morcelliana, 2007. Di Giuliani si legga anche, a mo' di introduzione a Scholem, *Gershom Scholem: la riscoperta della mistica ebraica*, in P. Ricci Sindoni (ed.), *La filosofia ebraica nel Novecento*, Roma, Spazio Tre, 2007, p. 67-90.

¹³⁰ Cfr. Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, cit. La curatela si deve a Saverio Campanini, di cui è importante segnalare gli scritti di argomento scholemiano pubblicati su "Materia Giudaica" a partire dal 2005 con il titolo di *Parva Scholemiana*.

¹³¹ G. Scholem - J. Taubes, *Il prezzo del messianesimo*, cit.; poi *Der Preis des Messianismus*, hrsg. von E. Stimilli, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006. Su alcuni limiti di queste due pubblicazioni si rimanda a Campanini, *Parva Scholemiana I*, cit., pp. 404-407; anche Id., *Parva Scholemiana III*, cit., pp. 355-357.

¹³² Cfr. Scholem, *Riflessione sugli studi ebraici*, "Pardès", 2, 1999: *Ebraicità e Germanicità. La "simbiosi" di H. Cohen, il "dialogo ebraico-tedesco" e gli studi ebraici*, pp 169-183.

¹³³ Cfr. Id., *Le Prix d'Israel, écrits politiques*, Paris, l'éclat, 2003.

scholemiana, indagando dunque la sua interpretazione di concetti quali religione, misticismo, simbolismo, mitologia, la sua lettura dello gnosticismo e il legame con la psicoanalisi freudiana e junghiana¹³⁴; un terzo tipo di studi, infine, in cui Dan cercava di inserire il proprio apporto, doveva prefiggersi di chiarire l'enorme contributo di Scholem allo studio scientifico della *Qabbalah* e alla comprensione del suo ruolo all'interno della storia ebraica¹³⁵.

Il presente lavoro si inserisce all'interno del primo gruppo di studi, non disdegnando incursioni nel secondo ambito evidenziato da Dan. Ci si propone di ricondurre la figura di Scholem all'interno del contesto storico-culturale della Germania dei primi del Novecento, sottolineando la sua importanza all'interno del dibattito contemporaneo e concentrandosi in particolar modo sul suo sforzo in direzione di una nuova visione dell'ebraismo in un'epoca successiva all'assimilazione. Si è scelto di ragionare soprattutto sulla maniera in cui Scholem, sempre a partire dal proprio ruolo di storico, ha declinato il problema del rapporto tra tradizione e modernità, proponendo una visione dialettica della storia ebraica, che sapesse cogliere le sue forze più vitali nella *Qabbalah* e in quei momenti in cui il pensiero rabbinico aveva dovuto fare i conti con altre espressioni che lo avevano messo duramente alla prova.

In questo senso, i tre nuclei attorno a cui è costruito il presente lavoro si riconducono tutti a tale interpretazione dialettica. In primo luogo, la riflessione scholemiana intorno al linguaggio, con particolare riferimento al mondo di Kafka, mostra come nel paradosso della trasmissione del sapere cabbalistico viene sintetizzata, secondo Scholem, l'essenza di tutta la tradizione ebraica. In secondo luogo, la lettura scholemiana del messianismo è interpretata in relazione alla sua predilezione per il fenomeno sabbatiano, e collegata al significato che Scholem attribuirà, nel corso della sua vita, alla propria scelta sionista. In ultimo, l'analisi della posizione scholemiana sulla secolarizzazione intende mettere in luce come, secondo lo studioso, soltanto nella consapevolezza del suo rapporto dialettico e paradossale nei confronti della modernità

¹³⁴ Sul controverso rapporto di Scholem con la psicoanalisi, ancora un *desideratum* della critica scholemiana, ha scritto alcune pagine Abrams in *Ten Psychoanalytic Aphorisms on the Kabbalah*, cit., pp. 5-14.

¹³⁵ Cfr. Dan, *Gershom Scholem and the mystical dimension of Jewish history*, cit., pp. 1-2. Per una interpretazione diversa del rapporto tra *Qabbalah* e storia ebraica, si veda quanto ha scritto Moshe Idel: «La storia ebraica non ha avuto una grande influenza sulla natura della *Qabbalah*. In altri termini, le affinità o gli intrecci fra la storia ebraica e la *Qabbalah* non sono stati così forti come hanno preteso alcuni studiosi. C'è, a mio avviso, un'indipendenza del pensiero ebraico nei confronti della storia. Di quando in quando si osserva perfino una vera e propria dissonanza fra la *Qabbalah* e la storia»: Idel, *I percorsi della qabbalah*, cit., p. 190.

l'ebraismo avesse la possibilità di rinnovarsi, evitando così il rischio di autodistruzione cui l'aveva condotto l'assimilazione.

Si è scelto di seguire il percorso lungo il quale Scholem ha sviluppato queste riflessioni sempre a partire dal suo impegno come storico della *Qabbalah*, cui dedicherà la maggior parte dei suoi sforzi, almeno a partire dalla seconda metà degli anni Venti. Proprio per questo si sottopone ad indagine il metodo scholemiano, cercando di chiarire la sua matrice filosofica, in particolare connettendolo a quanto si può ricavare sul ruolo dello storico dalle *Tesi sul concetto di storia* di Benjamin. Si tratta di un'influenza ancora non studiata con l'attenzione che merita e che, ciononostante, rappresenta un punto centrale per la comprensione degli scopi della storiografia di Scholem.

L'obiettivo è descrivere che tipo di ebraismo emerge, nell'opera scholemiana, alla luce di un particolare incontro tra tradizione religiosa, modernità e pensiero filosofico. Si fa vedere, inoltre, come una certa maniera di guardare alla tradizione ebraica, specie da parte della coscienza filosofica europea, debba molto proprio all'immagine dell'ebraismo formata dalla tensione peculiare tra la crisi del religioso e le sue trasformazioni che si può ravvisare nei testi di Scholem. Nella profondità di questa dialettica, si è convinti, risiede l'importanza della riflessione di questo studioso e la liceità di considerarlo, al pari di altri grandi filosofi suoi interlocutori come Benjamin, Strauss, Adorno o Arendt, come una delle figure centrali non solo del pensiero ebraico novecentesco, ma anche della modernità *tout court*.

6. Sintesi del testo

Il presente lavoro si divide in cinque capitoli. Il primo fornisce il quadro storico-culturale necessario a comprendere la maturazione e l'evoluzione dell'agenda scholemiana. Viene evidenziata in primo luogo la situazione dell'ebraismo tedesco ai primi del Novecento e la crisi del paradigma dell'emancipazione, che a seguito della Prima guerra mondiale è stato radicalmente messo in discussione, non soltanto alla luce delle crescenti manifestazioni di antisemitismo, ma anche all'interno di un'auto-riflessione tutta interna al mondo ebraico. Si mette in luce l'importanza della figura di Martin Buber e in particolare della sua «riscoperta» del *chassidismo*. Tale apporto sconvolse l'immagine dell'ebraismo nel mondo tedesco. Proprio a partire da questo elemento di novità ci si

interrognerà su come ripensare *ex novo* l'identità ebraica, questione che sarà riproposta e declinata in maniera differente da autore ad autore. L'influenza dell'ebraismo orientale avrà una fondamentale importanza per l'educazione del giovane Scholem.

Scholem svilupperà inoltre una radicale opposizione, venata di tinte anarchiche e di contatti con il movimento socialista e comunista¹³⁶, nei confronti del più grande esponente dell'ebraismo tedesco della precedente generazione, Hermann Cohen, che a sua volta si inseriva nel solco di una tradizione il cui iniziatore può a buon diritto ritenersi Moses Mendelssohn. Scholem utilizzerà il termine «*Selbstbetrug*» (autoinganno) per descrivere il tentativo di Cohen di cercare un connubio tra gli ideali dell'educazione ebraica e il modello della *Bildung*, sostenendo sempre che il supposto dialogo tra ebrei e tedeschi non era mai esistito e che anzi il tragico epilogo della *Deutsch-Judentum* fosse già contenuto *in nuce* nelle sue premesse.

Attraverso un'analisi dei primi scritti di Scholem, si evidenzia come il suo primo approccio al sionismo risulti caratterizzato da un'impostazione affatto originale. Rifiutando decisamente un'interpretazione in chiave nazionalistica, Scholem sarà più attratto da un «sionismo culturale», sulla scia dell'insegnamento di Ahad Ha'am, poi riproposto nel mondo tedesco, con qualche modifica, dal pensiero di Martin Buber. Chiarendo la peculiarità del sionismo scholemiano, si mostra come la sua posizione emerga, nello specifico, per un'interpretazione in chiave metafisica ed esistenziale, tesa ad assegnare al ritorno in Palestina la sola possibilità di una rigenerazione etica e spirituale. A partire da queste considerazioni, si spiega poi come una simile lettura collochi Scholem su un piano completamente differente rispetto sia a Martin Buber (nonostante alcune innegabili affinità) sia in particolar modo a Franz Rosenzweig.

Al rapporto tra Scholem e Rosenzweig è dedicata l'ultima parte del primo capitolo. Pur riconoscendo l'importanza della sua opera, in particolare della *Stella della Redenzione*,

¹³⁶ Com'è noto, il terzo fratello di Scholem, Werner, era un deputato del partito comunista, eletto al Reichstag, successivamente imprigionato con accusa di spionaggio e poi ucciso a Buchenwald. Sulla figura di Werner Scholem è sorto, di recente, un grande interesse della critica. Dovrebbe apparire a breve una sua biografia a cura di Mirjam Triendl-Zadoff, che si è anche occupata della curatela dell'epistolario tra Werner e Gershom Scholem, anch'esso di prossima pubblicazione. Sul rapporto tra i due fratelli si legga M. Triendl-Zadoff, *Unter Brüdern - Gershom und Werner Schoelm. Von den Utopien der Jugend zum jüdischen Alltag zwischen den Kriegen*, "München Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur", 2, 2007, pp. 56-66; anche R. Hoffrogge, *Utopien am Abgrund. Der Briefwechsel Werner Scholem - Gershom Scholem in den Jahren 1914-1919*, in *Schreiben im Krieg - Schreiben vom Krieg. Feldpost im Zeitalter der Weltkriege*, Essen, Klartext-Verlag, 2011, pp. 429-440. Sulla figura di Werner Scholem si può vedere anche M. Buckmiller - P. Nafe, *Die Naherwartung des Kommunismus - Werner Scholem*, in M. Buckmiller - D. Heimann - J. Perels (hrsg.), *Judentum und Politische Existenz*, Hannover, Offizin, 2000, pp. 61-82.

Scholem non riuscirà ad accettare il rifiuto del sionismo da parte di Rosenzweig, accusandolo di fornire un'interpretazione in chiave «pietistica» e «chiesastica» dell'ebraismo. Da parte sua, invece, pur cogliendo la novità e la forza della proposta scholemiana, Rosenzweig metterà in luce come il suo appello per una rigenerazione dell'ebraismo non poteva che tradursi soltanto su di un piano individuale e fosse quindi destinato ad escludere, necessariamente, la dimensione della comunità.

Nel secondo capitolo, ci si sofferma su alcuni aspetti della riflessione scholemiana che si dispongono intorno ad una costellazione costituita da tre termini: linguaggio, tradizione e rivelazione. Si mantengono due linee di indagine: una prima è costituita dagli scritti scholemiani sulla *Qabbalah*; la seconda dall'attenzione che Scholem ha sempre dedicato all'opera di Kafka. Nello specifico, si parte da un'analisi del testo «Rivelazione e Tradizione come categorie religiose dell'Ebraismo», mostrando la complessità del concetto di rivelazione per come traspare dall'argomentazione scholemiana. Si evidenzia come, nel cercare di districare la dialettica tra questi due termini, Scholem sposti la propria attenzione verso la riflessione cabbalistica, riconoscendo però come la radicalità di alcune tesi mistiche non costituisca tanto un'interpretazione *sui generis* dell'evento del Sinai, ma al contrario esprima il nucleo centrale e più intimo attraverso cui cogliere il concetto di rivelazione nel pensiero ebraico.

Per meglio comprendere la relazione dialettica tra tradizione e rivelazione è opportuno dare uno sguardo alla lettura scholemiana di Kafka. Pur trovando traccia dello scrittore praghese fin dal 1923 e poi, successivamente, anche nei saggi accademici e fino addirittura ad alcune interviste rilasciate negli anni Settanta, la documentazione più importante che sarà sottoposta ad esame sarà la relazione epistolare di Scholem con Benjamin, in particolare quella concernente il periodo tra il 1933 e il 1940, quando quest'ultimo stava lavorando proprio al suo saggio su Kafka. Secondo Scholem, l'opera kafkiana godeva di uno statuto privilegiato in quanto esprimeva in forma secolarizzata il «senso cabbalistico del mondo» e poteva dunque fregiarsi di una certa canonicità proprio perché soggetta a infinite interpretazioni. D'altra parte, tuttavia, l'aspetto interessante della lettura scholemiana, in questo senso differente dall'approccio di Benjamin, sta nel fatto che, secondo Scholem, Kafka sarebbe riuscito in qualche misura a cogliere il punto limite nella storia della rivelazione, portando allo scoperto al contempo la paradossale dialettica di ogni tradizione. Si tratta di riflessioni che avranno grande ripercussione sullo Scholem interprete della *Qabbalah*, come rivelano più che chiaramente le *Dieci proposizioni*

astoriche, in cui si evidenzia la paradossalità del ruolo del mistico, alle prese con la trasmissione di un'esperienza per sua propria essenza incomunicabile. Questo elemento di crisi, insito nell'insegnamento cabbalistico, costituirà per certi versi anche la chiave dell'interpretazione scholemiana dell'ebraismo *tout court*. Ciò è tanto più importante proprio perché, come è stato mostrato da alcuni interpreti, significa offrire una lettura del fenomeno ebraico molto lontana da quella che sarebbe potuta provenire da una prospettiva rabbinica e ortodossa, mostrando invece grandi affinità con il clima di crisi di cui era pervasa l'*intelligencija* tedesca nel primo dopoguerra.

Nel terzo capitolo ci si propone di chiarire i principi metodologici dell'analisi scholemiana e le matrici filosofiche della sua interpretazione della storia ebraica. Si prende avvio da una disamina della critica di Scholem alla *Wissenschaft des Judentums*, la storiografia ebraico-tedesca dell'Ottocento. I saggi di Scholem dedicati al metodo della *Wissenschaft* mostrano come l'elemento principale alla base della sua opposizione fosse la rivendicazione di una visione organica dell'ebraismo, interpretato come un fenomeno vitale, le cui molteplici manifestazioni non potevano essere previste *a priori* e tanto meno rinchiusi in un sistema unitario di concetti ben definiti, come se avesse ormai esaurito la sua espressività. La decisione di Scholem di concentrarsi sullo studio della mistica ebraica si riconnette a questa convinzione proprio perché il mondo della *Qabbalah*, in ragione della sua pretesa irrazionalità, era stato ritenuto dalla storiografia precedente non degno di interesse scientifico e, in qualche misura, estraneo all'ebraismo.

Partendo da queste considerazioni Scholem ha offerto una lettura originale non solo del misticismo nelle sue varie correnti, ma di tutta la storia ebraica. Si intende sottolineare come alla base del metodo scholemiano possano essere ritrovate alcune delle idee che si trovano espresse nell'ultimo lavoro di Benjamin: le *Tesi sul Concetto di Storia* (1940). L'idea di scrivere la storia a partire dalla prospettiva dei vinti e non dei vincitori, la convinzione che esista un particolare momento, un punto d'incontro privilegiato tra il passato e il presente dotato di una forza capace di riscattare la memoria delle precedenti generazioni, e che lo storico deve essere in grado di cogliere: tutta questa serie di suggestioni, non prive di riferimenti alla tradizione ebraica e presentate da Benjamin in forma incompleta, trovano la loro traduzione nel lungo lavoro decennale con cui Scholem ha inteso fornire una nuova immagine dell'ebraismo e delle sue diverse manifestazioni nel corso dei secoli. Per argomentare questa tesi si sono scelti alcuni interventi da cui meglio traspare la concezione della storia di Scholem. In particolare, viene analizzato uno dei suoi

discorsi più significativi in proposito: *Memoria e Utopia nella storia ebraica* (1946), una lezione tenuta di fronte a un pubblico di educatori appartenenti al movimento sionista. Particolare attenzione è dedicata al fatto che Scholem abbia sempre di mira una traduzione delle idee filosofiche non solo sul piano della pratica storica, ma anche al fine di ripensare l'educazione e l'insegnamento della tradizione ebraica in un nuovo contesto come era quello dei primi insediamenti in Palestina.

Nell'intento di evidenziare come Scholem fosse sempre consapevole dei presupposti filosofici alla base della sua impresa storiografica, si prende poi in esame uno scritto successivo, un testo ancora inedito e ritrovato nell'Archivio Scholem a Gerusalemme, che costituisce la trascrizione di un intervento tenuto nel dicembre del 1974. Scholem vi sviluppa un interessante ragionamento, sottolineando in primo luogo i punti che distinguono il suo approccio da un'interpretazione in chiave psicoanalitica della storia, diretta quindi ad interpretare il compito dello storico come un tentativo di «ricostruire» l'esperienza passata. In secondo luogo, il testo dimostra come Scholem sia critico nei confronti dell'esistenza di «un'unità dell'esperienza storica», nella convinzione che, al contrario, essa sia invece sempre da considerarsi frutto di un processo di selezione che lo storico opera in base ai propri interessi e ai propri obiettivi.

Il quarto capitolo è dedicato al tema del messianismo, a come viene declinato da Scholem e alle sue conseguenze per alcune questioni connesse al problema teologico-politico. Ci si sofferma in primo luogo sul ruolo che il messianismo ha giocato nella riflessione storica scholemiana, chiarendo come, all'interno della cultura di Weimar, Scholem sia stato il primo a sottolineare gli aspetti apocalittici nell'interpretazione del fenomeno messianico. Una volta tracciate le linee della lettura scholemiana si considerano due critiche dirette contro la sua posizione. La prima fa capo a Baruch Kurzweil, uno dei maggiori storici della letteratura israeliana proveniente dall'ambiente dell'ortodossia liberale. Kurzweil cercherà di dimostrare come l'argomentazione scholemiana, nei primi scritti dedicati al sabbatanesimo, fosse fortemente debitrice di un lessico preso in prestito dal linguaggio sionista dell'epoca. Dalla storiografia scholemiana emergeva così una pericolosa connessione, a livello politico, tra il sionismo e forme di messianismo anarchiche e nichiliste.

La seconda serie di critiche proviene invece da Jacob Taubes, che affronterà la trattazione scholemiana del messianismo in una serie di saggi pubblicati tra il 1977 e il 1982. Sebbene in alcuni punti poco argomentati e in certa misura fin troppo semplicistici, i

rilievi di Taubes hanno il merito di ridiscutere il pensiero scholemiano sul messianismo in chiave filosofica. Tra gli aspetti bersaglio dell'analisi taubesiana ci si sofferma in primo luogo sulla distinzione tracciata da Scholem, nel modo di vivere l'esperienza messianica, tra ebraismo e cristianesimo. A differenza di Scholem, Taubes argomenta che l'interiorizzazione non è da considerarsi la differenza specifica tra ebraismo e cristianesimo, ma al contrario costituisce il risultato di una trasformazione tutta interna all'ebraismo.

Il secondo punto dell'argomentazione taubesiana trova espressione nella discussione sul «prezzo del messianismo». A differenza di quanto scrive Scholem, secondo Taubes non è stata l'idea messianica a relegare la vita ebraica fuori dalla storia, quanto piuttosto l'egemonia rabbinica. Sebbene seguendo la lettura taubesiana emerga come Scholem fosse restio a tenerne conto, ancora una volta per il timore di considerare le conseguenze della «relazione pericolosa» tra il messianismo e la sua adesione al sionismo, ogni tentativo di rendere attuale l'idea messianica corrisponde invece, per Taubes, a un balzo nella storia e non invece al ritrarsi fuori da essa e a una «vita vissuta nel differimento».

L'analisi di queste due polemiche conduce infine alla necessità di chiarire meglio il rapporto tra messianismo e sionismo nell'opera di Scholem. Il presente lavoro utilizza materiali biografici e altri scritti, in parte già pubblicati in parte ancora inediti, per mostrare come l'interpretazione scholemiana del sionismo abbia vissuto momenti differenti e, in particolare, abbia subito una radicale trasformazione già a partire dagli anni Venti. Se infatti, come si mostra nel primo capitolo, il giovane Scholem aveva visto nel sionismo un'occasione di rigenerazione spirituale ed etica, non esente quindi da venature messianiche, una volta giunto in Palestina lo studioso dovrà fare i conti con la realtà storica. Sarà dunque già a partire dal 1926 e poi, ancora di più, a seguito delle rivolte arabe del 1929 e, successivamente, della Seconda guerra mondiale e della tragedia della *Shoah*, che Scholem rivedrà completamente la propria posizione. Ne seguirà, dunque, una disillusione «metafisica» sul piano privato che troverà espressione nelle sue pagine di diario, in alcune lettere e nelle composizioni poetiche di quel periodo; allo stesso tempo, negli interventi pubblicati a partire dagli anni Quaranta, Scholem proporrà un tentativo di rivedere il rapporto tra messianismo e sionismo, sottolineando la loro differenza sostanziale più che le possibili affinità.

Nel quinto e ultimo capitolo si esamina la relazione tra l'idea messianica nelle sue espressioni più radicali e la via alla secolarizzazione sulla scia dell'analisi fornita da Scholem in alcuni dei suoi scritti più importanti. Una delle tesi più forti della storiografia scholemiana è infatti la relazione tra il sabbatianismo e la *Haskalah*. Scholem considera il sabbatianismo un'espressione dell'energia vitale dell'ebraismo e non un corpo ad esso estraneo, come invece avevano cercato di provare la tradizione rabbinica e la *Wissenschaft*; suo obiettivo era dimostrare come il sabbatianismo fosse stato il motore propulsore della secolarizzazione ebraica, la vera spinta che aveva positivamente disposto gli ebrei ad accogliere la liberazione dal giogo del ghetto.

Si considera infine l'interpretazione scholemiana dell'ebraismo secolare. L'approccio alla secolarizzazione non può essere separato in Scholem da una lettura dell'ebraismo come fenomeno spirituale. Muovendo da una concezione organica, Scholem riteneva che l'identità ebraica non potesse essere definita *a priori*, in quanto aveva a che fare con una comunità viva di individui che era andata trasformandosi nelle varie fasi della sua storia. È anche per questo che Scholem ha sempre interpretato le diverse configurazioni dell'ebraismo in maniera dialettica. In Scholem si assiste così a un difficile quanto affascinante tentativo di tenere insieme la rottura e il cambiamento, espressioni di identità e forme di vita secolari lontane dall'ortodossia rabbinica con lo sforzo di mantenere vivo un legame forte, eppure mai dogmatico, con la tradizione.

I. PRINCIPALI LINEE DEL CONTESTO STORICO

«Io intendo per rinnovamento non un lento processo, somma di piccoli cambiamenti, ma qualche cosa di improvviso e di grandioso; in alcun modo continuazione e miglioramento, ma conversione e metamorfosi. Allo stesso modo appunto in cui credo che nella vita del singolo uomo possa esservi un momento di elementare rivolgimento, una crisi e un sommovimento, e un rinnovarsi dalle radici fino a tutte le ramificazioni dell'esistenza, così io credo per la vita dell'Ebraismo».

(M. Buber, *Discorsi sull'ebraismo*, tr. it. Milano, Gribaudi, 1996, p. 32)

1. *Ebrei e tedeschi: quale simbiosi?*

La storia degli ebrei in Germania conobbe una radicale trasformazione a partire dalla fine del Settecento. Con la Rivoluzione francese e la diffusione dei suoi ideali, infatti, anche alla popolazione ebraica vennero riconosciuti, seppur all'inizio solo in linea di principio, i diritti di cittadinanza. Nonostante ancora per lungo tempo si dibatté sull'opportunità che gli ebrei ottenessero o meno la parità civile e politica, molto lentamente, anche se non in tutta Europa, incominciò il cammino che portò all'ingresso della società ebraica nella modernità¹. A questo riguardo, gli anni che vanno dalla fine del Settecento fino alla Prima guerra mondiale, in Germania, sono conosciuti per quanto concerne la storia ebraica come il periodo dell'emancipazione².

Nell'analizzare questo fenomeno, focalizzandosi su quella che gli storici hanno chiamato «simbiosi ebraico-tedesca»³, occorre innanzitutto notare, per chiarire anche i

¹ Come nota George Mosse, l'emancipazione ebraica, in Prussia, fu il risultato della sconfitta ad opera di Napoleone e dell'epoca di riforme che ne seguì: in particolare, nel 1807, l'abolimento della schiavitù: cfr. Mosse, *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*, tr. it. Firenze, Giuntina, 1991, p. 46.

² Per uno studio, di carattere filosofico, sul periodo dell'emancipazione ebraica in Germania e sui problemi ad esso legati si rimanda a N. Rotenstreich, *Jews and German Philosophy. The Polemics of Emancipation*, New York, Schocken Books, 1984.

³ Si vedano in particolare gli studi di George Mosse. Per una visione critica in proposito, oltre a quella di Scholem, che sarà analizzata in profondità in seguito, si veda ad esempio E. Traverso, *Les Juifs et l'Allemagne. De la symbiose judéo-allemande à la mémoire de Auschwitz*, Paris, La Découverte, 1992.

termini della questione, che la popolazione ebraica in Germania non riuscì comunque mai a superare l'un per cento del totale, stabilizzandosi, nel periodo tra il 1871 e il 1933, tra le cinquecentomila e le seicentomila unità⁴. Si trattava, dunque, di una minoranza che, a parte il caso particolare di Berlino, rimase, almeno numericamente, sempre esigua⁵. Eppure, almeno sul piano intellettuale, l'influenza della popolazione ebraico-tedesca non tardò a far sentire la propria importanza. In particolare, suo principale obiettivo era quello di entrare in dialogo con la parte tedesca, auspicando la creazione di una società che avrebbe portato gli ebrei a modificare radicalmente il loro modo di vivere, senza però con questo ripudiare la loro identità.

Dal punto di vista storico-filosofico, il percorso verso l'emancipazione era connesso allo sviluppo dei grandi ideali dell'Illuminismo. Al centro di questo processo stava sicuramente il concetto di *Bildung*⁶, l'idea che il progresso dell'individuo venisse a caratterizzarsi essenzialmente come un processo di auto-formazione basato su un'educazione di tipo classico e su uno sviluppo della sensibilità estetica. Ovviamente, non tutti gli ebrei tedeschi accettarono questa nozione come il fondamento del loro cammino verso le libertà civili e, in un certo senso, al di là delle semplificazioni di alcuni storici, la nozione di *Bildung* è certo molto più eterogenea di come spesso sia stata presentata⁷.

Eppure, la gran parte dell'*intelligencija* ebraico-tedesca si dedicò con passione allo studio dei più importanti esponenti della cultura illuminista e romantica: la conoscenza delle opere di Goethe e Humboldt, solo per nominare due tra le figure centrali, prima ancora che a fondamento della cultura di un cittadino tedesco veniva considerata alla base di una buona educazione ebraica⁸.

⁴ Cfr. Mosse, *Il dialogo ebraico-tedesco. Da Goethe a Hitler*, tr. it. Firenze, Giuntina, 1988, p. 12.

⁵ A Berlino, tra il 1850 e il 1914, la popolazione ebraica crebbe di otto volte, arrivando a costituire il cinque per cento della popolazione totale; nello stesso periodo vennero costruite otto sinagoghe e fondati numerosi giornali in ebraico e in *yiddish*: cfr. in proposito J. Ehrenfreund, *Mémoire juive et nationalité allemande. Les juifs berlinois à la Belle époque*, Paris, Puf, 2000, pp. 43-45. Va anche detto, tuttavia, che la gran parte dell'aumento della popolazione era dovuta all'immigrazione a Berlino di ebrei provenienti dall'Europa orientale.

⁶ Come nota Mosse, le nozioni di *Bildung* e di *Sittlichkeit* furono molto usate dalla stampa ebraica dell'epoca, nonché dai rabbini: cfr. Mosse, *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*, cit., p. 46.

⁷ Cfr. in particolare la posizione di Shulamit Volkov, in *The Ambivalence of Bildung: Jews and Other Germans*, in K.L. Berghahn, *The German-Jewish Dialogue Reconsidered. A Symposium in Honor of George L. Mosse*, New York, Peter Lang, 1996, pp. 81-97.

⁸ Cfr. in proposito J. Katz, *German Culture and the Jews*, in J. Reinharz - W. Schatzberg (eds.), *The Jewish Response to German Culture. From the Enlightenment to The Second World War*, Hanover & London, University Press of New England, 1985, pp. 85-99.

Il filosofo che sta cronologicamente al principio di questa via verso l'assimilazione fu Moses Mendelssohn⁹. A lui si deve la pubblicazione di una traduzione in tedesco del Pentateuco, seguita da un commentario: questo lavoro, anche se scritto in lettere ebraiche (proprio perché destinato esclusivamente alla comunità), costituisce un valido antecedente dell'impresa, successiva di più di un secolo, intrapresa da Martin Buber e Franz Rosenzweig. Autore che godeva della stima di Kant, con cui peraltro ebbe una fitta corrispondenza, Mendelssohn pubblicò il suo capolavoro nel 1783, cui diede il titolo di *Gerusalemme*¹⁰. Quest'opera, che gli varrà la fama di padre dell'ebraismo moderno, è un mirabile progetto di riforma politica e insieme il tentativo di giustificare la libertà religiosa e limitare la presenza statale nel dominio della fede.

Mendelssohn entrò anche in dialogo con personaggi importanti del tempo come Lavater e Lessing, che rese omaggio all'amico in *Nathan il saggio*. Sebbene il rapporto tra queste figure divenne paradigmatico dell'amicizia interconfessionale, come emerge ad esempio da numerosi ritratti dell'epoca¹¹, nel 1769 Lavater aveva cercato di convertire Mendelssohn, proponendogli di accettare la verità del cristianesimo pubblicamente, per via razionale, secondo il modello dell'*Aufklärung*. Ciò non poteva che essere percepito, tuttavia, come un tradimento dei valori dell'Illuminismo: Mendelssohn, infatti, si considerava insieme *maskil* (illuminista) ed ebreo, e la seconda caratteristica non solo non escludeva la prima, ma anzi, a suo dire, la implicava.

Nel corso degli anni, però, la nozione di *Bildung* subì una lenta trasformazione, portando ad uno stravolgimento degli ideali ad essa connessi. In primo luogo, l'idea di una continua educazione dell'individuo in vista del superamento costante dei propri limiti divenne patrimonio soltanto di una parte limitata della popolazione anziché caratterizzarsi come qualcosa di accessibile a tutti. Inoltre, questione ancora più grave per la popolazione ebraica, la *Bildung* venne per così dire nazionalizzata, finendo per riguardare soltanto chi poteva fregiarsi di appartenere ad una certa comunità e non certo quanti, invece, auspicavano a farne parte¹². Secondo la lettura di Mosse, la popolazione ebraica più colta,

⁹ Sulla figura di Moses Mendelssohn si rimanda a D. Bourel, *Moses Mendelssohn*, Paris, Gallimard, 2004; si veda anche D. Sorkin, *Moses Mendelssohn. Il maestro dell'illuminismo ebraico*, tr. it. Genova, Ecig, 2000; cfr. anche P.L. Bernardini, *Moses Mendelssohn e la sua Berlino: Aufklärung, "illuminismo ebraico" e nazione "ebraico-tedesca"*, in D. Bidussa (ed.), *Le Religioni e il mondo moderno. II. Ebraismo*, Torino, Einaudi, 2008, pp. 50-74.

¹⁰ Cfr. M. Mendelssohn, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, Berlin, 1983.

¹¹ Si veda, solo a titolo di esempio, il celebre dipinto del 1854 di Moritz Daniel Oppenheim, che raffigura Lavater e Lessing ospiti a casa di Mendelssohn.

¹² Cfr. in proposito Mosse, *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*, cit., pp. 55-56.

che invece era rimasta fedele al modello originario della *Bildung*, vide così attenuarsi di molto le speranze di vedere riconosciuto il proprio sforzo di venire a patti con la modernità¹³.

In Prussia e, in seguito, nel novello stato tedesco, una singolare alleanza tra professori e burocrati portò al restringimento di ogni apertura all'inclusione delle minoranze nella cittadinanza. Già intorno alla fine del XIX secolo, quando questa trasformazione sembrò accelerarsi, sembrava che ad importare non fosse più il processo dell'educazione, quanto il prodotto. Nello stesso tempo, all'alba della Prima guerra mondiale, lo spirito critico dell'Illuminismo era ormai stato sostituito dagli ideali di dovere e disciplina¹⁴. L'antisemitismo, insomma, sebbene apertamente considerato una piaga, non era certo stato debellato: durante le guerre di liberazione, ad esempio, benché gli ebrei si fossero arruolati in gran numero per mostrare la loro fedeltà nei confronti del Reich, ancora persistevano accuse che insistevano sulla loro vigliaccheria¹⁵.

Con la crisi di Weimar, il paradigma dell'emancipazione andò incontro alla sua sconfitta definitiva. In quel difficile contesto politico e sociale, dove di fronte alla crisi della democrazia liberale presero forza le spinte politiche più radicali, la tradizione della *Bildung* ebraico-tedesca, per come si era manifestata nel corso dei circa centocinquanta anni precedenti, fu radicalmente messa in questione. Anche all'interno del mondo ebraico si sentì la necessità, da più parti, di un'auto-riflessione, che cercasse di rispondere in una nuova maniera alla questione dell'identità ebraica e del suo rapporto con la modernità¹⁶. Come meglio di altri ha mostrato Michael Löwy, tutta una serie di pensatori tornò alle sue radici culturali cercando di riscoprire l'eredità biblica, profetica e messianica dell'ebraismo e provando a declinarla in un nuovo messaggio politico e sociale, che sapesse conferire nuova linfa a un pensiero politico in difficoltà¹⁷.

¹³ Cfr. *ivi*, p. 154.

¹⁴ Cfr. Id., *Il dialogo ebraico-tedesco. Da Goethe a Hitler*, cit., p. 25.

¹⁵ Cfr. Id., *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*, cit., pp. 58-59. A partire da queste accuse, il comando supremo fu poi anche indotto a raccogliere dati statistici su quanti soldati ebrei avessero effettivamente prestato servizio al fronte.

¹⁶ Tra gli studi più importanti, di carattere storico, sugli intellettuali ebrei europei durante la crisi di Weimar si segnalano quelli di Steve Aschheim: cfr soprattutto *Culture and Catastrophe. German and Jewish Confrontations with National Socialism and Other Crises*, Houndmills & London, Macmillan Press, 1996; Id., *In Times of Crisis. Essays on European Culture, Germans, and Jews*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2001; G. Scholem, H. Arendt, V. Klemperer, *Tre ebrei-tedeschi negli anni bui*, tr. it. Firenze, Giuntina, 2001. Di carattere invece maggiormente storico-filosofico è Mendes-Flohr, *German Jews. A Dual Identity*, New Haven & London, Yale University Press, 1999.

¹⁷ Cfr. in proposito M. Löwy, *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, tr. it. Torino, Bollati Boringhieri, 1992.

Questo tipo di reazione fu certamente favorito anche da questioni di carattere economico. A partire dall'ultimo quarto del XIX secolo, infatti, la Germania e l'Impero austro-ungarico avevano assistito a uno sviluppo vertiginoso del capitalismo e a un'incredibile accelerazione della produzione industriale. A fronte di questo progresso, che allora sembrava destinato a mai esaurirsi, nacque una forte reazione culturale, da Michael Löwy definita di carattere romantico-anticapitalista, che non a caso trovò alcuni tra i propri maggiori rappresentanti in esponenti del mondo ebraico-tedesco.

In seguito all'affinità elettiva tra un certo profetismo, il messianismo ebraico e gli ideali dei movimenti di massa di fine Ottocento, molti ebrei tradussero le loro attese di rinnovamento arruolandosi nelle file del socialismo o del comunismo¹⁸. Altri ancora, sempre muovendo dal rifiuto nei confronti della società borghese, declinarono invece il loro spirito rivoluzionario in altra maniera, abbracciando quindi l'ideale sionista che, dopo aver conosciuto parte del proprio successo in Russia e Polonia, proprio in quegli anni stava incominciando a trovare seguaci anche in Europa occidentale.

La maggior parte di questa nuova classe intellettuale ebraica era costituita da filosofi, scrittori, giornalisti, agitatori politici, quasi tutti accomunati dall'essere nati negli anni Ottanta dell'Ottocento. Si trattava, dunque, per la gran parte, di giovani. Del resto, la dinamica che emerse nei primi anni del XX secolo è stata spesso interpretata come il riflesso di un conflitto generazionale, in quanto suo obiettivo polemico era il mondo della borghesia ottocentesca. Non si trattò certo di un fenomeno esclusivo al mondo ebraico, quindi, ma di un comune rifiuto, da parte delle nuove generazioni, del liberalismo, del razionalismo e dell'alienazione determinata dall'industrializzazione¹⁹. Come Scholem ammise chiaramente, la nuova generazione accusava i padri di non saper fare i conti con la propria identità ebraica, aderendo ingenuamente al positivismo e alla sua ideologia del progresso²⁰.

¹⁸ La figura forse più importante in questo senso è Gustav Landauer. A Landauer Martin Buber dedicò un capitolo del suo studio *Sentieri in Utopia* (cfr. M. Buber, *Sentieri in Utopia. Sulla comunità*, tr. it. Genova-Milano, Marietti, 2009, pp. 91-103). Riguardo all'interesse di Scholem per Landauer, cfr. Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, tr. it. Torino, Einaudi, 2004, pp. 58.

¹⁹ Cfr. in proposito M.D. Oppenheim, *Sons against their fathers*, "Judaism", 29, 1980, pp. 340-352.

²⁰ Cfr. *In compagnia di Gershom Scholem* (Intervista con Muki Tsur), in *Scholem/Shalom. Due conversazioni con Gershom Scholem su Israele, gli ebrei e la qabbalah*, tr. it. Quodlibet, Macerata, 2001, p. 22.

Per quanto riguarda la riflessione ebraica, il personaggio contro cui furono dirette la maggior parte delle critiche fu Hermann Cohen²¹. Nato nel 1842, Cohen può essere considerato, a tutti gli effetti, il parallelo di Mendelssohn nella seconda metà dell'Ottocento. Convinto assertore del dialogo ebraico-tedesco, da una parte Cohen si inseriva all'interno della tradizione della grande filosofia, in particolare di quella di Kant, di cui era uno dei maggiori interpreti del tempo, essendo a capo della scuola di Marburgo; dall'altra, specie nella seconda parte della sua vita, Cohen si era dedicato a reinterpretare l'ebraismo come anticipatore dei grandi valori di fratellanza etica e universalismo, di cui la Rivoluzione francese si era fatta portatrice.

L'evento che segnerà la grande spaccatura all'interno del mondo ebraico tra la generazione di Cohen e quella, più giovane, di Scholem e Benjamin sarà senza alcun dubbio la Prima guerra mondiale²². Ad accendere la polemica sarà proprio uno scritto di Cohen, apparso nel 1915 e intitolato *Germanità ed ebraicità*. Questo volumetto, come emerge anche dalla reazione del giovane Scholem alla sua lettura²³, sarà destinato a scatenare gli animi dei simpatizzanti sionisti. Cohen aveva allora settantatré anni e morirà di lì a poco, tre anni dopo. In quel periodo, egli dirigeva l'Istituto di Studi ebraici, a Berlino, dove si stava dedicando alla sua ultima opera, una *summa* del suo pensiero sulla religione e l'ebraismo²⁴. Al sionismo, Cohen rimproverava una troppo frettolosa attesa della redenzione, contestandogli la capacità di saper cogliere la drammaticità della condizione ebraica²⁵.

Scrivendo all'alba del conflitto, il principale obiettivo di Cohen era convincere gli ebrei degli Stati Uniti a non entrare in guerra a fianco degli alleati. Tuttavia, il piccolo

²¹ Anche Scholem nota come Hermann Cohen fosse una figura che imponeva rispetto e venerazione, che si concordasse o meno con le sue opinioni: cfr. Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, cit., p. 8.

²² In proposito si veda P. Mendes-Flohr, *In the Shadow of the World War*, in P. Mendes-Flohr - A. Barkai, *German-Jewish History in Modern Times. 4. Renewal and Destruction 1918-1945*, New York, Columbia University Press, 1998, pp. 7-29; anche Id., *The Kriegerlebnis and Jewish Consciousness*, in W. Benz - A. Pauker - P. Pulzer (eds.), *Jüdisches Leben in der Weimarer Republik / Jews in the Weimar Republic*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1998, pp. 225-237; si legga anche R. Horwitz, *Voices of Opposition to the First World War among Jewish Thinkers*, "Leo Baeck Yearbook", 1988, pp. 233-259.

²³ Si veda una nota di diario del 18 dicembre 1915: «[Lo zio Georg] mi ha regalato *Deutschtum und Judentum* di Hermann Cohen, uno scritto impossibile. Vengono escogitate connessioni [tali] che si vorrebbe proprio fuggir via»: Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*. Bd. I, 1913-1917, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag, 1994, p. 207.

²⁴ Cfr. H. Cohen, *Religione della Ragione dalle Fonti dell'Ebraismo*, tr. it. Cinisello Balsamo, San Paolo, 1994.

²⁵ Si veda quanto riporta Scholem nella sua autobiografia: pare Cohen usasse definire i sionisti dei «poveretti», che volevano soltanto essere felici: cfr. Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, cit., p. 72.

pamphlet si trasformò in una sorta di esaltazione della nazione tedesca, dei suoi valori e di quella che il filosofo considerava una vera e propria affinità tra ebraismo e cultura germanica:

Viviamo con la grande, patriottica, speranza tedesca, che l'unità tra germanità ed ebraismo, verso cui si è impegnata tutta la storia dell'ebraismo tedesco, possa acquistare luce. E risplendere, infine, come una *verità della storia culturale*, nella politica tedesca, e nella vita, ma anche nel *sentimento* del popolo tedesco.²⁶

Cohen basava le proprie argomentazioni sul fatto che, almeno a partire dal XVIII secolo, la Germania costituiva il centro mondiale della cultura ebraica, una specie di ideale continuazione di quel clima che, nella Spagna medievale, aveva permesso il fiorire di una civiltà unica, in cui, oltre ad una convivenza pacifica tra le tre grandi religioni monoteiste, erano state prodotte anche opere fondamentali per l'ebraismo come quelle di Maimonide. Inoltre, la superiorità della cultura universitaria della nazione tedesca era ormai riconosciuta da tutti, specie per quanto riguardava le discipline letterarie, filosofiche e teologiche.

Nella nuova nazione, infine, la socialdemocrazia sembrava più fiorente che nelle altre parti d'Europa; per questo, la Germania emergeva come il paese dove più facilmente gli ebrei avrebbero potuto compiere il loro percorso verso una completa eguaglianza politica²⁷. Proprio la condizione degli ebrei, che in pochi anni erano riusciti ad ottenere sempre maggiori diritti, testimoniava per Cohen della capacità dello Stato tedesco di garantire la tutela dei propri cittadini:

Noi, Ebrei tedeschi, siamo la testimonianza vivente di questa lealtà umana, propria della religiosità del nostro paese. Data l'asprezza delle opposizioni dogmatiche, ancora presenti nell'anima popolare, noi non avremmo mai potuto integrarci in questa comunità, né nella vita dello Stato, né nelle diverse specialità del suo sapere, se l'onestà morale non avesse retto il timone dello Stato, e non avesse saputo respingere le passioni partigiane.²⁸

Lo spirito tedesco, continuava Cohen, era inoltre, come insegnava la filosofia idealista, il luogo della ragione e dunque l'ambito più adatto alla ricezione dei valori che l'ebraismo aveva passato in consegna all'umanità. Come bisognava dunque valutare la guerra e come si sarebbero dovuti comportare, di conseguenza, gli ebrei tedeschi? Se il giudizio sulla

²⁶ Cohen, *Germanità ed ebraicità*, tr. it. in "Pardès", 2, 1999: *Ebraicità e germanità. La "simbiosi" di H. Cohen, il "dialogo ebraico-tedesco" e gli studi ebraici*, p. 61.

²⁷ Cfr. in proposito M. De Launay, *Hermann Cohen o il romanticismo della ragione*, "Pardès", 2, 1999: *Ebraicità e germanità. La "simbiosi" di H. Cohen, il "dialogo ebraico-tedesco" e gli studi ebraici*, p. 22.

²⁸ Cohen, *Germanità ed ebraicità*, cit., p. 62.

necessità del conflitto era di competenza della filosofia della storia²⁹, Cohen sosteneva che si potevano almeno cogliere le finalità legate alla guerra e le sue conseguenze per il destino del popolo tedesco. In particolar modo, il conflitto avrebbe condotto ad un'unione più completa tra tedeschi ed ebrei³⁰ e alla scomparsa definitiva di ogni sospetto e discriminazione che, ancora, continuavano a colpire gli ebrei tedeschi:

Se con questa guerra verranno scacciate le ultime ombre che oscurano l'intima unità tedesca, allora, superando ogni barriera religiosa e nazionale, si potrà riconoscere che *lo spirito cosmopolita che anima la concezione tedesca dell'umanità, fondata sulla nazionalità tedesca*, che la specificità tedesca in materia di *sapere, morale e religione*, sono destinati a diventare la verità riconosciuta della storia mondiale. Siamo totalmente consapevoli che la nostra filosofia e la nostra letteratura ci hanno dimostrato che libertà ed umanità non sono per noi parole vane, ma i fari della nostra storia.³¹

Se l'ebraismo liberale vedeva il conflitto come una grande occasione per stringere in maniera definitiva il proprio destino a quello della nazione tedesca³², la Prima guerra mondiale fu anche, dall'altra parte, il primo vero banco di prova, da un punto di vista politico, per il giovane Scholem, allora nemmeno diciottenne. La posizione scholemiana si caratterizzava per la sua radicalità e per la forte opposizione rispetto all'alleanza ebraico-tedesca evocata da Cohen. Proprio a causa del suo rifiuto della guerra, Scholem ruppe con alcuni gruppi sionisti che aveva frequentato, in principio soltanto più per riavvicinarsi all'ebraismo che per vera convinzione politica. Inoltre, come racconta nella sua autobiografia³³, il suo anti-militarismo segnò anche, definitivamente, l'allontanamento dalla propria famiglia.

Soltanto il minore dei suoi tre fratelli, Werner, in seguito deputato comunista al Reichstag, fin da subito si schierò insieme a lui. Le posizioni dei due erano certamente differenti: Scholem condannava la guerra da un punto di vista sionista, il fratello era invece unito alla minoranza del partito socialdemocratico, che dopo il conflitto diede vita prima

²⁹ Cfr. *ivi*, p. 63.

³⁰ Cfr. su queste questioni Mosse, *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*, cit., pp. 121-144.

³¹ Cohen, *Germanità ed ebraicità*, cit., p. 61.

³² Cohen stesso, tuttavia, nel corso della guerra, arrivò a rivedere parte della sua posizione parlando di una crisi della sua coscienza culturale. Così, infatti, il filosofo scriveva in una lettera a Paul Natorp il 27 ottobre del 1916: «Questa gente non vuole in nessun modo riconoscere un ebraismo tedesco, essa vede di buon occhio soltanto il sionismo, che trae da ciò a sua volta nuove energie contro di noi. [...] Scrivo per dovere e per coscienza, la mia fiducia, però, è ormai soltanto storica, in nessun modo attuale»: cit. in P. Fiorato, *Al di là del sublime. Hermann Cohen sulla virtù messianica della pace*, in P. Cipolletta (ed.), "Babel@nline": *Il Messia ieri e oggi*, 4, 2008, p. 54.

³³ Cfr. Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, cit., pp. 63-66.

alla Lega di Spartaco e, poi, al partito comunista tedesco. Nonostante questo, tuttavia, entrambi i fratelli muovevano da profonde convinzioni anti-liberali³⁴.

Nel febbraio del 1915, Scholem venne coinvolto in una polemica che, partita dalle pagine della «Jüdische Rundschau», assunse in seguito contorni molto più ampi. Alcuni sedicenti giovani sionisti avevano infatti pubblicato un articolo che terminava con le seguenti parole: «E così avvenne che andammo in guerra non sebbene ma proprio perché ebrei». Scholem, insieme ad alcuni amici, aveva risposto in modo caustico, ribadendo, senza possibilità di appello, che gli ebrei non avevano alcun interesse a prendere parte al conflitto mondiale con nessuna delle potenze che vi erano coinvolte. L'idea di entrare in guerra insieme alla Germania non aveva dunque nulla a che spartire con gli ideali di rinnovamento ebraico:

Questo articolo rappresenta il prodotto più triste del giornalismo sionista in tempo di guerra. Questo articolo è uno schiaffo in viso per una parte considerevole dei sionisti tedeschi. Non condividiamo l'idea che questa guerra ci abbia dischiuso il «segreto dell'essere comunità», né che essa possa rivelare alcunché. Non crediamo che la causa della Germania, come quella di qualunque altra nazione del mondo in questo conflitto, coincida con la nostra causa.³⁵

Una copia della lettera venne successivamente diffusa e causò l'espulsione di Scholem dal liceo un anno prima della maturità. Scholem conseguirà poi comunque il diploma come privatista e potrà così accedere all'università³⁶, ma, nel frattempo, avrà definitivamente rotto con il padre, che l'aveva cacciato di casa.

2. Martin Buber e la riscoperta dell'ebraismo orientale

Un altro elemento importante del panorama dell'ebraismo tedesco nel primo Novecento fu la riscoperta della grande tradizione chassidica. Ciò si dovette, innanzitutto,

³⁴ Riguardo al rapporto con il fratello, Scholem così si esprimeva, nel 1976, nell'intervista con Muki Tsur: «Non ero attratto dalla rivoluzione. Discutevo accanitamente con mio fratello: “Ti stai ingannando, proprio come nostro padre. Ti inganni se credi di rappresentare il proletariato tedesco sfruttato. È una menzogna. Tu non rappresenti niente. Sei il figlio di un ebreo della media borghesia. Questo ti fa andare su tutte le furie, e così ti metti a vagabondare in altri campi; non vuoi essere quello che sei. Dici: la rivoluzione (era quello lo slogan comune dell'epoca) risolverà tutti i problemi, soprattutto i problemi nazionali”»: *In compagnia di Gershom Scholem* (Intervista con Muki Tsur), cit., pp. 24-25.

³⁵ Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme*, cit., p. 64. Cfr. anche sull'episodio *In compagnia di Gershom Scholem* (Intervista con Muki Tsur), cit., p. 39.

³⁶ Scholem fece ricorso a una norma emanata per i figli cadetti della nobiltà e dei latifondisti, per cui era concesso agli studenti ammessi all'ultima classe di liceo di immatricolarsi a pieno titolo per quattro semestri universitari.

alla forte immigrazione di ebrei provenienti dalla Polonia e dalla Russia, per la maggior parte sfuggiti ai *pogrom* di inizio secolo. Il gran numero di intellettuali *Ostjuden* fu determinante nel far conoscere in Germania un patrimonio di racconti e leggende del tutto sconosciuto in Europa occidentale³⁷.

Tale riscoperta si inseriva anche all'interno del fascino per il mondo orientale, ormai diffusissimo alla fine del XIX secolo e lontano dalla percezione precedente, secondo cui l'oriente, che pur era ritenuto il luogo sorgivo della civiltà, costituiva ciononostante un universo primitivo. Per Hegel, ad esempio, l'oriente era considerato retrogrado dal punto di vista storico-filosofico: lo Spirito si muoveva infatti da est verso ovest e soltanto in Europa aveva trovato la sua piena realizzazione. Partendo da questa medesima concezione, anche gli storici ebrei dell'Ottocento presentarono il loro lavoro come un tentativo di sbarazzarsi dell'identità orientale dell'ebraismo, sottolineando i suoi aspetti maggiormente «occidentali» con l'obiettivo, infine, di assimilarsi del tutto alla cultura europea³⁸.

Contro questo tipo di interpretazione si mosse tutta la nuova generazione, che invece proprio all'oriente guardava per cercare di rinnovare una cultura ebraica che vedeva ormai rinsecchita. L'immaginario dell'oriente si accompagnava anche all'interesse per il misticismo, il mondo dell'occulto, l'irrazionalismo e il folklore, per tutto ciò insomma che si riteneva capace di maggiore «autenticità» rispetto a quanto invece faceva capo al razionalismo positivista³⁹. Anche l'auto-percezione dell'ebraismo era di conseguenza destinata a mutare. Occorreva infatti ritrovare, nell'immagine della tradizione ebraica, quegli elementi che ancora la legavano a un percorso di conoscenza che poco aveva a che spartire con la modernità.

Figura di riferimento all'interno di questo incredibile fermento culturale fu senza dubbio Martin Buber⁴⁰. Nonostante la giovane età, infatti, nei primi anni del Novecento Buber si era già ritagliato un ruolo da protagonista nel mondo ebraico. Nato nel 1878, Buber costituì una sorta di fratello maggiore di tutta la nuova generazione che, insoddisfatta del mondo della borghesia dei propri padri e dell'assimilazione, cercava di

³⁷ Su questo aspetto si legga Volkov, *The Dynamics of Dissimilation: Ostjuden and German Jews*, in J. Reinharz - W. Schatzberg (eds.), *The Jewish Response to German Culture*, cit., pp. 195-211.

³⁸ Cfr. P. Mendes-Flohr, *Fin de Siècle Orientalism, The Ostjuden, and the Aesthetics of Jewish Self-Affirmation*, in Id., *Divided Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, Detroit, Wayne University Press, 1991, p. 82 (tr. it. in "Pardès", 2, 1999, cit., p. 82).

³⁹ Cfr. *ivi*, p. 75 (tr. it. p. 77).

⁴⁰ Sulla figura di Martin Buber si rimanda, per un'introduzione generale, a Mendes-Flohr (ed.), *Martin Buber. A Contemporary Perspective*, Syracuse and Jerusalem, Syracuse University Press & The Israel Academy of Sciences and Humanities, 2002.

ripensare *ex novo* l'identità ebraica. Come nota Scholem nella sua autobiografia, infatti, proprio grazie agli studi di Buber il fascino per l'ebraismo orientale era diventato un tratto comune a tutta la gioventù ebraico-tedesca⁴¹.

A Buber si doveva, innanzitutto, la diffusione di gran parte del patrimonio culturale appartenente al mondo chassidico, attraverso la pubblicazione, nel 1906 e nel 1908, dei *Racconti di Rabbi Nachman* e delle *Leggende del Baal Shem Tov*⁴². Sebbene nel preparare questo materiale avesse consultato eruditi ed esperti in materia, come Micha Yosef Berdyczewsky e Simon Dubnow⁴³, la posizione di Buber, non essendo il suo interesse né storico né filologico, era molto peculiare: «Il mio scopo non è assolutamente quello di registrare nuovi eventi. Semplicemente, voglio offrire una concezione nuova del misticismo ebraico e delle sue interconnessioni»⁴⁴.

Vero e proprio pilastro del rinnovamento culturale ebraico tra le due guerre, Buber fondò anche la rivista «Der Jude», attiva dal 1916 fino al 1928⁴⁵. Questa pubblicazione si collocò al centro della rinascita dell'ebraismo tedesco ospitando, tra le altre cose, alcuni racconti di Kafka oltre che i primi contributi di Scholem sul misticismo.

Ancora più importanti, però, saranno le conferenze che Buber tenne presso il circolo «Bar Kochba» di Praga⁴⁶, un gruppo cui prendevano parte, tra gli altri, figure di spicco dell'ebraismo praghese come Franz Kafka, Max Brod, Shmuel Hugo Bergmann, Robert Weltsch e Hans Cohn. Nel gennaio 1909, Buber accettò di parlare in un incontro, presentando una conferenza dal titolo *Il senso dell'ebraismo*⁴⁷. Lo studioso tornò poi altre

⁴¹ «Non soltanto io, ma la grande maggioranza della mia generazione si sentiva attratta dagli ebrei orientali, il che ha una spiegazione molto semplice. Quanto più incontravamo nelle nostre famiglie assimilate un tenace rifiuto del tipo dell'ebreo orientale e un disprezzo per tutto ciò che aveva a che fare con loro e con il loro stile di vita [...] tanto più ce ne sentivamo attratti»: Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, cit., p. 46.

⁴² Si veda la recente raccolta, in traduzione italiana, a cura di A. Lavagetto e corredata di un'amplessima nota biografica. Cfr. Buber, *Storie e leggende chassidiche*, tr. it. Milano, Mondadori, 2008.

⁴³ Peraltro, successivamente Berdyczewsky accusò Buber di avere scarso senso storico, mentre Dubnow di avere eccessivamente idealizzato il mondo chassidico.

⁴⁴ Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, I: 1897-1918, Heidelberg, Lambert Schneider, 1972, p. 244.

⁴⁵ Sulla storia, lo sviluppo e l'ideologia della rivista si veda E. Lappin, *Der Jude 1916-1928: Jüdische Moderne zwischen Universalismus und Partikularismus*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000.

⁴⁶ Buber venne chiamato dal presidente del circolo, Leo Hermann, che lo invitò, nel novembre del 1908, ad un dibattito sul modo in cui il *Westjude* potesse integrare quel che resta dell'esistenza ebraica nella sua propria vita, e su quali fossero, precisamente, questi imperativi che conferiscono al poeta ebreo un proprio e specifico valore culturale: cfr. Mendes-Flohr, *Fin de Siècle Orientalism, the Ostjuden, and the Aesthetics of Jewish Self-Affirmation*, cit., pp. 84-85 (tr. it. p. 86).

⁴⁷ Si veda, in proposito, questo passo dalla conferenza di Buber, notando il possibile parallelo con la parabola kafkiana *Davanti alla legge*: «Non si tratta di esigere da essi [i giovani] che considerino impegnativo per la loro vita soltanto quello che è avvenuto in una data ora della storia, bensì di attestare ad essi che “ogni uomo ha la sua ora”, l'ora in cui la porta si apre per lui ed egli può udire la Parola» Buber, *Discorsi sull'ebraismo*, tr. it. Milano, Gribaudi, 1996, p. 36.

volte a Praga, sviluppando le proprie riflessioni sul chassidismo e sull'identità ebraica, successivamente raccolte in quella che, stando alle testimonianze dell'epoca, sarebbe diventata una delle opere più lette e conosciute, senz'altro tra le più influenti, tra le giovani generazioni: i *Tre discorsi sull'ebraismo*, usciti nel 1911⁴⁸.

Alla base della riflessione buberiana c'era l'idea di una rinascita dell'ebraismo attraverso un percorso differente da quello del razionalismo positivista di cui si era nutrita la borghesia ebraico-tedesca⁴⁹. Nella sua ultima conferenza, intitolata *Discorso intorno alla gioventù e alla religione*, Buber ribadiva infatti che l'originalità dell'ebraismo fosse estranea tanto al rabbinismo quanto alla retorica dell'assimilazione.

Il discorso di Buber veniva così a caratterizzarsi come una forma di religiosità romantica e mistica, impregnata di critica sociale e nostalgia comunitaria⁵⁰. Nell'argomentazione buberiana, esempi dello spirito ebraico più autentico erano i profeti (in opposizione ai sacerdoti), gli esseni (o i cristiani), oltre che, naturalmente, il primo chassidismo. A queste tendenze si erano da sempre opposti da una parte il legalismo della tradizione rabbinica, dall'altra quello spirito di adattamento, proprio di un certo modo di vivere l'ebraismo nella diaspora, che trovava il suo compimento nell'assimilazione. Nel suo sforzo di elevare l'ebraismo al di là dell'immagine presentata dagli alfieri della storiografia ebraica ottocentesca, Buber cercava di metterne in evidenza, con toni che saranno accolti successivamente anche dal giovane Scholem, la sua natura proteiforme:

Dobbiamo comprendere il problema dell'Ebraismo in tutta la sua profondità, dobbiamo immergerci fino al suo fondo, laddove dalla contraddizione nasce l'eterno. Poiché tale è la natura e la sorte dell'Ebraismo che il suo più sublime aspetto è legato alla sua più bassa manifestazione, e il suo lato più puro al suo più vergognoso. L'Ebraismo non è semplice e univoco, ma pieno di contrasti. Esso è un fenomeno *polare*.⁵¹

Di pari passo con questa presentazione, anche l'immagine dell'ebreo assumeva in Buber una colorazione molto diversa. Lo studioso cercava infatti, nelle sue conferenze, di

⁴⁸ Si veda quanto scrisse Scholem in proposito: «I *Drei Reden* di Buber emanavano una notevole magia, a quell'epoca. Personalmente, non potrei ricordare nessun altro libro sull'ebraismo, pubblicato in quegli anni, il cui effetto potesse, anche lontanamente, paragonarsi a quest'opera di Buber - non tanto nei circoli eruditi, dove il libro venne a mala pena letto, quanto presso i giovani, che in quell'opera sentirono l'obbligo di un nuovo cammino...»: Scholem, *Buber's Auffassung des Chassidismus*, in Id., *Judaica 2*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, p. 138.

⁴⁹ Si veda l'introduzione di Hans Cohn alla raccolta di saggi *Vom Judentum*, pubblicata nel 1913: «La rinascita della cultura e dell'identità ebraiche, attivatasi negli ambienti della gioventù ebraica occidentale, aveva le sue radici nella più generale lotta contro una civiltà prigioniera di un "ordine meccanicistico, disumanizzante e dissacrante, dagli obiettivi pragmatici e razionali"»: H. Cohn (hrsg.), *Vom Judentum*, Leipzig, 1913, p. vi. Caratteristica di questo volume era il rinnovato interesse per l'ebraismo e, in particolare, per i suoi aspetti mistici e legati alla spiritualità orientale.

⁵⁰ Cfr. Löwy, *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, cit., p. 57.

⁵¹ Buber, *Discorsi sull'ebraismo*, cit., p. 22.

accentuare i tratti più orientali, asiatici dell'ebreo, strutturando così un'ideale opposizione con il mondo della cultura greca⁵². Del resto, questo tipo di collocazione non era del tutto nuovo. Per molto tempo, infatti, la popolazione ebraica in occidente aveva dovuto fare i conti con il continuo richiamo, specie declinato in chiave antisemita, al suo carattere manifestamente «straniero».

Molti racconti dell'epoca, ad esempio, insistevano sull'ignoranza e sulla superstizione degli ebrei chassidici, spingendosi finanche ad utilizzare strani neologismi quali «Halb-Asien» per definire l'universo ebraico dei piccoli villaggi tradizionali⁵³. Non c'è da stupirsi, dunque, se un grande intellettuale, come Walter Rathenau, esortasse i propri correligionari, nel 1897, ad abbandonare tutti i comportamenti «asiatici» per abbracciare finalmente i valori della grande cultura tedesca:

Guardatevi allo specchio! Sarà il vostro primo passo verso l'autocritica. Purtroppo non si può fare proprio niente per evitare che voi vi assomigliate così tanto. Intanto, non vi sarà di grande conforto sapere che il vostro aspetto di mediterranei orientali non è per niente apprezzato dalle tribù nordiche. Quando avrete riconosciuto queste vostre lacune, allora vi deciderete a usare le generazioni venture per trasformare il vostro aspetto esteriore.⁵⁴

Buber aveva naturalmente una posizione contraria. Se l'«ebreo della Galut» aveva perso la sua identità, occorreva ritrovare l'«originalità» perduta proprio recuperando quegli aspetti che più differenziavano l'ebraismo e la sua immagine da quella del mondo borghese. Ciò significava, dal punto di vista religioso, cogliere la radicale opposizione tra religione e religiosità. Laddove infatti la prima, che nell'ebraismo si era identificata con i dogmi della tradizione rabbinica, giaceva incapace di vitalità, era invece nella seconda, conservatasi intatta nei racconti e nelle leggende dei villaggi della Polonia e della Galizia, che la gioventù ebraica poteva trovare un antidoto contro l'assimilazione:

Se i riti e i dogmi di una religione sono così irrigiditi che la religiosità non è capace di muoverli oppure non vuole più sottomettersi a loro, la religione diviene sterile e quindi non vera. La religiosità è dunque il principio creativo, la religione quello ordinatorio; la religiosità ricomincia nuovamente con ogni giovane

⁵² «Da questo punto si può osservare come, fra tutti gli Orientali, l'Ebreo sia il più manifesto opposto del Greco. Il Greco vuole dominare il mondo, l'Ebreo vuole compierlo; per il Greco esso è, per l'Ebreo sarà; il Greco gli sta di fronte, l'Ebreo gli è legato; il Greco lo conosce sotto l'aspetto della misura, l'Ebreo sotto quello del senso; per il Greco l'azione è nel mondo, per l'Ebreo il mondo è nell'azione»: *ivi*, p. 60.

⁵³ Cfr. in particolare i racconti, molto famosi all'epoca, del romanziere viennese K.E. Franzos: cfr. in proposito Mendes-Flohr, *Fin de Siècle Orientalism, the Ostjuden, and the Aesthetics of Jewish Self-Affirmation*, pp. 82-83 (tr. it. p. 83). Su Franzos, si veda anche il giudizio di Scholem in *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, cit., p. 47.

⁵⁴ W. Hartenau (pseudonimo), *Hore Israell*, "Zukunft", 18, 16 marzo 1897, in P. Mendes-Flohr - J. Reinharz (eds.), *The Jew in the Modern World. A Documentary History*, New York-Oxford, Oxford University Press (second edition), 1995, p. 232.

che sia scosso dal mistero; la religione vuole costringerlo ad una struttura stabilita una volta per sempre; religiosità significa attività – un modo elementare di porsi in relazione con l'assoluto; religione vuole dire passività – un assoggettarsi alla legge tradizionale; religiosità non ha che la sua meta finale; religione ha scopi pratici; per la religiosità i figli si levano contro i padri onde trovare il loro proprio Dio; per la religione i padri condannano i figli perché questi non si lasciano imporre il loro Dio; religione significa conservazione; religiosità significa rinnovamento.⁵⁵

Proprio nell'ebraismo orientale Scholem trovò una fonte ispiratrice. Cacciato di casa per la sua opposizione alla guerra e per la radicalità del suo sionismo, Scholem si rifugiò nella pensione Struck, a Berlino⁵⁶. Si trattava di un ambiente molto particolare, situato nella parte occidentale della città. Nella pensione, infatti, avevano alloggio alcuni ebrei galiziani e altri esponenti del mondo ebraico russo. Quasi tutti gli ospiti erano sionisti, simpatizzanti per il partito socialista. Per il giovane Scholem, che cercava in quegli anni di riappropriarsi di un'immagine autentica dell'ebraismo, la possibilità di venire a contatto con ebrei orientali e di parlare ebraico doveva significare una vera e propria rivelazione: «In ogni ebreo proveniente dalla Russia, dalla Polonia e dalla Galizia che incontravamo vedevamo una sorta di reincarnazione del Baalshem, o quantomeno di un'identità ebraica integra e affascinante»⁵⁷.

La vivacità dell'ambiente culturale e politico della pensione fu di primaria importanza per l'educazione di Scholem. In particolare, nel corso del 1917 egli poté assistere alla reazione degli ebrei russi nei confronti della Rivoluzione d'ottobre. La maggior parte degli ospiti della pensione Struck aveva infatti abbandonato la madre patria per sfuggire all'antisemitismo della Russia zarista⁵⁸. In primo luogo entusiasti delle notizie che giungevano, a seguito soprattutto dell'abolizione dei provvedimenti antisemiti e della proclamazione della libertà per milioni di ebrei russi, ben presto, con la presa del potere dei bolscevichi, la situazione dovette cambiare.

Tra le personalità che Scholem incontrò alla pensione due ebbero un ruolo fondamentale per la sua formazione. Innanzitutto, lo scrittore Shmuel Youssef Agnon, futuro premio nobel israeliano nel 1966. Agnon, che proveniva dalla Galizia, si era trasferito presto in Palestina e successivamente aveva fatto ritorno in Europa. Scholem fu uno dei primi a cogliere la sua grandezza come scrittore e la potenza della sua lingua: non a caso, tradusse alcuni dei suoi racconti in tedesco, consigliandone la lettura anche

⁵⁵ Buber, *Discorsi sull'ebraismo*, cit., pp. 72-73.

⁵⁶ Cfr. Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme*, cit., pp. 92-108.

⁵⁷ *Ivi*, p. 46.

⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 95.

all'amico Benjamin, che ne rimase impressionato⁵⁹. Per Scholem, Agnon era l'incarnazione di quell'ebraismo che andava cercando. Educato in una *yeshivah* allo studio dei testi classici, lo scrittore utilizzava un ebraico infarcito di riferimenti alla tradizione; allo stesso tempo, i suoi racconti parlavano di un mondo a Scholem totalmente sconosciuto:

Agnon evitava del tutto le espressioni astratte, viveva interamente in un mondo pieno di figure e d'inventiva e si esprimeva, tanto nella scrittura quanto nella conversazione, ricorrendo a narrazioni e immagini. Ogni conversazione con lui si trasformava dopo pochi istanti in uno o più racconti, vicende di sapienti e di *chassidim* o anche storie di persone semplici. Parlava con una melodia affascinante che traspariva persino nel suo tedesco colorito ma tutt'altro che corretto.⁶⁰

Agnon emigrerà una seconda volta in Palestina negli anni Venti, poco dopo Scholem. I due rimasero sempre legati: molte volte Agnon fu ospite di Scholem a Gerusalemme; a sua volta, lo studioso considerò sempre Agnon, insieme al poeta Chaim Nachman Bialik, l'ultimo dei grandi classici della letteratura in ebraico⁶¹.

Il secondo personaggio del mondo orientale che dovrà risultare decisivo per il giovane Scholem sarà Zalman Rubaschow che, in seguito, dopo aver assunto il nome di Zalman Shazar, sarebbe diventato anche il terzo presidente dello Stato d'Israele⁶². Rubaschow era un attivista sionista fin dalla più giovane età oltre che un appassionato studioso di storia. Come si vedrà in seguito, egli fu autore di alcuni scritti sul movimento sabbatiano, che non solo si rivelarono pionieristici, ma vennero addirittura tenuti in gran considerazione da Scholem, che se ne servì nel corso delle sue ricerche.

Nonostante a Buber dovette il suo avvicinamento al mondo del chassidismo, Scholem cercò fin da subito di differenziare la struttura della propria indagine, analizzando la tradizione dell'ebraismo orientale in modo completamente diverso da quello del proprio ispiratore. Proprio a una critica dell'interpretazione buberiana del chassidismo, infatti, saranno dedicati alcuni degli articoli più conosciuti di Scholem⁶³. In primo luogo, occorre

⁵⁹ Cfr. ad esempio W. Benjamin - G. Scholem, *Teologia e Utopia. Carteggio 1933-1940*, tr. it. Torino, Einaudi, 1989, pp. 108 e 111.

⁶⁰ Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme*, cit., p. 106.

⁶¹ Cfr. in proposito Id., *S.J. Agnon - der letzte hebräische Klassiker*, in Id., *Judaica 2*, cit., pp. 87-121.

⁶² Così ricorda Scholem anni più tardi: «Andai a vivere con Zalman Shazar, che aveva otto anni più di me. Non possedeva niente, ed io nemmeno, ma vivevamo meravigliosamente. Vivevamo in una pensione *kosher* in cui nessuno dei pensionanti era *kosher*. Gli altri erano tutti ebrei russi; io ero l'unico *Yekke* [ebreo tedesco]»: *In compagnia di Gershom Scholem* (Intervista con Muki Tsur), in *Scholem/Shalom. Due Conversazioni con Gershom Scholem su Israele, gli ebrei e la qabbalah*, cit., p. 42.

⁶³ Cfr. in proposito Scholem, *Buber's Auffassung des Chassidismus*. Sulla controversia tra Scholem e Buber intorno all'interpretazione del chassidismo si vedano almeno: S. Magid, *Gershom Scholem's Ambivalence toward mystical Experience and his Critique of Martin Buber in Light of Hans Jonas and Martin Heidegger*,

sottolineare la questione delle fonti: Buber non si basava su testi mistici, ma fondava la propria ricerca quasi esclusivamente su materiale aneddótico, aggadico e agiografico. Scholem, al contrario, aveva un approccio storico, accompagnando la sua interpretazione ad uno studio dei commenti mistici e di quei testi che permettevano di inserire il chassidismo all'interno della storia della *Qabbalah*.

Per Buber, infatti, il chassidismo non era un fenomeno storico, ma spirituale; egli aveva dunque operato una selezione del materiale chassidico *ad usum* del proprio messaggio. Il suo approccio, come ha notato Moshe Idel, era di carattere fenomenologico, essendo interessato soltanto ad un certo tipo di misticismo e non alla sua genesi storica⁶⁴. A difesa di questo aspetto dell'indagine buberiana, nonostante le critiche di Scholem a riguardo, si schierarono eminenti figure del mondo ebraico come Agnon, Emil Fackenheim e Abraham Heschel, i quali presero posizione a favore di un criterio di selezione basato sul racconto e non sulla teoria.

Il vero messaggio del chassidismo era invece, secondo Scholem, la *devequt*, ovvero l'unione con Dio: Scholem cercava così di unire il messaggio della *chassidut* a quello della *Qabbalah* luriana, pur sottolineando, nel chassidismo, la popolarizzazione e la neutralizzazione di alcuni concetti mistici⁶⁵. Per Buber, al contrario, il chassidismo esprimeva, nella sua più intima essenza, un'accettazione del mondo per come esso era. In altri termini, Buber offriva una lettura in chiave esistenziale e religiosa, individuando il nucleo del chassidismo nel rapporto tra maestro e discepolo.

L'importanza del mondo dell'ebraismo orientale dovrà essere decisivo per Scholem, non soltanto per la sua formazione, ma anche per orientare la direzione dei suoi studi. Sarà proprio a partire dalla decisione di rompere radicalmente con la diaspora e

"The Journal of Jewish Thought and Philosophy", 4, 1995, pp. 245-269. L. Silberstein, *Modes of discourse in modern Judaism: The Buber-Scholem Debate Reconsidered*, "Soundings", 71, 1988, 4, pp. 657-681; E. Kingsmill, *Martin Buber from the Perspective of Gershom Scholem*, "European Judaism", 40, 2007, 2, pp. 90-101; M. Friedman, *Interpreting Hasidism: The Buber-Scholem Controversy*, "Leo Baeck Yearbook", 1988, pp. 449-467; S.D. Kepnes, *A Hermeneutic Approach to the Buber-Scholem Controversy*, "Journal of Jewish Studies", 38, 1987, pp. 81-98; R. White, *Recovering the Past, Renewing the Present: The Buber-Scholem Controversy over Hasidism Reinterpreted*, "Jewish Studies Quarterly", 14, 2007, 4, pp. 364-392; M. Oppenheim, *The Meaning of Hasidut: Martin Buber and Gershom Scholem*, "Journal of the American Academy of Religion", 49, 1981, 3, pp. 409-423. Si veda anche, in italiano, M. Idel, *M. Buber e G. Scholem sul chassidismo. Una valutazione critica*, "Teoria", 18, 1998, 2, pp. 5-26. Esiste anche una monografia dedicata a questo tema: cfr. K.S. Davidowicz, *Gershom Scholem und Martin Buber. Die Geschichte eines Mißverständnisses*, Neukirchener, Neukirchener Verlag, 1995.

⁶⁴ Cfr. Idel, *M. Buber e G. Scholem sul chassidismo: una valutazione critica*, cit., p. 6.

⁶⁵ Cfr. in proposito Scholem, *La neutralizzazione dell'elemento messianico nel primo chassidismo*, in Id., *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, tr. it. Milano, Adelphi, 2008, pp. 175-198.

l'ebraismo tedesco che lo studioso sceglierà, quale oggetto delle proprie ricerche, un ambito oscuro e, fino allora, quasi inesplorato dalla letteratura scientifica. Nel mistero dei testi cabbalistici, il giovane Scholem era convinto di ritrovare quella autenticità che il mondo occidentale aveva smarrito e che invece egli vedeva emergere dalle tradizioni chassidiche o dai racconti di Agnon.

3. Contro il dialogo «ebraico-tedesco»

Nel 1912, su «Der Kunstwart», una rivista molto diffusa, era apparso un articolo intitolato *Il Parnaso ebraico-tedesco*⁶⁶. L'autore era Moritz Goldstein, uno scrittore allora sconosciuto. Nel testo, che ebbe grande risonanza e scatenò un'accesa discussione⁶⁷, Goldstein cercava di chiarire la situazione paradossale degli intellettuali ebrei in una società non ebraica: questi si scontravano da una parte con il mondo dell'ebraismo tradizionale che negava loro la possibilità di darsi un'identità differente da quella dell'*Halakhah*; dall'altra, pur cercando di inserirsi all'interno dell'ambiente culturale tedesco, agli ebrei non era consentito mantenere la loro lingua e tradizione. La persistenza dell'antisemitismo in vari settori della società non faceva inoltre che aggravare questa condizione.

L'accusa di Goldstein sollevava in maniera radicale un problema non da poco ed andava a toccare uno dei punti nevralgici del dibattito interno all'ebraismo tedesco. Come si doveva giudicare il rapporto con i tedeschi? Che valore occorre dare all'assimilazione? La tradizione ebraico-liberale aveva salutato con grande interesse l'industrializzazione, vedendo nel miglioramento delle condizioni economiche la porta per raggiungere il pieno godimento dei diritti civili e il completo ingresso nella società. Nonostante la sua innegabile appartenenza al mondo culturale tedesco, che tanto peso dovrà avere sulla sua formazione⁶⁸, Scholem guarderà retrospettivamente a questo atteggiamento con grande severità e non esitò a servirsi della tragedia della *Shoah* per

⁶⁶ Cfr. M. Goldstein, *Deutsch-jüdischer Parnass*, in Id., *Berliner Jahre. Erinnerungen 1880-1933*, München, Verlag Dokumentation, 1977, pp. 213-224; si veda poi come lo stesso Goldstein tornò su questo evento: Id., *German Jewry's Dilemma. The Story of a provocative Essay*, "Leo Baeck Yearbook", 2, 1957, pp. 236-254.

⁶⁷ Si veda ad esempio il commento di Hannah Arendt al testo di Goldstein in *Walter Benjamin. Il pescatore di perle*, in *Walter Benjamin, 1892-1940*, tr. it. Milano, SE, 2004.

⁶⁸ Cfr. in proposito Mosse, *Gerhardt Scholem as a German Jew*, "Modern Judaism", 10, 1990, pp. 117-133; si veda anche il più recente J.H. Geller, *From Berlin and Jerusalem: on the Germanness of Gershom Scholem*, "Journal of Religious History", 35, June 2011, 2, pp. 211-232.

giustificare la sua convinzione che un vero dialogo, tra ebrei e tedeschi, non era mai esistito:

Il nostro compito consiste nell'affrontare la realtà, cominciando con il chiamare con il loro nome gli ebrei che vivono in mezzo ai tedeschi. Non possiamo creare una nuova atmosfera tra i due popoli se non cercando di indagare a fondo i loro rapporti, impegnandoci nella critica spregiudicata che una tale indagine richiede. Ciò è difficile per i tedeschi, perché lo sterminio di massa degli ebrei è divenuto l'incubo peggiore della loro esistenza morale come popolo, ma è difficile anche per gli ebrei, perché una tale chiarificazione li obbliga a collocarsi a una distanza critica da fenomeni cruciali della loro storia. L'amore fra ebrei e tedeschi, ammesso che sia mai esistito, è stato soffocato nel sangue.⁶⁹

La visione di Scholem era radicale: quando gli occidentali si erano posti di fronte al problema dell'emancipazione degli ebrei, non avevano fatto riferimento ad una comunità con le sue tradizioni, ma soltanto ad una moltitudine di individui. I più attivi militanti della causa ebraica, tra i non ebrei, non avevano altro obiettivo, attraverso l'emancipazione, che la scomparsa degli ebrei in quanto gruppo etnico⁷⁰. Una visione come quella dell'ebraismo liberale peccava dunque di grande ingenuità, tanto più grave perché non considerava con la dovuta attenzione le continue manifestazioni di antisemitismo che persistevano, nella comunità tedesca, senza incontrare grandi ostacoli.

Scholem, nel corso degli anni, si spinse molto più in là, affermando senza mezzi termini che, a suo parere, un «dialogo ebraico-tedesco» non era mai esistito⁷¹. Anche l'idea, sostenuta da Cohen, che l'uguaglianza degli ebrei, in Germania, avesse avuto radici più profonde che in ogni altro luogo⁷², semplicemente non era sostenibile. Per descrivere

⁶⁹ Scholem, *Ebrei e tedeschi*, tr. it. in "Lettera internazionale", 51-52, 2007, p. 41.

⁷⁰ Cfr. *ivi*, p. 42. Si veda anche poco prima: «Agli sguardi furtivi che gli ebrei lanciavano ai tedeschi si accompagnarono, fin dall'inizio, cambiamenti considerevoli che avrebbero in seguito fatto sorgere problemi molto seri. Come prezzo dell'emancipazione ebraica, i tedeschi pretesero il disconoscimento formale della nazionalità ebraica - prezzo che gli scrittori importanti e i portavoce dell'avanguardia ebraica furono oltremodo felici di pagare. Quelli che inizialmente non erano che sguardi furtivi si tramutarono in un appassionato impegno nei movimenti storici tedeschi; e coloro che erano stati oggetto di una tolleranza illuminata divennero spesso profeti ardenti, pronti a parlare in nome degli stessi tedeschi»: *ibidem*.

⁷¹ «Nego espressamente che sia mai esistito un dialogo ebraico tedesco in un senso genuino, cioè come fenomeno storico. Per avere un dialogo occorrono due persone, che si ascoltano a vicenda, che sono disposte ad accogliere l'altro per come esso è e per quello che rappresenta e a rispondergli. Nulla potrebbe essere più sbagliato di applicare un tale concetto alle discussioni tra tedeschi ed ebrei nel corso degli ultimi duecento anni. Questo dialogo è morto appena nato e non ha mai avuto luogo»: Scholem, *Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch. Offener Brief an Manfred Schlösser, der Herausgeber von "Auf gespaltenem Pfad. Zum neunzigsten Geburtstag von Margarete Susman"*, in Id., *Judaica II*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, p. 7.

⁷² Cfr. Cohen, *Ebraicità e germanità*, cit., p. 62.

l'illusione di un connubio tra gli ideali della *Bildung* tedesca e quelli dell'educazione ebraica Scholem utilizzerà il termine *Selbstbetrug*⁷³ (autoinganno):

In casi come il mio, la rivolta, o rottura era contro l'autoinganno. Vivendo in un ambiente ebraico-liberale e assimilazionista-tedesco si aveva la sensazione che quella gente dedicatesse l'intera vita all'autoinganno.⁷⁴

Al posto di dialogo, per Scholem, sarebbe dunque stato più corretto parlare di monologo. In realtà, infatti, la minoranza ebraica si sforzava di trovare un accordo con la maggioranza della popolazione tedesca, che però non aveva assolutamente intenzione di includere gli ebrei all'interno della loro società. L'ebraismo tedesco aveva vissuto all'interno di questa finzione e, alla luce dell'esperienza della *Shoah*, Scholem avrà buon gioco nel criticare questa posizione, ritrovandovi retrospettivamente i prodromi che avrebbero condotto alla distruzione del mondo ebraico in Europa:

La comunanza spirituale, che si presumeva indistruttibile, della sostanza tedesca e di quella ebraica ebbe consistenza, fintantoché queste due sostanze coabitarono realmente, sempre e solo per il coro delle voci ebraiche e, dal punto di vista della realtà storica, non fu mai altro che una finzione, una finzione che, mi si consenta, è stata pagata troppo cara.⁷⁵

Anche dal punto di vista culturale, il giudizio di Scholem era senza appello. I tedeschi si erano dimostrati incapaci di cogliere la grandezza degli ebrei: le vicende di Kafka, Freud e Benjamin ne erano un chiaro esempio⁷⁶. Più ancora, però, che alla popolazione tedesca, l'attacco di Scholem, specie leggendo i diari giovanili, era diretto contro la classe intellettuale ebraica che non era in grado di cogliere la drammaticità della situazione. In questo senso, sebbene certo anche Scholem ne avesse riconosciuto la grandezza filosofica, Cohen venne preso ad esempio di tutta quella tradizione liberale contro cui il giovane studioso di mistica intendeva rompere:

Nel fatto che le forme dell'ebraismo si trasformano, i liberali hanno ragione, ma che le forme si debbano «adeguare» alla vita dell'Europa, è ciò in cui essi hanno decisamente torto. L'ebraismo non lo si può

⁷³ «L'incapacità di giudizio della maggior parte degli ebrei in ciò che li riguardava direttamente, benché fossero altamente capaci di ragionevolezza, discernimento e lungimiranza quando si trattava di altri fenomeni - una caratteristica che è stata spesso a buon diritto ammirata e anche criticata -, questa inclinazione all'autoinganno rappresenta uno degli aspetti più importanti e sciagurati dei rapporti tra ebrei e tedeschi»: Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme*, cit., p. 28.

⁷⁴ Cfr. *In compagnia di Gershom Scholem* (Intervista con Muki Tsur), in *Scholem/Shalom. Due Conversazioni con Gershom Scholem su Israele, gli ebrei e la qabbalah*, cit., p. 22.

⁷⁵ Scholem, *Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch. Offener Brief an Manfred Schlösser, der Herausgeber von "Auf gespaltenem Pfad. Zum neunzigsten Geburtstag von Margarete Susman"*, cit., p. 10.

⁷⁶ «L'idillio degli ebrei con la cultura tedesca è rimasto unilaterale. Per molto tempo non c'è stato nessun tedesco che abbia riconosciuto il genio di un Kafka, di un Freud o di un Benjamin e, men che meno, che li abbia riconosciuti come ebrei. L'interesse tardivo per le opere di questi grandi non cambia la sostanza delle cose»: Scholem, *Ebrei e tedeschi*, cit., p. 43.

modernizzare senza deprenderlo della sua anima. La vera riforma dell'ebraismo è possibile soltanto a partire da Sion. Perché la riforma è opera di Dio, e Dio parla solo da Sion. Sissignore: per noi il sionismo è l'ebraismo.⁷⁷

Una simile posizione portava anche ad uno scontro intorno all'interpretazione dei concetti fondamentali dell'ebraismo. Se uno dei principali obiettivi di Scholem era quello di ridare importanza al messianismo nelle sue valenze rivoluzionarie e apocalittiche, suo obiettivo polemico in questo senso non poteva essere che l'analisi di Cohen⁷⁸. Come Kant, infatti, Cohen vedeva la storia procedere continuamente verso il meglio e per questo interpretava il messianismo in senso etico. Certo, anche secondo Cohen l'idea di messia era nata in connessione ad alcuni particolarismi, con riferimento soprattutto a concezioni di carattere nazionalista. Eppure, suo obiettivo era sempre stato il raggiungimento di valori universali⁷⁹.

Secondo Cohen, l'idea di messianismo, donata dal popolo ebraico al mondo, in qualche maniera era stata resuscitata da Herder e forgiata dalla morale tedesca, che l'aveva così portata alla sua massima espressione⁸⁰. Nell'universalità di questo messaggio si celava l'insegnamento dell'ebraismo, che aveva saputo conservare il valore etico del monoteismo e l'aveva lasciato in eredità al mondo:

Adesso tutto muta, e a buon diritto. Per noi è un bene che muti! Ma le cose devono restare sempre così? Non si darà un tempo, un futuro che meriti di durare? Non vi è un tempo dello spirito morale, stabile e duraturo, cui possa e debba essere attribuita eternità? Così, l'idea dell'«una volta», della «fine dei giorni», viene assorbita nel concetto di messia. La virtù è il contenuto della conoscenza di Dio. La prosperità e la pace sono l'innocente viatico aggiunto al contenuto dei comandamenti divini. In esse, tuttavia, quel tempo non è ancora assicurato; la realtà di tale futuro è un concetto dal contenuto proprio. [...] È al cospetto di tale fede nel futuro che si distinguono i credenti. *L'idea di messia è la speranza nel futuro dell'umanità.*⁸¹

⁷⁷ Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, Bd. I 1913-1917, cit., p. 412.

⁷⁸ «Il regno messianico e il tempo meccanico hanno piantato la malsana idea di “progresso” nelle menti degli illuministi. Infatti, una volta che uno è un illuminista [...] la prospettiva del tempo messianico viene ridotta in direzione del progresso. [...] Questo è l'errore fondamentale della scuola di Marburgo: la riduzione di tutte le cose ad un compito infinito nello spirito del progresso. Si tratta dell'interpretazione più triste con cui il profetismo abbia mai dovuto avere a che fare»: Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*. Bd. II 1917-1923, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag, 2000, p. 339. Sul messianismo nel giovane Scholem si veda anche Löwy, *Messianism in the early work of Gershom Scholem*, “New German Critique”, 83, Spring-Summer 2001: Special Issue on Walter Benjamin, pp. 177-191.

⁷⁹ Cohen, *Die Messiasidee*, in Id., *Jüdische Schriften*, Berlin, Schwetschke, 1924, vol. I, pp. 105-124 (tr. it. *L'idea di messia*, in Id., *La fede d'Israele è la speranza. Interventi sulle questioni ebraiche [1880-1916]*, tr. it. Firenze, Giuntina, 2000, pp. 61-84, p. 63).

⁸⁰ Cfr. Id., *Ebraicità e germanicità*, cit., p. 51.

⁸¹ Id., *L'idea di messia*, cit., p. 74.

Come si vedrà, Scholem considerava questa interpretazione del messianismo come una sorta di neutralizzazione, un tentativo di smussarne gli spigoli nascondendone gli aspetti più radicali e rivoluzionari⁸². Così, a distanza di anni, in una lezione tenuta nel 1973 a Santa Barbara, in California, pubblicata postuma, si esprimeva Scholem in riferimento alle declinazioni dell'idea messianica nell'età moderna:

In questo aspetto di apocalittica rivoluzionaria, non più in quello della, se così si può dire, ragionevole utopia di un infinito progresso come surrogato illuministico della redenzione, il messianismo, proprio nella nostra epoca, dimostra il suo enorme potere. Questa versione ha ormai solo poco in comune con il principio di valori etici da realizzare presente nella visione ideale del futuro messianico, e che ad esempio Cohen vedeva come centro dell'idea messianica. In essa la moralità appare solo come un limite lontanissimo.⁸³

4. *Ahad Ha'am e il sionismo culturale*

Una delle vie principali per il rinnovamento del mondo ebraico ai principi del XX secolo venne incarnata dal sionismo. Tra le diverse interpretazioni del movimento, quella che riscosse più successo tra gli intellettuali e i giovani tedeschi fu senza dubbio la corrente cosiddetta «culturale», ispirata dall'opera di Asher Ginzberg, scrittore nato in Ucraina che assunse poi, come *nom de plume*, Ahad Ha'am, che in ebraico significa «uno del popolo»⁸⁴.

Ahad Ha'am fu soprattutto un grande polemista, oltre che scrittore molto prolifico. Durante la sua vita si occupò di moltissimi temi, ma tutti i suoi lavori avevano come sfondo comune aspetti teoretici o pratici della vita ebraica nella modernità. Nella sua lettura del sionismo, Ahad Ha'am insisteva soprattutto sulla riappropriazione, da parte

⁸² Così ricorda Scholem in un'intervista del 1976, rievocando la sua opposizione nei confronti dell'educazione liberale: «Secondo l'ideologia in cui venivamo educati - nella misura in cui eravamo davvero educati - eravamo tedeschi; è vero - ci dicevano - siamo ebrei, e abbiamo dato il monoteismo al resto del mondo, ma il cristianesimo non è che una versione annacquata dell'ebraismo, e tra i due non c'è questa gran differenza»: *In compagnia di Gershom Scholem* (Intervista con Muki Tsur), cit., p. 26.

⁸³ Scholem, *Alcune riflessioni sulla teologia ebraica nella nostra epoca*, in Id., *Tre discorsi sull'ebraismo*, tr. it. Firenze, Giuntina, 2005, pp. 62-63.

⁸⁴ Sulla figura di Ahad Ha'am si può vedere, in particolare, S.J. Zipperstein, *Elusive Prophet. Ahad Ha'am and the origins of Zionism*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1993. Per una selezione degli scritti di Ahad Ha'am in traduzione inglese si veda L. Simon (ed.), *Selected Essays of Ahad Ha'am*, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1962.

degli ebrei, del loro patrimonio culturale e sulla capacità di trasformarlo, attraverso una sorta di nietzscheana «trasvalutazione dei valori»⁸⁵.

Grande spazio, all'interno del progetto di un sionismo «culturale», aveva anche il ruolo della lingua ebraica e la sua capacità di veicolare l'unione di un popolo, che soltanto tramite il ritorno alla propria identità storica e culturale avrebbe avuto la possibilità di ritrovare un posto accanto alle altre grandi nazioni della terra. Fortissima, in Ahad Ha'am, era l'opposizione al mondo dell'emancipazione, accusato di aver trasformato l'ebraismo in un sistema di mere credenze astratte:

Avendo accettato, per il bene dell'emancipazione, di negare l'esistenza degli ebrei come popolo finendo per concepire l'ebraismo soltanto come religione, gli ebrei occidentali si sono impegnati di conseguenza a conservare l'unità religiosa. Tuttavia, l'emancipazione portava con sé anche la richiesta di alcuni cambiamenti in materia religiosa, e non tutti potevano accollarsi questi sacrifici. Per questo, gli alfieri «della persuasione ebraica» si sono divisi in diverse sette; l'unità della religione, nel suo lato pratico, è dunque svanita. Quello che rimase, dal punto di vista del suo lato teoretico, non è altro che un nucleo di credenze astratte comuni a tutti gli ebrei.⁸⁶

Il messaggio di Ahad Ha'am, per la sua critica all'ebraismo liberale e la distanza nei confronti di un'interpretazione puramente nazionalista del sionismo, era destinato ad essere accolto con grande entusiasmo dal giovane Scholem, che se ne appropriò, anche attraverso la lettura delle opere di Buber, colui che si fece promotore delle idee del sionismo «culturale» in Germania.

In particolare, l'interpretazione di Theodor Herzl, secondo cui fondamentale innanzitutto era un'unità politica della società ebraica, veniva tacciata da Scholem come l'ennesima riproposizione, seppur in altri versi, di quella mentalità borghese contro cui le nuove generazioni, nel nome di un'anarchia⁸⁷ mista a rivendicazioni di tipo utopico e metafisico, avrebbero dovuto combattere:

Il nostro obiettivo principale è: rivoluzione! Rivoluzione dovunque! Noi non vogliamo riforme o rimescolamenti, vogliamo la rivoluzione e il rinnovamento, vogliamo incorporare la rivoluzione nella nostra costituzione. Rivoluzione fuori e dentro... contro la famiglia, contro la casa paterna... Ma

⁸⁵ Cfr. su questo A. Ha'am, *The Transvaluation of Values*, in L. Simon (ed.), *Selected Essays of Ahad Ha'am*, cit., pp. 217-241.

⁸⁶ Id., *Slavery in Freedom*, in *ivi*, pp. 182-183.

⁸⁷ Si veda ad esempio l'autobiografia di Scholem, in cui lo studioso ricorda di aver letto, in gioventù, le opere di Gustav Landauer, Piotr Kropotkin ed Elisée Reclus: cfr. Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, cit., p. 58.

soprattutto vogliamo la rivoluzione nell'ebraismo. Vogliamo rivoluzionare il sionismo e predicare l'anarchia, che significa assenza di dominio.⁸⁸

A partire dal richiamo a quanto l'ebraismo avesse da offrire culturalmente, Scholem interpretò il proprio ruolo all'interno dei numerosi gruppi sionisti tedeschi cui ebbe modo di partecipare⁸⁹. Spesso, infatti, egli si trovò ad assumere una posizione fortemente critica, accusando i diversi movimenti giovanili di non impegnarsi realmente nello studio delle fonti, in vista di un vero ritorno in Palestina⁹⁰. Secondo Scholem, il sionismo di gran parte della società tedesca del tempo era soltanto di facciata, incapace di assumere tutte le conseguenze che dovevano seguire a quel tipo di convinzioni politiche⁹¹.

Per Scholem, invece, quella ebraica doveva essere l'opposto di una società stabile e soddisfatta di sé. Anche il mondo dell'ebraismo riformato, decisamente maggioritario all'epoca in Germania, era ritenuto un mero cedimento alla cultura borghese europea, da cui, secondo Scholem, il sionismo non poteva attendersi nulla di buono. Se dunque i movimenti giovanili si caratterizzavano per un neo-romanticismo poco autentico, in Scholem l'insegnamento di Ahad Ha'am trovò una colorazione particolare: la rivolta anti-borghese e una forte convinzione esistenziale si unirono nella definizione di un sionismo che ben poco aveva a che spartire con quei gruppi cui lo studioso partecipò nella sua giovinezza berlinese:

Lo scopo della vita è la vita del singolo solo nella misura in cui in ciascuno c'è Sion, perché il senso della vita non è di portare il proprio spirito alla massima e più armonica istruzione, calma e perfezione, ma l'obiettivo e il senso della vita si chiama Sion. Edificare Sion in noi e fuori di noi, non solo simbolicamente. Il senso della vita è chiamare il Messia e costruire Sion. Se vuoi, forse questo è anche un obiettivo *nell'uomo*, [...] ma [...] anche fuori di noi: la comunità degli uomini. In primo luogo quella ebraica, ma, come obiettivo ultimo, quella di tutti gli uomini.⁹²

Nonostante l'innegabile influenza di Ahad Ha'am e di Buber, il sionismo di Scholem si caratterizzerà dunque per un'interpretazione in chiave metafisica ed esistenziale, tesa in particolare ad assegnare al ritorno in Palestina la sola possibilità di una rigenerazione etica

⁸⁸ Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*. Bd. I. 1913-1917, cit., pp. 81-82.

⁸⁹ Cfr ad esempio su questo H. Weiner, *Gershom Scholem and the Jung Juda Youth Group in Berlin, 1913-1918*, "Studies in Zionism", 5, 1984, 1, pp. 29-35.

⁹⁰ Nell'intervista con Muki Tsur, Scholem dichiara causticamente: «I sionisti tedeschi erano generalmente degli ignoranti»: *In compagnia di Gershom Scholem* (Intervista con Muki Tsur), cit., p. 30.

⁹¹ Si vedano in particolare alcuni scritti, contenuti nell'edizione tedesca dei diari di Scholem. In francese, tutti gli interventi politici di Scholem sono stati raccolti in un volume uscito nel 2003 presso "Les éditions de l'éclat".

⁹² Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*. Bd. I. 1913-1917, cit., p. 360 (nota di diario del 14 agosto 1916): si cita la traduzione italiana di questo passo, a cura di G. Bonola, apparsa in *Le delusioni del messianico in Gershom Scholem. Fedeltà mediante il rinnegamento*, "Babel@nline", 4, 2008, p. 155.

e spirituale. L'elaborazione di un percorso personale all'interno del sionismo viene espressa, specie nei diari, con un linguaggio carico di tensione mistica, spesso ai limiti dell'esaltazione, certo in consonanza con quell'idealismo e quella spinta verso la trascendenza ben presenti nel linguaggio delle nuove generazioni nei primi decenni del XX secolo.

L'immagine di Sion diventa così, nella riflessione del giovane Scholem, l'utopia di una redenzione prima di tutto etica ed esistenziale, mai soltanto politica. Certo la Palestina era necessaria, come Scholem scrisse più volte in quegli anni, eppure il ritorno in *Erets Israel* non costituiva una condizione sufficiente per l'auspicato rinnovamento della vita ebraica:

Quando il messia sarà venuto, forse non ci sarà più alcuna nazione delle altre, ma quella ebraica ci sarà di certo, perché il concetto religioso di ebraismo la esige essenzialmente anche allora, anzi *a maggior ragione* allora. Io credo che la concezione ortodossa della «nazionalità» dell'ebraismo possieda un nucleo intimamente giusto, che è significativamente più profondo e più necessario di quello sionista-usuale, che ritengo sia persino passibile di confutazione. *Il concetto puramente nazionale dell'ebraismo porta in Erets Israel come meta ultima, ma il concetto veramente sionista invece conduce a Sion*, che è pensata in un intimo nesso con *Erets Israel*. Io non andrei in *Erets Israel*, se non volessi andare a Sion. E siccome so che *Sion è la verità assoluta* - mentre *Erets Israel* non lo è ancora! - commisuro ad essa tutte le cose; questo è il mio dogma: *Sion è un criterio per ogni cosa*.⁹³

5. Rosenzweig e Scholem

Un'altra figura assai importante del mondo ebraico-tedesco fu Franz Rosenzweig. Nato nel 1886, anche Rosenzweig, come Scholem, apparteneva ad una famiglia abbiente, proveniente dall'alta borghesia di Kassel, quasi completamente assimilata. Seguendo i consigli del padre, Rosenzweig aveva prima iniziato a studiare medicina, per poi optare per studi umanistici; si era così trasferito a Freiburg, dove aveva avuto modo di approfondire lo studio della storia e della filosofia con alcuni tra i più importanti professori del tempo. Sotto la guida del filosofo Friedrich Meinecke, Rosenzweig aveva ottenuto il dottorato discutendo una tesi su Hegel e lo Stato⁹⁴, successivamente ampliata e pubblicata, che

⁹³ *Ivi*, p. 403 (nota di diario dell'11 ottobre 1916): si cita la traduzione italiana di questo passo, a cura di G. Bonola, apparsa in *Le delusioni del messianico in Gershom Scholem. Fedeltà mediante il rinnegamento*, cit., p. 156.

⁹⁴ Cfr. F. Rosenzweig, *Hegel e lo Stato*, tr. it. Bologna, il Mulino, 1976.

ancora oggi costituisce uno dei testi più importanti per avvicinarsi alla comprensione della dottrina politica hegeliana.

Non avendo avuto una formazione specificamente ebraica, soltanto negli anni dell'università Rosenzweig incominciò ad interessarsi di questioni religiose. In quel periodo entrò in contatto con una cerchia di amici, alcuni dei quali erano anche suoi parenti, tutti accademici e tutti convertiti dall'ebraismo al cristianesimo⁹⁵. Le discussioni di questo gruppo mostravano uno spiccato interesse per la filosofia e la dimensione religiosa. Nel luglio del 1913, al termine di un lungo colloquio con Eugen Rosenstock, Rosenzweig sembrò finalmente convinto della verità del cristianesimo e pareva deciso a chiedere il battesimo⁹⁶. Nell'estate dello stesso anno, tuttavia, egli ebbe un'altra esperienza unica, legata, pare, alla partecipazione, in una sinagoga ortodossa di Berlino, alla cerimonia del giorno di Yom Kippur. Al termine della celebrazione, Rosenzweig si convinse a restare ebreo, iniziando un percorso che lo portò a rielaborare gli insegnamenti della tradizione filosofica connettendoli al suo personale cammino di fede.

Nell'autunno del 1913, Rosenzweig incontrò anche Hermann Cohen, che in quel periodo stava insegnando a Berlino. Essendosi ritirato dall'insegnamento a Marburg, Cohen aveva cominciato a riflettere sul significato della religione all'interno del suo sistema di filosofia. Rosenzweig, dopo la rinuncia a convertirsi al cristianesimo, trovò in Cohen una figura capace di mostrargli la possibilità di unire filosofia ed ebraismo⁹⁷.

Fondamentale, nel percorso rosenzweighiano, è anche l'esperienza della guerra. Mentre, come si è visto, molti giovani ebrei della sua generazione si dissociarono dall'impegno militare, Rosenzweig decise di servire nella Croce Rossa fino all'aprile del 1915, per poi essere accolto come volontario e infine incorporato nell'artiglieria contraerea. A guerra conclusa, Rosenzweig giustificò la propria scelta spiegando che si era trattato fondamentalmente di un adempimento ad un obbligo morale. Durante la tragica esperienza del conflitto, egli cominciò ad appuntarsi su foglietti minuscoli quello che, una volta rielaborato, sarebbe diventato il suo capolavoro: la *Stella della Redenzione*.

⁹⁵ Di quella cerchia facevano parte Hans Ehrenberg, cugino di Rosenzweig, studioso del pensiero idealistico; Rudolf Ehrenberg, anch'egli cugino di Rosenzweig, che si occupò di problematiche filosofiche connesse alla biologia; Viktor Ehrenberg e, soprattutto, Eugen Rosenstock, professore di storia del diritto.

⁹⁶ Cfr. in proposito F. Rosenzweig - E. Rosenstock, *La radice che porta. Lettere su ebraismo e cristianesimo*, tr. it. Genova, Marietti, 1992.

⁹⁷ Sul rapporto tra Rosenzweig e Cohen si vedano gli articoli che il primo dedicò al maestro, disponibili in italiano in F. Rosenzweig, *Il filosofo è tornato a casa. Scritti su Hermann Cohen*, tr. it. Reggio Emilia, Diabasis, 2003. Con particolare riferimento al messianismo, si legga anche P. Fiorato, *Assonanti divergenze. Un confronto tra il messianismo di Cohen e Rosenzweig*, "Humanitas", 60, gennaio-aprile 2005, 1-2: *Messianismo. Ebraismo, Cristianesimo, Filosofia*, pp. 221-245.

Questa opera, che Rosenzweig cominciò a scrivere nel 1918 e pubblicò nel 1921, costituì una novità assoluta nel panorama dell'epoca. Il libro iniziava con un atto di accusa contro la filosofia accademica, incapace di assumere su se stessa il problema della morte⁹⁸; nella seconda e nella terza parte, inoltre, si prendeva di mira la riflessione teologica, in particolare quella liberale⁹⁹, e infine il pensiero politico contemporaneo. Di fronte ai tentativi fallimentari della filosofia accademica, Rosenzweig, influenzato dalla lettura di Schelling ma anche da Kierkegaard, Nietzsche e Schopenhauer, intendeva muoversi oltre il pensiero filosofico, cercando i contenuti della propria riflessione nella teologia. Filosofia e teologia dovevano quindi poter essere tenute insieme in maniera paritaria. Il percorso rosenzweighiano non partiva dunque dalla domanda «che cos'è?», come da tradizione aristotelica, ma dalla constatazione di tre grandi campi dell'esperienza (Dio, mondo e uomo) e dallo studio delle loro relazioni.

La *Stella della Redenzione* proponeva anche un nuovo modo di pensare l'ebraismo e la temporalità messianica. Rifiutando la concezione di un progresso infinito della storia, Rosenzweig avanzava l'idea che ogni istante dovesse essere pronto a raccogliere la pienezza dell'eternità, quasi evocando quello che, anni più tardi, Walter Benjamin scriverà nelle sue *Tesi sul concetto di storia*, parlando della concezione ebraica del tempo, per cui ogni secondo poteva diventare la «piccola porta attraverso la quale poteva passare il messia»¹⁰⁰.

Ancora più importante, nell'opera di Rosenzweig, era il tentativo di instaurare un rapporto paritario tra ebraismo e cristianesimo¹⁰¹, che rendesse ragione del diverso modo di

⁹⁸ Si vedano le pagine con cui comincia la *Stella della Redenzione*: «Dalla morte, dal timore della morte prende inizio e si eleva ogni conoscenza circa il Tutto. Rigettare la paura che attanaglia ciò ch'è terrestre, strappare alla morte il suo aculeo velenoso, togliere all'Ade il suo miasma pestilente, di questo si pretende capace la filosofia» Id., *La Stella della Redenzione*, tr. it. Milano, Vita & Pensiero, 2005, p. 3.

⁹⁹ Si veda quanto scrisse Scholem nel 1931: «I lettori attenti del libro non poterono fare a meno di notare l'imperiosa aggressività con cui talune idee, in particolare ampie sezioni della seconda e della terza parte - la dottrina della rivelazione, la discussione del cristianesimo e la *theologia mystica* della verità (della "Stella")-, facevano irruzione nel mondo ordinato della teologia ebraica medievale classica, per non parlare del mondo idilliaco e sicuro della teologia ebraica "liberale" e "ortodossa" dell'epoca della prima guerra mondiale. Indubbiamente era impossibile stabilire il corso di questa nuova stella in base alle coordinate delle tendenze religiose preesistenti»: Scholem, *Sull'edizione del 1930 della «Stella della Redenzione» di Rosenzweig*, in Id., *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, tr. it. Milano, Adelphi, 2008, p. 311.

¹⁰⁰ Cfr. Benjamin, *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997, p. 57. Sul parallelo tra Benjamin e Rosenzweig si veda Löwy, *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, cit., pp. 67-68.

¹⁰¹ Rosenzweig ispirerà a questo proposito una rivista interconfessionale, «Die Kreatur», che vedrà la luce per un breve periodo, tra il 1926 e il 1930. Sui rapporti tra ebraismo e cristianesimo nella Germania di quel periodo si legga Mendes-Flohr, *Between Germanism and Judaism, Christians and Jews*, in P. Mendes-Flohr - A. Barkai, *German-Jewish History in Modern Times. 4. Renewal and Destruction 1918-1945*, cit., pp. 157-169.

relazionarsi delle due fedi nei confronti della rivelazione e della verità. Si trattava di uno sforzo certo non comune nella Germania del tempo, che infatti generò numerose polemiche e venne osteggiato anche da gran parte della comunità ebraica. Per questa ragione, il libro ebbe un'accoglienza difficile, tanto che Rosenzweig fu costretto a pubblicare successivamente un altro saggio, intitolato «Il nuovo pensiero», in cui cercava di sintetizzare i contenuti del libro¹⁰². Uno tra i pochi a cogliere, fin da subito, l'importanza e l'originalità della *Stella della redenzione* fu proprio Scholem che, pur ritenendo difficile che l'opera potesse essere accettata come sistema teologico ebraico¹⁰³, in un saggio apparso per la prima volta in ebraico nel 1930, un anno dopo la morte di Rosenzweig, ebbe a scrivere le seguenti parole:

Questo libro inaugura una nuova via del pensiero e appartiene a quel genere di opere delle quali si può dire che non saranno lette nel tempo in cui vengono scritte, e che non è certo perché le si è lette che si potrà sostenere di averle comprese.¹⁰⁴

Al centro dell'attenzione di Rosenzweig, già dagli anni della guerra, c'era una tensione pedagogica, come peraltro è sottolineato dalla lettera che egli scrisse, nel 1917, a Hermann Cohen, con il titolo emblematico di *Zeit ist's* («È tempo»)¹⁰⁵. Ugualmente distante dal sionismo e dall'assimilazione, la proposta di Rosenzweig faceva leva sulla necessità di creare, in Germania, dei centri che permettessero di approfondire la cultura ebraica in tutti i suoi aspetti. Il primo risultato, in questo senso, fu la fondazione, nel 1920, di un istituto superiore per adulti ebrei, il *Freies jüdisches Lehrhaus* a Francoforte, in cui si tenevano lezioni su diversi argomenti legati alla cultura ebraica¹⁰⁶.

Pensato come una sorta di istituzione intermedia tra una *Volkshochschule* e un *Beth hamidrash*, il programma del *Lehrhaus* era centrato in particolare sullo studio della lingua ebraica e delle fonti più importanti della tradizione: Bibbia e *Talmud*. Alle attività dell'istituto presero parte ebrei appartenenti ai gruppi sociali più diversi; le lezioni, inoltre,

¹⁰² Cfr. Rosenzweig, *Il nuovo pensiero*, in Id., *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, tr. it. Roma, Città Nuova, 1991, pp. 257-282.

¹⁰³ Cfr. *In compagnia di Gershom Scholem* (Intervista con Muki Tsur), cit., p. 50.

¹⁰⁴ Scholem, *Franz Rosenzweig e il suo libro La Stella della Redenzione*, in Rosenzweig, *Il nuovo pensiero*, Venezia, Arsenale, 1983, pp. 74-98, p. 79. Si veda in proposito anche una lettera di Scholem a Martin Buber in cui, con riferimento ad una possibile traduzione in ebraico dell'opera di Rosenzweig, si nota come alcune pagine siano intraducibili, almeno - scriveva Scholem - per quella generazione: cfr. Scholem, *A Life in Letters, 1914-1982*, Cambridge & London, Harvard University Press, pp. 183-184 (Lettera del 27 febbraio 1930).

¹⁰⁵ Cfr. Rosenzweig, *È tempo...*, in Id., *Ebraismo, Bildung e filosofia della vita*, tr. it. Firenze, Giuntina, 2000, pp. 115-147.

¹⁰⁶ Sulla storia del *Freies jüdisches Lehrhaus* si veda M. Brenner, *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, New Haven & London, Yale University Press, 1996, pp. 69-99; si veda poi anche N.N. Glatzer, *The Frankfurt Lehrhaus*, "Leo Baeck Yearbook", 1, 1956, pp. 105-122.

si svolgevano, per la maggior parte, in piccoli gruppi, dove avvenivano vere e proprie discussioni tra maestro e studenti, nel solco della tradizione rabbinica¹⁰⁷.

La missione di questo istituto era così importante per Rosenzweig che, nonostante l'alta stima che Meinecke provasse per lui, egli aveva rifiutato la possibilità di una brillante carriera accademica per dedicarsi esclusivamente a portare avanti questo sogno. Dell'istituto fecero parte, in diversi modi, molti dei protagonisti della vita ebraica in Germania tra le due guerre: tra gli altri, oltre naturalmente a Scholem, anche Ernst Simon, Siegfried Kracauer, Erich Fromm, Leo Strauss, Nahum Glatzer e Rudolf Hallo. Dopo la malattia di Rosenzweig, che lo porterà prima alla paralisi e poi, nel 1929, alla morte, l'incarico della direzione dell'istituto fu assunto da Martin Buber.

La posizione di Rosenzweig all'interno dell'ebraismo tedesco costituì dunque un *unicum*. Incapace di accettare le conclusioni del sionismo, che a suo modo di vedere rischiava di ridurre l'identità ebraica a popolo e alla propria idea di nazione, Rosenzweig mirava a rinnovare l'ebraismo dall'interno della diaspora: rifiutava dunque la tendenza all'assimilazione che ravvisava in gran parte della società, ma allo stesso tempo riproponeva l'idea, pur all'interno di un'interpretazione molto personale, di un ebraismo liberale che sapesse collocarsi nella società tedesca del tempo conscio della sua specificità e fedele alle proprie tradizioni. Si trattava, indubbiamente, di un'impresa difficile, quasi impossibile, e lo stesso Rosenzweig, come confessò in una lettera alla cugina Gertrud Oppenheim, ne era sicuramente consapevole:

La posizione ebreo-tedesca liberale, nel cui ambito, per quasi cent'anni, aveva trovato posto pressoché tutto l'ebraismo tedesco, è divenuta oggi a quanto pare così puntiforme che a malapena un uomo solo, e cioè io, può tenervi dimora. Povero Hermann Cohen.¹⁰⁸

Dati questi presupposti, è facile immaginare come il rapporto tra Rosenzweig e Scholem fosse destinato a rimanere un dialogo tra sordi. Troppo diversi erano i loro percorsi, troppo lontane le loro concezioni dell'ebraismo per potersi incontrare. Scholem, che pur

¹⁰⁷ Nella sua autobiografia, Scholem ricorda di aver ricevuto la proposta di partecipare alle attività dell'istituto da Ernst Simon, un amico di Rosenzweig successivamente trasferitosi a Gerusalemme. Mosso dal desiderio di consultare alcuni manoscritti cabbalistici conservati presso la biblioteca di Francoforte, Scholem si trasferì in questa città per alcuni mesi collaborando all'istituto: «A Francoforte si respirava un'atmosfera vitale e non pochi erano quelli che cercavano un accesso diretto al mondo ebraico e alle sue fonti»: Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, cit., p. 198.

¹⁰⁸ Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften* 1.1: *Briefe und Tagebücher*, vol. I 1900-1918, Den Haag, Nijhoff, 1979, p. 980.

considerava Rosenzweig un «genio immane»¹⁰⁹, confessò però di essersi subito reso conto di trovarsi di fronte ad un uomo dalle tendenze dittatoriali. Rosenzweig, dal canto suo, pur ammirato dalla capacità con cui Scholem si era riappropriato del patrimonio della tradizione ebraica, dopo il loro primo incontro, avvenuto nel maggio 1921, scrisse a Rudolf Hallo di giudicare Scholem un «nichilista», incapace di entrare in rapporto con gli altri:

Il suo giudaismo non è altro che un monastero. L'ha porta avanti i suoi esercizi spirituali e, nonostante tutti i suoi rilievi, praticamente non si cura di quello che pensano gli altri. Per questo se ne sta in silenzio. È veramente libero da ogni dogma; catechizzarlo sarebbe impossibile. Non mi era mai capitata una cosa simile con nessun altro ebreo occidentale. Forse è l'unico che è veramente tornato a casa. Ma l'ha fatto da solo.¹¹⁰

Al di là dei rapporti personali e degli incontri tra i due, è opportuno però ricordare le ragioni di un dissidio irrisolvibile. Pur riconoscendo il valore e l'importanza della sua opera, in particolare della *Stella della Redenzione*, Scholem non accettò mai il radicale rifiuto del sionismo da parte di Rosenzweig. Se infatti entrambi, Rosenzweig e Scholem, si opposero sempre alla concettualizzazione dell'essenza dell'ebraismo, rifiutandosi di ridurla ad una mera definizione, il loro giudizio sul movimento sionista non avrebbe potuto essere più distante.

Per Rosenzweig, come appare chiaramente dalle pagine della *Stella della Redenzione*, l'ebraismo trovava il suo posto al di fuori della storia, in una dimensione temporale differente scandita dal calendario della liturgia. A differenza del cristianesimo, che si risolveva in una questione esistenziale di adesione personale per mezzo di fede, Rosenzweig era convinto che l'ebraismo fosse invece una dimensione ontologica, una sorta di retaggio trasmesso di generazione in generazione. Scholem, al contrario, fedele al suo credo sionista, pensava che una nuova rinascita dell'ebraismo sarebbe stata possibile soltanto con l'ingresso del popolo ebraico nella storia. Una lettera di Rosenzweig a Scholem del 6 gennaio 1922 chiarisce meglio questo punto:

¹⁰⁹ Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, cit., p. 178. Si veda, in proposito, anche un passo dell'intervista con Muki Tsur: «[Rosenzweig] era molto più fanatico e radicale di me. Molto autoritario: non poteva tollerare che qualcuno confutasse delle opinioni che erano per lui importanti. Pensava che non avrebbe potuto continuare a vivere se avesse dovuto scegliere tra germanità e ebraicità»: *In compagnia di Gershom Scholem* (Intervista con Muki Tsur), cit., p. 49.

¹¹⁰ Lettera di Rosenzweig a R. Hallo del 12 maggio 1921, in Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, 1.2: *Briefe und Tagebücher*, vol. II 1918-1929, Den Haag, Nijhoff, 1979, p. 704. Si veda anche, in proposito, la lettera alla moglie di Rosenzweig, Edith, con cui Scholem reagì, nel 1935, alla pubblicazione dell'epistolario del marito: cfr. Scholem, *Briefe I. 1914-1947*, München, Beck, 1994, pp. 259 (Lettera del 29 maggio 1935).

Lei è convinto che l'ebraismo sia apparentemente morto e che «soltanto là» possa rinascere a nuova vita. Apprezzo quello che pensa, perché per lei non si tratta soltanto di una maniera vigliacca di allontanarsi dai problemi ma di un vero e proprio punto di vista, per cui è pronto a sacrificarsi. Se lei trovasse dei seguaci sarebbe però la fine¹¹¹.

Al centro della riflessione di Rosenzweig, improntata ad un interesse per l'aspetto educativo, c'era dunque la comunità, mentre per Scholem, per tutta la sua vita animato da pulsioni anarchiche, il ritorno all'ebraismo rimase sempre un impegno esistenziale da affrontarsi in prima persona. Anche nei confronti della «simbiosi ebraico-tedesca» le due posizioni erano divergenti¹¹². Rosenzweig, pur molto critico verso l'assimilazione, non poteva concepire per l'ebraismo tedesco nessun altro scenario se non quello di un nuovo e più consapevole modo di vivere la propria fede in diaspora. Scholem, al contrario, aveva abbracciato fin da giovane la scelta più radicale: scendere a patti con la società non si poteva, per cui occorreva «ricominciare» dalla Palestina, da cui soltanto ci si poteva attendere qualcosa di nuovo.

A partire da queste convinzioni di fondo, Scholem e Rosenzweig erano divisi anche da una diversa interpretazione di alcuni concetti fondamentali dell'ebraismo. In occasione della celebrazione, a Gerusalemme, del cinquantesimo anniversario della nascita di Rosenzweig, Scholem lo attaccò duramente accusandolo di aver falsificato il concetto di redenzione, cercando di fare a meno, nella sua riflessione, degli elementi apocalittici. Soltanto in questo modo, secondo Scholem, Rosenzweig aveva potuto credere, come scriveva nella *Stella della Redenzione*, nell'anticipazione della redenzione nelle feste comunitarie del calendario liturgico¹¹³.

Proprio contro l'ultima parte della *Stella della Redenzione* Scholem indirizzava le sue critiche più forti. Rosenzweig era accusato di aver fornito un'interpretazione in chiave «pietistica» e «chiesastica» dell'ebraismo, per certi versi non lontana da quella teologia cui

¹¹¹ Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, 1.2: *Briefe und Tagebücher*, vol. II 1918-1929, cit., p. 741.

¹¹² «Egli cercava, agendo dall'interno dell'ebraismo tedesco, di riformarlo o, se si vuole, di rivoluzionarlo. [...] Io non nutro più alcuna speranza per quel miscuglio noto con la formula "Deutsch-Judentum", che dice di più della sua traduzione, "ebraismo tedesco", e attendevo un rinnovamento radicale del giudaismo solo dalla sua rinascita in Terra d'Israele»: Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, cit., pp. 178-179.

¹¹³ Cfr. in proposito Horwitz, *Franz Rosenzweig and Gershom Scholem on Zionism and the Jewish People*, "Jewish History", 6, 1992, pp. 99-111, p. 108. Sul fatto che il rapporto tra cristianesimo ed ebraismo andasse affrontato in maniera più «catastrofica» e difficilmente avrebbe potuto essere risolto così armonicamente, si veda una lettera di Scholem a Edith Rosenzweig del 20 febbraio 1930: cfr. Scholem, *Briefe I. 1914-1947*, cit., pp. 242-244.

lui stesso cercava di opporsi. Anche a distanza di anni, Scholem ribadì con convinzione queste differenze:

Lo criticavo. Mi colpiva la forza del suo pensiero, ma c'erano due aspetti che mi urtavano. Primo, la visione ecclesiastica dell'ebraismo che offriva nel suo libro; il suo modo di concepire l'ebraismo come una specie di chiesa pietista protestante. Secondo, la sintesi ebraico-tedesca che voleva creare. Non l'ho mai sopportata. L'ebreo-tedesco che Rosenzweig proponeva come ideale era per me intollerabile¹¹⁴.

Da parte sua, pur cogliendo la novità e la forza della proposta scholemiana, Rosenzweig metterà invece in luce come il suo appello per una rigenerazione dell'ebraismo non poteva che tradursi soltanto su di un piano individuale e fosse quindi destinato ad escludere, necessariamente, la dimensione della comunità.

¹¹⁴ *In compagnia di Gershom Scholem* (Intervista con Muki Tsur), cit., p. 48.

II. RIVELAZIONE, TRADIZIONE, LINGUAGGIO

«Tipicamente elusivo, Scholem suggerisce tuttavia che la visione di Dio è per noi l'unica possibile. Forse è così. Ma c'è da chiedersi perché Scholem abbia lavorato, per tanta parte della sua vita, sotto la maschera elusiva dello storico spassionato e dotto».

(H. Bloom, *Scholem. Gnosticismo astorico o ebraico*, in *Kafka, Freud, Scholem*, tr. it. Milano, Spirali, 1989, p. 77)

1. Scholem e il linguaggio: note introduttive

Uno dei temi centrali della riflessione filosofica, artistica e letteraria del primo Novecento è stata, senza alcun dubbio, la crisi del linguaggio. Figure come Schönberg, Kraus, Hoffmansthal, ma anche, solo per citarne alcuni, filosofi come Heidegger, Wittgenstein o Carnap: benché lontanissimi gli uni dagli altri, tutti presero le mosse dalla coscienza che la realtà sembrava sfuggire alla descrizione linguistica e che fosse necessaria pertanto una sorta di «purificazione» del linguaggio. Da questo stesso genere di preoccupazioni, come ben testimoniano i suoi diari, non era lontano nemmeno il giovane Scholem.

Prima di risolversi completamente per l'ebraismo e la mistica, Scholem studiò matematica e logica, frequentando corsi per alcuni semestri a Jena dove tra l'altro ebbe occasione, come rivela nella sua autobiografia, di seguire anche alcune lezioni di Frege¹. Soltanto successivamente, intorno all'inizio del 1919, Scholem decise di dedicarsi esclusivamente agli studi sulla *Qabbalah*, perché convinto che in quel campo avrebbe avuto più possibilità di portare un proprio contributo innovativo². L'attenzione per il linguaggio, tuttavia, che era nata a partire da un interesse di carattere scientifico, non venne affatto abbandonata, ma accompagnò lo studioso lungo tutta la sua vita.

¹ Si veda in proposito Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, tr. it. Torino, Einaudi, 2004, pp. 111-112. È interessante come Scholem riconosca che Frege, benché all'epoca poco considerato, fosse uno dei pochi professori, nel mondo dell'accademia tedesca, da cui ritenesse di aver imparato qualcosa. Riguardo all'apprezzamento di Scholem per Frege si veda anche Id., *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, tr. it. Torino, Einaudi, 1992, pp. 46, 84-85. Su questo aspetto della vita di Scholem si rimanda a Uwe Dathe, *Jena - eine Episode aus Gershom Scholems Leben*, "Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte", 60, 2008, 1, pp. 73-78.

² Cfr. Scholem, *Walter Benjamin, storia di un'amicizia*, cit., p. 135.

In particolare, questo interesse verrà declinato in relazione al ruolo della Scrittura, della rivelazione e della tradizione ebraica, con un'attenzione specifica per il patrimonio di pensieri e di testi della letteratura cabbalistica. Prova di questa costante preoccupazione è il fatto che, all'inizio, Scholem aveva in progetto di dedicare la propria tesi di dottorato a descrivere le linee principali di una *Sprachphilosophie der Qabbalah*³. Si trattava, però - Scholem se ne rese subito conto -, di un tema molto ambizioso e troppo complicato per poter essere risolto in pochi anni di studio⁴. Soltanto cinquant'anni più tardi, infatti, dopo una carriera interamente spesa a cercare di comprendere i nuclei filosofici della *Qabbalah*, Scholem troverà il coraggio di completare l'opera, che vedrà la luce nel 1970 sugli «Eranos Jahrbücher»⁵.

Per una tematizzazione del linguaggio nel giovane Scholem non si può prescindere dal prendere in considerazione anche le opere coeve di Benjamin, che nella seconda metà degli anni Dieci era particolarmente affascinato dalle teorie linguistiche di Johann Georg Hamann e Alexander von Humboldt. Inoltre, proprio negli anni in cui più intenso era il suo rapporto di amicizia con Scholem, Benjamin compose i due scritti sul linguaggio probabilmente più significativi del suo periodo giovanile: *Sul linguaggio in generale e sul linguaggio degli uomini*⁶, scritto nel 1916, e *Il compito del traduttore*, pubblicato per la prima volta nel 1923⁷.

Fino ad oggi la letteratura secondaria ha cercato, almeno in gran parte, di determinare se all'origine delle prime riflessioni di Scholem e Benjamin, che in gran parte rispecchiano un filosofare comune, dovesse esserci l'uno o l'altro dei due amici. Certo non sarebbe possibile negare alcun tipo di rapporto tra i due e invero, a parte qualche rara

³ Com'è noto, in seguito la sua tesi avrà un'attenzione più filologica essendo dedicata a un'edizione critica di uno dei libri più importanti della tradizione cabbalistica: il *Bahir*.

⁴ «Presi degli appunti sulla *qabbalah* quando ero in Svizzera nel 1919. Del tutto digiuno annotavo le questioni che mi interessavano dal punto di vista filosofico, formulando le mie ipotesi. Per la verità la maggior parte delle mie note, benché risultate errate, hanno influenzato il mio approccio. [...] Avevo per giunta un eccellente argomento filosofico: la teoria del linguaggio dei qabbalisti. Ottima idea, ma quando mi misi a scrivere, mi accorsi di non saperne abbastanza e lasciai perdere»: *In compagnia di Gershom Scholem* (intervista con Muki Tsur), in *Scholem/Shalom. Due conversazioni con Gershom Scholem su Israele, gli ebrei e la qabbalah*, tr. it. Macerata, Quodlibet, 2000, p. 46.

⁵ Si veda Scholem, *Il nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*, tr. it. Milano, Adelphi, 2001.

⁶ Cfr. Benjamin, *Opere complete. I. Scritti 1906-1922*, tr. it. Torino, Einaudi, 2008, pp. 281-295. Vale la pena di citare un passo da una lettera di Benjamin a Scholem dell'11 novembre 1916: «In questo lavoro io cerco di confrontarmi con l'essenza del linguaggio e certamente, per quanto posso capire: in una relazione immanente con l'ebraismo e in rapporto al primo capitolo della Genesi». Il saggio benjaminiano sul linguaggio era nato come un'articolazione di una risposta ad una lettera di Scholem su matematica e logica (Cfr. Scholem, *Walter Benjamin, Storia di un'amicizia*, cit., p. 64). Sul linguaggio nel primo Benjamin si veda G. Antinolfi, *Sistema e linguaggio. Note su filosofia e teologia nel giovane Benjamin*, "Filosofia e Teologia", 5, 1991, 3, pp. 506-525.

⁷ Cfr. Benjamin, *Opere complete. I. Scritti 1906-1922*, cit., pp. 500-511.

eccezione⁸, non esiste nessuna ricostruzione della teoria del linguaggio nel primo Benjamin che escluda del tutto un possibile contatto con la coeva riflessione scholemiana: sebbene infatti, come ha riconosciuto lo stesso Scholem, Benjamin non avesse una preparazione molto profonda in materia ebraica, senza dubbio egli assorbì molti dei discorsi dell'amico e anzi era particolarmente interessato, in quel periodo, proprio alle teorie del linguaggio sviluppate dalla mistica⁹.

Prima della pubblicazione dei diari scholemiani, che molto hanno contribuito a districare alcuni di questi problemi, la maggior parte dei critici aveva pensato che, se di influenza si dovesse parlare, più saggio sarebbe stato ipotizzare, in un'unica direzione, uno Scholem attento lettore delle teorie di Benjamin¹⁰. Più recentemente, anche alla luce delle ultime pubblicazioni, altre voci hanno provato invece a mostrare l'importanza di alcune intuizioni di Scholem per lo sviluppo delle riflessioni benjaminiane¹¹. Tutti questi tentativi, benché spesso ben argomentati, sembrano però perdere gran parte del loro interesse se si tiene conto che, almeno negli anni 1918-1919, Benjamin e Scholem vivevano e lavoravano a così stretto contatto che le loro idee funzionavano - come ha ben scritto Michael Löwy - come una sorta di vasi comunicanti¹²: pertanto non si potrebbe far altro che parlare di mutua influenza tra i due¹³.

⁸ Cfr. ad esempio R. Gasche, *Saturnine Vision and the Question of Difference: Reflections on Walter Benjamin's Theory of Language*, in R. Nägele, *Benjamin's Ground*, Detroit, Wayne University Press, 1989, pp. 83-104.

⁹ Cfr. Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, cit., pp. 91-138.

¹⁰ Cfr. S. Mosès, *L'ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Seuil, Paris, 1992, pp. 252-253 (tr. it. Milano, Anabasi, 1993); S. Handelman, *Fragments of Redemption: Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas*, Bloomington, Indiana University Press, 1991, p. 77; si veda anche A. Fabris, *Tradizione e linguaggio. Elementi di paradosso nel pensiero di Gershom Scholem*, "Discipline Filosofiche", 9, 1999, 1: *Ebraismo e filosofia: tradizione e modernità*, p. 215.

¹¹ Si veda in proposito R. Alter, *Necessary Angels. Tradition and modernity in Kafka, Benjamin, and Scholem*, Cambridge, Harvard University Press, 1991. Molto interessante è l'ipotesi di Moshe Idel, che ha cercato di dimostrare come la teoria del linguaggio del primo Benjamin sia stata influenzata, via Scholem, dall'opera di Abraham Abulafia: cfr. in proposito Idel, *Abraham Abulafia, Gershom Scholem, and Walter Benjamin on language*, in Id., *Old worlds, new mirrors: on Jewish mysticism and twentieth-century thought*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2010, pp. 168-175.

¹² Cfr. M. Löwy, *Messianism in the Early Work of Gershom Scholem*, "New German Critique", 83, Spring-Summer 2001, pp. 177-191, p. 186. Si veda anche Scholem, *Walter Benjamin, storia di un'amicizia*, cit., p. 119.

¹³ Sull'influenza reciproca tra Scholem e Benjamin, con riferimento a temi di filosofia del linguaggio, è interessante notare un piccolo particolare di un documento conservato nella Scholem Library, ospitata alla Jewish National and University Library: si tratta del testo della tesi di dottorato di David Biale (*The Demonic in history: Gershom Scholem and the revision of Jewish historiography*), poi successivamente rivista e pubblicata, nel 1979, con il titolo di *Gershom Scholem. Kabbalah and counter-history*. Biale aveva inviato il proprio dattiloscritto a Scholem, il quale aveva annotato a margine di le proprie osservazioni. Nel capitolo IV (*Theology, language, and history*), dove Biale aveva scritto: «Scholem's early views on language and its connection to theology were shaped to a great degree by his friendship with Walter Benjamin», Scholem chiosa a lato «and vice versa!!» (cfr. Jewish National and University Library, S 310, p. 169). Si veda anche quanto scrive Scholem in *Walter Benjamin, storia di un'amicizia*, cit., p. 104.

L'interesse per il linguaggio porterà Scholem alla formulazione di un concetto di tradizione in cui si troveranno a coesistere sincreticamente suggestioni molto diverse¹⁴, che vanno dalla *Torah* a Schelling, dallo *Zohar* e gli altri testi della letteratura mistica (non solo ebraica) fino alla poesia di Hölderlin, non a caso in quel periodo al centro dell'attenzione di Benjamin¹⁵. I temi affrontati dal giovane Scholem saranno molto specifici, come ad esempio l'analisi del libro di Giona e di quello di Giobbe¹⁶, dove si arriverà a toccare importanti questioni come il rapporto tra il diritto e la giustizia divina¹⁷. Come si evince da una lettera a Werner Kraft dell'agosto 1917, tutto questo acquisterà un significato particolare quando poi si tratterà di cogliere il significato della rivelazione e il ruolo del commento in relazione alla *Torah* (identificata, negli appunti giovanili, con la qualifica di «opera assoluta»¹⁸), giungendo ad una riformulazione dei concetti più importanti della teologia ebraica:

La mia preoccupazione per l'ebraico e le riflessioni sui fondamenti della matematica mi hanno portato a meditare sulla natura del linguaggio. Ho passato molto tempo a studiare tre teorie del linguaggio che si sono sviluppate all'interno della tradizione ebraica e questo, come Lei forse saprà, per me è stato decisivo. Proprio come il mio pensiero, tutte e tre nascono dallo stesso problema: come si possa esprimere

¹⁴ Cfr. ad esempio, in relazione a Benjamin, quanto Scholem scrive in *Storia di un'amicizia* riportando un passo del suo diario: «Lo spirito di Benjamin si aggira e si aggirerà ancora a lungo intorno al fenomeno del mito, al quale si avvicina dai versanti più disparati. Da quello della storia, prendendo le mosse dal romanticismo, da quello della poesia, ispirandosi a Hölderlin, da quello della religione, a partire dall'ebraismo, e infine da quello del diritto»: *ivi*, p. 61

¹⁵ Si vedano ad esempio alcuni passaggi del diario 1918-1919, in cui Scholem attribuisce a Hölderlin una canonicità, diversa, eppure pari a quella del testo biblico: cit. in Löwy, *Messianisme, Romantisme et Utopie dans l'œuvre de Gershom Scholem*, in E.I. Rambaldi (ed.), *Millenarismi nella cultura contemporanea. Con un'appendice su yovel ebraico e giubileo cristiano*, Milano, Franco Angeli, 2000, p. 75. Si veda anche quanto scritto in *Storia di un'amicizia*, cit., p. 103.

¹⁶ Cfr. ad esempio Scholem, *Über Jonah und den Begriff der Gerechtigkeit*, in: Id., *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, Bd. II, cit., pp. 522-532; cfr. anche *ivi*, pp. 533-535, 544-550. Esiste un volumetto che raccoglie tutti questi testi in traduzione francese, per cui cfr. Id., *Sur Jonas, la lamentation et le judaïsme*, Paris, Bayard, 2007.

¹⁷ In particolar modo si può vedere la relazione tra la giustizia divina e il diritto e il collegamento con il testo benjaminiano *Per la critica della violenza*. Cfr. per questo W. Benjamin, *Opere complete I. Scritti 1906-1922*, cit., pp. 467-488; si veda anche il *Frammento teologico-politico* in *ivi*, pp. 512-513. Sul rapporto tra Scholem e Benjamin in relazione a questi temi si possono vedere E. Jacobson, *Metaphysics of the profane. The political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, New York, Columbia University Press, 2003; G. Bonola, *Antipolitica messianica. La giustizia di Dio come critica del diritto e del politico nel filosofare comune di G. Scholem e W. Benjamin (1916-1920)*, "Fenomenologia e Società", 23, 2000, 2, pp. 3-36.

¹⁸ «Il commento è una nozione strutturale del mondo spirituale ebraico. Rappresenta il compito ultimo. Se questo è vero, significa che l'essenza del mondo è scrittura e linguaggio. Il commento è la forma interiore della Legge orale; è nel commento che questa trova il suo compimento. Il commento è interpretazione legittima: in ultima istanza, soltanto la Bibbia, l'opera scritta assoluta, può essere commentata»: Scholem, *Kleine Anmerkungen über Judentum. Jena Winter 1917/1918*, in Id., *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, Bd. II, cit., p. 198. In proposito, si veda anche la posizione di Schlegel che, unitamente a Novalis, come risulta dal loro carteggio, considerava la Bibbia come il «libro assoluto», non solo cioè come «libro di libri», ma anche e soprattutto come «il libro dei libri». Sull'importanza di Novalis per il giovane Scholem si vedano le note di Werner Kraft in *Spiegelung der Jugend*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1996, p. 55.

l'essenza spirituale del mondo. [...] Si tratta di una questione che il tanto vituperato ebraismo rabbinico ha tacitamente, seppur non certo poco chiaramente, affermato. E lo ha fatto nella maniera più penetrante, attraverso la sua letteratura e la profondissima nozione di «commento».¹⁹

Dove però la riflessione sul linguaggio e i suoi limiti si incontra, nel giovane Scholem, con la tradizione ebraica? Negli anni tra il 1917 e il 1920, Scholem dedicò gran parte del suo tempo alla traduzione e al commento di un particolare genere letterario: le lamentazioni, in ebraico *qinot*²⁰. Si tratta di componimenti, risalenti sia al periodo biblico sia a quello successivo, che costituiscono una forma di compianto avente per oggetto temi come la perdita dell'indipendenza e altri episodi di sofferenza: di solito, la liturgia prevede che si leggano il 9 del mese di Av, tradizionalmente un giorno di digiuno.

Vale qui la pena di accennare, pur molto brevemente, a questa parte della produzione scholemiana perché vi si trovano *in nuce* alcune delle idee sviluppate successivamente sul rapporto tra rivelazione e tradizione. Come mai, però, lo studioso si interessò particolarmente proprio a questo genere letterario? Itta Shedletzky, la curatrice dell'epistolario scholemiano, ha suggerito che la ragione sarebbe da trovarsi nella consapevolezza del giovane Scholem della crisi dell'ebraismo contemporaneo, oltre che nell'esperienza traumatica della prima guerra mondiale. C'è però qualcosa di più che unisce le lamentazioni ad una generale riflessione sul linguaggio e le sue potenzialità, tanto che, è stato notato, il testo *Über Klage und Klagelied*, composto nel 1917, può essere a buon diritto considerato la prima formulazione coerente delle teorie linguistiche di Scholem²¹.

In questo testo, richiamando alcune espressioni che, non a caso, utilizzerà anni più tardi parlando dell'opera di Kafka, Scholem definisce le lamentazioni un genere che porta il linguaggio al limite della sua espressività, spingendolo verso il confine tra detto e non detto:

¹⁹ Scholem, *Briefe an Werner Kraft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, pp. 16-20 (lettera del 3 agosto 1917).

²⁰ *Qinot*, in ebraico, è il plurale di *qinah*, che significa «nenia funebre». Sul linguaggio delle lamentazioni nel giovane Scholem cfr. il saggio molto approfondito di L. Barouch, *Lamenting the language itself. Gershom Scholem on the silent language of lamentation*, "New German Critique", 37, 2010, 3, pp. 1-26.

²¹ Si veda S. Weigel, *Scholems Gedichte und seine Dichtungstheorie: Klage, Addressierung, Gabe und das Problem eine biblischen Sprache in unserer Zeit*, in S. Mosès - S. Weigel (hrsg.), *Gershom Scholem. Literatur und Rhetorik*, Köln, Böhlau Verlag, 2000, pp. 16-47.

La lamentazione è precisamente quella fase in cui il linguaggio subisce la propria morte in maniera davvero tragica nella misura in cui ormai non esprime più nulla di positivo se non il puro e semplice limite.²²

Abbiamo dunque nelle lamentazioni un linguaggio di confine che mette in evidenza gli elementi paradossali di ogni linguaggio e, nello stesso tempo, ne lascia trasparire pur sempre la capacità di essere tramandato nella catena della tradizione²³. In altri termini, lo studio che Scholem opera sul linguaggio delle lamentazioni anticipa quanto egli argomenterà successivamente sulla paradossalità insita nel processo di trasmissione degli insegnamenti esoterici²⁴.

Nel saggio *Sul linguaggio in generale e sul linguaggio degli uomini* Benjamin aveva scritto che in ogni formazione linguistica si assiste ad un conflitto tra quanto è esprimibile e quanto invece non lo è²⁵. Detto in altri termini: il linguaggio non è soltanto comunicazione di ciò che si può dire, ma, allo stesso tempo, è anche simbolo di ciò che non si può portare all'espressione²⁶. Pensando il proprio lavoro in continuità con quello di Benjamin, anche Scholem utilizza questa stessa distinzione come punto di partenza per la sua riflessione, distinguendo tra la sfera di ciò che è rivelato e si può articolare nel linguaggio e ciò che invece è simbolico e destinato a rimanere inespresso²⁷. Si ha quindi il rifiuto di una «concezione borghese del linguaggio», di un modello in base a cui – per usare le parole di Benjamin - il mezzo della comunicazione è la parola, il suo oggetto la cosa, il suo destinatario un uomo²⁸.

Questo tipo di riflessioni, benché destinate a rimanere soltanto abbozzate, troveranno il loro completamento più avanti, quando Scholem, ormai dedicatosi allo studio della *Qabbalah*, cercherà di chiarire come i mistici si siano rapportati allo strumento linguistico per cercare di trasmettere gli insegnamenti di cui si ritenevano portatori. Ne

²² Scholem, *Über Klage und Klagelied*, in Id., *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, Bd. II, cit., p. 129.

²³ Cfr. Barouch, *Lamenting the language itself. Gershom Scholem on the silent language of lamentation*, cit., p. 3.

²⁴ Si veda a riguardo una lettera di Scholem a Ludwig Strauss del 24 marzo 1918: «Credo che la tradizione sia l'unico oggetto assoluto del misticismo. Per questa ragione definisco le leggi mistiche di un popolo autentiche leggi mistiche»: Scholem, *Briefe I. 1914-1947*, München, Beck, 1994, pp. 148-150. Alcuni mesi dopo, Scholem si rivolgerà di nuovo così al suo interlocutore (lettera dell'1 novembre 1918): «Riflettere sul sistema delle regole nel genere delle lamentazioni mi ha portato a pensare ancora più in profondità alcuni problemi di filosofia della storia. [...] Le categorie fondamentali dell'ebraismo mi stanno diventando sempre più evidenti. [...] Soprattutto, mi preoccupo di queste tre idee, insieme alle loro corrispondenti connessioni categoriali: [...] le idee di dottrina, tempo messianico e giustizia» (*ivi*, pp. 179-183).

²⁵ Cfr. Benjamin, *Sul linguaggio in generale e sul linguaggio degli uomini*, in *Opere complete I.*, cit., p. 281.

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 282.

²⁷ Cfr. Scholem, *Über Klage und Klagelied*, cit., p. 128.

²⁸ Cfr. Benjamin, *Sul linguaggio in generale e sul linguaggio degli uomini*, cit., p. 284.

seguirà una riformulazione dei concetti di rivelazione e tradizione, le cui conseguenze andranno, come mostrerà Scholem, ben al di là del mondo della *Qabbalah*.

2. *La Scrittura: rivelazione e tradizione*

Lasciando i testi giovanili e analizzando quelli successivi, è opportuno ribadire che i temi della Scrittura e del linguaggio non possono essere scissi dal ruolo di studioso, che vedrà impegnato Scholem, sia come ricercatore sia in qualità di professore, per tutto l'arco della sua vita. Vero è, però, che gli scritti mistici si presentano, nella maggior parte dei casi, sotto forma di commenti a testi della tradizione. È dunque inevitabile che entrino in un rapporto particolare con la Scrittura (nella sua doppia accezione di *Torah* orale e *Torah* scritta), come è altrettanto chiaro che questo tipo di rapporto si differenzi dalla modalità con cui aveva da sempre guardato alla *Torah* il pensiero rabbinico.

Al tentativo di descrivere le peculiarità dell'esegesi mistica Scholem dedicò buona parte della propria attività di studioso e non mancò in tal senso di enunciare una prima forma di paradosso²⁹, descrivendo come la speculazione cabbalistica si sia misurata nel tempo con il testo cosiddetto «sacro»³⁰. Se da una parte, infatti, il mistico sembra godere di una grande libertà ermeneutica, dall'altra è ugualmente convinto di ritrovare nei testi religiosi gli elementi di cui parla. È Scholem stesso a rilevare come non sia mai chiaro se sia il testo biblico, considerato come autorità, a generare le diverse interpretazioni, o se invece l'esegesi mistica costituisca una sorta di mezzo artificiale per proiettare nel testo nuovi pensieri indipendenti da esso:

[...] anche quando è riconosciuta l'autorità religiosa dello stesso libro sacro è inevitabile l'atteggiamento rivoluzionario, se il mistico spezza e quindi sopprime quella cornice del senso letterale della parola. Tale soppressione accompagnata dal riconoscimento contemporaneo dell'autorità diventa possibile perché il mistico considera il senso letterale semplicemente come inesistente, o valido solo per un tempo determinato e limitato, in modo che al suo posto subentra l'interpretazione mistica.³¹

²⁹ Come è stato notato, quello di «paradosso» è uno dei concetti chiave per comprendere il pensiero scholemiano: cfr. in proposito R. Alter, *Gershom Scholem. History and the abyss*, in Id., *Defenses of imagination*, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1977, pp. 67-89, p. 74.

³⁰ Cfr. in particolare Scholem, *Autorità religiosa e misticismo*, in Id., *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Torino, Einaudi, 1980, pp. 7-42.

³¹ *Ivi*, p. 19.

Una simile preoccupazione a mantenere viva questa dialettica tra conservazione e rottura si ritrova anche nella sensibilità con cui Scholem si avvicina al tema della Scrittura. Sarà proprio a partire dagli intrecci tra il testo e le sue interpretazioni anche più radicali, sullo sfondo di un'epoca in cui la tradizione sembra aver smarrito la capacità di comunicare, che Scholem solleva il problema del rapporto al libro sacro, proponendo delle riflessioni che riterrà non più soltanto dominio della speculazione mistica, ma patrimonio dell'esperienza ebraica *tout court*³².

Con quali accezioni, però, Scholem si riferisce alla Scrittura? L'utilizzo di termini differenti suggerisce l'esistenza di una costellazione in cui ogni parola risuona di diversi significati, tutti in qualche modo connessi con l'ebraico «Torah». Nelle pagine che seguono si cercherà di chiarire, in primo luogo, la questione del rapporto tra «rivelazione» (*Offenbarung*) e «tradizione» (*Tradition*), per poi provare a far reagire questi due concetti, partendo dall'idea di crisi della tradizione, con le considerazioni che Scholem svilupperà, specie in rapporto alla sua lettura dell'opera di Kafka, sul concetto di «Legge» (*Gesetz*).

Secondo quanto nota Scholem, la parola «rivelazione» non trova nelle fonti antiche un termine equivalente capace di includere tutti gli eventi della rivelazione stessa³³. Interessante è anche il fatto che, nel nome della supremazia della sfera auditiva su quella visiva, dal concetto di rivelazione vengano escluse tutte le diverse teofanie in cui Dio appare o si rivela ai patriarchi o ai profeti³⁴. Per l'ebraismo, infatti, la rivelazione era essenzialmente parola di Dio³⁵ ed è proprio a partire dalla questione di una parola divina rivolta agli uomini che si deve affrontare la dimensione paradossale insita in un simile evento:

³² Vediamo qui all'opera un tratto caratteristico del procedere scholemiano: appropriarsi di alcune caratteristiche della riflessione mistica e farne la chiave d'accesso privilegiata per la comprensione dell'ebraismo in generale. Ancora più interessante, però, come cercherò di mostrare, è notare come Scholem sembri interpretare il misticismo con uno sguardo e una sensibilità che molto risentono del paradigma della crisi che colpì il mondo ebraico-tedesco nei primi decenni del Novecento.

³³ Per descrivere l'evento della rivelazione si parla infatti di «Matan Torah» (dono della *Torah*), mentre per indicare la «qualità della rivelazione» si utilizza l'espressione ebraica «Torah min ha-shamayim» (*Torah* che viene dal cielo): cfr. Scholem, *Alcune riflessioni sulla teologia ebraica nella nostra epoca*, in Id., *Tre discorsi sull'ebraismo*, tr. it. Firenze, Giuntina, 2005, pp. 29-81, p. 35.

³⁴ A questo proposito si veda S. Mosès, *L'eros e la legge. Letture bibliche*, tr. it. Firenze, Giuntina, 2000, in particolare pp. 79-91. Sull'idea di «logofania» cfr. anche D. Banon, *La lettura infinita. Le vie dell'interpretazione midrachica*, tr. it. Milano, Jaca Book, 2009, p. 37.

³⁵ Cfr. Scholem, *Alcune riflessioni sulla teologia ebraica nella nostra epoca*, cit., p. 35.

Può una parola umana mantenere inalterata quella divina, oppure può la parola divina, se mai ne esiste una, trasmettersi entro i confini limitati della parola umana? È questo paradosso che ha portato alle speculazioni della teologia ebraica sul significato che potrebbe essere collegato a tale rivelazione.³⁶

In che contesto, tuttavia, la rivelazione può essere interpretata? In una conferenza tenuta a Santa Barbara nel 1973, Scholem menziona la Bibbia, la tradizione rabbinica e quella cabbalistica come i tre diversi stadi in cui, nel tempo, ha trovato espressione il pensiero religioso dell'ebraismo³⁷. Il punto, secondo Scholem, sta nel fatto che la Bibbia non può essere intesa semplicemente come il ricettacolo storico della letteratura nazionale di Israele:

Qui io intendo la Bibbia come canone di asserzioni religiose autoritative, di cui almeno una parte si proclama parola di Dio, e a cui è stata attribuita un'autorità religiosa come a un Tutto entro l'ebraismo, così come è andato cristallizzandosi storicamente. Questo Tutto, sia per il suo carattere di autorità religiosa, sia per le numerose, e talvolta lampanti, contraddizioni al suo interno, richiedeva un'interpretazione, un'esegesi e un'armonizzazione.³⁸

Il compito di trovare una giustificazione alle diverse contraddizioni che compaiono nel testo biblico viene assunto dalla tradizione orale, tanto nella sua espressione halakhica quanto in quella aggadica. Uno degli studi più importanti dedicati da Scholem a tratteggiare questa dialettica è *Rivelazione e tradizione come categorie religiose dell'ebraismo*, un saggio che riproduce una conferenza tenuta ai Colloqui di Eranos nel 1962 e che, muovendo dalla riflessione rabbinica, giunge poi a delineare alcuni tratti fondamentali del pensiero mistico³⁹.

Partendo dal presupposto della duplicità della Scrittura, Scholem nota come le diverse vicende della storia ebraica hanno fatto sì che la tradizione orale, sviluppatasi nel tentativo di applicare la rivelazione a circostanze sempre diverse, sia stata concepita come una nuova categoria del pensiero religioso⁴⁰. Nel tempo – come sembrano dimostrare

³⁶ *Ivi*, p. 36.

³⁷ A collegare questi tre stadi, secondo Scholem, è il loro carattere anti-apologetico, in una prospettiva pertanto completamente differente dalle teologie della filosofia religiosa medievale, da Sa'adiah Gaon a Maimonide, ma anche da quelle moderne, come in Moses Mendelssohn e Hermann Cohen. Come scrive Scholem: «La caratteristica più evidente di queste teologie, per quanto diversissime tra loro, è la loro posizione rigorosamente selettiva nei confronti della tradizione. Esse scartano via via ciò che in questa tradizione appare loro ostico o, per sua natura, non adatto a scopi apologetici»: *ivi*, p. 34.

³⁸ *Ivi*, p. 33.

³⁹ Cfr. Scholem, *Tradition und Kommentar als religiöse Kategorien im Judentum*, "Eranos Jahrbücher", 31, 1962, pp. 19-48; poi con titolo *Rivelazione e tradizione come categorie religiose dell'ebraismo* in Id., *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, tr. it. Genova, Marietti, 1986 (rist.), pp. 75-104; lo stesso saggio è contenuto anche in *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, tr. it. Milano, Adelphi, 2008, pp. 273-293. D'ora innanzi si cita da quest'ultima edizione.

⁴⁰ Cfr. *Rivelazione e tradizione come categorie religiose dell'ebraismo*, cit., pp. 275-276.

alcuni passi della letteratura rabbinica – questa tradizione orale finirà per ottenere una considerazione pari, se non superiore, a quella del testo scritto, proprio perché capace di risolvere le sue ambiguità⁴¹. Nello specifico, la *Torah* scritta non può essere conosciuta e, *a fortiori*, nemmeno compresa se non tramite la mediazione della *Torah* orale. È chiaro che la nozione di testo subisce così una radicale trasformazione in direzione di un dinamismo che considera la stessa interpretazione parte costitutiva della testualità dello scritto. Non deve dunque stupire se Scholem, in alcuni appunti giovanili, aveva già scritto che è proprio a partire dal commento, e non nella costruzione sistematica, che il genio ebraico trova il suo luogo ideale⁴².

A partire da queste considerazioni non è più poi nemmeno possibile mantenere l'idea di rivelazione come qualcosa di unico e irripetibile, ma è opportuno parlare piuttosto di una «rivelazione continua»⁴³, intendendo dunque una manifestazione capace di vivere in maniera creativa soltanto nel contesto della tradizione⁴⁴. Ormai legata inscindibilmente all'esercizio interpretativo, la rivelazione abbraccia infatti la dimensione temporale, strutturandone l'orizzonte progrediente e storico, anche se non in maniera deterministicamente prevedibile (come invece in un'accezione storicista di carattere positivista)⁴⁵.

⁴¹ Si veda ad esempio Ba-midbar Rabba, XIV.4: «Più che alle parole della legge scritta, sii attento alle parole degli scribi. È scritto: «Certo il tuo amore è migliore del vino» (Ct 1.2): le parole dei diletti sono migliori del vino della legge scritta. Perché? Non si può dedurre correttamente un insegnamento giuridico dalle parole della legge scritta, che è vaga ed è piena di allusioni. Partendo dalle parole dei maestri, che interpretano la legge scritta, si possono invece dedurre regole»: cfr. A.C. Avril - P. Lenhardt, *La lettura ebraica della Scrittura*, Magnano, Qiqajon, 1984.

⁴² Cfr. Scholem, *Kleine Anmerkungen über Judentum*. Jena, Winter 1917/1918, cit., pp. 195-215, p. 198. Si veda anche, in proposito, Id., *Rivelazione e tradizione come categorie religiose dell'ebraismo*, cit., p. 280. Per un parallelo, in questo senso, tra il pensiero ebraico e il *turn* ermeneutico della filosofia contemporanea si veda il numero speciale della rivista «Nuova Corrente», 50, luglio-dicembre 2003.

⁴³ Cfr. Scholem, *Rivelazione e tradizione come categorie religiose dell'ebraismo*, cit., p. 276. Cfr. anche quanto scrive Stéphane Mosès: «Per la tradizione ebraica, la voce che si è fatta udire una volta sul Sinai [...] continua a parlare senza interruzione, e continuerà a parlare fino alla fine dei tempi. Rivelazione primordiale, rivelazione continuata, rivelazione permanente: queste tre modalità della manifestazione della parola divina ne formano in realtà una sola»: Mosès, *L'eros e la legge*, cit., pp. 87-88. Dio, come recita il testo di una delle benedizioni quotidiane del *Siddur*, dona la *Torah* al passato, ma allo stesso tempo anche al presente perché questa fonte si rinnova in ogni istante: su questo cfr. Id., *Figures philosophiques de la modernité juive*, Paris, Cerf, 2011, p. 111.

⁴⁴ Per questa ragione, considerando la messa per iscritto della *Torah* orale, pur riconoscendolo come un atto dovuto (per la situazione storica in cui si verificò), Scholem non esita a considerarlo allo stesso tempo qualcosa di dannoso e contrario allo spirito stesso della tradizione.

⁴⁵ Come Mosès ha mostrato nell'*Eros e la legge*, esiste una sorta di pre-comprensione ermeneutica, connessa alla situazione storica del soggetto, che consente di non intendere la rivelazione ebraica in una logica puramente 'mimetica', ma di ripensarla alla luce di un incontro che trova nel Libro il suo luogo privilegiato: «Nella tradizione ebraica, la rivelazione non è mai presentata come la registrazione mimetica del discorso divino da parte del soggetto che lo riceve. Al contrario, è la costellazione nella quale si trova il soggetto umano a determinare, in qualche maniera in anticipo, la natura di ciò che gli sarà dato percepire»: Id., *L'eros e la legge*, cit., p. 62.

Tutto ciò si innesta in una credenza propria dell'ebraismo che Scholem non esita a mettere in evidenza ancora una volta nella sua paradossalità: ogni tipo di esegesi, ma anche le diverse opinioni dei vari studiosi vengono tutte considerate implicitamente contenute nella *Torah* scritta *ab origine*, facendole così risalire al tempo della rivelazione sinaitica⁴⁶. L'intera sostanza della *Torah* orale, di fatto opera di studiosi e commentatori, è considerata provenire dalla stessa fonte della *Torah* scritta, e quindi – per così dire – ritenuta nota già fin dal principio. In questo senso, la rivelazione comprenderebbe dunque tutto ciò che sarà proposto in seguito per interpretarne il suo significato.

Pare dunque che all'interno del pensiero giudaico convivano due convinzioni affatto opposte e in conflitto tra loro. Da una parte, infatti, la Bibbia non può essere letta senza commento, sia perché ogni lettura è già, di per sé, un'interpretazione, sia perché la *Torah* orale costituisce la mediazione privilegiata e l'unica possibilità tramite cui accedere alla Scrittura. Sebbene si presenti come semplice lettura, pur mostrandosi fedele allo spirito del senso globale dello scritto la tradizione orale pretende però di spingersi molto più lontano. D'altra parte, la rivendicazione dell'onnicomprendività della *Torah* (in questo caso della *Torah* scritta), come più volte evidenziato nel *Talmud*, sembrerebbe porre un drastico limite al modo in cui il lettore può relazionarsi ad un simile testo. Come parlare infatti di innovazione se già la Scrittura racchiude tutto al suo interno? Che spazio ha in questo contesto la tanto celebrata libertà dell'interprete? E ancora: come spiegare gli infiniti sviluppi del testo partendo da un monismo testocentrico così forte?

L'approccio della *Qabbalah*, nell'interpretazione scholemiana, sarebbe capace di fornire una risposta a questi interrogativi. In che cosa consiste, infatti, per il pensiero mistico, la vera natura della *Torah* scritta? Per prima cosa, come nota Scholem, è bene tenere presente che la letteratura mistica non conosce distinzione tra Scrittura e parola di Dio. Anzi, divenendo parola e voce, nella Scrittura, secondo i mistici, Dio non rivelerebbe altro che Sé stesso e il suo nome (o i suoi nomi)⁴⁷. La forza creativa sprigionata dalla *Torah* così intesa sarebbe di conseguenza assai maggiore di quella mai sostenibile da qualunque espressione umana⁴⁸. Ammettendo infatti l'esistenza di una parola divina – e, in quanto tale, infinita –, la parola umana, che invece è finita per essenza, non sarà mai in grado di esaurire tutta la sua ricchezza:

⁴⁶ Cfr. su questo G. Stemberger, *Ermeneutica ebraica della Bibbia*, tr. it. Brescia, Paideia, 2000; poi anche S. Sierra (ed.), *La lettura ebraica delle Scritture*, Bologna, EDB, 1985.

⁴⁷ Cfr. Scholem, *Rivelazione e tradizione come categorie religiose dell'ebraismo*, cit., p. 283.

⁴⁸ *Ivi*, p. 284.

La potenza creatrice di Dio è concentrata nel nome di Dio che è la parola vera e propria che Dio emette da sé. L'aspetto di Dio che rappresenta questa sua potenza creatrice [...] è impregnato dell'infinità di Dio. Esso è troppo grande perché possano contenerlo una parola umana o un'espressione articolata qualsiasi. Può penetrare nella parola finita umana solo attraverso infinite rifrazioni e anche in seguito le infonde una profondità che va ben al di là di tutto quanto rappresenta, in quella parola, un significato specifico, una comunicazione ad altri esseri.⁴⁹

Tuttavia, la lettura dei mistici si spinge molto oltre. Non solo la *Torah*, come parola di Dio, non può mai essere esaurita dalle interpretazioni umane, ma in qualche modo – avendo qui a che fare con una relazione per così dire impossibile tra infinito e finito – a ben dire il suo significato originario non potrà mai essere nemmeno inteso. La parola divina costituisce quindi l'essenza stessa dell'interpretabilità proprio perché è completamente priva di significato. Si tratta di un'ipotesi che Scholem avanza a partire da alcuni testi cabbalistici e che, come si vedrà, sarà di fondamentale importanza per comprendere la sua interpretazione dell'ebraismo alla luce della crisi della tradizione.

Nella sua ricerca, infatti, Scholem assegnerà grande rilievo, non senza attirarsi per questo molte critiche⁵⁰, ad una teoria avanzata, a suo dire, da un maestro chassidico chiamato Rabbi Menachem Mendel di Rymanov. Il problema cui già il Talmud cercava di rispondere riguardava la consistenza dell'elemento divino all'interno della rivelazione sul Sinai. In altre parole, si chiede Scholem, che cosa udirono veramente i figli d'Israele?⁵¹ Se alcuni maestri affermavano che la voce divina aveva pronunciato soltanto i primi due comandamenti e altri invece pensavano che soltanto la prima parola fosse uscita effettivamente dalla bocca di Dio, Rabbi Menachem Mendel aveva proposto una teoria ancora più radicale: della rivelazione divina si era udita soltanto la *aleph* con cui, nel testo ebraico, comincia il primo comandamento. Tuttavia, com'è noto, la *aleph* è una consonante muta:

Udire la *aleph* a rigore significa non udire nulla, essa rappresenta il passaggio a ogni linguaggio percettibile, e non si può certamente dire che in se stessa comunichi un senso specifico chiaramente definito. Dunque, con la sua audace affermazione secondo cui la vera rivelazione data a Israele fu quella della *aleph* Rabbi Mendel ridusse questa rivelazione a un fatto mistico, e cioè a una rivelazione in se stessa pregnante di infiniti significati ma priva di un senso specifico.⁵²

⁴⁹ Scholem, *Alcune riflessioni sulla teologia ebraica nella nostra epoca*, cit., p. 38.

⁵⁰ Cfr. a riguardo l'argomentazione di Moshe Idel in *Old worlds, new mirrors*, cit., pp. 119-125.

⁵¹ Cfr. Scholem, *Autorità religiosa e misticismo*, cit., p. 40.

⁵² *Ivi*, p. 41.

La comunicazione originaria risulterebbe dunque incomprensibile in maniera immediata e, tuttavia, proprio per questo sarebbe infinitamente ricca. Assistiamo qui ad un gioco tra esplicito ed implicito: la parola originaria è infinitamente significante, in potenza, proprio perché ad essa non è associato nessun significato specifico:

La parola di Dio deve essere infinita, o, in altri termini, la parola assoluta in se stessa è ancora priva di significato (*bedeutungslos*), ma è *pregna* di significato (*bedeutungsschwanger*). Si dispiega negli infiniti strati del senso, nei quali, dal punto di vista umano, si incarna in forme finite e significanti.⁵³

Per questa ragione, seguendo nella loro radicalità queste argomentazioni mistiche, le parole che leggiamo nella *Torah* scritta sarebbero già, a loro volta, delle mediazioni attraverso cui la parola assoluta, altrimenti vuota di ogni significato, sarebbe offerta all'uomo⁵⁴. Peraltro, il carattere divino della *Torah* come parola assoluta consente anche, come nota Scholem, di avere un fondo di autorità su cui basare ogni ulteriore riflessione. Fornendo una legittimazione metafisica alla *Torah* orale, l'esercizio esegetico garantisce, al medesimo tempo, l'esistenza dell'elemento soggettivo⁵⁵. La parola divina necessita infatti di essere mediata dalla tradizione affinché sia possibile comprenderla:

Il significato infinito della rivelazione, che non può essere afferrato nel momento unico della sua immediata accoglienza, si dischiude soltanto nel rapporto continuativo col tempo e con la tradizione, che è appunto tradizione sulla parola di Dio e sta alla base di ogni azione religiosamente importante. La tradizione rende applicabile nel tempo la parola di Dio – questa mi sembra la fondamentale tesi complementare con cui l'ebraismo poté realizzare e rendere fecondo il suo concetto di rivelazione.⁵⁶

La relazione tra rivelazione e tradizione è dunque fondata sulla tensione dialettica di questo paradosso. Da una parte sta il carattere storico di *medium* della tradizione orale, per cui,

⁵³ *Ivi*, p. 17 [corsivo nel testo originale]. Si veda anche Id., *Alcune riflessioni sulla teologia ebraica nella nostra epoca*, cit., p. 40: «Il segno distintivo della rivelazione non sta più nell'importanza delle proposizioni che in essa arrivano a farsi comunicazione, bensì nella loro infinita interpretabilità. Il carattere dell'assoluto si riconosce dalla sua qualità di infinitamente interpretabile. La rivelazione non conferisce un significato specifico ma è essa stessa ciò che, nella parola, sta alla base di ogni significato e quindi dà un significato infinitamente ricco a ogni parola rivelata».

⁵⁴ «In questa prospettiva, la traduzione della parola assoluta in parole umanamente intelligibili suscettibili di articolazione appartiene già al regno della tradizione; rappresentano una permutazione in qualcosa che si può dire e adempiere. La legge scritta, nella sua accezione ordinaria, ovvero come libro leggibile e istruzione concreta, diviene quindi essa stessa una manifestazione iniziale della *Torah* orale»: *Die Krise der Tradition im jüdischen Messianismus*, "Eranos Jahrbücher", 37, 1968 (pubblicato nel 1970), pp. 9-44 (tr. it. a cura di R. Galluppi, in *Iniziazione e rinnovamento, i miti di rigenerazione spirituale nelle grandi tradizioni religiose*. Quaderni di Eranos, Como, Red, 1996, pp. 109-149); il testo è stato pubblicato anche in *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, cit., pp. 59-86 (si cita d'ora in avanti da questa edizione). Il passo citato è a p. 76.

⁵⁵ «Se ogni parola della *Torah* si caricava di significato senza tuttavia essere vincolata inequivocabilmente a un singolo significato ne veniva abbreviata la distanza dalla tesi radicale per cui le sessanta miriadi del popolo ebraico che avevano ricevuto la *Torah* corrisponderrebbero alle seicentomila sfaccettature celate in ogni parola, ciascuna delle quali si accenderebbe solo per colui a cui è destinata»: Id., *Alcune riflessioni sulla teologia ebraica della nostra epoca*, cit., p. 42.

⁵⁶ *Ivi*, pp. 42-43.

come si è detto, non esiste alcuna applicazione immediata e non dialettica della parola divina; dall'altra abbiamo l'assolutezza e la paradossale incomprendibilità e inapplicabilità della dottrina scritta originaria proprio in quanto parola di Dio.

3. *La legge e la crisi della tradizione*

Può però la tradizione orale entrare in crisi? E cosa significa che il testo sacro non è più in grado di comunicare? L'interesse della riflessione scholemiana per un'interrogazione filosofica risiede precisamente nel suo essersi misurata con queste domande⁵⁷; proprio una simile preoccupazione, inoltre, può essere utile per mettere in evidenza i limiti di una prospettiva troppo concentrata soltanto su un punto di vista ermeneutico, che esalti, nella tradizione ebraica, l'apertura della possibilità di infinite interpretazioni. Al termine dello scritto sul *Nome di Dio e la teoria cabalistica del linguaggio*, che per molti versi può essere considerato la sua *summa* nell'ambito della riflessione linguistica, Scholem chiarisce questo passaggio dalla tradizione alla rivelazione mettendo però in evidenza la situazione peculiare dell'età moderna:

La parola di Dio, che ci parla dalla creazione e dalla rivelazione, è infinitamente interpretabile e si riflette nel nostro linguaggio. I raggi - o i suoni - che noi captiamo di essa non sono tanto comunicazioni quanto piuttosto appelli. A possedere significato, senso e forma non è la parola stessa, ma la *tradizione* della parola, il suo mediarsi e riflettersi nel tempo. Questa tradizione, che ha la sua propria dialettica, può anche trasformarsi e ridursi a un lieve, impercettibile sussurro, e possono esservi epoche, come la nostra, nelle quali niente può essere più tramandato, e la tradizione ammutolisce. La grande crisi del linguaggio che stiamo vivendo consiste allora nel fatto che anche l'ultimo lembo di quel mistero - il mistero che nella lingua aveva un tempo dimora - ci risulta inafferrabile.⁵⁸

In un saggio di poco precedente, pubblicato nel 1957 e dedicato a discutere il rapporto tra autorità religiosa e misticismo, Scholem aveva già scritto in maniera simile che, se per il mistico sembra esistere una chiave dell'esegesi capace di cogliere la dimensione di verità

⁵⁷ Si veda quanto nota Scholem in *La crisi della tradizione nel messianismo ebraico*, cit., p. 59: «Ci sono tre modi in cui la tradizione si evolve e si sviluppa nella storia. Può essere perpetuata preservandone la continuità; può venire trasformata attraverso un processo naturale di metamorfosi e assumere una nuova configurazione; infine, può subire una rottura associata al rifiuto della tradizione stessa». E tuttavia, successivamente Scholem si domanda: «Che cosa resta anche dopo la rottura? La rottura di una tradizione è davvero una rottura? Non sarà che la tradizione riesce in qualche modo a sussistere in formule e configurazioni nuove sebbene in apparenza la metamorfosi venga rifiutata? C'è qualcosa che perdura dopo tutto ciò? È possibile definire questo elemento perdurante?» (*ibidem*).

⁵⁸ Id., *Il Nome di Dio e la teoria cabalistica del linguaggio*, cit., p. 89.

nascosta nella Scrittura, non si può tuttavia escludere che questa chiave possa anche andare smarrita⁵⁹. Non a caso, a seguito di queste riflessioni, Scholem citava l'esempio dei romanzi di Kafka⁶⁰, a suo parere capaci, nel mondo contemporaneo, di trasmettere l'infinita forza di questi impulsi mistici, «giunti per così dire al punto zero, e ancora al punto zero in cui paiono svanire»⁶¹.

Il riferimento allo scrittore praghese non è affatto stravagante; tutt'altro. Il fatto che Scholem citi espressamente Kafka all'interno dei suoi scritti scientifici sulla storia del misticismo ebraico mette in luce un'affinità che è fondamentale spiegare per poter capire in quale maniera Scholem guardasse all'ebraismo *tout court* e alla possibilità della sua sopravvivenza in età moderna. Dopo il periodo giovanile in cui si era dedicato con passione alla lettura di Kafka, sappiamo che, una volta a Gerusalemme, nel corso degli anni Trenta, Scholem era solito ripetere ai suoi studenti che per capire la *Qabbalah* avrebbero prima dovuto leggere il *Processo*⁶². Per comprendere il senso di un'affermazione a prima vista così spiazzante e la sua relazione con il problema della crisi della tradizione occorre tener presente che Scholem condivideva con Kafka una stessa percezione della modernità e della tradizione dettata dalla provenienza da una condizione di ebraismo assimilato in cui la Scrittura, la Legge e i precetti avevano ormai completamente perso il loro significato⁶³. Nella famosa *Lettera al Padre*, Kafka rimproverava al genitore di avergli trasmesso un modo di vivere la religione pieno di ambiguità e contraddizioni, per cui la Legge era diventata qualcosa di incomprensibile e priva di senso⁶⁴. Sulla base di queste stesse preoccupazioni si strutturano le osservazioni di

⁵⁹ Cfr. Id., *Autorità religiosa e misticismo*, cit., p. 17.

⁶⁰ Per un'interpretazione della lettura scholemiana di Kafka e dei vari punti dell'opera di Scholem in cui si fa riferimento allo scrittore praghese sono interessanti Mosès, *Gershom Scholem's reading of Kafka: literary criticism and Kabbalah*, "New German Critique", 72, 1999, 2, pp. 149-167, già pubblicato, con qualche lieve modifica, in francese con il titolo di *Kafka, Freud, et la crise de la tradition*, in Id., *L'ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, cit., poi in edizione riveduta e aumentata Paris, Gallimard, 2006, pp. 299-340 (tr. it. Milano, Anabasi, 1993, pp. 227-260); Id., *Zur Frage des Gesetzes. Gershom Scholems Kafka-Bild*, in Mosès, - Grözinger - Zimmermann (hrsg.), *Kafka und das Judentum*, Frankfurt am Main, Athenäum, 1987, pp. 13-34; Alter, *Necessary angels. Tradition and modernity in Kafka, Benjamin, and Scholem*, cit.; M. Cavarocchi-Arbib, *Scholem als Interpret von Kafkas «Vor dem Gesetz»*, in M. Voigst (hrsg.), *Franz Kafka «Vor dem Gesetz». Aufsätze und Materialien*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994, pp. 147-163; Id., *Implicazioni teologiche ebraiche sottese allo scambio epistolare tra Scholem e Benjamin intorno all'opera di Kafka*, in G. Scaramuzza (ed.), *Pratica Filosofica 3*, Milano, CUEM, 1994, pp. 9-25; Id., *La certezza che toglie la speranza. Contributi per l'approfondimento dell'aspetto ebraico in Kafka*, Firenze, Giuntina, 1988; D. Weidner, *Jüdisches Gedächtnis, mystische Tradition und moderne Literatur. Walter Benjamin und Gershom Scholem deuten Kafka*, "Weimarer Beiträge", 46, 2000, 2, pp. 234-249.

⁶¹ Scholem, *Autorità religiosa e misticismo*, cit., p. 17.

⁶² Cfr. Id., *Storia di un'amicizia*, cit., p. 198.

⁶³ In proposito cfr. soprattutto Mosès, *Kafka, Freud, et la crise de la tradition*, cit.

⁶⁴ «Andavi al tempio quattro giorni all'anno, e là eri come minimo più vicino agli indifferenti che a coloro che prendevano la cosa sul serio; recitavi pazientemente le preghiere, come si sbriga una formalità, e talvolta

Scholem sull'opera kafkiana, che a loro volta rappresentano un ottimo aiuto per meglio comprendere e in certa misura completare le riflessioni sul rapporto tra rivelazione e tradizione e per gettare nuova luce sull'interpretazione scholemiana del misticismo ebraico⁶⁵.

Il primissimo riferimento a Kafka in Scholem si può trovare già in una nota del 1926⁶⁶, due anni dopo la morte dello scrittore, pubblicata postuma prima in ebraico nel 1989 e poi in inglese nel 1997. In questo piccolo testo, che vale la pena citare nella sua interezza, si trovano contenute *in nuce* molte delle idee che Scholem svilupperà successivamente. Già qui, infatti, vi compare un primo abbozzo di interpretazione teologica *sui generis* del *Processo*:

Se uno può dire che la prosa, al fine di rinnovarsi nella sua grandezza, deve necessariamente gettar luce sui contenuti teologici dell'esperienza nel linguaggio – allora questo libro non è altro che una conferma di questo. Dopo millenni, è stata nuovamente formulata, da un punto di vista completamente inaspettato, l'espressione del mondo linguistico del Libro di Giobbe. Questo libro non ha infatti simili, a parte il libro di Giobbe. La situazione del processo nascosto, nelle cui leggi ha luogo la vita, è sviluppata in queste due opere al suo massimo livello. Uno potrebbe pensare che mai nessun ebreo è riuscito a descrivere così bene il suo mondo al partire dal centro più profondo dell'ebraismo. Una prova di questo è il penultimo capitolo, «Nella cattedrale», in cui si trova il massimo della capacità teologica che possa essere espressa da una prosa artistica. Molti lettori certamente hanno già ascoltato le voci che fuoriescono dal primo capitolo, da queste poche pagine. La parabola che descrive il guardiano della legge è una sorta di riassunto della teologia ebraica, che nella sua peculiare dialettica non è distruttiva ma, al contrario, irradia una malinconia potente e profonda. Qui l'essenza del pensiero talmudico si espande in un arcobaleno di colori.⁶⁷

Per prima cosa, non è superfluo notare come Scholem sia stato uno dei primissimi lettori di Kafka in assoluto. Questo significa, ovviamente, che, almeno al principio, allo studioso

mi gettavi nel più profondo stupore perché riuscivi a mostrarmi nel libro il versetto che si stava recitando [...]. Se le cose stavano così al tempio, a casa erano - se possibile - ancora più misere, e si limitavano alla prima sera di *Seder*, sempre più una commedia che faceva venire i crampi dal gran ridere [...]. Come con questo materiale si potesse fare qualcosa di meglio che liberarsene il più rapidamente possibile, non lo capivo; proprio questo liberarsene mi sembrava l'azione più improntata alla pietà»: F. Kafka, *Lettera al padre*, tr. it. Roma, Newton & Compton, 1993, pp. 58-60 [*passim*].

⁶⁵ Si veda questo passo dall'autobiografia di Scholem, in cui si parla del racconto *Davanti alla Legge*: «Fece su di me e su molti della mia generazione una grandissima impressione e mi spinse a non farmi sfuggire, per quanto possibile, il poco che Kafka pubblicò in vita. In ogni caso l'opera di Kafka ha avuto per me un significato superiore a ogni altra nella letteratura moderna: Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, cit., p. 87.

⁶⁶ Il primo riferimento a Kafka nell'opera di Benjamin si trova invece in una lettera a Scholem del 21 Luglio 1925, in cui Benjamin scrive di aver ricevuto alcune opere dello scrittore praghese da recensire: cfr. Benjamin, *Lettere 1913-1940*, tr. it. Torino, Einaudi, 1978, pp. 127-133.

⁶⁷ Cfr. Scholem, *On the Possibility of Jewish Mysticism in our Time & Other Essays*, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1997, p. 193.

non era accessibile tutto il *corpus* kafkiano così come ne disponiamo noi oggi. Al tempo del primo scambio epistolare con Benjamin, infatti, i due amici avevano potuto leggere soltanto due racconti e una serie di aforismi pubblicati, rispettivamente, nel 1917 e nel 1924 sulla rivista *Der Jude*⁶⁸; una raccolta di scritti, *Beim Bau der Chinesischen Mauer*, curata da Max Brod e uscita nel 1931 su *Der Morgen*; infine, e soprattutto, *Il Processo* e *Il Castello*⁶⁹.

Di particolare importanza nella nota del 1926, anche perché destinato a ricomparire nella corrispondenza con Benjamin, è il riferimento al libro di *Giobbe* e all'idea che il *Processo* potesse essere letto come una specie di riscrittura del racconto biblico. Scholem aveva già avanzato questa ipotesi in una lettera all'amico Werner Kraft, anch'egli attento lettore di Kafka⁷⁰ e destinatario di alcune lettere, sia da parte di Scholem sia da parte di Benjamin, proprio in merito all'interpretazione dello scrittore praghese⁷¹. Allo stesso tipo di paragone era giunta, negli stessi anni e per vie diverse, anche Margarete Susman⁷², e poi, benché soltanto a seguito di un colloquio con Scholem⁷³, anche Max Brod⁷⁴.

⁶⁸ F. Kafka, *Zwei Tiergeschichten: Schackale und Araber*, "Der Jude", 2, 1917-1918, pp. 488-490; Id., *Ein Bericht für eine Akademie*, "Der Jude", 2, 1917-1918, pp. 559-565. Sui rapporti tra Buber e Kafka in relazione alla pubblicazione di questi racconti si veda l'introduzione di I. Kajon a Kafka, *Josefine la cantante. Cinque storie di animali*, tr. it. Roma, Donzelli, 2000, pp. VII-XXIV.

⁶⁹ Interessante è il fatto che Scholem abbia più volte invitato sua madre, una volta in Palestina, a spedirgli questi due romanzi insieme ai *Nachgelassene Schriften* di Kafka: cfr. B. Scholem - G. Scholem, *Mutter und Sohn im Briefwechsel 1917-1946*, München, Beck, 1989, p. 163, 167, 266.

⁷⁰ Kraft fu anche autore di un romanzo ispirato allo stile kafkiano, per cui cfr. *Il garbuglio*, tr. it. Milano, Adelphi, 1971. Si veda anche la lettera del 18 gennaio 1934 di Benjamin a Scholem: «Il nome di Kafka mi induce a scriverti che ho cominciato a frequentare [...] Werner Kraft. [...] Fui sorpreso a leggere alcuni suoi lavori a cui non posso negare né consenso né rispetto. Due di essi sono tentativi di commentare brevi scritti di Kafka, riservati, cauti e tutt'altro che sconsigliati. Senza alcun dubbio Kraft ha capito Kafka molto più di Max Brod»: Benjamin - Scholem, *Teologia e utopia. Carteggio 1933-1940*, tr. it. Torino, Einaudi, 1987, p. 112.

⁷¹ Per il riferimento a *Giobbe* cfr. una lettera del 10 Maggio 1928 a Kraft, in Scholem, *Briefe an Werner Kraft*, cit., p. 137: «Trovo il *Processo* un libro di assoluta grandiosità: si tratta della prima ricostruzione del mondo del libro di *Giobbe* che sia riuscita da allora a un uomo, e naturalmente a un ebreo. Di rado sono stato emotivamente coinvolto come in questo caso». Si veda anche la lettera di Benjamin a Kraft del 12 novembre 1934, proprio dedicata al saggio benjaminiano su Kafka: cfr. Benjamin, *Lettere 1913-1940*, cit., pp. 265-268.

⁷² Cfr. M. Susman, *Das Job-Problem bei Kafka*, "Der Morgen", 1, 1929, pp. 31-49. Benjamin cita espressamente questo saggio nella sua lettera a Kraft del 12 novembre 1934.

⁷³ In quel colloquio, Brod aveva anche riconosciuto una certa somiglianza fisica tra Kafka e Scholem. L'importanza simbolica di questa nota, agli occhi di Scholem, è ben testimoniata dalle parole entusiaste con cui egli comunicò questa sua scoperta a Kraft (cfr. lettera del 10 maggio 1928 in *Briefe an Werner Kraft*, cit., pp. 136-138). C'è anche un altro evento biografico importante per chiarire il legame tra Scholem e Kafka. Kafka era venuto a sapere di Scholem e anzi aveva espresso apprezzamento per le sue posizioni radicali nei confronti del sionismo. In una lettera alla fidanzata Felice Bauer, che gli aveva raccontato una discussione in un ambiente sionista tedesco e delle posizioni «radicali» di un certo Scholem, Kafka scrisse: «Il dibattito del quale mi racconti è caratteristico, io sono spiritualmente sempre incline ad accogliere proposte come quella del signor Scholem, che esigono l'estremo e perciò allo stesso tempo il nulla. Non si devono misurare queste proposte e il loro valore in base all'efficacia reale che gli si può attribuire. Lo dico così in generale. La proposta di Scholem in sé e per sé non è affatto irrealizzabile»: Kafka, *Briefe an Felice und andere Korrespondenz aus der Verlobungszeit*, Frankfurt am Main, Fischer, 1967, pp. 703-704. Purtroppo, Scholem

Proprio a Brod, com'è noto, doveva riconoscersi il merito di non aver eseguito le ultime parole dell'amico e di aver salvato così tutti i manoscritti kafkiani. Eppure, benché fosse autore della prima biografia dedicata a Kafka⁷⁵, Brod offrì un'interpretazione che né Benjamin né Scholem potevano condividere e che anzi costituì, nella loro corrispondenza, il *focus* negativo di tutte le loro polemiche. Certo, anche Brod aveva insistito sull'aspetto teologico nascosto all'interno degli scritti kafkiani, eppure, sebbene anche in Scholem (e, in misura molto minore, in Benjamin) di teologia si trattasse, le prospettive non potevano essere più differenti. Brod infatti aveva presentato la figura di Kafka alla stregua di un «santo ebraico»⁷⁶, in pieno accordo con i precetti dell'ebraismo e con la tradizione rabbinica, tanto che quest'ultimo - per usare le parole di Benjamin - «ne sarebbe certo rimasto inorridito»⁷⁷: «La suddetta biografia - scriverà ancora Benjamin - è un intreccio di ignoranza kafkiana e di massime di saggezza brodiane che pare aprire un settore del regno degli spiriti dove la magia bianca e l'imbroglio, la ciarlataneria sono fusi nel modo più edificante»⁷⁸.

Benjamin comincerà a scrivere su Kafka proprio mosso dall'esigenza di criticare l'interpretazione di Brod, come confesserà a Robert Weltsch, anch'egli un intellettuale appartenente al Prager-Kreis e direttore della «Jüdische Rundschau»⁷⁹, periodico sul quale vennero pubblicate, per la prima volta, le osservazioni benjaminiane⁸⁰. Era stato comunque proprio Scholem a proporre a Benjamin di dedicarsi alla stesura di un saggio su Kafka, in

venne sapere di questo fatto soltanto molto tardi, come sappiamo dalla lettera che inviò alla *Neue Zürcher Zeitung*, poiché, nella prima edizione delle lettere di Kafka, il suo nome era stato incredibilmente confuso con quello dello scrittore yiddish Scholem Aleichem: cfr. in proposito Scholem, *Scholem und Scholem Aleichem*, «Neue Zürcher Zeitung», 24, 12 Januar 1968, p. 13; Scholem tornò poi sull'episodio anche nella sua autobiografia: cfr. *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, cit., pp. 86-87; si veda anche *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, cit., p. 167.

⁷⁴ M. Brod, *Franz Kafka und Hiob*, «Jüdische Revue», 10, 1937, pp. 622-626.

⁷⁵ Cfr. M. Brod, *Kafka*, tr. it. Milano, Mondadori, 1995.

⁷⁶ Cfr. Benjamin - Scholem, *Teologia e utopia. Carteggio 1933-1940*, cit., p. 250.

⁷⁷ Cfr. *ivi*, p. 149.

⁷⁸ *Ivi*, p. 246.

⁷⁹ In una lettera a Weltsch del 9 maggio 1934, Benjamin sostiene di dissentire completamente dall'interpretazione di Kafka offerta da Brod: «In particolare dal punto di vista metodologico non mi sento in alcun modo di condividere l'interpretazione teologica lineare di Kafka (che, questo lo sa benissimo, riesce assai ovvia). [...] Credo di dover sottolineare che il mio tentativo di avvicinarmi a Kafka - un tentativo che non è una facile improvvisazione - mi ha indotto a imboccare strade che differiscono dal suo recepimento in certo qual modo ufficiale»: Benjamin, *Lettere 1913-1940*, cit., pp. 251-252.

⁸⁰ Benjamin, *Franz Kafka. Eine Würdigung*, «Jüdische Rundschau», 21 Dicembre 1934, p. 8. L'articolo venne poi ampliato. Una versione italiana può essere letta in Benjamin, *Frank Kafka per il decimo anniversario della sua morte*, in *Angelus Novus*, tr. it. Torino, Einaudi, 2000, pp. 275-305. Si noti anche come il «grande rabbi» che compare nel saggio di Benjamin non sia altri che il giovane Scholem.

parte cogliendo una sorta di affinità elettiva tra i due⁸¹, in parte, e soprattutto, nell'intento, non troppo celato, di rivelare all'amico, attraverso Kafka, il senso del suo ebraismo⁸².

Come meglio di altri ha ricordato Stéphane Mosès, secondo Scholem in Kafka la Legge non ha altro contenuto che la sua stessa legalità; essa esprime solo la propria autorità, ma non significa nulla: ha la sola funzione di segno d'identità⁸³. I romanzi di Kafka, per Scholem, riflettono pertanto un mondo in cui il concetto di Legge è posto radicalmente in questione e svelano una rottura nella storia della rivelazione, testimoniando di quel punto limite in cui essa diviene incomprensibile, pur non smarrendo la propria funzione di riferimento.

Un buon punto di partenza per chiarire i temi toccati nel dialogo con Benjamin è costituito da una lettera di Scholem del 1 agosto 1931, pubblicata successivamente in *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*. Benjamin aveva chiesto a Scholem che impressione avesse ottenuto dalla lettura di Kafka⁸⁴. Nella risposta dello studioso si possono evidenziare almeno tre punti fondamentali. Innanzitutto, c'era la convinzione che Kafka non fosse da situarsi nel *continuum* della letteratura tedesca, bensì in quello della letteratura ebraica. Tale rilievo acquista maggiore importanza se si tiene conto del fatto che, come Scholem scriverà più tardi, anche Freud e lo stesso Benjamin, a suo parere, condividevano il medesimo destino di scrivere in una lingua alla cui storia e letteratura erano però essenzialmente estranei. Scholem esprime qui quella che Giorgio Agamben ha chiamato una caratteristica propria della scrittura ebraica, la capacità cioè di abitare una lingua di esilio e lavorarla dall'interno⁸⁵.

⁸¹ Si veda in proposito il testo *Walter Benjamin e il suo angelo* (tr. it. Milano, Adelphi, 1978), oppure anche l'intervista di Scholem con Jörg Drews: «[Benjamin] era, come ho detto, un “uomo venuto da fuori”, come Freud, come Kafka erano uomini che nella società in cui vivevano erano degli estranei. Né Freud, né Kafka, né Benjamin avrebbero potuto, probabilmente, impiantarsi a vivere qui [in Israele]. Hanno avuto, nel loro genio, qualcosa che li legava a quest'idea»: *E tutto è Qabbalah* (intervista con Jörg Drews), in *Sholem/Shalom. Due conversazioni su Israele, gli ebrei e la qabbalah*, cit., p. 113.

⁸² Cfr. S. Campanini, *Il severo splendore del canonico. Gershom Scholem e l'ultimo aforisma*, in O. Ombrosi (ed.), *Tra Torah e Sophia. Orizzonti e frontiere della filosofia ebraica*, tr. it. Milano, Marietti, 2011, p. 258.

⁸³ Cfr. Mosès, *Gershom Scholem's reading of Kafka*, cit., p. 151.

⁸⁴ «Attualmente mi sto cimentando con una recensione del volume di scritti postumi di Kafka, un lavoro estremamente difficile. [...] Ti invidio molto i tuoi maghi di Gerusalemme; questo sarebbe un punto sul quale varrebbe certo la pena di consultarli. Ma forse mi fornirai qualche cenno in proposito. Tu ti sarai certamente fatto una tua idea su Kafka»: Lettera di Benjamin a Scholem del 20 luglio 1931, in *Teologia e Utopia. Carteggio 1933-1940*, cit., p. 203.

⁸⁵ Cfr. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, p. 12. Agamben si riferisce anche al passo della *Stella della Redenzione* di Rosenzweig, in cui si scrive che «la vita linguistica dell'ebreo si sente sempre in terra straniera e che egli sa che la sua vera patria linguistica è altrove, nell'ambito linguistico della lingua santa, inaccessibile al discorso quotidiano»: Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, tr. it. Genova, Marietti, 1985, p. 323 (ristampa Milano, Vita & Pensiero, 2008). Per

In secondo luogo, Scholem tornava ad avanzare il paragone tra il *Processo* e il libro di *Giobbe*, suggerendo come quanto da lui enunciato alcuni anni prima sul tema della giustizia divina avrebbe potuto costituire una guida per delle riflessioni sull'opera di Kafka. Questo punto merita senza dubbio un'attenzione particolare. Nel breve testo giovanile dedicato all'analisi del libro di Giona, Scholem si era concentrato sui due protagonisti del testo osservando come il primo (Giona) si collocasse dalla parte della legge, mentre il secondo (Dio) da quella della giustizia. Il libro di *Giona* era inoltre interpretato come una sorta di correlato profetico di *Giobbe*⁸⁶. Entrambi i testi, infatti, ponevano particolare attenzione alla questione della domanda: per certi versi, anzi, nota Scholem, si può dire che tutti e due non esprimessero nient'altro che la formulazione di una domanda. La differenza, in ultima istanza, stava però nel fatto che, a differenza di Giona, *Giobbe* si interrogava, in relazione alla giustizia, proprio su ciò che non può essere messo in questione, «ciò che elude ogni profezia ed è ad essa incommensurabile»⁸⁷. Il libro di *Giobbe* porrebbe dunque una domanda su un tema (la giustizia divina) che, in virtù della sua essenza più propria, non offre alcuna risposta.

In questa domanda che non poteva ricevere una risposta, Scholem pareva aver riconosciuto lo stesso impianto teologico presente anche nei testi kafkiani. Alla fine di questo scritto giovanile, infatti, si trovano dodici *Tesi sul concetto di giustizia*: la decima, in particolare, è di primaria importanza per meglio comprendere la posizione che Scholem assumerà, anni più tardi, nella discussione con Benjamin:

Nell'ebraismo è l'idea di giustizia che designa il rapporto tra il canonico e la tradizione. Senza questa idea, la tradizione e il canonico resterebbero estranei senza alcuna relazione reciproca. Tuttavia, proprio nella giustizia che sorge dal canonico, la tradizione si ritrova al suo livello più profondo. Perché l'idea della tradizione non significa altro che questo: *la Torah (scritta) non può essere applicata*. È la Legge di Dio, il diritto che non è ancora giustizia ma che piuttosto si trasforma in essa nell'*infinito differimento della tradizione* [...].⁸⁸

Il terzo punto nella lettera del 1931⁸⁹, al centro del dibattito che ne seguirà, esprime la convinzione che per una corretta analisi del testo kafkiano ci si sarebbe dovuti concentrare,

un confronto tra Rosenzweig e Scholem sul tema della lingua, e in particolare dell'ebraico, si rinvia al capitolo V.

⁸⁶ Cfr. Scholem, *Über Jonah und den Begriff der Gerechtigkeit*, cit., p. 525.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ivi*, p. 529 (corsivo mio).

⁸⁹ Come ha ben notato Stéphane Mosès, è probabilmente indice già delle differenti posizioni tra i due il fatto che, nella sua risposta, Benjamin riservasse alle lunghe osservazioni di natura teologica dell'amico uno spazio brevissimo: cfr. Mosès, *Walter Benjamin - Gershom Scholem. Histoire d'une correspondance*, in G. Scholem - W. Benjamin, *Correspondance*, Paris, L'éclat, 2010, pp. 289-327, in particolare pp. 312-313.

in primis, sulla questione della dottrina (*Lehre*), «che Kafka chiama legge (*Gesetz*)»⁹⁰ e che non può non essere legata, in maniera indissolubile, alla questione del giudizio divino e alla sua secolarizzazione. In questo senso, secondo Scholem, la preoccupazione essenziale di Kafka riguardava la possibilità di un giudizio assoluto in un mondo da cui Dio si era ritirato⁹¹. Al problema della Legge sarà dedicata tutta la prima parte dello scambio epistolare tra i due amici, risalente al 1934; la seconda, invece, che prenderà avvio da una lettera di Benjamin a Scholem del 12 giugno 1938, sarà concentrata sulla questione della verità e, sebbene Benjamin non lo specifichi, su un'analisi del *Castello*.

Dopo aver ricevuto il saggio di Benjamin, in una lettera del 17 luglio 1934 Scholem, all'interno dello scritto dell'amico, si sofferma su un'immagine che lo aveva particolarmente colpito. Analizzando le diverse figure presenti nei racconti di Kafka, Benjamin aveva fatto riferimento a quella degli «scolari che hanno smarrito la scrittura»⁹². Scholem non poteva accettare questa immagine, preoccupandosi invece di distinguere tra la perdita della scrittura e l'incapacità di decifrarla:

Il mondo di Kafka è il mondo della rivelazione, certo in quella prospettiva in cui viene ricondotto al proprio nulla. [...] L'*ineseguibilità* di ciò che è rivelato è il punto in cui una teologia *rettamente* intesa (quale la concepisco io; [...]) da un lato, e dall'altro ciò che fornisce la chiave per accedere al mondo di Kafka, coincidono nel modo più esatto. No, caro Walter, il suo problema non è la sua *assenza* in un mondo preanimistico, ma la sua *ineseguibilità*. Su questo punto ci dovremo intendere. Quegli studenti di cui parli alla fine non sono tanto scolari che hanno smarrito la scrittura [...] quanto piuttosto scolari che non possono decifrarla.⁹³

Quando Benjamin replicò che, a suo modo di vedere, la differenza non sussisteva, Scholem ribadì energicamente che proprio nella distinzione tra queste due prospettive risiedeva il suo giudizio sull'avvenire della tradizione. La Legge, insomma, per Scholem esisteva ancora, soltanto la sua autorità era vuota, perché era andata perduta la chiave della sua decifrazione. Ciò non impediva, però, che questa stessa chiave, in futuro, avrebbe potuto essere di nuovo trovata⁹⁴.

⁹⁰ Cfr. Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, cit., p. 268.

⁹¹ Cfr. su questo e, più in generale, sul dibattito Benjamin-Scholem, Mosès, *Walter Benjamin - Gershom Scholem. Histoire d'une correspondance*, cit.; cfr. anche Id., *Figures philosophiques de la modernité juive*, cit., pp. 73-98.

⁹² Cfr. Benjamin - Scholem, *Teologia e Utopia. Carteggio 1933-1940*, cit., pp. 146-147.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Con le parole di Mosès: «C'est précisément sur cette foi en une ductilité illimitée de la tradition que repose la "théologie négative" de Scholem, et c'est justement en cela qu'elle se distingue de la conviction de Benjamin que la tradition religieuse, en tant que telle, se serait éteinte et que seule sa sécularisation radicale pourrait permettre d'en sauver quelques bribes»: Mosès, *Walter Benjamin - Gershom Scholem. Histoire d'une correspondance*, cit., p. 316.

Con l'immagine degli scolari che avevano smarrito la scrittura Benjamin intendeva affermare che in un mondo secolarizzato la tradizione religiosa non era più in grado di fornire una descrizione convincente del reale. Al contrario, per Scholem quella immagine era il simbolo di un'epoca incapace di decifrare se stessa⁹⁵. A ciò si ricollega un'altra lettera scritta pochi mesi più tardi (nel settembre 1934), in cui Scholem cercava di chiarire cosa intendesse, precisamente, con «nulla della rivelazione» (*Nichts der Offenbarung*):

Chiedi che cosa intenda con l'espressione «il nulla della rivelazione». Intendo uno stadio in cui essa appare vuota di significato, in cui afferma ancora se stessa, in cui *vige*, ma non *significa*. Dove viene meno la ricchezza del significato, e ciò che si manifesta [*Das Erscheinende*] è come ridotto a un punto zero del proprio contenuto, eppure non scompare (e la rivelazione è qualcosa che si manifesta), in questo caso emerge il suo nulla.⁹⁶

Il punto di divergenza tra Scholem e Benjamin aiuta a comprendere quale fosse la posta in gioco in relazione allo sviluppo del pensiero scholemiano riguardo alla tradizione e al suo rapporto con la rivelazione, o meglio per una reinterpretazione della teologia ebraica in chiave moderna. In questo senso, anche il tentativo di Scholem di collocare i pensieri dell'amico all'interno di un indirizzo metafisico che, nonostante alcune difficoltà, fosse riconducibile *in toto* a certo pensiero ebraico, finiva per appiattire la differenza tra i due⁹⁷: Benjamin, del resto, benché anch'egli non negasse del tutto l'importanza di un *coté* teologico nella sua interpretazione⁹⁸, ne fu sempre ben conscio⁹⁹.

In Kafka, Scholem crede di cogliere un'allusione al fatto che, con l'ingresso degli ebrei occidentali nel mondo moderno, la Legge (la *Torah* scritta) sia divenuta

⁹⁵ Cfr. Id., *Figures philosophiques de la modernité juive*, cit., p. 83.

⁹⁶ Cfr. Lettera di Scholem a Benjamin del 20 settembre 1934, in Scholem - Benjamin, *Teologia e utopia. Carteggio 1933-1940*, cit., p. 163. Simbolicamente, questo nulla della rivelazione si ricongiunge alla meditazione scholemiana sul nome di Dio inteso come punto zero del linguaggio: cfr. Scholem, *Il nome di Dio e la teoria cabalistica del linguaggio*, cit.

⁹⁷ Sembra che Scholem, specie dopo la morte di Benjamin, volesse attenuare le differenze tra la sua interpretazione e quella dell'amico: «Benjamin, altrettanto lontano dalla ottimistica esegesi kafkiana tracciata da Max Brod quanto da quella esistenzialistica attualmente in voga da anni, scorgeva il rovesciamento nel negativo a cui soggiacciono le categorie ebraiche nel mondo di Kafka: mondo in cui non vi sono dei contenuti dottrinali positivi bensì solo la loro promessa del tutto utopica (e perciò appunto non ancora formulabile) destinata a un mondo non più contemporaneo, mentre per noi stessi non vi sono che delle procedure di una "Legge" ormai indecifrabile, divenute puro oggetto della intuizione kafkiana. Egli sapeva che noi possediamo in Kafka una *teologia negativa* di un ebraismo che non è certo meno intenso per il fatto che gli è venuta a mancare la rivelazione come dato positivo»: Id., *Walter Benjamin e il suo angelo*, cit., p. 38.

⁹⁸ Si veda ancora la lettera di Benjamin a Scholem del 20 luglio 1934: «Relativamente semplice è solo la questione dell'"interpretazione teologica". [...] Affermo che anche il mio lavoro ha un ampio lato teologico (seppure in ombra)»: Benjamin - Scholem, *Teologia e utopia. Carteggio 1933-1940*, cit., p. 148.

⁹⁹ Si veda la lettera di Benjamin a Werner Kraft del 12 novembre 1934: «Comunque Scholem ha percepito molto chiaramente i limiti oltre i quali già la presente stesura non è disposta ad andare, quando mi rimprovera di trascurare il concetto kafkiano delle "leggi". Vorrei tentare - in futuro - di mostrare perché - in contrasto con il concetto di "dottrina" - il concetto delle "leggi" ha in Kafka un carattere prevalentemente apparente, e in realtà è un tranrello»: Benjamin, *Lettere 1913-1940*, cit., pp. 266-267.

incomprensibile e non più in grado di comunicare perché la tradizione (la *Torah* orale, strettamente connessa con quell'universo rabbinico con cui Scholem, pur all'interno di una forte rivendicazione della propria «ebraicità», non si identificò mai) si rivela inadeguata a cogliere le esigenze storiche della modernità, risultando quindi inefficace nel tentativo di tradurre la Legge in un linguaggio umano.

Traspare qui la necessità di un nuovo rapporto mediato con la rivelazione, di una nuova *Torah* orale si potrebbe dire o, in altri termini, di una nuova interpretazione della Legge¹⁰⁰. Il «nulla della rivelazione» deve poter essere compreso soltanto alla luce di quanto lo studioso argomenterà nel saggio su rivelazione e tradizione: non si tratta solo, quindi, di un'allusione a una pratica religiosa inadeguata alla modernità, ma questo concetto esprime anche l'impossibilità di articolare la parola divina in un linguaggio umano, in quanto essa rimane fossilizzata nella tradizione del passato senza una autentica possibilità di essere riattualizzata¹⁰¹.

Peraltro, è in questo sforzo di dar nuovo senso alla Legge che Scholem, una volta in Israele, interpretò il suo ruolo di storico e figura di intellettuale impegnato a discutere come si potessero concepire nuove identità ebraiche che sapessero differenziarsi dal modello proposto dall'ortodossia rabbinica.

4. *Kafka, il canonico e la Qabbalah*

Il richiamo a Kafka ai fini di un chiarimento della dinamica della rivelazione non deve affatto stupire, tenendo conto che per Scholem il canone delle scritture ebraiche meritava di essere integrato proprio aggiungendovi l'opera kafkiana, che a suo dire esprimeva in forma secolarizzata il sentimento cabbalistico del mondo e che poteva godere di una certa canonicità proprio perché soggetta a infinite interpretazioni¹⁰². Nello specifico,

¹⁰⁰ In questo senso si rimanda alle osservazioni molto pertinenti di Cavarocchi-Arbib in *Implicazioni teologiche ebraiche sottese allo scambio epistolare tra Scholem e Benjamin intorno all'opera di Kafka*, cit.

¹⁰¹ Cfr. *ivi*, p. 16.

¹⁰² Cfr. Scholem, *Mein Weg zur Kabbalah*, "Suddeutsche Zeitung", 22-23 Juni 1974, p. 7. Una versione più ampia uscì, poco dopo, in "Mitteilungsblatt. Wochenzeitung des Irgun Olej Merkaz Europa", 42, 1974, 36-37, pp. 12-13; cfr. anche la lettera a Zalman Schocken, in Id., *Briefe I*, cit., p. 471, in cui Scholem scrive: «Mi ero lasciato alle spalle tre anni, 1916-1918, che sono diventati decisivi per tutta la mia vita: un pensiero assai eccitato mi aveva condotto allo stesso tempo al più razionale scetticismo nei confronti dei temi del mio studio e all'adesione intuitiva ad alcune tesi mistiche, collocate esattamente sulla linea di confine tra la religione e il nichilismo». Sul rapporto tra Kafka e il canonico in Scholem ha condotto riflessioni molto interessanti Campanini, *Lo splendore severo del canonico. Gershom Scholem e l'ultimo aforisma*, cit.

Scholem rivelerà che, sul suo tavolo, tre libri (meglio sarebbe dire tre *corpora*) stavano sempre aperti: la Bibbia, lo *Zohar* e le opere di Kafka. Sembra dunque che i romanzi dello scrittore di Praga abbiano simbolicamente preso il posto - e non casualmente alla luce di quanto si è detto - del *Talmud*, e quindi sostituiscano, per così dire, il ruolo di quel testo che rappresenta la tradizione orale e nello stesso tempo la maggiore espressione del pensiero rabbinico¹⁰³.

Kafka aveva fatto esperienza di un'epoca che aveva posto radicalmente in crisi i valori della tradizione: proprio a partire da questa crisi, però, erano potuti esplodere paradossi e contraddizioni già emersi, nella loro forma più radicale, all'interno del misticismo cabbalistico. Questa affinità elettiva era tanto più significativa considerato che, secondo Scholem, Kafka era probabilmente quasi del tutto ignaro della *Qabbalah*¹⁰⁴.

Il nesso tra Kafka e la teologia ebraica ricevette la sua consacrazione in un episodio centrale del dibattito tra Benjamin e Scholem. Nel luglio 1934, insieme al parere sul saggio dell'amico, Scholem inviò a Benjamin anche copia di una sua poesia, intitolata *Con una copia del "Processo" di Kafka*¹⁰⁵. L'importanza di questa composizione, benché appartenga ad un genere letterario che, nel corso della sua vita, Scholem praticò poco e sempre in forma dilettantistica, potrebbe difficilmente essere sopravvalutata. Nel testo, la meditazione scholemiana, certo legata anche alla situazione di crisi esistenziale e politica seguita al suo trasferimento in Palestina¹⁰⁶, lascia trasparire tutti i punti centrali della sua lettura di Kafka, tratteggiando le linee di una teologia negativa che Scholem sembrò poi ritrovare anche nella riflessione dei testi mistici. I primi versi di questa poesia sono forse i più esemplificativi in tal senso:

Sind wir ganz von dir geschieden?
Ist uns, Gott, in solcher Nacht
nicht ein Hauch von deinem Frieden,
deiner Botschaft zgedacht?

Kann dein Wort denn so verklungen

¹⁰³ Cfr. Campanini, *Lo splendore severo del canonico. Gershom Scholem e l'ultimo aforisma*, cit., pp. 266-267.

¹⁰⁴ Questa almeno era l'opinione di Scholem. Per un tentativo che si muove in una direzione diversa cfr. K.E. Grözinger, *Kafka e la Kabbalah*, tr. it. Firenze, Giuntina, 1993. Si veda un passo di una lettera che Scholem scrisse a George Leon nel 1969, in cui, pur riconoscendo che Kafka potesse anche aver avuto delle solide conoscenze nell'ambito del misticismo ebraico, questo tipo di affinità avrebbe dovuto, secondo lui, essere interpretata soltanto in modo inconscio: Scholem, *Briefe II. 1948-1970*, München, Beck, 1995, pp. 219-220.

¹⁰⁵ Il testo completo della poesia si può leggere in Scholem - Benjamin, *Teologia e Utopia*, cit., pp. 143-145. Cfr. anche la raccolta di Scholem, *The Fullness of Time*, Jerusalem, Ibis, 2003, pp. 100-105.

¹⁰⁶ Cfr. Mosès, *Walter Benjamin - Gershom Scholem. Histoire d'une correspondance*, cit., pp. 313-314.

in der Leere Zions sein -
oder gar nicht eingedrungen
in dies Zauberreich aus Schein?

Schier vollendet bis zum Dache
ist der grosse Weltbetrug.
Gib denn, Gott, dass er erwache,
den dein Nichts durchschlug.

So allein strahlt Offenbarung
in die Zeit, die dich verwarf.
Nur dein Nichts ist die Erfahrung,
die sie von dir haben darf.¹⁰⁷

L'opera di Kafka sembra dunque mettere di fronte l'uomo ad un abisso che non può essere superato. Della divinità non è concesso all'uomo altro che l'esperienza del suo nulla. Che tipo di teologia e, soprattutto, che tipo di ebraismo emergevano da questi versi così carichi di tonalità vicine allo gnosticismo? Molto interessante in proposito e davvero illuminante per comprendere la portata dell'interpretazione scholemiana è il fatto che questo componimento poetico fosse stato concepito invero con una funzione ben precisa: Scholem lo pensò infatti come un «poemetto didattico», che doveva costituire una sorta di introduzione all'ebraismo per Kitty Marx-Steinschneider, una amica comune a Benjamin e Scholem da poco trasferitasi in Palestina. Scholem sembra dunque voler affidare a Kafka il difficile compito di offrire una rappresentazione esemplare dell'ebraismo nella modernità.

Il legame tra Kafka e questa particolare declinazione della teologia ebraica può essere suffragato anche da un passo di diario di Shmuel Hugo Bergmann, intellettuale ebreo-praghese che, oltre ad essere una tra le poche frequentazioni di Scholem a Gerusalemme, era anche stato molto amico di Kafka e suo compagno di scuola per alcuni anni¹⁰⁸. In una pagina dell'aprile 1934, Bergmann riportava alcune frasi da un saggio non

¹⁰⁷ «Siamo interamente separati da te? In questa notte, Dio, non ci è destinato un soffio della tua pace, del tuo messaggio? / È possibile che la tua parola si sia così perduta nel vuoto di Sion - o che non sia penetrata affatto in questo regno magico fatto di apparenza? / Pressoché compiuto fino al tetto è il grande inganno universale. Fai, o Dio, che si desti colui che fu trapassato dal tuo nulla. / Solo così si irradia la rivelazione nel tempo che ti respinse. Solo il tuo nulla è l'esperienza che può avere di te»: Scholem - Benjamin, *Teologia e Utopia. Carteggio 1933-1940*, cit., pp. 143-144.

¹⁰⁸ Si veda quanto scrive Scholem nella sua autobiografia: «Bergmann era stato compagno di classe al ginnasio di Praga nonché vecchio amico di Franz Kafka. Quando entrai per la prima volta in casa sua a Gerusalemme, attrasse la mia attenzione una fotografia di straordinaria intensità che si trovava sul pianoforte e ritraeva un uomo dallo sguardo malinconico. Chiesi chi fosse. Bergmann rispose: "È Franz Kafka"»: Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, cit., p. 217. In una lettera a Werner Kraft, Scholem si riferisce a Bergmann come a un'autorità in materia kafkiana: cfr. Id., *Briefe an Werner Kraft*, cit., p. 139.

pubblicato appartenuto a Scholem, che aveva a che fare con la nozione biblica di Dio che nasconde il suo volto (Dt. 31.18), ovvero il tema tradizionale dell'*Hester Panim*:

Sarebbe troppo facile intendere il passaggio biblico «Dio che nasconde il suo volto» con l'aiuto di categorie bibliche. In realtà si tratta dell'idea di Dio che se ne va senza lasciare traccia. Non è abbastanza dire, come in Kafka, che il padrone di casa si è ritirato al piano superiore. No, egli ha proprio lasciato la casa e non può essere trovato. È una condizione di disperazione incredibile. Ora, la religione ci insegna che è proprio lì, in questa condizione, che Dio può essere scoperto.¹⁰⁹

Scholem sembra qui avvicinare il senso dell'inaccessibilità di Dio, che riscontrava nei romanzi di Kafka, al concetto teologico, espresso dalla *Qabbalah*, del «nulla divino» (*'ayin*)¹¹⁰. Insieme dunque alla consapevolezza della ricchezza ermeneutica di un'infinita interpretazione della parola divina, convive all'interno dell'ebraismo di Scholem una forte malinconia («Wir sind nicht fromm. Wir bleiben im Profanen, / und wo einst "Gott" stand, steht Melancholie» recita emblematicamente la conclusione di una sua poesia¹¹¹), che si traduce spesso nella riaffermazione di uno sconsolato silenzio di fronte all'impossibilità di accedere ai misteri più segreti della divinità¹¹². Tale atteggiamento si evince, ad esempio, oltre che da numerosi passi dei diari giovanili, anche da alcune testimonianze poetiche cui Scholem spesso affidò le proprie confessioni più intime e personali:

Trauernder, nah mir und doch stets verborgen
Nur die Berufung dich am Leben hält
Doch schweigst du. Auf dein Schweigen ist die Welt

¹⁰⁹ S.H. Bergmann, *Tagebücher & Briefe*, Band I, Königstein/Ts: Jüdischer Verlag, Athenäum, 1985, p. 357 (nota di diario del 18 aprile 1934).

¹¹⁰ Si veda A. Altmann, *Gershom Scholem 1897-1982*, "Proceedings of the American Academy for Jewish Research", 51, 1984, pp. 1-14, p. 4.

¹¹¹ «Non siamo devoti. Il nostro dominio è il profano / e dove prima c'era Dio, ora al suo posto si trova Malinconia»: Scholem, *Mit einem Exemplar von Walter Benjamin "Einbahnstrasse" (per il matrimonio di Kitty, 1933)*, in Id., *The Fullness of Time*, cit., p. 98. L'elemento della malinconia, come ha suggerito Moshe Idel in alcune sue recenti conferenze, costituisce probabilmente la chiave di accesso a tutto il mondo dell'ebraismo tedesco del Novecento. Se si dà uno sguardo all'opera di figure, anche molto diverse, come Scholem, Benjamin, Freud ecc. si nota come l'attenzione per «il malinconico» è sempre presente. Come ha notato Idel, questo aspetto è presente anche nella Warburg School, di cui uno dei prodotti più importanti è proprio la monografia, curata da R. Klibansky, E. Panofsky e F. Saxl, intitolata *Saturn and Melancholy*.

¹¹² A riguardo, cfr. anche la conclusione della terza delle dieci tesi astoriche: «C'è un che d'infinitamente sconsolato nell'esposizione dell'assenza d'oggetto della conoscenza suprema che viene insegnata nelle prime pagine dello *Zohar*. La natura mediale della conoscenza si svela nella forma classica della domanda: la conoscenza come una domanda fondata in Dio che non corrisponde ad alcuna risposta. Il "chi" è l'ultima parola di ogni teoria, ed è stupefacente a sufficienza che questa conduca così avanti da render superato anche il "che cosa" a cui il suo inizio è legato»: Scholem, *Dieci proposizioni astoriche circa la qabbalah*, in Benjamin, *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997, p. 306. Si veda in proposito l'interpretazione di Gil Anidjar in *The Silent voice of the Friend: Andalusí Topographies of Scholem's Conversations (Mourning Mysticism)*, in Id., *"Our place in Al-Andalus". Kabbalah, Philosophy, Literature in Arab Jewish Letters*, Stanford, Stanford University Press, 2002, pp. 102-165; su questo aspetto di sconforto legato alla trattazione scholemiana del concetto di tradizione si legga anche Fabris, *Tradizione e linguaggio. Elementi di paradosso nel pensiero di Gershom Scholem*, cit.

gebaut. Die Trauer ist der ewige Morgen

In dem du stehst. Daß du noch nicht gestorben
das ist das Wunder das mich überfällt.

Du bist. Aus deiner tiefen Stille quillt
die Frage die dich mir, mich dir geworben.

Du warst bei mir in all den schweren Tagen
und bist doch fern bei dem der dich besaß
Was mich bewegt muß stumm ich in mir tragen.

Denn was an dir geschieht, hat solches Maß
der Größe daß die Worte die ich finde
nicht rein genug sind. Drum ist Sprechen Sünde.¹¹³

Come è già stato notato¹¹⁴, se si dà uno sguardo ad altri testi, si vede come l'assenza di Dio sia stata spesso descritta da Scholem come una forma radicale ed estrema, l'unica possibile nella modernità, della Sua rivelazione. È il caso, ad esempio, di un commento alla *Stella della Redenzione* di Rosenzweig, in cui, facendo ampio riferimento ai testi scritturali, Scholem scrive così:

Sembra, dunque, che nella nostra epoca le questioni teologiche siano diventate delle questioni oscure, occulte. Sono un po' come quelle lanterne cieche che non gettano alcuna luce all'esterno. Il Dio, rimpiazzato in psicologia dall'uomo e in sociologia dal mondo, non ha più voluto abitare i cieli. Ha consegnato il trono della giustizia al materialismo dialettico e quello della misericordia alla psicanalisi; si è ritirato nei suoi appartamenti e non si rivela più... Ma è poi proprio vero che non si rivela più? Non è forse il caso di considerare se non sia proprio in quest'ultima contrazione (*tsimtsum*) che egli si rivela? Non è forse che il congedo di Dio si è determinato solo perché non avevamo più bisogno di lui? È solo allorché una creatura si è svuotata del Creatore che Egli stabilisce in essa il suo regno, secondo il detto: «Sono stato invitato a rispondere quando non mi avevano interrogato; essi mi hanno trovato quando non mi cercavano?»¹¹⁵

A questo proposito, nell'ultima delle *Dieci proposizioni storiche sulla Qabbalah*¹¹⁶, uno dei pochi testi in cui Scholem mette da parte le vesti di storico per indossare quelle a lui non meno confacenti di pensatore della modernità ebraica, l'opera di Kafka viene valorizzata, come già nella famosa lettera a Schocken del 1937, in ragione del suo

¹¹³ Scholem, *W.B.*, (datata 15 luglio 1918), in Id., *The Fullness of Time*, cit., p. 62.

¹¹⁴ Cfr. Idel, *Old worlds, new mirrors. Kabbalah and Twentieth Century Thought*, cit., pp. 118-119.

¹¹⁵ Scholem, *Franz Rosenzweig e il suo libro La Stella della Redenzione*, in F. Rosenzweig, *Il nuovo pensiero*, tr. it. Venezia, Edizioni dell'Arsenale, 1983, pp. 20-41. Si veda come Scholem commenterà successivamente questo suo saggio in *Scholem/Shalom. Due conversazioni con Gershom Scholem su Israele, gli ebrei e la qabbalah*, cit., p. 55.

¹¹⁶ Cfr. Scholem, *Dieci tesi storiche sulla Qabbalah*, in Id., *Il Nome di Dio e la teoria cabalistica del linguaggio*, cit., pp. 93-102. Per un commento a questo testo si può vedere D. Biale, *Gershom Scholem's ten Unhistorical Aphorisms on Kabbalah: Text and Commentary*, "Modern Judaism", 5, 1985, pp. 67-93.

mantenersi su un confine tanto affascinante quanto pericoloso: quello tra religione e nichilismo:

Cent'anni prima di Kafka, a Praga, Jonas Wehle scriveva [...] per gli ultimi adepti di una *Qabbalah* voltasi in eresia, un messianismo nichilistico che cercava di parlare la lingua dell'Illuminismo. Egli è il primo a chiedersi (e la sua risposta è affermativa) se il paradiso non abbia subito, con la cacciata dell'uomo, una perdita più grave di quella subita dall'uomo stesso. Questo aspetto della questione è stato finora decisamente trascurato. Fu dunque una pura simpatia fra anime quella che portò Kafka, un secolo dopo, a formulare pensieri così profondamente affini? Forse, è il non sapere che cosa è stato del paradiso a suscitare quelle sue riflessioni sulla natura «in certo senso disperata» del bene. Riflessioni che, a dire il vero, sembrano uscite da una *Qabbalah* eretica. Kafka ha infatti portato a espressione in modo insuperabile il confine tra religione e nichilismo. Ecco perché i suoi scritti, versione secolarizzata di un sentimento cosmico che è proprio della *Qabbalah* (a lui comunque ignota), possiedono, per alcuni lettori odierni, il nitido splendore dei testi canonici: lo splendore della perfezione infranta.¹¹⁷

In che senso, però, lo splendore del canonico sarebbe quello della «perfezione infranta»? Siamo qui di fronte ad uno dei punti cruciali dell'argomentazione scholemiana. Per meglio comprenderlo, è opportuno connettere questa tesi con la prima delle dieci proposizioni «astoriche», in cui Scholem mette in evidenza la paradossalità insita nel concetto stesso di tradizione:

Il cabbalista ritiene che la verità abbia una tradizione, che la verità possa essere tramandata. Affermazione ironica, poiché la verità di cui si parla qui è tutt'altro che tramandabile. La verità può essere conosciuta ma non trasmessa, e proprio ciò che di essa è tramandabile non la contiene più. La tradizione autentica resta celata: solo decadendo la tradizione scade a oggetto, solo nella rovina essa appare in tutta la sua grandezza.¹¹⁸

C'è infatti un altro aspetto nascosto nell'interpretazione scholemiana di Kafka che dice, forse, molto di più su Scholem che su Kafka stesso. Lo scrittore praghese sarebbe stato capace non solo di cogliere il punto limite nella storia della rivelazione, ma anche, allo stesso tempo, di epitomare la paradossale dialettica di ogni tradizione («La tradizione scritta è il paradosso entro il quale si dispiega essenzialmente la letteratura ebraica» aveva già scritto Scholem nel 1918¹¹⁹). In una lettera a Benjamin del novembre 1938, l'opera di Kafka era rappresentata come «una malattia della tradizione», nel senso di una malattia che è però insieme indice e differenza specifica della tradizione stessa e non soltanto metafora della sua decadenza storica:

¹¹⁷ Scholem, *Dieci tesi astoriche sulla Qabbalah*, cit., pp. 101-102.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 93.

¹¹⁹ Scholem, *95 Tesi su ebraismo e sionismo*, in Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 297; cfr. anche Scholem, *Kleine Anmerkungen über Judentum*, cit., p. 206.

Mi sembra che la strada che hai imboccato sia estremamente valida e ricca di prospettive. Ma vorrei capire che cosa intenda, quando parli del fallimento fondamentale di Kafka. [...] Sembra che intenda infine qualcosa di inatteso e strabiliante, quando parli di questo fallimento, mentre la semplice verità [è] che il fallimento fu l'oggetto di sforzi che, se riescono, naturalmente falliscono. [...] Direi che questa malattia è insita nella natura della stessa tradizione mistica: che la trasmissibilità della tradizione soltanto resti conservata come ciò che ha di vivo, è solo e semplicemente naturale nella decadenza della tradizione, nei ventri delle sue onde.¹²⁰

In altre parole, la tradizione è «malata» proprio in ragione del fatto che la Legge, in quanto traduzione di una verità assoluta, per sua stessa natura non può che confrontarsi, nella prassi, con l'impossibilità della sua realizzazione. La crisi del racconto, così come emerge dall'opera di Kafka, testimonierebbe dunque ancora di un certo modo di raccontare la storia e di rapportarsi alla tradizione¹²¹. Sono affermazioni teoreticamente molto dense, che Scholem aveva già avuto modo di approfondire nel corso delle sue riflessioni giovanili sul linguaggio¹²². Non a caso, discutendo il concetto di «malattia della tradizione», nella sua lettera a Benjamin Scholem aveva anche recuperato alcune annotazioni sull'idea di pura trasmissibilità¹²³, alludendo quindi a quanto aveva già scritto qualche anno prima, nel 1932, in una lettera aperta allo storico e filosofo della religione Hans Joachim Schoeps¹²⁴. Quelle parole avevano molto colpito Benjamin proprio in relazione al problema di Kafka:

¹²⁰ Scholem - Benjamin, *Teologia e utopia. Carteggio 1933-1940*, cit., p. 269.

¹²¹ A questo proposito, si veda il parallelo che si può tracciare tra questa concezione e la parabola chassidica che Scholem dice di aver sentito da Agnon e che pone, simbolicamente, a chiusura del suo testo più conosciuto, *Le grandi correnti della mistica ebraica*: «Quando il Ba'al Shem doveva assolvere un qualche compito difficile, qualcosa di segreto per il bene delle creature, andava allora in un posto nei boschi, accendeva un fuoco, e diceva preghiere, assorto nella meditazione: e tutto si realizzava secondo il suo proposito. Quando, una generazione dopo, il Maggid di Meseritz si ritrovava di fronte allo stesso compito, riandava in quel posto nel bosco, e diceva: "Non possiamo più fare il fuoco, ma possiamo dire le preghiere" - e tutto andava secondo il suo desiderio. Ancora una generazione dopo, Rabbi Moshe Leib di Sassow doveva assolvere lo stesso compito. Anch'egli andava nel bosco, e diceva: "Non possiamo più accendere il fuoco, e non conosciamo più le segrete meditazioni che vivificano la preghiera; ma conosciamo il posto nel bosco, dove tutto ciò accadeva, e questo deve bastare". E infatti ciò era sufficiente. Ma quando di nuovo, un'altra generazione dopo, Rabbi Ysra'el di Rischin doveva anch'egli affrontare lo stesso compito, se ne stava seduto in una sedia d'oro, nel suo castello, e diceva: "Non possiamo fare il fuoco, non possiamo dire le preghiere, e non conosciamo più il luogo nel bosco: ma di tutto questo possiamo raccontare la storia". E - così prosegue il narratore - il suo racconto da solo aveva la stessa efficacia delle azioni degli altri tre»: Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, tr. it. Torino, Einaudi, 1993, p. 353.

¹²² Si veda ad esempio la nona proposizione storica sulla *Qabbalah*: «L'intero può essere tramandato solo in maniera occulta. Il Nome di Dio può essere richiamato, ma non pronunciato. Poiché solo ciò che vi è in essa di frammentario fa sì che la lingua possa essere parlata. Non si può parlare la "vera" lingua, così come non si può compiere un atto assolutamente concreto»: Scholem, *Dieci tesi storiche sulla Qabbalah*, cit., p. 101.

¹²³ «Non so quanti anni fa devo aver annotato osservazioni intorno a questi problemi della pura trasmissibilità in connessione con i miei studi - annotazioni che ora mi piacerebbe riprendere [...]»: Scholem - Benjamin, *Teologia e Utopia. Carteggio 1933-1940*, cit., p. 269.

¹²⁴ Cfr. Scholem, *Offener Brief an den Verfasser der Schrift «Jüdischer Glaube in dieser Zeit»*, "Bayerische Israelitische Gemeindezeitung", 8, 15 August 1932, 16, pp. 241-244.

Senza conoscere il lavoro di Schoeps, credo di poter intravedere l'orizzonte delle tue considerazioni, e posso esprimere la profondissima convinzione che nulla è più necessario che dare il colpo di grazia agli atroci battistrada della teologia protestante all'interno dell'ebraismo. Ma ciò significa ancora poco, a confronto con le determinazioni della rivelazione che hai enucleato tu [Scholem], e che tengo in grande onore. «Dopo tutto l'assolutamente concreto è ciò che non può mai essere compiuto» – queste parole (a prescindere dalla prospettiva teologica) naturalmente dicono, a proposito di Kafka, più di quanto questo Schoeps sarà in grado di capire fino alla fine dei suoi giorni. Max Brod lo può capire altrettanto poco, e ho trovato qui una delle tesi che forse stanno più precocemente e più profondamente alla base delle tue riflessioni.¹²⁵

Schoeps, che aveva collaborato con Max Brod alla pubblicazione delle opere postume di Kafka¹²⁶, era identificato da Benjamin, con incredibile *verve* polemica¹²⁷, come il rappresentante di quell'interpretazione teologica «lineare» che si era trovato a combattere in prima linea insieme all'amico Scholem. Tuttavia, l'interesse di questa diatriba travalica il semplice ambito della discussione culturale e accademica, lasciando trasparire la vera eredità dell'interpretazione kafkiana.

Le stesse parole utilizzate da Scholem nella polemica contro Schoeps («Dopo tutto l'assolutamente concreto è ciò che non può mai essere compiuto»), seppur con qualche leggera modifica, compariranno infatti anni più tardi proprio nel saggio su rivelazione e tradizione¹²⁸. Scholem era dunque ben conscio del fatto che le sue osservazioni su Kafka potessero illuminare un problema molto più ampio e complesso, destinato a chiarire alcuni nodi teologici fondamentali della riflessione ebraica. Il passaggio da Kafka alla tradizione, passando per la *Qabbalah*, era così chiaro: come detto, Scholem si era infatti convinto che il *Processo* rivelasse magistralmente lo spirito di un tempo in cui il potere obbligante

¹²⁵ Lettera di Benjamin a Scholem del 28 febbraio 1933, *Teologia e Utopia. Carteggio 1933-1940*, cit., p. 33. La stessa frase di Scholem ritorna in un'altra lettera di Benjamin, sempre con riferimento a Kafka, datata 15 settembre 1934: «[...] in riferimento al tempo storico, nulla abbisogna di una concretizzazione più dell'“assoluta concretezza” della parola rivelata. “Dopo tutto l'assolutamente concreto è ciò che non può mai essere compiuto”. Queste parole esprimono certo una verità che vale incondizionatamente per Kafka, e quindi aprono anche una prospettiva in cui l'aspetto storico del suo fallimento diventa più che mai percettibile»: cfr. *ivi*, p. 160.

¹²⁶ In particolare, Schoeps aveva collaborato con Brod nella pubblicazione, nel 1931, di *Beim Bau der Chinesischen Mauer*.

¹²⁷ Per il tono (forse eccessivamente polemico) con il quale Benjamin si rivolgeva a Schoeps, si veda ad esempio questo passo tratto da una lettera di Benjamin a Scholem del 1933: «In queste circostanze aspetto il libro di Schoeps su Kafka con un'impazienza raddoppiata. Poiché che cosa potrebbe essere più congeniale all'angelo che veglia sulla parte distrutta delle opere di Kafka, che nascondere la loro chiave sotto un mucchio di letame?»: Scholem - Benjamin, *Teologia e utopia. Carteggio 1933-1940*, cit., p. 51.

¹²⁸ Cfr. Scholem, *Rivelazione e tradizione come categorie religiose dell'ebraismo*, cit., p. 286. Scholem, come si nota da una sua lettera ad Adorno del 20 giugno 1965, era ben consapevole di questo legame tra i suoi testi: «Il testo della mia conferenza di Eranos sul concetto della tradizione del commento glielo ho già dato l'anno scorso. Vi si trovano le formulazioni più precise su rivelazione e tradizione di cui io sia capace. Quando le ho messe per iscritto per la prima volta, nell'anno 1932, contro il signor Schoeps, suscitavano un consenso illimitato da parte di Walter Benjamin»: Scholem, *Briefe II*, cit., p. 141.

dell'autorità divina era andato smarrito, mettendo però in evidenza al contempo anche una costante della tradizione ebraica (e del suo rapporto con la modernità), che soltanto le speculazioni dei cabbalisti avevano saputo esprimere con grande chiarezza.

In realtà, come peraltro la critica post-scholemiana ha saputo mettere in luce, non sarebbe sbagliato affermare che fu precisamente a partire dall'opera di Kafka che Scholem guardò poi, retrospettivamente, all'ebraismo e al misticismo, finendo per trasferire sul proprio oggetto di studi quelle categorie interpretative che aveva tratto dalla lettura appassionata del *Processo* e del *Castello*¹²⁹. Siamo qui di fronte a quello che Moshe Idel, in un suo testo recente e già molto dibattuto, ha definito un procedimento tipico di un'élite intellettuale ebraica, da lui definita «secondary Jewish élite» in contrapposizione all'élite rabbinica tradizionale. Nei primi anni del Novecento, una serie di professori e intellettuali - storici, filosofi, studiosi di politica - di origine ebraica (Scholem, Benjamin, Arendt, Strauss, Buber, solo per citarne alcuni), tutti non a caso provenienti dall'Europa occidentale, proposero nei loro lavori (destinati, è importante notare, ad un pubblico che, in gran parte, non leggeva l'ebraico ed era poco familiare con i testi della tradizione) letture molto diverse dell'ebraismo, eppure tutte accomunate da un giudizio negativo nei confronti di quello che, per secoli, era stato il ruolo del rabbينismo e che invece aveva ancora un peso importante nell'universo circoscritto degli *shtetlekh* dell'Europa orientale¹³⁰.

Questa reinterpretazione del fenomeno ebraico, com'è facile immaginare, trovò poco riscontro nelle piccole comunità orientali, in parte perché queste erano ancora fortemente segnate dalla autorità della classe rabbinica, in parte anche perché questa seconda élite intellettuale, per lo più, non scriveva né in ebraico né in yiddish, ma nelle

¹²⁹ Lo ha ben notato Harold Bloom: «[...] il nostro modo d'intendere la Cabala è comunque kafkiano, giacché Kafka influenzò profondamente Gershom Scholem e, nei decenni a venire, nessuno sarà in grado di andare oltre la dislettura, creativa o forte, della Cabala di Scholem. [...] Ormai, la nostra consapevolezza di ogni cosa che, nella tradizione culturale ebraica, non sia normativa è governata da una fatticità o contingenza kafkiana»: H. Bloom, *Kafka, Freud, Scholem*, tr. it. Milano, Spirali, 1989, p. 19. Cfr. anche Id., *Scholem: unhistorical or Jewish Gnosticism*, in Id. (ed.), *Gershom Scholem*, New York - New Haven - Philadelphia, Chelsea House Publishers, 1987, pp. 207-220; R. Horwitz, *Kafka and the crisis in Jewish religious thought*, "Modern Judaism", 15, 1995, 1, pp. 21-33. Si veda infine anche quanto scrive Moshe Idel: «Kafka decisively inspired Scholem's understanding of the "unfulfillability" of revelation, which, in my opinion, by no means represents the view of the Jewish mystical elites through the centuries. There is little of *Kabbalah* to be found in Kafka. [...] Much more of Kafka is found in Scholem's own understanding of *Kabbalah* than is found of *Kabbalah* in Kafka. The latter's impact on Scholem is best represented by his statement: "What is laid upon us is to accomplish the negative: the positive is already given"»: Idel, *Old worlds, new mirrors. Kabbalah and Twentieth Century Jewish Thought*, cit., pp. 118-119.

¹³⁰ Si tratta di una teoria che Idel ha sviluppato negli ultimi anni, in difesa di una visione dell'ebraismo, quella del mondo orientale (da cui, peraltro, Idel stesso, essendo nato in Romania, proviene), che la cultura europea occidentale non sembra aver considerato con la dovuta attenzione. Si veda in proposito l'introduzione a Idel, *Old worlds, new mirrors. Kabbalah and Twentieth Century Jewish Thought*, cit., in particolare pp. 6-12.

lingue occidentali, destinando le proprie opere ad un pubblico di lettori completamente diverso. Tale processo fu determinante nel diffondere nel mondo della cultura del secondo Novecento una visione dell'ebraismo assai particolare, legata a categorie che molto risentivano della crisi del modello dell'emancipazione e che rischierà spesso di venire identificata con l'immagine dell'ebraismo *tout court*.

Il nesso tra Kafka ed ebraismo in Scholem sembra dunque costituire un caso emblematico di una reinterpretazione operata dalla nuova *élite* intellettuale ebraica. Intendendo fornire un quadro della sua sensibilità teologico-filosofica nei confronti dell'ebraismo, Scholem guarda a Kafka e non certo al mondo dei piccoli villaggi dell'Europa orientale, dove la vita si svolgeva sempre uguale da secoli con ritmi scanditi dall'orologio della preghiera e delle *mitzvot*. In nome di una certa affinità e della grande impressione che gli procurò la lettura dei suoi romanzi, Scholem fece di Kafka, espressione in realtà di un mondo in crisi e di un ebraismo invero particolare in cui la tradizione rabbinica aveva smarrito la sua influenza¹³¹, il paradigma della sua lettura della *Qabbalah* e, insieme, del rapporto tra rivelazione e tradizione.

¹³¹ Si veda ancora l'opinione di Moshe Idel in proposito: «I do not deny Kafka's representativeness of some kind of Judaism, but I do not see him as representative of Judaism in a traditional or historical sense» (*ivi*, p. 275 nota 42).

III. IL METODO SCHELEMIANO. UNO SGUARDO ALLE SUE RADICI FILOSOFICHE

«Quanto alla “preservazione di ciò che abbiamo in comune” a cui volgi il tuo desiderio, ebbene, per quanto posso vedere i tempi le sono ancora più propizi di quanto lo fossero venticinque anni fa. E non penso a noi, ma alle disposizioni dello spirito del tempo, che ha provvisto il paesaggio desertico di questi giorni di segni che vecchi beduini come noi non possono fraintendere. Se è tristissimo non poter conversare tra noi, ho tuttavia la sensazione che le circostanze non mi privino affatto di discussioni focose come quelle che avevamo avuto di tanto in tanto in passato. Oggi non avrebbero più motivo. E forse è anzi conveniente che ci sia un piccolo oceano tra noi, quando è venuto il momento di cadere *spiritualiter* l'uno nelle braccia dell'altro».

(Ultima lettera di Walter Benjamin a Gershom Scholem, 11 gennaio 1940, in *Teologia e utopia. Carteggio 1933-1940*, tr. it. Torino, Einaudi, 1987, p. 299)

1. Scholem e la «contro-storia»

Nel 1979 veniva pubblicata la prima monografia sull'opera di Gershom Scholem. L'opera si intitolava *Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History* e l'autore era David Biale, uno studioso americano che aveva conosciuto personalmente Scholem a Gerusalemme e con lui aveva avuto una breve corrispondenza epistolare proprio riguardo alla sua tesi di dottorato¹, successivamente rivista e data alle stampe².

¹ D. Biale, *The Demonic in History. Gershom Scholem and the revision of Jewish Historiography*, Jewish National and University Library, (Tesi di dottorato) S 310. Della corrispondenza tra Scholem e Biale sono state conservate, presso l'Archivio Scholem a Gerusalemme, una lettera di Scholem e quattro di Biale; c'è anche un interessante documento inedito, contenente l'ultima pagina di una lettera che Scholem aveva scritto a Biale dopo aver ricevuto il manoscritto della sua tesi: cfr. «Last page (n. 27) from a Letter to David Biale: April or June 1978», Jewish National and University Library, Archive 4*, 1599-277/I,127. In proposito, come peraltro si evince da un passo di una lettera, Biale era ben conscio della difficoltà di corrispondere con il soggetto del suo lavoro: «Siamo tutti e due ben consapevoli del fatto che si tratta, inevitabilmente, di una questione spinosa chiedere al soggetto di un lavoro di commentare il lavoro stesso. Cercherò di fare del mio meglio per incorporare i suoi suggerimenti senza abbandonare per questo quelle interpretazioni che io considero importanti»: cfr. Jewish National and University Library, Archive 4*, 1599, Correspondence Scholem - Biale.

² Biale, *Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History*, Cambridge & London, Harvard University Press, 1979 (second revised edition, Cambridge, 1982).

Benché ovviamente non avesse potuto consultare i diari di Scholem e nemmeno la grande mole di documenti inediti conservati presso l'archivio della Jewish National and University Library, Biale riuscì comunque a cogliere la grandezza dello studioso e la tensione insieme storica, filosofica e religiosa della sua opera. Nell'introduzione al suo libro, Biale spiega cosa intende con «counter-history»³ riferendosi alla convinzione scholemiana che l'autentica storia dell'ebraismo appartenesse ad una tradizione sotterranea, marginale, non di rado dipinta come eretica e che lo storico aveva invece il compito di portare alla luce⁴.

La nozione di contro-storia costituisce dunque il cardine dell'interpretazione di Biale: lo studioso la riprenderà, non a caso, nel suo ultimo volume, uscito nel 2011, sulle origini della secolarizzazione nell'ebraismo. In alcune pagine di questo libro, infatti, ci si rifà al concetto di «counter-history», associando il percorso di Scholem a quello di un'altra grande figura della cultura ebraica dei principi del Novecento: Micha Yosef Berdyczewsky⁵, autore di un grande lavoro di recupero, in ambito letterario, delle leggende e delle tradizioni ebraiche⁶.

Nonostante le perplessità di Scholem, dovute più che altro ad una forma di scetticismo filosofico e comunque non estranee a una certa ironia⁷, l'idea di contro-storia rappresenta un buon punto di partenza per meglio comprendere il nucleo del metodo scholemiano. Tuttavia, occorre muoversi cercando di superare i limiti dell'analisi di Biale, specie riguardo alle possibili influenze filosofiche alla base delle categorie storiografiche di Scholem, che non sono ancora state analizzate con la dovuta attenzione, se non in maniera molto parziale.

Per offrire una sintesi dell'impianto metodologico scholemiano e illuminarne i presupposti filosofici si è scelto di concentrarsi su tre elementi. In primo luogo occorrerà

³ La nozione di contro-storia, sempre con riferimento alla storia ebraica, è stata trattata anche dal maestro di Biale, Amos Funkenstein: cfr. *Perceptions of Jewish History*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1993, pp. 36-40 e 169-201.

⁴ Cfr. Biale, *Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History*, cit., p. 7.

⁵ Id., *Not in the Heavens. The Tradition of Jewish Secular Thought*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2011, pp. 152-157. Per un impiego della nozione di counter-history con riferimento ad altri storici dell'ebraismo si può vedere M. Brenner, *Prophets of the Past. Interpreters of Jewish History*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2010, pp. 36-41.

⁶ Il lavoro di Berdyczewsky costituirà una delle fonti più importanti della ricerca di Thomas Mann in vista della stesura della tetralogia *Giuseppe e i suoi fratelli*. Nella sua autobiografia, forse esagerando, Scholem dice che Mann sfrutterà *Die Sagen der Juden* di Berdyczewsky «fino al plagio»: cfr. Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, tr. it. Torino, Einaudi, 2004, pp. 127-128.

⁷ Cfr. una lettera di Scholem a Edward Ullendorf dell'8 ottobre 1980: «Chi è Gershom Scholem più o meno credo di saperlo; che cosa sia la Qabbalah, ho cercato di scoprirlo durante tutta la mia vita; quanto alla «counter-history», francamente, non ho idea di cosa sia»: Id., *Briefe III*, München, Beck, 1999, p. 215.

chiarire i termini dell'opposizione di Scholem nei confronti della grande tradizione storiografica ottocentesca di studi sull'ebraismo, meglio conosciuta con il nome di *Wissenschaft des Judentums*. Muovendo dalla polemica nei confronti della storiografia liberale e apologetica, riflesso di quel «dialogo ebraico-tedesco» sempre avversato, Scholem si avvicinerà poi, non senza però alcuni importanti distinguo, ad un gruppo di storici, tutti provenienti dalle file del sionismo, che saranno definiti più tardi come «Jerusalem school».

In secondo luogo, si prenderà in esame brevemente il controverso rapporto di Scholem con l'opera di Nietzsche, in particolare sottolineando il ruolo giocato dalle riflessioni sul rapporto tra storia e vita su alcuni testi scholemiani. Infine, e soprattutto, bisognerà analizzare l'influenza dell'ultimo Benjamin e, nello specifico, della sua visione della storia, che sarà destinata a lasciare una traccia indelebile, per quanto ancora non sottolineata abbastanza, su tutta la ricerca di Scholem dagli anni Quaranta in avanti⁸.

2. *Contro la Wissenschaft des Judentums*

La storiografia ebraico-tedesca, ai principi del Novecento, era ancora dominata dall'impostazione che le avevano dato i suoi pionieri agli inizi del diciannovesimo secolo: figure come Abraham Geiger, Leopold Zunz, Moritz Steinschneider, Immanuel Wolf e Heinrich Graetz, solo per citare i più noti, avevano avuto il merito indiscutibile di garantire dignità accademica agli studi ebraici, inserendosi nello spirito di rinnovamento dell'università humboldtiana e, come teorizzato da Goethe, nell'ambito del riconoscimento del valore della letteratura universale⁹.

Sebbene la questione della loro cittadinanza fosse ancora dibattuta, in Prussia ai primi dell'Ottocento, agli ebrei venne finalmente concesso di poter frequentare l'università. Nello stesso periodo, nel 1818, venne anche aperta la prima sinagoga riformata. È in un contesto di tal genere che Leopold Zunz, a quel tempo soltanto ventitreenne, diede alle stampe il suo testo programmatico *Etwas über die rabbinische*

⁸ Biale accenna soltanto al legame tra le *Tesi sul concetto di storia* e la nozione di contro-storia: cfr. *Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History*, cit., p. 6 e p. 152.

⁹ Cfr. in proposito A. Kilcher, "Jewish Literature" and "world Literature". *Wissenschaft des Judentums and its concepts of Literature*, in A. Gotzmann - C. Wiese (hrsg.), *Modern Judaism and Historical Consciousness. Identities, Encounters, Perspectives*, Leiden & Boston, Brill, 2007, pp. 299-325.

*Literatur*¹⁰. Considerato per molti versi il manifesto della *Wissenschaft des Judentums*, fondata ufficialmente da Zunz nel 1819, vi si elogiava la partecipazione attiva degli intellettuali ebrei nel panorama culturale europeo, auspicando con grande entusiasmo il fiorire di uno studio scientifico, a livello accademico, della cultura e della letteratura ebraiche, bibliche e post-bibliche:

Come è possibile che in un'epoca in cui tutte le scienze e le attività dell'uomo siano progredite incredibilmente [...] e anche le lingue più sconosciute siano state studiate e nulla sembra insignificante in vista della costruzione del sapere, come è possibile che la nostra scienza [lo studio accademico della letteratura post-biblica] rimanga ancora sola e negletta?¹¹

La *Wissenschaft* si prefiggeva uno studio della religione, della storia e della filosofia dell'ebraismo che sapesse essere libero e indipendente, lontano quindi sia dalle interpretazioni dei rabbini, chiuse nella loro ottica particolaristica, sia da quelle degli studiosi cristiani, che troppo spesso avevano invece indagato la letteratura talmudica con fini apologetici¹². Un altro tipo di tendenza apologetica¹³, a ben guardare, non era però estraneo nemmeno ai membri della *Wissenschaft*: il suo obiettivo, infatti, era quello di facilitare l'integrazione degli ebrei come cittadini e membri a tutti gli effetti delle nazioni in cui vivevano¹⁴. Per questa ragione, le ricerche della *Scienza dell'ebraismo* si caratterizzarono per la predilezione della cultura umanistica, della filosofia, del razionalismo¹⁵, escludendo dal novero del loro interesse tutto quello che difficilmente avrebbe potuto essere accettato dall'Illuminismo europeo, come per esempio l'universo della *Qabbalah* e del mito¹⁶.

¹⁰ L. Zunz, *Etwas über die rabbinische Literatur*, in J. Reinharz - P. Mendes-Flohr (eds.), *The Jew in the modern world. A documentary History*, second Edition, New York & Oxford, Oxford University Press, 1995, pp. 221-230.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Cfr. E. Gans, *Halbjähriger Bericht im Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden (April 28, 1822)*, in Reinharz - Mendes-Flohr (eds.), *The Jew in the modern world*, cit., p. 215-219.

¹³ Cfr. Scholem, *La scienza dell'ebraismo: allora e adesso*, in Id., *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, tr. it. Milano, Adelphi, 2008, p. 299.

¹⁴ Cfr. Reinharz - Mendes-Flohr (eds.), *The Jew in the modern World*, cit., p. 209.

¹⁵ Un tentativo di riconsiderare l'atteggiamento della *Wissenschaft* nei confronti del rapporto tra filosofia e *Qabbalah* in termini diversi dalla condanna scholemiana si può leggere in D.N. Myers, *Philosophy and Kabbalah in Wissenschaft des Judentums: Rethinking the narrative of neglect*, "Studia Judaica", 16, 2008, pp. 56-71.

¹⁶ Si veda in proposito un aneddoto famosissimo, ormai diventato emblematico dell'approccio alla *Qabbalah* della *Wissenschaft*, che Scholem raccontò più volte nel corso della sua vita, anche se in maniera leggermente diversa, concernente il suo incontro con il grande studioso Philip Bloch: «La biblioteca si trovava ancora nel suo appartamento, e rappresentava l'unica collezione di manoscritti e libri a stampa cabbalistici raccolta da uno studioso ebreo in Germania. Mi accolse con grande cordialità in quanto giovane collega, per così dire. "Siamo tutti e due dei matti", mi disse in tono amichevole. Mi mostrò i suoi tesori e io fui pieno di ammirazione, in particolare per i manoscritti, per la maggior parte risalenti ad allievi della scuola luriana. Mentre ne ammiravo entusiasta uno dissi, con ingenuità: "Che bello, professore, che lei abbia studiato tutto

Alla base della nozione di scienza dei membri del *Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden* c'era inoltre un'innegabile influenza hegeliana¹⁷. Alcuni dei principali esponenti del gruppo, come il suo primo presidente Eduard Gans, erano stati addirittura allievi diretti di Hegel¹⁸. In particolare, la convinzione hegeliana che la Storia fosse giunta al suo compimento esercitò un notevole influsso sulla concezione dell'ebraismo di questi studiosi: in altri termini, si pensava che la storia ebraica potesse essere studiata proprio perché era finalmente arrivata al termine della sua parabola, avviandosi trionfalmente verso il pieno riconoscimento agli ebrei dei diritti civili e al loro ingresso nel mondo delle università, della politica e delle moderne società europee.

Questo tipo di paradigma era destinato a sfaldarsi nei primi anni del Novecento soprattutto a seguito dell'esperienza traumatica della Prima guerra mondiale. Quando si affacciò sul mondo degli studi accademici, anche il giovane Scholem, come si evince dalla sua autobiografia¹⁹, non poté che fare i conti con gli indirizzi e l'ideologia della *Wissenschaft*²⁰, chiarendo la sua posizione in maniera tale da collocarsi agli antipodi di una visione storiografica da lui considerata nient'altro che la traduzione accademica del modello socio-politico dell'assimilazione²¹.

Agli storici della *Wissenschaft*, in particolare Zunz e Steinschneider, Scholem riconobbe sempre il merito di essersi occupati con grande professionalità delle loro ricerche e senza alcun sentimentalismo. Tuttavia, utilizzando un termine proprio della

questo!". Al che il vecchio signore rispose: "Cosa? Dovrei anche leggerle, queste frottole?". Fu un grande momento della mia biografia»: Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, cit., p. 185.

¹⁷ Sull'influenza hegeliana sulla *Wissenschaft* si può vedere I. Kajon, *Hegel, la Wissenschaft des Judentums et Samuel Hirsch*, in G. Bensussan (éd.), *La philosophie allemande dans la pensée juive*, Paris, Puf, 1997, pp. 115-128.

¹⁸ Cfr. in proposito H.G. Reissner, *Rebellious Dilemma: The Case Histories of Eduard Gans and some of his Partisans*, "Leo Baeck Year Book", 2, 1957, pp. 179-193.

¹⁹ Così scrive Scholem con riferimento al suo periodo di studi a Monaco (1919-1922): «Avevo già cominciato a riflettere in modo non episodico su questo gruppo di liquidatori eruditi del giudaismo e, nel 1921, per la rivista progettata e mai realizzata da Walter Benjamin che avrebbe dovuto chiamarsi "Angelus Novus", avevo intenzione di scrivere un articolo sul suicidio dell'ebraismo che andava sotto il nome di *Scienza del giudaismo*»: Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, cit., p. 152. Si veda anche una nota di diario del 20 maggio 1917, in cui Scholem definisce Steinschneider «un vecchio consumato dai libri, non certo uno studioso autenticamente creativo»: Id., *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923, Bd. II 1917-1923*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000, p. 19.

²⁰ Sul legame tra storiografia e ideologia nel mondo ebraico si veda Brenner, *Prophets of the Past. Interpreters of Jewish History*, cit., pp. 9-11.

²¹ Sul rapporto tra Scholem e la *Wissenschaft des Judentums* si può leggere anche P. Schäfer, *Gershom Scholem und die "Wissenschaft des Judentums"*, in P. Schäfer - G. Smith (hrsg.), *Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995, pp. 122-156; cfr. anche, con particolare riferimento al significato della storia ebraica in Scholem, D. Weidner, *Gershom Scholem, die Wissenschaft des Judentums und der "Ort" des Historikers*, "Askhenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden", 11, 2001, 2, pp. 435-464; Brenner, *Prophets of the Past*, cit., pp. 163-171; più in generale, si legga anche D. Biale, *Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History*, cit.

letteratura cabbalistica, Scholem affermerà che questi studiosi avevano anche un altro lato, un *sitra ahra*, ben più inquietante. Anni più tardi, Scholem dichiarò infatti che, negli studi di Graetz, Geiger e Steinschneider, si poteva ravvisare un clima crepuscolare²², una sorta di «atmosfera da funerale»: c'era insomma qualcosa di spettrale che si poteva evincere da tutta quella letteratura e che era legato ad una ben particolare interpretazione del fenomeno ebraico²³. La storia dell'ebraismo, infatti, sembrava comparirvi come un giogo²⁴, un peso da cui si cercava, a fatica, di liberarsi, con l'auspicio che, una volta alleggeritisi dai propri scheletri nell'armadio²⁵, finalmente si avrebbe avuto accesso al tavolo della società moderna. È attraverso un aneddoto, divenuto famosissimo proprio grazie a Scholem, che lo studioso spiegherà che cosa intendeva dire:

Gotthold Weil, un sionista della prim'ora, fu uno degli ultimi studenti di Moritz Steinschneider [...]. Dopo la morte del suo maestro, Weil rievocò una conversazione avuta con l'anziano Steinschneider nel corso di una visita alla sua biblioteca verso la fine di una vita dedicata per settant'anni a ricerche meticolose sulla bibliografia, letteratura e cultura ebraiche. Con giovanile entusiasmo [...] Weil si lanciò a esporre all'anziano signore le sue idee sul rinascimento ebraico e sulla ricostruzione dell'ebraismo come entità vivente. Ma il vecchio Steinschneider le considerò delle sciocchezze. Indicando i suoi scaffali con gesto inimitabile, disse: «Ci rimane un solo compito: dare degna sepoltura a quello che resta dell'ebraismo».²⁶

La decisione di Scholem di concentrarsi sullo studio della mistica andava esattamente in direzione contraria. Se la *Qabbalah*, in ragione della sua pretesa irrazionalità, non era stata ritenuta degna di interesse scientifico e quindi, in qualche misura, considerata estranea

²² Scholem, *La scienza dell'ebraismo: allora e adesso*, cit., p. 296.

²³ Cfr. *ivi*, p. 298. È interessante notare come, nella sua biografia, Scholem utilizzi lo stesso aggettivo per descrivere gli scritti di grandi figure dell'ebraismo del primo Novecento, come Hermann Cohen e Fritz Mauthner: cfr. Id., *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, cit., p. 28.

²⁴ Si vedano queste parole di Scholem tanto affascinanti quanto lapidarie: «L'Ebreo vuole liberarsi di se stesso, e la Scienza dell'ebraismo diventa un rito funebre che lo libera dall'opprimente gioco: il futuro sarà positivo, questo terribile gioco finirà, si apriranno gli involucri che separano dalla vita, il passato verrà imbalsamato e sepolto. Si resta estasiati da questa solerzia nel negare l'evidenza e nel cercare di disconoscere le contraddizioni, nel ripulire, purificare il passato dalla polvere del tempo, eliminare le menzogne e anche le illusioni dei miti: tutto questo solo per una definitiva sepoltura»: Scholem, *Riflessione sugli studi ebraici*, "Pardès", 2, 1999: *Ebraicità e germanità. La "simbiosi" di H. Cohen, il "dialogo ebraico-tedesco" e gli studi ebraici*, p. 177.

²⁵ Questo aspetto è ben sottolineato in B. Dupuy, *Gershom Scholem di fronte alla Hoshmat Israel*, "Pardès", 2, 1999, pp. 163-167.

²⁶ Scholem, *La scienza dell'ebraismo: allora e adesso*, cit., p. 298. Si veda in proposito un altro aneddoto, questa volta con protagonista Leopold Zunz, che di fronte ad un interlocutore che si proclamava rappresentante di quel revival della letteratura in ebraico, domandò stupito: «Davvero, e mi dica, quando è vissuto Lei?»: cit. in Brenner, *Prophets of the Past*, cit., p. 28.

all'ebraismo²⁷, Scholem vi riconosceva al contrario uno dei momenti più importanti e significativi di tutta la storia ebraica.

L'opposizione scholemiana alla *Wissenschaft des Judentums* sarà sintetizzata in due conferenze, tenute rispettivamente a Gerusalemme, nel 1944, e al Leo Baeck Institute, a Londra, nel 1959²⁸. La prima, in ebraico, si intitolava *Riflessione sugli studi ebraici* ed era per molti versi un testo intraducibile²⁹, pregno di riferimenti al linguaggio della *Bibbia*, del *Talmud* e della letteratura cabbalistica. I toni, anche alla luce del periodo in cui era stata scritta, erano molto accesi e la storiografia ottocentesca era giudicata responsabile di quell'autoinganno che aveva condotto, secondo Scholem, l'ebraismo tedesco alla sua dissoluzione. Si trattava anche di un testo decisamente schierato, in cui Scholem si rivolgeva ai propri colleghi di Gerusalemme invitandoli a superare i loro predecessori e a rinnovare completamente gli indirizzi della loro ricerca. La stessa scelta di parlare di «studi ebraici», al plurale, in contrapposizione all'idea di *Wissenschaft*, era già emblematica della posizione di Scholem, che infatti rimproverava ai suoi predecessori di non essersi interessati all'ebraismo nel suo insieme, ma soltanto ai suoi aspetti più «urbani»³⁰.

Qualche anno dopo, dovendo parlare proprio ai discendenti dell'ebraismo della diaspora, Scholem aveva invece deciso di stemperare i termini³¹, inserendo nel suo discorso anche note di apprezzamento, soprattutto per il lavoro di Zunz, e terminando con una visione ottimista sul futuro degli studi ebraici che, probabilmente a seguito delle circostanze storiche, non compariva nella conferenza del 1944³².

In entrambi i testi Scholem cercava di portare allo scoperto alcuni paradossi insiti nell'ideologia della *Scienza dell'ebraismo*. Il primo aveva a che fare con la differenza tra l'ideale di «scienza pura» e quello che, invece, era l'innegabile ruolo politico giocato dagli studiosi appartenenti alla *Wissenschaft*, che infatti interpretavano i loro sforzi come uno

²⁷ Scholem ricorda come Heinrich Graetz era solito definire lo *Zohar* il «libro delle menzogne»: cfr. Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme*, cit., p. 134.

²⁸ Si veda Scholem, *Riflessione sugli studi ebraici*, “Pardès”, 2: *Ebraicità e germanicità. La “simbiosi” di Hermann Cohen, il “dialogo ebraico-tedesco” e gli studi ebraici*, 1999, pp. 169-183; Id., *La scienza dell'ebraismo, allora e adesso*, cit.

²⁹ Cfr. J. Bollack - P. Bourdieu, *Entretiens avec Scholem*, “Actes de la recherche en sciences sociales”, 35, novembre 1980, pp. 3-19.

³⁰ Cfr. Scholem, *La scienza dell'ebraismo, allora e adesso*, cit., p. 300.

³¹ Cfr. Bollack - Bourdieu, *Entretiens avec Scholem*, cit.

³² Non si tratta però di interpretare questa differenza in enfasi come un cambiamento della posizione di Scholem nel corso degli anni. Come infatti lo studioso rivelò ad Abraham Shapira, rifiutandosi di inserire questo testo nella raccolta uscita in ebraico con il titolo *Devarim be-go* (Tel Aviv, ‘Am ‘Oved, 1975-76), egli giudicava «annacquata» (*meyumam*) questa seconda conferenza, attribuendone la responsabilità all'influenza della moglie Fania: cfr. A. Shapira, *The Symbolic Plane and its Secularization in the Spiritual World of Gershom Scholem*, “Journal of Jewish Thought and Philosophy”, 3, 1994, pp. 331-352, p. 344.

strumento di lotta in vista della concessione di uguali diritti agli ebrei³³. Nonostante i proclami di oggettività storica, i presupposti ideologici di una simile impresa erano più che evidenti.

In secondo luogo, come ha notato anche Momigliano, Scholem accusava la *Wissenschaft* di aver utilizzato categorie del pensiero romantico senza rendersi conto che chi le aveva create stava ponendo le basi di un nazionalismo incompatibile con qualsiasi cultura ebraica³⁴. Inoltre, pur rifacendosi a un certo romanticismo, la *Scienza dell'ebraismo* aveva dimostrato di ignorare completamente gli aspetti più vitali del popolo ebraico³⁵. Non è un caso, a riguardo, se Scholem abbia sempre riconosciuto di aver trovato le migliori intuizioni sul valore della *Qabbalah* nelle opere di studiosi non ebrei, come Reuchlin e Molitor³⁶.

Proprio nell'approccio organicista di Molitor, allievo diretto di Schelling e autore di un volume intitolato *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition*, Scholem vedeva infatti una via feconda per rapportarsi al fenomeno mistico e al mondo del mito senza le cautele e le censure apologetiche di studiosi quali Graetz o Steinschneider. Una lunghissima citazione da Molitor, riguardante il rapporto tra *Torah* orale e *Torah* scritta, compare ad esempio a principio di uno dei saggi più importanti di Scholem:

[...] In tempi moderni, in cui la riflessione minaccia di inghiottire la vita tutta intera, in cui tutto è stato ridotto a concetti morti e astratti, e si è ritenuto possibile educare gli uomini per mezzo della sola teoria, quell'antica intrinseca relazione reciproca fra la parola scritta e quella orale, fra la teoria e la pratica, è stata completamente tolta di mezzo. Quando tutto ciò che è pratico viene incorporato nella teoria, quando tutto ciò che è trasmesso oralmente viene messo per iscritto e nulla viene lasciato alla vita, la vera teoria va smarrita insieme all'autentica prassi nella vita.³⁷

³³ Scholem, *Riflessione sugli studi ebraici*, cit., p. 172. Cfr. anche Brenner, *Prophets of the Past. Interpreters of Jewish History*, cit., pp. 27-36.

³⁴ Cfr. A. Momigliano, *L'autobiografia di Gershom Scholem*, in Id., *Pagine ebraiche*, Torino, Einaudi, 1987, p. 207.

³⁵ Cfr. Scholem, *La Scienza dell'ebraismo, allora e adesso*, cit., p. 296.

³⁶ Si veda quanto scrive Scholem, con riferimento a Molitor, nella sua autobiografia: «Mi era chiaro, e la cosa salta agli occhi, che le contorsioni ermeneutiche in senso cristologico proposte dall'autore [...] erano del tutto prive di fondamento, eppure mi risultava altrettanto chiaro che egli aveva capito della *qabbalah* molto più dei corifei della scienza del giudaismo suoi contemporanei»: Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, cit., p. 136.

³⁷ J.F. Molitor, *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition*, vol I: *Über die Tradition in dem alten Bunde und ihre Beziehung zur Kirche des neuen Bundes*, Münster, 1857, p. 4, cit. in Scholem, *Rivelazione e tradizione come categorie religiose dell'ebraismo*, in Id., *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi di spiritualità ebraica*, cit., p. 276.

In gioco era dunque l'opposizione tra una concezione organicista³⁸ e un approccio che invece interpretava l'ebraismo come un fenomeno di cui potesse darsi definizione e le cui manifestazioni potessero essere rinchiusi in un sistema di concetti ben chiari, come se la sua storia avesse ormai da tempo esaurito la sua espressività. La spiritualizzazione operata dalla *Wissenschaft* aveva prodotto, secondo Scholem, una de-ebraizzazione e una trasfigurazione dell'ebraismo allo stesso tempo³⁹.

Riducendo l'ebraismo ad un'entità puramente filosofica e concettuale, la *Wissenschaft* rischiava infatti di censurare quanto esso aveva di più vitale, finendo così, in maniera più o meno consapevole, per sancire la sua condanna definitiva. Nella sua allocuzione del 1944, Scholem aveva paventato questa fine e messo in evidenza tutti i limiti della *Wissenschaft* servendosi di un linguaggio fortemente evocativo:

Questo percorso di spoliazione, da loro intrapreso per il riposo del loro spirito, li portò a ricongiungersi con un principio estraneo - oppure alla tomba. A molti, quindi, non rimase nient'altro: sparire. Oppure assumere sembianze di morte. Il dinamismo di questa scienza, tanto vantato, era solo menzogna e maschera: nelle loro azioni si rivela qualcosa di satanico, qualcosa che trae origine da luoghi alieni. Si può dire che la scena metafisica della *Scienza dell'ebraismo* sia spaventosa: anime spogliate del loro corpo vagano nel deserto. Vagano ai confini dei campi della vita e con struggimento guardano al passato: quanto vorrebbero potervi passeggiare!⁴⁰

Scholem terminava la sua conferenza con una vera e propria arringa, augurandosi un ritorno alle fonti e un abbandono di quella via alla ricerca, caratteristica della storiografia precedente, di cui lo studioso notava sprezzantemente «la mentalità ristretta dal razionalismo»⁴¹. Al centro del suo interesse c'era invece il recupero del mondo concreto dell'ebraismo, in ogni suo aspetto, e una revisione completa della sua storia, da approfondirsi in ogni minimo particolare, certo con gli strumenti di una metodologia storico-critica, ma allo stesso nella consapevolezza di avere a che fare con un fenomeno proteiforme e indocile alle semplici classificazioni:

Tutto quel che era stato riferito alla secolarizzazione e alla reazione religiosa, necessita oggi di un riesame radicale, per valutarne il vero ruolo nella storia comunitaria. Fattori di cui è stato disprezzato il valore,

³⁸ Si veda un articolo di Scholem, in ebraico, in cui lo studioso si domandava quale fosse il nodo vitale percepito nel passato della storia ebraica, che i suoi predecessori invece avevano ignorato: «C'è una cosa che è stata determinante in questo cambiamento dell'apprezzamento storico dei fenomeni allo studio dei quali ho consacrato la mia vita [...]: si tratta della mia disposizione a riconoscere *tutte* le forze che hanno contribuito a tenere in vita il popolo ebraico in quanto *organismo vivente* attraverso tutte le vicissitudini della sua storia»: Scholem, *La pietra scartata dai costruttori*, "Molad", 164-165, 1962, pp. 135-137 (in ebraico nell'originale).

³⁹ Cfr. Id., *La scienza dell'ebraismo, allora e adesso*, cit., p. 297.

⁴⁰ Id., *Riflessione sugli studi ebraici*, cit., pp. 176-177.

⁴¹ Cfr. *ivi*, p. 178.

verranno visti sotto una nuova luce positiva; fattori, che non sembravano degni di essere analizzati dagli studiosi più seri, hanno, oggi, il sostegno di una documentazione, che noi abbiamo riesumato dalla *genizah*. Può darsi che ciò che prima sembrava decadente, oggi sembri un'illuminazione, e ciò che sembrava un'inutile illusione, oggi si riveli mito forte e vitale. In sintesi: «le pietre scartate dai costruttori diventeranno pietre angolari».⁴²

Nell'ultima parte del suo intervento, Scholem si faceva dunque portavoce di un nuovo genere di storiografia⁴³. A questo tipo di indirizzo potevano ricollegarsi i suoi colleghi gerosolimitani, specie Ben Dinur e Yitzhak Baer⁴⁴, membri di quel gruppo di storici che, nonostante le differenze tra i vari esponenti⁴⁵, è stato riunito sotto il nome di «Jerusalem School»⁴⁶. Tuttavia, pur riconoscendo questi nuovi obiettivi come importanti, Scholem pareva rimanere abbastanza scettico sulla effettiva possibilità di portarli a compimento.

Le ragioni di questi timori erano molteplici, anche se la preoccupazione più grande aveva a che fare con il rifiuto di quella retorica nazionalistica che si poteva ritrovare in figure come Joseph Klausner, ebreo lituano professore di letteratura, contro la cui posizione Scholem si schierava decisamente:

Tutti i nostri mali si sono ora rivestiti di un abito nazionale, la prosopopea della retorica nazionalista! Abbiamo sviluppato una esegesi e una retorica nazionale, che adesso invade la letteratura, prendendo il posto della esegesi e della retorica religiose.⁴⁷

L'obiettivo, insomma, era ancora lontano dal poter essere raggiunto: la dialettica tra continuità e ribellione, che per Scholem stava al centro del rapporto con la tradizione, portava con sé problemi non facili da risolvere. Le ultime parole della conferenza del 1944, lanciate come monito agli accademici di Gerusalemme, sintetizzavano queste difficoltà e allo stesso tempo costituivano un ulteriore invito a liberarsi da ogni appartenenza per poter sondare la storia dell'ebraismo con l'unico scopo di mostrarne tutta la sua ricchezza e vitalità:

⁴² *Ibidem*.

⁴³ «Questa è la nostra situazione oggi. Abbiamo rinunciato al prodotto preconfezionato che nel passato ha spesso costituito la Scienza dell'ebraismo. Ci siamo impegnati nel compito di indagare ciò che è vivo nell'ebraismo, gettati in un'impresa imparziale nel suo orientamento empirico anziché nella redazione di una storia antiquaria della letteratura»: Scholem, *La Scienza dell'ebraismo, allora e adesso*, cit., p. 303.

⁴⁴ Su queste due figure e sulle loro differenze, anche rispetto a Scholem, si veda M. Kriegel, *La solitudine des historiens*, in Id. (éd.), *Cahier Scholem*, Paris, l'Herne, 2009, pp. 249-274; cfr. anche Brenner, *Prophets of the Past. Interpreters of Jewish History*, cit., pp. 171-183.

⁴⁵ Cfr. in proposito, e sulla storia del termine, D.N. Myers, *Was there a «Jerusalem School»? An Inquiry into the First Generation of Historical Researchers at the Hebrew University*, "Studies in Contemporary Jewry", 10, 1994, pp. 66-92.

⁴⁶ Sulla Jerusalem School lo studio ad oggi più completo è Myers, *Re-inventing the Jewish Past. European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History*, New York & Oxford, Oxford University Press, 1995.

⁴⁷ Scholem, *Riflessione sugli studi ebraici*, cit., p. 182.

Non abbiamo passato il bisturi della critica su tutto ciò che c'era di deforme, di grottesco e offensivo nel retaggio della Scienza dell'ebraismo, quella scienza che noi volevamo rinnovare. Abbiamo fatto grandi proclami sui programmi, per poi esitare nei principi. Di fatto abbiamo recepito, sotto molti aspetti, proprio quel punto di vista che, nelle nostre dichiarazioni, disprezzavamo. *Abbiamo cominciato da insorti, ci ritroviamo continuatori*. Non si può dire che abbiamo portato a termine quell'operazione che doveva sradicare dalla nostra carne il male polimorfo che l'aveva colpita. Non siamo andati abbastanza in profondità.⁴⁸

3. Vitalismo e anti-storicismo

Nella convinzione che l'ebraismo fosse un organismo vivente e che, dunque, la sua storia non potesse ridursi a mere definizioni che ne irrigidissero le sue molteplici manifestazioni, non sarebbe difficile ritrovare l'influenza della filosofia della vita che, proprio nei primi anni del Novecento, stava conoscendo grande successo. Non a caso, due degli autori più presenti nei diari di Scholem, in particolar modo negli anni tra il 1914 e il 1919, sono Kierkegaard e, soprattutto, Nietzsche⁴⁹.

Nella sua biografia intellettuale, David Biale aveva sottolineato, pur brevemente, l'importanza dell'ambiente neo-romantico e in particolare di autori come Buber e Berdyczewsky, che in diversa misura avevano recuperato, all'interno del mondo ebraico, alcune suggestioni nietzscheane⁵⁰. Certo, questo non dovrebbe stupire, tenuto conto, da un lato, della scoperta di Nietzsche nei primi anni del Novecento, in concomitanza con la crisi dello storicismo; dall'altro, della presenza del suo pensiero nella riflessione ebraica di quegli anni, sia sul versante filosofico sia su quello politico⁵¹. Biale, tuttavia, notava come Scholem si fosse sempre tenuto a distanza da un linguaggio carico di tonalità nietzscheane

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Non è un caso che proprio a Nietzsche, Schopenhauer, Kierkegaard e alla loro rivalutazione di una filosofia del singolo Franz Rosenzweig abbia dedicato le prime pagine del suo capolavoro: cfr. F. Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, tr. it. Milano, Vita & Pensiero, 2008, pp. 3-11.

⁵⁰ Riguardo all'influenza di Nietzsche sul pensiero di Buber si rimanda a P. Mendes-Flohr, *Zarathustra as a Prophet of Jewish Renewal: Nietzsche and the Young Buber*, "Revista Portuguesa de Filosofia", 57, 2001, pp. 103-111.

⁵¹ Si veda, in proposito, J. Golomb, *Nietzsche e Sion. Motivi nietzscheani nella cultura ebraica di fine Ottocento*, tr. it. Firenze, Giuntina, 2006; Id., *Nietzsche and Jewish Culture*, New York & London, Routledge, 1997; W. Stegmaier - D. Krochmalnik (hrsg.), *Jüdischer Nietzscheanismus*, Berlin-London, Walter de Gruyter, 1997; cfr. anche D. Bourel - Le Rider (éds.), *De Sils Maria à Jerusalem. Nietzsche et le judaïsme. Les intellectuels juifs et Nietzsche*, Paris, Cerf, 1991. Con riferimento all'influenza di Nietzsche sul sionismo tedesco si legga anche S. Aschheim, *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990*, Berkeley, University of California Press, 1992, pp. 102-112.

proprio di una certa pubblicistica sionista⁵², senza neppure condividere gli esiti filosofici che queste posizioni talora comportavano⁵³.

La pubblicazione degli scritti giovanili e dei diari di Scholem ha dimostrato come le conclusioni di Biale fossero troppo affrettate e, in ultima istanza, dipendenti dalla lettura retrospettiva fornita dallo stesso Scholem negli ultimi anni della sua vita, quando lo studioso mirava a limitare l'importanza della cultura tedesca sulla sua formazione⁵⁴. In tal senso, più volte, nella sua corrispondenza, Scholem trovò occasione per negare di essere stato influenzato da Nietzsche⁵⁵, arrivando addirittura a sostenere, con una confessione di ignoranza peraltro davvero rara nel personaggio, di aver letto soltanto poche opere del filosofo, essendosi allontanato «con disgusto»⁵⁶ dal suo pensiero dopo l'incontro con *Così parlò Zarathustra*.

In realtà, il giovane Scholem mostrava invero un grande apprezzamento per Nietzsche, e anzi già nel 1914 aveva letto gran parte delle sue opere: le *Considerazioni inattuali*, i saggi su Wagner, l'*Anticristo* e la corrispondenza con Overbeck, che in una lettera a Werner Kraft annuncia entusiasta di aver divorato in una notte soltanto⁵⁷. In particolare, però, a smentire quanto dirà negli anni a venire, Scholem era stato impressionato proprio dallo *Zarathustra*, che più volte nei suoi appunti arriva a considerare un «libro sacro»⁵⁸, paragonabile soltanto per profondità di pensiero alla Bibbia⁵⁹.

⁵² Si vedano a riguardo le opere di Max Nordau e, in particolare, la sua idea di un «sionismo muscolare». Cfr. in proposito anche D. Ohana, *Zarathustra in Jerusalem: Nietzsche and the "New Hebrews"*, in D. Ohana - R. Wistrich (eds.), *The Shaping of Israeli Identity. Myth, Memory and Trauma*, London, Frank Cass, 1995, pp. 38-60.

⁵³ Cfr. Biale, *Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-history*, cit., pp. 36-37.

⁵⁴ Ad aver ravvisato la presenza di Nietzsche nel pensiero di Scholem ancora prima della pubblicazione dei diari sono stati R. Alter, *The Achievement of Gershom Scholem*, "Commentary", 53, April 1973, 4, pp. 69-77; poi anche H. Patcher, *Masters of Cultural History. Gershom Scholem - The Myth of the Mythmaker*, "Salmagundi", 40, Winter 1978, pp. 9-39.

⁵⁵ Cfr. una lettera di Scholem a Robert Alter: «Per quanto riguarda Nietzsche, devo confessare che non sento alcun legame con lui e con la sua eredità; da giovane, mi sono allontanato con disgusto da quegli scritti di Nietzsche che mi sono capitati tra le mani. Sfortunatamente, si trattava di quelli peggiori, come lo *Zarathustra*, che mi impedirono di dedicare altro tempo alla lettura di questo autore»: Lettera del 15 maggio 1973, in Scholem, *Briefe III*, München, Beck, 1999, p. 75.

⁵⁶ Si veda una lettera a Stephen Bronner: «Besonders amüsiert mich die Entdeckung, dass ich von Nietzsche hergekommen sei und meine Arbeit "offenkundig" unter dem Einfluss des Ursprung der Tragödie stünde, einer Schrift, die ich bis heute noch nicht gelesen habe, wie ich überhaupt von Nietzsche, ausser dem "*Zarathustra*", der mich besonders abstieß, so gut wie nichts gelesen habe»: Lettera del 20 marzo 1978, in Scholem, *Briefe III*, cit., p. 178.

⁵⁷ Lettera a Werner Kraft dell'8 aprile 1918, in Scholem, *Briefe I*, München, Beck, 1994, p. 151.

⁵⁸ Si veda una nota di diario del 18 dicembre 1915, in cui Scholem scrive: «Letto nuovamente *Zarathustra* - non si può in alcun modo arrivare al fondo... si trovano sempre frasi che sorprendono e colpiscono nel più intimo essere. Si è costantemente sbalorditi dalla forza delle sue immagini e dalla potenza del linguaggio. È indubbiamente un libro sacro, se uno intende il termine "sacro" in modo corretto. Nietzsche ha naturalmente rifiutato il sacro. E tuttavia è proprio così. È un libro sacro perché parla dell'uomo, perché parla del

In che senso, però, la presenza di Nietzsche sarà centrale per il giovane Scholem? Da un lato, sembra che la figura del filosofo, almeno per un certo periodo, venga presa a modello dal punto di vista etico⁶⁰, in concomitanza, probabilmente non casuale, con una riflessione teologica e religiosa che allontanava sempre di più Scholem dal modello della teologia liberale⁶¹. Dall'altro, sempre più forte in Scholem era il rifiuto dello storicismo ottocentesco, che aveva trovato un feroce oppositore proprio nel Nietzsche della *Seconda inattuale*. In molte note di diario, Scholem pare ispirato, nelle sue riflessioni, dalle considerazioni nietzscheane sul ruolo della storia e sul suo rapporto con la vita:

Che cos'è la filosofia della storia? È il tentativo di catturare il flusso della vita in una scatola di ferro. Basta guardare alla *Bibbia* ecc. In quanto ebreo, dovrei essere più vicino alla filosofia della storia di chiunque altro. Eppure ci stiamo trascinando dietro troppa storia. Possiamo fare a meno di nuovi Steinheim o Krochmal. Guardiamo invece alla vita!⁶²

Scholem trovò in Nietzsche un radicale accusatore dello *status quo* e allo stesso tempo il messaggero di una totale rigenerazione, capace di guidare i suoi giovanili entusiasmi anarchici e rivoluzionari. Quello di Scholem, come è stato notato di recente⁶³, è dunque un Nietzsche carico di una valenza messianica, portatrice di un'istanza di rigenerazione etica ed esistenziale, che si conciliava con una particolare interpretazione dell'ebraismo e con una visione del sionismo tutta incentrata sul suo significato metafisico.

Questo particolare sincretismo merita ancora di essere analizzato in tutta la sua importanza. Già la figura di Kierkegaard, ad esempio, come detto un altro dei riferimenti

superamento dell'uomo, perché è un libro rivoluzionario. Io lo amo»: Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, Bd. I 1913-1917, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag, 1994, p. 207.

⁵⁹ Cfr. *ivi*, p. 52 (nota del 17 novembre 1914).

⁶⁰ «Talvolta sto per credere che la sola persona che, in quest'epoca, abbia detto qualcosa di essenziale sull'etica sia Friedrich Nietzsche»: Lettera ad Aharon Heller, 23 giugno 1918, in Scholem, *Briefe I*, cit., p. 163. Già allora, tuttavia, Scholem era insincero riguardo al suo interesse per Nietzsche, in quanto proseguiva la sua lettera dicendo che del filosofo, fino a quel momento, conosceva molto poco e soltanto la parte peggiore, cioè lo *Zarathustra*.

⁶¹ Si tratta di riflessioni affini a diversi giovani pensatori dell'ebraismo tedesco, che trovano probabilmente la loro espressione più interessante nel saggio «Teologia atea» scritto da Franz Rosenzweig nel 1914: cfr. Rosenzweig, *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, tr. it. Roma, Città Nuova, 1991, pp. 229-240.

⁶² Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, Bd. I, cit., p. 43 (nota del 15 novembre 1914).

⁶³ Sulla presenza e sul significato dell'opera di Nietzsche nei diari di Scholem cfr. in particolare S.E. Aschheim, *G. Scholem, H. Arendt, V. Klemperer. Tre ebrei-tedeschi negli anni bui*, tr. it. Firenze, Giuntina, 2001, 24-26. Molto utile è anche B. Lazier, *Writing the Judenzarathustra. Gershom Scholem's Response to Modernity, 1913-1917*, "New German Critique". Special Issues on Intellectuals 85, Winter 2002, pp. 33-65; Cfr. anche Brenner, *From Self-Declared Messiah to Scholar of Messianism: the Recent Published Diaries Present Gershom Scholem in a New Light*, "Jewish Social Studies", 3, 1996, pp. 177-182; si veda, infine, anche H. Kopp-Oberstebrink, *Unzeitgemäße Betrachtungen zu Nietzsche contra jüdische Nietzscheanismus. Ein Kapitel aus der intellektuellen Frühgeschichte Gershom Scholems*, in Stegmaier - Krochmalnik (hrsg.), *Jüdischer Nietzscheanismus*, cit., pp. 90-105.

filosofici principali del giovane Scholem, viene spesso legata al *Talmud*⁶⁴: colui che nel 1914 Scholem definirà «il pensatore assoluto», «la morte del razionalismo»⁶⁵, verrà successivamente esaltato come il «mediatore tra Dio e Israele», una qualifica incomprensibile di fuori dal contesto delle letture scholemiane di quel periodo, in cui filosofia, Bibbia, *Talmud*, romanticismo e *Qabbalah* si compenetravano e costituivano gli strumenti di lotta contro il razionalismo positivista e l'interpretazione in chiave neokantiana dell'ebraismo proposta da Hermann Cohen.

Per quanto riguarda Nietzsche, cui spesso, nei diari, è ricollegata anche la figura di Kierkegaard⁶⁶, un simile discorso vale, se possibile, in misura maggiore. Nietzsche e la *Torah* diventano infatti alleati nella lotta contro il positivismo allora imperante, tanto in filosofia quanto nella critica storica del testo biblico⁶⁷. È sempre lo *Zarathustra*, per il suo tono profetico e i suoi calchi evangelici, a catturare l'attenzione di Scholem e ad essere compreso come una chiamata ad una vita autentica:

Sono incapace di cogliere la vera natura della libertà o della vita (non sono nemmeno sicuro che ciò potrebbe aiutarmi). Sono assetato di vita, ma dove trovarla? [...] Ora siedo dietro ad un banco di studente, poi andrò all'università. E la vita? Finirò probabilmente per studiare filosofia, che è lo stupro della vita. Se avessi un buon angelo custode, lo implorerei di proteggermi da questo. E tuttavia, alcune volte, penso ancora che un poco di vita stia nascosto nei libri. Ho sicuramente imparato molto da testi come la Bibbia, *Zarathustra* e dai meravigliosi canti di Buber.⁶⁸

È importante notare che molte delle categorie della storiografia di Scholem paiono dovere molto a questo tipo di riflessioni. Benché infatti, come detto, al di là della sua costante presenza nelle note giovanili, Nietzsche sia stato poi completamente abbandonato, non pare del tutto azzardato ravvisare la sua influenza, certo più a livello di ispirazione che non di vera e propria fonte, in alcuni dei concetti al centro della lettura scholemiana della storia

⁶⁴ Cfr. Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, Bd. I, cit., p. 224 (nota del 1 gennaio 1916).

⁶⁵ *Ivi*, pp. 41-42 (nota del 15 novembre 1914).

⁶⁶ Cfr. *ivi*, pp. 162-163 (nota del 21 settembre 1915).

⁶⁷ Si veda in proposito una nota di diario del 27 novembre 1914: «Dio ci protegga dallo studio scientifico del *Talmud*. [...] Dovremmo liberarci di questi costruttori di sistemi ebrei che usano metodi europei. Vogliono esaminare il *Talmud* “scientificamente” perché non sono più capaci di studiarlo nel modo appropriato»: *ivi*, p. 64.

⁶⁸ *Ivi*, pp. 45-46 (nota del 15 novembre 1914).

ebraica come l'antinomismo, i legami nascosti tra nichilismo e redenzione⁶⁹, la nozione di paradosso o la polarità dialettica⁷⁰.

Più interessante ancora è vedere come Scholem abbia recuperato alcune suggestioni sul ruolo della storia rintracciabili nella *Seconda inattuale*, un testo che aveva letto nel novembre del 1914⁷¹ e che, più tardi, discusse spesso anche con Benjamin⁷². Già nel 1916, in una pagina di diario che probabilmente risente molto della lettura dei *Discorsi sull'ebraismo* di Buber, Scholem recupera la nozione di inattualità applicandola all'antimodernità del testo biblico:

Non c'è nulla di più devastante dello studio scientifico della Bibbia da parte di persone che hanno rovesciato tutto il loro relativismo dentro la ricerca. La scienza ci ha insegnato e può ancora insegnarci molte cose, ma quello che assolutamente non può fare è dimostrare l'antimodernità della Bibbia. In altri termini: la scienza ha ragione, la Bibbia è completamente estranea alla modernità, perché è *sempre* stata antimoderna, a partire da quando è stata scritta fino ad oggi. La Bibbia è un'eterna *Considerazione inattuale*.⁷³

Molti dei temi della *Seconda inattuale* verranno in effetti ripresi da Scholem ogni volta che lo studioso si troverà ad esprimere, in conferenze o interviste, la propria idea di storia: l'antistoricismo⁷⁴, il rifiuto di un rapporto contemplativo con il passato⁷⁵, l'importanza dell'oblio⁷⁶, l'attacco alla *Wissenschaft des Judentums* per la sua concezione antiquaria di storia⁷⁷.

⁶⁹ Su questo aspetto si veda A. Bielik-Robson, *Nihilism Through the Looking Glass: Nietzsche, Rosenzweig, and Scholem on the Condition of Modern Disenchantment*, "Revista de Estudos da Religiao", settembre 2007, pp. 39-67.

⁷⁰ Un accenno in proposito si trova in Aschheim, *G. Scholem, H. Arendt, V. Klemperer. Tre ebrei-tedeschi negli anni bui*, cit., p. 24.

⁷¹ Curiosamente, nel suo diario Scholem annota di non essere stato impressionato da questo testo, specie se paragonato all'importanza che aveva avuto per lui lo *Zarathustra*: cfr. Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, I Bd., cit., pp. 51-52 (nota del 17 novembre 1914).

⁷² Non a caso, nelle *Tesi sul concetto di storia*, in cui le citazioni hanno un'importanza fondamentale, vi compare anche un passo tratto dalla *Seconda inattuale*: cfr. Benjamin, *Sul concetto di storia*, tr. it. Torino, Einaudi, 1997, p. 43. Si veda anche un passo da *Storia di un'amicizia*, in cui Scholem scrive: «In quel periodo Benjamin parlava spesso anche dell'ultimo Nietzsche. [...] Pensava che questi fosse stato l'unico che nell'Ottocento, quando l'"esperienza" era rivolta soltanto alla natura, avesse avuto una visione di un'esperienza storica»: Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, tr. it. Milano, Adelphi, 1992, pp. 103-104.

⁷³ Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, I Bd., cit., p. 412 (nota del 27 ottobre 1916).

⁷⁴ Daniel Weidner ha suggerito che le riflessioni di Nietzsche, seppur vagamente, hanno influenzato l'antistoricismo di Scholem: cfr. Weidner, *Gershom Scholem. Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben*, München, Wilhelm Fink, 2003, p. 295.

⁷⁵ Scholem, *Memoria e utopia nella storia ebraica*, in Id., *Memoria, utopia, modernità*, tr. it. Genova, Marietti, 1998, p. 40.

⁷⁶ Cfr. ad esempio Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, tr. it. Milano, Adelphi, 1973 e 1974, p. 8. Si veda come Scholem riprenda queste idee in una conferenza del 1946: «La memoria rappresenta il materiale cui attinge principalmente, e in essa è implicito anche l'oblio, che non ha minore importanza.

Tutti questi spunti, come ha visto bene Michael Löwy⁷⁸, si ricollegano poi anche all'ultima riflessione benjaminiana, come si mostrerà di seguito l'altra grande fonte di Scholem a questo proposito, dove ugualmente si trova - per dirla ancora con il linguaggio di Nietzsche - una forte critica dei fanatici del progresso e la ridicolizzazione del «perdigiorno viziato nel giardino del sapere»⁷⁹, lo storicista che nuota nel fiume del divenire, incapace di segnare la propria discontinuità nei confronti della corrente positivista⁸⁰.

4. L'importanza delle «Tesi sul concetto di Storia»

L'idea di una «contro-storia» dell'ebraismo, pensata in opposizione al modello della *Wissenschaft des Judentums*, consente di trovare un altro riferimento costante di Scholem fino ad oggi ancora inesplorato benché, e forse proprio perché, sia un'opera di un autore sempre associato al nome dello studioso. Si tratta delle *Tesi sul concetto di storia* di Walter Benjamin. Certo, molti studi ad oggi si sono preoccupati di indagare il rapporto tra Scholem e Benjamin, in particolar modo analizzando i loro scritti giovanili e rintracciando un interesse filosofico comune⁸¹. Numerosi articoli sono anche stati scritti con l'obiettivo di ritrovare in Benjamin, specie proprio in testi come le *Tesi* dove più densa è la componente ebraica, il recupero di certi insegnamenti e dottrine che non potevano che provenirgli da Scholem.

Tuttavia, la via che dall'ultimo Benjamin porta a Scholem, per quanto possa apparire molto feconda, non è invece ancora stata battuta con la dovuta attenzione⁸². A ben guardare, infatti, la trama delle *Tesi* sottende gran parte dell'impostazione del lavoro

Quando rifletto sulle vicende dell'ebraismo e degli Ebrei, mi sembra che l'oblio sia più importante, benché nei documenti costitutivi dell'ebraismo la memoria ci sia stata imposta come primo fondamento»: Scholem, *Memoria e utopia nella storia ebraica*, cit., p. 38.

⁷⁷ Cfr. Scholem, *La Scienza dell'ebraismo, allora e adesso*, cit., p. 298.

⁷⁸ Cfr. M. Löwy, *Segnalatore d'incendio. Una lettura delle Tesi sul concetto di storia di Walter Benjamin*, tr. it. Torino, Bollati Boringhieri, 2004, pp. 65-66.

⁷⁹ Cfr. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, cit., p. 3.

⁸⁰ Cfr. *ivi*, p. 79.

⁸¹ Si vedano a titolo di esempio gli studi di Eric Jacobson, Susan Handelman e Robert Alter.

⁸² Un solo brevissimo accenno di confronto tra il messianismo delle *Tesi* e quello di Scholem, peraltro volto a sottolineare più le differenze che non le affinità, si può ritrovare in Steiner, *The friend of a friend*, "The New York Review of Books", 22 January 1990. Per quanto riguarda la presenza di Benjamin (o meglio la sua assenza), più che dei suoi testi, nei lavori di Scholem sulla *Qabbalah*, si può leggere un'interpretazione a mio avviso geniale in G. Anidjar, *The Silent voice of the Friend: Andalus Topographies of Scholem's Conversations (Mourning Mysticism)*, in Id., "Our Place in Al-Andalus". *Kabbalah, Philosophy, Literature in Arab Jewish Letters*, Stanford, Stanford University Press, 2002, pp. 102-165.

scholemiano sulla storia della mistica ebraica; ancor di più, laddove Scholem più esplicitamente confessò le proprie convinzioni metodologiche e filosofiche non è difficile rintracciare, in filigrana, l'insegnamento che egli aveva saputo trarre dall'ultimo testo benjaminiano.

Com'è noto, le *Tesi sul concetto di storia* sono probabilmente uno tra i testi filosofici più commentati nella seconda metà del Novecento⁸³. Concepite con l'obiettivo di sferrare un attacco radicale nei confronti di una concezione positivista della storia⁸⁴, questo «classico contemporaneo» ha conosciuto parte non irrilevante della sua fortuna fuori dalla scena della filosofia europea, essendo stato declinato in un gran numero di discorsi politici e sociali⁸⁵. Anticipando quasi profeticamente questo destino ermeneutico, non è forse un caso, benché ancora non sia stato notato, che il primissimo esempio della loro ricezione sia da trovarsi non in Europa, bensì nella Palestina mandataria.

Nella primavera del 1940, benché ritenesse il testo fino a quel momento soltanto una bozza⁸⁶, Benjamin aveva spedito a Scholem una lettera con allegata una copia delle *Tesi*. Ciononostante, a quanto lo studioso scrive in *Storia di un'amicizia*, la lettera non raggiunse mai Gerusalemme⁸⁷. La vicenda di come le tesi arrivarono ai loro primi lettori è delle più affascinanti, in parte per le difficoltà, dovute alla guerra, con cui avvenivano i collegamenti postali, in parte per le circostanze misteriose della morte di Benjamin⁸⁸. La prima a poter leggere una copia delle *Tesi* fu molto probabilmente Hannah Arendt; dalla corrispondenza di Adorno, inoltre, si sa che i responsabili dell'Istituto per le Scienze

⁸³ Per un commento all'opera di Benjamin si segnalano M. Löwy, *Segnalatore d'incendio. Una lettura della tesi Sul concetto di storia di Walter Benjamin*, cit.; D. Gentili, *Il tempo della storia. Le tesi "sul concetto di storia" di Walter Benjamin*, Napoli, Guida, 2002; M. Reyes Mate, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*, Madrid, Trotta, 2006.

⁸⁴ Si veda in particolare, nei materiali preparatori, questa importante annotazione di Benjamin: «Marx dice che le rivoluzioni sono la locomotiva della storia universale. Ma forse le cose stanno in modo del tutto diverso. Forse le rivoluzioni sono il ricorso al freno d'emergenza da parte del genere umano in viaggio su questo treno»: Cfr. Benjamin, *Sul concetto di storia*, tr. it. a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Torino, Einaudi, 1997, p. 101.

⁸⁵ Si veda, ad esempio, il legame che traccia Michael Löwy, nel suo commento alle *Tesi*, tra il discorso di Benjamin e la teologia della Liberazione in Latinoamerica: cfr. Löwy, *Segnalatore d'incendio. Una lettura delle Tesi sul concetto di storia di Walter Benjamin*, cit., pp. 41-42. In proposito si legga anche B. Echeverría (ed.), *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, Ciudad de México, Era, 2005; cfr. anche il numero speciale della rivista "Discourse" 32, 2010, 1.

⁸⁶ Si veda quanto scrisse Benjamin, nell'aprile del 1940, a Gretel Adorno: «Non occorre che ti dica che nulla mi è più lontano dell'idea di una pubblicazione di questi appunti (per non dire di una pubblicazione nella forma in cui ti stanno davanti). Essa spalancherebbe porte e finestre al fraintendimento esaltato»: cit. in Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 10.

⁸⁷ Cfr. Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, cit., p. 342.

⁸⁸ Si veda, in italiano, il materiale raccolto da C. Saletti in *Fine Terra. Benjamin a Port Bou*, Verona, ombre corte, 2010.

Sociali, negli Stati Uniti, ricevettero il lavoro soltanto nel giugno 1941⁸⁹, quando fu loro inviata una copia proprio da Hannah Arendt e Martin Dömke.

Ancora nel febbraio del 1942, nonostante in quegli anni i suoi contatti epistolari con Arendt e Adorno fossero molto fitti, Scholem, come si apprende sempre da una lettera di Adorno, continuava ad essere all'oscuro delle *Tesi*⁹⁰. Qualche mese più tardi, nel maggio dello stesso anno, ne venne finalmente pubblicata ad opera dell'Istituto per le Scienze Sociali una prima versione, che apparve in un fascicolo ciclostilato dal titolo: *Walter Benjamin zum Gedächtnis*. Il volume, oltre ad una nota bibliografica su Benjamin, conteneva anche due saggi di Horkheimer e uno di Adorno⁹¹. Si trattava, tuttavia, di una pubblicazione destinata ad una circolazione molto limitata. Le copie stampate, probabilmente, non superavano il centinaio, per cui si può facilmente immaginare che pochissime persone, a quel tempo, furono in grado di leggere il volume.

A causa delle difficoltà di spedizione, una copia dell'edizione del 1942 arrivò a Scholem soltanto nel 1945. Lo studioso, che aveva vissuto la morte dell'amico come una delle esperienze più dolorose della sua vita⁹², interpretò il testo delle *Tesi* come una sorta di messaggio in bottiglia⁹³, tanto più che, forse per la prima volta dopo il *Frammento teologico-politico*⁹⁴, dopo molti anni sembrava che Benjamin fosse tornato ad utilizzare un lessico forgiato, almeno in parte, dalle fonti dell'ebraismo. Lo stesso giorno in cui ricevette la lettera Scholem rispose ad Adorno. L'entusiasmo con cui scriveva lascia trasparire quale importanza avesse attribuito fin da subito a questo lavoro:

⁸⁹ Si veda la lettera di Adorno ad Horkheimer del 12 giugno 1941: «Hannah Arendt [...] ci ha dato una copia delle tesi di filosofia della storia di Benjamin. Gretel le ha trascritte e gliel'ho invio qui accluse»: cit. in Benjamin, *Sul concetto di Storia*, cit., p. 322. In quella lettera, Adorno diceva che gli sembrava trattarsi del lavoro di Benjamin più vicino alle intenzioni dell'Istituto.

⁹⁰ Cfr. Lettera di Adorno del 19 febbraio 1942, in Scholem, *Briefe I. 1914-1947*, cit., pp. 435-436 (la lettera, stranamente, è scritta in inglese e non in tedesco).

⁹¹ *Walter Benjamin zum Gedächtnis*, Institut für Sozialforschung, Los Angeles, 1942.

⁹² A testimonianza della solitudine di Scholem in quegli anni, si veda un passo di diario del maggio 1945, pubblicato da Friedrich Niewöhner: «Ich bin allein. Wie allein, ist schwer zu sagen. Ich habe diesen Krieg einsam überstanden. Freunde gibt es in einem echten Sinn nicht mehr. Ich kämpfe vergeblich gegen einen Strom von innen, der mich Menschen immer weiter entfremdet, ja, der mich sprachlos macht. Dies ist eine mir im Krieg immer evidenter gewordene unheimliche Zentralsache meines Lebens»: F. Niewöhner, *Ein schweriger Prophet: Gershom Scholem zwischen Kabbala und Zionismus*, "FAZ", 29 November 1997, 278, s. B2.

⁹³ Tra le poche e importantissime citazioni che Benjamin fa nelle tesi c'è anche un frammento dalla poesia di Scholem *Gruß vom Angelus*, da lui composta nel 1921: cfr. Scholem, *The Fullness of Time*, Jerusalem, Ibis, 2003, pp. 64-67.

⁹⁴ Cfr. Benjamin, *Opere complete I. Scritti 1906-1922*, tr. it. Torino, Einaudi, 2008, pp. 512-513.

Ancora più stimolanti, certo, mi sembrano le *Tesi* di Benjamin, che sono veramente un lascito in linguaggio cifrato, come forse soltanto un metafisico alla Edgar Allan Poe avrebbe saputo inventare. E li da voi, quando le hanno lette non ne hanno parlato? Oppure non le hanno nemmeno lette?⁹⁵

A parte il riferimento a Poe, segno che Scholem aveva subito riconosciuto la fonte ispiratrice di una delle immagini più famose del testo⁹⁶, non è difficile figurarsi la reazione di fronte a immagini tanto suggestive⁹⁷, che parevano testimoniare come l'impulso metafisico di Benjamin fosse riapparso proprio in quello che, a seguito delle circostanze storiche, doveva essere conservato come il suo lascito intellettuale⁹⁸. Sebbene il messianismo fosse legato al materialismo dialettico in una connessione che, più tardi, lo studioso non esitò a definire pericolosa⁹⁹, le *Tesi* erano state lette da Scholem proprio in direzione contraria all'interpretazione di Brecht, che invece le aveva trovate interessanti nonostante la presenza, a suo dire infelice, di confusi riferimenti alla tradizione ebraica¹⁰⁰. L'ironica domanda posta ad Adorno, a chiusa della lettera, era generata proprio dal sospetto che l'accento sulla teologia che Scholem ravvisava nell'ultimo Benjamin

⁹⁵ Lettera di Scholem ad Adorno del 4 luglio 1945, in Scholem, *Briefe I. 1914-1947*, cit., pp. 299-300 (tr. it. in Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., pp. 303-304).

⁹⁶ Si tratta, ovviamente, della prima tesi e delle figure del nano e del manichino, rispettivamente - secondo l'interpretazione di Benjamin - la teologia e il materialismo dialettico: cfr. Benjamin, *Sul concetto di Storia*, cit., p. 21. Il riferimento a Poe è tratto dalla novella *Il giocatore di scacchi di Maelzel*.

⁹⁷ Nel suo commento alle *Tesi*, Michael Löwy ha suggerito che il titolo potrebbe essere stato suggerito dalle *Tesi sul concetto di giustizia* del giovane Scholem, senza dubbio conosciute a Benjamin (cfr. Löwy, *Segnalatore d'incendio. Una lettura delle Tesi sul concetto di storia di Walter Benjamin*, cit., p. 33). Al di là dell'ipotesi, che non sembra comunque ben argomentata, è bene notare che, nonostante Löwy parli di un manoscritto «ancora inedito», questo testo scholemiano era già apparso nell'edizione tedesca dei diari di Scholem nel 2000, oltre che, ancor prima, in una traduzione inglese, sulla rivista "Modern Judaism", nel 1999.

⁹⁸ In una lezione tenuta al Leo Baeck Institute nel 1964, Scholem aveva definito Benjamin «un metafisico». Si veda anche la dedica in *esergo* alle *Grandi correnti della mistica ebraica* (Torino, Einaudi, 1993): «In memoria di Walter Benjamin. L'amico, il cui ingegno riuniva la profondità del metafisico, l'acume del critico, l'erudizione del dotto». Per un'interpretazione di questa dedica, con riferimento al ruolo giocato da Benjamin nell'opera di Scholem, si rimanda ad Anidjar, *The Silent voice of the Friend: Andalusian Topographies of Scholem's Conversations (Mourning Mysticism)*, cit.

⁹⁹ Si veda un passo dell'intervista di Scholem con Muki Tsur: «Allo stesso tempo non saprei in che misura un uomo come Benjamin badasse a non confondere concetti politici e religiosi. In effetti, verso la fine della vita, tendeva a identificare troppo le due sfere, come è evidente in alcuni dei suoi ultimi scritti»: Scholem, *In compagnia di Gershom Scholem* (intervista con Muki Tsur), in *Scholem/Shalom. Due conversazioni con Gershom Scholem su Israele, gli ebrei e la qabbalah*, tr. it. Macerata, Quodlibet, 2001, p. 57.

¹⁰⁰ Si veda la reazione di Brecht alla lettura del testo, che aveva ricevuto nel 1941 da Günther Stern: «Il breve lavoro è chiaro e chiarificatore (nonostante tutta la sua metaforicità e tutti i suoi ebraismi) e si pensa con orrore a quanto sia scarso il numero di coloro che sono pronti quanto meno a fraintendere una cosa del genere»: Brecht, *Diario di Lavoro I. 1938-1942*, tr. it. Torino, Einaudi, 1976, p. 392. Proprio a queste parole farà riferimento Scholem in una pagina ancora inedita di diario, risalente al 1 maggio 1973, in cui, rileggendo i pochi passi dedicati a Benjamin da Brecht nel suo diario, sembrava convincersi sempre di più dell'antisemitismo dello scrittore tedesco. La nota finale della pagina, che si riporta qui, è emblematica dell'astio provato da Scholem nei confronti di Brecht: «So sieht das Grossartigste an den Thesen (über den Engel!) bei Brecht aus: Metaphorik und Judaismen! Ein Goi reagiert auf den Juden Benjamin. Es ist derselbe Goi, der in der Betrunkenheit zu Helene Weigel seiner Frau sagen konnte (Walter Benjamin zu mir in Paris 1938): "Du dreckige Saujüdin"»: Jewish National and University Library, Archive 4*, 1599-277/I,112. Il folder è intitolato «1 Mai 1973».

difficilmente avrebbe potuto essere compreso da lettori appartenenti alla tradizione marxista come i membri dell'Istituto, in particolare di Horkheimer, cui Scholem non aveva mai risparmiato le sue critiche più forti¹⁰¹.

Nel marzo 1946, circa un anno dopo aver potuto finalmente leggere il testo delle *Tesi*, Scholem tenne a Gerusalemme una conferenza intitolata *Memoria e utopia nella storia ebraica*¹⁰². Un anno prima della pubblicazione, a cura di Pierre Missac, della traduzione francese e ben quattro anni prima di una nuova, e ben più diffusa, edizione tedesca curata da Adorno sulla «Neue Rundschau»¹⁰³, Scholem dette il via proprio con questa conferenza alla lunga catena di ricezione delle *Tesi*. Questo documento scholemiano, pubblicato postumo per la prima volta in ebraico nel 1989 e poi, a cura di Abraham Shapira, in inglese nel 1997, è infatti così fortemente permeato dalla presenza dell'ultimo Benjamin, nonostante il suo nome non venga mai neppure pronunciato, che più volte Scholem sembra citare letteralmente alcuni passi delle *Tesi*.

L'importanza dell'eredità delle *Tesi* diventa ancora più centrale se si tiene conto delle circostanze storiche in cui Scholem tenne questa lezione e del contesto politico in cui lo studioso cercava di offrire un quadro critico sul significato della storia dell'ebraismo e del suo futuro¹⁰⁴. Il 1946 era stato un anno decisivo, collocantesi tra la fine della Seconda guerra mondiale e la fondazione dello Stato d'Israele; inoltre, questa lezione venne tenuta pochissimi mesi prima del ritorno di Scholem in Europa, in missione per conto dell'Università ebraica di Gerusalemme, con l'obiettivo di recuperare le collezioni di libri ebraici saccheggiate dai nazisti in tutto il continente¹⁰⁵.

¹⁰¹ Si veda, nella corrispondenza con Benjamin, la critica di Scholem al saggio di Horkheimer *Gli ebrei e l'Europa*: «Dopo una lettura ripetuta di queste pagine non mi è difficile formulare sinteticamente la mia opinione: è un prodotto assolutamente inutile, dove l'impossibilità di scoprire qualcosa di nuovo e stimolante è addirittura sorprendente»: W. Benjamin - G. Scholem, *Teologia e utopia. Carteggio 1933-1940*, tr. it. Torino, Einaudi, 1987, p. 300.

¹⁰² Scholem, *Memoria e utopia nella storia ebraica*, cit. L'edizione inglese del saggio, contenuta in *On the Possibility of Jewish Mysticism in our Time & Other Essays*, è più completa in quanto riporta anche le risposte di Scholem agli interventi successivi alla conferenza: cfr. Id., *On the possibility of Jewish Mysticism in our Time & Other Essays*, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1997, pp. 155-166.

¹⁰³ È interessante notare, con Löwy, che né l'edizione francese né quella tedesca sembrano avere avuto grande eco almeno fino alla pubblicazione della prima raccolta di scritti di Benjamin, presso Suhrkamp, nel 1955 (cfr. Löwy, *Segnalatore d'incendio. Una lettura delle Tesi sul concetto di storia di Walter Benjamin*, cit., p. 31).

¹⁰⁴ Nel maggio 1946 morì anche Betty Scholem, che tanta importanza aveva avuto per il figlio. Per la reazione di Scholem a questa notizia si vedano le pagine inedite di diario, in ebraico, riportate da Noam Zadoff in *Reise in die Vergangenheit, Entwurf einer neuen Zukunft. Gershom Scholems Reise nach Deutschland im Jahre 1946*, "Münchener Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur": *Zur Historischen Gestalt Gershom Scholems*, 2, 2007, pp. 67-80; p. 71.

¹⁰⁵ Sulla missione per la "Jewish Cultural Reconstruction" cfr. M.R. Hayoun, *Gershom Scholem. Un juif allemand à Jerusalem*, Paris, PUF, 2002, pp. 155-158; anche N. Zadoff, *Reise in die Vergangenheit, Entwurf*

Dal suo viaggio, che l'aveva portato in Germania, a Zurigo, Parigi e Praga, Scholem era tornato completamente disilluso. Sia dal punto di vista politico¹⁰⁶ sia da quello culturale¹⁰⁷ aveva avuto l'impressione di una decadenza da cui difficilmente la Germania sarebbe stata in grado di risollevarsi. In particolare, Scholem era stato incredibilmente colpito dallo stato in cui versava la lingua tedesca, che anni dopo paragonerà a qualcosa di meduseo e paralizzante¹⁰⁸, laddove l'idioma di Goethe e dei romantici, uscito a pezzi dalla dittatura nazista, sembrava non aver più nulla a che spartire con il tedesco parlato a Berlino o a Monaco dopo la guerra¹⁰⁹. Non casualmente, questa consapevolezza dovrà influire non poco sulla scelta di Scholem, a partire dal 1949, di scrivere con maggiore frequenza in tedesco, con il segreto desiderio, probabilmente, di salvare la lingua dal suo decadimento¹¹⁰.

Più ancora della lingua, però, doveva essere lo stato dei libri e della cultura ebraica della diaspora a gettare nello sconforto il bibliofilo Scholem. Molte delle biblioteche più importanti erano andate perdute, altre difficilmente avrebbero potuto essere trasferite in Israele, perché gli stati del nuovo blocco comunista avevano rivendicato la proprietà di molti dei testi in virtù della loro origine. Il senso di distanza dall'Europa si amplificava sempre più e non è un caso, a riguardo, se gli appunti del viaggio europeo costituiscono le uniche pagine di diario che Scholem abbia mai scritto in ebraico e non in tedesco. Da esse

einer neuen Zukunft. Gershom Scholems Reise nach Deutschland im Jahre 1946, cit. Si veda anche Scholem, *Besuch bei den Juden in Deutschland*, "Mitteilungsblatt des Irgun Olej Merkas Europa", 22 November 1946, pp. 3-4; cfr. anche la lettera di Scholem a Leo Baeck del 2 giugno 1946 in Scholem, *Briefe I. 1914-1947*, cit., pp. 314-317.

¹⁰⁶ Si veda, ad esempio, una lettera a Ernst Simon del luglio 1946, in cui Scholem confessava i propri sentimenti citando l'opinione dell'editore Lambert Schneider: «[...] metà dei tedeschi sono ancora nazisti e, nel caso gli americani se ne andassero, la "Leute der Wandlung" [gli attivisti anti-nazisti] sarebbe fucilata immediatamente in strada, specialmente Karl Jaspers, il cui libro sulla colpa è appena stato pubblicato. Nessuno vuole sentir parlare di colpa»: cfr. Jewish National and University Library, *Gershom Scholem (1897-1982). Commemorative Exhibition of the Fifth Anniversary of his Death and the Installation of his Library at the JNUL* (March 1987), 1988, p. 40.

¹⁰⁷ Nella lettera a Siegmund Hurwitz, scritta l'8 giugno da Praga, Scholem racconta di aver visitato il cimitero ebraico, e di essersi convinto che sarebbe stata l'unica cosa che sarebbe rimasta di tutta una cultura di lì a poco: cfr. Scholem, *Briefe I. 1914-1947*, cit, p. 318.

¹⁰⁸ Cfr. Scholem, *Mein Weg zur Kabbalah*, "Mitteilungsblatt des Irgun Olej Merkas Europa", 13 September 1974, p. 12 ss.

¹⁰⁹ In proposito si può leggere l'ormai famosissimo V. Klemperer, *LTI. La lingua del terzo Reich. Taccuino di un filologo*, tr. it. Firenze, Giuntina, 2008.

¹¹⁰ L'attenzione per la lingua tedesca e la riflessione sulla sua decadenza, a seguito della Seconda guerra mondiale, è un punto su cui Scholem tornerà spesso. Lo fece notare, con riferimento a *Da Berlino a Gerusalemme*, anche Momigliano in *L'autobiografia di Gershom Scholem*, in Id., *Pagine ebraiche*, Torino, Einaudi, 1987, p. 202. È interessante notare come Momigliano insista molto sull'intraducibilità delle pagine scholemiane: ciò sarebbe dovuto, secondo lui, al rapporto con la cultura neo-romantica dell'epoca, un mondo totalmente incomprensibile, secondo Momigliano, tanto agli israeliani quanto agli ebrei americani. Da queste riflessioni nacque, sulle colonne del "New York Times", una accesa polemica tra Momigliano e David Biale (non a caso ebreo americano).

emerge la chiara consapevolezza che la missione in Europa si era conclusa in modo fallimentare:

Questa attività frenetica, che non porta a nessun risultato, mi ha causato un'amara spossatezza ancora più forte del solito. [...] Qualcosa in me è andato perso, qualcosa di quella creatività e forza di vivere, di cui prima disponevo; sono molto depresso. Questa missione mi ha consumato senza portarmi la redenzione interiore che tanto speravo.¹¹¹

Gli eventi di cui Scholem fu testimone nel corso del suo viaggio non fecero che amplificare una visione tragica e catastrofista della storia, che in realtà era già presente nella riflessione dello studioso da molti anni¹¹². In questo senso, la celebre immagine dell'angelo, al centro delle tesi benjaminiane¹¹³, costituisce una prova che un'interpretazione di questo genere si poteva ritrovare nel *milieu* dell'ebraismo tedesco ben prima dello scoppio della guerra e della *Shoah*. Nel suo intervento del 1946, Scholem evocerà nuovamente questa concezione:

Io sostengo che il passato ha un carattere simbolico; può non essere necessariamente simbolo di qualcosa di compiuto: forse esistono simboli per l'incompiuto; tuttavia, è del tutto chiaro che, nella coscienza che abbiamo del passato, la storia è simbolo di un fallimento continuo.¹¹⁴

Alla luce della situazione esterna, il contesto storico-politico della Palestina mandataria diventava quindi ancora più importante. A tal proposito, è fondamentale ricordare che questo intervento costituiva una lezione tenuta ad un incontro di educatori appartenenti alla gioventù sionista. In altre parole, Scholem fu chiamato a parlare *ex cathedra* in una riunione ufficiale di militanti che dovevano discutere su come impostare le basi per l'insegnamento della storia ebraica. Si trattava, dunque, anche alla luce della *Shoah*, di riconsiderare la relazione tra l'ebraismo in Palestina e quello della Diaspora, ma anche di ripensare di conseguenza a come il sionismo avrebbe dovuto riformulare il suo rapporto con la tradizione¹¹⁵: il fatto che Scholem scelga, quale paradigma del suo discorso,

¹¹¹ Scholem, *Tagebüch der Europareise*, pp. 62-64, cit. in Zadoff, *Reise in die Vergangenheit, Entwurf einer neuen Zukunft. Gershom Scholems Reise nach Deutschland im Jahre 1946*, cit., p. 75 (originale in ebraico).

¹¹² Su questo cfr. Idel, *Old worlds, new mirrors. Kabbalah and Twentieth Century Jewish Thought*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. 102-108.

¹¹³ Si veda la celebre immagine della nona tesi di Benjamin: «C'è un quadro di Klee che si chiama *Angelus Novus*. Vi è rappresentato un angelo che sembra in procinto di allontanarsi da qualcosa su cui ha fisso lo sguardo. I suoi occhi sono spalancati, la bocca è aperta, e le ali sono dispiegate. L'angelo della storia deve avere questo aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Là dove davanti a noi appare una catena di avvenimenti, egli vede un'unica catastrofe, che ammassa incessantemente macerie su macerie e le scaraventa ai suoi piedi»: Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., pp. 35-37.

¹¹⁴ Scholem, *Memoria e utopia nella storia ebraica*, cit., pp. 39-40.

¹¹⁵ «La concezione ovvia, e gravida di pericoli, secondo cui il sionismo era una rivoluzione volta a rinnovare l'identità del popolo ebraico, era legata [...] all'idea che, per salvare qualcosa, occorresse negare, criticare, rompere con il passato. [...] Oggi, dopo le grandi sventure che si sono abbattute sul nostro popolo, la nostra

l'interpretazione della storia che emerge dalle *Tesi* dovrebbe fornire un indizio per comprendere quale fosse la sua percezione dei problemi culturali e politici che si stavano dibattendo in quegli anni nello *yishuv*.

Le questioni che Scholem toccava nella sua lezione erano temi decisivi per la sua ricerca, ma anche, in generale, per il futuro di una comunità ebraica in Palestina: il conflitto tra memoria e oblio, il ruolo dello storico nella società, la costante presenza del passato e il tema della continuità tra le generazioni¹¹⁶. In che senso si può dire che il passato sia ancora presente? Che cosa ha a che fare questo con il compito dello storico e in particolare di uno storico dell'ebraismo? Non casualmente, Scholem sceglie di incominciare la sua riflessione alludendo ad un'immagine certo sconosciuta ai suoi uditori eppure molto nota agli odierni lettori delle *Tesi*:

Noi siamo soliti deridere e prendere in giro i cronisti del passato - progenitori della scienza storica - che non sapevano distinguere tra eventi di maggiore e minore importanza nel processo storico e annotavano tutto, senza avere linee direttive o tendenze, senza partecipare al grande gioco dell'uomo moderno, che invece desidera analizzare i singoli elementi trovandovi un'unità, secondo una linea direttiva nascosta nel passato, che desidera far emergere in ragione del presente o del futuro. La nostra derisione dell'antico cronista è tuttavia infondata e del tutto illegittima, dal momento che il cronista è l'unico ad avere un'intuizione storica genuina, basata sulla convinzione che, per principio, per il futuro nulla possa essere perduto.¹¹⁷

Non esiste la Storia in sé - dice Scholem - e anche la nostra immagine del passato cambia in continuazione¹¹⁸: il modo in cui guardiamo retrospettivamente indietro è infatti sempre determinato dai nostri interessi di uomini che vivono nel presente. Prendendo in prestito l'immagine benjaminiana (secondo Agamben, a sua volta improntata agli scritti dell'apostolo Paolo¹¹⁹) di una debole forza messianica¹²⁰ che a ogni generazione sarebbe toccata in sorte, Scholem fa notare che il passato debba essere interpretato non

situazione è tragicamente cambiata. [...] infatti non c'è più quel grande serbatoio, in grado di alimentare la catena delle generazioni, contro cui ci si poteva ribellare»: *ivi*, p. 35.

¹¹⁶ Cfr. *ibidem*.

¹¹⁷ *Ivi*, pp. 36-37. Questa immagine si ritrova nella terza tesi di Benjamin: «Il cronista che racconta gli avvenimenti, senza distinguere tra grandi e piccoli, tiene conto della verità che per la storia nulla di ciò che è avvenuto dev'essere mai dato per perso. Certo, solo a una umanità redenta tocca in eredità piena il suo passato. Il che vuol dire: solo a una umanità redenta il passato è divenuto citabile in ciascuno dei suoi momenti. Ognuno dei suoi attimi vissuti diventa una "citation à l'ordre du jour" - giorno che è appunto il giorno del giudizio»: Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., pp. 23-25.

¹¹⁸ Cfr. Scholem, *Memoria e utopia nella storia ebraica*, cit., p. 40.

¹¹⁹ Cfr. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla lettera ai Romani*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, pp. 128-135.

¹²⁰ Cfr. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 23.

passivamente come qualcosa che si è lasciato alle spalle una volta per tutte, ma che al contrario debba essere compreso nell'interesse vitale che possiede per chi se ne occupa.

A differenza di un modello determinista, basato sul rapporto causa-effetto, il ruolo dello storico è ben lungi dall'essere classificato come semplice ripetizione meccanica, ma anzi richiede uno sforzo creativo, qualitativamente differente dalla mera collezione di fatti. Nella tesi VII, Benjamin aveva contrapposto il paradigma dello storicismo all'immagine molto affascinante del materialista storico chiamato a «spazzolare la storia contropelo»¹²¹, muovendo contro la corrente per svelare nuove dimensioni della nostra relazione con il passato. Si tratta di un insegnamento destinato a non rimanere inascoltato¹²² e certo anche Scholem interpretò proprio in tal senso il suo ruolo di storico della *Qabbalah*¹²³.

Se infatti le diverse immagini del passato sono soggette al cambiamento, anche la storia del popolo ebraico, nota Scholem, potrebbe essere ricostruita in maniera completamente diversa dai modelli offerti dalla storiografia precedente. È in questa plasticità e incompletezza che il passato ci appare nella sua capacità di contenere delle tendenze che ancora non si sono espresse e che solo attendono di essere portate alla luce nella loro forza dirompente¹²⁴. Ancora sulle orme di Benjamin, Scholem afferma che questa possibilità ha in sé un valore redentivo:

Non c'è passato che diventi vivo senza un qualche fondamento utopico, senza la speranza in qualcosa che stia dietro tutti i nostri sforzi di redimere - nella storia - qualcosa del passato, quasi che potessimo comprenderne i fallimenti alla luce della tendenza nuova che si imporrà in futuro.¹²⁵

L'idea di storia universale, così come concepita dalla tradizione ottocentesca, veniva superata da Benjamin attraverso uno sguardo messianico¹²⁶, reinterpretando e assumendo della dottrina ebraica intorno al Messia non tanto le sue accezioni più attendiste, quanto -

¹²¹ «Il materialista storico [...] considera suo compito spazzolare la storia contropelo»: *ivi*, p. 31.

¹²² Si pensi, ad esempio, all'opera di storici come Pierre Vidal-Nacquet o Carlo Ginzburg, che più volte hanno fatto riferimento all'insegnamento delle *Tesi* e alla loro importanza per il loro lavoro. In proposito si veda anche M. Reyes Mate, *La herencia del olvido*, Madrid, Errata Naturae, 2008.

¹²³ La frase di Benjamin compare anche, non casualmente, in esergo allo studio di David Biale, *Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History*, cit.

¹²⁴ Cfr. Scholem, *Memoria e utopia nella storia ebraica*, cit., p. 39.

¹²⁵ *Ivi*, p. 38. Si veda anche un passo da un intervento di Scholem, qualche anno dopo, sull'educazione: «C'è qualcosa di vitale che sta oltre le definizioni dogmatiche. In altre parole, a mio parere, il giudaismo comprende degli aspetti utopici che non sono ancora stati scoperti, cioè possiede una sorta di forza vitale che io chiamo, appunto, "aspetti utopici". Esistono aspetti che si rivolgono al già-vissuto del popolo ebraico, il cui potenziale non è ancora stato indagato. E credo che scopriremo in quel passato aspetti importanti dei quali ora a nessuno è dato di anticipare nulla»: Scholem, *Educazione e giudaismo. Un dialogo pedagogico*, tr. it. Brescia, Morcelliana, 2007, p. 25.

¹²⁶ Cfr. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 130.

in assonanza probabilmente con alcuni insegnamenti della *Qabbalah* luriana¹²⁷ - la forza trasformativa e l'idea di una responsabilità umana nel processo di redenzione.

La critica di Benjamin alla socialdemocrazia e alla sua credenza ingenua nella natura interminabile e inarrestabile del progresso¹²⁸, inseparabile dall'idea di un tempo omogeneo e vuoto, si inseriva all'interno di questa concezione¹²⁹. L'ideale dell'attesa della rivoluzione futura doveva essere sostituito dallo sforzo dell'azione, il cui sguardo era rivolto al passato, con l'obiettivo di redimere la memoria degli antenati asserviti più che di vivere nell'attesa della liberazione delle generazioni future:

Il soggetto della conoscenza storica è di per sé la classe oppressa che lotta. In Marx essa figura come l'ultima classe resa schiava, come la classe vendicatrice, che porta a termine l'opera di liberazione in nome di generazioni di sconfitti. Questa sconfitta, che si è fatta ancora valere per breve tempo nella Lega di Spartaco, fu da sempre scandalosa per la socialdemocrazia [...]. Essa si compiace di assegnare alla classe operaia il ruolo di redentrice delle generazioni *future*. E recise così il nerbo della sua forza migliore.¹³⁰

Se l'attacco sferrato qui alla socialdemocrazia ricorda quanto Scholem già argomentava contro la concezione del messianismo dell'ebraismo liberale, è proprio riprendendo questa immagine di Benjamin che, nella sua lezione del 1946, lo studioso proverà a «pesare» il prezzo dell'utopia messianica che aveva costretto gli ebrei a vivere fuori dalla storia¹³¹, impedendogli così di assumersi le loro responsabilità:

Sono certo che la storia ebraica ha pagato a caro prezzo l'utopia messianica. Il popolo ha pagato al prezzo di molte forze produttive l'utopia che l'ha posto sempre al fianco dei vinti che, *in futuro*, saranno i vincitori.¹³²

A questo genere di «immobilismo», Scholem e Benjamin contrappongono una concezione della storia secondo la quale il corso degli eventi è caratterizzato da fratture apocalittiche. L'evento messianico, di conseguenza, porta con sé una vera e propria rottura con il

¹²⁷ Cfr. ad esempio l'idea di «schegge» di tempo messianico che si trova nella tesi A e che richiama l'immagine delle *qelippot* nell'insegnamento di Luria (cfr. *ivi*, p. 57); oppure si veda anche la ricomposizione dei frammenti, con riferimento all'angelo della storia, così come appare nella tesi IX (cfr. *ivi*, p. 37) e il suo probabile collegamento con l'immagine simile, sempre all'interno della *Qabbalah* luriana, della *shevirat kelim* (rottura dei vasi).

¹²⁸ «Il concetto di progresso va fondato nell'idea della catastrofe. Che “tutto continui così” è la catastrofe. Essa non è ciò che di volta in volta incombe, ma ciò che di volta in volta è dato»: Benjamin, *I “passages” di Parigi*. Vol. I, tr. it. Torino, Einaudi, 2000, [N 9a, 1], p. 531.

¹²⁹ Cfr. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 45.

¹³⁰ *Ivi*, cit., p. 43. Interessante come questa tesi prosegue in alcuni manoscritti: «La rivoluzione russa ne era consapevole. La parola d'ordine: “nessuna gloria ai vincitori, nessuna pietà ai vinti”, è calzante perché porta ad espressione più una solidarietà con i fratelli morti che una solidarietà con gli eredi» (*ibidem* nota c).

¹³¹ Su questo aspetto si rimanda, qui sotto, al capitolo IV.3 e IV.4.

¹³² Scholem, *Memoria e utopia nella storia ebraica*, cit., p. 38.

continuum storico, qualitativamente indifferente e incapace di trovare significato se non all'interno di un quadro trascendente e predeterminato¹³³. Simbolo di questa visione è ciò che Benjamin chiama *Jetztzeit* («tempo-ora» o «tempo dell'adesso», a seconda delle traduzioni)¹³⁴, momento in cui il tempo, cristallizzatosi in un'immagine dialettica, si espone in una dimensione di totalità, eternità e compiutezza¹³⁵.

In questo senso, nella tesi II, Benjamin sostiene che esista un appuntamento misterioso tra le diverse generazioni e che quindi sia possibile dire che anche noi, oggi, siamo stati attesi sulla terra¹³⁶. Si genera così una costellazione che sintetizza le tre dimensioni della temporalità e che lo storico non può ignorare e anzi deve far sua: da un lato, infatti, si tratta di conservare il passato nella rammemorazione¹³⁷; dall'altro il passato diventa anche, allo stesso tempo, uno strumento nella lotta per l'apertura di nuove possibilità in vista del futuro¹³⁸:

I discorsi sul passato sono menzogna. Il passato non è mai del tutto passato, è ancora qui: c'è ancora uno spiraglio per il presente o per il futuro o, persino, per la Redenzione.¹³⁹

Grazie a Benjamin, Scholem aveva imparato che, per chi dal presente guarda al passato, esiste una sorta di indice segreto¹⁴⁰ in grado di cogliere, nei fallimenti storici, la forza capace di rivendicare la loro riparazione¹⁴¹. Allo stesso tempo, anche Scholem conveniva con Benjamin che, di fronte allo spettacolo della barbarie contemporanea, occorresse uno sguardo eterodosso sulla tradizione, capace di mettere in luce i limiti di una visione troppo prona ai dettami della cultura dominante¹⁴².

¹³³ Cfr. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 47. In proposito si veda l'analisi di S. Mosès, *La storia e il suo angelo. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, tr. it. Milano, Anabasi, 1993.

¹³⁴ Cfr. Tesi XIV: «La storia è oggetto di una costruzione il cui luogo non è costituito dal tempo omogeneo e vuoto, ma da quello riempito dell'adesso»: Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., pp. 45-47. Si veda anche la tesi XVIII, in cui la *Jetztzeit* viene definita «modello del tempo messianico»: (ivi, p. 55).

¹³⁵ Su queste questioni si legga, in italiano, T. Tagliacozzo, *Messianismo e teologia politica in Walter Benjamin*, in I. Bahbout - D. Gentili - T. Tagliacozzo (eds.), *Il messianismo ebraico*, Firenze, Giuntina, 2009, pp. 93-105.

¹³⁶ Cfr. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 23.

¹³⁷ Emblematica a questo proposito, nell'ultima tesi, è l'immagine della rammemorazione ebraica, capace secondo Benjamin di considerare ogni secondo come «la piccola porta attraverso la quale poteva entrare il messia» (ivi, p. 57).

¹³⁸ Cfr. Scholem, *Memoria e utopia nella storia ebraica*, cit., p. 38.

¹³⁹ Ivi, p. 39. Si veda in proposito la tesi II di Benjamin in *Sul concetto di storia*, cit., pp. 22-23.

¹⁴⁰ Scholem, *Memoria e utopia nella storia ebraica*, p. 39.

¹⁴¹ Ivi, p. 38.

¹⁴² «I grandi valori che informano il processo storico sono frutto delle vittorie e non dei fallimenti. Ogni valore già definito, che affiora alla nostra memoria storica, in certa misura è dubbio proprio per il fatto di essere ricordato. Infatti, è intessuto nella storia a partire dalla sua appartenenza a coloro che sono risultati i vincenti della generazione in oggetto» (ivi, p. 39). Si veda in proposito l'immagine proposta da Benjamin nella settima tesi: «Chiunque abbia riportato sinora vittoria partecipa al corteo trionfale dei dominatori di oggi, che calpesta coloro che oggi giacciono a terra. Anche il bottino, come si è sempre usato, viene

Di quale passato, però, Scholem stava parlando e in che maniera lo studioso declinerà le intuizioni benjaminiane? Nella sua lezione del 1946, Scholem si domandava se fosse davvero possibile assumere la prospettiva dei vinti, considerato che la storia era sempre stata scritta dal punto di vista dei vincitori¹⁴³. In altri termini, applicando questo interrogativo alla storia ebraica: chi erano gli sconfitti? La memoria di chi occorreva recuperare contro il tentativo oscurantista operato da un'interpretazione non dialettica della storia ebraica? Con l'intento di rivoluzionare l'immagine dell'ebraismo e in aperta opposizione con la storiografia liberale, Scholem guardava agli eretici, o almeno a quelli che la tradizione rabbinica aveva sempre considerato tali, in particolare i sabbatiani¹⁴⁴. Com'è noto, infatti, Scholem aveva scelto di considerare il sabbatianismo un fenomeno degno di approfondimento e meritevole quindi, nonostante i suoi esiti nichilisti, di un'analisi *sine ira et studio* al di là dei veti apologetici della *Wissenschaft des Judentums*, con l'obiettivo di sancirne l'appartenenza a tutti gli effetti alla storia dell'ebraismo¹⁴⁵.

Non è un caso che una sorta di traduzione teorica alla base di questo approccio scholemiano possa ritrovarsi, forse, nei materiali preparatori alle *Tesi* che Benjamin stava stendendo proprio negli stessi anni in cui Scholem stava dando alle stampe il suo saggio più importante sul movimento sabbatiano:

L'elemento distruttivo o critico nella storiografia si esplica nello scardinare la continuità storica. La storiografia autentica non sceglie il suo oggetto a man leggera. Non lo afferra, lo estrae a forza dal decorso storico. Questo elemento distruttivo nella storiografia va concepito come reazione a una costellazione di pericoli che minacciano *tanto* il contenuto della tradizione *quanto* il suo destinatario. Contro questa costellazione di pericoli si muove la storiografia.¹⁴⁶

trasportato nel corteo trionfale. Lo si designa come il patrimonio culturale. Esso dovrà tener conto di avere nel materialista storico un osservatore distaccato. Infatti tutto quanto egli coglie, con uno sguardo d'insieme, del patrimonio culturale gli rivela una provenienza che non può considerare senza orrore. [...] Non è mai un documento della cultura senza essere insieme un documento della barbarie»: Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 31.

¹⁴³ Cfr. Scholem, *Memoria e utopia nella storia ebraica*, cit., 37.

¹⁴⁴ Sulle conseguenze di questa scelta per l'interpretazione di Scholem del messianismo e della secolarizzazione e, più in generale, sulla lettura scholemiana del sabbatianismo si rimanda ai capitoli IV e V.

¹⁴⁵ «Nel libro su Shabbetai Tzevi ho dimostrato quanto fosse forte anche nelle parole dei sabbatiani l'elemento della speranza in qualcosa di positivo. Nei capitoli conclusivi del libro ho cercato di mostrare, attraverso esempi circostanziati, fino a che punto i sabbatiani vedessero l'elemento positivo nelle cose negative. È chiaro che, per quanto riguarda i valori tradizionali, era negativo. Ma non ho mai smesso di credere che l'elemento della distruzione, con tutto il suo potenziale nichilismo, sia sempre stato anche il presupposto della speranza utopica positiva»: *In compagnia di Gershom Scholem* (intervista con Muki Tsur), cit., pp. 65-66.

¹⁴⁶ Benjamin, *Materiali preparatori delle tesi*, in Id., *Sul concetto di storia*, cit., p. 86. Si veda anche un passo molto simile tratto dal *Passagenwerk*: «Nella storiografia materialistica il momento distruttivo o critico si fa valere scardinando la continuità storica, poiché soltanto così l'oggetto storico si costituisce per la prima volta. [...] D'altra parte la storiografia da sempre ha semplicemente estrapolato un oggetto dal corso continuo della storia. Tuttavia questo accadeva in modo infondato, come un espediente; poiché per essa era pur sempre

Alla lezione delle *Tesi sul concetto di storia* Scholem si manterrà dunque sempre fedele, nella consapevolezza che proprio con le armi della storiografia, di una storia ebraica «spazzolata contropelo» per dirla con Benjamin, egli avrebbe dovuto continuare a combattere la sua battaglia in vista di quel rinnovamento dell'ebraismo che - fin dai primi anni della sua educazione e in maniera, allora, carica di spunti anarchici e vitalistici - aveva sempre auspicato.

Rivolgendosi alle giovani generazioni, Scholem era consapevole di star sollevando questioni importanti anche da un punto di vista politico. Nelle nuove leve di insegnanti, infatti, egli vedeva ancora, nonostante la sua disillusione, un'opportunità per realizzare quell'accordo segreto tra passato e presente di cui parlava Benjamin¹⁴⁷. Diventava però vitale, specie alla luce delle difficili circostanze in cui versava il popolo ebraico, non perdere il legame con la propria storia. È per questo che lo studioso concludeva il suo intervento con un appello appassionato, pur all'interno di una rivendicazione della laicità del sionismo, a non dimenticare le radici religiose dell'ebraismo¹⁴⁸.

Questi rilievi erano ancora più centrali se applicati all'educazione: che senso aveva, faceva notare Scholem, studiare ed insegnare i testi della tradizione non considerando il fatto che per secoli erano stati letti come documenti di fede? La memoria storica ebraica era sempre stata una memoria religiosa e la laicizzazione dell'educazione, benché inevitabile e in ultima istanza positiva, non poteva non tenerne conto¹⁴⁹. Trovare una soluzione a una tale situazione non era affatto semplice e questi interrogativi erano destinati a diventare ancora più rilevanti nel giro di poco tempo, quando a seguito della fondazione dello Stato d'Israele occuperanno le scene del dibattito politico per molti anni.

prioritario reinserire l'oggetto nel *continuum* che essa creava nuovamente nell'immedesimazione» (Id., *I "passages" di Parigi*, cit. [N, 10a, 1] pp. 533-534).

¹⁴⁷ Cfr. Id., *Sul concetto di storia*, cit., p. 23. Cfr. anche «l'immagine non revocabile del passato» cui Benjamin allude nella tesi V (cfr. *ivi*, p. 27).

¹⁴⁸ Cfr. Scholem, *Memory and Utopia in Jewish History*, in Id., *On the Possibility of Jewish Mysticism in our Time & Other Essays*, cit., p. 163.

¹⁴⁹ «La questione pertanto è se sia possibile spiegare la *Bibbia*, il *Talmud*, i libri di preghiera, i canti liturgici, i trattati di morale - insomma, tutto il nostro immenso patrimonio - senza considerarne il contenuto» (Id., *Memoria e utopia nella storia ebraica*, cit., p. 44).

5. *Un testo inedito: «Sulla Storia e sulla Filosofia della Storia» (1974)*

5.1 *Introduzione al testo*

Nel dicembre 1974 alla Hebrew University of Jerusalem si riunirono alcuni tra i più importanti filosofi del tempo. All'incontro, denominato "First Jerusalem Philosophical Encounter", parteciparono molti dei pensatori più conosciuti del panorama internazionale, sia americani sia europei: Isaiah Berlin, Donald Davidson, Paul Ricoeur, Charles Taylor, solo per nominare i più noti. Come annunciato nella prefazione al testo che raccoglie gli atti del convegno¹⁵⁰, nella conferenza si provò a mettere a tema la differenza tra filosofia analitica e filosofia europea, cercando elementi di dialogo e discussione con particolare riferimento alla questione del rapporto tra storia e filosofia della storia.

Al convegno, sebbene non ufficialmente e nonostante negli atti il suo nome venga menzionato soltanto una volta, prese parte anche Gershom Scholem. Tra i documenti conservati nell'Archivio della Jewish National and University Library a Gerusalemme sono presenti anche 14 pagine dattiloscritte che raccolgono la trascrizione di due interventi che Scholem tenne all'interno del convegno. Il primo testo, datato 29 dicembre, costituisce la reazione alle parole del filosofo francese Paul Ricoeur, che aveva aperto l'incontro. Il secondo, di due giorni successivo, rappresenta il contributo di Scholem all'interno della discussione finale¹⁵¹ su una questione lanciata da Raymond Polin, il cui intervento era intitolato polemicamente «Farewell to the Philosophy of History».

Le pagine successive, una trascrizione dell'intervento di Scholem, sono molto importanti perché costituiscono uno dei non numerosi episodi in cui lo studioso, pur non abbandonando i propri panni di storico, discute alcune questioni filosofiche e di metodo utili per meglio comprendere le basi del suo lavoro. Sebbene infatti non manchino scritti e interviste in cui Scholem riflette, anche criticamente, sulla propria attività, sono pochi i momenti in cui egli accetta di parlare di questi temi in qualità di storico e non invece nelle

¹⁵⁰ Y. Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action. Papers Presented at the First Jerusalem Philosophical Encounter. December 1974*, Dordrecht-Boston-London and Jerusalem, D. Reidel Publishing Company & The Magnes Press, 1978.

¹⁵¹ *Is a Philosophy of History Possible?*, in Y. Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action. Papers Presented at the First Jerusalem Philosophical Encounter. December 1974*, cit., pp. 219-240. Gli studiosi che presero parte alla discussione finale furono Isaiah Berlin, Stuart Hampshire, Max Black, Paul Ricoeur, Yirmihau Yovel, Raymond Polin, Donald Davidson, Nathan Rotenstreich e Charles Taylor.

vesti di intellettuale di pubblico rilievo o vivace polemist. Pur nella sua brevità, infatti, l'intervento di Scholem rappresenta un contributo rilevante perché proviene da uno storico di professione. Le sue riflessioni filosofiche acquistano ancora più significato proprio perché, alla luce della sua posizione, non erano dunque destinate a limitarsi al puro piano teoretico e speculativo, ma erano necessariamente accompagnate da una reale traduzione pratica nella sua attività.

L'interesse di questo testo è ancora maggiore alla luce di quanto si è argomentato in precedenza: si può notare infatti come, a distanza di anni, Scholem non solo avesse ancora ben presente l'insegnamento benjaminiano delle *Tesi*, ma lo considerasse come una sorta di guida, un modello in grado di spiegare le sue esigenze e il suo modo di procedere di fronte alla necessità di riscrivere la storia ebraica a partire da una prospettiva completamente nuova.

Del resto, interrogarsi sul significato filosofico della storia per Scholem acquista un sapore particolare, tanto più importante in quanto, com'è noto, nel corso della sua vita egli aveva anche avuto a che fare, in diversa misura, con la filosofia. Sebbene prima di dedicarsi agli studi di mistica Scholem avesse coltivato il sogno di diventare un matematico, non si può certo negare che gli fossero sconosciuti i testi e le linee del dibattito filosofico a lui contemporaneo¹⁵². Si nota, certo, in questo testo (e a più riprese), uno scetticismo, mascherato ironicamente sotto forma di riconoscimento dei propri limiti intellettuali, nei confronti della speculazione filosofica più pura. Eppure, nonostante questo Scholem non può evitare di porsi delle questioni filosofiche e metodologiche sulla pratica storica e significativamente, quando lo fa, sceglie di confrontarsi con il pensiero dei filosofi più importanti, le cui opere invero gli erano più che familiari.

Quali sono però i nodi principali di questo testo? Prendendo spunto dall'intervento di Ricoeur, che si proponeva una sorta di «deduzione» del processo della storia a partire dalla riflessione kantiana sulla natura trascendentale dell'io e sull'unità della coscienza esperienziale, Scholem sceglie per prima cosa di distanziarsi dall'idea di comprensione storica che traspare dall'impostazione di Dilthey, citata da Ricoeur *en passant* nel suo

¹⁵² In proposito, è interessante notare come, alcune volte, Scholem non distinguesse l'essere uno storico dai suoi interessi filosofici. Si veda ad esempio come lo studioso si definì in un'intervista concessa in francese: «Je suis surtout historien, et la position que j'occupe dans le champ des études juives, je l'ai conquise en tant qu'historien doué d'un sens philosophique ou bien, inversement, en philosophe qui avait des connaissances historiques. Voilà ma position»: Bollack - Bourdieu, *L'identité juive. Entretiens avec Gershom Scholem*, cit., pp. 4-6.

intervento¹⁵³. Al centro della teoria diltheyana sta il fatto che la comprensione dell'altro sia possibile in base al nostro proprio *Erleben*. Questa possibilità di comprensione viene chiamata *Sichhineinversetzen*¹⁵⁴. In particolare, secondo Dilthey grazie allo storico viene offerta alla comprensione l'opportunità di vivere «possibilità che non sono presenti nella determinazione della nostra vita reale»¹⁵⁵. In virtù del rivivere siamo quindi in grado di estendere il nostro *Lebenszusammenhang* a possibilità di vita che ci diventano così accessibili¹⁵⁶.

Nulla sembra essere più lontano di questo approccio dalla prospettiva con cui Scholem guardava alla storia. Agli occhi dello studioso, infatti, l'idea di trasferirsi nella «vita mentale» della persona che si cerca di comprendere rappresentava se non qualcosa di intrinsecamente impossibile, perlomeno un'abiura a ciò che avrebbe dovuto costituire il compito principale di ogni storico. A ulteriore testimonianza di ciò si può portare parte di una sorta di confessione autobiografica, pubblicata nel 1979 sugli «Eranos Jahrbücher» con l'emblematico titolo di *Identifizierung und Distanz*. Emerge qui in maniera chiara come Scholem sia sempre stato attento a rivendicare l'importanza della scientificità del metodo storico-critico come il pilastro della sua ricerca.

Se la organizzatrice dei famosi incontri di Eranos, Olga Froebe, insisteva sull'identificazione degli studiosi con il loro soggetto di ricerca per poter raggiungere quella che definiva «Ergriffenheit», Scholem aveva preso fermamente le distanze da questo atteggiamento, notando come al contrario fosse proprio la distanza nei confronti del proprio oggetto di studi a garantire maggiore affidabilità nei risultati raggiunti:

Molti di noi hanno parlato [...] di una certa distanza che rende la conoscenza scientifica possibile. In proposito, sono dell'opinione che chiunque si identifichi completamente con l'oggetto delle sue ricerche

¹⁵³ Cfr. P. Ricoeur, *History and Hermeneutics*, in Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action*, cit., pp. 13-14.

¹⁵⁴ Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in Id., *Gesammelte Schriften VII*, ed. Bernhard Groethuysen, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, p. 118 (trad. it. in Id., *Critica della ragione storica*, Torino, Einaudi, 1954, pp. 143-289).

¹⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 215.

¹⁵⁶ Questa concezione potrebbe anche essere connessa all'idea di *re-enactment* sviluppata dal filosofo inglese Richard Collingwood. Secondo un'immagine molto nota di Collingwood, comprendere le azioni di Cesare significherebbe scoprire quali pensieri nella mente di Cesare lo avessero portato ad agire in quel modo. In altre parole, Collingwood pensava che la scrittura della storia fosse il *re-enactment* del passato nella mente dello storico: cfr. R. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford, Clarendon Press, 1946.

finisca per perdere una certa capacità scientifica senza la quale la ricerca non è possibile. Uno studioso non è un sacerdote e anzi sarebbe un errore pretendere di fare di uno studioso un sacerdote.¹⁵⁷

Invece che sottolineare il terreno di un'esperienza comune che permetterebbe di entrare in dialogo con il passato, a Scholem preme notare come lo storico, e più in generale ogni interprete, sia costretto giocoforza ad assumere, nei confronti dei testi o degli eventi che prende in considerazione, una posizione da *outsider*¹⁵⁸. Lungi dall'impedire la comprensione, è proprio questa distanza ineliminabile a consentire, secondo Scholem, la possibilità di rapportarsi al passato, così come alla tradizione, in maniera sempre differente e fruttuosa.

A questo proposito, un altro bersaglio polemico di Scholem è la scrittura psicoanalitica della storia, che lo studioso dichiara di conoscere bene e tuttavia di considerare «la parte meno convincente della ricerca storica»¹⁵⁹. Ancora una volta, prendendo in prestito un'immagine dalle *Tesi sul concetto di storia*, si potrebbe dire che negare la distanza che ci separa dal passato rischia, secondo Scholem, di vanificare, impoverendola proprio perché finisce per eliminare la sua complessità, la possibilità stessa di quell'incontro tra lontane generazioni dotato, secondo Benjamin, di un potere messianico¹⁶⁰.

Proprio nelle tesi benjaminiane, a ben vedere, Scholem avrebbe potuto ritrovare un esempio del rifiuto del modello di storiografia contro cui stava argomentando. In particolare, nella tesi VII Benjamin invoca il «principio costruttivo»¹⁶¹ del materialismo dialettico contro un approccio di tipo empatico alla storiografia e alla memoria:

¹⁵⁷ Scholem, *Identifizierung und Distanz: Ein Rückblick*, "Eranos-Jahrbuch", 48, 1979, p. 466. Di identificazione e distanza e del loro rapporto dialettico Scholem parla anche nell'intervista con Muki Tsur in *In compagnia di Gershom Scholem* (intervista con Muki Tsur), cit., p. 84.

¹⁵⁸ Si veda in tal senso il riferimento all'intervento di Scholem negli atti del convegno del 1974 da parte di Rotenstreich: «I would like to recall what Prof. Gershom Scholem told us at the beginning of our conference, that we do not understand texts or periods by experiencing them. But somehow we do understand them as outsiders»: N. Rotenstreich, *Is a Philosophy of History Possible?*, in Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action*, cit., p. 237.

¹⁵⁹ Cfr. qui sotto il testo dell'intervento di Scholem. La stessa critica si ritrova nell'intervista di Scholem con Muki Tsur: «Credo che se comprendessimo meglio la storia, avremmo meno bisogno di ipotesi psicologiche per spiegare i fenomeni storici. L'uso di concetti psicologici nella storia è, in un certo senso, una via di fuga»: *In compagnia di Gershom Scholem* (intervista con Muki Tsur), cit., p. 61.

¹⁶⁰ Cfr. Benjamin, *Sul concetto di storia*, p. 23.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 51.

Fustel de Coulanges raccomanda, allo storico che voglia rivivere un'epoca, di togliersi dalla testa tutto ciò che sa del corso successivo della storia. Meglio non si potrebbe designare il procedimento con il quale il materialismo storico ha rotto. È un procedimento di immedesimazione emotiva.¹⁶²

All'idea di un'«unità della coscienza storica» suggerita da Ricoeur, Scholem oppone la convinzione che essa sia qualcosa di puramente artificiale, di fatto mai esistente. Di unità si può certo parlare, ma non in un ambito intersoggettivo, quanto piuttosto con riferimento al procedere di ogni singolo storico, che coglie e struttura il proprio quadro di eventi attraverso un processo di selezione¹⁶³. A una prospettiva filosofica sulla storia spetterebbe dunque il compito di identificare e mettere in evidenza i presupposti e le strutture di pensiero che guidano questo tipo di selezione. La scelta di considerare alcuni fatti e non altri nell'analisi, infatti, non è mai senza conseguenze ed è anzi guidata da una decisione filosofica di fondo, una «intuizione» sul significato dell'intero corso degli eventi che in qualche modo struttura il procedere di ogni storico.

Una storiografia «neutra» non può dunque nemmeno essere concepibile e, in tal senso, anche la presunzione di pura oggettività non è per Scholem che un'altra affermazione ideologica. Sembra che qui lo studioso voglia concentrare tutta la propria attenzione sullo sguardo interpretante dello storico, una sorta di pre-comprensione che già orienterebbe i fatti (o i testi), per loro natura aperti ad una molteplicità di livelli di significato. Dietro questo genere di osservazioni si riconosce l'esigenza, da parte di Scholem, di giustificare le scelte del proprio impianto storiografico: un quadro tanto originale quanto ambizioso, che non si proponeva soltanto di ricostruire la storia del fenomeno mistico e delle sue correnti, ma cercava anche, a partire dal ruolo centrale della *Qabbalah*, di fornire una nuova immagine della storia ebraica *tout court* e delle diverse forze che l'avevano animata nel tempo.

¹⁶² *Ivi*, p. 29. Alcuni anni prima, Benjamin aveva già espresso le stesse idee in un passaggio del suo testo sull'origine del dramma barocco che merita di essere citato per intero: «Come un malato che è sconvolto dalla febbre rielabora tutte le parole che riesce a percepire dentro le tumultuanti immagini del delirio, così lo spirito del tempo s'impadronisce di tutte le testimonianze di mondi spirituali antecedenti o molto remoti per trarle a sé e includerle senz'amore nel suo fantasticare, che è prigioniero di se stesso. Del suo marchio infatti è costitutivo questo: non si potrà trovare nessun nuovo stile, nessun ignoto carattere nazionale che non siano subito in grado di parlare e con piena evidenza al sentimento dei contemporanei. A questa nefasta, patologica suggestionabilità, in virtù della quale lo storico cerca di insinuarsi, tramite «sostituzione» al posto dell'artista, come se questi, precisamente perché l'ha fatta, fosse anche l'interprete della propria opera, è stato dato il nome di "immedesimazione emotiva", con il quale la mera curiosità osa farsi avanti dissimulata sotto il mantelluccio del metodo»: Id., *Il dramma barocco tedesco*, tr. it. Torino, Einaudi, 1971, p. 38.

¹⁶³ Si veda un passo della conferenza *Memoria e utopia nella storia ebraica*: «Scegliamo dal complesso di tutti gli eventi e sappiamo che tale scelta comprende solo una minima parte dell'esperienza umana vera, e che nella nostra scelta molti fattori non raggiungono la trasparenza, rimangono non visti, restano come punti interrogativi» (Scholem, *Memoria e utopia nella storia ebraica*, cit., p. 38).

Già in *Memoria e utopia nella storia ebraica*, come si è visto, Scholem aveva insistito molto su questi concetti, ribadendo la possibilità di fornire una rappresentazione originale dell'ebraismo e del suo sviluppo nella storia a partire da una nuova interpretazione di quegli stessi eventi già presi in considerazione dalla storiografia precedente:

La nostra immagine del passato va cambiando e noi ci chiediamo che cosa possiamo impararne e se, in generale, da questa immagine possiamo imparare qualcosa. La storia ebraica può prendere forma secondo un insieme del tutto differente da quello che hanno visto i nostri padri. Forse già diverse volte sono cambiate le immagini e le configurazioni storiche e noi rimaniamo sempre in un momento di passaggio.¹⁶⁴

Nell'approccio scholemiano, il metodo storico-critico è ben lontano dallo sclerotizzare il proprio oggetto di studi, mirando invece a far risaltare e a preservarne tutta la sua vitalità. Convinzione di Scholem, più volte ribadita, è infatti che l'ebraismo sia un fenomeno che continuamente si trasformi nel corso della sua stessa storia. È possibile prevedere quali configurazioni assumerà la vita ebraica nel futuro? Scholem è chiarissimo: il modo in cui il nuovo emergerà non può dirsi in anticipo; certo però si svilupperà a partire non dal rifiuto della tradizione, ma da una sua metamorfosi dialettica¹⁶⁵. Del resto, se fosse possibile cogliere l'essenza dell'ebraismo e i suoi sviluppi con delle formule dogmatiche, non ci si troverebbe di fronte ad un fenomeno spirituale complesso, ma ad un ente la cui esistenza sarebbe determinata proprio dalla sua definizione¹⁶⁶.

Il rifiuto di una concezione essenzialista nel nome di una organicista - forse l'unica sorta di credo cui Scholem resterà fedele per tutta la vita - se, da un lato, è conseguenza del tentativo polemico di distaccarsi dalla tradizione della storiografia precedente, dall'altro sintetizza diversi aspetti della personalità dello studioso, che vanno ben al di là della sua importanza accademica. Da questo testo, ad esempio, emerge anche la centralità dell'educazione e di quanto sia importante chiarire in che modo la storia e la tradizione debbano poter essere tramandate.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 40.

¹⁶⁵ Cfr. E. Ben Ezer, *Zionism - Dialectic of Continuity and Rebellion. An Interview with Gershom Scholem*, in *Id.*, *Unease in Zion*, New York, Quadrangle Books & Jerusalem Academic Press, 1974, pp. 263-296, p. 275.

¹⁶⁶ Cfr. ad esempio Scholem, *Educazione e giudaismo. Un dialogo pedagogico*, cit., p. 25. Si veda anche questo passo dall'intervista con Ben Ezer: «The phenomenon called Judaism does not terminate in some given year on some given date, and I do not think it is likely to terminate so long as there exists a living Judaism. If you are asking for a precisely formulated definition, I must say I am incapable of producing one. That is the Almighty's business»: Ben Ezer, *Zionism - Dialectic of Continuity and Rebellion. An Interview with Gershom Scholem*, cit., p. 276.

Il problema di che cosa significhi trasmettere il passato e di come si possa creare un nesso tra le diverse generazioni costituisce un tema molto sentito da Scholem, in particolare dopo la metà degli anni Quaranta, quando la *Shoah* aveva costretto il mondo dell'ebraismo in Palestina ad assumersi sempre maggiori responsabilità¹⁶⁷. In proposito, alla domanda su come sarebbe stato meglio strutturare un'educazione ebraica, in un intervento tenuto nel 1963¹⁶⁸, Scholem risponde partendo da quanto ritiene di aver appreso nel corso della sua ricerca:

Dalla ricerca storica ho imparato a vedere le cose con occhi diversi da quelli delle precedenti generazioni. Non c'è dubbio che la prospettiva della storia ebraica è mutata rispetto a quanto era cinquant'anni fa, da quella della mia giovinezza a ciò che è oggi. [...] Nella mia ricerca su Shabbetai Tzevi ho imparato che laddove si tratta di punti di vista e opinioni non esiste verità che sia universalmente accettata. Ne segue che l'insegnante deve scegliere all'interno dei fatti storici quanto è più significativo per chiarire il passato ed evidenziarne la forza vitale. Di questo sono assolutamente certo.¹⁶⁹

Scholem è convinto che non si possa dare *a priori* una definizione di quello che si intende con «fatto storico», per la semplice ragione che tutto dipende dalle sue conseguenze, dalla centralità che un evento sa esercitare in futuro. L'epistemologia scholemiana assegna dunque allo storico l'impegno di tracciare le connessioni per mettere in rilievo e assegnare il giusto statuto di importanza a ciò che egli ritiene essere i momenti decisivi e più rilevanti nel corso degli eventi che si propone di analizzare.

La storia ebraica è spesso stata paragonata da Scholem ad un grande campo di battaglia dove va in scena un feroce combattimento tra idee. In questo scenario si trovano racchiuse scintille di utopia, ma hanno anche luogo tragici fallimenti. Per Scholem occorre risvegliare nelle generazioni un senso di appartenenza con la grande eredità del passato in tutta la sua complessità, rimozioni comprese:

¹⁶⁷ Si veda un passo di una conferenza del 1959, in cui Scholem paragona la *Shoah* alla catastrofe dell'espulsione degli ebrei dalla Spagna del 1492: «Non saremo più capaci di guardare la storia ebraica e le condizioni di vita della comunità ebraica con gli stessi occhi. La *Shoah* ha definitivamente e irrevocabilmente cancellato una visione delle cose che era stata possibile solo fino a quel momento. [...] Tuttavia, allo stesso tempo, la *Shoah* ha tagliato il ramo su cui stavamo seduti. [...] Abbiamo sofferto una perdita di sangue che ha conseguenze incalcolabili per la nostra creatività spirituale e scientifica»: Scholem, *La scienza dell'ebraismo, allora e adesso*, cit., p. 301.

¹⁶⁸ Si noti come l'edizione italiana di questo scritto, probabilmente influenzata da quella inglese, riporti come data della sua pubblicazione il 1971. Si tratta però, a ben vedere, di un errore. Dalla bibliografia di Scholem compilata da Moshe Catane si evince infatti che, seppur con un altro titolo, questo testo era già apparso, in ebraico, sulle colonne del quotidiano *Davar*, nel 1963: cfr. Moshe Catane, *Bibliography of the Writings of Gershom G. Scholem*, Jerusalem, The Magnes Press, 1977, p. 38 n. 382. In proposito, una discussione più completa si può leggere in S. Campanini, *Parva Scholemiana III. Rassegna di Bibliografia*, "Materia Giudaica", 13, 2008, 1-2, pp. 355-375.

¹⁶⁹ Scholem, *Educazione e giudaismo. Un dialogo pedagogico*, cit., pp. 22-23.

Esistono alcune manifestazioni che sono già state scoperte e che hanno assunto forma storica, e c'è chi sceglie fra queste manifestazioni solo quegli aspetti che sembrano promettere un futuro ricco. Costoro ci impediscono di andare oltre, e persino di dare la nostra preferenza a quei fenomeni che, mentre certamente costituiscono una manifestazione del nostro carattere storico, per qualche ragione uscirono sconfitti dalla battaglia generazionale¹⁷⁰.

Se infatti alcune idee sono risultate vincenti, altre sono state accantonate perché ritenute sbagliate. E tuttavia, con le parole di Scholem, l'ebraismo ha delegato alle nuove generazioni e ai suoi storici¹⁷¹ la questione se quanto è stato scartato storicamente non debba forse essere tenuto in considerazione come qualcosa di importante per la vita degli ebrei di oggi o di domani¹⁷².

In continuità con l'insegnamento dell'amico Benjamin e con la lezione delle *Tesi sul concetto di storia*, il vero storico, per Scholem, deve imporsi di dare spazio a queste voci soppresse, nella convinzione che senza di esse l'ebraismo non sarebbe più quel fenomeno così complesso che sfugge ad ogni definizione e che occorre sforzarsi di conoscere attraverso uno studio continuo e senza fine.

¹⁷⁰ Cfr. *ivi*, p. 26.

¹⁷¹ Si vedano in proposito le affermazioni con cui si chiude un testo fondamentale della storiografia ebraica degli ultimi anni: *Zakhor* di Yerushalmi. Le riflessioni di questo grande storico, fatte le debite distinzioni, sembrano echeggiare molti dei pensieri di Scholem: «È necessaria una nuova definizione dei nostri stessi orizzonti: non si può più pensare di fare il proprio mestiere andando alla ricerca di continuità, sia pure "dialettiche", all'interno della storia ebraica. È arrivato il momento di guardare più da vicino le fratture, le interruzioni, i guasti, per identificarli in modo più preciso, per rendersi conto del modo in cui gli ebrei hanno saputo sopportarli, per ammettere finalmente che non tutto ciò che di valido esisteva prima di una violenta rottura è stato conservato o trasformato, ma si è irrimediabilmente perduto; mentre forse qualcos'altro che era stato abbandonato lungo la via può divenire, al momento in cui lo recuperiamo, d'importanza fondamentale per tutti noi»: Y.H. Yerushalmi, *Storia ebraica e memoria ebraica*, tr. it. Parma, Pratiche, 1983 (nuova edizione Firenze, Giuntina, 2011), p.112.

¹⁷² Cfr. Scholem, *Che cos'è l'ebraismo?*, in Id., *Tre discorsi sull'ebraismo*, tr. it. Firenze, Giuntina, 2005, p. 22.

5.2 Testo dell'intervento di Scholem

Sulla storia e la filosofia della storia

29.12.1974¹⁷³

Sessione del mattino: *Commenti all'intervento di Ricoeur*

Vorrei chiedere alcune cose al prof. Ricoeur. Non sono un filosofo, sono uno storico. Ho cercato di riscrivere alcune parti della storia ebraica e per questo ho dovuto riflettere su alcuni problemi che Lei ha toccato nel corso del suo intervento davvero stimolante.

Ho alcune domande su cui mi piacerebbe sentire la Sua opinione. Si tratta di questioni che nascono a partire da quello che Lei ha detto. Lei ha parlato, nel corso della sua presentazione, del problema di trasmettere la tradizione¹⁷⁴. Prima di tutto vorrei domandarLe: è davvero possibile chiamare la ricostruzione dell'esperienza, che io ritengo essere uno dei principali compiti dello storico, «la mia esperienza»? Mi pare che questo fosse il Suo punto di partenza¹⁷⁵. Non è forse il «comprendere», nella maniera in cui Dilthey¹⁷⁶ utilizza questo termine, qualcosa di intrinsecamente impossibile? E anche qualora sia messo in atto, non si tratta di qualcosa di meramente illusorio? È davvero possibile che esista qualcosa come la mia capacità di *trasferirmi* in una vita psichica da me differente?

Se questo fosse possibile - cosa di cui dubiterei -, ciò starebbe alla base di tutta quella storiografia psicoanalitica del cui successo oggi noi siamo testimoni. Ho avuto modo di leggere molto di questa produzione, e devo confessare che appartiene, a mio avviso, alla parte meno convincente della ricerca storica. Ecco allora la mia domanda: è

¹⁷³ Jewish National and University Library, Scholem Archive, 4* 1599/277 I,118 (14 pagine dattiloscritte). La cartella è intitolata: «Discussion at a final session on historical or philosophical approach to events. 29.12.1974». La traduzione del testo, dall'inglese, è mia. Una versione inglese del testo, con un mio commento, è di prossima pubblicazione sulla rivista "Naharaim. Journal for German-Jewish Literature and Cultural History".

¹⁷⁴ Cfr. P. Ricoeur, *History and Hermeneutics*, in Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action. Papers Presented at the First Jerusalem Philosophical Encounter*, cit., pp. 8-9.

¹⁷⁵ Cfr. *ivi*, pp. 4-5.

¹⁷⁶ Ricoeur si riferisce esplicitamente alla nozione diltheyana di *Verstehen* in *ivi*, pp. 13-14.

davvero possibile questa ricostruzione dell'esperienza, se assumiamo la definizione di «idee storiche» a partire da chi non accetta quello che Dilthey, in maniera molto dubbia, ci invita a fare?

Vorrei anche chiederLe: la trasmissione del passato non è essenzialmente un processo selettivo, dipendente da fattori che nel suo intervento Lei ha chiamato «interessi»?¹⁷⁷ Se davvero fosse così, possiamo dire che questo processo sia controllato da interessi contemporanei e non certo da quelli vigenti al tempo degli eventi stessi. E questo, ovviamente, distruggerebbe l'unità del cosiddetto processo storico. Mi piacerebbe anche che Lei chiarisse il significato del termine «unità dell'esperienza storica»¹⁷⁸. Trovo molto difficile cogliere la profondità di significato di tale unità, che, a mio parere, non può mai essere percepita in maniera oggettiva. Comprendere l'unità dell'esperienza storica sarebbe possibile, per me, soltanto in una «coscienza messianica». Non riesco proprio a comprendere in qual modo questa unità possa essere realizzata, se non attraverso un processo di selezione, messo in atto da ogni storico, che giocoforza distruggerebbe siffatta unità. [...]

Con quali soluzioni metodologiche possiamo definire quale fatto possa essere chiamato «storico»? Non saprei. Per quanto mi è dato vedere, ogni filosofo della storia offre una definizione differente di quello che definirebbe «fatto storico». La gran parte degli eventi storici sono tali soltanto *post festum* e soltanto in seguito vengono considerati rilevanti. La definizione di «fatto storico», peraltro, è cambiata nel corso degli ultimi 2500 anni - a partire da Tucidide, Erodoto, la Bibbia - nella maniera più sconvolgente.

Ecco un'altra domanda al prof. Ricoeur: davvero si può dire, come mi pare Lei abbia fatto, che la vita può essere descritta sulla base della connessione interna delle sue espressioni?¹⁷⁹ In tal caso, mi piacerebbe sapere cosa questa «connessione interna» significa una volta che arriviamo a parlare di storia. Qual è la differenza tra la

¹⁷⁷ Cfr. *ivi*, p. 3 sg.

¹⁷⁸ «The historian [...] is motivated as a man of science by the desire for his object and his science to meet the requirements of an experience which is not only ordered but unified as well»: *ivi*, p. 5.

¹⁷⁹ «[...] objectification is absolutely primitive and radical. It begins when life is not simply lived but understands itself and offers itself for understanding by others through its inner connection. It is because of this characteristics that life can be said and described»: *ivi*, p. 14.

connessione interna delle espressioni della vita, che non possiamo ricostruire, e quelle connessioni che in storiografia chiamiamo eventi storici, cui Lei si propone di dare una base filosofica? Direi che esistono molti modi, e per giunta molto diversi, di connessioni interne in un processo. Mi piacerebbe sentire cosa ne pensa.

Infine, vorrei domandarle qualcosa riguardo alla connessione tra sospetto e metodo critico¹⁸⁰. [...] Credo che scoprire una nuova dimensione nell'esperienza storica sia una cosa, il metodo storico-critico un'altra. Come si rapportano? Posso capire il metodo storico-critico, dato che lo pratico io stesso. Non capisco però appieno quale sarebbe il significato filosofico di questa pratica del sospetto oggi così di moda. Queste sono alcune domande che mi piacerebbe Lei spiegasse ad un semplice storico.

31.12.1974

Sessione finale: *Intervento nella discussione finale: «È possibile una filosofia della Storia?»*

Vorrei dire solo alcune cose su come uno storico, che cerca di praticare questo mestiere, si rapporta alla storia quando affronta il suo lavoro. Non so se ciò abbia a che fare con la filosofia della storia. Anni fa ho abbandonato la filosofia nella disperazione e mi sono rivolto alla storia, e dunque posso solo parlare in qualità di storico con una certa memoria filosofica.

Devo dire che ci sono parecchie cose che sono state dette con cui sono d'accordo. Ci sono però anche altre cose che non capisco affatto, come per esempio quello che è stato detto riguardo alla razionalità che si può inserire in un processo storico irrazionale. Penso che si possa parlare di razionalità, di un certo tipo di condizione umana capace di progettarsi all'interno di un processo storico. Tuttavia, non capisco cosa questo possa avere a che fare con la razionalità di un processo completamente irrazionale che possiede alcune parti di razionalità al suo interno. In quello che noi chiamiamo storia, nel corso degli eventi, ci sono sicuramente alcune parti di razionalità, dato che vi sono coinvolte delle persone e alcune delle loro decisioni vengono prese in maniera razionale. Alcuni eventi certamente hanno luogo su questo livello, ma molti altri no e

¹⁸⁰ Si veda *ivi*, p. 13 ssg.

accadono nella maniera più irrazionale possibile. Se cerchiamo di dare una spiegazione a questo introducendo dei fattori di razionalità che stanno al di fuori del processo storico, ciò mi risulta del tutto incomprensibile.

[...] Chi si accinge a scrivere storia opera una scelta di fatti che ritiene rilevanti per descrivere quello che vede. Questa scelta dovrebbe essere, a mio parere, quello che dovrebbe occupare un filosofo della storia, perché i fatti che vengono scelti dipendono probabilmente, per la gran parte, da qualcosa che, a mio avviso correttamente, è stata chiamata una «infrastruttura» o una «sovrastuttura» che lo storico apporta a queste cose. Lo storico opera una certa scelta di eventi che può essere di vario tipo e il cui carattere non può essere definito in nessuna maniera. In effetti, quello che lo storico chiamerà un evento, ciò che vedrà come parte della catena o del processo storico, dipende da quale idea ha, anche se implicitamente, riguardo allo scopo e al significato di quel processo.

Quando un marxista scrive storia, opera una certa scelta di eventi cui attribuirà importanza storica. Quando un autore biblico scrive la storia del popolo ebraico nei cosiddetti libri storici della Bibbia, egli opererà una scelta differente. [...] Se un Polinesiano scriverà mai la storia del mondo, anche lui certamente farà una scelta in base alle sue idee riguardo a ciò che è importante per comprendere il suo passato o, se volete metterla in altri termini, per comprendere alcune maggiori implicazioni di questo passato. Tutte queste scelte saranno completamente differenti e chiunque di noi conosca qualcosa di filosofia della storia, fin dai tempi della Bibbia o di Tucidide, sa che la scelta dei fatti è un fattore determinante.

Ora, quando io riscivo una certa storia - per esempio quella del popolo ebraico, per cui ho un grande interesse - come procedo? Procedo a partire da alcune concezioni filosofiche oppure da alcune considerazioni a cui assegno un'importanza particolare per la mia scelta? Questa importanza può essere determinata da alcune idee. Potrebbe anche non essere determinata da nessuna idea, ed in quel caso avremmo una storia scritta da qualcuno che ha una visione nichilista della storia.

Il problema se la storia possieda o meno un significato è certamente rilevante ed essenziale per questa problematica. È possibile scrivere storia a partire da un carattere nichilista, e ciononostante continuare a presentare i fatti, diciamo, da una visione

anarchica e nichilista, che in sé sarebbe perfettamente ragionevole, sebbene contraria a tutte le altre letture degli eventi. Il giudizio sugli eventi è in qualche maniera il compito degli storici. Alcune volte lo storico cerca di evitarlo e pretende di comportarsi «oggettivamente».

Esistono sempre dei presupposti ideologici nella gran parte degli storici. Finanche Ranke, quando scrive: «Voglio solo raccontarvi come sono andate le cose»¹⁸¹. Probabilmente non esiste affermazione meno ideologica di questa ed un'analisi di questa famosa frase dimostrerebbe quale tipo di assunzioni filosofiche, politiche o sociali sia qui implicata. Come ho detto, credo sia impossibile trovare una formulazione generale riguardo alla selezione dei fatti. Sono sicuro che quando ho scelto di dedicarmi a scrivere una parte della storia ebraica, avevo già un'idea di cosa, per me, fosse l'ebraismo e questa idea ha contribuito in maniera decisiva a formare ciò che io chiamo «storia ebraica». Non è tutto, ovviamente, ma si tratta di un fattore molto determinante.

Senza dubbio ho fatto una scelta, domandandomi se il giudaismo, o qualsiasi altro fenomeno, sia chiuso in se stesso e possa essere definito in maniera comprensibile a tutti oppure invece sia qualcosa che non si possa definire perché è un organismo vivente e come tale, per quanto ne so, non può essere definito perché i suoi *Merkmale* sono infiniti. A seconda della mia scelta, come storico ho operato sui fatti in maniera diversa. La mia scelta è stata considerare l'ebraismo qualcosa di vivo, che si sviluppa sulla base di leggi che ci sono ignote, dato che non viviamo ancora nell'era messianica, in cui - permettetemi una citazione «eretica», da Cardozo¹⁸² - l'unico razionalista nel mondo sarà il Messia, che sarà in grado di dedurre le cose su base razionale; ma anche allora tutti gli altri dovranno effettuare le loro scelte su base irrazionale e ideologica.

Sono convinto che la storia ebraica abbia senso in quanto processo vivente e non sia definita da nessuna formula dogmatica. Per questo ho cercato di sottolineare l'importanza di fattori che non sono stati evidenziati dalla storiografia ebraica

¹⁸¹ Il riferimento è allo storico tedesco Leopold von Ranke (1795 - 1886). L'espressione «wie es eigentlich gewesen» appare nella *Vorrede* del testo *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1490 bis 1535*, in L. von Ranke, *Sämtliche Werke*, vol. XXIII - XXIV, Leipzig 1874, p. vii. Si noti come, non a caso, il riferimento a Ranke compariva già nella sesta delle *Tesi sul concetto di Storia* di Benjamin: «Articolare storicamente il passato non significa conoscerlo "proprio come è stato davvero" ("wie es denn eigentlich gewesen ist")»: Benjamin, *Sul concetto di Storia*, cit., p. 27.

¹⁸² Abraham Miguel Cardozo, che morì nel 1706, fu un profeta e teologo sabbatiano. Al suo lavoro Scholem dedicò il suo primo saggio in assoluto di argomento sabbatiano: cfr. Scholem, *Über die Theologie des Sabbatianismus im Lichte Abraham Cardozos*, "Der Jude", Sonderheft 5, 1928, pp. 123-139.

tradizionale. Agli storici precedenti, che avevano le loro idee nel giudicare i fatti e nello scegliere gli eventi e collocarli in un certo quadro esplicativo, molti eventi erano sfuggiti, oppure erano stati messi da parte perché non considerati rilevanti.

È ovvio che ogni approccio a un problema storico presuppone una scelta di questo tipo. Ciò significa che la mia scelta possa anche implicare di considerare fattori che nessuno prima di me aveva pensato potessero essere rilevanti per scrivere questa storia, mentre successivamente proprio questi fattori potrebbero diventare centrali per la sua comprensione. Ad esempio, alcune speculazioni cabalistiche apparentemente estranee agli eventi possono essere trasformate in fatti storici in accordo con la definizione che ne ha dato Rotenstreich¹⁸³, proprio in ragione delle loro conseguenze. L'intero quadro di un processo storico può dunque cambiare del tutto. Questa è la cosa che più mi preme sottolineare.

Vorrei ripetere la frase di Isaiah Berlin che la ricostruzione del passato è necessaria, ma non è abbastanza¹⁸⁴. Come storici, noi stiamo ricostruendo il passato attraverso ciò che chiamiamo «critica storica». Si tratta di una critica della tradizione per come è stata trasmessa fino a noi. Eppure, a questa ricostruzione aggiungerei - probabilmente sempre in accordo con quanto ha detto Berlin - un'intuizione di fondo sul significato di questa storia. Si tratta di una precomprensione filosofica, di una sorta di precondizione del lavoro dello storico, che determina le sue decisioni.

È praticamente impossibile definire quali eventi - razionali o irrazionali, ideali o fisici - possano diventare «storici». Penso che ciò sia chiaro a tutti: la teoria della relatività di Einstein non era considerata un fatto storico fino a quando non fu pubblicata nel 1905¹⁸⁵. [...] Soltanto il fatto che ebbe delle conseguenze sulla storia del mondo l'ha resa un evento storico. Posso benissimo immaginare un processo storico, la cui descrizione faccia piazza pulita di gran parte di quello che oggi riteniamo di centrale importanza, proprio come ha fatto la storia sociale nei confronti della teologia. Non

¹⁸³ «What is historical or not can not be decided from the point of view of the substance of an action or an event, but from the point of view of the place, position, or impact of the action or event»: Rotenstreich, *Historical Actions or Historical Events*, in Yovel (ed.), *Philosophy of History and Actions. Papers Presented at the First Jerusalem Philosophical Encounter*, cit., p. 83.

¹⁸⁴ Cfr. le parole introduttive di Berlin alla discussione finale sulla possibilità di una filosofia della storia: cfr. *Is a Philosophy of History possible?*, in *ivi*, p. 224.

¹⁸⁵ Nathan Rotenstreich aveva fatto lo stesso esempio nel suo intervento: cfr. *Historical Actions or Historical Events*, cit., p. 83.

penso però che siamo alla fine. Pensiamo ad esempio alla biologia, che al momento sta soltanto compiendo i suoi primi passi: nel giro di poco tempo potrebbe essere in grado di sviluppare un'importanza incredibile nel decidere cosa sia «storia» e quale debbano essere le scelte che noi, in quanto storici, faremo fra un centinaio di anni.

IV. MESSIANISMO E SIONISMO. TRA STORIA E TEOLOGIA POLITICA

«Scholem è senz'altro lo studioso che si è interessato più di ogni altro alla storia del messianismo. Gli attribuisce un ruolo essenziale nell'ingresso degli ebrei nella modernità. Da un punto di vista teorico, Scholem ritiene importante distinguere fra messianismo e sionismo. Dal punto di vista fenomenologico, le cose non sono molto chiare».

(M. Idel, *I percorsi della Cabbalà*, tr. it. Roma, La parola, 2007, p. 211)

1. Tra conservazione e utopia

Il nucleo più rilevante intorno a cui, insieme alla storia del misticismo, fin dai primi anni della sua ricerca Scholem concentrò la propria attenzione è costituito dalla grande costellazione messianica. È indubbio, infatti, che uno dei risultati più importanti dell'indagine scholemiana sia stato l'aver riportato al centro della scena della storia ebraica il messianismo¹. Del resto, uno dei prezzi dell'Emancipazione era stato per l'ebraismo tedesco quello di rinunciare alla credenza nel Messia², o perlomeno attenuarla, e nella restaurazione di un regno politico ebraico, sostituendola con la fedeltà nei confronti della nuova nazione tedesca³.

¹ Cfr. a questo proposito le osservazioni di Dan, *Scholem's view of Jewish Messianism*, "Modern Judaism", 12, 1992, 2, pp. 117-128; anche Id., *Gershom Scholem and Jewish Messianism*, in P. Mendes-Flohr, *Gershom Scholem. The man and his work*, Albany, State University of New York Press, 1993, pp. 73-86. Si veda anche la parte dedicata a Scholem in Bouretz, *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, Paris, Gallimard, 2003, pp. 301-465 (tr. it. Roma, Città Nuova, 2009) e Mosès, *La Storia e il suo Angelo. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, tr. it. Milano, Anabasi, 1993 (ed. orig. Seuil, Paris, 1992).

² Si arrivò addirittura a riformulare il *Siddur* (Libro di Preghiere), sostituendo, nella preghiera cosiddetta delle «18 benedizioni», l'espressione *goel* ("Messia"), carica inevitabilmente nella tradizione ebraica di significati politici, con quella più generale e meno problematica, di *geullah* ("redenzione"). Si veda, a questo proposito, il protocollo di una conferenza rabbinica a Francoforte in cui si dibatté la questione del messianismo: «The committee report reads as follows: The concept of the Messiah must continue to occupy a prominent place in the liturgy, but all political and national implications should be avoided»: cfr. P. Mendes-Flohr - J. Reinharz (eds.), *The Jew in the Modern World. A Documentary History*, New York & Oxford, Oxford University Press, 1995 (seconda edizione), p. 183.

³ Si sosteneva infatti che la fede nel Messia non aveva alcuna incidenza sulla vita quotidiana, dal momento che gli uomini non avevano né il desiderio, né il potere di affrettare la venuta del liberatore. Sull'atteggiamento liberale di fronte al messianismo e i suoi critici cfr. Mendes-Flohr, «*The Stronger and the Better Jews*»: *Jewish Theological Responses to Political Messianism in the Weimar Republic*, in J. Frenkel (ed.), *Jews and Messianism in the Modern Era: Metaphor and Meaning*, New York & Oxford, Oxford University Press, 1991, pp. 159-185.

I più grandi rappresentanti della *Haskhalah* cercarono di tradurre il messianismo in universalismo⁴. Abraham Geiger, per esempio, sosteneva a questo proposito che soltanto l'ebraismo, in ragione del suo essere passato attraverso e aver superato una fase nazionale, potesse essere portatore, a differenza del cristianesimo, di un autentico messaggio universale⁵. Anche Moses Mendelssohn, nella sua *Gerusalemme*, aveva messo l'accento sul carattere universale della tradizione ebraica, finendo per ignorare, giocoforza, le prospettive messianiche⁶. In Hermann Cohen, che per molte ragioni può essere considerato il punto d'arrivo di tutta la parabola della «Deutsch-Judentum», con le dovute semplificazioni, l'idea messianica, in un'interessante sintesi tra Gerusalemme e Königsberg, aveva acquistato il significato di un continuo progresso della storia umana verso il meglio⁷.

Contro questo tipo di concezione si ribellò la generazione tra le due guerre, in cui la tradizione ebraica si incontrò con il recupero di una certa *Stimmung* romantica⁸. Figure come Ernst Bloch⁹, Martin Buber¹⁰ o Gustav Landauer¹¹, solo per citarne alcune, seppero interpretare un nuovo tentativo di tradurre l'idea messianica sul piano secolare¹². Dal canto suo, Scholem si sforzerà di mostrare come il messianismo rappresentasse una componente centrale dell'ebraismo, concretizzandosi in maniere differenti, a seconda dei periodi e del contesto culturale; sebbene per lungo tempo avesse trovato espressione soltanto in correnti sotterranee, la sua importanza non poteva quindi essere sottaciuta.

⁴ Questo tipo di argomentazione trova eco nella descrizione che Scholem dà di proprio padre nella sua autobiografia: «D'altra parte mio padre era solito, una o due volte l'anno, tenere un discorso a tavola per tessere le lodi della missione dell'ebraismo che consisteva, secondo le sue parole, nell'aver annunciato al mondo il monoteismo puro e una morale del tutto conforme ai dettami della ragione»: Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, tr. it. Torino, Einaudi, 2004, p. 14.

⁵ Cfr. D. Biale, *Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History*, Cambridge & London, Harvard University Press, 1982 (second edition), p. 73.

⁶ Cfr. M. Mendelssohn, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, Berlin, 1983 (cfr. una traduzione inglese a cura di A. Arkusch, Hanover & London, University Press of New England, 1983).

⁷ Cfr. in proposito H. Cohen, *Die Messiasidee*, in Id., *Jüdische Schriften*, Berlin, Schwetschke, 1924, vol. I, pp. 105-124 (tr. it. *L'idea di messia*, in Id., *La fede d'Israele è la speranza. Interventi sulle questioni ebraiche [1880-1916]*, tr. it. Firenze, Giuntina, 2000, pp. 61-84).

⁸ In proposito si rimanda agli studi ormai classici di Michael Löwy: *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, tr. it. Torino, Bollati Boringhieri, 1992; si veda anche M. Löwy - R. Sayer, *Romanticism against the tide of modernity*, Durham, Duke University Press, 2001.

⁹ Di Bloch si veda almeno *Il principio speranza*, tr. it. Garzanti, Milano, 2005; cfr. anche *Spirito dell'Utopia*, tr. it. Firenze, La Nuova Italia, 1980. Scholem dedicherà un saggio a Bloch in onore dei suoi novant'anni: si veda Scholem, *Does God dwell in the heart of an atheist (1975)*, in Id., *On the possibility of Jewish Mysticism in our Time & Other Essays*, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1997, pp. 216-223.

¹⁰ Cfr. su questo aspetto del pensiero di Buber almeno *Sentieri in utopia. Sulla comunità*, tr. it. Milano, Marietti, 2009.

¹¹ Su Landauer, in italiano, si rimanda al seguente contributo: G. Ragona, *Gustav Landauer. Anarchico, ebreo, tedesco*, Roma, Editori Riuniti, 2010.

¹² Su questo cfr. Scholem, *Alcune riflessioni sulla teologia ebraica nella nostra epoca*, in Id., *Tre discorsi sull'ebraismo*, tr. it. Firenze, Giuntina, 2005, in particolare pp. 59-67.

In un tale quadro, un'analisi di come Scholem presenti il concetto di messianismo pare tanto più interessante poiché sembra costituire uno degli strumenti più efficaci per chiarire, attraverso una prospettiva ermeneutica, alcuni presupposti della ricerca scholemiana, le sue intenzioni, le sue esigenze teoriche e, in una certa misura, anche le sue preoccupazioni filosofiche e politiche. Peraltro, descrivere in maniera perspicua le diverse declinazioni del messianico in Scholem non è certo impresa dappoco, proprio in ragione della vastità del materiale che bisognerebbe prendere in considerazione.

L'interpretazione scholemiana del messianico, al di là di alcune possibili ambivalenze in alcuni scritti giovanili¹³, sembra attribuire un ruolo dominante al paradigma della crisi¹⁴. È molto probabile che questo tipo di visione, del resto così preponderante anche nella lettura di Scholem della *Qabbalah*¹⁵ e dell'ebraismo *tout court*¹⁶, sia debitore di un certo sentimento di tramonto dell'Occidente e di quella esperienza di disincanto del mondo che caratterizza la modernità, e in particolare la modernità ebraica¹⁷. Nello specifico, tuttavia, Scholem si caratterizza per offrire una prospettiva del messianismo in chiave «apocalittica»¹⁸ - anche in polemica opposizione con le visioni precedenti¹⁹ -, tesa ad enfatizzare la natura catastrofica del processo di redenzione:

¹³ Nelle 95 Tesi su ebraismo e sionismo, datate 1918, si può trovare ad esempio ancora un'interpretazione del messianismo in chiave neokantiana: cfr. in proposito G. Smith, *Annonce auf ein Lebenswerk*, in G. Smith - P. Schäfer (hrsg.), *Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995, in particolare p. 281.

¹⁴ Si veda in proposito quanto scrive Mosès: «Per Scholem, l'idea messianica è intimamente connessa all'esperienza del fallimento - sia in rapporto all'origine, che in rapporto alla struttura dell'idea messianica. Il messianismo nasce sempre come una frustrazione storica, fa la sua comparsa collettiva come risarcimento di una perdita, come promessa utopica destinata a compensare la sventura attuale»: Mosès, *La Storia e il suo Angelo. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, cit., p. 205. Sulla crisi come momento fecondo della storia ebraica cfr. quanto argomenta Scholem in *Riflessioni sulle attuali possibilità della mistica ebraica*, in Id., *Mistica, utopia, modernità*, tr. it. Genova, Marietti, 1998, 165-185.

¹⁵ Cfr. H. Bloom, *Scholem. Unhistorical or Jewish Gnosticism*, in Id. (ed.), *Gershom Scholem*, New York - New Haven - Philadelphia, Chelsea Publishing Press, 1987, pp. 207-220.

¹⁶ Cfr. su questo aspetto M. Idel, *Old worlds, new mirrors. Kabbalah and Twentieth Century Jewish Thought*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2010, in particolare i capitoli V e VI.

¹⁷ Si veda a riguardo Löwy, *Messianism in the early work of Gershom Scholem*, "New German Critique", 83, 2001: Special Issue on Walter Benjamin, pp. 177-191.

¹⁸ «Quando l'idea messianica appare come forza viva nel mondo dell'ebraismo [...] essa ricorre sempre in strettissima connessione con l'apocalittica»: Scholem, *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, tr. it. Milano, Adelphi, 2008, p. 16.

¹⁹ «La negazione dell'apocalittica portò infatti alla soppressione di elementi estremamente vitali nell'ambito dell'ebraismo, elementi colmi di dinamismo storico anche se combinavano in sé forze distruttive e costruttive»: *ivi*, p. 20. O ancora, in un saggio di alcuni anni posteriore, si legge: «[...] oggi è inconcepibile l'idea che qualcuno possa negare che l'apocalittica rappresenta un principio vivo e costante nella nostra storia. I tentativi di togliere l'apocalittica dall'ebraismo, costruendo un ebraismo "puro" senza che essa vi compaia, non hanno possibilità di sussistenza. Questi tentativi, in tutte le loro svariate forme, sono stati compiuti perché la visione apocalittica non era confacente alle ultime generazioni, che la ritenevano un

Il messianismo ebraico è alle sue origini e per sua natura - non lo si sottolineerà mai abbastanza - la teoria di una catastrofe. Questa teoria mette l'accento sull'elemento rivoluzionario e cataclismatico nella transizione da ogni presente storico al futuro messianico.²⁰

Secondo Scholem, nella Bibbia e negli autori apocalittici non esiste alcun progresso nella storia che porti alla redenzione e, peraltro, anche nella contemporaneità lo studioso vedeva riproposta con forza questa particolare declinazione del messianismo²¹. La redenzione deve essere invece percepita come un evento improvviso, una rottura con il *continuum* storico, in una concezione che - come ha magistralmente notato Stéphane Mosès - tiene insieme i percorsi, per altri versi molto differenti, di Scholem, Benjamin e Rosenzweig. È proprio Scholem a offrire la descrizione pare proprio il caso di definire più «illuminante» dell'evento messianico:

Si tratta piuttosto della trascendenza che irrompe nella storia, di un'intrusione in cui la storia stessa perisce, trasformata nella sua rovina in quanto colpita da un raggio di luce che vi penetra da una fonte esterna.²²

In un certo senso, quindi, come ha ben rilevato Moshe Idel²³, pur essendo a conoscenza di altre forme di messianismo (o che, in un'accezione meno ristretta, potrebbero essere considerate tali), Scholem ha preferito soltanto occuparsi di una tra le tante espressioni particolari che il messianismo ebraico ha effettivamente assunto, proprio perché la sua ossessione per l'*imagerie* della catastrofe²⁴ lo portava a considerare per certi versi «meno autentiche» manifestazioni magari confinate sul piano individuale e che pertanto non avevano avuto ripercussioni sulla concretezza storica²⁵.

insieme di fantasticherie vuote»: Scholem, *Riflessioni sulle attuali possibilità della mistica ebraica*, cit., pp. 150-151.

²⁰ Id., *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, cit., p. 19.

²¹ «In questo aspetto di apocalittica rivoluzionaria, non più in quello della, se così si può dire, ragionevole utopia di un infinito progresso come surrogato illuministico della redenzione, il messianismo, proprio nella nostra epoca, dimostra il suo enorme potere. Questa versione ha ormai solo poco in comune con il principio di valori etici da realizzare presente nella visione ideale del futuro messianico, e che ad esempio Cohen vedeva come centro dell'idea messianica»: Id., *Alcune riflessioni sulla teologia ebraica nella nostra epoca*, cit., pp. 62-63.

²² Id., *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, cit., p. 21. Curiosamente, però, si può notare come, nel secondo saggio che compone questa raccolta, intitolato *L'idea messianica nella Qabbalah*, Scholem ritrovi proprio nel misticismo le radici della concezione dell'ideale messianico come infinito progresso e infinita perfettibilità dell'uomo (cfr. *ivi*, pp. 47-58).

²³ Riguardo alla visione scholemiana del messianismo, per cui esisterebbe un'idea messianica fondamentale che attraversa ininterrottamente tutta la storia ebraica, Moshe Idel ha parlato di «diacronismo monocromatico» (cfr. Idel, *Mistici messianici*, tr. it. Milano, Adelphi, 2004, p. 36).

²⁴ Si legga su questo Bloom, *Scholem. Unihistorical or Jewish Gnosticism*, cit.

²⁵ Idel concentra la propria attenzione sulla *Qabbalah* estatica, in particolar modo sulla figura di Abulafia, cui ha dedicato gran parte dei suoi studi. È chiaro come questo tipo di lettura, che apre a forme di messianismo contemplative e lontane dalla comunità, contrasta con la lettura scholemiana per cui l'ebraismo non conoscerebbe interiorizzazione del fenomeno messianico. Sul dibattito tra Scholem e Idel si legga D. Banon, *Messianismi o messianismo? Il dibattito Idel-Scholem*, "Humanitas": *Messianismo. Ebraismo, cristianesimo*,

Lo scritto più conosciuto che Scholem ha dedicato al tema è probabilmente *Per comprendere l'idea messianica nell'ebraismo*, frutto di una conferenza tenuta nel 1955 ai colloqui di Eranos. Si tratta di un saggio importante che costituisce l'unico scritto in cui Scholem svolge un'indagine complessiva dell'idea messianica dall'epoca biblica fino al dodicesimo secolo senza quasi menzionare il misticismo²⁶. In ragione della sua relativa sinteticità, il testo consente di identificare alcuni nuclei centrali della riflessione scholemiana; in particolare, ne emerge la dimensione polare²⁷ di un messianismo che contiene, al suo interno, elementi di utopia, restaurazione e conservazione in una dialettica tra negazione e costante richiamo alla tradizione²⁸.

Nel 1977, a conclusione di un convegno tenuto in onore dei suoi ottant'anni, Scholem enunciò altri due principi che riteneva fondamentali per una descrizione fenomenologica del messianismo: la dimensione della continuità e quella del paradosso. Si tratta però di una continuità che si inserisce in una dialettica viva attestante l'eccezionale vitalità espressa nelle svariate forme assunte dall'idea messianica in oltre millecinquecento anni di storia²⁹. Paradossali e in contraddizione tra loro sono invece le molteplici immagini della *Torah* o del *Talmud* legate all'avvento dell'era messianica³⁰.

Tuttavia, paradossale sembra anche l'idea messianica in sé. Esiste infatti, secondo Scholem, un'aporia costitutiva da cui la dialettica messianica non riesce a liberarsi e di cui la storia del popolo ebraico sarebbe chiara testimonianza: il messianismo, in questo senso, sembra poter affermarsi soltanto realizzandosi, ma appena lo fa finisce immancabilmente per negarsi da sé³¹.

filosofia, 60, 2005, 1-2, pp. 111-121: «Se la visione di Scholem è troppo influenzata dal romanticismo, dall'idea e dall'ideale della nazione e della collettività in auge nel XIX secolo e all'inizio del XX - fino al punto di accordare la prevalenza al messianismo collettivo a scapito di quello individuale - allo stesso modo possiamo sostenere che la visione di Idel è tributaria dell'ideologia della fine di questo secolo? Ideologia *post-moderna*, propria dell'era dell'individuo che lo allontana dallo scenario della storia per rivolgerlo verso il suo proprio io, verso se stesso» (p. 121).

²⁶ Cfr. Dan, *Gershom Scholem and Jewish Messianism*, cit., p. 74.

²⁷ Stéphane Mosès ha parlato a questo proposito di un modello *archeologico* e di un modello *escatologico* che convivono insieme: cfr. Mosès, *La Storia e il suo angelo. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, cit., p. 211.

²⁸ Scholem, *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, cit., pp. 14-15. Interessante è come le forze conservatrici, quelle che mirano alla conservazione dell'esistente, vengano identificate con il mondo della *Halakhah*. Quanto dice qui Scholem sarà fondamentale per cogliere la sua idea del "prezzo del messianismo": «Questa legge ha determinato la natura della vita degli ebrei in esilio, unica cornice in cui sembrava possibile un'esistenza alla luce della rivelazione sinaitica, e non è dunque sorprendente che abbia attratto a sé innanzitutto le forze conservatrici»: (*ivi*, p. 15).

²⁹ Cfr. Id., *Il Messianismo, argomento inesauribile*, in Id., *Mistica, utopia, modernità*, cit., p. 148.

³⁰ Per una breve introduzione allo sviluppo dell'età messianica nella storia si rimanda a Banon, *Il messianismo*, tr. it. Giuntina, Firenze, 2000.

³¹ Cfr. Mosès, *La Storia e il suo angelo. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, cit., p. 206.

Una simile difficoltà ha delle conseguenze importanti per l'approccio scholemiano, ma per essere compresa a fondo occorre cogliere quali fossero gli interessi principali che spinsero lo studioso ad occuparsi dell'idea messianica e in quale maniera tali interessi potessero essere legati alla sua visione della storia ebraica e alle sue convinzioni politiche.

Quali sono dunque le parti della storia ebraica cui Scholem si mostrerà più interessato per descrivere la costellazione messianica? Seguendo una pista completamente opposta rispetto a Cohen e alla tradizione della *Wissenschaft*, l'attenzione di Scholem sarà diretta, fin già dalla fine degli anni Venti, a movimenti mistici di carattere antinomico come il sabbatianismo e il frankismo³².

A tal proposito, non si dovrebbe dimenticare che i primissimi riferimenti a Shabbetai Tzevi si trovano già nei diari, accanto a quelle pagine in cui uno Scholem adolescente prima annota curiosamente, nel maggio 1915, la propria convinzione di essere il Messia³³, salvo poi, quasi quattro mesi dopo, in un momento di ripensamento ritrattare il tutto³⁴. È in particolare in alcune note da un viaggio sui monti dell'agosto del 1914 che Scholem, allora non ancora diciassettenne, appunta:

Quando Shabbetai Tzevi volle dimostrare agli altri e a sé di essere il Messia, si recò nella piazza del mercato di Smirne e, a capo scoperto, pronunciò il nome di Dio. C'era una credenza per cui nessuno, se non il Messia, avrebbe potuto azzardarsi a nominare il Tetragramma senza essere fulminato all'istante. Dato che niente di simile accadde, egli credette in sé stesso e la gente credette in lui.³⁵

³² Si veda come questo interesse emerga da una lettera di Scholem allo storico delle religioni Morton Smith, risalente al dicembre 1959: «Se scriverà qualcosa su Simon Mago, non si dimentichi di inviarmelo, qualora venisse pubblicato. Sono stupito di apprendere che c'è ancora molto da apprendere sui Carpocraziani. Loro erano i frankisti dell'antichità. Bisogna scriverne il più possibile!»; G. Scholem - M. Smith, *Correspondence 1945-1982*, London & Boston, Brill, 2008, p. 66. Rispetto a questa ossessione di Scholem per il messianismo antinomico, Joseph Dan si è espresso in maniera diversa: cfr. Dan, *Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History*, New York & London, New York University Press, 1987, pp. 14-15.

³³ Si veda Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923. Bd. I, 1913-1917*, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag, 1994, pp. 120-121. Cfr. su queste note scholemiane M. Brenner, *From Self-Declared Messiah to Scholar of Messianism: The Recent Published Diaries Present Gershom Scholem in a New Light*, "Jewish Social Studies", 3, 1996, pp. 177-182; si veda anche B. Lazier, *Writing the Judenzarathustra. Gershom Scholem's Response to Modernity, 1913-1917*, "New German Critique", 85, 2002: Special Issue on Intellectuals, pp. 33-65.

³⁴ Cfr. Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923. Bd. I*, cit., p. 158.

³⁵ *ivi*, pp. 31-32. Del resto, riferimenti ancora più interessanti al Messia e al messianismo nelle note giovanili sono numerosi e compaiono nei contesti più differenti: se ne trovano, ad esempio, oltre in numerosi passaggi dei diari (per cui cfr. Löwy, *Messianism in the early work of Gershom Scholem*, cit.), anche in alcune pagine di commento scritte a partire dal libro di Giona, dove il concetto di tempo messianico viene confrontato con la nozione di giustizia: (Cfr. Scholem, *Über Jonah und den Begriff der Gerechtigkeit*, in Id., *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923. Bd. II, 1917-1923*, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag, 2000, pp. 522-532). Allusioni al messianismo sono presenti anche in quel primo nucleo di considerazioni «storiche» che sono le 95 tesi su ebraismo e sionismo, in origine pensate come regalo per il ventiseiesimo compleanno di Walter Benjamin (cfr. Id., *95 Thesen über Judentum und Zionismus*, in *ivi* pp. 300-306; tr. it. in Benjamin, *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 295-303). Le riflessioni giovanili di Scholem sul

Che Shabbetai Tzevi fosse già conosciuto dal giovanissimo Scholem, ancora al tempo completamente ignaro di argomenti cabbalistici, non deve certo stupire. La figura dell'eretico e l'interesse per personaggi per così dire *borderline* della storia ebraica costituisce senza dubbio un fenomeno di molto successo nella produzione letteraria dell'ebraismo tedesco del primo Novecento³⁶. Nella monumentale *Storia degli Ebrei*, che, stando ai diari e alla sua autobiografia³⁷, Scholem aveva già letto nel 1911, Heinrich Graetz dedicava ampio spazio a Shabbetai Tzevi pur tacciandolo di impostura³⁸. Ancor di più che negli scritti accademici, però, l'interesse per la vicenda sabbatiana si manifestava soprattutto in letteratura: romanzi e *pièces* teatrali sembravano infatti gli strumenti più adeguati per meglio cogliere il grande fascino legato all'immagine del «falso Messia»³⁹.

Uno spaccato di questo interesse si può leggere nel romanzo *Altneuland* di Theodor Herzl, in cui in maniera perfetta vengono tratteggiati i contorni dell'opposizione tra rabinismo e fascino dell'eretico contrapponendo la figura di Mosè a quella di Shabbetai Tzevi:

Le signore erano già state alla *toilette* serale. La signora Sarah disse: «Lorsignori non potranno certo vedere qui a teatro quello che possono apprezzare a Londra, Berlino o Parigi, sebbene abbiamo qui ad Haifa una compagnia teatrale francese formidabile e la migliore dell'Italia. Intendo dire, gli spettacoli teatrali ebraici saranno di loro interesse». «Ci sono spettacoli teatrali ebraici?» si stupì Friedrich. Kingscourt motteggiò: «Non ne ha sempre sentito parlare e letto, che il teatro è tutto in mano agli ebrei?». La signora Sarah diede uno sguardo al giornale: «Oggi si recita al teatro nazionale un dramma di argomento biblico: *Moses!*». «Una poesia molto elevata» spiegò David. «Ma appunto troppo seria. All'opera danno *Shabbetai Tzevi*. [...] Consiglierei l'opera»⁴⁰.

messianico sono messe in relazione con il resto della sua produzione da Michael Löwy, in *Juifs hétérodoxes. Romantisme, messianisme, utopie*, Paris, l'éclat, 2011, pp. 124-137.

³⁶ Cfr. in proposito B. Lazier, *On the Origins of "Political Theology": Judaism and Heresy between the World Wars*, "New German Critique", 105, 2008, pp. 143-164, p. 160.

³⁷ Cfr. Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, cit., pp. 37-39.

³⁸ Si veda H. Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart* (11 voll.), Leipzig, Leiner, 1900, in particolare vol. V, cap. 4 (intitolato «Spinoza und Shabbetai Tzevi»).

³⁹ Si veda, ad esempio, tutta una serie di opere letterarie che si concentravano su figure di ebrei «eterodossi»: J. Wassermann, *Die Juden von Zirndorf*, Berlin - Wien, Fischer Verlag, 1897 (tr. it. Milano, 1931); L. Feuchtwanger, *Jud Süß*, 1925 (tr. it. Firenze, Corbaccio, 2003), F.A. Theilhaber, *Dein Reich komme!: Ein chiliastischer Roman aus der Zeit Rembrandts und Spinozas*, Berlin, Schwetschke, 1924. In proposito cfr. M. Brenner, *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, New Haven, Yale University Press, 1996, pp. 149-151. In particolare, nota Brenner, l'interesse per queste figure *borderline*, conseguenza dell'attenzione concentrata più sugli ebrei come popolo che non come unità religiosa, contribuì piano piano a spostare l'attenzione verso un orizzonte diverso da quello dell'assimilazione (cfr. *ivi*, p. 152).

⁴⁰ T. Herzl, *Altneuland*, in Id., *«Wenn ihr wollt, ist es kein Märchen»*, Königstein/Ts., Athenäum, 1985, p. 72, tr. it. cit. in G. Guerra, *L'eresia mistica. Il messianismo di Shabbetai Tzevi*, in I. Bahbout - D. Gentili - T. Tagliacozzo (a cura di), *Il messianismo ebraico*, Firenze, Giuntina, 2009, p. 59.

Nella sua biografia di Shabbetai Tzevi, Scholem si riferisce soltanto *en passant* a tutto questo materiale, negandogli ogni valore storico. Non si può però non considerare che tutta questa attenzione, conseguenza del sempre maggiore orientalismo degli ebrei tedeschi del tempo⁴¹, contribuì in qualche misura a catturare le simpatie di Scholem e, in un certo senso, a orientare il suo interesse di storico verso quel particolare argomento⁴².

Tra i pochi testi accademici dedicati al sabbatianismo, Scholem aveva sicuramente letto la biografia di Josef Kastein, *Shabbetai Tzevi. Der Messias von Ismir*, pubblicata nel 1930, che, come il suo autore aveva dichiarato, era stata scritta «da una prospettiva sionista», nella convinzione quindi che il popolo ebraico, come tutte le altre nazioni, avesse una storia nazionale prima ancora che una storia religiosa⁴³. Più ancora di Kastein, però, che Scholem condannava per aver supplito alle fonti con troppa e confusa inventiva psicologica⁴⁴, se si vuole cogliere il senso e gli obiettivi nascosti dietro le reticenze dell'analisi scholemiana, occorre accennare anche alla produzione storica e giornalistica di Zalman Shazar.

Shazar, come si è già ricordato, aveva vissuto alcuni anni a Berlino alla «Pensione Struck» insieme a Scholem e aveva avuto grande influenza sul giovane studioso⁴⁵. Nel 1925, non casualmente la sera del 9 del mese di Av secondo il calendario ebraico⁴⁶, Shazar pubblicò sul settimanale *Histadrut* un breve saggio sul movimento sabbatiano⁴⁷. Da colui

⁴¹ Cfr. in proposito Mendes-Flohr, *Fin de Siècle Orientalism, the Ostjuden, and the Aesthetics of Jewish Self-Affirmation*, in Id., *Divided Passions. Jewish intellectuals and the experience of modernity*, Detroit, Wayne University Press, 1991, pp. 77-132 (esiste una traduzione italiana di questo saggio in “Pardes”, 2, 1999: *Ebraicità e Germanicità. La “simbiosi” di H. Cohen, il “dialogo ebraico-tedesco” e gli studi ebraici*, pp. 75-110).

⁴² Cfr. in proposito Biale, *Shabbetai Zevi and the Seductions of Jewish Orientalism*, in R. Elior (ed.), *The Sabbatian Movement and Its Aftermath: Messianism, Sabbatianism and Frankism*, “Jerusalem Studies in Jewish Thought”, 17, 2001, pp. 85-110.

⁴³ Cfr. Brenner, *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, cit., p. 151. Particolarmente interessante, nella biografia di Kastein, era il parallelo tracciato tra Shabbetai Tzevi e Spinoza, che in qualche maniera si riferiva a quando già aveva fatto, sebbene li avesse associati in maniera diversa, Heinrich Graetz nella sua *Storia degli ebrei*.

⁴⁴ Cfr. Scholem, *Shabbetai Tzevi. Il Messia mistico*, tr. it. Torino, Einaudi, 2001, p. 6.

⁴⁵ A Zalman Shazar Scholem ha dedicato pagine interessanti del suo diario, oltre che un ricordo intitolato *Giovinanza con Zalman Rubaschow*, in Scholem, *‘Od Davar*, Tel Aviv, ‘Am ‘Oved, 1989 (esiste anche una traduzione francese in Id., *Fidélité et utopie*, Paris, Calmann-Lévy, 1978, pp. 73-77); si veda anche Id., *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, cit., p. 97, 99-103.

⁴⁶ Non si tratta di una coincidenza, dato che si trattava di un articolo sul movimento sabbatiano. Secondo una tradizione attestata nel *Talmud*, il Messia si sarebbe dovuto infatti rivelare proprio il 9 del mese di Av, giorno che corrispondeva alla data di nascita di Shabbetai Tzevi, e che dunque venne tenuta in gran considerazione dai suoi discepoli.

⁴⁷ Come nota David Myers, i primi segni dell'interesse di Shazar per l'argomento sabbatiano possono essere fatti risalire già al 1913, quando lo storico pubblicò uno studio su R. Shmuel Primo, segretario di Shabbetai Tzevi, sulla rivista *Ha-Shiloah*: cfr. D.N. Myers, *Re-Inventing the Jewish Past. European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History*, New York & Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 240 nota 21. È molto probabile che Scholem fosse a conoscenza anche di questo testo, come fa notare A. Altmann, *Gershon*

che successivamente sarebbe dovuto diventare il terzo presidente dello Stato d'Israele, giunse un apprezzamento di Shabbetai Tzevi senza precedenti. Shazar, infatti, celebrava il Messia di Smirne e i suoi seguaci ritrovando nei risultati delle loro azioni una prefigurazione degli obiettivi del progetto sionista:

[Shabbetai Tzevi] grazie alla magia della speranza messianica ha dato vita per primo a un movimento popolare d'una grandezza mai conosciuta prima dalla diaspora, ha superato la dispersione, scalzato lo spirito del Medioevo dal mondo giudaico e aperto con coraggio le porte della storia ebraica moderna. È stato il primo grande credente a far scaturire nuove fiamme dalle rocce eterne della religione, in modo da portare la redenzione al popolo, all'uomo e a chiunque abbia bisogno di salvezza; è stato l'idolo della nazione bruciato dal suo stesso fuoco, trasformato in oggetto d'orrore e obbrobrio per secoli; il Messia di un popolo sfortunato che ha osato lottare contro l'angelo dell'esilio, ma, non potendo vincere, è morto comunque onorevolmente sul campo...⁴⁸

Scholem esprimerà giudizio positivo sui lavori di Shazar, dicendo che si trattava di scritti molto interessanti⁴⁹ e confessando di aver riposto molta fiducia e grandi aspettative negli esiti delle sue ricerche⁵⁰. Il fatto che Scholem abbia ripetuto con convinzione questi apprezzamenti anche più tardi nella sua vita deve essere tenuto presente se si vogliono comprendere alcuni aspetti ambigui e contraddittori del suo pensiero. Se infatti, per il giovane Scholem, Zalman Shazar aveva rappresentato, insieme ad Agnon, un vero e proprio «simbolo dell'ebraismo vivente»⁵¹, e se, allo stesso modo, l'interpretazione della storia ebraica di Shazar era tale da celebrare gli eretici a discapito della tradizione rabbinica, si dovrebbe perlomeno ammettere che, negli anni centrali della sua formazione, Scholem era venuto a relazionarsi con ambienti in cui l'ortodossia si trovava ad occupare un posto invero parecchio marginale.

Scholem 1897-1982, "Proceedings of the American Academy for Jewish Research", 51, 1984, pp. 1-14, p. 11.

⁴⁸ Z. Shazar, *Shabbetai Tzevi* [ed. orig. apparso sul quotidiano "Histadrut" nel 1925] in, H. Bartov, *Crescere e scrivere in terra d'Israele*, Tel Aviv, Zamora-Beitan, 2007, pp. 293-294 (in ebraico).

⁴⁹ «Fino ad oggi - scriverà Scholem in uno dei suoi saggi più importanti sul sabbatianismo - solo due studiosi, Siegmund Hurwitz nel suo *Da dove a dove* e Zalman Shazar nel suo saggio *Sulle rovine del frankismo*, hanno colto appieno la complessità della psicologia sabbatiana, ma le loro opere non hanno ricevuto l'attenzione che meritano»: Scholem, *Redenzione tramite il peccato*, in *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, cit., pp. 87-141, p. 93.

⁵⁰ Così Scholem parla di Shazar nella sua autobiografia: «Molti di coloro che erano stati stimolati dalle conferenze e dalle lezioni che aveva tenuto in Germania e in Austria si aspettavano da lui una nuova comprensione dei movimenti messianici dell'ebraismo. Anch'io (che pure non vi avevo assistito, ma ne avevo sentito parlare e avevo letto i suoi primi scritti), dopo che le mie ricerche mi avevano condotto, qualche anno più tardi, a lavorare su questo argomento, ritardai per lungo tempo la pubblicazione del mio ampio lavoro dedicato al movimento sabbatiano, nell'attesa che Rubaschow realizzasse con un'opera le speranze in lui riposte»: Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, cit., p. 102. Tuttavia, Scholem dovette ammettere che Shazar scriveva più come un romantico socialista che come un ricercatore scientifico (*ibidem*).

⁵¹ *Ivi*, p. 108.

Non sembra infatti del tutto scorretto affermare che i primissimi contatti con l'ebraismo del giovane Scholem furono esperienze lontanissime dall'universo della tradizione rabbinica: da una parte, com'è noto dalle prime pagine della sua memoria autobiografica *Da Berlino a Gerusalemme*, c'era infatti la maniera quantomeno curiosa di vivere l'ebraismo proprio della borghesia tedesca berlinese, come testimoniato soprattutto dalla figura di Arthur Scholem, padre di Gershom⁵²; dall'altra, soprattutto ad opera del mondo dell'ebraismo orientale, stava invece la celebrazione dei sabbatiani come eretici e anticipatori di un centro di rinascita nazionale⁵³. L'*imprinting* scholemiano, risultato di quell'ambiente davvero unico che fu la Berlino ebraica tra le due guerre, portò dunque il giovane Scholem a crearsi un'immagine dell'esistenza ebraica per così dire *sui generis* e indubbiamente assai lontana da quella che era stata l'autopercezione dell'ebraismo durante secoli di vita sotto la legislazione della *Halakhah*⁵⁴.

I primi segni di un interesse accademico di Scholem per il sabbatianismo risalgono alla metà dell'agosto 1927 quando, in un incontro a Parigi, Scholem comunica all'amico Benjamin (alla presenza anche di Franz Hessel) di aver ritrovato, nel corso di un soggiorno di studio ad Oxford, alcuni manoscritti sabbatiani conservati alla biblioteca Bodleiana⁵⁵. In

⁵² «Del rituale ebraico si osservavano da noi solo i venerdì sera, intesi come ritrovi famigliari, e la vigilia della Pasqua ebraica [...] Questo non impediva che più tardi si usassero le candele del sabato per accendere una sigaretta o un sigaro. Poiché il divieto di fumare durante il sabato era uno dei più noti precetti ebraici, quel gesto conteneva in sé una certa misura di consapevole scherno. [...] Anche in occasione delle feste ebraiche più solenni, e in particolare nel giorno del Kippur, il cui precetto del digiuno veniva ancora rispettato dalla stragrande maggioranza, mio padre si recava al lavoro e di digiuno non si parlava affatto»: *ivi*, pp. 13-14.

⁵³ In questo senso, molto interessante è un recente articolo nel quale si discute della non-presenza all'interno della biblioteca di Scholem, per altri versi ricchissima, del più importante codice legislativo della tradizione rabbinica: lo *Shulhan Aruq* di Yossef Caro: cfr. A. Bar-Levav, *On the Absence of a Book from a Library: Gershom Scholem and the Shulhan Aruq*, "Zutot: Perspectives on Jewish Culture", 6, 2009, pp. 71-73. Nonostante non si possa essere certi di questa assenza, anche lo scrittore Agnon ha testimoniato di non aver mai visto il libro in casa di Scholem. Al di là dell'aneddoto, tuttavia, il fatto testimonia del poco interesse di Scholem per le questioni legate al mondo dell'ortodossia e dell'ebraismo rabbinico.

⁵⁴ Debbo queste considerazioni a un colloquio con il prof. Moshe Idel, a Budapest, nell'estate del 2010. In parte, alcune di queste idee sono sviluppate nell'ultimo libro del prof. Idel: *Old worlds, new mirrors. Kabbalah and Twentieth Century Jewish Thought*, cit.

⁵⁵ «[...] Benjamin fu anche la prima persona ad essere informata della scoperta, per me assai sorprendente, della teologia sabbatiana, cioè di un antinomismo messianico svolto in termini rigidamente ebraici all'interno del giudaismo: una scoperta che avevo fatto durante la lettura dei manoscritti del British Museum e della Biblioteca Bodleiana a Oxford, e che avrebbe portato le mie successive ricerche a sviluppi di notevole portata»: Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, tr. it. Milano, Adelphi, 1992, p. 215. Si veda anche *In compagnia di Gershom Scholem* (intervista con Muki Tsur), in *Sholem/Shalom. Due conversazioni con Gershom Scholem su Israele, gli ebrei e la qabbalah*, tr. it. Macerata, Quodlibet, 2001, p. 58. Cfr. anche la lettura retrospettiva che ne darà Scholem cinquant'anni dopo: «Confesso che non sono stato incline ad approfondire espressamente, sin da principio, il tema messianico. Giusto cinquant'anni fa mi trovavo a Oxford, per fare delle ricerche sui manoscritti cabbalistici che, in gran parte, vi erano custoditi, quando mi sono imbattuto in uno scritto intitolato *'Iggeret Magen 'Avraham* (Epistola dello scudo di Abramo) di Avraham Miguel Cardozo, uno dei principali seguaci di Shabbetai Sevi. Con mia sorpresa, mi resi conto che le argomentazioni dei seguaci di Shabbetai Sevi erano ricche di significato e furono proprio esse a

realtà, Scholem aveva anticipato le proprie scoperte a Benjamin, che aveva peraltro già incontrato in aprile sulla via per Londra, in una lettera andata perduta del cui contenuto però si ha conoscenza grazie alla risposta dello stesso Benjamin: Scholem scriveva all'amico comunicandogli che avrebbe ritardato di alcuni giorni il suo rientro a Parigi proprio perché necessitava di più tempo per studiare i manoscritti ritrovati in Inghilterra.

L'anno successivo, Scholem diede alle stampe il suo primo saggio sul sabbatianismo dalle pagine di un numero speciale della rivista *Der Jude*, dedicato al cinquantesimo compleanno del suo fondatore, Martin Buber. Si trattava di un'analisi dell'*Iggeret Magen Avraham* di Avraham Cardoso, una rielaborazione teologica dei principi del sabbatianismo, proprio il testo manoscritto ritrovato e studiato in tutta furia l'anno precedente⁵⁶. Dopo questo scritto, Scholem continuerà a insegnare e a pubblicare sul sabbatianismo per tutto l'arco della sua vita, rivolgendo la maggior parte dei propri sforzi a chiarire i tratti di quello che fu probabilmente il più grande sconvolgimento nella storia dell'ebraismo della Diaspora. Del resto, e a testimonianza, se mai ce ne fosse bisogno, dell'unicità dell'apporto scholemiano in questo campo, dovendo scegliere il libro più importante degli studi ebraici del Novecento probabilmente non si sbaglierebbe indicando proprio la monumentale biografia che Scholem dedicò a Shabbetai Tzevi, pubblicata in ebraico nel 1957, e poi, in edizione accresciuta e riveduta, in inglese nel 1973⁵⁷.

Nell'interpretazione scholemiana, il sabbatianismo viene considerato un'espressione dell'energia vitale dell'ebraismo e non un corpo ad esso estraneo, come invece aveva cercato di provare l'occultamento della tradizione rabbinica. Fino a che punto, poi, nella sua analisi del movimento sabbatiano, Scholem sia rimasto affascinato dallo spirito anarchico del suo fondatore assumendolo quasi a proprio *alter ego*, o fino a dove, invece, sia stato lo stesso Scholem a trasferire sulla figura di Shabbetai Tzevi le proprie simpatie anarchiche giovanili, è questione difficile da districare ed è argomento che ormai costituisce parte della vasta letteratura post-scholemiana sul tema. Sta di fatto, però, che la presentazione del messianismo sabbatiano da parte di Scholem, specie nei suoi

sollecitarmi a fare alcune riflessioni su questo complesso argomento, che da allora continuò ad appassionarmi»: Scholem, *Il messianismo, argomento inesauribile*, cit., p. 147.

⁵⁶ Cfr. Id., *Über die Theologie des Sabbatianismus im Lichte Abraham Cardozos*, "Der Jude", Sonderheft 5, 1928, pp. 123-139.

⁵⁷ Cfr. Idel, *Old worlds, new mirrors. Kabbalah and Twentieth Century Thought*, cit., p. 9. Sull'importanza di questo lavoro scholemiano, si veda anche una lettera di Leo Strauss del 17 ottobre 1973, che confessò a Scholem di aver letto l'opera come una biografia non solo di Shabbetai Tzevi, ma «di tutto il nostro popolo»: Scholem - Strauss, *Lettere dall'esilio (Carteggio 1933-1973)*, tr. it. Firenze, Giuntina, 2008, p. 244.

scritti più significativi, tendeva ad accentuarne gli aspetti anarchici e di rottura, nello stesso tempo evidenziandone le sue conseguenze rilevanti nello sviluppo della storia ebraica.

Per meglio cogliere la posta in gioco nella interpretazione scholemiana del messianismo, e in particolar modo i suoi risvolti teologico-politici, si analizzeranno di seguito alcune critiche dirette contro Scholem da due figure molto diverse e provenienti da ambienti culturali e politici assai lontani tra loro: Baruch Kurzweil e Jacob Taubes. A nessuno dei due Scholem risponderà mai pubblicamente, quasi non intendesse dar credito alle loro accuse; invero, anche i suoi rapporti personali con questi due personaggi furono sempre a dir poco burrascosi. Eppure, nonostante sia Kurzweil sia Taubes fossero animati, almeno in parte, dal desiderio di emulare Scholem e da quella che Taubes stesso ebbe a chiamare una certa «vanità della vita accademica»⁵⁸, i loro rilievi, come si vedrà non privi di fraintendimenti ed eccessive generalizzazioni⁵⁹, consentiranno comunque di portare allo scoperto alcuni aspetti poco chiari della indagine scholemiana.

Saranno proprio alcune di queste difficoltà, in particolar modo se confrontate con le coeve posizioni politiche scholemiane, a richiedere un'ampia disamina del rapporto di Scholem con il sionismo, provando a cogliere i diversi significati che egli attribuì al movimento nel corso degli anni e a vedere se e in quale maniera messianismo e sionismo si siano potuti incontrare nel suo pensiero e nella sua ricerca⁶⁰.

2. In lotta per i valori ebraici

Nel mondo dell'*intelligencija* israeliana, il più acerrimo nemico di Scholem fu senza alcun dubbio Baruch Kurzweil, ebreo di origini praguesi, studioso di letteratura

⁵⁸ Cfr. Lettera di Taubes a Scholem del 16 marzo 1977, in J. Taubes, *Il prezzo del messianismo. Lettere di Jacob Taubes a Gershom Scholem e altri scritti*, tr. it. a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata, 2000. Per la risposta di Scholem, datata 24 marzo 1977 e stranamente non pubblicata nell'edizione curata dalla Stimilli, si veda S. Campanini, *Parva Scholemiana I. Rassegna di bibliografia*, "Materia giudaica", 10, 2005, 2, p. 405.

⁵⁹ Con riferimento alla critica di Kurzweil, Moshe Idel fa notare come la sua debolezza sia dovuta, in particolare, al fatto di considerare in Scholem soltanto il suo aspetto di storico, tralasciando quello di fenomenologo: cfr. Idel, *Old worlds, new mirrors. Kabbalah and Twentieth Century Jewish Thought*, cit., p. 257 nota 2.

⁶⁰ Per un saggio in italiano che si occupa di questo problema si rimanda a G. Bonola, *Le delusioni del messianico in Gershom Scholem. Fedeltà mediante il rinnegamento*, "B@belonline", 4, 2008, pp. 153-167. Per uno studio più recente, anche se meno completo, si veda T. Tagliacozzo, *Catastrofe, distruzione, redenzione. Sionismo e messianismo apocalittico in Gershom Scholem*, in Seminario di studi benjaminiani (a cura di), *Le vie della distruzione. A partire da Il carattere distruttivo di Walter Benjamin*, Macerata, Quodlibet, 2010, pp. 143-169.

contemporanea e appartenente all'ortodossia liberale⁶¹. Probabilmente mosso anche da un certo astio nei confronti degli storici della Università ebraica di Gerusalemme⁶², a partire dalla fine degli anni Cinquanta Kurzweil pubblicò sulle pagine dei quotidiani israeliani più importanti alcuni articoli molto polemici nei confronti di un approccio agli studi ebraici che non esitava a definire «nichilista». Obiettivo principale della sua crociata, come doveva essere chiaro a chiunque leggesse quegli articoli, non era altri che Gershom Scholem⁶³.

Ispirato da figure del movimento neo-ortodosso come Isaac Breuer⁶⁴ e Samson Raphael Hirsch, Kurzweil non poteva accettare la convinzione di Scholem che gli storici della cosiddetta «Jerusalem School», per maggior parte di ispirazione sionista, avrebbero potuto garantire una «nuova oggettività» alla ricerca storica in ambito ebraico. Non solo la storiografia sionista, secondo Kurzweil, muoveva da forti presupposti ideologici proprio come la *Wissenschaft des Judentums*, ma costituiva soprattutto una rottura radicale con i valori tradizionali nel nome di uno sterile razionalismo storicista (il volume di Kurzweil che raccoglieva questi scritti era intitolato, non a caso, *In lotta per i valori ebraici*). Da un lato, quindi, come è stato giustamente notato⁶⁵, Kurzweil sembrava utilizzare contro Scholem e la «Jerusalem School» le medesime armi dialettiche precedentemente dirette dallo stesso Scholem contro gli studiosi della *Wissenschaft*⁶⁶. Dall'altro, Kurzweil sembra essere mosso anche dall'intento di difendere una visione dell'ebraismo non lontana da quella di Martin Buber, contro la cui interpretazione del movimento chassidico, com'è

⁶¹ Sulla polemica tra Scholem e Kurzweil si può leggere D.N. Myers, *The Scholem-Kurzweil Debate and Modern Jewish Historiography*, "Modern Judaism", 6, 1986, 3, pp. 261-286. Si veda anche E. Hamacher, *Gershom Scholem und die Allgemeine Religionsgeschichte*, Berlin & London, Walter de Gruyter, 1999, pp. 21-23.

⁶² Kurzweil non riuscì mai ad ottenere un posto alla Hebrew University come professore: insegnò infatti per quasi venti anni in una scuola superiore vicino ad Haifa, e successivamente fu poi nominato professore in una nuova università, di carattere religioso, la Bar Ilan di Tel Aviv.

⁶³ Gli articoli di Kurzweil furono poi raccolti nel testo *In lotta per i valori dell'ebraismo*, Tel Aviv, Schocken, 1969 (in ebraico). Dell'articolo esiste anche una traduzione francese in M. Kriegel (éd.), *l'Herne Scholem*, Paris, l'Herne, 2009, pp. 275-283.

⁶⁴ Alle posizioni di Isaac Breuer, Scholem aveva già dedicato, nel 1934, una feroce critica, per cui cfr. Scholem, *La politica del misticismo: il Nuovo Kuzari di Isaac Breuer*, in Id., *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, cit., pp. 317-326. Sulle implicazioni politiche di tale polemica si può leggere M. Cavarocchi Arbib, *Sionisme et mysticisme: La controverse entre Gershom Scholem et Isaac Breuer*, in C. Mieting (ed.), *Politik und Religion im Judentum*, Tübingen, Niemeyer, 1999, pp. 209-222.

⁶⁵ Cfr. M. Brenner, *Prophets of the Past. Interpreters of Jewish History*, Princeton, Princeton University Press, 2010, pp. 190-191.

⁶⁶ Kurzweil se la prendeva soprattutto con lo storicismo e la «storicizzazione» dell'ebraismo, basando le proprie riflessioni sulla lezione filosofica di Strauss e, soprattutto, Popper: cfr. su questo Myers, *The Scholem-Kurzweil Debate and modern Jewish historiography*, cit., p. 270.

noto, Scholem non aveva esitato a lanciare più volte i propri strali, tacciandola di scarso rigore accademico⁶⁷.

Kurzweil contestava nello specifico all'analisi «scientifica» la possibilità di far emergere dai risultati della ricerca storico-critica qualcosa di realmente vitale per l'ebraismo. Scholem era finito, quasi blasfemamente, per dotare gli studi storici di una sorta di pseudo-santità che, secondo Kurzweil, andava a riempire il vuoto della sua fede religiosa⁶⁸. Tuttavia, questo culto della storiografia e della filologia non poteva che rimanere completamente estraneo alla vera essenza dell'ebraismo⁶⁹. Il nucleo centrale della fede ebraica, basandosi sulla rivelazione, non poteva infatti essere storicizzato:

Per Scholem l'ebraismo è prima di tutto materia di ricerca storica e storiosofica. Le categorie religiose non hanno diritto ad un'esistenza propria. L'ebraismo, in quanto religione, è costretto a piegarsi alle esigenze del metodo e della ricerca, e allo stesso modo l'universo della fede religiosa non diventa altro che un oggetto di studio per la critica storica. [...] L'ebraismo come semplice fede religiosa appartiene a un passato ormai superato e, nella misura in cui ancora esiste, è destinato ad essere passato al vaglio della ricerca storica, psicologica e filologica, un compito che soltanto uno spirito laico può essere in grado di portare a termine.⁷⁰

Cercando di smascherare le «miserie» dello storicismo gerosolimitano (non a caso una citazione dal famoso testo di Popper compare a principio di uno dei saggi di Kurzweil), lo studioso e feroce polemista argomentava come la scuola storiografica fosse diventata schiava di sé stessa e dei circoli cui apparteneva⁷¹. Il risultato non poteva che essere una visione nichilista e fortemente anti-religiosa dell'ebraismo, dominata da un aspetto «demonico», che Kurzweil era convinto di ravvisare nelle analisi di Scholem e dei suoi

⁶⁷ Non a caso Kurzweil aveva dedicato alcuni articoli a difendere Buber dalle accuse di Scholem.

⁶⁸ Kurzweil, forse, non aveva tutti i torti se si tengono presenti le parole pronunciate da Magnes, primo rettore della Hebrew University, che parlò dell'Institute for Jewish Studies come di «un luogo santo, un santuario dove studiare e insegnare, *sine ira et studio*, tutto quello che l'ebraismo ha prodotto fin dal tempo della Bibbia». A confermare questo mix tra valori religiosi tradizionali e spirito di ricerca scientifico, che si apprestava a diventare la nuova *Torah*, sono anche le parole di Max Margolis, primo visiting professor in studi biblici: «il posto in cui ci troviamo - il Monte Scopus, da cui si possono vedere i resti del Tempio - è per noi come un santuario»: cfr. D.N. Myers, *Between Diaspora and Zion: History, Memory, and Jerusalem Scholars*, in D.N. Myers - D. Ruderman (eds.), *The Jewish Past Revisited*, New Haven, Yale University Press, 1998, pp. 88-103. Sul clima di quel tempo all'università ebraica di Gerusalemme ha scritto bene D. Biale, *The Idea of a Jewish University*, in W.M. Brinner - M. Rischin (eds.), *Like all the Nations? The Life and Legacy of Judah L. Magnes*, New York, State University of New York Press, 1987, pp. 127-137.

⁶⁹ «La Scienza dell'ebraismo non è un sostituto della religione e certamente la religione non sarà salvata da essa. L'insoddisfazione nei confronti della storia deve insegnarci che è impossibile aspettarci dalla storia dell'ebraismo quello che lo stesso ebraismo non può darci»: Kurzweil, cit. in Brenner, *Prophets of the Past. Interpreters of Jewish History*, cit., p. 191.

⁷⁰ Kurzweil, *In lotta per i valori dell'ebraismo*, cit., p. 276.

⁷¹ Cfr. in proposito M.A. Meyer, *Two Persistent Tensions between Wissenschaft des Judentums*, in C. Wiese - A. Gotzmann (hrsg.), *Modern Judaism and Historical Consciousness. Identities, Encounters, Perspectives*, Leiden, Brill, 2007, p. 79.

allievi, specialmente, com'è prevedibile, negli studi da essi dedicati ad investigare le origini e le sorti del movimento sabbatiano.

A questo proposito, Scholem era accusato da Kurzweil di cripto-sabbatianismo, essendo ritenuto responsabile di aver fatto proprie le istanze anarchiche di quegli eretici che aveva descritto nella sua opera, finendo così per minare i valori dell'ortodossia⁷². Scholem aveva dipinto il sabbatianismo con toni di eccessivo entusiasmo e benevolenza, riconoscendogli un'importanza esagerata e immotivata nella storia del pensiero ebraico⁷³. Tutto questo provava l'assurdità di un'epoca in cui, paradossalmente, un nichilista e anarchico come Gershom Scholem sembrava essere diventato, in virtù del suo ruolo di grande professore universalmente riconosciuto, il più autorevole portavoce dell'ebraismo del suo tempo⁷⁴.

Benché animate da un forte risentimento personale, le accuse di Kurzweil acquistano un certo credito se si esamina quello che si può considerare, per molti versi, il saggio più importante mai scritto da Scholem: uno scritto pubblicato nel 1937 sulla rivista «Keneset» con l'emblematico titolo di *Redenzione attraverso il peccato* (il titolo ebraico, *Mitzvah ha-ba'ah ba-'averah*, conserva nell'originale ancor di più la sua carica distruttiva e blasfema)⁷⁵. Si nota infatti come, in quella che probabilmente è una delle sue migliori descrizioni del movimento sabbatiano, Scholem sia spesso ricorso ad un lessico fortemente

⁷² Si veda quanto scrive Momigliano, anch'egli proveniente da un ambiente culturale e religioso molto simile a quello di Kurzweil: «Ci sono pagine dell'opera di Scholem che danno l'impressione che egli riconoscesse qualcosa di sé nella distruttiva e anomica personalità di Shabbetai Tzevi e di Jacob Frank, e che, intravisto il pericolo, si fosse allontanato dall'abisso»: Momigliano, *L'autobiografia di Gershom Scholem*, in Id., *Pagine ebraiche*, Torino, Einaudi, 1987, p. 208. Sul rapporto Momigliano-Scholem cfr. il saggio di Idel, *Arnaldo Momigliano and Gershom Scholem on Jewish History and Tradition*, in Id., *Old worlds, new mirrors. Kabbalah and Twentieth Century Jewish Thought*, cit., pp. 17-30.

⁷³ Le stesse note vennero riprese da Raphael Zwi Werblowsky, in un articolo in ebraico pubblicato su *Molad* nel 1958 e intitolato *Osservazioni sul Shabbetai Tzevi di Gershom Scholem*. Scholem rispose ferocemente, seppur in privato, all'allievo Werblowsky che aveva accusato il maestro di troppo entusiasmo nei confronti dei sabbatiani, sopravvalutazione del materiale esaminato, scarsa attenzione e esagerata simpatia nei confronti di Shabbetai Tzevi. Una volta ricuciti i rapporti, Werblowsky pagò poi dazio per la sua *hybris*, sobbarcandosi il compito di tradurre in inglese la grande monografia di Scholem.

⁷⁴ Cfr. Myers, *The Scholem-Kurzweil Debate and modern Jewish historiography*, cit., p. 271.

⁷⁵ Scholem si riferisce a questo saggio due volte nella sua corrispondenza con Benjamin. Una prima volta nel 1934, quando il 20 luglio scrive: «Mi propongo di scrivere intorno al nichilismo religioso. Per mettermi le spalle al sicuro, ho acquistato un posto "a vita" in una sinagoga - e questa circostanza ti può suggerire quanto sia spinoso il tema!»: W. Benjamin - G. Scholem, *Teologia e utopia. Carteggio 1933-1940*, tr. it. Torino, Einaudi, 1987, p. 138. Scholem confessa ironicamente di aver acquistato un posto in sinagoga, aggiungendo in nota di aver partecipato alle funzioni del sabato, cosa strana per lui, anche se solo per due anni. Una seconda volta, in una lettera del 18 dicembre 1935, Scholem scriverà a Benjamin: «... sto limando, nelle ore libere, un saggio in ebraico sull'ideologia del nichilismo religioso nell'ebraismo, che è la continuazione dei lavori su Cardoso che avevo scritto in passato. Ma questo saggio, che ti interesserebbe molto, può essere scritto solo in ebraico, se vogliamo restare immuni da inibizioni apologetiche»: *ivi*, p. 199. Benjamin verrà in possesso e potrà leggere, secondo l'epistolario, una versione sintetica di queste riflessioni di Scholem apparse in tedesco sull'almanacco della casa editrice Schocken.

connotato da inflessioni sioniste⁷⁶. Per descrivere lo spirito rivoluzionario dei sabbatiani, ad esempio, Scholem utilizza espressioni come «un nuovo tipo di ebreo»⁷⁷, accenna a una rivolta contro l'ebraismo del ghetto, parla della «terra d'Israele come centro nazionale»⁷⁸: termini in effetti abbastanza strani se riferiti ad ebrei del XVII secolo e invero ben familiari al linguaggio della propaganda del primo sionismo. Addirittura, nel descrivere le vicende del frankismo, Scholem fa riferimento al «programma territorialista»⁷⁹ del suo *leader*, utilizzando dunque un'espressione coniata nel Novecento che si riferiva ad una particolare corrente del sionismo.

Sembrirebbe quindi che Scholem, come già Zalman Shazar prima di lui, tentasse, in maniera poi non così celata, di leggere il sabbatianismo come una specie di movimento protosionista⁸⁰. Che significato poteva avere però, in quel contesto, una interpretazione di questo genere? Scholem sembrava interessato a provare come entrambi, sabbatianismo e sionismo, fossero espressioni «autenticamente» ebraiche⁸¹. Anche il sionismo, dunque, sebbene (perlomeno ai suoi inizi) fosse un movimento quasi esclusivamente di natura secolare, non doveva essere letto come una semplice imitazione dei nazionalismi europei, né, per questo, meritava di essere screditato agli occhi dell'ortodossia.

Come però il sionismo poteva essere iscritto all'interno dell'ebraismo e della sua tradizione se rompeva completamente con i dettami del rabbinismo? La risposta per Scholem era molto semplice: il sabbatianismo forniva un buon esempio del fatto che l'ebraismo aveva già conosciuto, nella sua storia, un movimento anarchico e rivoluzionario, di natura antinomica e quindi necessariamente anti-rabbinica, che pur rimaneva costitutivamente «ebraico», la cui importanza e vitalità Scholem si era preoccupato di mostrare nell'arco di tutta la sua attività di studioso⁸².

⁷⁶ Debbo queste informazioni alle lezioni su Scholem tenute dal prof. Paul Mendes-Flohr nell'autunno del 2009 presso la Divinity School della University of Chicago.

⁷⁷ Scholem, *Redenzione tramite il peccato*, cit., p. 98.

⁷⁸ *Ivi*, p. 125.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Per una lettura che invece cerca di scindere la relazione tra il sionismo di Scholem e i lavori che produsse una volta trasferitosi in Palestina si può vedere D. Abrams, *Defining modern academic Scholarship: Gershom Scholem and the Establishment of a new (?) Discipline*, "The Journal of Jewish Thought and Philosophy", 9, 2000, pp. 267-302. Anche Abrams tuttavia ammette che, sebbene soltanto in termini di scelta dell'argomento, potrebbe esserci una relazione tra le convinzioni sioniste del giovane Scholem e la sua scelta di dedicarsi allo studio del sabbatianismo.

⁸¹ Cfr. a riguardo anche M. Kriegel, *Jérusalem 1920-80. La solitude des historiens*, in Id. (éd.), *L'Herne Scholem*, Paris, L'Herne, 2009, p. 260.

⁸² Cfr. Lazier, *On the Origins of "Political Theology": Judaism and Heresy between the World Wars*, cit., p. 156.

Proprio come il sabbatianismo, dunque, anche il sionismo, perlomeno stando a quanto traspare dal saggio del 1937, è vissuto da Scholem come un afflato di derivazione nietscheana, dotato di una capacità di rottura, in grado, almeno in linea teorica, di liberare forze sconosciute dentro il mondo ebraico.

Tuttavia, se si tiene conto in particolare di alcune dichiarazioni di Scholem sembra difficile, come del resto aveva già riconosciuto Kurzweil⁸³, non cogliere alcune contraddizioni⁸⁴, susseguitesì, nel corso del tempo, nella sua posizione. Nel 1980, ad esempio, in un'intervista a David Biale per il «New York Times», commentando la contemporanea situazione politica israeliana, Scholem non esitò a criticare il messianismo del gruppo politico di destra «Gush Emunim» (*Blocco per la Fede*)⁸⁵, sostenitore del movimento dei coloni, qualificandolo come cripto-sabbatiano⁸⁶. Parallelamente, in un testo pubblicato già nel 1929 su «Davar», rispondendo ad un attacco che era stato mosso da Yehudah Burla al movimento *Brith Shalom* («Alleanza per la Pace»⁸⁷), un circolo politico

⁸³ «I suoi lavori hanno una forte propensione ad interpretare l'ebraismo nel senso di un sionismo politico e laico. [...] Non è certo la sua ultima parola. Ci si accorge che, nel medesimo tempo, l'aspirazione anarchica e anti-borghese lo porta a deridere coloro che si accontentano di un'interpretazione sionista-nazionale-politica nell'analisi della storia ebraica. Ma questa contraddizione non è così strana in una personalità così ricca e varia come quella di Scholem, e certo non cambia nulla quanto alla sua tendenza a vuotare l'ebraismo della sua sostanza tradizionale-rabbinica-classica per mettere l'accento sulla dimensione storica e laica; in ultima istanza, è proprio questo che gli permette di ridurre l'ebraismo ad un oggetto di ricerca per il laboratorio della storia»: Kurzweil, *In lotta per i valori dell'ebraismo*, cit., p. 281.

⁸⁴ È interessante come, nella sua corrispondenza con Biale riguardo la sua tesi di dottorato (*The Demonic in History. Gershom Scholem and the revision of Jewish Historiography*, Jewish National and University Library, S 310), Scholem lo scoraggi dal fare riferimento alla polemica con Kurzweil, considerandola, incredibilmente (data la vasta eco che aveva avuto presso l'opinione pubblica israeliana), indegna di essere presa in considerazione. Così rispondeva Biale: «I gather from your comments that you object to my reference to Kurzweil. I hope that you understand that I felt compelled to take him into account because his criticism of you - regardless of its psychological motivation - is very well known and cannot be ignored. As you will note, I find his arguments unconvincing, but I think they are a useful foil for developing a different interpretation of your position» (Jewish National and University Library, Archive 4* 1599 - Correspondence G. Scholem - D. Biale).

⁸⁵ Si veda in proposito la lettera che Scholem scrisse nel 1961 a Geulah Cohen, una delle figure più importanti di questo movimento di destra, che aveva studiato filosofia con Bergmann alla Hebrew University e poi ebbe anche una relazione con Taubes (cfr. in proposito N. Leibovic, *The Jerusalem School: the Theopolitical Hour*, «New German Critique», 105, 2008, pp. 97-120). Nella sua lettera, Scholem confessa di aver trovato «ripugnante» l'ideologia del Gush Emunim e di non averla mai condivisa. Ciononostante, la lettera si chiudeva con una conclusione malinconica: «Ma la storia si è presa gioco dei sogni di entrambi, e questa è una conclusione terribile! [...] La stessa cosa è accaduta con il mio sogno. Questa vittoria non è certo quella che mi ero immaginato nei miei sogni»: Lettera del 15 dicembre 1961, in Scholem, *Briefe II. 1948-1970*, München, Beck, 1995, pp. 84-85.

⁸⁶ «Yes, they are like the Sabbatians. Like the Sabbatians, their Messianic program can only lead to disaster. In the seventeenth century, of course, the failure of Sabbatianism had only spiritual consequences; it led to a breakdown of Jewish belief. Today, the consequences of such Messianism are also political, and that is the great danger»: Gershom Scholem in D. Biale, *The Threat of Messianism: An Interview with Gershom Scholem*, «The New York Review of Books», 14 August 1980.

⁸⁷ Convinzione comune al *Brith Shalom*, con le parole di Scholem, era la persuasione «che la terra d'Israele appartiene a due popoli, i quali devono trovare una strada per vivere in comune... e lavorare per un futuro comune»: trascrizione di un'intervista a Scholem, cit. in M. Buber, *Una terra e due popoli. Sulla questione*

di cui Scholem faceva parte insieme ad altri importanti intellettuali dell'ebraismo tedesco come Buber, Sh. Hugo Bergman, Hans Kohn ed Ernst Simon, lo studioso mostra le medesime preoccupazioni che avrebbe riproposto cinquant'anni più tardi:

La redenzione del popolo ebraico, che desidero in quanto sionista, non è affatto identica alla redenzione religiosa che auspico per l'avvenire. In quanto sionista non sono disposto ad accogliere richieste o ambizioni politiche che appartengono ad una sfera assolutamente non-politica e religiosa, la sfera apocalittica della fine dei giorni. L'ideale sionista è una cosa e l'ideale messianico un'altra e non hanno punti di contatto altro che nella retorica enfatica dei raduni di massa, che spesso infondono nella nostra gioventù uno spirito *da nuovo sabbatiano* inevitabilmente destinato al fallimento. Il movimento sionista è congenitamente estraneo al movimento sabbatiano, e i tentativi di infondervi uno spirito sabbatiano hanno già provocato innumerevoli danni.⁸⁸

Come è possibile, dunque, conciliare queste dichiarazioni con quanto mostrato in precedenza? È possibile sciogliere questa contraddizione, senza pensare che Scholem stesse usando, nelle sue uscite pubbliche, l'aggettivo «sabbatiano» in un senso per così dire non-scientifico, connotandolo quindi con quel significato negativo che il termine aveva assunto nel linguaggio comune ebraico del tempo? E ancora: cosa voleva dire Scholem, quando, in conclusione al saggio sulla teologia di Cardozo del 1928, parlava di «seduzioni sabbatiane che possono portare al disastro il rinnovamento dell'ebraismo»?⁸⁹.

Dal canto suo, Scholem non esitò a definire l'attacco di Kurzweil come del tutto privo di senso. Non solo lo fece in maniera chiara, ribadendolo più volte nel corso di parecchie interviste⁹⁰, ma non mancò di considerare parte delle accuse frutto di disturbi di carattere psicologico da parte del suo interlocutore. Sebbene Scholem non rispose mai

ebraico-araba, tr. it. Firenze, Giuntina, 2008, p. 103. Sul *Brith Shalom*, la sua storia e il ruolo che ebbe all'interno del movimento sionista si veda soprattutto S. Ratzabi, *Between Zionism and Judaism. The Radical Circle in Brith Shalom 1925-1933*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002; cfr. anche H. Lavsky, *German Zionists and the Emergence of Brit Shalom*, in J. Reinharz - A. Shapira (eds.), *Essential Papers on Zionism*, New York-London, New York University Press, 1996, pp. 648-670; anche A. Kedar, *Brith Shalom*, "The Jerusalem Quarterly", 18 (Winter 1981), pp. 55-85.

⁸⁸ Scholem, *Sui tre crimini del Brith Shalom (una risposta a Yehudah Burla)*, "Davar", 12 dicembre 1929. Scholem citerà questo passaggio del suo scritto del 1929 anche nell'intervista con Muki Tsur del 1976.

⁸⁹ «La fraseologia messianica del sionismo, specialmente in momenti decisivi, non è la minore di quelle seduzioni sabbatiane che possono portare al disastro il rinnovamento dell'ebraismo, la stabilizzazione del suo mondo dall'intatto spirito della lingua. Infatti, per quanto caduche nel tempo possano essere state, come tutte le costruzioni teologiche, anche quelle di Cardozo o di Jacob Frank, l'impulso più profondo e più distruttivo del sabbatiano, la *hybris* dell'ebreo, è rimasto»: Id., *Über die Theologie des Sabbatianismus im Lichte Abraham Cardozos*, cit., p. 139.

⁹⁰ «Non ho mai nascosto che, a mio parere, il sionismo non è un movimento messianico. Si tratta di un errore assoluto affermare che sionismo e sabbatiano hanno delle radici comuni. Questa idea, che non riposa su nulla di solido, è un'invenzione del folle Kurzweil. Non si può prenderla sul serio»: Scholem, *Messianismo, sionismo e anarchia nella lingua* (intervista con Zeev Galili), "Yedioth Aharonoth", 22 novembre 1974 (in ebraico).

direttamente in pubblico (compito infatti affidato a due suoi allievi⁹¹), è rimasta traccia di una corrispondenza, per quanto non numerosa⁹², tra Scholem e Kurzweil. Il testo di una lettera, datata 4 dicembre 1959, rivela l'assoluta franchezza di Scholem nel ribattere ai rilievi che gli erano stati mossi dal suo avversario:

Tutto quello di cui lei mi accusa riguardo alla connessione genealogica tra nazionalismo secolare e movimento sabbatiano è una sua invenzione (o di altri che hanno letto quello che ho scritto nella stessa maniera inadeguata). Per quanto mi riguarda, non ho mai prodotto un tale nonsenso. Nemmeno ho nessuna intenzione nascosta celando le mie preoccupazioni dietro questo genere di fenomeni. Se davvero esiste una dimensione nascosta nel mio lavoro (ma dovrebbero perlomeno esserci dei dubbi a riguardo), sicuramente è qualcosa di completamente diverso da quello che lei ha preteso scoprire. Credo che sarebbe molto più appropriato giudicare la mia ricerca a partire da quello che io ho detto esplicitamente, non cercando di indagare le mie cosiddette ragioni segrete. Non le sarebbe possibile citare nessuna frase, neanche metà, in tutta la mia opera, che possa giustificare la sua interpretazione. Non mi sono affatto riconosciuto nelle sue parole⁹³.

Certo, l'analisi di Kurzweil ha certamente il forte limite, provenendo da parte ortodossa, di non saper cogliere la tensione religiosa e dialettica insita all'interno della posizione scholemiana⁹⁴. Agli occhi di Kurzweil, infatti, la tradizione rabbinica era l'unica autorità in grado di definire non solo l'identità ebraica, ma anche di garantire la sopravvivenza di una qualche espressione di fede all'interno dell'ebraismo. È chiaro dunque che un pensiero come quello di Scholem, che invece più volte affermò di essere un «anarchico religioso»⁹⁵, non poteva che risultare del tutto incomprensibile a Kurzweil.

Tuttavia, la relazione pericolosa tra messianismo sabbatiano e sionismo emersa dal saggio del 1937 non può essere sottaciuta ed ha bisogno di essere messa in relazione con altre posizioni di Scholem, quasi tutte più tarde, di carattere politico, laddove invece pare che lo studioso sia sempre stato attento a distinguere i piani, precisando che messianismo e sionismo non potessero essere confusi.

⁹¹ Scholem non rispose mai pubblicamente alle accuse di Kurzweil, ma lasciò che a farlo fossero due suoi allievi: Jacob Katz e Isahia Tishby.

⁹² Nell'archivio Scholem della Jewish National and University Library sono state conservate una lettera di Scholem e quattro di Kurzweil. Le lettere di Kurzweil sono state scritte tra il 1944 e il 1967.

⁹³ Lettera di Scholem a Kurzweil, in Scholem, *Briefe II. 1948-1970*, cit., pp. 50-52.

⁹⁴ In questo senso si veda la critica molto pertinente di Moshe Idel alla posizione di Kurzweil: «Scholem's own self-identification as a religious person [...] problematize Kurzweil's critique and his inclusion of Scholem's oeuvre in the corpus of secular Israeli literature. Anarchist though he was, Scholem was nevertheless a religious one»: Idel, *Old Worlds, new Mirrors. Kabbalah and Twentieth Century Jewish Thought*, cit., p. 108.

⁹⁵ Sul significato di questa frase si rimanda al capitolo V.

3. Qual è il prezzo del messianismo?

Per meglio cogliere la complessità dell'analisi scholemiana occorre soffermarsi su una seconda prospettiva critica, che questa volta vede invece protagonista Jacob Taubes⁹⁶. Benché più noto di Kurzweil, almeno fuori dai confini israeliani, Taubes è ancora una figura relativamente poco studiata all'interno dell'ebraismo di lingua tedesca del secondo dopoguerra, e questo nonostante, specie in Italia (in parte per merito di Giorgio Agamben, che ha riconosciuto nel *Tempo che resta* il suo debito verso l'analisi taubesiana della *Lettera ai Romani*), Taubes abbia assunto, negli ultimi anni, un ruolo importante particolarmente all'interno del dibattito teologico politico⁹⁷.

Per capire le vere ragioni della polemica di Taubes con Scholem⁹⁸, occorre prescindere dalla complessa storia del loro incontro e della rottura successiva, concentrandosi sui pochi testi da Taubes dedicati a discutere l'idea messianica in Scholem. Ancor prima, però, è opportuno ricordare i punti salienti della vicenda biografica taubesiana, per meglio capire quali fossero i suoi interessi principali e dove si innestassero le radici del futuro scontro con il grande studioso di mistica ebraica.

Figlio del rabbino capo di Zurigo e rabbino egli stesso, dopo aver pubblicato nel 1946 la sua tesi di laurea *Escatologia Occidentale*⁹⁹ (unica monografia uscita in vita), Taubes trovò un posto al *Jewish Theological Seminary* di New York e, dopo una

⁹⁶ Per un'introduzione alla figura di Taubes si veda la monografia di E. Stimilli, *Jacob Taubes*, Brescia, Morcelliana, 2004. Sulla polemica Scholem-Taubes si può leggere T. Macho, *Zur Frage nach dem Preis des Messianismus. Der intellektuelle Bruch zwischen Gershom Scholem und Jacob Taubes als Erinnerung ungelöster Probleme des Messianismus*, in S. Mosès - S. Weigel (hrsg.), *Gershom Scholem. Literatur und Rhetorik*, Köln, Böhlau Verlag, pp. 133-152; in italiano si veda G. Bonola, *Il dibattito sul messianismo tra Taubes e Scholem*, "Humanitas": *Messianismo. Ebraismo, Cristianesimo, Filosofia*, 60, 2005, pp. 122-152.

⁹⁷ Soltanto recente è la fortuna di Taubes negli Stati Uniti. Da poco sono stati tradotti alcuni saggi, già da dieci anni disponibili al lettore italiano, grazie alla curatela di A. Engel e C. Fonrobert (cfr. *From Cult to Culture: Fragments Toward a Critique of Historical Reason*, Stanford, Standord University Press, 2009). Di prossima pubblicazione è una biografia di Taubes in lingua inglese. Per quanto riguarda la *renaissance* filosofica di Paolo, cui ampio merito va ascritto proprio a Taubes, si vedano G. Agamben, *Il Tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000; A. Badiou, *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, tr. it. Napoli, Cronopio, 1999; più recente è il testo di J. Milbank - S. Zizek - C. Davis, *Paul's new moment. Continental Philosophy and the future of Christian Theology*, Grand Rapids, Brazos Press, 2010.

⁹⁸ Per un breve ma interessante ritratto di Taubes e del suo rapporto con Scholem, che lo definiva un «imbroglione» e un «filibustiere intellettuale», atto al plagio, si veda Jonas, *Memorie*, tr. it. Genova, il nuovo melangolo, 2008, pp. 220-223.

⁹⁹ Taubes, *Escatologia Occidentale*, tr. it. Garzanti, Milano, 1997.

brevissima parentesi di collaborazione con Scholem a Gerusalemme terminata nel peggiore dei modi, tornò negli Stati Uniti prima ad Harvard e poi alla Columbia dove insegnò Storia e Filosofia delle Religioni. Negli anni Sessanta, Taubes venne invitato a dirigere il Dipartimento di Ermeneutica alla *Freie Universität*, che sotto la sua guida divenne il centro del movimento studentesco berlinese. La volontà di prendere parte attivamente alla lotta politica, le simpatie per l'anarchismo e la conoscenza viva¹⁰⁰ (non solo dettata dallo studio accademico) della tradizione rabbinica costituiscono gli elementi da cui non si può prescindere se si vuole comprendere il pensiero di Taubes al netto delle sue bizzarrie e dell'aura mitica che lo circondava in vita, come anche la sua capacità di far emergere alcuni nuclei irrisolti del pensiero di Scholem.

Tra il 1977 e il 1982, Taubes pubblicò tre articoli decisamente critici nei riguardi della descrizione scholemiana del messianismo¹⁰¹. A partire dalle considerazioni espresse in quei saggi, Taubes assunse una postura fortemente polemica specie in riferimento alla questione dell'eredità del pensiero benjaminiano proprio contro il fronte scholemiano e adorniano¹⁰². Sebbene in alcuni punti poco argomentati e in certa misura fin troppo semplicistici, i rilievi di Taubes hanno il merito di ridiscutere il pensiero di Scholem in chiave filosofica, in particolar modo tenendo conto degli interessi per una re-interpretazione dell'ebraismo che troverà la sua definitiva espressione nelle lezioni tenute da Taubes ad Heidelberg poco prima di morire, dedicate a Paolo e alla *Lettera ai Romani* e poi pubblicate postume¹⁰³.

Punto di partenza metodologico dell'analisi di Taubes è che non siano necessarie ulteriori ricerche sul materiale presentato da Scholem per poter offrire una lettura diversa e anzi addirittura contrastante degli eventi da lui descritti. Scholem infatti sarebbe stato condotto verso una certa interpretazione da un utilizzo «troppo rigido» del suo apparato categoriale e, soprattutto, come si vedrà, alla luce delle sue convinzioni politiche e sul futuro dell'ebraismo. È chiaro che, come già del resto nella polemica con Kurzweil, la posta in gioco era niente di meno che l'interpretazione globale della storia ebraica.

¹⁰⁰ Questo aspetto mi è stato fatto notare sia da Paul Mendes-Flohr sia da Moshe Idel.

¹⁰¹ Cfr. Taubes, *Der liebe Gott steckt im Detail. Gershom Scholem und die messianische Verheißung*, "Die Welt", 288, 10 Dezember 1977, p. 1; Id., *Scholem's Theses on Messianism Reconsidered*, "Social Science Information", 21, 1982, 4-5, pp. 665-675; Id., *The Price of Messianism*, "Journal of Jewish Studies", 32, 1982, 1-2, pp. 595-600. I tre articoli si possono leggere in traduzione italiana in Id., *Il prezzo del messianismo*, cit.

¹⁰² Come è noto, Scholem e Adorno si occuparono dell'edizione delle lettere di Benjamin. Da queste lettere ne venne esclusa una che Benjamin aveva indirizzato a Carl Schmitt. Taubes la pubblicò polemizzando contro la censura dei due editori (in particolare di Adorno).

¹⁰³ Cfr. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, tr. it. Milano, Adelphi, 1997.

Gli argomenti di Taubes contro Scholem sono pochi e si ripetono, quasi senza alcuna variante, in tutti gli scritti dedicati a discutere le teorie scholemiane. Non è dunque difficile sintetizzarli ed affrontarli nello specifico. Dei tre punti toccati da Taubes (interiorità/esteriorità come discriminazione tra ebraismo e cristianesimo; rapporto tra sabbatianismo e *Aufklärung*; questione del «prezzo del messianismo») il primo e il terzo sono quelli che meritano più attenzione in questo contesto¹⁰⁴.

Ad essere messa alla berlina da Taubes è, in primo luogo, la contrapposizione tracciata da Scholem tra ebraismo e cristianesimo di fronte all'esperienza del messianismo. Si tratta di una differenza tutta giocata sul rapporto interiorità/esteriorità:

L'ebraismo, in tutte le sue forme e manifestazioni, ha sempre affermato un concetto di redenzione come evento che si manifesta pubblicamente, sulla scena della storia e all'interno della comunità. È un avvenimento che ha luogo nel mondo visibile e non può essere concepito senza tale apparenza visibile. Di contro, il cristianesimo concepisce la redenzione come un evento che appartiene al regno spirituale e invisibile, un evento che si riflette nell'anima, nel mondo privato di ciascun individuo, e produce una trasformazione interiore cui non ha da corrispondere per forza qualcosa di esterno.¹⁰⁵

In questo senso, la concezione cristiana della redenzione non poteva che apparire, agli occhi dell'ebraismo, come una fuga che cercava di sottrarsi alla verifica della pretesa messianica all'interno della storia. Questa tesi di Scholem è ben nota e, benché un poco attenuata, la si ritrova, qualche anno più tardi, anche nell'intervista concessa a Muki Tsur:

Il punto è il rifiuto dell'interiorizzazione radicale della redenzione. Non che nella storia dell'ebraismo, particolarmente nella mistica (come c'era da aspettarselo), siano mancati tentativi di scoprire una simile dimensione anche nel messianismo ebraico. Ma in tutte le sue forme storiche l'ebraismo ha decisamente respinto la tesi di una interiorizzazione, per così dire, chimicamente pura della redenzione. Una interiorità che non si manifestasse anche all'esterno, anzi che non vi fosse assolutamente collegata, non aveva alcun valore. La spinta verso il nucleo era al tempo stesso spinta verso l'esterno.¹⁰⁶

Si tratta, come è stato evidenziato, di una lettura che costituisce solo uno dei numerosi tentativi di tracciare una differenza tra ebraismo e cristianesimo: molti altri esempi si possono ritrovare in parecchi testi della riflessione ebraica del ventesimo secolo (in Buber,

¹⁰⁴ Sul secondo punto, dedicato a criticare la connessione scholemiana tra sabbatianismo e *Aufklärung*, Taubes in effetti argomenta molto poco. A questo aspetto del pensiero di Scholem è dedicata la prima parte del capitolo V.

¹⁰⁵ Scholem, *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, cit., p. 13.

¹⁰⁶ Id., *Alcune riflessioni sulla teologia ebraica nella nostra epoca*, cit., p. 63. Si veda anche *Il messianismo, argomento inesauribile*: «[...] Una cosa, tuttavia, è chiara: nella letteratura cabalistica non si erano neppure sognati di chiamare con l'appellativo di messianismo in atto o realizzazione messianica tutte quelle operazioni tramite le quali l'uomo si prepara, a livello personale, in vista di ciò che verrà dopo, a livello collettivo». E ancora: «Il problema della redenzione individuale, della redenzione del singolo, è del tutto moderno, e prima del 1750 non trova riscontro nella tradizione ebraica» (p. 159).

Klausner, Baeck, per tacere del dibattito Rosenzweig-Rosenstock¹⁰⁷). Taubes tuttavia si serve di questa distinzione, che nel saggio di Scholem occupa invero poco spazio¹⁰⁸, e ne evidenzia i suoi limiti, anticipando già molto di quello che, successivamente, si potrà leggere nelle sue lezioni sulla teologia politica di Paolo. In particolare, Taubes si dice convinto che l'interiorizzazione non costituisca affatto una linea di demarcazione tra ebraismo e cristianesimo; piuttosto essa indicherebbe una crisi tutta interna all'escatologia ebraica nel momento della sua attualizzazione.

Siamo qui di fronte a quella che Taubes definirà una particolare «logica messianica», tipica dell'ebraismo, che nella storia ha trovato espressione sia nel momento paolino sia in quello sabbatiano. In tutti e due i casi, seguendo Taubes, avremmo una catastrofe che costringerebbe i seguaci del Messia a spiegare dei fatti (la conversione all'Islam o la morte in croce) che, dal loro punto di vista, apparirebbero del tutto incomprensibili. In una sorta di hegelianesimo *ante litteram*, la risposta sarebbe dunque «tanto peggio per i fatti» o, in altre parole, come si domanda lo stesso Taubes: «una volta che il Messia abbia fallito nel suo tentativo di redimere il mondo esteriore, come definire altrimenti la redenzione se non come un rivolgimento interiore?»¹⁰⁹.

Ecco dunque che l'esperienza messianica può essere concepita come un evento nel regno spirituale, qualcosa che si riflette nell'animo umano¹¹⁰. L'attenzione di Taubes, come si vede, sembra qui prescindere dalle caratteristiche personali della figura messianica per spostarsi in direzione della comunità che reinterpreta la redenzione alla luce di una

¹⁰⁷ Cfr. ad esempio J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel from Its Beginning to the Completion of the Mishnah*, New York, Macmillan, 1955; L. Baeck, *Judaism and Christianity*, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1958, pp. 284-290; F. Rosenzweig - E. Rosenstock, *La radice che porta. Lettere su ebraismo e cristianesimo*, tr. it. Genova, Marietti, 1992; cfr. in proposito anche M. Idel, *Mistici messianici*, tr. it. Milano, Adelphi, 2004, pp. 50-52.

¹⁰⁸ Bonola ha notato in proposito che la distinzione di Scholem aveva un valore soltanto ermeneutico, che assume il ruolo di discriminare, ma soltanto in senso «idealtipico»: «[Taubes] si rifiuta di prendere atto del fatto che Scholem passa l'intero scritto a illustrare quanto le linee evolutive, gli assestamenti storici, le spinte in controtendenza abbiano in realtà reso complessa, e perfino problematica, la dialettica tra dimensione esteriore e dimensione interiore proprio nel messianismo ebraico»: Bonola, *Il dibattito sul messianismo tra Taubes e Scholem*, cit., p. 127. Lo stesso Scholem, peraltro, in altri luoghi della sua opera, opera una distinzione più sottile, come si può vedere ad esempio da un passo della sua biografia di Shabbetai Tzevi: «Il cristianesimo ufficiale - sia cattolico sia protestante - descriveva tradizionalmente con disprezzo le speranze messianiche del giudaismo ritenendole materiali e carnali rispetto alla propria concezione più spirituale. [...] In realtà, tuttavia, anche il mondo cristiano nutriva tendenze che non avrebbero rinunciato alla realizzazione storica dell'utopia messianica»: Scholem, *Shabbetai Tzevi. Il Messia mistico*, cit., p. 100.

¹⁰⁹ Taubes, *Il prezzo del messianismo*, in *Il prezzo del messianismo. Lettere di Jacob Taubes a Gershom Scholem e altri scritti*, cit., p. 38.

¹¹⁰ Ciò che caratterizza l'esperienza messianica in Taubes, secondo Stimilli, «è il fatto che, a partire dalla venuta del Messia e dalle condizioni pure apparentemente immutate del mondo, è in grado di elaborare per così dire "interiormente" la situazione critica in cui si trova. La crisi non coincide con il mero fallimento esteriore della prassi storica, ma viene posta al centro, in quanto costitutiva della stessa esperienza di vita messianica»: Stimilli, *Jacob Taubes. Il Messia, l'opera*, "Babel@nline", 4, 2008, pp. 183-184.

catastrofe esteriore¹¹¹. Se infatti Scholem aveva riconosciuto come enigmatico il fatto che un personaggio come Shabbetai Tzevi fosse potuto diventare il *leader* di un movimento tanto importante, Taubes propone invece di adottare la strategia opposta:

Cominciare con ciò che qui viene chiamato «enigma», e porre quindi la questione se non sia compatibile con la logica interna dell'idea messianica il fatto che il messia continui a vivere essenzialmente nella trasformazione simbolica di quello «scandalo», che la vita mondana del messia produce, in grandiose e paradossali interpretazioni. Il contesto interpretativo racchiude il contenuto del messaggio messianico.¹¹²

La posizione di Taubes ha certamente molti limiti, alcuni dei quali consistono nell'aver forse attribuito, probabilmente proprio sulla scorta di Scholem, troppa importanza e una rilevanza simbolica eccessiva al sabbatianismo nella storia ebraica¹¹³. A difesa di Scholem, inoltre, non si può negare che uno sguardo più attento al suo lavoro, e in particolare agli altri saggi che formano la raccolta *The Messianic Idea in Judaism*, renderebbe la critica taubesiana non più così stringente, o perlomeno farebbe emergere come Scholem fosse perfettamente consapevole, certo senza sottostimarle, del tipo di questioni sollevate dal suo avversario¹¹⁴.

In che senso però la discussione tra Taubes e Scholem era destinata a rimanere un dialogo tra sordi? In gioco erano le conseguenze di una lettura che mirasse a ricondurre la figura di Paolo all'interno dell'ebraismo, o quantomeno in quello spazio limite tra ebraismo e cristianesimo in cui Taubes sembrava muoversi più a proprio agio¹¹⁵. Laddove,

¹¹¹ Cfr. Taubes, *La Teologia politica di San Paolo*, cit., p. 32.

¹¹² Id., *Il prezzo del messianismo*, cit., p. 41.

¹¹³ Come nota giustamente Bonola, Taubes ad esempio trascura l'intera serie delle figure messianiche il cui fallimento storico non ha prodotto rilevanti conseguenze in termini di interiorizzazione, come la vicenda, pur molto importante, di Bar Kochba: cfr. Bonola, *Il dibattito sul messianismo tra Taubes e Scholem*, cit., p. 128.

¹¹⁴ Si veda ad esempio quanto scrive Scholem nel saggio *La crisi della tradizione nel messianismo ebraico*: «[...] sebbene io naturalmente non intenda negare che il paolinismo rappresenti una crisi autentica della tradizione all'interno del messianismo ebraico, analoga a quella che dobbiamo ancora analizzare qui più approfonditamente nel caso del sabbatanesimo»: Scholem, *La crisi della tradizione nel messianismo ebraico*, in Id., *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, cit., p. 63. E ancora, più sotto: «Le differenze tra il paolinismo e il sabbatanesimo sono grandi, ma l'affinità delle strutture fondamentali, il loro antinomismo e le teologie della crisi che essi rapidamente svilupparono non dovrebbero essere né trascurati né fraintesi»: *ivi*, p. 68. Per un raffronto più ampio, nell'opera di Scholem, tra sabbatianismo e cristianesimo si veda *Shabbetai Tzevi. Il Messia mistico*, cit., pp. 780-787.

¹¹⁵ Si veda un passo dalla lunga lettera di Taubes a Scholem del 1977: «Ma su Paolo non ci siamo *mai capiti*, anche quando tra noi andava ancora “benissimo”. Ho sempre pensato che Lei sbagliasse mettendo sullo stesso piano, come se niente fosse, Paolo e Natan di Gaza. [...] Ma alla fine è veramente ebraico “soltanto” il rifiuto di riconoscere il matrimonio misto? “Ebreo” è Jacob Frank (anche se sembra quasi Bakunin, quando parla della “vita”), mentre Paolo - e Simon Weil no? Nessuno dei due, però, è sposato, allora non è possibile liquidarli con l'argomento del “matrimonio misto”»: Taubes, *Il prezzo del messianismo. Lettere di Jacob Taubes a Gershom Scholem e altri scritti*, cit., p. 141. Così sintetizza molto bene Peter Schäfer: «Scholem wollte beweisen, daß das Judentum das bessere Christentum ist, und Taubes suchte in Paulus den besseren Juden. [...] Taubes, der Grenzgänger zwischen Judentum und Christentum, war Scholem zutiefst suspekt. Scholem war durchaus auch ein Meister im Spazieren zwischen Polen, aber die Pole Judentum und

nel primo dopoguerra, la riflessione ebraico-tedesca aveva cercato di rispondere alla crisi immaginando nuove possibilità di vivere l'ebraismo a partire da singoli personaggi o movimenti che la tradizione rabbinica aveva bollato come eretici, la figura di Paolo rimaneva ciononostante ancora difficile da avvicinare. Al contrario, per Taubes Paolo andava letto allo stesso modo di Spinoza, Shabbetai Tzevi o Jacob Frank¹¹⁶.

In fondo, anche Taubes era profondamente animato dalla speranza di una autentica riforma dell'ebraismo di fronte alle sfide della modernità. E tuttavia, a differenza di Scholem, che aveva sposato la causa dell'ebraismo secolare (pur in maniera dialettica e transitoria¹¹⁷) e non aveva più alcuna fiducia nel mondo dell'ortodossia, per Taubes non ci si poteva attendere certo nulla di buono dal mondo dell'ebraismo riformato o liberale, per cui lo studioso non provava alcuna simpatia, ma nemmeno dal sionismo e dalla scelta secolare. Al contrario, un «nuovo Paolo», se così si può dire, sarebbe potuto nascere soltanto nei vicoli stretti di Mea She'arim, ovvero nel baluardo della più rigida ortodossia rabbinica e (almeno allora) rigidamente antisionista.

Quello che, più di ogni altra cosa, Scholem non poteva accettare era il comprometersi di Taubes con «l'altra parte» (talmudicamente parlando), ovvero con il cristianesimo¹¹⁸. Proprio per questo egli era convinto che Taubes non potesse più comprendere la tragicità insita nell'idea messianica dell'ebraismo. Invero, in Scholem si può ritrovare, come costante, una sordità e finanche un certo fastidio nei confronti di un pensiero al limite tra giudaismo e cristianesimo (è il caso ad esempio del suo giudizio

Christentum gehören nicht dazu»: P. Schäfer, *Gershom Scholem und das Christentum*, in W. Schmidt-Biggemann (hrsg.), *Christliche Kabbala*, Ostfildern, Jan Thorbecke Verlag, 2003, pp. 257-274, p. 274.

¹¹⁶ È ancora una volta un aneddoto, com'è tipico di Taubes, a chiarire quale fosse l'obiettivo in questione: «Quando ancora lo [Scholem] frequentavo quotidianamente, un giorno mi permisi di dirgli in tono scherzoso: "A pensarci bene, questo Nathan di Gaza [il profeta sabbatiano] frutta un buono stipendio di ordinario!". Mi riferivo al suo, di stipendio, mentre per Paolo l'università ebraica non prevedeva nemmeno una libera docenza. [...] Fin qui tutto bene. A questo punto arriva il piccolo Jacob Taubes e mette il naso nell'affare della paternità dell'eretico, che io - ma questo è affar mio - concepisco in termini più ebraici di ogni rabbino riformato, o rabbino liberale, che mai abbia avuto modo di sentire in Germania, Inghilterra, America, Svizzera, o altrove»: Taubes, *La Teologia Politica di San Paolo*, cit., p. 34. Che Taubes avesse cominciato a lavorare su Paolo già nel suo periodo a Gerusalemme è testimoniato da chi ha potuto studiare i suoi documenti inediti, in particolare la sua corrispondenza: cfr. ad esempio Leibovic, *The Jerusalem School: the Theopolitical Hour*, cit., p. 107.

¹¹⁷ Su questo aspetto si rimanda al capitolo V.

¹¹⁸ Sui rapporti tra Scholem e il cristianesimo si veda l'ottimo saggio di Schäfer, *Gershom Scholem und das Christentum*, cit., che sintetizza così: «Scholem Verhältnis zum Christentum, seiner Geschichte und seinen Repräsentanten, war vielmehr [...] insgesamt eher desinteressiert und da, wo er sich äußert, ziemlich eindeutig, ungeschminkt, und wenig positiv» (p. 258); cfr. anche E. Hamacher, *Gershom Scholem und die Allgemeine Religionsgeschichte*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1999, pp. 99-104.

tranciante su Simone Weil¹¹⁹), che lo studioso non arrivò mai ad accettare, rifiutandosi addirittura di comprendere. Era certo una sordità difensiva, e in certo qual modo produttiva, ma sufficiente, in questo caso, a farlo rifiutare per tutta la vita di dialogare con una figura come Taubes, la cui originalità stava invece nell'aver sondato proprio questo ambiente di confine¹²⁰; seppur criticamente e con ironia, Scholem lo aveva già notato in una lettera a Michael Landmann:

Durante la mia assenza Taubes è stato a Gerusalemme, dove si vestiva, cosa che attirava parecchio l'attenzione, come un rigido ultra-ortodosso, comprese le *tsitsiot*; come al solito, mi hanno detto, forniva pareri contrastanti sulle sue intenzioni e le motivazioni del suo viaggio. Quando invece è a Parigi o a Berlino, me lo hanno confermato più persone, si comporta come una sorta di gesuita. Non c'è che dire: si tratta proprio di due magnifici poli, tra cui lui riesce a tenersi in equilibrio.¹²¹

Il secondo punto rilevante del saggio scholemiano sono probabilmente le pagine in cui si introduce la questione del «prezzo del messianismo», da Taubes ritenuto il frutto di un inaccettabile «calcolo psicoeconomico» incapace di reggere ad un esame storico. Oltre che alla fine del saggio del 1955 (poi ripresa anche in conclusione a un intervento pronunciato in chiusura al già citato convegno del 1977¹²²) e in numerose interviste¹²³, l'espressione verrà utilizzata da Scholem anche nella prefazione all'edizione inglese della biografia di Shabbetai Tzevi¹²⁴. Il prezzo del messianismo, secondo Idel uno dei più «affascinanti

¹¹⁹ Si veda una lettera di Scholem a George Lichteim del 1950, proprio con oggetto Simone Weil: «Quello che mi attrae in questa giovane di talento e molto sfortunata è quell'odioso odore di intimità, in lei forse più chiaro che in altri, attraverso cui i suoi testi mi rendono palese perché il cristianesimo mi sia del tutto insopportabile»: Scholem, *Briefe II*, cit., p. 16. Si veda anche quanto rivela Hans Jonas, secondo cui, al momento di discutere la sua assunzione come professore all'Università di Gerusalemme, Scholem l'avrebbe consigliato di cambiare il tema delle sue ricerche, perché la sua visione della gnosi aveva «una connotazione troppo cristiana»: Jonas, *Memorie*, cit., p. 220.

¹²⁰ A tal proposito, si veda anche come argomenta Idel con riferimento all'esclusione di Scholem «delle forme messianiche più spiritualistiche, che gli ricordavano aspetti a suo parere più caratteristici dell'escatologia cristiana, e delle esperienze di *unio mystica*, anch'esse relegate alla periferia della mistica ebraica. In entrambi i casi si osserva la tendenza nella fenomenologia scholemiana a operare una distinzione troppo netta tra forme di pensiero ebraiche e cristiane»: Idel, *Mistici messianici*, cit., p. 426 nota 66.

¹²¹ Lettera di Scholem a Landmann del 28 novembre 1977, in Scholem, *Briefe III*, München, Beck, 1999, pp. 164-165.

¹²² Per una traduzione italiana di questo intervento, originalmente pubblicato in ebraico negli atti del convegno usciti nel 1982 per conto della Israel Academy of Sciences and Humanities, cfr. Scholem, *Mistica, utopia, modernità*, cit., pp. 146-164.

¹²³ Si veda, ad esempio, l'intervista di Scholem con Ehud Ben Ezer: «The price of messianism, of which I have written, was a fundamental weakness of Jewish history, and it was a terrible price that we paid for that weakness. Our faith in the Messianic concept has cost us in terms of the very substance of the Jewish people, debilitating its powers of survival, as in the Shabbetai Zevi affair»: E. Ben Ezer, *Zionism - Dialectic of Continuity and Rebellion. Interview with Gershom G. Scholem*, in Id., *Unease in Zion*, New York, Quadrangle Books & Jerusalem Academic Press, 1974, pp. 263-296, p. 269.

¹²⁴ «Forse ci è consentito dire a questo punto, con ogni dovuta cautela, che la storiografia ebraica ha generalmente scelto di ignorare il fatto che il popolo ebraico ha pagato un prezzo molto alto per l'idea messianica. Se questo libro potrà essere considerato un piccolo contributo per affrontare una grande questione: quale prezzo per il messianismo? - domanda che tocca la vera e propria essenza del nostro essere e

esempi della assiologia scholemiana»¹²⁵, corrisponderebbe a quanto pagato dal popolo ebraico per essersi mantenuto fedele, nel tempo, all'idea messianica. Ecco come ne parlava Scholem, nel 1959, in conclusione al suo lavoro:

Andrebbe detta ancora una parola, a mo' di conclusione, su un punto che a mio giudizio ha in genere ricevuto troppo poca attenzione nelle discussioni sull'idea messianica. Mi riferisco al prezzo imposto dal messianismo, quello che il popolo ebraico ha dovuto pagare di tasca propria per questa idea che ha poi consegnato al mondo. La grandezza dell'idea messianica corrisponde all'infinita debolezza della storia ebraica, che durante l'esilio non era pronta a operare sul piano della storia mondiale. Nella storia ebraica c'è qualcosa di preliminare, di provvisorio, che le impedisce di esplicitarsi pienamente. Poiché l'idea messianica non è soltanto consolazione e speranza. Ogni tentativo di realizzarla spalanca abissi che riducono ciascuna delle sue manifestazioni *ad absurdum*. C'è qualcosa di grandioso nel vivere nella speranza, ma allo stesso tempo c'è in esso qualcosa di profondamente irreali. Diminuisce il valore specifico dell'individuo, che non può mai realizzarsi pienamente, perché l'incompletezza segna le sue imprese eliminando proprio ciò che ne costituisce il valore più alto. Nell'ebraismo l'idea messianica ha quindi imposto una *vita vissuta nella procrastinazione*, in cui nulla può essere fatto in maniera definitiva, nulla può essere compiuto in modo irrevocabile. Si potrebbe forse dire che l'idea messianica è la vera idea antiesistenzialista. A rigore, nulla di concreto può essere compiuto dall'irredento. Ciò costituisce la grandezza del messianismo, ma anche la sua debolezza costituzionale. La cosiddetta *esistenza* ebraica possiede una tensione che non conosce mai vero rilassamento; non si estingue mai. E quando nella nostra storia essa si rilascia, allora viene scioccamente condannata (o, si potrebbe dire, smascherata) come «pseudomessianismo». Il panorama fiammeggiante della redenzione (come fosse un punto focale) ha concentrato su di sé la prospettiva storica dell'ebraismo. Non meraviglia che accenti di messianismo abbiano accompagnato la moderna prontezza ebraica per l'azione irrevocabile nella sfera concreta, quando fu intrapreso l'utopico ritorno a Sion. È una prontezza che non vuol più alimentarsi di speranze. Nata dall'orrore e dalla distruzione che hanno segnato la storia ebraica nella nostra generazione, è legata alla storia stessa e non alla metastoria; non si è abbandonata totalmente al messianismo. La storia ebraica sarà in grado di reggere questo ingresso nella sfera concreta senza perire nella crisi della rivendicazione messianica così almeno virtualmente evocata? Ecco la domanda suscitata da un passato grande e pericoloso che l'ebreo di quest'epoca pone al suo presente e al suo futuro.¹²⁶

La dimensione apocalittica sembra dunque essere responsabile dell'inefficacia sul piano storico del messianismo. Il popolo ebraico, fedele nei secoli all'idea messianica, si sarebbe

della nostra sopravvivenza - allora mi auguro che qualsiasi lettore lo studi da questo punto di vista ne avrà qualche ricompensa. Chiunque riesca ad apprezzare la gravità di questo problema capirà anche perché ho evitato di esprimere opinioni o di trarre conclusioni rispetto a qualsiasi questione attuale che potesse sorgere dall'argomento di questo libro»: Scholem, *Shabbetai Tzevi. Il Messia mistico*, cit., p. 6.

¹²⁵ Idel, *Absorbing Perfections. Kabbalah and Interpretation*, New Haven, Yale University Press, 2002, p. 506 nota 84.

¹²⁶ Scholem, *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, cit., p. 45. George Steiner ha suggerito come dietro queste riflessioni potesse esserci il ripensamento di Scholem nei confronti della tesi benjaminiana della trascendenza della storia, da una parte, e il rifiuto dell'utopismo radicale di Ernst Bloch, dall'altra: cfr. Steiner, *Inner lights*, "The New Yorker", 22 November 1973, pp. 152-174.

autocondannato a vivere fuori dalla storia. Si potrebbe anche dire che, in base a una simile visione, la «neutralizzazione del messianismo» non sarebbe più solo prerogativa del chassidismo, come concludeva Scholem in un suo celebre saggio¹²⁷, ma in ultima analisi di tutto il pensiero rabbinico¹²⁸. La stessa argomentazione, questa volta a partire da un attacco contro l'ebraismo liberale, si ritrova anche in uno scritto più tardo in cui Scholem riflette sullo stato della teologia contemporanea:

Per tutto un secolo la teologia liberale dell'ebraismo ha avuto una passione: utilizzare l'idea messianica per vietare agli ebrei la vita sul piano della storia. Così facendo potevano certo richiamarsi a una tendenza molto più antica presente nell'ebraismo ortodosso, che facendo della difficile situazione storica una virtù vietava al popolo ebraico ogni iniziativa storica, anche se il presunto precetto della passività storica era difficilmente conciliabile con i più profondi impulsi del messianismo, anzi ne costituiva addirittura la degenerazione.¹²⁹

La prospettiva di Taubes è invece radicalmente opposta: se l'ebraismo della diaspora ha vissuto fuori dalla storia ciò non era dovuto al messianismo quanto all'egemonia rabbinica, che invece aveva sempre cercato di neutralizzare i fenomeni spontanei di messianismo. Al contrario, «solo coloro che sono passati dalla parte del messianismo, religioso o secolarizzato che sia, si sono sacrificati completamente per la loro impresa, bruciandosi nell'accettare il rischio messianico»¹³⁰. Taubes mette in luce il carattere a suo modo di vedere contraddittorio della posizione scholemiana che, da un lato, mette in guardia contro le conseguenze nefaste dell'attualizzazione dell'idea messianica e, dall'altro, vede nell'interiorizzazione la neutralizzazione della sua forza apocalittica¹³¹. Se infatti in Scholem il messianismo ebraico è intrinsecamente connesso al piano del concreto e della storia, perché quando sceglie la via della propria realizzazione va incontro allo scacco o finisce per tramutarsi pericolosamente in una forma di sabbatianismo?¹³²

¹²⁷ Cfr. Scholem, *La neutralizzazione dell'elemento messianico nel primo Hassidismo*, in Id., *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, cit., pp. 175-198.

¹²⁸ Cfr. J. Mattern, *Mémoire et messianisme. Sur l'idée messianique chez G. Scholem, J. Taubes et E. Lévinas*, "Cahiers d'études levinassiennes", 4, 2005, pp. 201-232, p. 211.

¹²⁹ Scholem, *Alcune riflessioni sulla teologia ebraica nella nostra epoca*, cit., p. 66.

¹³⁰ Taubes, *Il prezzo del messianismo*, cit., p. 43.

¹³¹ Cfr. Mattern, *Mémoire et messianisme. Sur l'idée messianique chez G. Scholem, J. Taubes et E. Lévinas*, cit., pp. 214-215. Su questa paradossalità di Scholem cfr. anche C. Schmidt, *Il messia antimessianico. Soggettività messianiche e teologia politica nella teoria del simbolismo cabbalistico di Gershom Scholem*, in D. Bidussa (ed.), *Le religioni e il mondo moderno. II. Ebraismo*, Torino, Einaudi, 2008: «Nonostante la pressante insistenza di Scholem, per il quale la messianità nell'ebraismo sarebbe diversa dal cristianesimo, e cioè un evento pubblico e storico, tutto il lavoro restaurativo della sua ricerca è impostato sulla tesi opposta: che la messianità, in quanto evento pubblico-politico, significa la catastrofe *katexochen*» (p. 574).

¹³² A queste considerazioni sembra arrivare anche Bonola, *Le delusioni del messianico in Gershom Scholem. Fedeltà mediante il rinnegamento*, cit., in particolare cfr. p. 166.

Sebbene seguendo la lettura taubesiana emerga come Scholem fosse restio a tenerne conto, ancora una volta per il timore di fare i conti con le conseguenze della «relazione pericolosa» tra messianismo e la sua adesione al sionismo, ogni tentativo di rendere attuale l'idea messianica corrispondeva invece, per Taubes, proprio a un balzo nella storia e non invece, come per Scholem, al ritrarsi fuori da essa e ad una «vita vissuta nella procrastinazione»¹³³.

La questione teologico-politica, con evidente riferimento allo stato di Israele, è qui facilmente riconoscibile¹³⁴. Nel momento in cui Taubes stava scrivendo, peraltro, il quadro della politica israeliana era sempre più instabile, specialmente alla luce della prima vittoria elettorale (nel maggio 1977) della destra, che comprendeva al suo interno anche raggruppamenti ultra-nazionalisti di ispirazione religiosa¹³⁵. Del resto, già negli anni Cinquanta, come scrisse in una lettera a Bergmann, allora direttore del dipartimento di filosofia dell'Università ebraica di Gerusalemme, Taubes notava come lo stato d'Israele rischiasse di ridurre la spiritualità ebraica ad un impossibile «ideale di esistenza normale»¹³⁶.

In questo senso, ciò che Taubes rimproverava alla riflessione scholemiana, in ultima analisi, era di voler scagionare il sionismo, liberandolo da qualsiasi coinvolgimento in dinamiche messianiche. La critica a Scholem, accusato di ritrattare quegli impulsi messianici in cui aveva creduto, era tanto più feroce in quanto il professore di storia veniva addirittura ritenuto responsabile di fornire una falsa rappresentazione del quadro degli eventi:

¹³³ Per una posizione atta a difendere il rapporto tra messianismo e sionismo si rimanda a Buber e al suo dibattito con Hermann Cohen, che invece, fedele alle sue convinzioni liberali, non poteva accettare l'ideologia sionista. Rispondendo per lettera alle critiche di Cohen, Buber, non lontano qui dalle coeve posizioni scholemiane, scriveva: «Ciò che il sionismo combatte non è l'idea messianica, bensì il suo travisamento e la sua deformazione che si può trovare in una parte considerevole della letteratura ebreo-liberale antisionista. Quel travisamento e quella deformazione che, appellandosi al messianismo, magnificano la diaspora, la mortificazione, l'esser senza-dimora del popolo ebraico come qualcosa di assolutamente prezioso e ricco di benedizioni, come qualcosa che deve essere conservato, perché prepara l'umanità messianica»: Buber, in H. Cohen, *La fede d'Israele è la speranza. Interventi sulle questioni ebraiche (1880-1916)*, cit., p. 244. Sul dibattito Cohen-Buber cfr. anche Giuliani, *Torà, antinomismo, sionismo e le prerogative del messia: su alcune pagine di H. Cohen, Buber, Scholem e Taubes*, "Fenomenologia e Società", 28, 2005, 1, pp. 3-19, in particolare pp. 4-7.

¹³⁴ Sul problema del discorso teologico-politico in Israele si rimanda, nonostante alcuni limiti, a D. Ohana, *Political Theologies in the Holy Land. Israeli Messianism and Its Critics*, London, Routledge, 2010.

¹³⁵ Cfr. in proposito Bonola, *Le delusioni del messianico in Gershom Scholem. Fedeltà mediante il rinnegamento*, cit.. Non è un caso inoltre, come mi ha fatto notare Steve Aschheim, che gran parte degli allievi di Scholem, nonostante egli sia stato impegnato per lungo tempo nelle file del *Brith Shalom*, abbiano assunto posizioni politiche di destra e spesso a favore del movimento dei coloni: si pensi ad esempio a Eliezer Schweid, Yehudah Liebes o Ben Shlomo.

¹³⁶ Lettera di Taubes a Bergmann (risalente ai primi mesi del 1952), cit. in Leibovic, *The Jerusalem School: the Theopolitical Hour*, cit., p. 118.

Ciò che spinge Scholem a negare simili collegamenti sembra che sia il suo desiderio di liberare l'utopico esperimento sionista da tutte le implicazioni apocalittiche e messianiche. Spaventato dalle conseguenze distruttive della fantasia messianica, è arrivato a negare la rilevanza degli elementi messianici nell'utopico ritorno sionista, falsificando così la storia.¹³⁷

Taubes sarà se possibile ancora più caustico quando scriverà che «lo storico non può fare altro che rendere conto dei fatti. Così facendo, però, può sollevare un problema e segnalare un pericolo nell'attuale situazione spirituale e politica del popolo ebraico»¹³⁸. Non sarebbe scorretto vedere in questa chiosa un ulteriore velenoso tentativo di prendere le distanze dalle riflessioni sulla poca influenza politica degli storici espresse da Scholem in due interviste nel 1980¹³⁹, quindi, rispettivamente, uno e due anni prima di quando vennero scritti gli articoli di Taubes.

Sicuramente Taubes sbaglia nel prendere Scholem come bersaglio della sua critica in quanto rappresentante del sionismo in generale; peraltro, proprio nel cuore della sua esposizione i ruoli del messianismo e del rabbinismo non sono più molto chiari, arrivando quasi a scambiarsi e a contraddire quanto da lui argomentato in precedenza¹⁴⁰. Tuttavia, non sarebbe comunque giusto sottovalutare quanto la sua analisi ha consentito di portare alla luce. Se è vero infatti che nel giovane Scholem sarebbe stato difficile distinguere tra critica all'assimilazione, progetto sionista e programma per una nuova scienza dell'ebraismo¹⁴¹, non si può negare nemmeno che, anche più avanti negli anni, Scholem non avverserà mai il messianismo, confessando anzi di aver sempre provato una forte inclinazione nei suoi confronti¹⁴².

¹³⁷ Taubes, *Il prezzo del messianismo*, cit., p. 43.

¹³⁸ Id., *Una revisione critica delle tesi di Scholem sul messianismo*, in *ivi*, p. 56; cfr. anche *ivi*, p. 44.

¹³⁹ Si tratta di due interviste di Scholem, in cui egli prendeva posizione rispetto alla lettera aperta, pubblicata su «Ha'aretz», dello storico israeliano Jacob Talmon a Menachem Begin, in cui si offrivano ad esempio gli insegnamenti del passato per criticare la politica dell'allora primo ministro israeliano. In risposta alla domanda dell'intervistatore, David Biale, che chiedeva a Scholem se fosse d'accordo con Talmon sulla possibilità che i professori di storia potessero insegnare qualcosa ai politici, lo studioso disse: «I am very skeptical about that, although I know that Jacob Talmon thinks otherwise. [...] In any event, history never repeats itself in exactly the same way. I doubt whether professors of history can teach such things to anyone. I have been a professor of history too long to believe that»: (Biale, *The Threat of Messianism: An Interview with Gershom Scholem*, cit.). Scholem confermerà questa sua convinzione anche in un'altra intervista, dichiarandosi «meno ottimista di Talmon riguardo al potere dei professori di influenzare gli eventi»: cfr. I. Howe, *Interview with Gershom Scholem: The Only Thing in My Life I have Never Doubted is The Existence of God*, "Present Tense", 8, 1980, pp. 53-57.

¹⁴⁰ Cfr. Bonola, *Le delusioni del messianico in Gershom Scholem. Fedeltà mediante il rinnegamento*, cit., p. 144.

¹⁴¹ Cfr. P. Bouretz, *Yichouv as Teshuvah: Gershom Scholem's Settling in Jerusalem as a Return from Assimilation*, in B. Greiner (ed.), *Placeless Topographies. Jewish Perspectives on the Literature of Exile*, Tübingen, Niemeyer, 2003, p. 98.

¹⁴² Si veda ad esempio l'intervista di Scholem con Muki Tsur: «Davvero il messianismo è una questione molto vasta e complessa, niente affatto semplice. Ne ho scritto in due occasioni nei miei libri, definendo quello che ritenevo fosse il prezzo che gli ebrei hanno pagato per il messianismo: un prezzo altissimo. Alcuni

Vero è anche che Scholem, nonostante il suo mettere in guardia contro i pericoli del messianismo, ha probabilmente scritto sul tema più di quanto non abbia mai fatto nessun altro professore nella storia degli studi ebraici prima di lui¹⁴³. È anche fuor di dubbio che l'approccio scholemiano abbia avuto una incredibile influenza su tutti gli studiosi israeliani e in particolar modo a partire dalla fine degli anni Trenta quando, nell'ambiente della storiografia ebraica a Gerusalemme, si diffuse proprio sulla scorta degli studi scholemiani una sorta di «atmosfera messianica». Che poi, in quegli anni, non fosse difficile trovare una visione politica del sionismo che non fosse declinata in toni messianici, più o meno esplicitamente e più o meno consapevolmente, non dovrebbe certo stupire¹⁴⁴. Lo stesso Scholem, nonostante il suo continuo gettare acqua sul fuoco contro l'interpretazione del sionismo come movimento messianico, lavorava a stretto contatto e in piena concordia di intenti con studiosi come Ben Dinur o Yitzhak Baer, storici di provata fede sionista, la cui rivista, non a caso chiamata «Zion», pubblicò per la prima volta molti studi sul messianismo¹⁴⁵.

Per venire a capo di un quadro tanto complesso occorre analizzare alcuni scritti di Scholem, alcuni dei quali ancora inediti, datati subito dopo il suo trasferimento in Palestina. Si noterà un radicale mutamento nell'atteggiamento scholemiano nei confronti

hanno erroneamente dedotto che sono un antimessianico. *Provo una forte inclinazione verso il messianismo. Non ci ho rinunciato. Ma forse i miei scritti hanno fatto dire ad alcuni che sono un ebreo che rifiuta l'idea messianica perché il prezzo è stato troppo alto*»: Scholem, *In compagnia di Gershom Scholem* (intervista con Muki Tsur), cit., p. 56.

¹⁴³ Questa paradossalità è stata ben colta da Richard Wolin: «Ironically, it was the man who single-handedly rescued so much of the Jewish messianic heritage from the oblivion of forgetting, Gershom Scholem, who was often quickest to warn of the dangers that lurk in attempts to recklessly impose a messianic perspective on the course of secular events»: R. Wolin, *Labyrinths. Exploration in the critical history of ideas*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1995, p. 53.

¹⁴⁴ Su questo si leggano anche le considerazioni di Zwi Werblowsky in *Messianism in Jewish History*, in H. Hillel Ben-Sasson - S. Ettinger (eds.), *Jewish Society Through the Ages*, New York, Schocken Books, 1972, p. 44. Si veda anche una lettera di Scholem a Werner Kraft del 17 dicembre 1924: «Senza dubbio appartengo alla setta di coloro che condividono concezioni apocalittiche per quanto riguarda il destino del movimento sionista qui. Non puoi assolutamente immaginare quali mondi si incontrano qui. La vita quaggiù è un invito esplicito a impazzire per chi è in grado di pensare, e in ogni caso è del tutto necessario immaginare un retroterra teologico persino per le forme di vita più ridicole, se non si vuole "apparire" - un'apparenza che qui si traduce in sostanza - talvolta come messia, talvolta come capo operaio e talvolta con costumi più inquietanti, molto più inquietanti. Perciò si può dire tutto della nuova Israele, se vuoi comprendermi correttamente, e in particolare si può parlarne male - e come potrebbe essere altrimenti, in questo scontro inaudito tra forze creative scatenate da sei continenti, se si aggiunge anche il mondo di lassù? Tuttavia mi pare necessario riconoscere una cosa, ovvero che qui accade di più che negli altri angoli del mondo. Personalmente, soffro in maniera catastrofica per le condizioni linguistiche che fuggono la descrizione razionale»: Scholem, *Briefe an Werner Kraft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, pp. 133-135; Scholem riporta parte della lettera anche in *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, cit., pp. 234-235.

¹⁴⁵ Un altro importante esempio di come si ritrovi una tensione messianica nelle opere degli storici è Galut, di Baer, esempio paradigmatico di tutta una serie di pubblicazioni che univano l'eccellente lavoro storiografico ad un forte afflato messianico tradotto in chiave sionista. Sull'importanza di Baer e della sua opera si veda anche la prefazione di Yerushalmi alla traduzione francese di *Galut*: cfr. H.Y. Yerushalmi, *Sur Baer et Galout*, in Y.F. Baer, *Galout. L'imaginaire de l'exil dans le judaïsme*, Paris, Calmann-Lévy, 2000, pp. 9-56.

del sionismo. Se nella primissima giovinezza, come è evidente da una lettura dei diari del periodo tedesco, si poteva parlare non a torto di una interpretazione «metafisica» del sionismo, occasione di una rigenerazione spirituale ed etica¹⁴⁶ non scevra quindi da fortissime venature messianiche¹⁴⁷, la disillusione seguita dopo il 1923, e in particolar modo il fallimento del *Brith Shalom* pochi anni più tardi, porterà Scholem a ripensare completamente la sua adesione al movimento. L'esaltazione degli aspetti «esoterici» e rivoluzionari del sionismo lascerà presto spazio ad una visione più realista, in cui il concetto più importante, accentuato con sempre maggiore forza dopo la *Shoah*, sarà quello di responsabilità.

4. *Le delusioni del sionismo*

L'immigrazione precedente alla Prima guerra mondiale era stata, come ha scritto François Furet, «un'immigrazione di qualità»¹⁴⁸. Per quanto riguarda il mondo dell'ebraismo tedesco, ancora fino agli anni Venti chi sceglieva di trasferirsi in Palestina lo faceva quasi sempre liberamente e perché mosso da forti convinzioni personali. Evidentemente, però, non sarà più così a partire dagli anni Trenta, successivamente all'ascesa al potere di Hitler. La composizione della popolazione ebraica in *Erets Israel* muterà quindi, accogliendo ben presto anche molte persone che erano state costrette a migrare a seguito della tragicità del quadro storico. L'idea di fare della Palestina il centro della rinascita spirituale dell'ebraismo, come aveva auspicato Ahad Ha'am, diventava nelle condizioni attuali sempre più difficile e, in sostanza, poco più che un *wishful thinking*.

Questo cambiamento socio-demografico ebbe delle forti ripercussioni sul movimento sionista; eppure, a ben vedere, già a partire dalla seconda metà degli anni Venti il giovane Scholem, mosso da ideali di rinascita dello spirito ebraico e da una visione del sionismo tutta personale, dovette a poco a poco riconsiderare le sue attese finendo per sprofondare in un atteggiamento di grande sconforto e disillusione nei confronti di quelli

¹⁴⁶ Cfr. una nota di diario di Scholem dell'agosto 1916: «Il mio ebraismo *positivo* è [...] che per me il messia è il messia e non solo l'ordinamento socialistico della società, che per me Sion è Sion e non un nome che indica gli insediamenti di coloni in Palestina. Com'è ovvio, tutto questo ne fa parte, ma l'intero è di più»: Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, Bd. I, cit., p. 364.

¹⁴⁷ Cfr. Bonola, *Le delusioni del messianico in Gershom Scholem. Fedeltà mediante il rinnegamento*, cit., pp. 154-155.

¹⁴⁸ Così F. Furet, *Il Laboratorio della Storia*, tr. it. Milano, Il Saggiatore, 1985, p. 295.

che erano stati i suoi sogni giovanili¹⁴⁹. La situazione politica divenne infatti sempre più instabile e Scholem, pur in quegli anni molto attivo nelle file del movimento pacifista del *Brith Shalom*¹⁵⁰, finì per andare incontro a delusioni sempre maggiori, che lo portarono ad un allontanamento dall'impegno politico.

Già nel 1926, soltanto tre anni dopo il suo trasferimento in Palestina, Scholem aveva riflettuto sulla ormai profonda differenza tra la sua concezione ideale del sionismo e quello che invece poteva offrirgli la triste realtà della situazione storica¹⁵¹. È a una pagina di diario scritta simbolicamente nel giorno di *Yom Kippur* (il giorno dell'espiazione nella tradizione ebraica)¹⁵², ancora inedita e che pertanto vale la pena riportare nella sua interezza, che Scholem affida i suoi pensieri, riflettendo su un sionismo ormai tramutato in farsa e in cui riusciva sempre meno a riconoscersi perché il nazionalismo aveva ormai preso il sopravvento:

Tre anni fa, anche allora era Yom Kippur, sono arrivato in Palestina. Ora posso finalmente rendermi conto che, per quanto riguarda l'obiettivo della nostra causa sionista, le cose non sono andate a buon fine. Molto ho visto e molto ho imparato in questi tre anni, eppure non c'è niente di vero. È difficile da comprendere che il sionismo, che qui ci ha condotti, si è ormai trasformato in farsa. Le poche teste pensanti non hanno avuto il coraggio di ammetterlo fin da subito. Certo, vivere qui è avventuroso e la possibilità di godere della libertà interiore del lavoratore, senza più vincoli, è la cosa migliore del nostro essere qui, come ho scritto ieri a Walter (Benjamin); purtroppo però, se sono arrivato privo di illusioni, completamente privo di illusioni sono rimasto. La Palestina è un giocattolo in preda alle passioni che non ci appartiene più. Nel giro di altri tre anni si dovrà decidere se ci sarà ancora una possibilità per una via d'uscita sionista. Non riesco a trovare nessun legame tra le mie speranze segrete e le menzogne piccolo-borghesi, adorne da una fraseologia nazionalistica ad effetto. Queste non erano certamente le forze che mi hanno attratto. Almeno, però, credo di averne trovata un'altra: il silenzio.¹⁵³

¹⁴⁹ Significativo, alla luce della presentazione che Scholem, negli anni, mirava ad offrire di sé agli occhi dei connazionali e dei tedeschi, è il fatto che, di questo sconforto, non ci sia alcuna traccia nell'autobiografia pubblicata in tedesco nel 1977 e in ebraico nel 1982.

¹⁵⁰ Hayoun riporta il testo del primo intervento pubblico di Scholem come membro del *Brith Shalom*: si tratta di una petizione, datata 9 aprile 1926, firmata tra gli altri anche da J. Magnes e Sh.H. Bergman, contro la creazione di una milizia ebraica (cfr. M.R. Hayoun, *Gershon Scholem. Un juif allemand à Jerusalem*, Paris, PUF, 2002, p. 131). Significativo, però, sarà il fatto che, tre anni dopo, a seguito delle rivolte arabe e degli eventi del muro del Pianto, gli stessi firmatari dovettero ripensare la loro posizione, in certo qual modo costretti a riconoscere la necessità della creazione di una forza di difesa ebraica, pur consci che si trattava di qualcosa di illegale (cfr. *ivi*, p. 132).

¹⁵¹ «Denn dunkler was noch keine Nacht / als Zions Wirklichkeit» (perché non c'è notte più scura / della realtà di Sion) scriverà Scholem in una poesia nella primavera del 1931: Scholem, *The Fullness of Time*, Jerusalem, Ibis, 2003, p. 92.

¹⁵² In quello stesso giorno, nel 1923, Scholem era approdato, via mare, al porto di Jaffo. Sulla nave, insieme a lui, c'era Sh. Goitein, destinato anch'egli a diventare un grande orientista, nel campo della storia e dell'etnografia: cfr. *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, cit., pp. 211-212.

¹⁵³ Jewish National and University Library, Archive 4*, 1599-277/1,60: il titolo del folder è «Heute vor 3 Jahren...»; il titolo del testo, in ebraico, recita «pagine di diario». Già in un appunto della fine del 1924,

Scholem, che già allora insegnava all'Università ebraica di Gerusalemme, percepiva il rischio dell'«imborghesimento» di un movimento cui aveva invece attribuito una spinta anarchica e rivoluzionaria. Gli stessi sentimenti emergono anche da un componimento poetico dello stesso anno, intitolato *Traurige Erlösung* (Redenzione malinconica). Se dunque non si può negare che Scholem si attendesse dal sionismo una qualche forma di redenzione, il contatto con la realtà storica costituirà una doccia fredda per tutte le sue speranze in una rinascita spirituale dell'ebraismo:

Der Glanz aus Zion scheint vergangen
das Wirkliche hat sich gewehrt.
Wird nun sein Strahl, noch unversehrt
ins Innere der Welt gelangen?

Zu lange waren wir befangen
in dem was unser Herz begehrt
und der Vernichtung zugekehrt,
hassen wir nun, die uns verlangen.

[...]¹⁵⁴

La tendenza a chiudersi in un silenzio malinconico dovrà farsi ancora più forte e cupa soltanto pochi anni più tardi. Il periodo tra il 1929 e il 1931 sarà infatti uno dei momenti più tragici nella storia degli insediamenti ebraici precedenti alla fondazione dello stato d'Israele. La crisi del muro del pianto¹⁵⁵, le rivolte arabe del 1929 e la violenta repressione che ne seguì generarono un profondo sconvolgimento¹⁵⁶ che presto si tramutò in una sempre più forte accentuazione delle spinte nazionalistiche e in un parallelo indebolimento di quelle pacifiste come il *Brith Shalom*. I fatti del luglio 1929¹⁵⁷, con il massacro di settanta studenti nella *yeshivah* di Hebron, dimostrarono chiaramente come queste rivolte

Scholem aveva espresso le stesse preoccupazioni, specialmente con riferimento al nazionalismo, che stava appiattendolo e «normalizzando» il sionismo trasformandolo in mero movimento politico: «Die Stunde ist da, wo die Herzen sich entscheiden müssen, ob sie den Zionismus, dessen Sinn die Vorbereitung des Ewigen ist, gegen den Zionismus des Judenstaates, der die Katastrophe ist aufgeben wollen»: Jewish National and University Library, Archive 4*, 1599-277/I,52: il titolo del documento è «Der Zionismus wird seine Katastrophe überleben».

¹⁵⁴ Scholem, *The Fullness of time*, cit., p. 68.

¹⁵⁵ Alla fine di agosto morirono, negli scontri, 133 ebrei e 116 palestinesi.

¹⁵⁶ Si veda a questo proposito la lettera inviata da Agnon a Zalman Schocken: «A partire dai giorni delle rivolte il mio sentimento nei confronti degli arabi è cambiato. Adesso non li odio, ma nemmeno li amo: tutto ciò che desidero è di non vedere le loro facce. Secondo me dovremmo costruire un grande ghetto con mezzo milione di ebrei qui in *Erets Yisrael*, perché se non lo facessimo potremmo (Dio non voglia) essere distrutti»: Agnon, *To S.Z. Schocken after the 1929 Riots*, "The Jerusalem Quarterly", 9, 1978, pp. 46-54.

¹⁵⁷ Per un riferimento alla reazione di Scholem nei confronti di questi eventi, si veda lo scambio epistolare con la madre in quel periodo: cfr. B. Scholem - G. Scholem, *Mutter und Sohn im Briefwechsel 1917-1946*, München, Beck, 1989, in particolare pp. 195-203.

non avessero uno sfondo religioso o culturale, ma fossero espressione di una battaglia tra due veri e propri movimenti nazionali¹⁵⁸.

L'abisso che si scavò tra il *Brith Shalom* e il resto del movimento sionista porterà il gruppo sull'orlo di una crisi profonda¹⁵⁹: isolati all'interno del mondo ebraico, i suoi rappresentanti si rivelarono incapaci anche di sviluppare quel dialogo con i Palestinesi che pur avevano sempre auspicato¹⁶⁰. Significativa di tale fallimento sarà la posizione di Scholem che, contro la proposta di Buber, si rifiutò di trasformare l'organizzazione in un partito, che vide così disperdere la propria eredità politica in gruppi più piccoli e poco influenti. Il *Brith Shalom* si scioglierà definitivamente nel 1933¹⁶¹.

Uno sguardo agli scritti di Scholem del 1930 e 1931, quasi tutti di natura privata e pubblicati soltanto dopo la sua morte¹⁶², aiuta a comprendere ancora di più quanto grande fosse la sua disillusione politica in quel periodo. Un primo documento, datato 24 dicembre 1930, è simbolicamente intitolato «Nach funfzehn Jahren: Selbstbetrug?» (Quindici anni dopo: autoinganno?). Si tratta di un titolo molto esplicito: di autoinganno Scholem aveva accusato il mondo dell'ebraismo liberale e riformato, che non si accorgeva quanto falsa fosse stata la sua idea di «dialogo» con i tedeschi; ora, in virtù di una dialettica e di un'ironia molto amara, lo studioso era costretto, pur su un altro piano, a rivolgere la medesima accusa nei confronti di se stesso:

¹⁵⁸ Cfr. Ratzabi, *Between Zionism and Judaism. The Radical Circle in Brith Shalom 1925-1933*, cit., p. 137.

¹⁵⁹ Si veda un passo da una lettera a Buber di Hans Kohn, un altro grande intellettuale appartenente al Prager-Kreis insieme a Bergmann, Weltsch e anche, in certa misura, a Franz Kafka. La lettera venne scritta nel settembre 1929, due mesi dopo i tragici eventi in Palestina: «Se non agiamo adesso, sul serio, in maniera decisiva, dove andranno a finire tutte le nostre teorie? Se non dimostriamo concretamente la nostra diversa concezione di nazionalismo ebraico, sarà una tragedia, sarà destino, ma dobbiamo fare il nostro dovere. [...] Lei ha la fortuna di non vedere i dettagli della realtà palestinese e sionista, ma il sionismo così come esso è oggi, l'obiettivo sionista non sono da affermare [...] Temo che promuoviamo qualcosa di cui non possiamo assumerci la responsabilità. Qualcosa che a causa di una falsa solidarietà ci porta sempre più nella palude. Il sionismo o sarà pacifico o sarà senza di me. Il sionismo non è l'ebraismo»: H. Kohn, cit. in Buber, *Una terra e due popoli. Sulla questione ebraico-araba*, cit., pp. 131-132 (cfr. anche Ratzabi, *Between Zionism and Judaism. The Radical Circle in Brith Shalom 1925-1933*, cit., p. 143). Convinzione di Hans Kohn, infatti, era che il sionismo fosse un movimento morale e spirituale entro cui si sarebbero potuti realizzare il pacifismo, il liberalismo e l'umanesimo. Hans Kohn, deluso dal sionismo, in seguito abbandonò definitivamente il sionismo proprio a seguito delle tragiche vicende del 1929.

¹⁶⁰ Ernst Simon, uno dei membri del *Brith Shalom*, riconoscerà come uno dei limiti del movimento proprio il non aver saputo comunicare le proprie idee ad un pubblico più vasto: Ben Ezer, *The Arab Question as a Jewish Question* (Interview with Ernst Akiva Simon), in Id., *Unease in Zion*, cit., pp. 297-319, p. 297.

¹⁶¹ Cfr. la breve descrizione della storia del *Brith Shalom* e degli eventi che portarono alla sua dissoluzione in A. Kedar, *Brith Shalom*, "The Jerusalem Quarterly", 18, 1981, pp. 55-85.

¹⁶² Cfr. prima Scholem, *Le delusioni di un sionista*, a cura di M. Cavarocchi Arbib, "Micromega", 3, 1997, pp. 191-194; poi anche Niewöhner, *Im Brennpunkt der Historie. Selbstkritik des Zionismus: Gershom Scholems esoterische Aufzeichnungen der Jahre 1930/31*, "FAZ", 29 Oktober 1997, 251, s. N6. Nel testo di Niewöhner si trovano anche alcune note non pubblicate dalla Cavarocchi.

Qualunque cosa abbia da proporre, ora che ha trasformato la sua speranza più intima in oggetto di commercio politico, il sionismo è condannato. Non era stato questo commercio a spingere gli ebrei migliori a tuffarsi in una impresa così rischiosa. La speranza di restaurare una continuità che sembrava messa in pericolo dall'Europa, la *religio*, lo sforzo di riallacciarsi a forze vitali che venivano meno: tutto questo è stato pervertito da uno sciovinismo fallace, sino a che non è rimasto altro che mera esteriorità, sotto le spoglie di una caricatura messianica.¹⁶³

L'utopia di rinnovamento che aveva contraddistinto gli albori del movimento si era trasformata in caricatura; il legame con il passato e la dialettica tra continuità e ribellione¹⁶⁴ erano stati obliati nel nome di un mero calcolo politico. Il sionismo, che alla sua origine aveva raccolto soprattutto il favore dei giovani, si era già trasformato in un'occasione di commercio e in uno strumento per arricchirsi. In questa confessione personale, Scholem arrivava addirittura ad avanzare il dubbio che forse davvero, come avevano sostenuto gli ambienti dell'ortodossia più rigorosa che egli ben conosceva¹⁶⁵, il sionismo portava con sé una colpa originaria e a causa di questa ora era condannato: aver voluto «far entrare» il popolo ebraico nella storia, affrettando quindi inopinatamente il tempo della redenzione messianica¹⁶⁶:

Così siamo stati defraudati della nostra giovinezza: nel grande equivoco che il rinnovamento dell'ebraismo avesse a che fare con la colonizzazione è nascosta la chiave del nostro naufragio. Abbiamo valutato male le invisibili forze della storia. Si può, tuttavia, rimediare a un errore? Non è forse l'irrevocabilità il vero sigillo della storia? Può ancora salvare il proprio onore un popolo che, attraversando una crisi decisiva per la propria esistenza, si è votato per trent'anni a una ipocrita messa in

¹⁶³ Scholem, *Le delusioni di un sionista*, cit., pp. 193-194.

¹⁶⁴ Il sionismo, secondo Scholem, conteneva in sé queste due tendenze contraddittorie: «In my opinion it is manifestly obvious that these two trends have determined the essence of Zionism as a living thing with a dialectic of its own, and have also determined all the troubles we are confronted with today. Is Zionism a movement that seeks a continuation of what has been the Jewish tradition throughout the generations, or has it come to introduce a change into the historic phenomenon called Judaism?»: Ben Ezer, *Zionism - Dialectic of Continuity and Rebellion. An Interview with Gershom Scholem*, cit., p. 273.

¹⁶⁵ Scholem aveva a lungo frequentato, a Berlino, il mondo degli ortodossi tedeschi e dell'*Agudat Israel*, movimento fortemente anti-sionista: del suo presidente, Leo Deuschländer, nella sua autobiografia, Scholem riporta un curioso aneddoto proprio riguardo al sionismo: «Egli mi spiegò che il sionismo era come la cenere della vacca rossa: rendeva puri gli impuri e impuri i puri, ovvero contribuiva ad avvicinare noi, gli assimilati, alla via della *Torah* e della santità, mentre i pii correvano il rischio di perdersi a causa dello spirito moderno che lo pervadeva»: Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, cit., p. 55. Curiosamente, nei suoi diari Scholem attribuisce lo stesso detto al rabbino Bleichrode, con cui per la prima volta si era avvicinato al *Talmud*: cfr. Id., *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923, Bd. I*, cit., p. 53.

¹⁶⁶ Cfr. a questo proposito almeno gli studi di A. Ravitzky, *La fine svelata e lo Stato degli Ebrei. Messianismo, Sionismo e radicalismo religioso in Israele*, tr. it. Milano, Marietti, 2007; anche A. Morgenstern, *Hastening Redemption. Messianism and the Resettlement of the Land of Israel*, Oxford, Oxford University Press, 2006; in italiano si rimanda a F. Biagini, *Giudaismo contro Sionismo. Storia dei Neturei Karta e dell'opposizione ebraica al sionismo e allo Stato d'Israele*, Milano, l'Ornitorinco, 2010; anche M. Giuliani, *L'ortodossia ebraica e la questione messianica*, "Humanitas": *Messianismo: Ebraismo, Cristianesimo, Filosofia*, 60, 2005, n.1-2, pp. 152-168.

scena, a una chimera miseramente tenuta in vita con la metafisica, laddove invece l'unica Potenza degna di rispetto sarebbe stata la capacità di ritirarsi? Ma a chi vorrà ritirarsi?¹⁶⁷

Il corrispettivo poetico di queste amare considerazioni si legge in un altro componimento datato 23 giugno 1930 e intitolato, emblematicamente, *Begegnung mit Zion und der Welt* (Incontro con Sion e il mondo)¹⁶⁸. Si tratta di uno dei testi scholemiani dove più forte è la malinconia e il disinganno nei confronti della propria scelta: difficile ormai sarebbe stato risollevarne le sorti del movimento, che sembrava inesorabilmente avviarsi verso la catastrofe, come Scholem soltanto un mese prima aveva confidato preoccupato in una lettera a Buber¹⁶⁹. Alla luce delle recenti vicende politiche, lo studioso si affidava ancora una volta alla poesia, riconsiderando in pochi versi tutta la storia della propria disillusione:

Damals sind wir weggegangen
denn das alte Haus war so leer.
Wir hatten nur ein Verlangen
und nahmen den Weg nicht so schwer.

Und doch: vor jedem Hause
ein neuer Scheideweg.
Und wo wir immer standen
führte ein neuer Weg hinweg.
[...]

Im Brennpunkt der Historie
sind wir verbrannt;
zerstört die geheime Glorie,
die zu sichtbar zu Markte stand.

Das war die trübste Stunde:
Erwachen aus dem Traum.
Und doch: die die Todeswunde
empfangen, merkten es kaum.

Was innen war, ist nach Außen
verwandelt, der Traum in Gewalt,
und wieder sind wir draußen

¹⁶⁷ Scholem, *Le delusioni di un sionista*, cit., p. 194.

¹⁶⁸ Il sottotitolo della poesia, «Der Untergang», è ancora più esplicativo.

¹⁶⁹ «Non so se Lei condivide i miei sentimenti, ma non credo sarebbe utile negare che il supporto alla causa sionista si è trasformato per noi in qualcosa di catastrofico (intendo dire per noi che facciamo parte del *Brith Shalom*)»: Lettera di Scholem a Buber, 22 maggio 1930, in Scholem, *A Life in Letters, 1914-1982*, Cambridge & London, Harvard University Press, 2002, p. 185.

und Zion hat keine Gestalt.¹⁷⁰

Il sogno di rinnovamento era destinato a rimanere mera illusione: nonostante Scholem continuasse a scrivere che la Palestina fosse necessaria, c'era qualcosa di ancora più tragico e ineludibile della condizione diasporica, un'eterna insoddisfazione destinata a non trovare mai pace. Il continuo reinterrogarsi sulle ragioni del proprio sionismo e contemporaneamente sulle cause del suo fallimento costituirà il tema di gran parte delle riflessioni scholemiane di questo periodo. Da una parte c'era la necessità di ridiscutere, dopo alcuni anni, la bontà della propria decisione esistenziale; dall'altra si faceva strada una consapevolezza politica, frutto di un crudo realismo, che si scontrava con l'interpretazione etica e metafisica del sionismo del periodo tedesco.

Tra le carte emerse dall'archivio Scholem è opportuno citare anche un altro breve testo, risalente al luglio 1931, il cui titolo recita «Perché siamo diventati sionisti?». Sono poche pagine di appunti che, partendo dalla discussione di problemi politici ben precisi, arrivano infine ad interrogarsi sulle conseguenze di una scelta che aveva segnato la vita di molti giovani:

Per quale ragione siamo diventati sionisti? Perché avevamo visto che l'ebraismo degenerava progressivamente e che non aveva forza di esistere se non da una generazione all'altra, e a questo stato volevamo porre fine. Volevamo sottrarlo alla catena di cause storiche e di traversie cui era sottoposto. Ed ecco, dopo venticinque anni, il risultato ottenuto è che abbiamo raggiunto non ciò che volevamo, ma proprio ciò che non volevamo: il sionismo è quello che ha garantito nuovamente l'esistenza dell'ebraismo per i prossimi cinquant'anni e questo lavoro e questo sforzo posti nella diaspora ci sono costati tante forze che non ce ne sono rimaste per quello che era lo scopo principale: il lavoro in terra d'Israele.¹⁷¹

Ancora una volta Scholem sembra mettere in evidenza la dialettica tra anarchia e conservazione, tra rottura e tradizione di cui il sionismo, a suo modo di vedere, si nutre: eppure, con maggiore forza rispetto a quanto avverrà anni più tardi, qui sembra essere accentuato proprio quello spirito anarchico e quel desiderio di rinnovamento che in quel momento, tuttavia, alla luce di quanto stava accadendo nella Palestina mandataria, lo studioso vedeva irrimediabilmente in pericolo.

¹⁷⁰ Scholem, *The Fullness of Time*, cit., pp. 86-89. Le stesse riflessioni si trovano anche in una nota inedita, sempre del giugno 1930, che non a caso termina con queste parole: «Wir sind aus einem Hause weggegangen, so schien uns, um unsere Welt zu finden, das Haus aber, so sehen wir nun - er was die Welt und unser Weg - ins Nichts»: Jewish National and University Library, Archive 4*, 1599-277/I,70: il titolo del testo è «Nach der Entscheidung».

¹⁷¹ Scholem, *Perché siamo diventati sionisti?*, in Id., *'Od Davar*, cit.; esiste anche una traduzione francese del testo contenuta in Id., *Le prix d'Israel. Écrits politiques*, Paris, l'éclat, 2003, pp. 44-46.

Queste righe risalgono a poco dopo il XVII congresso sionista di Basilea, in cui il *Brith Shalom* e le forze «di sinistra» erano state messe in netta minoranza e il ruolo di presidente dell'organizzazione era passato dal moderato Chaim Weizman, esponente di quello che Buber chiamava «sionismo pratico», a Nahum Sokolow. Il congresso di Basilea aveva anche discusso, su proposta di Vladimir Jabotinsky e del suo gruppo¹⁷², quale dovesse essere «la meta finale» del sionismo. Le forze revisioniste insistevano, in tal senso, affinché si arrivasse a riconoscere come necessaria una presenza ebraica maggioritaria e la creazione di uno stato ebraico in tutta la Palestina mandataria, su entrambe le rive del Giordano. Sebbene il programma revisionista non venne approvato, alla fine ci si accordò comunque nel ritenere come scopo ultimo del movimento la «risoluzione della questione ebraica in Palestina»¹⁷³.

Nonostante la questione della «presenza maggioritaria» fosse stata lasciata da parte perché osteggiata anche dai socialisti, Scholem si era reso conto che il congresso aveva sancito il tentativo delle forze nazionaliste di ostracizzare il *Brith Shalom*, escludendolo automaticamente dalla qualifica di «movimento sionista»¹⁷⁴. Ciò era quanto di più lontano potesse esistere dalle sue convinzioni: nessuno poteva avere il diritto di definire chi appartenesse o meno all'organizzazione, e, fin dagli inizi, per Scholem il sionismo era stato e non poteva che continuare ad essere, pena la sua scomparsa, molto più e anzi qualcosa di completamente differente da un mero movimento nazionalista.

Il congresso di Basilea dovette anche segnare un primo spartiacque nella riflessione politica dello studioso. In un'importantissima lettera a Benjamin del 1 agosto 1931, in cui raccolse molte delle idee che già stava elaborando da alcuni anni¹⁷⁵, Scholem confidò all'amico che, a seguito delle decisioni del congresso¹⁷⁶, aveva avuto testimonianza, in

¹⁷² Vladimir Jabotinsky (1880 - 1940) è stato il leader della destra revisionista sionista.

¹⁷³ Cfr. Ratzabi, *Between Zionism and Judaism. The Radical Circle in Brith Shalom 1925-1933*, cit., p. 148.

¹⁷⁴ Scholem si esprimerà così su quegli eventi, alcuni anni più tardi, rivendicando la portata morale del suo impegno politico: «Gli appartenenti a *Brith Shalom* erano sionisti umanisti che pensavano che la sopravvivenza del sionismo in Erets Israel fosse in pericolo. Forse *Brith Shalom* aveva torto; non lo so, né voglio giudicarlo. [...] La questione araba era controversa e per come l'abbiamo affrontata fummo sospettati di voler liquidare il sionismo - un'accusa che ritengo ingiustificata. Non penso che il dibattito si possa chiudere facilmente. [...] Ma per quanto mi riguarda una tale questione non è mai stata cruciale. Era un comportamento emblematico ai miei occhi»: *In compagnia di Gershom Scholem* (intervista con Muki Tsur), cit., p. 80.

¹⁷⁵ Cfr. per esempio «Die Verzweiflung der Siegenden» (12 aprile 1926), Jewish National and University Library, Archive 4*, 1599-277/I,57; «Konsolidierung» (Fine gennaio 1928), Jewish National and University Library, Archive 4*, 1599-277/I,68; «Nach der Entscheidung» (giugno 1930). Si tratta di testi che contengono spunti e riflessioni che verranno rielaborati e successivamente ricompresi nella lettera a Benjamin dell'agosto 1931.

¹⁷⁶ Benjamin aveva scritto a Scholem il 20 luglio chiedendo, *en passant*, come dovesse essere giudicato l'ultimo congresso sionista: cfr. Benjamin, *Lettere 1913-1940*, Torino, Einaudi, 1978, p. 204.

maniera chiara e definitiva, di una radicale spaccatura tra il suo modo di vivere il sionismo, in maniera «mistico-religiosa» (che non aveva nulla a che fare, scrive Scholem, «né con gli inglesi né con gli arabi»¹⁷⁷), e quello che invece definirà il «sionismo empirico», che invece intendeva porre una soluzione alla questione ebraica su basi politiche¹⁷⁸.

Se fino a quel momento Scholem aveva pensato, forse ingenuamente, che le sue convinzioni, pur *sui generis* rispetto alle linee maggioritarie del sionismo, sarebbero comunque potute rientrare al suo interno, con il prevalere delle forze politicamente più reazionarie diventava necessario porsi una questione di fondo. «Non credo affatto - scriverà Scholem - che possa darsi qualcosa come una “soluzione della questione ebraica” nel senso di una normalizzazione degli ebrei, così come non credo che in Palestina si possa risolvere il problema in questo senso»¹⁷⁹.

Con la consueta carica di paradossalità che lo contraddistingue, Scholem confidava a Benjamin la propria convinzione che il sionismo aveva vinto troppo presto, o in altre parole «si era ucciso vincendo», anticipando le sue vittorie nella sfera spirituale e perdendo così la forza di realizzarle sul terreno concreto:

Una volta che aveva vinto a Berlino, e cioè, dal punto di vista della nostra istanza, all'interno di uno spazio vuoto, il sionismo non poteva più vincere a Gerusalemme. L'esigenza postata dalla storia è stata soddisfatta da lungo tempo, solo che non ce ne siamo accorti, e ora è evidente che la missione storica del sionismo era totalmente diversa da quella che esso si è assunto. La disperazione del vincitore è ormai da anni la demonia peculiare del sionismo, che costituisce forse il più significativo esempio universale della legge segreta con cui la propaganda (l'essenza della nostra sconfitta) esercita la propria azione. [...] Per cui adesso non si tratta più di salvarci - poiché solo l'oblio potrebbe consolare per una vittoria ingiusta -, bensì di gettarci nell'abisso che si spalanca tra la nostra vittoria e la realtà.¹⁸⁰

Che cosa significa questo? Sicuramente Scholem si riferiva al fatto che, acquistando maggior credito nell'ebraismo europeo, il sionismo aveva finito per preoccuparsi sempre

¹⁷⁷ Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, cit., p. 270.

¹⁷⁸ Cfr. *ivi*, p. 269. Si veda anche un passo da una nota inedita, in cui si mette in evidenza la trasformazione del sionismo in una forza meramente politica: «Das war nicht der Platz, den wir zu finden kamen, und nicht das Licht, an dem wir entzünden durften. [...] Politik war es, vor der wir warnten, Politik war es, die uns verführte und Politik ist unser Grab»: «Nach der Entscheidung» (giugno 1930).

¹⁷⁹ Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, cit., p. 270. Si veda anche l'intervista con Ben Ezer: «You will not find me mentioning a word about Zionism being a solution to the Jewish question. I am not one of those who believe that there is a “solution” to the so-called “Jewish question”»: Ben Ezer, *Zionism - Dialectic of Continuity and Rebellion. Interview with Gershom Scholem*, cit, p. 267.

¹⁸⁰ Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, cit., pp. 271-272. Questa idea si trova già espressa alla fine di una nota inedita, risalente alla fine del 1924, in cui si trova scritto: «Metaphysisch haben wir die Schlacht, die der Zionismus in der Welt gewonnen hat, im Lande verloren. So bleibt es denn nur fraglich, welche Front vor Gott die wahre sein wird. Wir wissen nicht mehr»: Jewish National and University Library, Archive 4*, 1599-277/I,52: il titolo della nota è «Der Zionismus wird seine Katastrophe überleben».

meno del problema dell'immigrazione, accontentandosi di una vittoria astratta, sul piano del dibattito culturale, e perdendo invece di vista la concretezza dell'azione¹⁸¹. Colpa dell'egemonia intellettuale era stata infatti combattere la sua battaglia in Europa, rivelandosi incapace di affrontare i problemi dell'immigrazione in Palestina, dove invece avevano preso il sopravvento tendenze del tutto estranee all'anima più culturale e spirituale del movimento.

Oltre a questa dialettica tra centro e periferia, l'altro motivo per cui, come Scholem annotava nei suoi diari¹⁸², il sionismo aveva fallito nel processo della sua realizzazione aveva a che fare con una tensione tra tendenze particolaristiche e universalistiche¹⁸³. Secondo Scholem, il compito di guidare il movimento sionista doveva essere assunto soltanto da una minoranza consapevole, che sarebbe stata in grado di anteporre la rinascita spirituale a quella politica¹⁸⁴.

Un misto di ingenuità, autoinganno e supponenza aveva invece determinato il fallimento degli ideali dell'*élite* intellettuale, che aveva dovuto scontrarsi, una volta in Palestina, con l'amaro volto di una realtà politica e sociale che non corrispondeva certo alle sue attese:

Nella vacua passione di una vocazione divenuta di pubblico dominio abbiamo evocato noi stessi le forze della distruzione. [...] Non era questo il luogo che eravamo venuti a scoprire, non questa la luce al cui contatto dovevamo infiammarci. Tra Londra e Mosca, sulla via di Sion, ci siamo smarriti nel deserto arabico, ed è stata la nostra *hybris* a sbarrarci la strada che conduce al popolo.¹⁸⁵

Benjamin fu molto colpito dalla lettera: la sua risposta, breve ma molto significativa, in cui si riferiva alla confessione dell'amico come a «uno scritto *media in vita*, dal cuore della vita»¹⁸⁶, potrebbe essere all'origine di un'altra poesia di Scholem, intitolata appunto *Media*

¹⁸¹ Questa dialettica era già stata esposta da Scholem in maniera molto evocativa in una nota del 1928: «In der Nacht des *Galuth* konnte der Stern der Erlösung noch mit unverwechselbarem Glanze leuchten, aber im Zwielicht einer Geschichtswende werden die Wegzeichen fahl, verblassen die himmlischen und irdischen Marksteine und Grenzzeichen. Wo Apokalypse sich in der Geschichte ankündigt, zerfallen die Begriffe. Und auch der Zionismus hat diese Rechnung ohne den Wirt gemacht»: il titolo della nota è «Konsolidierung» (Fine gennaio 1928).

¹⁸² Cfr. ad esempio Scholem, *In che cosa siamo diversi* (settembre 1930), in Id., *'Od Davar*, cit., pp. 74-82 (originale in ebraico).

¹⁸³ Su questo aspetto, anche perché utilizza materiale ancora inedito, si veda il recentissimo e molto utile N. Zadoff, "*Zion's Self-Engulfing Light*": *On Gershom Scholem's Disillusionment with Zionism*, "Modern Judaism", 31, 2011, 3, 272-284, in particolare pp. 274-275.

¹⁸⁴ Cfr. quanto annotava Scholem nel 1930: «Difendo qui il fatto che il sionismo, che mira ad un lavoro intenso, non è niente più che una setta. Può anche essere profondamente radicato nel Popolo, ma è comunque una setta e non un movimento di massa. A mio avviso rilevare questo fatto non rappresenta una sconfitta»: Scholem, *In che cosa siamo diversi*, cit., p. 79 (originale in ebraico).

¹⁸⁵ Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amizizia*, cit., pp. 272-273.

¹⁸⁶ Cfr. Benjamin, *Lettere 1913-1940*, cit., p. 204.

*in vita*¹⁸⁷. In questo componimento la delusione politica viene rielaborata ricorrendo ad immagini della tradizione mistica («l'Abisso del Nulla / in cui il mondo appare»), quasi a voler trovare - come è stato notato - un precedente del proprio «esilio in Sion» («Combatto solo per me stesso») nella dottrina dello *tsimtsum* (contrazione) della *Qabbalah* luriana¹⁸⁸.

Ich habe den Glauben verloren
der mich hierher gebracht.
Doch seit ich abgeschworen,
ist es um mich Nacht.

Das Dunkel der Niederlage
zieht mich unheimlich an;
seit ich keine Fahne mehr trage,
bin ich ein ehrlicher Mann.

Ich kämpfe für keine "Sache",
ich kämpfe nur noch um mich,
ich beziehe die einsamste Wache,
auf die noch ein Mutiger schlich:

Ich weiß nicht, ob ich sie bestehe,
die Wache am Rand des Nichts
in der unendlich beklemmenden Nähe
des großen versunkenen Lichts.

Ich weiß nur: keine Entscheidung
ist mir mehr frei gestellt.
Ich möchte vielleicht die Verkleidung,
alles andre entscheidet die Welt.

Die Welt? Oder nicht eher der Abgrund des Nichts,
in dem die Welt erscheint -
die Spiegelung des zweiten Gesichts,
das mich unerbittlich verneint.¹⁸⁹

¹⁸⁷ Se così fosse il *terminus post quem* per la composizione della poesia, datata dal curatore di *The Fullness of Time* tra il 1930 e il 1933, sarebbe dunque l'ottobre del 1931.

¹⁸⁸ Si veda in proposito I. Wohlfahrt, "Haarscharf an der Grenze zwischen Religion und Nihilismus". Zum Motiv des *Zimzum* bei Gershom Scholem, in P. Schäfer - G. Smith (hrsg.), *Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1995, pp. 176-257. Alla nozione di *tsimtsum* in relazione al sionismo Scholem si riferisce anche in una nota dell'ottobre 1931, pubblicata per la prima volta in F. Niewöhner, *Im Brennpunkt der Historie. Selbstkritik des Zionismus: Gershom Scholems esoterische Aufzeichnungen der Jahre 1930-31*, cit. Sulla dottrina dello *tsimtsum* cfr. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Torino, Einaudi, 1993, pp. 270-271.

¹⁸⁹ Scholem, *The Fullness of Time*, cit., pp. 94-96.

Questa *galut* interiore non troverà risoluzione nemmeno dopo la fondazione dello stato d'Israele e anzi sarà destinata ad acuirsi nel tempo, a seguito degli eventi di cui Scholem sarà testimone: l'ascesa al potere di Hitler e la distruzione dell'ebraismo tedesco, prima, e la morte di Benjamin poi, nel 1940.

Come però si sarebbe comportato Scholem negli anni a venire? Quale sarebbe stata la sua relazione al sionismo, alla luce delle continue delusioni politiche che era stato costretto ad affrontare a partire dal trasferimento in Palestina? In che maniera si sviluppò, poi, la relazione tra il sionismo e le attese di redenzione, morale e spirituale, che il giovane Scholem aveva indubbiamente coltivato nella sua giovinezza? Per rispondere a queste domande potrebbe essere utile tornare alla lettera del 1931. Lo studioso chiudeva infatti la sua confessione con delle parole molto significative che acquisteranno sempre maggiore forza con il passare degli anni, soprattutto in seguito allo *shock* determinato dalla *Shoah*:

Così ci resta soltanto la produttività di chi nell'atto di inabissarsi riconosce se stesso. Da anni mi ci sono seppellito dentro. Giacché, in fin dei conti, dove si sarebbe mai dovuto nascondere il miracolo dell'immortalità, se non qui?¹⁹⁰

A che cosa alludeva Scholem con queste parole? Che rapporto c'è tra la «produttività» cui si fa riferimento in questa lettera e la sua concezione del sionismo? Sembra che Scholem voglia smascherare un tradimento: si tratta di quello delle «ricchezze occulte» che avevano animato il sionismo, cuore del significato «esoterico» che Scholem attribuì al movimento, che, con ogni probabilità, si devono collocare nella stretta relazione tra il desiderio di rinascita spirituale dell'ebraismo e le attese di redenzione che queste speranze portavano con sé.

Un tragico errore, a detta di Scholem, era stata la svendita di queste energie che, con la loro diffusione, si erano banalizzate ed erano diventate patrimonio di gruppi politici nazionalistici, anche estremi, che della religione si erano serviti per i loro fini propagandistici:

Là dove la vocazione non si asteneva dall'autoprofanarsi, dove la comunità non veniva sviluppata nella sua adeguata segretezza, e invece il tradimento ai danni delle ricchezze occulte che ci avevano attratto diventava un aspetto positivo della propaganda demoniaca, a quel punto ebbe inizio la nuova catastrofe. Il farsi visibile della nostra causa ha causato la sua distruzione.¹⁹¹

¹⁹⁰ Id., *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, cit., p. 273.

¹⁹¹ Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, cit., p. 272. Alle stesse mie conclusioni mi sembra sia arrivato, per vie diverse, anche Bonola, quando scrive che per Scholem «il sionismo esigeva una maturazione interiore e una riservatezza circa il suo senso segreto che [...] era costituito dalla natura messianica del suo

Quale spazio, dunque, era rimasto per il messianismo? Scottato dalle delusioni politiche, Scholem sembrò ripiegarsi nella propria solitudine, affidando il suo disinganno alle pagine di diario. Nello stesso tempo, però, decidendo di concentrarsi esclusivamente sugli studi storici, lo studioso attribuì alle proprie ricerche sui movimenti messianici e all'investigazione degli ambiti meno conosciuti della letteratura mistica il compito di preparare una nuova, possibile, rinascita dell'ebraismo, continuando così a tener vivo, seppur non più sul piano dell'attualità politica, la spinta verso un cambiamento in cui, nonostante tutto, egli continuava a vedervi implicate ancora delle forze di natura religiosa.

È nel suo impegno come storico, quindi, che Scholem farà confluire tutta la sua inquietezza e le proprie speranze. Nonostante questo, alla luce degli accadimenti politici, con il passare del tempo egli sarà sempre più cauto anche nel suggerire connessioni tra eventi così importanti, come il sabbatianismo e le vicende a lui contemporanee. Eppure, come già il messianismo, anche l'ingresso del popolo ebraico nella storia doveva avere un prezzo, un fio da pagare che Scholem usava ricordare con insistenza a monito, come testimonia la sua seconda moglie Fania, nei discorsi che teneva:

Scholem era solito dire che noi avremmo pagato per tutto questo, poiché non esisteva nessun popolo, anche molto più grande di quello ebraico, che sarebbe potuto sopravvivere a due eventi come l'Olocausto e l'indipendenza senza pagare un prezzo estremamente alto. E non sarebbe stato soltanto un prezzo di sangue, ma anche un prezzo spirituale.¹⁹²

Quali saranno, dunque, nel corso del tempo, le posizioni «ufficiali» di Scholem nei confronti del sionismo? Il secondo grande spartiacque, in questo senso, è costituito proprio dalla seconda metà degli anni Quaranta. In questo periodo, la presa di coscienza di ciò che aveva significato la *Shoah* prima e la fondazione dello stato d'Israele poi determinarono in Scholem una ridefinizione del significato del proprio impegno politico. Se la creazione di uno Stato ebraico, nel 1948, dovette significare la vittoria definitiva del «sionismo politico» andando quindi in direzione opposta rispetto a quelli che erano stati i suoi ideali, fu la *Shoah* a spingere Scholem ad attenuare, almeno nei dibattiti pubblici, le sue critiche nei confronti della deriva nazionalista.

assunto. Ora questo non solo era stato violato, ma lo si era ridotto a tema di sbracata propaganda per fini politici brutali e moralmente ingiustificabili»: Bonola, *Le delusioni del messianico in Gershom Scholem. Fedeltà mediante il rinnegamento*, cit., pp. 163-164.

¹⁹² F. Scholem, *Con l'introduzione recentemente scoperta*, in G. Scholem, *Shabbetai Tzevi e il movimento sabbatiano*, Tel Aviv, 1987, p. 29 (originale in ebraico).

Mentre nelle riflessioni personali la disillusione nei confronti della sua entusiastica adesione al movimento diventava se possibile ancora più forte¹⁹³, uno sguardo ai discorsi e alle interviste che Scholem concesse a partire da questi anni dimostra come lo studioso sia ricorso sempre di più all'utilizzo della nozione di «responsabilità»¹⁹⁴, abdicando, per certi versi, alle proprie attese giovanili. Questo doveva valere anche negli scritti dedicati all'eresia sabbatiana: a differenza che nel saggio del 1937, infatti, Scholem negli anni non negò mai che si potesse trovare una sorta di parentela con il sionismo, eppure quest'ultimo doveva essere interpretato, paradossalmente, sia come compimento sia come neutralizzazione del sabbatianismo, avendo superato quelle sue tendenze apocalittiche che spingevano, in direzione catastrofista, verso la fine della storia. Sarà proprio questo secondo polo ad essere accentuato con sempre maggiore vigore.

Di fronte alla scomparsa di gran parte dell'ebraismo europeo, infatti, diventava ancora più necessario per lo studioso distinguere tra un piano religioso ed uno storico¹⁹⁵, in cui il sionismo, in quanto movimento politico, doveva giocare il proprio ruolo e assumersi il peso dei propri successi e fallimenti:

Ritengo sia l'orgoglio del sionismo di non essere un movimento messianico. Sarebbe quindi un grave errore - che il sionismo potrebbe pagare caro - se il movimento si attribuisse un significato messianico. Movimenti del genere falliscono facilmente. Il sionismo è piuttosto un movimento all'interno del processo storico mondano, immanente; il sionismo non cerca la fine della storia ma si assume le sue responsabilità entro la storia di un mondo né redento né messianico.¹⁹⁶

A partire dal secondo dopoguerra, dunque, Scholem fu sempre attento ad evidenziare come, al di là di una applicazione impropria (e pericolosa) di una certa fraseologia

¹⁹³ «In Europa la mia gente sta morendo [...]. Sono venuto qui perché non potevo più tollerare il fatto che non avessimo provato a salvarci, pensando: anche se dovessimo fallire, non abbiamo altra scelta. Ora stiamo qui, in Sion che Sion certo non è: cinquecentomila persone (ebrei) - così uno dovrebbe forse dire - e soltanto cinquantamila tra questi forse ci stanno pensando. Tutto il resto sono bugie e inganni...»: Scholem, *Tagebücher: Ende 1922, Juli 1934 - November 1934; 1935-48*, diario inedito, cit. in Zadoff, "Zion's self-engulfing light": on Gershom Scholem's disillusionment with Zionism, cit. p. 278 (originale in ebraico).

¹⁹⁴ «Penso che l'ingresso del popolo ebraico sul piano della storia rappresenti l'accettazione della responsabilità per se stesso, per i propri successi e i propri fallimenti. L'azione sul piano politico della storia secolare è qualcosa di diverso dall'azione sul piano religioso-spirituale. Sarebbe disastroso confondere i due piani»: Scholem, *In compagnia di Gershom Scholem* (Intervista con Muki Tsur), cit., p. 82.

¹⁹⁵ «Zionism is a noble attempt to contend with the Jewish problem on the historic level. The Zionists have not been afraid to undertake historic responsibility, and that is their greatness. [...] I came here because I thought, and I still think that *Zionism is not a Messianic movement*»: Ben Ezer, *Zionism - Dialectic of Continuity and Rebellion. An Interview with Gershom Scholem*, cit., pp. 268-269.

¹⁹⁶ Cfr. ad esempio Scholem, *Cos'è l'ebraismo*, in Id., *Tre discorsi sull'ebraismo*, cit., p. 25. Si veda anche l'intervista con Muki Tsur, in cui Scholem si esprime in modo simile: «Il punto centrale della mia concezione "esoterica" del sionismo, riscontrabile anche in quello che ho detto pubblicamente, era proprio questo. [...] Il sionismo non è un movimento messianico. Ed è questo il suo segreto. Perché in quanto movimento messianico è destinato in anticipo a fallire»: *In compagnia di Gershom Scholem* (intervista con Muki Tsur), cit., p. 80.

messianica, il sionismo non avesse quasi nulla a che spartire con il messianismo¹⁹⁷: il primo era un movimento costretto a fare i conti con la realtà storica, mentre il secondo rimaneva invece confinato ad una sfera utopica e metafisica¹⁹⁸. In questo senso, in parziale contraddizione con quanto aveva sostenuto nei suoi diari giovanili, anche il «lato mistico» del sionismo doveva essere interpretato come qualcosa di sostanzialmente estraneo alla speranza messianica:

Il lato mistico del sionismo riguarda la crescita di qualcosa che non ha a che fare col messianismo: comprende elementi che non valicano il confine dell'escatologico ma restano nel regno del realizzabile, che possiedono inequivocabilmente i propri simboli nella storia, nel mondo esterno del quotidiano, nel mondo dell'azione ecc.¹⁹⁹

Scholem ribadirà più volte che l'incapacità a distinguere tra messianismo e movimenti secolari rischiava di trasformarsi per quest'ultimi in un grave pericolo, potenzialmente foriero di una carica distruttiva²⁰⁰. Al contempo, come ricorderà in numerose interviste, la strana commistione tra stato e religione nello stato d'Israele aveva finito anche per gettare discredito sulla religione stessa, determinando una frattura quasi insanabile tra gli ortodossi e la parte secolare della popolazione²⁰¹.

Nonostante questo, Scholem era anche convinto che difficilmente il sionismo avrebbe potuto liberarsi dalla tensione tra continuità e ribellione che lo stringeva alla tradizione²⁰². Alla forza di questa dialettica e ai suoi innumerevoli e imprevedibili cambiamenti lo studioso aveva dedicato gran parte dei suoi studi; a questa stessa dialettica Scholem affidava anche le proprie speranze in vista del futuro dell'ebraismo e al suo rapporto con la secolarizzazione:

¹⁹⁷ Di alcune «tensioni messianiche» che si potrebbero ritrovare nel sionismo Scholem parla in Ben Ezer, *Zionism - Dialectic of Continuity and Rebellion. An Interview with Gershom Scholem*, cit., p. 269.

¹⁹⁸ «The difference between Zionism and Messianism resides in the fact that *Zionism is acting within history, while Messianism remained on a Utopian plane*. [...] I consider Zionism to be a movement that asserts that we must accept the decree of history without a Utopian cover»: (*ibidem*).

¹⁹⁹ Scholem, *In compagnia di Gershom Scholem* (intervista con Muki Tsur), cit., p. 82.

²⁰⁰ Questo non valeva soltanto per le frange «di destra» all'interno del sionismo: si pensi ad esempio al caso di Ben Gurion, ben descritto da Ohana in *Political Theologies in the Holy Land*, cit., pp. 17-53. Sulla posizione di Scholem in proposito si veda Ben Ezer, *Zionism - Dialectic of Continuity and Rebellion. An Interview with Gershom Scholem*, cit., p. 269.

²⁰¹ «Sono lontano dal condividere il pessimismo dei tradizionalisti. La religione avrebbe potuto avere molte più chance se non fosse stata utilizzata dalla politica in maniera così violenta. Questo significa la distruzione della religione. Sono convinto che se, nel momento della fondazione di Israele, avessimo separato la religione dallo Stato, la religione sarebbe stata incommensurabilmente più forte e molte più persone si sarebbero legate a delle comunità religiose. La religione si è svalutata agli occhi delle masse per l'uso che se ne è fatto a fini politici»: Scholem, *Messianismo, sionismo e anarchia nella lingua* (intervista con Zeev Galili), cit.

²⁰² Cfr. Ben Ezer, *Zionism - Dialectic of Continuity and Rebellion. An Interview with Gershom Scholem*, cit., p. 278.

Sono persuaso che il sionismo, dietro una facciata profana e secolare, celi contenuti potenzialmente religiosi e che questo potenziale sia molto più forte di quei contenuti attuali che trovano espressione nel «sionismo religioso» dei partiti politici. Perché? Perché la questione fondamentale della dialettica di una tradizione vivente, e nel caso dell'ebraismo si tratta soprattutto della tradizione della *Halachah*, in Israele viene posta con più frutto nella sua condizione di dubbio che non in quella posizione, stabilita da leggi codarde, che oggi la sostiene. La natura profana del movimento sionista è stata sempre in contraddizione con il suo coinvolgimento nella problematica religiosa, cui non può sottrarsi.²⁰³

²⁰³ Scholem, *Alcune riflessioni sulla teologia ebraica nella nostra epoca*, cit., p. 76.

V. LA SECOLARIZZAZIONE NELL'EBRAISMO

«Che cosa ho in comune con gli ebrei? Non ho, si può dire, niente in comune con me e, contento di poter respirare, dovrei mettermi quieto in un angolo».

(F. Kafka, *Diari*, tr. it. Milano, Mondadori, 1953, p. 407)

Dopo aver analizzato le implicazioni teologico-politiche insite nella visione scholemiana del messianismo, ci si soffermerà ora sul legame che l'interpretazione della storia ebraica offerta da Scholem intesse con il tema della secolarizzazione. Una riflessione di questo genere ha una doppia valenza: da un lato si tratterà di cogliere la specificità dell'interrogazione sull'identità ebraica e sulle diverse espressioni dell'ebraismo nella modernità¹; dall'altro la riflessione sull'incontro tra ebraismo e secolarizzazione ha per Scholem un sapore tutto particolare, essendo legata indissolubilmente alla questione del futuro dell'ebraismo, della sua sopravvivenza e del rapporto con la tradizione, specialmente alla luce del fatto che tutto ciò viene inserito nel contesto storico e politico dello stato d'Israele.

Per poter meglio cogliere la struttura dell'argomentazione scholemiana, occorre però tornare ancora una volta alla sua analisi del movimento sabbatiano, per Scholem vero e proprio *Urphänomen* della storia ebraica moderna, prendendo in considerazione in particolare una delle tesi più importanti e più criticate della sua riflessione storiografica.

1. Sabbatianismo e Illuminismo

Al centro dell'indagine sul sabbatianismo sta senza dubbio la connessione tracciata da Scholem tra le conseguenze e gli sviluppi del movimento dopo la conversione all'Islam di Shabbetai Tzevi e il sorgere della *Haskalah*². Ancora una volta, Scholem sembra essere

¹ Come nota bene Paul Mendes-Flohr, infatti, è soltanto con l'indebolimento della religione, se non con la sua scomparsa, che si è creato il problema di definire o ridiscutere il tema dell'identità ebraica: cfr. P. Mendes-Flohr, *Secular forms of Jewishness*, in J. Neusner - A.J. Avery-Peck (eds.), *The Blackwell Companion to Judaism*, Malden & Oxford, Blackwell, 2000, pp. 461-476.

² Questo legame era destinato, evidentemente, ad attirare l'interesse di un filosofo come Jürgen Habermas: «Ciò che in tutto questo affascina Scholem è il rovesciamento dialettico del messianesimo in illuminismo; infatti, le energie utopiche liberate dal messianesimo ereticale vengono dirette dalla Rivoluzione francese su

guidato dall'esigenza di ribaltare il quadro trasmesso dalla storiografia della *Wissenschaft des Judentums*, che invece aveva cercato, mossa da una preoccupazione apologetica nei confronti della cultura illuministica e non ebraica, di operare una sorta di *damnatio memoriae* nei confronti della figura del «falso Messia». Lo stesso atteggiamento di drastico rifiuto si ritrova all'interno della tradizione rabbinica. Riabilitando per così dire il sabbatianismo e la memoria del suo *leader* eponimo, Scholem cercava, come si è già mostrato, di porre un tassello importante nel suo progetto di riscrittura della storia ebraica. Eppure, dietro questa argomentazione c'era molto di più.

Con una stoccata degna del miglior fiorettista, infatti, e con una punta di malcelata ironia, Scholem si proponeva di far emergere la natura perturbante e irrazionale caratterizzante le origini dell'Illuminismo ebraico, cercando di dimostrare come le condizioni per lo sviluppo della *Haskhalah*, la tradizione di pensiero da cui la *Wissenschaft* aveva preso forma, fossero in fondo state preparate proprio da quella parte della storia ebraica che la tradizione rabbinica e la storiografia illuminista avevano cercato di occultare, dipingendola come un corpo completamente estraneo all'ebraismo:

Fin tanto che la storiografia ebraica è stata dominata dallo spirito di assimilazione, nessuno ha sospettato che l'Illuminismo e la riforma religiosa fossero figli non soltanto dello spirito razionalista, ma anche di una mentalità tutta diversa, quella della *Qabbalah* e della crisi sabbatiana - in altre parole, proprio di quella «eresia anomica» che tutti si erano affrettati a stigmatizzare.³

Se nella sua gigantesca monografia su Shabbetai Tzevi Scholem si era concentrato maggiormente sulle origini del movimento, in una serie di altri scritti lo studioso cercò di provare come il sabbatianismo dovesse essere ritenuto il motore propulsore della secolarizzazione ebraica, la vera spinta che aveva positivamente disposto gli ebrei ad accogliere la liberazione dal giogo del ghetto⁴. In questo senso, all'interno del dibattito su quando potesse essere collocata la nascita dell'età moderna per l'ebraismo, Scholem prese

immanentistici obiettivi politici»: J. Habermas, *Ricercare, nella storia, l'Altro della storia. Sul "Sabbatai Zwi" di Scholem*, in Id., *Dall'impressione simbolica all'espressione simbolica*, tr. it. Roma - Bari, Laterza, 2009, pp. 51-58, p. 57.

³ Scholem, *La Redenzione attraverso il peccato*, in Id., *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, tr. it. Milano, Adelphi, 2008, pp. 97-98. Cfr. anche, più tardi, la sintesi di Scholem nelle lezioni che tenne a New York nel 1938: «L'eresia mistica porta in certi gruppi a conseguenze più o meno velate di carattere nichilistico e a un anarchismo religioso su basi mistiche, che, con il favore delle circostanze, ebbe una parte notevole nell'intima preparazione dell'Illuminismo e della riforma dell'ebraismo del secolo XIX»: Id., *Le grandi correnti della mistica ebraica*, tr. it. Torino, Einaudi, 1993, p. 312.

⁴ In proposito cfr. soprattutto Id., *Il movimento sabbatiano in Polonia*, in Id., *Beit-Israel be-Polin* (La casa di Israele in Polonia), vol. II, Yerushalayim, 1954, pp. 36-76 (è disponibile una traduzione francese in Id., *Aux Origines Religieuses du Judaïsme Laïque*, Paris, Calmann-Lévy, 2000, pp. 125-228); si veda anche Id., *Die Metamorphose des häretischen Messianismus der Sabbatianer in religiösen Nihilismus im 18. Jahrhundert*, [1963], in Id., *Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973, pp. 198-217.

decisamente posizione in favore degli anni 1665 e 1666, non a caso proprio il momento aurorale dell'eresia sabbatiana. Alla base di questa scelta c'era la convinzione che il sabbatianismo avesse avuto conseguenze importanti e tali da far sentire la loro rilevanza in tutto l'universo ebraico, da Smirne fino alla Amsterdam di Spinoza, dalla Germania e la Polonia fino ad Odessa, in qualche maniera portando a culmine e facendo esplodere le strutture di pensiero medievali e dando così spazio a nuove forze vitali.

Presupposto metodologico della lettura di Scholem è un approccio tutto giocato a mettere in evidenza l'importanza dell'elaborazione teorica e intellettuale del sabbatianismo. Per quanto riguarda le origini del movimento, infatti, Scholem non considerò valide spiegazioni di carattere storico, volte ad esempio a connettere l'esplosione del messianismo sabbatiano con i massacri di Chmletzniky del 1648. Al contrario, fedele alla sua impostazione storiografica e al ruolo centrale assegnato alla mistica, egli si preoccupò soprattutto di cogliere il nesso tra lo sviluppo e la «popolarizzazione» della *Qabbalah* luriana, con la sua accentuazione del fenomeno messianico, e la nascita del sabbatianismo⁵.

Nella reazione degli adepti sabbatiani alla paradossale conversione all'Islam di Shabbetai Tzevi, Scholem credette di aver individuato il principio di un movimento dialettico che aveva portato all'ingresso delle comunità ebraiche nella modernità. A fronte della conversione del Messia, i suoi seguaci furono costretti a domandarsi quale fosse la vera natura di questa tragica azione. In altre parole: la conversione di Shabbetai Tzevi doveva intendersi come un esempio anche per gli altri, vincolando tutti alla sua emulazione, oppure no⁶? La diversità e il gran numero di simpatizzanti del movimento generarono risposte differenti. Se la parte più radicale finì per convertirsi, la maggioranza decise invece di vivere nel nascondimento la fede nel nuovo Messia, sviluppando secondo Scholem una sorta di comportamento dissociato, che vedeva i sabbatiani rispettare esteriormente i precetti dell'ebraismo ortodosso, benché interiormente li ritenessero completamente privi di valore⁷.

⁵ Si veda, ad esempio, la breve presentazione di questo nesso dialettico in Id., *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., pp. 299-332.

⁶ Cfr. Id., *La Redenzione tramite il peccato*, cit., p. 105.

⁷ Tra i tanti comportamenti anomali assunti da sabbatiani, alcuni avevano la forma di una vera e propria opposizione alle prescrizioni della legge. In particolare, uno dei segni di riconoscimento del movimento era il rifiuto di digiunare per il 9 del mese di Av. Questa festività era particolarmente cara ai sabbatiani, perché rappresentava anche il giorno di nascita di Shabbetai Tzevi.

Questo dualismo interiore favorì, già all'interno delle mura del ghetto, una particolare disposizione ad accogliere idee nuove, in particolare la critica alla religione proveniente dall'Illuminismo e dalla Rivoluzione francese⁸. Obiettivo di Scholem sarà quindi mostrare come i primi esponenti del sabbatianismo e i loro discendenti costituirono anche i primi entusiasti sostenitori dell'assimilazione e della *Haskhalah*, dato che il mondo dell'ebraismo rabbinico e tradizionale era stato, nei loro ambienti, per così dire già minato e distrutto dall'interno⁹.

Scholem dedicò i propri studi a cercare di dimostrare questa tesi e credette di averne trovato ulteriore conferma quando analizzò le vicende di alcuni esponenti del frankismo, una ancora più radicale variante del sabbatianismo sviluppatosi in Europa orientale che vide il sedicente Messia Jakob Frank convertirsi al cristianesimo. In particolare, Scholem pensava che all'interno del movimento frankista covasse una forte spinta rivoluzionaria e antinomica non soltanto diretta in chiave religiosa antirabbinica, ma anche con una forte tensione verso una declinazione politica. All'inizio, questo impulso rivoluzionario restò confinato nella sfera della religione, dato che il mondo dell'ebraismo del ghetto persisteva in qualche modo ancora solidamente in piedi, precludendo ogni politicizzazione di queste idee. Successivamente, però, il mutare delle condizioni storiche rivelò agli adepti del frankismo la possibilità di influire sugli eventi in maniera più effettivamente partecipativa¹⁰.

Scholem indagò nella vita di alcuni membri del movimento, per vedere se si potesse cogliere l'affinità che legava alcune figure di questa setta con la storia della Rivoluzione francese e le origini dell'età moderna¹¹. Il suo compito parve poter dirsi completo quando, pochissimi anni prima di morire, Scholem diede alle stampe,

⁸ Nel presentare il suo saggio del 1937, Scholem è chiarissimo in proposito: «Cercherò di dimostrare che il nichilismo religioso del sabbatanesimo e del frankismo [...] fu uno sviluppo dialettico della fede nel messianismo di Shabbetai Tzevi e che, una volta esaurito il suo originale impulso religioso, aprì la strada alla *Haskhalah* e al movimento riformatore ottocentesco. Infine vorrei dimostrare al lettore che la crisi di fede che colpì il popolo ebraico intero al suo emergere dall'isolamento medievale si manifestò inizialmente proprio all'interno del mondo spirituale delle sette sabbatiane, nel *sancta sanctorum* della mistica cabbalistica, e che tra le mura del ghetto molti gruppi di ebrei, pur aderendo ancora esteriormente alle pratiche dei loro antenati, avevano iniziato a sperimentare una vita interiore radicalmente nuova. [...] Il desiderio di una liberazione totale, che ebbe un ruolo così tragico nel nichilismo sabbatiano, non fu soltanto una forza autodistruttiva; al contrario, sotto una superficie di anarchia, antinomismo e nichilismo catastrofico agivano potenti impulsi costruttivi, e lo storico ha il dovere di metterli in luce»: Scholem, *La Redenzione tramite il peccato*, cit., p. 92.

⁹ Cfr. *ivi*, p. 141.

¹⁰ Cfr. *ibidem*.

¹¹ In particolare, Scholem cita più volte un aneddoto, tratto dalle memorie dello storico dell'ateismo e filosofo Fritz Mauthner, attestante il legame tra suo nonno e un gruppo di frankisti. Cfr. su questo *ivi*, pp. 88-89.

simbolicamente in lingua francese¹², il risultato dei suoi studi sulla vita di Moshe Dobruska, un nipote di Jacob Frank che dopo la sua morte aveva assunto il ruolo di *leader* del movimento. Parve incredibilmente significativo a Scholem il fatto che Dobruska fosse morto, con il nome di Junius Frey, sulla ghigliottina durante la Rivoluzione francese insieme a Danton¹³.

Questa tesi, è bene riconoscerlo, è stata ampiamente criticata e rivista dalla letteratura post-scholemiana sull'argomento, e sebbene il lavoro di Scholem rimane fondamentale, un'analisi scientifica non può oggi non tenere conto anche di quanto è stato scritto successivamente. Già Eliezer Schweid ha messo in evidenza come, anche ammettendo le connessioni biografiche scoperte da Scholem, non sia possibile in nessuna maniera risalire ad alcun tipo di relazione causale tra sabbatianismo e *Haskalah*¹⁴. Un'altra lacuna dell'approccio scholemiano, dettata dall'esigenza di ricondurre il sabbatianismo nell'ambito della storia ebraica più autentica, consisterebbe nell'aver sottovalutato le interazioni, pur molto forti, tra i documenti sabbatiani e le coeve fonti cristiane sull'apocalittica, che sicuramente giocarono un ruolo molto importante nello sviluppo del movimento¹⁵.

La critica più radicale all'impostazione di Scholem viene però, ancora una volta, da quello che si può considerare a buon diritto il campione del revisionismo post-

¹² Una prima versione di questo testo era già apparsa, sebbene in versione molto abbreviata, in tedesco, in un volume dedicato alla memoria di Max Brod: cfr. Scholem, *Ein Frankist: Moses Dobruska und seine Metamorphosen*, in H. Gold (a cura di), *Max Brod. Ein Gedenkbuch. 1884-1968*, Tel Aviv, Olamenu, 1969, pp. 77-92.

¹³ Il testo venne pubblicato in francese l'anno precedente la morte di Scholem e dunque rappresenta uno dei suoi ultimi contributi allo studio del fenomeno sabbatiano. Cfr. Id., *Du Frankisme au jacobinisme. La vie de Moses Dobruska alias Franz Thomas von Schönfeld alias Junius Frey*, Paris, Seuil, 1981. Il libro nasceva da delle lezioni tenute da Scholem al Collège de France su invito dello storico François Furet, che mostrò grande interesse per l'opera storiografica scholemiana (cfr. in particolare gli scritti contenuti in F. Furet, *Il laboratorio della storia*, tr. it. Milano, Il Saggiatore, 1985). Scholem aveva già accennato alla vicenda di Junius Frey e al suo tragico epilogo nelle *Grandi Correnti*: «L'uomo che pare che per molto tempo sia stato ritenuto capace di assumere il ruolo di capo della setta, a Offenbach, dopo la morte di Frank nel 1791, finì sulla ghigliottina, insieme a Danton, nel 1794, col nome di Junius Frey»: Id., *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., p. 325.

¹⁴ Cfr. E. Schweid, *Judaism and Mysticism according to Gershom Scholem. A Critical Analysis and Programmatic Discussion*, Atlanta, Scholars Press, 1985, pp. 82-87.

¹⁵ Si veda in proposito la corrispondenza tra Scholem e Richard Popkin, il grande storico dello scetticismo. Popkin, che aveva pubblicato molti studi sulle diverse reazioni, cristiane ed ebraiche, al fenomeno di Shabbetai Tzevi, era convinto che Scholem si fosse concentrato esclusivamente sulle fonti ebraiche, non prestando la dovuta attenzione ai rapporti tra il millenarismo cristiano e quello ebraico. Le ricerche di Popkin in questa direzione sono state portate avanti da un suo allievo, M. Goldish, di cui si può leggere, *The Sabbatean Prophets*, Cambridge & London, Harvard University Press, 2004. Per la corrispondenza tra Scholem e Popkin conservata a Gerusalemme cfr. Jewish National and University Library, Archive 4* 1599 - Correspondence G. Scholem - R. Popkin. Sono state conservate quattro lettere di Popkin e tre di Scholem. Desidero ringraziare il prof. Jeremy Popkin, figlio di Richard, per aver portato la mia attenzione sul testo di Goldish.

scholemiano: Moshe Idel. A non reggere, secondo Idel, sarebbe in primo luogo il legame tra la *Qabbalah* di Luria e il sabbatiano¹⁶. Idel sembra infatti ben distinguere la vicenda personale di Shabbetai Tzevi, che crede sia meglio studiare non a partire dalla mistica di Tsfat, ma dagli influssi di certa *Qabbalah* astrologica¹⁷, dalle conseguenze del movimento sabbatiano, che invece meritano di essere analizzate con gli strumenti della storia e della sociologia. In particolare, a Idel preme sottolineare come i due aspetti - quello personale di Shabbetai Tzevi e quello delle conseguenze storiche del movimento - rimangano ben distinti sul piano dell'analisi teorica, anche in ragione del fatto che evidenziare un'unica prospettiva sarebbe ben difficile, trattandosi infatti di un periodo della storia ebraica assai precario sul piano intellettuale¹⁸.

Lungi tuttavia dal costituire un limite all'approccio scholemiano, queste critiche rappresentano un ulteriore strumento per chiunque cerchi le preoccupazioni alla base dell'indagine storiografica di Scholem. Tanto più, infatti, è forte il nesso dialettico tracciato da Scholem tra un movimento religioso, pur *sui generis*, come il sabbatiano e lo sviluppo dell'Illuminismo¹⁹, quanto più è interessante, al di là delle maggiori linee di indagine della letteratura secondaria, cercare di capire le ragioni di tale scelta teorica e metodologica.

¹⁶ Cfr. in proposito M. Idel, "One from a Town, Two from a clan": *The Diffusion of Lurianic Kabbalah and Sabbateanism: A Re-examination*, "Jewish History", 7, Fall 1993, 2, pp. 79-104. Sebbene infatti Nathan di Gaza ben conosceva le teorie della *Qabbalah* di Tsfat, sembra, secondo quanto argomenta Idel, che Shabbetai Tzevi rifiutò nettamente di accogliere le analisi di Luria. A questo proposito, Idel segnala anche come, a suo parere, e a differenza di Scholem, il messianismo non costituirebbe, nella *Qabbalah* di Luria, un elemento più essenziale rispetto al posto che occupa in altre correnti mistiche: cfr. Id., *I percorsi della Qabbalah*, tr. it. Roma, La parola, 2007, p. 189.

¹⁷ Cfr. a riguardo Id., *Mistici messianici*, tr. it. Milano, Adelphi, 2004, pp. 239-272. Idel si dice convinto che Shabbetai Tzevi fosse stato fortemente influenzato da una corrente cabbalistica astrologica, per la quale il Messia sarebbe stato un uomo nato sotto il segno di Saturno.

¹⁸ Cfr. Id., *I percorsi della Qabbalah*, cit., p. 198. Idel ha spesso sottolineato che, data la complessità del movimento sabbatiano, si potessero ritrovare, al suo interno, anche delle tendenze molto ortodosse. Al contrario, secondo Idel, Scholem sarebbe stato portato ad interpretare il sabbatiano in maniera molto più eterodossa di quello che realmente fosse, per una sorta di naturale tendenza all'antirabbinismo. In una conversazione con il prof. Idel, questi mi ha ricordato che, una volta, era stato mostrato a Scholem un passo tratto dal *Siddur*, il tradizionale libro di preghiere ebraico, che invece egli riteneva una preghiera di origine sabbatiana.

¹⁹ Interessante è notare come, in Italia, uno dei primissimi ad accogliere queste tesi di Scholem, al di là dell'ambito dello studio della mistica ebraica, sia stato Furio Jesi. In apertura a *Mitologie intorno all'Illuminismo* (Milano, Edizioni di Comunità, 1972), Jesi fa esplicito riferimento alle idee di Scholem. Nell'Archivio Scholem della Jewish National and University Library sono conservate due lettere di Jesi e una di Scholem, che dichiara di aver ricevuto il testo di Jesi e che, nonostante le sue capacità di leggere l'italiano fossero limitate, di aver trovato molto interessante le argomentazioni espresse nel libro: cfr. Jewish National and University Library, Archive 4* 1599 - Correspondence G. Scholem - F. Jesi.

Cogliere la profondità di questo nodo dialettico significa però ampliare il discorso scholemiano, prendendo in considerazione la sua discussione sull'identità ebraica e il rapporto tra modernità e tradizione.

2. Dialettica o rottura?

L'approccio di Scholem alla secolarizzazione non può essere separato dalla sua interpretazione dell'ebraismo come un fenomeno spirituale. Muovendo infatti da una concezione organicista, Scholem riteneva che l'ebraismo non potesse essere definito attraverso formulazioni dogmatiche:

L'ebraismo non può essere definito da o con l'appoggio di un'autorità, oppure in maniera chiara, semplicemente perché è un'entità vivente che è andata trasformandosi in vari stadi della sua storia, ha operato scelte concrete e ha scartato parecchi fenomeni, molto vivi in un certo periodo entro il mondo ebraico. Avendo scartato questi fenomeni, l'ebraismo ha delegato a noi la questione se quanto è stato scartato storicamente debba essere scartato dagli ebrei odierni o dall'ebreo futuro che desideri identificarsi con il passato, il presente e il futuro del suo popolo.²⁰

Non è possibile, dunque, definire l'essenza dell'ebraismo per la semplice ragione che, secondo Scholem, esso non ha un'essenza²¹. Pretendere di darne una definizione vorrebbe dire fissarlo a una dimensione sclerotizzata, incapace di cogliere la sua vivacità e tutta la sua importanza²². Nelle pagine della sua autobiografia, Scholem riconosce come il concetto stesso di tradizione si andò in lui modificandosi continuamente via via che egli prendeva sempre più familiarità con i testi e la storia dell'ebraismo:

Certamente il mio incontro di allora con l'ebraismo - di cui posso ben dire che diede le ali sia alla mia mente sia alla mia fantasia - era assai lontano dall'immagine che si è formata dopo i cinquanta o sessant'anni in cui mi sono occupato a fondo di così tanti aspetti di questo fenomeno. Ciò che mi

²⁰ Scholem, *Cos'è l'ebraismo?*, in *Tre discorsi sull'ebraismo*, tr. it. Firenze, Giuntina, 2005, p. 22.

²¹ Cfr. *ivi*, p. 21. Nell'intervista con Irving Howe, Scholem accetta quanto suggerito dal suo intervistatore per cui definirsi ebreo nel mondo moderno non significherebbe altro che continuare a domandarsi cosa significa essere ebrei: cfr. I. Howe, *Interview with Gershom Scholem: The Only Thing in My Life I have Never Doubted is The Existence of God*, "Present Tense", 8, Autumn 1980, pp. 53-57.

²² Si vedano, in proposito, le parole di Scholem nell'intervista con Ehud Ben Ezer: «Were we to know how to formulate a definition of what Judaism is, we would not be dealing with a comprehensive spiritual phenomenon, but would be faced with a body whose vitality is determined by definition. I reject that conception. I say that in the entirety of life, in the course of generations, extremely differing trends have developed within Judaism. I do not believe that there will not be more such new expressions in the future. But there is something vital that is beyond definition»: E. Ben Ezer, *Zionism - Dialectics of Continuity and Rebellion. An Interview with Gershom G. Scholem*, in *Id.*, *Unease in Zion*, New York, Quadrangle Books & Jerusalem Academic Press, 1974, pp. 263-296, p. 276.

affascinava allora era la forza di una tradizione millenaria, in grado di determinare il corso della mia vita e di farmi passare dall'apprendimento alla ricerca e alla riflessione critica. Ma da questo primo approfondimento, quasi senza che me ne accorgessi, l'immagine vivente della tradizione si modificò assumendo nuove forme, tanto che mi risulta difficile ricostruire la mia intuizione originaria. Ciò che allora credevo di poterne afferrare, tanto che in quegli anni giovanili ne riempii alcuni quaderni di appunti, si trasformava sotto la mia presa. La comprensione a cui tendevo divenne, man mano che crescevo e invecchiavo, sempre più refrattaria a lasciarsi ridurre a concetti, perché liberava una vitalità segreta che, come dovetti riconoscere, mal si adattava a una gabbia concettuale [...].²³

Come non è possibile prevedere quale possa essere il futuro dell'ebraismo²⁴, Scholem era convinto che anche il concetto di identità ebraica non potesse essere definito *a priori*, ma si caratterizzasse invece come qualcosa di dinamico, in quanto aveva a che fare con una comunità viva di individui che andava trasformandosi nelle varie fasi della sua storia²⁵. Anche per questo Scholem, qui in accordo con Ahad Ha'am e con il suo messaggio in favore di una rinascita culturale dell'ebraismo, ha sempre interpretato le diverse configurazioni della vita ebraica in maniera dialettica²⁶.

Da questo tipo di concezione emerge innanzitutto la forte opposizione al centralismo rabbinico e alla sua completa identificazione tra essere ebreo ed essere un ebreo religioso. «Il rito dell'ebraismo rabbinico - dirà Scholem in una sua conferenza ad Eranos - non produce nessun effetto e non *trasforma* nulla»²⁷, rimanendo limitato ad un piano a-storico e a-dialettico. Come ripeté più volte, Scholem era profondamente convinto di non potersi riconoscere nella visione ortodossa, secondo cui l'ebraismo si caratterizzerebbe sostanzialmente come un *corpus* legislativo in cui non esistono differenze tra norme essenziali e meno essenziali²⁸. Lo studioso è anzi ben chiaro in

²³ Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, tr. it. Torino, Einaudi, 2004, pp. 51-52.

²⁴ Cfr. quanto afferma Scholem in un dialogo sull'educazione nell'ebraismo, tenuto nel 1963 e pubblicato poi, in inglese, nel 1970: «Riguardo al futuro, sono certo che ci saranno possibilità di nuove manifestazioni del giudaismo come fenomeno nazional-spirituale. [...] Non tutti i suoi valori sono stati ancora apprezzati e non tutte le sue manifestazioni si sono esaurite solo perché, in un determinato anno, fu pubblicato lo *Shulhan Aruq*, oppure formulato il programma di Basilea»: Id., *Educazione e Giudaismo. Un dialogo pedagogico*, tr. it. Brescia, Morcelliana, 2007, p. 29.

²⁵ «L'identità ebraica non è definita per sempre e statica, ma è dinamica e persino dialettica, perché nei suoi aspetti spirituali, non meno che in quelli sociali e politici, concerne una comunità viva e creativa di individui che chiamano se stessi ebrei»: Id., *Chi è ebreo?*, in Id., *Tre discorsi sull'ebraismo*, cit., p. 19.

²⁶ «I was an Ahad-Ha'amist. I believed that Judaism possessed spiritual features that were going to change. Ahad Ha'am did not contemplate living according to the dictates of the Rabbis. He educated his children without religious observance. And he certainly thought that there is something in Judaism that would derive its life from the up-building of Zionism. [...]», Ben Ezer, *Zionism - Dialectic of Continuity and Rebellion. An Interview with Gershom Scholem*, cit., p. 264.

²⁷ Scholem, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, tr. it. Torino, Einaudi, 1980, p. 155.

²⁸ Id., *Cos'è l'ebraismo*, cit., p. 23.

proposito: la domanda su che cosa sia l'ebraismo non può ridursi ad una prerogativa degli ortodossi²⁹.

Scholem non poteva nemmeno accettare l'idea, propria dell'ebraismo tedesco ottocentesco, che mirava a ridurre la tradizione ad un sistema di credenze e di definizioni di carattere soltanto spirituale. Limitare l'importanza dell'ebraismo alla diffusione nel mondo del monoteismo e di una religione razionale non-mitica rappresentava per Scholem la più grande menzogna diffusa dalla storiografia ebraico-tedesca³⁰. Alla base di questo atteggiamento, come detto, Scholem ravvisava il tentativo apologetico di nascondere sotto il tappeto tutti quegli aspetti irrazionali che difficilmente sarebbero stati tollerati in vista dell'auspicata assimilazione.

L'immagine dell'ebraismo, secondo Scholem, doveva invece essere interpretata come il risultato della sua evoluzione storica e, come tale, sempre soggetta a cambiamenti³¹. Che cosa ha a che fare - si domanda spesso lo studioso - l'ebraismo di Abramo e Mosè con quello del Baal Shem Tov? Ben poco, probabilmente. È più che plausibile, ad esempio, che l'interpretazione dell'ebraismo di Maimonide sia più simile al Cristianesimo e all'Islam del suo tempo che non all'ebraismo contemporaneo³².

Al centro dell'attenzione scholemiana, nella sua analisi della contemporaneità, stavano dunque soprattutto i non ortodossi, figure di ebrei che costituivano il risultato dell'incontro tra ebraismo e mondo moderno, dove il legame con la tradizione certo non era andato perso (o non doveva andare perso), ma necessitava di riconfigurarsi in maniera del tutto diversa dalle attese dell'ortodossia rabbinica³³. In questo senso, era convinzione di Scholem il fatto che il sionismo (come anche la rinascita dell'ebraico³⁴) avesse portato una

²⁹ «Non accetto come valida la definizione onnicomprensiva ortodossa o, come preferisco chiamarla, fondamentalista dell'ebraismo come legge data in cui non ci sono differenze tra punti essenziali e meno essenziali - che è naturalmente il punto di vista degli ebrei halakhici rigorosamente ortodossi»: *ibidem*. Si veda un altro intervento di Scholem: «Lo dico in forma palesemente anti-teologica, in contrapposizione alle tendenze dogmatiche che non accetto. Forse perché in un determinato periodo, diciamo fra il 500 e il 1800, è esistito o si è cristallizzato un certo tipo di giudaismo, significa forse che non possiamo ipotizzare altre forme di giudaismo?»: Id., *Educazione e giudaismo. Un dialogo pedagogico*, cit., p. 24.

³⁰ Cfr. Id., *Cos'è l'ebraismo?*, cit., p. 23. Curiosamente, Scholem mette insieme, nel formulare questa sua critica, la figura di Hermann Cohen con quelle di Leo Baeck e Martin Buber.

³¹ Cfr. Id., *Chi è ebreo?*, cit., p. 10.

³² Cfr. Id., *Memoria e utopia nella storia ebraica*, in Id., *Memoria, utopia, modernità*, tr. it. Marietti, Genova, 1998, pp. 48.

³³ Cfr. I. Howe, *Interview with Gershom Scholem: The Only Thing in My Life I have Never Doubted is The Existence of God*, cit.

³⁴ Uno dei cardini del sionismo culturale, esaltato in particolar modo dalla figura di Bialik, era la necessità di accompagnare la rinascita dell'ebraismo a quello dell'ebraico come lingua nazionale. Come Scholem stesso confessa a Benjamin in una lettera del dicembre 1935, con riferimento alla preparazione di quello che sarà il suo saggio *Redenzione attraverso il peccato*, si trattava di un lavoro che poteva essere scritto soltanto in

nuova consapevolezza, recando con sé una ventata di aria fresca negli studi, sia permettendo (da un punto di vista accademico) di condurre le ricerche in maniera nuova e più libera, sia consentendo di ridiscutere, dal focolare di una nuova vita in Palestina non vissuta più nell'autoinganno della diaspora, l'idea stessa di identità ebraica:

Fra quanti hanno avuto la parte maggiore nella costruzione di Israele, solo una piccolissima minoranza accettava le vecchie definizioni di identità ebraica. I più fra coloro che sono venuti qui per motivazioni sioniste non si curavano della *Halakhah*; si aspettavano che la loro comunità venisse regolata da leggi promulgate in un paese libero per un popolo libero che avrebbe preso le sue decisioni rimanendo entro i confini della propria consapevolezza storica³⁵.

La visione dinamica dell'identità conduce Scholem ad affrontare il tema della secolarizzazione. Del resto, come è stato giustamente evidenziato, prima del sorgere dell'età moderna, il problema dell'identità non era mai stato preso in considerazione e in effetti per un ebreo costituiva allora semplicemente una domanda priva di senso, poiché l'egemonia rabbinica considerava i dettami dell'ortodossia come l'unica maniera di vivere l'ebraismo³⁶. Per meglio cogliere, tuttavia, quale sia la peculiarità della posizione scholemiana, occorre prima di tutto che si presentino, pur sinteticamente, le linee principali del dibattito accademico e filosofico intorno alla via ebraica alla secolarizzazione.

Semplificando le diverse posizioni, all'interno della letteratura critica due approcci possono essere evidenziati: uno più attento a una dimensione storico-sociologica, l'altro più concentrato su problemi di natura teorica-intellettuale³⁷. Entrambe queste vie partono dalla considerazione che la secolarizzazione ha conosciuto diverse declinazioni a seconda dell'ambiente e del contesto - storico, religioso, culturale - in cui l'incontro con la modernità è avvenuto. Partendo da questa premessa, si ritiene che l'ebraismo moderno debba aver avuto alcune caratteristiche peculiari, tanto da identificare una vera e propria tradizione dell'ebraismo secolare (meglio ancora sarebbe parlare di una molteplicità di tradizioni differenti). La necessità di una tale analisi nasce peraltro dalla constatazione che le grandi teorizzazioni intorno al sorgere del fenomeno secolare si siano concentrate sinora maggiormente sul ruolo del cristianesimo (e della sua crisi) di fronte della modernità.

ebraico, se voleva rimanere estraneo da quelle che lo studioso definiva «inibizioni apologetiche»: W. Benjamin - G. Scholem, *Teologia e Utopia. Carteggio 1933-1940*, tr. it. Torino, Einaudi, 1989, p. 199.

³⁵ Scholem, *Chi è ebreo?*, cit., p. 12.

³⁶ Cfr. Ahad Ha'am, *Slavery in Freedom*, in *Selected Essays of Ahad Ha'am*, ed. Leon Simon, Cleveland and New York, 1962, p. 194.

³⁷ Debbo questa distinzione alla prof.ssa Naomi Seidman e a una sua relazione che ho potuto ascoltare durante il seminario «Literatures of Jewish Secularism», organizzato dalla Posen Foundation e tenuto ad Amherst, Massachusetts, nell'Agosto 2011.

In *Meaning of History*, ad esempio, Karl Löwith ha dimostrato come tutte le grandi elaborazioni filosofiche che cercavano di dare un senso alla storia costituissero, in qualche maniera, una variazione sul tema di grandi costruzioni teologiche: in particolare, l'idea di progresso viene analizzata da Löwith come un tentativo di secolarizzare l'apocalittica cristiana³⁸. Peter Berger, partendo invece da uno studio molto attento dell'opera di Weber, ha trovato le radici dell'età secolare nei principi della Riforma luterana³⁹. Nel *Disincanto del Mondo*, in una lettura della modernità molto controversa, Marcel Gauchet ha analizzato come il principio della secolarizzazione vada rintracciato nelle tre grandi religioni monoteiste: tuttavia, le radici più autentiche della modernità si ritroverebbero soltanto nel cristianesimo e nello sviluppo di una religione dell'interiorità⁴⁰.

La riflessione ebraica ha messo in evidenza come in queste e altre teorizzazioni, che pur non dimenticano di cogliere il nesso dialettico tra religione e secolarizzazione, sia mancata un'attenzione specifica, da una parte, per il ruolo giocato (o non giocato) dall'ebraismo in questo processo; dall'altra, per come l'avvento della modernità abbia incontrato e modificato la società ebraica. Delle due vie emerse, quella più attenta alle espressioni storico-sociologiche può essere ricondotta allo storico Jacob Katz, che l'ha espressa in maniera molto chiara in *Out of the Ghetto*⁴¹. Secondo Katz le comunità ebraiche dell'Europa occidentale hanno fatto esperienza della modernità in maniera del tutto particolare, alla luce del fatto che la caduta delle mura del ghetto giunse per loro improvvisa, *ex abrupto*, come un fenomeno nei confronti di cui non erano assolutamente preparate. A differenza del resto del mondo europeo, la maggioranza delle comunità ebraiche rimase per secoli completamente estranea al processo che portò al sorgere dell'età moderna. Di conseguenza, la sua trasformazione da uno stato pre-rivoluzionario all'incontro con la modernità rappresenta forse il più grande cambiamento mai avvenuto all'interno di una parte della società europea del tempo⁴².

La lettura offerta da Katz, nella sua radicalità, si rivela certamente più attenta ai movimenti economici e sociologici che non ai testi e alle elaborazioni teoriche dei singoli

³⁸ Cfr. in proposito K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, tr. it. Milano, Il Saggiatore, 1989.

³⁹ In proposito si rimanda a P. Berger, *The Sacred canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Garden City, 1967.

⁴⁰ Cfr. M. Gauchet, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, tr. it. Torino, Einaudi, 1992.

⁴¹ Cfr. J. Katz, *Out of the Ghetto*, Cambridge & London, Harvard University Press, 1973. Katz ha poi affinato la sua posizione in altri contributi, per cui ad esempio si veda Id., *The Jewish Response to Modernity in Western Europe*, "The Jerusalem Quarterly", 38, 1986, pp. 5-13.

⁴² Cfr. Id., *Out of the Ghetto*, cit., p. 4.

intellettuali e pensatori. Proprio di questa dimensione è più preoccupata una seconda linea di indagine, concretizzatasi in una serie di studi che cercano di dimostrare come la relazione tra secolarizzazione e tradizione, all'interno del pensiero ebraico, non possa essere risolta con troppa semplicità e debba invece essere interpretata in maniera dialettica⁴³.

Come ha rilevato David Biale nel suo ultimo libro⁴⁴, nella riflessione ebraica si possono rintracciare alcuni segni di un processo che esploderà certo successivamente, e che tuttavia dimostra come la via ebraica verso la secolarizzazione non possa essere intesa se non nella sua stretta relazione con la tradizione religiosa. Il percorso dell'ebraismo verso la modernità non è dunque da interpretare come un semplice passaggio dal sacro al profano, ma piuttosto come un processo di ridefinizione del sacro all'interno di nuovi contesti sociali e culturali in maniera a volte impossibile da anticipare⁴⁵.

A questo proposito, famoso e più volte discusso, anche in ambito filosofico, è il passaggio talmudico che dà il titolo al libro di Biale e che rappresenta, simbolicamente, l'origine di una sorta di approccio secolare già all'interno del modo con cui la tradizione ebraica si era storicamente rapportata all'interpretazione della *Torah*. L'episodio in questione vede Rabbi Eliezer e Rabbi Yehoshu'a dibattere riguardo alla *kashrut* di un particolare tipo di forno. Nel corso della loro disputa, Rabbi Eliezer invoca molti miracoli per dimostrare la correttezza del suo ragionamento, ma la maggioranza degli altri rabbini non sembra esserne impressionata:

Disse Rabbi Eliezer: «Se ho ragione, lo provi questo carrubo». Subito il carrubo si sradicò da terra e si depose lontano. «Un carrubo non prova niente», dissero i maestri. Disse allora Rabbi Eliezer: «Che questo torrente provi che ho ragione». E l'acqua del torrente cominciò a scorrere al contrario. «Un torrente non prova niente», dissero i maestri. «Siano dunque le mura di questa casa di studio a provarlo!», disse Rabbi Eliezer. Subito le mura cominciarono ad inclinarsi e stavano per crollare quando Rabbi Yehoshu'a le apostrofò: «Se dei discepoli disputano tra di loro a proposito di *halakah* la cosa non vi riguarda». Le mura dunque non crollarono per rispetto verso Rabbi Yehoshu'a, ma nemmeno si raddrizzarono, per rispetto verso Rabbi Eliezer, e ancora oggi sono in questo stato. Rabbi Eliezer disse allora ai maestri: «Sia il Cielo a decidere se il mio giudizio deve prevalere!». Una voce dal cielo disse allora ai maestri: «Perché

⁴³ A questo tipo di interpretazione si può legare anche uno studio di Shmuel Feiner, che ha dimostrato, con riferimento al diciassettesimo secolo, come la modernizzazione della società ebraica in qualche maniera abbia preceduto l'elaborazione intellettuale del processo di secolarizzazione: S. Feiner, *Haskalah, Secularization and the Discovery of the Jewish "New World" in the Eighteenth Century*, "Simon Dubnow Institute Year Book", 6, 2007, pp. 1-13.

⁴⁴ Cfr. Biale, *Not in the Heavens. The Tradition of Jewish Secular Thought*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2011.

⁴⁵ Cfr. in proposito R. Zwi Werblowsky, *Oltre la tradizione e la modernità*, tr. it. Brescia, Morcelliana, 1978.

contestate rabbi Eliezer? Il suo giudizio prevale su tutti!». Rabbi Yehoshu'a si alzò in piedi e cominciò a gridare: «Non è nei cieli!» (Dt. 30,12). Cosa voleva dire? Spiegò rabbi Yirmiya: «Ciò significa che la *Torah* è stata donata sul Sinai, e noi non dobbiamo tenere conto di una voce celeste, perché è scritto “per deviare verso la maggioranza” (Es 23,2)».⁴⁶

È dunque la stessa *Torah* ad affermare un principio di indipendenza dei rabbini da Dio e allo stesso tempo a riconoscere come unica legge quella della maggioranza. Tuttavia, non è soltanto nella tradizione rabbinica che è possibile cercare i germogli di un approccio secolare sviluppatosi dall'interno dell'ebraismo. Uno sguardo alle prime pagine del famoso saggio di Isaac Deutscher, *The Non-Jewish Jew*, chiarisce questo aspetto. Deutscher, ebreo ateo e marxista, sostiene che l'ebreo che rifiuta la propria religione e si spinge oltre appartiene comunque, dialetticamente, alla stessa tradizione da cui cerca di allontanarsi. Non a caso, Deutscher sceglie di aprire il proprio saggio richiamando il suo interesse giovanile per la figura di Elisha Ben Abuya (conosciuto come «Acher» - o l'Altro), figura paradigmatica dell'eretico nella tradizione talmudica, avvicinandolo ad altri personaggi cardine della modernità ebraica come Spinoza, Heine, Marx, Rosa Luxemburg, Trotsky e Freud⁴⁷. Significativo, in particolare, è il fatto che nel *Talmud* Elisha Ben Abuya, colui che, entrato nel Pardes ne uscì smarrendo la ragione⁴⁸, viene comunque rispettato e considerato ancora come maestro dal suo discepolo Rabbi Meir⁴⁹.

Queste figure dimostrano come, anche all'interno della riflessione religiosa, sia potuta nascere una sfida per la tradizione che ha predisposto l'ebraismo del ghetto a guardare con attenzione alle idee del mondo moderno. In questo contesto può essere compresa anche la posizione di Scholem⁵⁰. Convinto della dialetticità del rapporto tra secolarizzazione e tradizione religiosa e interessato a coglierne la dinamica, lo studioso era

⁴⁶ Cfr. TB (Talmud Babilonese), *Baba Metsiah* 59b. David Biale ha messo in luce il significato di questa parabola, sia per quanto riguarda l'immagine della tradizione ad essa legata, sia per quanto concerne gli spunti che se ne possono trarre con particolare riguardo al tema della secolarizzazione: cfr. Biale, *Not in the Heavens. The Tradition of Jewish Secular Thought*, cit., pp. 8-9.

⁴⁷ Cfr. in proposito I. Deutscher, *The Non-Jewish Jew and other Essays*, New York & London, Oxford University Press, 1968, in particolare pp. 25-41.

⁴⁸ Il riferimento è al racconto dei quattro maestri che entrarono nel *Pardes*, contenuto in TB, *Hagigah* 14b.

⁴⁹ Come suggerito da David Biale nel suo testo, lo studente di Elisha Ben Abuya, Rabbi Meir, diventerà uno dei più grandi maestri della sua generazione, senza tuttavia mai rinunciare a definirsi allievo dell'eretico Acher: cfr. Biale, *Not in the Heavens. The Tradition of Jewish Secular Thought*, cit., p. 1.

⁵⁰ L'importanza di Scholem per questo tipo di posizione era stato ben compreso dal suo allievo Zwi Werblowsky: «Die Erfahrung der neusten Rückschritte in Richtung präsäkularer Zivilisation ist ihm durch den, für uns alle zu früh gekommenen, Tod erspart geblieben. Für das Judentum und Israel lautet das Problem nicht Tradition und oder Säkularität, sondern: *Wie baut sich die Tradition in die Säkularität ein?* Wie handhabt eine säkularisierte Kultur “Tradition”? Und mit wieviel Plastizität kann eine Gesellschaft Tradition in den Griff bekommen, um aus ihr etwas zu machen, daß der Weiterbildung fähig ist? Auch dies Fragen gehören zur Erbschaft Scholems»: Werblowsky, *Tradition in der Säkularer Kultur*, in G. Smith - P. Schäfer, *Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995, pp. 70-79, p. 79.

persuaso che questa tensione potesse essere evidenziata in maniera lampante attraverso l'analisi di quelle parti della storia ebraica che fino a quel momento erano state dimenticate o, ancor peggio, censurate dagli storici precedenti. Nello specifico, queste correnti per così dire sotterranee si rivelavano, agli occhi di Scholem, ancora più feconde per discutere il tema dell'identità ebraica in un periodo che - prendendo a prestito la celeberrima definizione di Kurt Blumenfeld - si potrebbe a buon diritto chiamare un'epoca post-assimilatoria⁵¹.

3. Scholem e la secolarizzazione

Essendo lo studio accademico delle religioni un portato della modernità, il tema della secolarizzazione non poteva non essere considerato da Scholem una delle questioni più importanti per meglio chiarire il proprio ruolo di storico dell'ebraismo e di intellettuale impegnato nel dibattito politico pubblico israeliano. La riflessione scholemiana si pone innanzitutto una questione di fondo: è possibile dire, come aveva fatto ad esempio Jacob Neusner, che l'ebraismo avesse una particolare predisposizione a rispondere positivamente agli stimoli provenienti dalla secolarizzazione? Oppure l'esigenza di santificazione del mondo, derivata dal concetto religioso di santità e soddisfatta da un adempimento della *Torah* legittimato da Dio, andava esattamente in direzione contraria ed era inconciliabile con i valori mondani?⁵² Questa antinomia pareva destinata, secondo Scholem, a rimanere insoluta.

Certo è che, interrogato sulla possibilità di descrivere le diverse identità ebraiche nella modernità, Scholem si disse convinto che questa domanda ne sottintendesse un'altra ancora più importante: ebraismo secolare ed ebraismo religioso potevano essere in grado di convivere? Fortemente convinto di questa possibilità, Scholem sosteneva anzi che proprio su questo principio si erano fondate le radici del movimento nazionale in Israele⁵³.

⁵¹ Cfr. anche come si esprime Scholem a riguardo: «La definizione di Blumenfeld vale per la maggior parte dei sionisti tedeschi, ma non per tutti. [...] Ma nel mio caso la definizione di “ebreo del dopo-assimilazione” è giusta»: *In compagnia di Gershom Scholem* (Intervista con Muki Tsur), in *Scholem/Shalom. Due conversazioni con Gershom Scholem su Israele, gli ebrei e la qabbalah*, tr. it. Quodlibet, Macerata, 2001, p. 21.

⁵² Cfr. Scholem, *Alcune riflessioni sulla teologia ebraica della nostra epoca*, in Id., *Tre discorsi sull'ebraismo*, cit., pp. 70-71.

⁵³ «Religious clashes may be final, or open to development. There are those, particularly in the religious camp, who think that the religious interpretation is final. Nevertheless, they are not excluding the others from Judaism at large, for they consider the secular Jews to be candidates for religious repentance. [...] The tie

Consapevole della scelta in chiave non-religiosa operata dal sionismo degli inizi, Scholem vi aveva trovato aderendovi la possibilità di ridare nuova linfa all'ebraismo, fino a quel momento soffocato dalla spinta verso l'assimilazione da una parte e dalla natura dogmatica del rabinismo dall'altra. Tuttavia, la direzione intrapresa dal sionismo, che Scholem riteneva necessaria, non doveva però ai suoi occhi essere assunta come qualcosa di definitivo: anzi, non era detto non potesse condurre paradossalmente - e anzi era proprio ciò che Scholem auspicava - a modi diversi e completamente nuovi di rapportarsi alla tradizione religiosa. In questo senso, pur provenendo dalle file del «sionismo culturale», la posizione di Scholem si differenzia qui da quella del suo mentore Ahad Ha'am proprio perché la sua visione dialettica non sceglie di accantonare del tutto, ma solo temporaneamente, la dimensione religiosa⁵⁴.

La secolarizzazione viene infatti interpretata da Scholem come un passaggio dialettico, «transitorio»⁵⁵. Si tratta certo di un momento non eliminabile, eppure, come lo studioso spiegò a Ehud Ben Ezer, non si poteva escludere che ciò avrebbe anche potuto portare a vivere la fede in maniera più vitale di quanto si poteva osservare nell'universo chiuso della tradizione rabbinica:

Non ho mai detto che la transizione attraverso la secolarizzazione mi affascina! In realtà, potrebbe essere che terrorizza non soltanto Lei, ma anche me. La domanda è se è possibile trovare un'altra via. Credo che esista una grossa *chance* che la secolarizzazione sviluppi una trasformazione dialettica, portando alla comparsa di più «uomini di fede» rispetto al mondo chiuso della tradizione. Dall'altro lato, bisogna anche dire che la sua affermazione che la gran parte della creatività ebraica nel nostro tempo sia il prodotto della parte laica del nostro popolo non è così corretta come forse dovrebbe essere! Ho trovato molto «pensiero, ragionamento e rinnovamento» anche in quella che è conosciuta come la sfera religiosa.⁵⁶

between religious and secular Judaism is one of security and agreement not only as regards their common past, but also in working and struggling for a common future, the future of the people, in the role of a living nation»: Ben Ezer, *Zionism - Dialectic of Continuity and Rebellion. An Interview with Gershom Scholem*, cit., pp. 282-283.

⁵⁴ «Io sono ahad-ha'amista e religioso, ma sono più religioso di Ahad Ha'am. Non credo che in un mondo completamente secolarizzato il fattore religioso non si manifesti con una forza raddoppiata»: *In compagnia di Gershom Scholem* (intervista con Muki Tsur), cit., p. 67.

⁵⁵ Si veda in proposito ancora l'intervista con Ben Ezer: «I can understand a secular Jew who does not deny the living link with the Jews of the world. Secular Judaism has been the reality of our lives for the past decades, even though there have been pseudo-religious fulminations among us. But for me secularism is part of the dialectic of the development *within* Judaism»: Ben Ezer, *Zionism - Dialectic of Continuity and Rebellion. An Interview with Gershom Scholem*, cit., p. 290.

⁵⁶ Cfr. Lettera di Scholem a Ehud Ben Ezer del 1 febbraio 1976 (originariamente pubblicata, in ebraico, in E. Ben Ezer, *Ein Sha'ananut be-Tzion* [Sul prezzo del sionismo], 'Am 'Oved, Tel Aviv, 1986, pp. 25-28; poi in Scholem, *'Od Davar*, 'Am 'Oved, Tel Aviv, 1989, p. 124; esiste una traduzione inglese in Id., *On the possibility of Jewish Mysticism in our Time & Other Essays*, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1997, pp. 100-101). Così Scholem si esprimeva anche nell'intervista con Muki Tsur: «Un regime secolare offre maggiori possibilità che nell'uomo si manifestino forze positive collegate a qualcosa che contiene una

Nello stesso tempo, però, rimaneva anche viva in Scholem la convinzione che, nonostante la visione secolare non fosse mai intesa come un approdo definitivo, un ritorno immediato, non dialettico, all'ebraismo tradizionale non fosse più comunque possibile⁵⁷.

Penso sia inevitabile passare attraverso la secolarizzazione per arrivare a qualche nuova fioritura. È inscritto nello spirito stesso di quello che facciamo in questo paese. Se avessi pensato che l'assimilazione era la fine del processo, il risultato ultimo del processo chiamato «Rinascita nazionale ebraica», allora non sarebbe stata altro che una farsa. Ma non posso accettare che sia l'ultima parola. Le mode tendono a passare all'improvviso. Nei cinquant'anni che ho trascorso in Eretz Israel mi sono riconosciuto completamente sia nella secolarizzazione del paese che nella sua religiosità. Nulla di ciò che è ebraico mi è alieno. Come approvo i processi secolari, così auspico i processi inversi.⁵⁸

Questa visione della secolarizzazione emerge in maniera molto chiara dal rifiuto, da parte di Scholem, di accettare lo slogan protosionista, che voleva creare un focolare di una nazione ebraica capace finalmente di vivere «come tutte le nazioni». Non si tratta, però, soltanto della rivendicazione di una diversità del popolo ebraico, ma di una sorta di constatazione, che Scholem crede di poter fare a partire dalla storia: se l'ebraismo saprà mantenersi fedele a quella dialettica di fedeltà al proprio passato e continua riattualizzazione della tradizione che lo caratterizzano, non si correrà il rischio di dissolvere le spinte vitalistiche del sionismo, normalizzandole attraverso semplici pretese di carattere politico⁵⁹. In questo senso, per Scholem una «secolarizzazione compiuta» non sarebbe mai stata possibile:

Non posso dimenticare la lezione dialettica della storia, secondo la quale la secolarizzazione è una fase del processo del nostro ingresso nella storia; fare ingresso nella storia significa assimilarsi ad essa. E siccome non credo in quel «come tutte le nazioni», non vedo nella secolarizzazione compiuta una possibilità per noi, e non si realizzerà. Non credo che liquideremo noi stessi. Non c'è motivo che gli ebrei esistano alla stregua dei serbi. I serbi hanno una ragione di esistere senza teologia, senza una dimensione storica. Se gli ebrei cercano di giustificare se stessi solo in una dimensione storica, si troveranno necessariamente a pensare alla propria autoliquidazione e distruzione totale.⁶⁰

scintilla in sé. Credo che Dio si manifesterà allora con ancora più forza, anche se non sono sicuro che ci sarà un mondo del *Shulhan Arukh* - ma non si può neppure escluderlo»: *In compagnia di Gershom Scholem* (Intervista con Muki Tsur), cit., pp. 68-69.

⁵⁷ «Senza il risveglio secolare non saremmo arrivati dove ci troviamo. Storicamente parlando, un ritorno immediato e non dialettico all'ebraismo tradizionale è impossibile, e nemmeno io l'ho compiuto»: *ivi*, p. 66.

⁵⁸ *Ivi*, p. 78. Biale sostiene come la secolarizzazione, per Scholem, costituisca la forma «più legittima» di ebraismo nella modernità: cfr. Biale, *Gershom Scholem and anarchism as Jewish Philosophy*, "Judaism", 32, 1983, pp. 70-76, p. 71.

⁵⁹ Lo dimostra il fatto che, come nota nella sua autobiografia, a differenza dei *kibbutz*, Scholem vedeva di buon occhio la presenza di religiosi all'interno del primo movimento sionista: cfr. Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, cit., p. 194.

⁶⁰ *In compagnia di Gershom Scholem* (Intervista con Muki Tsur), cit., pp. 66-67. Sulla possibilità di una «normalizzazione» che allo stesso tempo non sia una «neutralizzazione» dell'ebraismo si veda quanto scrive

In un'intervista rilasciata nel 1980, Scholem riconosce che, una volta in Palestina, ben sapeva di non essersi trasferito in cerca di un ritorno alla religiosità: intendeva piuttosto porre le basi per un nuovo ebraismo che le generazioni successive avrebbero potuto elaborare a partire dalle loro radici. Anche la visione canaanita⁶¹, dunque, che conobbe una certa diffusione almeno fino alla fine degli anni Quaranta, non poteva certo essere accettata, proprio in ragione della sua a-dialetticità, del tentativo di voler tagliare i ponti completamente con la diaspora ricollegandosi, senza mediazione, al periodo biblico:

Ammetto di essere un fermo anti-canaanita. [...] Non concordo affatto con coloro che desiderano «saltare la *galut*» ossia ignorare il significato storico dell'esilio, della diaspora. Sappiamo tutti che alcuni di noi predicano l'esistenza di un legame profondo - di un ponte - tra noi e il periodo biblico, e sostengono il «rinnegamento» della diaspora. Io non condivido queste idee⁶².

In Scholem si assiste quindi a un difficile tentativo di tenere insieme la rottura e il cambiamento, espressioni di identità e forme di vita secolari lontane dall'ortodossia rabbinica con il tentativo di conservare un legame sempre forte, eppure mai dogmatico, con la tradizione.

4. *Anarchico religioso*

«Che cosa credeva realmente Gershom Scholem? Era un uomo religioso, credeva in Dio?»⁶³: George Steiner non è certo stato il solo a porsi questi interrogativi⁶⁴. Provare a

Mendes-Flohr in *Between Existentialism and Zionism: A Non-Philippic Credo*, "The Journal of the American Academy of Religion", 47, September 1979, pp. 429-440, p. 435 (poi in Id., *Divided Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, Detroit, Wayne University Press, 1991, pp. 424-433).

⁶¹ I canaaniti erano un movimento che enfatizzava il legame degli ebrei con gli antichi abitanti autoctoni della terra di Canaan. Negavano valore alla diaspora e al pionierismo. A questo movimento aderirono anche numerosi intellettuali. La forza del canaanismo si esaurì tuttavia presto, già dagli anni Cinquanta.

⁶² Scholem, *Educazione e giudaismo. Un dialogo pedagogico*, cit., p. 37. Nell'intervista con Ben Ezer Scholem accorda sul fatto che i Canaaniti non siano un movimento positivo, sottolineando come la loro esistenza fosse dovuta soltanto al fatto che ogni società permette l'esistenza, al suo interno, di elementi paradossali: cfr. Ben Ezer, *Zionism - Dialectic of Continuity and Rebellion. An Interview with Gershom Scholem*, cit., p. 290.

⁶³ G. Steiner, *Errata. Una vita sotto esame*, tr. it. Milano, Garzanti, 1998, p. 161. Lo stesso interrogativo sembrò interessare tutti i conoscenti di Scholem, come conferma anche, nelle sue memorie, Hans Jonas: «Per molti anni abbiamo cercato di indovinare se personalmente Scholem avesse con l'ebraismo un rapporto di devozione, e nessuno riuscì a capirlo, neppure i suoi amici più stretti. [...] A cosa credeva, in che misura desiderava credere, pur senza riuscirci? Su questo non ha mai fornito spiegazioni chiare, per cui resta uno dei suoi enigmi insoluti»: Jonas, *Memorie*, tr. it. Genova, il nuovo melangolo, 2008, p. 220. Si veda anche quanto riporta Stéphane Mosès sul suo incontro con Scholem: «Il est certain que [...] Scholem croyait à l'existence d'un Dieu personnel, et pourtant il connaissait tout le travail de démythification entrepris par la Kabbale sur les catégories théologiques fondamentales - l'existence de Dieu, la Révélation surnaturelle. [...] Mais je n'ai jamais osé lui poser la question. Cette tension irréductible est un des mystères de sa pensée et de sa

rispondere a queste domande, nonostante la dissimulazione di Scholem in proposito⁶⁵, significa cogliere tutta la profondità della sua posizione nei confronti della secolarizzazione⁶⁶. Pare che, in ultima istanza, la domanda sull'identità ebraica per lo studioso potesse trovare risposte differenti, e magari anche contraddittorie, a patto però che tutte fossero accomunate dal tentativo di fornire un'interpretazione religiosa al fenomeno storico del giudaismo. In questo senso, Scholem ha spesso fatto riferimento alla propria esperienza definendola una sorta di «laicismo non laico»⁶⁷.

Ancora più importante è un'espressione particolarmente amata da Scholem, che egli non esitò a ripetere più volte e in diversi momenti della sua vita: si tratta del concetto di «anarchismo religioso». Pur riconoscendosi incapace di comprendere l'ateismo⁶⁸, infatti, Scholem auspicava a ripensare l'ebraismo in termini completamente differenti rispetto a quelli pensati dall'*Halakhah*⁶⁹, appellandosi dunque all'anarchismo per evocare, in

personalité»: Mosès, *Un retour au judaïsme*, Paris, Cerf, 2008, p. 149. Si legga anche quanto scrive in proposito lo stesso Mosès nel recente *Figures philosophiques de la modernité juive*, Paris, Cerf, 2011, in particolare pp. 102-103.

⁶⁴ «Di certo non era religioso, ma se uno insegnava all'Università ebraica non poteva essere ateo. Ricordo che dopo la guerra, quando si pose il problema di una cattedra per me, chiese se credevo in un Dio - in un certo senso una domanda inopportuna fatta da scienziato a scienziato»: Jonas, *Memorie*, cit., p. 220. Riguardo a questo fatto, come nota Wiese, sembra che George Lichteim avesse pensato che a Jonas non fosse stato offerto un posto all'Università di Gerusalemme proprio per questa ragione. Nella sua risposta a Lichteim, tuttavia, Scholem, giudicò questa idea un completo *nonsense*, peraltro aggiungendo di non aver mai considerato Jonas un ateo: cfr. in proposito Wiese, "For a Time I was Privileged to Enjoy his Friendship...". *The Ambivalent Relationship between Hans Jonas and Gershom Scholem*, "Leo Baeck Institute Year Book", 49, 2004, pp. 1-58, p. 47. Per la risposta di Scholem a Lichteim (lettera del 21 ottobre 1968) cfr. Scholem, *Briefe II. 1948-1970*, München, Beck, 1995, p. 216-217.

⁶⁵ Si veda la recensione di Scholem alla biografia del grande studioso di filosofia ebraica Harry Wolfson. Alla fine del suo scritto, Scholem racconta di un incontro con Wolfson, il quale gli aveva mostrato orgoglioso il testo di un breve discorso che gli era stato chiesto di tenere nella piccola chiesa dell'università di Harvard; in questo discorso Wolfson riusciva, nonostante tutto (e ne andava fiero), a non far trasparire quali fossero le sue vere convinzioni religiose: cfr. Scholem, *The sleuth of Slobodka*, "Times Literary Supplement", 16 November 1979, p. 16.

⁶⁶ Riguardo alla religiosità di Scholem, si veda anche quanto scrive Mendes-Flohr, dopo aver recuperato alcune informazioni dalla seconda moglie dello studioso, Fania Freud: «Scholem regarded himself a religious person, believing firmly in the biblical God of Creation, Revelation (only the contents of which remained in doubt for him), and Redemption. In his personal practice there was, as may be anticipated from his theological position, little of traditional Jewish ritual. He said *kiddush* at the Friday night Shabbath meal, conducted a Passover *seder*, and after a fashion observed the Day of Atonement. He would occasionally pray; he had a great affection for the traditional prayer book (which he knew by heart), but he would do so irregularly and not necessarily at the appointed hour - and invariably alone in the privacy of his study. Aside from a brief period in his youth, he rarely and hesitantly attended synagogue»: Mendes-Flohr, *Law and Sacrament*, in Id., *Divided Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, cit., p. 348.

⁶⁷ Cfr. *In compagnia di Gershom Scholem* (Intervista con Muki Tsur), cit., p. 84.

⁶⁸ «Tutti i distacchi di cui ha parlato sono veri, ma non mi sono mai separato da Dio. Non capisco gli atei; non li ho mai capiti. Penso che l'ateismo sia comprensibile solo se si accetta il dominio delle passioni sfrenate, in una vita senza valori»: *ivi*, cit., p. 68. Cfr. anche I. Howe, *Interview with Gershom Scholem: The Only Thing in My Life I have Never Doubted is The Existence of God*, cit..

⁶⁹ «Sarà necessario ripensare l'ebraismo in termini più ampi, molto più ampi di quelli dell'ebraismo halakhico. Dobbiamo porci una domanda: un ebraismo che si evolva in una società di ebrei come funzionerà senza rifugiarsi in forme tradizionali di riti o di teologie? Non sono un profeta, ma do il benvenuto alla lotta,

riferimento alle proprie convinzioni, l'immagine di un giudaismo privo della pratica dei comandamenti⁷⁰:

Io sono un religioso anarchico, dal momento che non posso giudicare questo o quel fenomeno del passato e decidere chi abbia ragione e chi abbia torto. Ma c'è spazio per un confronto dinanzi alle idee che emergono.⁷¹

L'idea di anarchismo in questo contesto è particolarmente importante: come si è visto, infatti, si trovava al centro degli interessi giovanili di Scholem, che gli aveva attribuito, anche in senso religioso, una dimensione messianica, metastorica⁷² e morale⁷³. Inoltre, fin dall'inizio la letteratura secondaria (soprattutto David Biale, ma non solo) si è spesso soffermata sul ruolo che l'anarchia ha giocato nella definizione del compito storiografico assunto da Scholem⁷⁴.

Eric Jacobson, in particolare, ha cercato di enucleare le diverse declinazioni, nel tempo, dell'anarchismo scholemiano, individuando almeno quattro diverse fasi: una passione, giovanile, per i testi della tradizione anarchica come Petr Kropotkin, Elisée Reclus e, soprattutto, Gustav Landauer⁷⁵; un nichilismo anarchico, condiviso insieme alla

anche se non sono sicuro del suo esito, che potrebbe essere funesto per gli ebrei. Non esiste garanzia che lo stato d'Israele sia o sarà un successo pieno in tutti i sensi, ma do il benvenuto alla lotta perché susciterà le potenzialità produttive - quali che siano - degli ebrei. Tali potenzialità saranno dedicate ai loro precursori, e i loro effetti, se possibile, andranno ancora al di là di quelli»: Scholem, *Cos'è l'ebraismo?*, cit., pp. 26-27.

⁷⁰ Scholem, *Messianismo, sionismo e anarchia nella lingua* (intervista con Zeev Galili), "Yedioth Aharonoth", 22 novembre 1974 (in ebraico); esiste una traduzione francese in M. Kriegel (éd.), *L'Herne Scholem*, Paris, l'Herne, 2009, pp. 64-69.

⁷¹ Scholem, *Educazione e giudaismo. Un dialogo pedagogico*, cit., p. 38. Cfr. anche l'intervista con Ben Ezer: «I am a religious anarchist, for I am unable to discuss any phenomenon of the past and rule whether they were right or wrong, though it is in place to struggle with the manifestations or ideologies that demand a hearing»: Ben Ezer, *Zionism - Dialectic of Continuity and Rebellion. An Interview with Gershom Scholem*, cit., p. 278.

⁷² Cfr. *In compagnia di Gershom Scholem* (Intervista con Muki Tsur), cit., p. 65.

⁷³ «Credevo nell'anarchia come utopia. Non ero un anarchico ateo. Pensavo che l'organizzazione della società sulla base dell'assoluta libertà fosse un mandato divino». La simpatia di Scholem per l'anarchia era dunque, come dice lui stesso, di carattere "morale": cfr. *ivi*, p. 69.

⁷⁴ Si veda soprattutto Biale, *Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History*, Harvard & London, Cambridge University Press, 1982 (second revised edition). Che Scholem non fosse completamente convinto dell'interpretazione «anarchica» o «controstorica» proposta da Biale, lo si può dedurre da una parte di una lettera (non datata; della lettera è rimasta solo l'ultima pagina, la ventisettesima) conservata all'archivio Scholem della Jewish National and University Library. La lettera era stata inviata a Biale, mentre questi stava lavorando alla sua tesi di dottorato, poi pubblicata nel 1979 in prima edizione. Commentando il manoscritto di Biale, Scholem cerca di distinguere la propria ricerca sulla *Qabbalah* dalle sue pubblicazioni storiche: «You say that I defined the Kabbala "as an anarchistic tradition", which is not true. It is you who does this: I never did. [...] You are consistently confusing my *unhistoric reflections* with my *historic research* and its results. *If you only would say so!!*» (Jewish National and University Library, Archive 4, 1599/277-I/127, Jerusalem). La risposta di Scholem è citata anche in P. Schäfer, "Die Philologie der Kabbala ist nur eine Projektion auf eine Fläche": *Gershom Scholem über die wahren Absichten seines Kabbalastudiums*, "Jewish Studies Quarterly", 5, 1998, 1, pp. 1-25, p. 24.

⁷⁵ In particolare, in questo periodo giovanile si trova una testimonianza molto importante dell'atteggiamento filo-anarchico del primo Scholem nelle lettere scambiate con il fratello Werner. Si veda ad esempio una lettera del settembre 1914, in cui Gershom scrive a Werner: «L'organizzazione è un mare torbido nel quale

riflessione benjaminiana così come espressa negli scritti fino alla metà degli anni Venti⁷⁶; uno spirito catastrofista, in cui la tensione anarchica viene legata ad un anelito verso la liberazione totale⁷⁷ (questo periodo sarebbe segnato in particolare dallo scritto del 1937 sul sabbatianismo e da quello, ad esso molto legato benché composto quasi quarant'anni più tardi, intitolato *Il nichilismo come fenomeno religioso*⁷⁸); infine, un anarchismo critico, in cui sarebbero comprese le dichiarazioni di Scholem in merito alla propria esperienza religiosa⁷⁹.

Ciò che contraddistingue quest'ultima fase, a detta di Jacobson, sarebbe il tentativo di interpretare l'anarchismo non più come un complesso di principi sul piano ideologico o metafisico, ma al contrario come una fase storica⁸⁰. Come dimostrato dall'analisi della sua interpretazione di Kafka, Scholem era convinto infatti che la modernità, coincidendo con «l'ingresso nella storia» del popolo ebraico, fosse descritta dalla totale mancanza di un'autorità divina. Ciò comporta inevitabilmente, per chi rifiuta l'atteggiamento a-storico dell'ortodossia, l'impossibilità di rapportarsi alla tradizione religiosa se non in modo anarchico⁸¹:

scorre la bella, inarrestabile corrente dell'idea che il mare non esprime più. Organizzazione è sinonimo di morte, non solo tra i socialdemocratici, ma anche tra tutti gli altri "ismi" e "isti", e in modo particolarmente orribile tra i socialisti. Essi aspirano a cose bellissime, il loro fine è la liberazione dell'umanità, e tuttavia costringono l'umanità dentro la gabbia dell'organizzazione. Quanta ironia, in tutto ciò»: Scholem, *Briefe I. 1914-1947*, München, Beck, 1994, p. 5.

⁷⁶ Cfr. ad esempio Benjamin, *Frammento teologico-politico*, in Id., *Opere complete. I. Scritti 1906-1922*, tr. it. Torino, Einaudi, 2008, pp. 512-513. Che anche in questa fase fossero presenti riferimenti al mondo religioso, lo dimostra un passo del libro che Scholem dedicò a Benjamin, in cui ricorda una discussione con l'amico intorno al suo rifiuto dei precetti e dell'ortodossia: «La pratica ortodossa corrispondeva per me a una concretizzazione della *Torah* su un piano troppo precoce ed erroneo, come provava il paradosso delle manipolazioni talmudiche che vi si manifestano e che sono necessariamente implicate in questo falso rapporto. Nelle sue applicazioni pratiche c'è qualcosa di sfasato, le prescrizioni fanno a pugni tra loro. Per questo non potevo che perseverare nella mia condizione di anarchica sospensione»: Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, tr. it. Milano, Adelphi, 1992, p. 120.

⁷⁷ Jacobson, *Anarchismo e tradizione ebraica: Gershom Scholem*, in A. Bertolo (ed.), *L'anarchico e l'ebreo. Storia di un incontro*, Milano, Eleuthera, 2001, p. 65. Questo atteggiamento positivo nei confronti dell'anarchismo si può ritrovare, ad esempio, anche nel saggio sulla comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo, in cui Scholem fa esplicito riferimento ad una «brezza anarchica», capace di entrare e smuovere la casa ben ordinata della *Halakhah* (cfr. Scholem, *Per comprendere l'idea messianica nell'ebraismo*, in Id., *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, cit., p. 32).

⁷⁸ Cfr. Scholem, *Der Nihilismus als religiöses Phänomen*, "Eranos Jahrbücher", 43, 1974, pp. 1-50; poi in Id., *Judaica 4*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984, pp. 129-188.

⁷⁹ Cfr. Jacobson, *Metaphysics of the Profane. The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, New York, Columbia University Press, 2003, pp. 52-81.

⁸⁰ Cfr. Id., *Anarchismo e tradizione ebraica: Gershom Scholem*, cit., p. 67.

⁸¹ «The anarchist point enters only in that we do not know who the religious authority is today. Someone who has lost his faith in the Divine origin of the Bible must today resolve the question to the best of his understanding and his conscience. [...] All of us are anarchists because we do not have an agreed upon authority»: Ben Ezer, *Zionism - Dialectic of Continuity and Rebellion. An Interview with Gershom Scholem*, cit., p. 279.

Quanto a me, io credo in Dio ma sono un religioso anarchico, nel senso che non credo che la *Torah* sia stata data a Mosè sul monte Sinai. Se Dio esiste davvero, il conflitto sulla fede in Lui è qualcosa di sublime.⁸²

Proprio il concetto di rivelazione, così come pensato dalla tradizione, entra in crisi nella modernità, in particolar modo a seguito della critica storica ottocentesca. A meno di non accettare la credenza che Mosè sia stato l'autore di tutto il Pentateuco e che anche gli insegnamenti che comprendono la *Torah* orale siano stati trasmessi tutti sul Sinai, chiunque si rapporti al testo biblico oggi, sostiene Scholem, non può fare a meno di avvicinarsi ad esso per tramite degli strumenti della critica e dunque, giocoforza, dovrà assumere una posizione anarchica nei confronti della tradizione e della sua interpretazione fondamentalista⁸³.

L'esaltazione di un certo anarchismo in rapporto alla tradizione non era, va detto, patrimonio specifico del solo Scholem. Lo stesso termine si ritrova, ad esempio, in alcuni testi di Martin Buber, secondo il quale, invece, l'adempimento delle *mitzvot* aveva completamente perso il suo senso ed andava semplicemente abbandonato. Eppure, come del resto in molte altre polemiche che vedranno fronteggiarsi questi due giganti del pensiero ebraico del Novecento, Scholem sarà sempre attento a differenziare le proprie convinzioni da quelle buberiane: Scholem definirà infatti l'anarchismo del rivale un sentimento *naïf* per il fatto che finiva per perdere di vista la dimensione dialettica⁸⁴.

La specificità dell'approccio scholemiano appare con maggiore chiarezza da un brevissimo testo, intitolato *Che cos'è per noi la Torah?*⁸⁵. Si tratta del protocollo della seduta del 13 luglio 1939 del gruppo «Ha-'ol» (*Il giogo*), di cui Scholem faceva parte insieme ad altri importanti figure del mondo dello *yishuv* ebraico-tedesco: Martin Buber, Shmuel Hugo Bergmann, Julius Guttman, Fritz Baer ed Ernst Simon. Il gruppo era stato fondato dal primo rettore dell'Università ebraica di Gerusalemme, Judah L. Magnes, con

⁸² Scholem, *Educazione e giudaismo. Un dialogo pedagogico*, cit., p. 36.

⁸³ Si veda questo passo da un altro intervento di Scholem: «Noi non crediamo nella *Torah* d'origine celeste nel senso preciso della concezione del *corpus* della rivelazione come pregno di significato infinito. E non è il caso di spostarsi da questa posizione di principio»: Id., *Riflessioni sulle attuali possibilità della mistica ebraica*, in Id., *Mistica, utopia, modernità*, cit., p. 180.

⁸⁴ Si veda in particolare Scholem, *Buber's Auffassung des Chassidismus*, in Id., *Judaica 2*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, p. 137. In questo saggio Scholem fa notare la paradossalità del fatto che Buber, il più grande rappresentante dell'ebraismo del suo tempo, non sia mai stato visto in una sinagoga. Sul rapporto di Scholem con la sinagoga cfr. *infra*, IV nota 75.

⁸⁵ Cfr. Scholem, *'Od Davar*, Tel Aviv, 'Am 'Oved, 1989, pp. 95-97. L'intera trascrizione del passaggio si può ritrovare, tradotta in inglese dall'originale ebraico, in Mendes-Flohr, *Law and Sacrament*, in Id., *Divided Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, cit., pp. 344-346. In italiano si può leggere soltanto la trascrizione dell'intervento di Scholem, a cura di Marina Cavarocchi Arbib: cfr. Scholem, *Che cos'è per noi la Torah*, in Id., *Mistica, utopia, modernità*, cit., pp. 33-34.

l'obiettivo di suscitare una discussione sulla possibilità di una relazione viva nei confronti della tradizione.

La seduta venne iniziata da Scholem, che analizzò il rapporto tra *Torah* scritta e *Torah* orale e mise in evidenza come, al contrario degli ortodossi, era proprio la tradizione orale ad essere «muta» nel contesto del mondo moderno:

Ogni generazione vede la «sua» *Torah* come scaturita dalla Parola che si rivela, non c'è posto per la libertà di decisione del singolo. In linea di principio, dunque, ha ragione l'ortodossia, ma noi non possiamo accettare come valida la sua *Torah* orale; ricordiamoci, tuttavia, che nella *Torah* scritta non c'è alcuna cosa che sia fissa di per sé, senza l'interpretazione della *Torah* orale. Perciò noi dobbiamo attendere la nostra *Torah* orale, quella che sia autoritativa per noi e non lasci posto alcuno alla decisione libera e non autorevole; non c'è *Torah* senza dono della *Torah* e non c'è *Torah* senza eteronomia e senza tradizione autoritativa.

Alla mancanza di autorevolezza della tradizione rabbinica si associava dunque una postura anarchica, che per Scholem chiunque intendesse mantenere vivo un rapporto nei confronti dell'ebraismo non poteva non assumere⁸⁶. Tuttavia, come testimoniato dall'ultima frase del protocollo («Siamo anarchici, ma siamo contro l'anarchia»), ciò non significava un rifiuto perentorio di ogni forma di rito o liturgia (come invece nell'accezione buberiana), ma soltanto il riconoscimento di un'impossibilità temporanea («noi dobbiamo attendere la nostra *Torah* orale»), da accogliere nel suo significato dialettico e transitorio:

Com'è noto, tutti siamo anarchici, anche se tale anarchia è solo una fase di passaggio e noi siamo l'esempio vivente che questa posizione non ci fa uscire dall'ebraismo. Noi non siamo una generazione senza precetti, manca però l'autorevolezza. Non nutro sensi di inferiorità rispetto agli ortodossi: noi non siamo meno legittimi dei nostri padri, solo che loro godevano di una definizione più chiara. Forse siamo anarchici, ma siamo contro l'anarchia.⁸⁷

⁸⁶ Si veda, in proposito, una nota del giovane Scholem: «In esilio, l'esistenza del popolo ebraico non si è più fondata su una comunità, ma sulle anime ebraiche. Tra di loro c'era un legame di ordine supremo: la *Torah*. Quando questo ordine superiore è scomparso, non si può parlare che di anime ebraiche *anarchiche*»: Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*. Bd. II. 1917-1923, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag, 2000, p. 199.

⁸⁷ Scholem, *Che cos'è per noi la Torah*, cit., p. 34. Alla fine del protocollo, inoltre, si legge: «Alla fine della sua lezione Scholem ha notato: "Io credo in Dio: è questo il fondamento della mia vita e della mia fede. Tutto il resto è soggetto al dubbio ed è suscettibile di discussione"»: cfr. Mendes-Flohr, *Law and Sacrament*, cit., p. 346.

5. *L'abisso e il vulcano: secolarizzazione e linguaggio*

Verso la fine della sua vita, guardando indietro alla sua esperienza, Scholem più volte ha espresso la propria delusione nei confronti degli esiti della secolarizzazione in terra d'Israele⁸⁸. Agli occhi del vecchio studioso di testi mistici, la tensione dialettica tra continuità e rottura, tra innovazione e conservazione che egli ravvisava nel sionismo degli albori pareva ormai scomparsa, e le nuove generazioni non sembravano più cogliere questa dimensione che invece aveva nutrito le speranze dei primi insediamenti:

Stiamo pagando il prezzo dei nostri slogan. Volevamo cambiare qualcosa nel popolo ebraico, e questo desiderio è stato un fattore decisivo del nostro successo. Ma volevamo anche dell'altro: preservare la continuità insieme al cambiamento, una continuità che non si esprime in forme mutevoli. Non ci siamo riusciti. Questa continuità oggi si esprime solo nel conservatorismo dogmatico, da un lato, o nell'indifferenza verso il patrimonio culturale ebraico, dall'altro. Se qualcosa c'è tra questi estremi, se da questa situazione sorgerà qualcosa - qualche nuova sintesi - non è ancora chiaro.⁸⁹

Del resto, già nel 1944 Scholem aveva messo in luce la contraddizione di chi, cercando di rivoluzionare l'ambiente degli studi ebraici, aveva finito per riattivare invece uno schema di corporativismo e conservazione⁹⁰. Tuttavia, mai Scholem aveva dimenticato di sottolineare come l'ingresso nella storia del popolo ebraico, nonostante portasse con sé inevitabilmente un desiderio di liberazione nei confronti della Diaspora e del modo di vivere e intendere l'ebraismo proprio della generazione precedente, fosse da interpretare anche come un grande rischio⁹¹. A questo proposito, seguendo la convinzione di Bialik, secondo cui uno dei punti centrali nel programma di rinnovamento dell'ebraismo nel primo Novecento era stato senza dubbio la rinascita della lingua ebraica in ambito secolare⁹², è opportuno accennare in questo contesto ad uno dei testi più belli di Scholem, che permette di districare il nodo tra tradizione e secolarizzazione e in qualche modo entra in dialogo con i documenti presi in considerazione nell'ultima parte del capitolo precedente.

⁸⁸ «Non credo che siamo in grado di dare una forma concettuale, un'espressione al caos solo perché volevamo ricavarne qualcosa. Volevamo la secolarizzazione come una materia prima, uno stato a partire dal quale sarebbe stato possibile creare qualcosa di nuovo e duraturo. Non sapevamo se avremmo avuto successo. L'esito non è forse quello che avevamo previsto con un eccesso di ottimismo. Ma i processi storici generalmente portano a risultati del tutto diversi da quelli che sembravano prospettare in partenza»: *In compagnia di Gershom Scholem* (Intervista con Muki Tsur), cit., pp. 78-79.

⁸⁹ *Ivi*, p. 77.

⁹⁰ Si veda in particolare il discorso *Riflessione sugli studi ebraici*, in cui era presente un forte attacco contro la tradizione storiografica della *Wissenschaft des Judentums*. Su questo cfr. *infra*, III.2.

⁹¹ Cfr. *In compagnia di Gershom Scholem* (Intervista con Muki Tsur), cit., p. 67.

⁹² Cfr. in proposito H.N. Bialik, *The Sacred and the Secular in Language*, in Id., *Revelment and Concealment. Five Essays*, edited and translated by Jeffrey M. Green, Jerusalem, Ibis, 2000, p. 89.

Si tratta della lettera scritta a Franz Rosenzweig nel 1926 in occasione del suo quarantesimo compleanno⁹³, scoperta soltanto dopo la morte dello studioso da Stéphane Mosès e pubblicata per la prima volta in francese nel 1985⁹⁴. Le poche pagine scritte da Scholem sono illuminanti e, oltre indubbiamente a gettare maggior luce sul pensiero scholemiano, hanno proficuamente ispirato parte della riflessione filosofica contemporanea⁹⁵.

Non ancora trentenne e già affermato professore, il giovane Scholem in questa lettera sembra tornare criticamente sulla propria scelta sionista, scrivendo a Rosenzweig delle sue difficoltà nel prevedere quale sarebbe stato il futuro della lingua ebraica, la cui rinascita costituiva ai suoi occhi una minaccia ancora più grave di quella delle possibili rivolte dei popoli arabi. Peraltro, che questa «confessione» (il titolo originale è infatti *Bekanntnis über unsere Sprache*) sia stata rivolta proprio a Rosenzweig non può essere casuale⁹⁶. Come si è già detto, poco prima del suo trasferimento in Palestina, Scholem aveva avuto una feroce lite con il filosofo intorno al concetto di «Deutsch-Judentum»; una volta poi che era venuto a sapere della grave malattia che affliggeva l'autore della *Stella della Redenzione*, Scholem si era pentito dei toni che aveva assunto nella discussione⁹⁷. In questo testo c'è però molto di più di un semplice tentativo di ricucire i rapporti.

In primo luogo, Scholem e Rosenzweig avevano a lungo dibattuto su problemi di traduzione dall'ebraico e, nonostante le fortissime critiche che Scholem aveva diretto alla

⁹³ Per un confronto tra la lettera di Scholem e i suoi scritti precedenti sul linguaggio, in particolare su quello delle lamentazioni, si rimanda a L. Barouch, *Sprache zwischen Klage und Rach. Gershom Scholems frühe Schriften zur Sprache (1917-1926)*, "Münchener Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur", 2, 2007, pp. 48-55; cfr. poi anche Id., *Lamenting the language itself. Gershom Scholem on the Silent Language of Lamentation*, "New German Critique", 111, Fall 2010, 3, pp. 1-26.

⁹⁴ Cfr. Scholem, *Sur la langue. Une confession*, "Archives de Sciences Sociales des Religions", numéro spécial: *Le judaïsme dans la culture de l'Europe moderne*, 60, 1985, 1, pp. 81-84. La lettera era seguita da un commento di Mosès, *Langage et sécularisation chez Gershom Scholem*, "Archives des Sciences Sociales des Religions", 60, 1985, 1, pp. 85-96 (poi compreso in Id., *L'Ange de l'Histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Seuil, 1992; nuova edizione Paris, Gallimard, 2006. D'ora in avanti si cita da quest'ultima edizione francese. Della prima edizione esiste una traduzione italiana a cura di M. Bertaggia, pubblicata per i tipi di Anabasi nel 1993). Scholem aveva già accenato a questa lettera nella sua autobiografia: «Senza sapere che Rosenzweig mi aveva descritto cinque anni prima come un uomo senza lingua, scrissi una "confessione sulla nostra lingua"!»: Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, cit., p. 180. All'archivio Scholem dell'università di Gerusalemme si trova un folder, intitolato «Sprachbekenntnis», che contiene ben quattro versioni leggermente differenti della lettera: cfr. Jewish National and University Library, Archive 4* 1599-277/I,56.

⁹⁵ Cfr. ad esempio Derrida, *Les yeux de la langue*, Paris, l'Herne, 2005.

⁹⁶ Come scrive Galili Shahaar, la dedica di questa lettera a Rosenzweig costituisce uno degli «orizzonti interpretativi» di questo testo: cfr. G. Shahaar, *The Sacred and the Unfamiliar. Gershom Scholem and the Anxieties of the New Hebrew*, "The Germanic Review", 83, 2008, 4, pp. 299-320.

⁹⁷ «Non avrei mai toccato tale delicata questione che per la sua stessa natura suscitava emozioni profonde e una grande agitazione - il tema stesso rappresentava un insulto per un orgoglioso ebreo tedesco - se avessi saputo che Rosenzweig già soffriva dei primi sintomi della malattia che gli sarebbe stata fatale, una forma di sclerosi laterale»: Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, cit., p. 179.

versione di Rosenzweig degli inni di Yehudah ha-Levy o nei confronti della traduzione Buber-Rosenzweig della Bibbia⁹⁸, con questa lettera sembrava almeno concedere all'avversario che la secolarizzazione dell'ebraico e, soprattutto, la sua banalizzazione nel linguaggio quotidiano potessero essere tanto pericolose quanto la sua «cristianizzazione»⁹⁹ in Diaspora, di cui invece aveva più volte accusato Rosenzweig.

In secondo luogo, nello scrivere questa lettera Scholem non poteva non avere in mente le pagine di un saggio che lo stesso Rosenzweig aveva scritto nella primavera del 1925 e che costituiva una feroce critica della traduzione ebraica dell'*Etica* di Spinoza (non casualmente uno degli eroi della propaganda sionista antireligiosa¹⁰⁰) da parte di Joseph Klatzkin, un allievo di Hermann Cohen, che però, a differenza del maestro, era molto attivo nel movimento sionista¹⁰¹. Klatzkin era un fautore della «normalizzazione» dell'esistenza ebraica: il ritorno degli ebrei alla loro terra e il rinnovamento della lingua ebraica dovevano essere degli atti puramente formali, scevri da qualsiasi contenuto religioso e spirituale.

Tuttavia, come argomentava Rosenzweig nella sua critica, in qualche modo precedendo le preoccupazioni scholemiane, a differenza che nelle altre lingue, leggere in ebraico significa essere pronti a «prendere possesso di tutto l'asse ereditario della lingua»¹⁰². Se dunque la «santità» dell'ebraico non consisteva in altro che nel suo dover essere «separato» dalla quotidianità, il tentativo di renderlo lingua parlata in Palestina

⁹⁸ Si veda, in proposito, una lettera di Scholem a Ernst Simon del 22 Dicembre 1925: «Con mio grande stupore, ho letto sull'ultima edizione della *Jüdische Rundschau* un apprezzamento davvero insensato della traduzione della Bibbia "intrapresa" da Buber e Rosenzweig. Sono davvero sconcertato di fronte alla sola possibilità che tali autori possano meritare una simile lode. Mi aspetto tutto il peggio possibile da questa traduzione. Dopo aver lavorato sullo stesso testo, considero la traduzione di Rosenzweig degli inni di Yehudah Ha-Levy abbastanza scadente (Rosenzweig è senza alcun dubbio la mente pensante dietro questo progetto di traduzione della Bibbia). Le note sono l'unica cosa che redime questo lavoro; eppure, quando ci si arriva, hanno già perso il loro senso»: Scholem, *Briefe I. 1914-1947*, cit., pp. 229-231. Si vedano anche la lettera a Buber, dell'aprile 1926 (cfr. Id., *A Life in Letters, 1914-1982*, Cambridge & London, Harvard University Press, 2002, pp. 153-154), e quella a Simon, del gennaio 1926 (cfr. *ivi*, pp. 231-232). Sulla traduzione della Bibbia di Buber e Rosenzweig Scholem interverrà anche più tardi: cfr. a riguardo Id., *In occasione del completamento della traduzione della Bibbia ad opera di Buber*, in Id., *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, cit., pp. 305-309.

⁹⁹ Mosès, *L'Ange de l'Histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, cit., p. 352.

¹⁰⁰ Cfr. in proposito P. Mendes-Flohr - S.L. Weinstein, *The Heretic as Hero*, "The Jerusalem Quarterly", 7, Spring 1978, pp. 57-63.

¹⁰¹ Cfr. F. Rosenzweig, *Nuovo Ebraico?*, in Id., *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, tr. it. Roma, Città Nuova, 1991, pp. 176-183. Che Scholem dovesse essere a conoscenza di questo scritto lo suggerisce anche Mendes-Flohr in *Hebrew as a Holy Tongue. Franz Rosenzweig and the Renewal of Hebrew*, in L. Glinert (ed.), *Hebrew in Ashkenaz. A language in exile*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 222-241, p. 231.

¹⁰² Rosenzweig, *Nuovo Ebraico?*, cit., p. 179. Tale lingua - scrive ancora Rosenzweig -, come in tutte le lingue che l'ebreo parla, «è piena di citazioni, le virgolette di citazione sarebbero il loro segno di interpunzione più frequente»: (*ivi*, p. 180).

l'avrebbe destinato ad un imbarbarimento e, in ragione della propria somiglianza sintattica con l'arabo, ad essere da questo soppiantato¹⁰³. Gli stessi timori sembrano agitare i pensieri di Scholem quando, l'anno successivo, scriveva:

Questa lingua sacra di cui vengono nutriti i nostri figli non costituisce, forse, un abisso che non mancherà, un giorno, di spalancarsi? Quello che è certo, è che la gente di qui non sa cosa sta facendo. Crede di aver secolarizzato la lingua ebraica, di averle strappato l'aculeo apocalittico. Ma, sia chiaro, non è vero; la secolarizzazione della lingua non è che un *modo di dire*, un'espressione bell'e fatta. È impossibile vuotare il loro carico di parole imbottite di senso, a meno di sacrificare la lingua stessa.¹⁰⁴

La colpa, e in un certo senso l'inevitabile destino, del «nuovo ebraico» sarebbe dunque quella di dimenticare il proprio rapporto con la tradizione. Tuttavia, secondo Scholem, «l'aculeo apocalittico» della lingua sacra era ancora vivo e anzi impossibile da eliminare. Anche in rapporto alla lingua, dunque, come già per descrivere il processo che aveva investito gli ebrei nel passaggio alla modernità, Scholem è convinto che la secolarizzazione costituisca soltanto una diversa configurazione del sacro, una fase di un processo dialettico i cui risvolti, tuttavia, non sia possibile prevedere.

La scelta dell'ebraico, del resto, andava in una direzione molto particolare, costituendo una decisione importante che poteva aprire nuove possibilità, ma che, allo stesso tempo, a causa degli entusiastici fervori delle giovani generazioni¹⁰⁵, era del tutto ignara delle conseguenze che avrebbe potuto generare. Il rischio ventilato da Scholem era quello di «profanare» la lingua sacra, dimenticando tutta la sua profondità una volta che fosse diventata patrimonio del linguaggio comune¹⁰⁶.

Probabilmente memore delle discussioni con l'amico Benjamin¹⁰⁷ e di alcune riflessioni di Bialik sul linguaggio¹⁰⁸, con uno stile non lontano da quei mistici apocalittici

¹⁰³ Cfr. *ivi*, p. 181.

¹⁰⁴ Scholem, in Mosès, *La Storia e il suo angelo. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, tr. it. Milano, Anabasi, 1993, p. 260.

¹⁰⁵ Più volte Scholem si è soffermato sull'aspetto «giovanile» del movimento sionista. Si veda in particolare una lettera del 20 aprile del 1933 a sua madre, in cui scrive: «Non ti suggerisco però di venire - a meno che tu non abbia altra scelta. Perché la Palestina è una terra di giovani e per i giovani»: G. Scholem - B. Scholem, *Mutter und Sohn im Briefwechsel 1917-1946*, München, Beck, 1989, p. 294.

¹⁰⁶ Cfr. Mosès, *L'Ange de l'Histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, cit., pp. 344-345.

¹⁰⁷ Sul legame di questo saggio con i due testi giovanili di Benjamin sul linguaggio (*Il compito del traduttore e Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*) insiste molto R. Forster in *Gershom Scholem y la profanación de la lengua*, in *Los hermeneutas de la noche. De Walter Benjamin a Paul Celan*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 117-134. Del resto, che Scholem considerasse l'amico come un interlocutore in tal senso, lo si apprende da una lettera dello stesso Benjamin del maggio 1925: «Non mi è del tutto perspicua, nel particolare, la tua osservazione sulla lingua tramandata "cataletticamente", che minaccia, sulle labbra delle nuove generazioni, di volgersi contro coloro che parlano, come ebraico vivo e trasformato. Forse ti è possibile spiegare meglio questo concetto»: Benjamin, *Lettere 1913-1940*, Torino, Einaudi, 1978, p. 119. La lettera in cui Scholem parlava a Benjamin di questi problemi non ci è però giunta.

cui dedicò tutta la propria carriera di studioso e professore, Scholem apre a Rosenzweig il proprio animo manifestandogli tutte le sue paure riguardo al rischio di spalancare l'abisso¹⁰⁹ che si apriva sotto i nuovi parlanti dell'ebraico:

Gli iniziatori del movimento di rinascita dell'ebraico nutrivano una fede cieca, quasi fanatica, nel potere miracoloso di questa lingua, Ed è stata la loro fortuna. Perché, se fossero stati chiaroveggenti, non avrebbero mai avuto il coraggio demoniaco di resuscitare una lingua destinata a diventare un esperanto. E sono quegli stessi che, a tutt'oggi, continuano ad andare avanti, come stregati, su quell'abisso da cui non si leva alcun suono; quegli stessi che trasmettono alla nostra gioventù i nomi e i segni di un tempo. Quanto a noi, ci afferra la paura quando, in un discorso, siamo improvvisamente colpiti da un termine religioso usato senza discernimento da un oratore mosso, forse, da pie intenzioni. *Questa lingua è gravida di catastrofi a venire!*¹¹⁰

Certo, la generazione «di transizione»¹¹¹ e i grandi classici della letteratura ebraica come Bialik e Agnon erano ben consapevoli del potenziale esplosivo insito nella lingua. Tuttavia, come riconobbe Scholem, nonostante il loro ebraico, sebbene in parte influenzato dal contatto con quello parlato, entrasse consapevolmente e intelligentemente in dialogo con la letteratura tradizionale¹¹², non si doveva dimenticare che sia Bialik sia Agnon avevano appreso l'ebraico in un *beth ha-midrash* (casa di studio), e dunque non come lingua materna, ma direttamente sui testi della tradizione.

Che cosa sarebbe successo, invece, con la generazione successiva? I figli e i nipoti dei primi esponenti dello *yishuv*, al contrario, che avrebbero appreso l'ebraico come lingua materna, avrebbero fatto esperienza del linguaggio in maniera del tutto diversa e, molto probabilmente, sarebbero stati completamente ignari della valenza delle parole che utilizzavano quotidianamente. Questo caos anarchico che si sarebbe sprigionato avrebbe certamente garantito la vitalità e il continuo sviluppo della lingua, eppure, d'altro canto,

¹⁰⁸ Si veda in proposito questo passaggio da un discorso di Bialik del 1911, che costituisce una sorta di *Lettera di Lord Chandos* in versione ebraica: «Di che cosa ci si deve meravigliare? Di questo: del sentimento di sicurezza e di soddisfazione che si trova negli esseri umani quando parlano, come se veramente avessero pieno possesso dei loro pensieri o sentimenti [...] È chiaro invece che il linguaggio con tutte le sue associazioni non ci introduce all'interno della parte più profonda, nell'essenza delle cose; al contrario, il linguaggio è esso stesso una barriera che ci impedisce di arrivare all'essenza»: Bialik, *Revelment and Concealment*, in Id., *Revelment and Concealment*, cit., p. 15.

¹⁰⁹ L'immagine dell'abisso, insieme a quella della terra come vulcano che apre la lettera, sono state esaminate da Derrida in *Les yeux de la langue*, cit. Per un raffronto tra queste due immagini e un possibile riferimento biblico al Salmo 36, cfr. A. Herzog, *Monolingualism or the language of God: Scholem and Derrida on Hebrew and Politics*, "Modern Judaism", 29, 2009, 2, pp. 226-238.

¹¹⁰ Scholem, in Mosès, *La Storia e il suo angelo. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, cit., p. 261.

¹¹¹ Cfr. in particolare Scholem, *Messianismo, sionismo e anarchia nella lingua* (intervista con Zeev Galili), "Yedioth Aharonot", 22 novembre 1974 (in ebraico).

¹¹² La stessa dialettica viene riproposta da Scholem, anche se in qualche misura attenuata, con riguardo all'opera di Agnon, per cui cfr. Scholem, *S.J. Agnon - der letzte hebräische Klassiker*, in Id., *Judaica 2*, cit., pp. 87-121.

rimaneva secondo Scholem il rischio di quello che si sarebbe potuto chiamare un pericoloso «ritorno del rimosso»¹¹³:

Il linguaggio è nome. È nel nome che si è nascosta la potenza del linguaggio, è nel nome che si è sigillato l'abisso che esso racchiude. Avendo invocato quotidianamente i nomi di una volta, non sta più in noi respingere il potere che essi nascondono. Una volta risvegliati, essi si manifesteranno in pieno giorno, perché li abbiamo invocati con una terribile violenza. Certo, la lingua che parliamo è rudimentale, quasi fantomatica. [...] E tuttavia, in questa lingua avvilita e spettrale, spesso la forza del sacro sembra parlarci. Perché i nomi hanno una loro vita propria. Se non l'avessero, guai ai nostri figli, che allora sarebbero abbandonati a un avvenire vuoto.¹¹⁴

La lingua ebraica, per la sua storia, non poteva essere trattata alla stregua di tutte le altre. Il tentativo di renderla «lingua della quotidianità», se da un lato aveva contribuito ad evitare che si perdesse e che si tramutasse in lingua morta, portava con sé un rischio ancora maggiore: quello di dimenticare il suo rapporto con il «sacro». Questo oblio, tuttavia, non potrà durare a lungo e le generazioni successive, nella profezia di Scholem, saranno costrette a misurarsi nuovamente, che lo vogliano o meno, con la drammaticità di questa questione.

Come già per il messianismo, anche per il rinnovamento della lingua Scholem parla di un «prezzo» che il popolo ebraico ha dovuto pagare¹¹⁵. Ancora una volta, Scholem accetta di pagare questo prezzo, convinto però che i futuri abitanti della terra d'Israele avrebbero potuto fronteggiare questo rischio soltanto con la sua stessa consapevolezza e il suo stesso coraggio:

Tra le parole ebraiche, tutte quelle che non sono neologismi, tutte quelle che sono state ricavate dal tesoro della «nostra buona vecchia tradizione», sono cariche di senso fino a scoppiare. Una generazione come la nostra, che si fa nuovamente carico della parte più fertile della nostra tradizione - della sua lingua, intendo - non potrà, ancorché lo auspichi ardentemente, vivere senza tradizione. Quando l'ora verrà in cui la potenza nascosta al fondo della lingua ebraica si manifesterà nuovamente, in cui il «detto» della lingua, il suo contenuto, riprenderanno forma, il nostro popolo si troverà nuovamente di fronte a questa tradizione sacra, segno stesso della scelta da intraprendere. Allora dovrà sottomettersi o scomparire. Perché, al cuore di questa lingua in cui non cessiamo di evocare, in mille modi, Dio - facendolo così ritornare, in qualche modo, nella realtà della nostra vita -, Dio stesso, a sua volta, non resterà silenzioso. [...] Voglia il cielo

¹¹³ Cfr. Mosès, *L'Ange de l'Histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, cit., p. 362. Cfr. anche a riguardo Alter, *Necessary Angels. Tradition and modernity in Kafka, Benjamin, and Scholem*, Cambridge & London, Harvard University Press, 1991, in particolare pp. 36-37.

¹¹⁴ Scholem, in Mosès, *La Storia e il suo angelo. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, cit., p. 262.

¹¹⁵ Cfr. ad esempio questo passo dall'autobiografia di Scholem: «Frattanto sono trascorse due generazioni e, rileggendo oggi le lettere che scrissi sessant'anni fa in ebraico, mi viene da ridere e da piangere allo stesso tempo: da ridere per i progressi che ha fatto la nostra lingua, e da piangere per il prezzo che abbiamo pagato»: Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, cit., pp. 60-61.

che la leggerezza con cui siamo stati trascinati su questa strada apocalittica non ci conduca alla perdizione.¹¹⁶

Pur condividendo le preoccupazioni già espresse da Rosenzweig, Scholem scelse di assumere tutte le conseguenze della propria decisione, anche ammettendo di non conoscere quali sarebbero stati gli ulteriori sviluppi di questo processo¹¹⁷. Come ha notato giustamente Stéphane Mosès, se qui di critica al progetto sionista si tratta, a differenza della prospettiva rosenzweighiana, si ha in Scholem una critica «dall'interno»¹¹⁸. Avendo infatti compiuto la sua *aliyah* nel 1923, Scholem fu fin da subito consapevole dei rischi implicati nel rompere radicalmente con l'ebraismo della Diaspora e dell'assimilazione, ma nonostante questo non giunse mai a rinnegare del tutto la propria scelta di vita.

È dunque in questa tensione dialettica, mai risolta, che si situa il pensiero di Scholem e il suo rapporto nei confronti della secolarizzazione. In questo contesto occorre anche riflettere sul significato del termine «dialettica», dato che lo stesso Scholem più volte ha riconosciuto, forse polemicamente e certamente non privo di una consueta punta di ironia anti-filosofica, di non aver appreso il proprio metodo di pensiero da Marx o da Hegel¹¹⁹, ma dai testi dei cabbalisti e dalla sua esperienza di vita in Israele¹²⁰.

¹¹⁶ Scholem, in Mosès, *La Storia e il suo angelo. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, cit., pp. 262-263. Nel 1974, in occasione di ricevere un premio dalla «Bayerische Akademie der Schönen Künste» per l'uso della lingua tedesca, Scholem tornerà, pur senza la drammaticità che aveva contraddistinto la sua lettera a Rosenzweig, su questa dialettica interna alla lingua ebraica, mettendo in evidenza come la lingua che si parlava era diventata estremamente vitale, caratterizzata da una mancanza di regole, dando così vita ad un processo fertile, eppure «molto pericoloso»: cfr. Scholem, *Mein Weg zur Kabbalah*, “Mitteilungsblatt des Irgun Olej Merkaz Europa”, 13 September 1974, p. 12.

¹¹⁷ «Throughout my life I was tossed hither and yon by expectations and disappointments; expectations from the Jewish people in general and, in particular, from us who were at work in the land of Israel. I have come to know many phases of this process, from highest expectation to deepest disappointment, indeed despair; and I have gone through them myself. That has left me without any inclination to speak with any semblance of authority, which in this case could have been nothing but presumption and pretense»: Scholem, *Israel and the Diaspora*, in Id., *On the possibility of Jewish Mysticism in our Time & Other Essays*, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1997, pp. 244-245.

¹¹⁸ Cfr. Mosès, *L'Ange de l'Histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, cit., p. 351.

¹¹⁹ Di una dialettica di Scholem in chiave anti-hegeliana ha parlato espressamente Pierre Bouretz nell'introduzione ad un suo testo recente: cfr. Bouretz, *Les Lumières du messianisme*, Paris, Hermann, 2008, p. 17. Si legga anche quanto scrive sempre Bouretz in *Témoins du Futur*: «Scholem n'est pas Hegel: sa dialectique est irrésolue, importa l'ancien dans le neuf et maintient l'ombre dans la lumière, rend l'avenir tout autant indéchiffirable qu'il l'était autrefois»: Bouretz, *Témoins du Futur. Philosophie et Messianisme*, Paris, Gallimard, 2003, p. 445. La frase scholemiana potrebbe essere, a ben vedere, anche un'ironica citazione da *A piena voce* di Majakovskij: «Noi la dialettica non la imparammo da Hegel» (1930).

¹²⁰ L'aspetto della dialettica, come ha giustamente notato anche Scholem, è strettamente connesso a quello del linguaggio: «Arrivai a capire la forza della dialettica solo gradualmente, nel corso di studi attenti, soprattutto dopo che giunsi in Erets Israel e vidi le contrapposizioni del processo costruttivo in atto, le contraddizioni interne al recupero del linguaggio secolare e al silenzio che soverchiava il linguaggio»: *In compagnia di Gershom Scholem* (Intervista con Muki Tsur), cit., pp. 69-70.

Scholem, come suggerisce Mosès, definisce «dialettica» il movimento di negazione o di rovesciamento cui vanno incontro le idee nel momento della loro realizzazione sul piano storico e, di conseguenza, «dialettiche» sono anche le contraddizioni che devono affrontare nel corso di questo processo¹²¹. Inoltre, a differenza del modello storicista, non c'è in Scholem alcun «senso della storia», nessun piano già scritto che in qualche modo sappia anticipare la configurazione futura degli eventi. In particolare, come si è visto, niente garantisce che le idee religiose non sopravvivano alla secolarizzazione e che quindi possano riemergere di nuovo.

A Scholem, che aveva accettato di sposare la causa di una rinascita dell'ebraismo e che per principio non si sentiva estraneo a nessuna delle sue molteplici e contraddittorie espressioni¹²², non restava dunque che sforzarsi di guardare al passato, sapendo che i rivolgimenti dialettici erano imprevedibili e che, pur tuttavia, nella loro inspiegabilità erano la più verace testimonianza della vitalità dell'ebraismo¹²³. D'altronde, come gli insegnava la sua esperienza di storico, era forse proprio nei momenti di maggiore crisi che potevano covare i prodromi per i più grandi cambiamenti:

Non so quale forma (di ebraismo) si cristallizzerà in questo paese, se ci sarà una qualche sintesi tra le forze conservatrici e le forze del cambiamento [...]. Quanto alla diaspora - non vedo forze produttive che possano manifestare qualcosa di ebraico che resterà, qualcosa che abbia un valore permanente. Ma quanto alla possibilità che saremo noi in Israele a esprimere questo potenziale - questo ha a che fare con un complesso di circostanze che non dipendono esclusivamente da noi. Se si guarda al processo di secolarizzazione, l'imbarbarimento della cosiddetta nuova cultura, si possono osservare dei processi preoccupanti in cui è difficile distinguere qualche germe di futuro, qualche seme che darà frutti. Ma chi può dirlo? Forse non c'è nessun altro modo di affrontare le crisi. Degenerare al fine di rigenerarsi.¹²⁴

¹²¹ Cfr. in proposito Mosès, *L'Ange de l'Histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, cit., pp. 364-365.

¹²² Cfr. *Even ma'asu ha-bonim*, "Molad", 20, 1962, 164-165 (*La pietra scartata dai costruttori*), in cui Scholem parafrasa l'*Heautontimoroumenos* di Terenzio, sostenendo che nulla di ebraico sentiva a sé alieno. Cfr. anche *On Jews and Judaism in Crisis*, New York, Schocken Books, 1976, p. 42.

¹²³ Si veda questo passaggio dall'intervista con Ben Ezer: «It is impossible to foretell the religious dimensions of the new Jewish life. I am expounding for you the contrasts between the two trends, of continuity and of rebellion in Zionism, not because I think that they are going to fight it out to the death, but because I am certain that there is here a fruitful debate between two different trends with one and the same vital interest. And Judaism, out of a positive inner lawfulness, is likely to assume an aspect we do not know»: Ben Ezer, *Zionism - Dialectic of Continuity and Rebellion. An Interview with Gershom Scholem*, cit., p. 278.

¹²⁴ *In compagnia di Gershom Scholem* (Intervista con Muki Tsur), cit., p. 51.

CONCLUSIONI

L'EREDITÀ DI SCHOLEM

«In ogni epoca bisogna tentare di strappare nuovamente la trasmissione del passato al conformismo che è sul punto di soggiogarla».

(W. Benjamin, *Tesi sul concetto di storia*)

«Scholem ha intuito che il passaggio dalla religione all'Illuminismo, per come è stato percepito al tempo delle rivoluzioni, era qualcosa di insoddisfacente. Duecento anni dopo la Rivoluzione francese, quando ormai quel processo sembrava essersi compiuto, la coscienza religiosa sta facendo esperienza di una nuova e ambigua rinascita sulla scena mondiale. Di nuovo, allora, si ripropone la questione del rapporto dialettico tra secolarizzazione e tradizione. Scholem ci aveva già preparati a tutto questo»¹: così Jürgen Habermas concludeva, nel 2007, un intervento sull'attualità del pensiero di Scholem. Seppure non fosse la prima volta che un filosofo esprimeva un simile giudizio positivo sulla sua opera, allo studioso non sarebbe certo dispiaciuto che un apprezzamento del genere giungesse dalla voce autorevole di un diretto discendente dell'Istituto di Ricerca per le Scienze Sociali, istituzione che, scherzosamente, egli amava definire una delle tre «sette» ebraiche dell'Europa contemporanea².

Le parole di Habermas costituiscono un ottimo punto di partenza per sintetizzare, a partire dai risultati di questo lavoro, l'apporto di Scholem al pensiero ebraico contemporaneo e, più in generale, alla riflessione filosofica. Nei diversi capitoli si è messo in evidenza come, al di sotto della trama storica, la scrittura di Scholem celi un'attenzione molto più ampia, il cui valore consiste in una ridefinizione dell'ebraismo nella modernità attraverso una ridiscussione del rapporto con la tradizione e una nuova interpretazione dei momenti centrali della sua storia.

¹ Habermas, *Begegnungen mit Gershom Scholem*, "Münchener Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur", 2: *Zur Historischen Gestalt Gershom Scholems*, 2007, pp. 9-18, p. 18.

² «Ero solito definire i tre gruppi, quello raccolto intorno alla biblioteca Warburg, quello dell'Istituto per la ricerca sociale di Horkheimer e quello dei maghi metafisici di Oskar Goldberg, come le tre "sette ebraiche" più rilevanti prodotte dal giudaismo tedesco. Non tutti accoglievano queste mie parole con simpatia»: Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, tr. it. Torino, Einaudi, 2004, p. 167.

Al centro di questo impegno sta la consapevolezza del primato della dialettica³, che Scholem ritrova in tutti i grandi temi di cui si è occupato: dalla trasmissione del sapere cabbalistico all'analisi dell'idea messianica, fino alla lettura del movimento sionista. In ogni evento della storia ebraica Scholem coglie la compresenza di conservazione e rottura, una fedeltà alla tradizione che convive con uno spirito di innovazione. Non si tratta, tuttavia, di un semplice modello metodologico, ma della struttura stessa di una realtà che necessita di essere indagata anche nelle sue espressioni più radicali, mettendone in luce gli esiti quasi paradossali e mantenendosi in equilibrio su quel pericoloso confine tra religione e nichilismo che la modernità ha reso evidente.

È dunque proprio adottando il linguaggio della modernità, tradotto in forma di riflessione filosofico-teologica - o «essoterica», come ha suggerito Stéphane Mosès⁴ -, che Scholem entra in relazione con il patrimonio della speculazione mistica. Si tratta, come si è visto, di una sfida titanica che, ancora una volta, ha in sé qualcosa di paradossale: i testi della tradizione (il *Talmud*, ma anche i commenti della letteratura mistica), infatti, non contemplano auto-critica⁵ e trovano in se stessi la loro ragion d'essere, che pertanto non è mai messa in questione⁶. Scholem, invece, per giustificare agli occhi della modernità l'importanza del pensiero dei cabbalisti, non può fare altro che servirsi, ironicamente, di un linguaggio razionale, da lui accompagnato ad un utilizzo sempre rigoroso degli strumenti della critica storica.

È, questa, certo, una dinamica che appartiene a tutto il pensiero ebraico del Novecento⁷; eppure, in Scholem, alla luce della natura peculiare dei testi di cui si è occupato, essa emerge in maniera ancora più chiara e quasi paradigmatica. L'analisi teoretica di testi che, di per sé, pretendono comunicare l'indicibile può sembrare qualcosa

³ Tale rilievo viene talora associato dai critici ad un rifiuto filosofico della dottrina dell'esperienza neokantiana: cfr. D. Kaufmann, *Imageless Refuge for all images: Scholem in the wake of Philosophy*, "Modern Judaism", 20, 2000, pp. 147-158.

⁴ Faccio riferimento ad un ciclo di lezioni tenuto, da lunedì 15 giugno a venerdì 19 giugno 1998, da Stéphane Mosès a Modena, nell'ambito della Scuola Alti Studi in Scienze della Cultura presso il Collegio San Carlo. Il corso era intitolato «Un nouveau modèle de l'histoire. Aspects de la pensée juive au XXe siècle». Ho avuto la possibilità di ascoltare le registrazioni del corso grazie al permesso del personale della biblioteca della Fondazione.

⁵ In questo senso, com'è noto, la parola «filosofia» nella lingua ebraica è moderna, non esistendo nel linguaggio della tradizione.

⁶ Come usa dire Moshe Idel, se la domanda all'origine della filosofia è «perché?», all'origine della *Torah* c'è invece la parola «quando?»; nel caso del *Talmud*, invece, la domanda cui si cerca di dare una risposta è «come?».

⁷ Si pensi alla riflessione di Lévinas nelle sue letture talmudiche: cfr. in proposito Lévinas, *Quattro letture talmudiche*, tr. it. Genova, il nuovo melangolo, 2008; Id., *Nuove letture talmudiche*, tr. it. Milano, SE, 2004; *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, tr. it. Milano, Jaca Book, 2004; Id., *Nell'ora delle nazioni. Letture talmudiche e scritti filosofici*, tr. it. Milano, Jaca Book, 2000.

di impossibile, ma è proprio quello che Scholem si era proposto di fare. Già in questo processo, in fondo, si innesta un movimento di natura dialettica: la tradizione si apre infatti allo sguardo interrogante della modernità e, in questo rapporto, viene interpretata e, per così dire, ridefinita. A sua volta, però, anche la riflessione filosofica non resta immune dal cambiamento, finendo per essere innervata da un paradigma di pensiero tanto differente.

Nel cuore di questa relazione, secondo Scholem, è racchiuso il nucleo dell'ebraismo moderno, quella sua natura proteiforme e continuamente sfuggente, capace di autorigenerarsi sempre di nuovo, declinando in una molteplicità di manifestazioni cangianti gli insegnamenti di una tradizione che occorre costantemente riattivare nella sua infinita significatività. In questo senso, l'attenzione per l'opera di Kafka, da parte di Scholem, si spiega con l'interesse a individuare nella modernità un'occasione unica per rivelare alcuni nuclei fondamentali della tradizione, che, a detta dello studioso, soltanto i romanzi kafkiani e i testi dei maestri della *Qabbalah* erano riusciti ad esprimere.

Il paradigma della crisi, che tanto ha suggestionato Scholem influenzando sulla sua interpretazione dell'ebraismo, rappresenta inoltre il tentativo di cogliere, nel mondo contemporaneo, un particolare momento in cui si richiedeva la capacità di recuperare l'autenticità di un rapporto con la tradizione che sembrava smarrito. Al di là della fascinazione per le immagini apocalittiche e catastrofiste, che tanto peso ebbero sulla sua attenzione per movimenti come il sabbatanesimo e il frankismo, Scholem sintetizza dunque perfettamente i termini dell'infinito dibattito sulla liceità dell'accostamento tra ebraismo e filosofia: un pensiero che voglia dirsi «ebraico» non può che attingere alle fonti della tradizione; eppure, allo stesso tempo, la sua autonomia è salva proprio perché ciò avviene in maniera sempre originale, senza sottostare a nessun tipo di dogmatismo o imposizione esterna.

1. *Scholem tra storia e filosofia*

La stessa complessità si ritrova nel rapporto tra storia e filosofia. Pur mostrando, a dire il vero quasi sempre ironicamente, un certo scetticismo nei confronti della pratica filosofica accademica, Scholem è stato indubbiamente un pensatore eminente della modernità ebraica. Lo è stato, certo, quando ha vestito i panni dell'intellettuale pubblico e nel ruolo di figura autorevole nell'ambito degli studi ebraici; lo è stato, anche, nei suoi

dibattiti con altri grandi pensatori, come Martin Buber, Franz Rosenzweig, Jacob Taubes o Hannah Arendt. Tuttavia, come si è mostrato, è soprattutto dalla sua ricerca storica che traspare, con incredibile forza, una vera e propria vena filosofica.

Oltre all'uso di categorie di matrice romantica e idealista, l'interpretazione scholemiana della *Qabbalah* ha sempre privilegiato il momento intellettuale, soffermandosi sulle elaborazioni concettuali e tacendo, spesso, degli aspetti performativi e sociologici connessi alle dottrine mistiche⁸. Nucleo della storiografia di Scholem, infatti, è la convinzione che i cabbalisti avessero traslato sul piano metafisico la realtà storica, come nel caso della grande catastrofe del 1492, che era stata reinterpretata nel grande mito dell'esilio della *Qabbalah* luriana; allo stesso modo, ad esempio nell'analisi del sabbatianismo, Scholem ha cercato di dimostrare come il più grande sconvolgimento nel mondo della Diaspora fosse stato causato da un lento processo di «popolarizzazione» di alcune teorie mistiche che, una volta diffuse, avevano avuto incredibili conseguenze sul piano dell'azione storica.

Il chiarimento dei presupposti del metodo scholemiano ha rivelato le ragioni più intime della sua impresa storiografica. Più che la filosofia *tout court*, la riscoperta della mistica e del suo valore avevano come obiettivo polemico l'immagine sclerotizzata dell'ebraismo trasmessa dall'*Haskalah* e il dogmatismo storico della tradizione rabbinica. Ridisegnare i contorni della storia ebraica significava dunque, per Scholem, muoversi in direzione di un rinnovamento che contemplasse, anche per una riflessione filosofica, l'importanza del mito, denigrato invece dalla storiografia ottocentesca della *Wissenschaft des Judentums* nel nome di uno sterile e inadeguato razionalismo positivista.

Non si ha dunque un pensiero sistematico in Scholem: è invece nella scelta storiografica e nell'esercizio della pratica storica, nel tentativo di chiarificare, attraverso un'esegesi precisissima, le difficoltà dei testi mistici, che si può intravedere l'apporto dello studioso al pensiero ebraico contemporaneo. Se infatti, come ha mostrato proprio Scholem, è nel commento che il genio rabbinico ha trovato la sua massima espressione⁹, proprio attraverso la via dell'interpretazione storica, in forma meno appariscente ma non certo teoreticamente meno densa, lo studioso ha scelto di comunicare la propria concezione dell'ebraismo.

⁸ Cfr. M. Idel, *Qabbalah. Nuove prospettive*, tr. it. Milano, Adelphi, 2010 (rist.), in particolare il primo capitolo.

⁹ Scholem, *Rivelazione e tradizione come categorie religiose dell'ebraismo*, in Id., *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, tr. it. Milano, Adelphi, 2008, p. 280.

L'importanza di Scholem non emerge dunque soltanto dalla grandissima influenza, diretta o mediata, che i suoi testi hanno avuto, ma invero va ben oltre i semi gettati dalla sua opera che, pure, in tempi e modi diversi, hanno fecondato il pensiero filosofico dell'ultimo secolo¹⁰. L'interpretazione dei principali eventi della storia ebraica diventa il terreno su cui Scholem combatte la sua battaglia, alla base della quale non stava certo una concezione antiquaria, bensì un desiderio di recuperare il patrimonio culturale dell'ebraismo nella sua totalità. Un ritorno alle fonti era l'unico modo per poter garantire il buon esito di questa missione e anche l'adesione scholemiana al sionismo - come si è visto molto particolare - avrà questo significato. Si trattava, però, di capire che tipo di eventi prendere in considerazione e quale valore attribuir loro.

In questo senso, Scholem ha saputo tradurre, sul piano storico, l'insegnamento filosofico dell'ultimo Benjamin. Se l'amico, morto prematuramente a Port Bou, ha costituito per Scholem un esempio vivente di intelligenza filosofica, lo studioso ha colto il messaggio lanciato da Benjamin nelle *Tesi sul concetto di storia* in tutta la sua efficacia, tanto che l'opera scholemiana appare come uno tra i più preclari esempi di incontro tra discorso filosofico e discorso storico. Il ruolo assegnato dalle *Tesi* al materialista storico è infatti stato parafrasato e assunto da Scholem nell'ambito della sua ricerca sulla storia dell'ebraismo, con la consapevolezza dell'impegno civile e della integrità che esso richiedeva.

Regolare i conti con la visione della storia ebraica della *Wissenschaft des Judentums* significava anche questo: per dirla con Benjamin, occorre strappare la tradizione al conformismo che aveva finito per soggiogarla, appiattendone il profilo e facendole perdere la sua vitalità. Scholem ha cercato, con gli strumenti della ricerca storica, di operare un'anamnesi collettiva della società ebraica, facendo riemergere episodi messi da parte o addirittura sconosciuti, cui invece egli ha attribuito un'importanza decisiva per il futuro dell'ebraismo.

Il rapporto con il passato è dunque ambivalente: da una parte gli eventi sono già accaduti e rimangono distanti; dall'altro, lo storico è investito di un compito «attivo», in quanto gli spetta, nel presente, selezionare i fatti e conferir loro nuova significatività. Alla storiografia illuminista, viziata da tentazioni apologetiche, Scholem contrappone l'esigenza di una diversa narrazione, capace di non smarrire quanto di vivo c'era da trasmettere nella

¹⁰ Lo studio più recente e completo in proposito è sicuramente Idel, *Old worlds, new mirrors. On Jewish Mysticism and Twentieth-Century Thought*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2010.

tradizione, che si accompagna a una concezione di un tempo non più «omogeneo e vuoto»¹¹, ma carico invece di schegge messianiche.

2. *Identità ebraiche tra tradizione e rinnovamento*

Qual è l'eredità di Scholem? Che cosa ci lascia da pensare la sua riflessione sulla secolarizzazione? La dialettica tra tradizione e innovazione, secondo lo studioso al centro della modernità ebraica, assume particolare importanza se rapportata alla questione dell'identità. Questo, inoltre, è ancora più rilevante, proprio perché è diventato, almeno da dopo la fondazione dello stato d'Israele, argomento di stretta attualità politica.

La discussione sull'identità - come si è visto un portato della modernità - riproduce in altri termini uno dei problemi epocali del pensiero ebraico contemporaneo: la questione della sopravvivenza del popolo ebraico nella sua particolarità¹² e il suo rapporto con l'universale. Si tratta di un'antinomia cui è difficile sfuggire e che si ripropone, in forme diverse, nella riflessione ebraica sia in Diaspora sia nello stato d'Israele. A risolverla aveva provato Stéphane Mosès, che ha proposto di allontanarsi da una visione accumulativa e quantitativa dell'universale, da lui ricondotta ai Lumi, corrispondente in astratto alla somma di diverse culture.

Al contrario, considerata qualitativamente, la dialettica tra particolare e universale non andrebbe più pensata in termini di un'opposizione: l'universale albergherebbe invece nel cuore stesso del particolare. Ogni cultura, ma anche ogni espressione artistica, rifletterebbe così, come una monade, l'universale dalla sua prospettiva limitata, eppure unica e per questo necessaria¹³. Allo stesso modo, più l'identità ebraica si piega su se stessa nella sua concretezza, occupandosi dell'uomo e della sua relazione con la natura e con le cose, più la sua riflessione acquista una portata universale. È, questa, una concezione che Mosès ha riconosciuto di aver rinvenuto studiando i testi della letteratura

¹¹ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, a cura di M. Ranchetti e G. Bonola, tr. it. Torino, Einaudi, 1997, p. 57.

¹² Si veda come Stéphane Mosès ha sintetizzato la questione: «Come è possibile che questo popolo sia sopravvissuto per tanto tempo e che generazioni e generazioni di uomini e donne abbiano accettato di vivere e morire - sì, di morire - perché sopravvivesse questo popolo? Non riesco a vederne le ragioni [...] Da qui scaturiva la domanda lancinante: qual è la ragione sufficiente che spieghi come mai ci sono ancora ebrei oggi? Non ne avevo la minima idea»: Mosès, *Un ritorno all'ebraismo. Colloquio con Victor Malka*, tr. it. Torino, Claudiana, 2009, p. 31.

¹³ Cfr. *ivi*, p. 36.

rabbinnica, ma che deve qualcosa - e il Mosès germanista lettore di Goethe ne doveva certamente essere al corrente - anche alla tradizione del romanticismo tedesco.

L'idea di un'identità ebraica indefinibile, sempre sfuggente, permette, con Scholem, di non limitarsi soltanto a quanto proposto da Mosès - non del tutto lontano, a ben guardare, da una posizione comunitarista -, ma di tradurre questa dialettica in maniera diversa, aprendosi ad un'interpretazione della particolarità ebraica molto più ampia, che possa successivamente tradursi anche in direzione di una concezione multipla dell'identità, come di recente è stato suggerito¹⁴. Colpisce che proprio tenendo conto delle osservazioni di Scholem, strenuo difensore di una «differenza» ebraica, possa esser stata avanzata questa ipotesi. E tuttavia, è grazie alla sua apertura, diretta contro le rigide norme della *Halakhah*, che questo pensiero può rivelarsi fecondo anche per un discorso contemporaneo sulle identità.

A partire dall'Illuminismo e dall'emancipazione, come si è visto, una volta che l'identità non è più stata definita dalla lealtà nei confronti della *Torah* e dei suoi precetti, diverse e molteplici espressioni, tutte riconducibili a modi di vivere l'ebraismo, sono diventate possibili. Nei tempi passati, chi si trovava in disaccordo con l'autorità rabbinnica abbandonava l'ebraismo. Gli ebrei moderni, invece, continuano a ridefinire le loro identità, perché inseriti in diverse comunità, i cui limiti sono spesso fluenti. La sfida è quindi, nella contemporaneità, quella di offrire una rappresentazione dell'identità non esclusiva. In questo senso, le osservazioni di Scholem, pur dall'interno della sua scelta sionista, possono essere un punto di partenza in questa direzione.

In una conferenza del 1970, intitolata *Chi è ebreo?*, lo studioso sembrava infatti suggerire, non casualmente partendo dalla discussione di alcune questioni di attualità politica¹⁵, la necessità di una interpretazione dell'ebraismo che, pur tenendo conto della discendenza - una sorta di tradizione sovraperonale non riconducibile all'individuo e da cui non si poteva prescindere¹⁶ -, fosse quanto più inclusiva possibile:

Ci sono molte definizioni sensate di ebreo. C'è quella ortodossa, che per una comunità ortodossa è assolutamente significativa e importante. C'è la definizione di ebreo come di uno che viene definito tale dagli altri. Non pensiamo che questa definizione molto in voga vada bene per noi, dato che desideriamo

¹⁴ Mi riferisco ad un ciclo di lezioni tenuto a Washington dal prof. Paul Mendes-Flohr nel 2001, dal titolo «Post-traditional Jewish Identities» (the Samuel and Althea Stroum lectures), e di prossima pubblicazione.

¹⁵ Si trattava di un emendamento, discusso e approvato nel 1970, alla «Legge del Ritorno», promulgata dalla Knesset nel 1950.

¹⁶ Su questo si veda Campanini, *Parva Scholemiana I. Rassegna di Bibliografia*, «Materia giudaica», 10, 2005, 2, pp. 409-411.

qualcosa di più che non vederci imporre delle persone perché altri le ritengono ebreo. [...] C'è poi la definizione di ebreo per chi sia nato da un genitore ebreo e si consideri tale assumendo su di sé il peso e il privilegio di essere ebreo. Questa è la definizione che io vorrei accettare.¹⁷

Il pensiero di Scholem è dunque capace di focalizzare l'analisi su un piano che superi le semplificazioni del dibattito contemporaneo e politico, specie nel contesto israeliano. In particolare, la situazione dello stato di Israele, come è stato notato, è sottoposta ad un'antinomia di fondo. Da un punto di vista legale, infatti, lo Stato è obbligato a offrire una particolare definizione giuridica di chi è ebreo. Dall'altra, come istituzione secolare, esso deve poter essere in grado di riconoscere pari diritti a tutte le espressioni di vita ebraiche, per quanto diverse e contrastanti esse possano essere. È chiaro che una condizione del genere non è scevra da problemi¹⁸.

A questo riguardo, Scholem è sempre stato critico non solo nei confronti delle posizioni più nazionaliste, ma ha colto anche l'ingenuità di personaggi come Ben Gurion che, mossi dai loro scopi politici, hanno finito per favorire leggi che, alla lunga, hanno fatto il gioco di posizioni ultra-ortodosse e conservatrici¹⁹. La forza della concezione dialettica scholemiana, per cui la secolarizzazione è interpretata come un passaggio, necessario eppure temporaneo, è capace di tenere insieme laicità e riferimento alla tradizione in maniera unica, tracciando un percorso che, proprio perché estremamente aperto, garantisce pari dignità a tutti i modi di pensare l'ebraismo:

Infine, se volete sapere qual è il mio consiglio, eccolo: tenete aperti cuori e menti alle nuove forze che cercano di esprimersi nella nostra storia; come popolo ebraico essere consapevoli del carattere transitorio di tutte le attuali metamorfosi della vita ebraica; e ascoltare attentamente la voce che forse sta assumendo forma ed espressione, quella voce in cui [...] possiamo riconoscere la continuazione di ciò che chiamiamo «la voce proveniente dal Sinai».²⁰

Il panorama contemporaneo sembra aver provato la difficoltà di una posizione come quella scholemiana che richiede una tensione culturale ed una postura etica nei confronti della tradizione di difficile realizzazione. Scholem, animato da uno spirito rivoluzionario e sentendosi investito della missione di rinnovare gli studi ebraici, ha cercato di restare fedele sempre a questi ideali. Seguendo la sua propensione dialettica, le sue opere hanno dimostrato come al fondo di movimenti rivoluzionari, nel cuore stesso della distruzione, si

¹⁷ Scholem, *Chi è ebreo?*, in Id., *Tre discorsi sull'ebraismo*, tr. it. Firenze, Giuntina, 2005, pp. 15-16.

¹⁸ Cfr. Mendes-Flohr, *Secular forms of Jewishness*, in J. Neusner - A.J. Avery-Peck (eds.), *The Blackwell Companion to Judaism*, Malden & Oxford, Blackwell, 2000, pp. 461-476.

¹⁹ Cfr. Scholem, *Chi è ebreo?*, cit., pp. 16-18. Una riflessione simile si può leggere in N. Rotenstreich, *Secularism and Religion in Israel*, "Judaism", 15, 1966, 3, pp. 259-283.

²⁰ Scholem, *Chi è ebreo?*, cit., p. 18.

possa ritrovare il nucleo della tradizione; allo stesso modo, armato degli strumenti dello storico, Scholem ha svelato tutte le ambiguità e tensioni che si annidano al centro di testi da sempre considerati baluardo dell'ortodossia.

Forse, come aveva previsto Rosenzweig, il suo ritorno all'ebraismo, per le peculiari caratteristiche e la sua stessa personalità, era destinato a tradursi con difficoltà sul piano di un'appartenenza comunitaria. Forse soltanto Scholem era in grado di intraprendere la sfida titanica di tenere insieme tutto quanto la storia dell'ebraismo avesse da offrire alla nostra epoca. Forse. Eppure, a trent'anni dalla morte, chiunque cerchi di pensare la secolarizzazione e il suo rapporto con l'ebraismo, così come il significato della tradizione e la sua presenza nella modernità, non può che far ricorso alla sua riflessione e da lì provare a mettersi in cammino.

NOTA BIBLIOGRAFICA

1. Repertorio bibliografico

M. Catane, *Bibliography of the Writings of Gershom G. Scholem*, Jerusalem, The Magnes Press, 1977.

2. Opere di Gershom Scholem¹

2.1 Opere di Scholem in originale:

In Tedesco:

Lyrik der Kabbala?, "Der Jude", 6, 1921-22, pp. 55-69.

Offener Brief an den Verfasser der Schrift "Jüdischer Glaube" in dieser Zeit, "Bayerische Israelitische Gemeindezeitung", 8, 15 August 1932, n. 16, pp. 241-244.

Kabbala-Forschung und jüdische Geschichtsschreibung in der Universität Jerusalem, "Der Morgen", 13, 1937-38, pp. 26-31.

Besuch bei den Juden in Deutschland, "Mitteilungsblatt des Irgun Olej Merkaz Europa", 22 November 1946, pp. 3-4.

Betrachtungen eines Kabbalaforschers, "Du", 15, 1955, p. 64 s.

Zur Kabbalah und ihrer Symbolik, Zürich, Rhein-Verlag, 1960.

Ursprung und Anfänge der Kabbala, Berlin, De Gruyter, 1962.

Judaica 1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1963.

Ein Frankist: Moses Dobruska und seine Metamorphosen, in H. Gold (a cura di), *Max Brod. Ein Gedenkbuch. 1884-1968*, Tel Aviv, Olamenu, 1969, pp. 77-92.

Judaica 2, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.

Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.

Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.

Mein Weg zur Kabbala, "Mitteilungsblatt des Irgun Olej Merkaz Europa", 13 September 1974, p. 12 s.

Walter Benjamin. Geschichte einer Freundschaft, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975.

Identifizierung und Distanz. Ein Rückblick, "Eranos-Jahrbuch", 48, 1979, pp. 463-467.

¹ La vastità delle pubblicazioni scholemiane e delle loro innumerevoli traduzioni impedisce di fornire qui una bibliografia completa, per cui sarebbe necessaria un'intera opera e probabilmente in più volumi. Ci si limiterà dunque a segnalare, nelle diverse lingue, soltanto le opere prese in visione.

- «... und alles ist Kabbalah». *Gershom Scholem im Gespräch mit Jörg Drews*, München, Edition Text u. Kritik, 1980.
- Walter Benjamin und sein Engel. Vierzehn Aufsätze und kleine Beiträge*, hrsg. von R. Tiedemann, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983.
- Judaica 4*, hrsg. von R. Tiedemann, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984.
- Briefe an Werner Kraft*, hrsg. von W. Kraft, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.
- Judaica 5. Erlösung durch Sünde*, hrsg. von M. Brocke, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992.
- Briefe I. (1914-1947)*, hrsg. von I. Shedletzky, München, Beck, 1994.
- Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen. Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994.
- Briefe II. (1948-1970)*, hrsg. von Th. Sparr, München, Beck, 1995.
- Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923. 1. Halbband 1913-1917*, unter Mitarbeit von H. Kopp-Oberstebrink hg. von K. Gründer und F. Niewöhner, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag, 1995.
- Judaica 6. Die Wissenschaft des Judentums*, hrsg. von P. Schäfer in Zusammenarbeit mit G. Necker und U. Hirschfelder, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.
- Briefe III. (1971-1982)*, hrsg. von I. Shedletzky, München, 1999.
- Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923. 2. Halbband 1917-1923*, hrsg. von K. Gründer, H. Kopp-Obersterbrink und F. Niewöhner unter Mitwirkung von K.E. Grözinger, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag, 2000.
- «*Es gibt ein Geheimnis in der Welt*». *Tradition und Säkularisation*, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag, 2002.
- G. Scholem - W. Benjamin, *Briefwechsel 1933-1940*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980.
- G. Scholem - B. Scholem, *Mutter und Sohn im Briefwechsel 1917-1946*, München, Beck, 1989.
- G. Scholem - J. Taubes, *Der Preis des Messianismus*, hrsg. von E. Stimilli, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006.
- G. Scholem - E. Jünger, *Briefwechsel 1975-1981*, "Sinn und Form", 2009, 3, pp. 293-302.
- G. Scholem - H. Arendt, *Der Briefwechsel*, Hrsg. von M.L. Knott unter Mitarbeit von D. Heredia, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag, 2010.

In Francese:

L'identità giuiva. Entretien de Gershom Scholem avec Jean Bollack et Pierre Bourdieu,

“Actes de la recherche en sciences sociales”, 35, Novembre 1980, pp. 4-6.

Du Frankisme au jacobinisme. La vie de Moses Dobruska alias Franz Thomas von

Schönfeld alias Junius Frey, Paris, Seuil, 1981.

In Inglese:

Major Trends in Jewish Mysticism, New York, Schocken Books, 1941.

The messianic Idea in Judaism and other essays on Jewish spirituality, New York, Schocken Books, 1971.

Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah, translated by R.J. Zwi Werblowsky, Princeton, Princeton University Press, 1973.

D. Biale, *The Threat of Messianism: An Interview with Gershom Scholem*, “The New York Review of Books”, 14 August 1980.

I. Howe, *Interview with Gershom Scholem: The Only Thing in My Life I have Never Doubted is The Existence of God*, “Present Tense”, 8, Autumn 1980, pp. 53-57.

The Fullness of Time. Poems, Jerusalem, Ibis, 2003.

G. Scholem - M. Smith, *Correspondence 1945-1982*, Leiden-Boston, Brill, 2008.

In Ebraico:

‘Al shloshah pesha ‘i “Brith Shalom”, “Davar”, 12 dicembre 1929 (*Su tre crimini del Brith Shalom*).

Even ma’asu ha-bonim, “Molad”, 20, 1962, 164-165 (*La pietra scartata dai costruttori*).

Devarim be-go, ‘Am ‘Oved, Tel Aviv, 1975-76 (2 voll.) (*Esplicazioni e Implicazioni*).

‘Od davar, ‘Am ‘Oved, Tel Aviv, 1989 (*Ancora una parola*).

Retsifut u-mered. Gershom Schalom be’omer uvesiach, ‘Am ‘Oved, Tel Aviv, 1994 (*Continuità e rivolta. Gershom Scholem in discorsi e interviste*).

2.2 Opere di Scholem in traduzione:

In Italiano:

Le origini della kabbala, Bologna, Il Mulino, 1973.

Walter Benjamin e il suo angelo, Milano, Adelphi, 1978.

La kabbalah e il suo simbolismo, Torino, Einaudi, 1980.

- Franz Rosenzweig e il suo libro La Stella della Redenzione*, in F. Rosenzweig, *Il nuovo pensiero*, Venezia, Arsenale editrice, 1983, pp. 74-98.
- La cabala*, Roma, Edizioni mediterranee, 1982.
- Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, Milano, Adelphi, 1992.
- Le grandi correnti della mistica ebraica*, Torino, Einaudi, 1993.
- Alchimia e Kabbalah*, Torino, Einaudi, 1995.
- Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Genova, Marietti, 1995 (seconda edizione).
- 95 tesi su ebraismo e sionismo*, in W. Benjamin, *Sul concetto di Storia*, pp. 295-303.
- Le delusioni di un sionista*, a cura di M. Cavarocchi Arbib, "Micromega", 3, 1997, pp. 191-194.
- Il nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*, Milano, Adelphi, 1998.
- Mistica, utopia e modernità. Saggi sull'ebraismo*, a cura di M. Cavarocchi Arbib, Genova, Marietti, 1998.
- Riflessione sugli studi ebraici, "Pardès": Ebraicità e Germanicità: La "simbiosi" di H. Cohen, il "dialogo ebraico-tedesco" e gli studi ebraici*, Milano, Thàlassa de Paz, 2, 1999, pp. 169-183.
- Scholem/Shalom. Due Conversazioni con Gershom Scholem su Israele, gli ebrei e la qabbalah*, Macerata, Quodlibet, 2001.
- Shabbetai Tzevi. Il Messia mistico*, Torino, Einaudi, 2001.
- I segreti della creazione. Un capitolo del libro cabbalistico «Zohar»*, Milano, Adelphi, 2003.
- Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili. Nuova edizione ampliata*, Torino, Einaudi, 2004.
- Tre discorsi sull'ebraismo*, Firenze, Giuntina, 2005.
- Educazione e giudaismo. Un dialogo pedagogico*, Brescia, Morcelliana, 2007.
- Ebrei e tedeschi*, "Lettera internazionale", 51-52, 2007, pp. 43-47.
- L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, Milano, Adelphi, 2008.
- La figura mistica della divinità. Studi sui concetti fondamentali della Qabbalah*, Milano, Adelphi, 2010.
- G. Scholem - W. Benjamin, *Teologia e utopia. Carteggio 1933-1940*, Torino, Einaudi, 1987.
- G. Scholem - J. Taubes, *Il prezzo del messianismo*, Macerata, Quodlibet, 2000.

G. Scholem - H. Arendt, *Due lettere sulla banalità del male*, Roma, Nottetempo, 2007.
G. Scholem - L. Strauss, *Lettere dall'esilio. Carteggio (1933-1973)*, Firenze, Giuntina, 2008.

In Francese:

Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme, Paris, Calmann-Lévy, 1974.
Fidélité et utopie. Essais sur le judaïsme contemporain, Paris, Calmann-Lévy, 1978.
De la création du monde jusqu'à Varsovie, Paris, Cerf, 1990.
Aux origines religieuses du judaïsme laïque. De la mystique aux Lumières, Paris, Calmann-Lévy, 2000.
Le prix d'Israel. Écrits politiques, Paris, Éditions de l'éclat, 2003.
Sur Jonas, la lamentation et le judaïsme, Paris, Bayard, 2007.

G. Scholem - W. Benjamin, *Théologie et utopie. Correspondance 1933-1940*, Paris, Éditions de l'éclat, 2010.

In Inglese:

On the Kabbalah and its Symbolism, New York, Schocken Books, 1965.
Reflections on the Possibility of Jewish Mysticism in our Time, "Ariel", 26, 1970, pp. 43-52.
E. Ben Ezer, *Zionism - Dialectic of Continuity and Rebellion. Interview with Gershom G. Scholem*, in Id., *Unease in Zion*, New York, Quadrangle Books & Jerusalem Academic Press, 1974, pp. 263-296.
On Jews and Judaism in Crisis. Selected Essays, New York, Schocken Books, 1976.
From Berlin to Jerusalem. Memories of my youth, New York, Schocken Books, 1980.
Walter Benjamin. The story of a friendship, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1981.
On the Mystical Shape of the Godhead. Basic Concepts in the Kabbalah, New York, Schocken Books, 1991.
On the Possibility of Jewish Mysticism in our Time & Other Essays, edited by A. Shapira, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1997.
On Jonah and the Concept of Justice, "Critical Inquiry", 25, Winter 1999, pp. 353-361.
A Life in Letters (1914-1982), Cambridge & London, Harvard University Press, 2002.

Lamentations of Youth. The diaries of Gershom Scholem (1913-1919), ed. by A.D. Skinner, Cambridge & London, Harvard University Press, 2007.

G. Scholem (ed.), *The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, New York, Schocken Books, 1989.

3. Materiale inedito consultato presso la biblioteca e l'archivio Scholem della Jewish National and University Library, Jerusalem (JNUL):

Tesi di dottorato di David Biale: *The Demonic in History: Gershom Scholem and the Revision of Jewish Historiography*, S 310.

JNUL Arch 4* 1599 Correspondence G. Scholem - D. Biale

JNUL Arch 4* 1599 Correspondence G. Scholem - F. Jesi

JNUL Arch 4* 1599 Correspondence G. Scholem - C. Ozyck

JNUL Arch 4* 1599 Correspondence G. Scholem - R. Popkin

«Der Zionismus wird seine Katastrophe überleben», JNUL Arch 4* 1599-277 I,52

«Sprachbekenntnis», JNUL Arch 4* 1599-277 I,56

«Die Verzweiflung der Siegenden», JNUL Arch 4* 1599-277 I,57

«Heute vor 3 Jahren», JNUL Arch 4* 1599-277 I,60

«Konsolidierung», JNUL Arch 4 * 1599-277 I,68

«Nach der Entscheidung», JNUL Arch 4* 1599-277 I,70

«1. Mai 1973», JNUL Arch 4* 1599-277 I,112

«On History and Philosophy of History», JNUL Arch 4* 1599-277 I,118

«On Zionism: Address held at “Beth Hillel” in Boston - November 1975», JNUL Arch 4* 1599-277 I,125

«Last page (n. 27) from a Letter to David Biale: April or June 1978»: Arch 4* 1599-277 I,127

4. Materiale audio consultato presso la Biblioteca della Fondazione Collegio S. Carlo (Modena):

D. Bourel, *Da Moses Mendelssohn a Gershom Scholem. Per una storia dell'ebraismo tedesco* (lunedì 15 giugno 2007 - venerdì 29 giugno 2007).

S. Mosès, *Un nouveau modèle de l'histoire. Aspects de la pensée juive au XXe siècle* (lunedì 15 giugno 1998 - venerdì 19 giugno 1998).

5. Studi e altra letteratura consultata

- D. Abrams, *Defining modern academic Scholarship: Gershom Scholem and the Establishment of a new (?) Discipline*, "The Journal of Jewish Thought and Philosophy", 9, 2000, pp. 267-302.
- , *Presenting and representing Gershom Scholem*, "Modern Judaism", 20, 2000, pp. 226-243.
- , *Ten Psychoanalytic Aphorisms on the Kabbalah*, Los Angeles, Cherub Press, 2011.
- T.W. Adorno, «Gruß an Gershom G. Scholem. Zum 70. Geburtstag», in Id., *Gesammelte Schriften*. Bd. 20: Vermischte Schriften, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, pp. 478-486.
- , *Scholem spricht in den "Loeb Lectures"*, in *Gesammelte Schriften*. Bd. 20: Vermischte Schriften, pp. 477-478.
- , *Um Benjamins Werk. Briefe an Gershom Scholem 1939-1955*, in R. Tiedemann (ed.), *Frankfurter Adorno Blätter V*, München, Edition Text u. Kritik, 1998, pp. 143-184.
- T.W. Adorno - W. Benjamin, *Briefwechsel 1928-1940*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994.
- G. Agamben, *Il Messia e il sovrano. Il problema della legge in W. Benjamin*, in B. Bocchini Camaiani - A. Scattigno (eds.), *Anima e paura. Studi in onore di Michele Ranchetti*, Macerata, Quodlibet, 1998, pp. 11-22.
- , *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000.
- S.Y. Agnon, *Racconti di Gerusalemme*, tr. it. Milano, Mondadori, 1964.
- , *To S.Z. Schocken after the 1929 Riots*, "The Jerusalem Quarterly", 9, Fall 1978, pp. 46-54.
- , *La leggenda dello scriba e altri racconti*, tr. it. Milano, Adelphi, 2009 (ed. orig. Tel Aviv, Schocken Books).
- R. Alter, *The Achievement of Gershom Scholem*, "Commentary", 53, April 1973, 4, pp. 69-77.
- , *Defenses of Imagination. Jewish Writers and modern Historical Crisis*, Philadelphia, 1977.

- , *Necessary Angels. Tradition and Modernity in Kafka, Benjamin, and Scholem*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.
- , *Scholem and modernism*, “Poetics Today”, 15, Autumn 1994, pp. 429-442.
- A. Altmann, *Gershom Scholem 1897-1982*, “Proceedings of the American Academy for Jewish Research”, 51, 1984, pp. 1-14.
- P. Amodio, *Identità messianica e prassi sionista in Gershom Scholem*, in P. Amodio - G. Giannini - G. Lissa (eds.), *Filosofia e critica della filosofia nel pensiero ebraico*, Napoli, Giannini, 2004, pp. 173-187.
- G. Anidjar, *The Silent Voice of the Friend: Andalus Topographies of Scholem's Conversations (Mourning Mysticism)*, in Id., “Our Place in Al-Andalus”. *Kabbalah, Philosophy, Literature in Arab Jewish Letters*, Stanford, Stanford University Press, 2002, pp. 102-165.
- H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, tr. it. Milano, Feltrinelli, 1964 (ed. orig. *Eichmann in Jerusalem: a Report on the Banality of Evil*, New York, Viking, 1963).
- , *Ebraismo e modernità*, tr. it. Milano, Feltrinelli, 1993.
- , *Walter Benjamin, 1892-1940*, tr. it. Milano, SE, 2004.
- , *The Jewish writings*, New York, Schocken Books, 2007.
- H. Arendt - K. Blumenfeld, “*in keinem Besitz verwurzelt*”. *Die Korrespondenz*, Berlin, Rotbuch Verlag, 1995.
- H. Arendt - U. Johnson, *Der Briefwechsel 1967-1975*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004.
- S. Aschheim, *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990*, Berkeley, University of California Press, 1992.
- , *Culture and Catastrophe. German and Jewish Confrontations with National Socialism and Other Crises*, Houndmills & London, Macmillan Press, 1996.
- , *In Times of Crisis. Essays on European Culture, Germans, and Jews*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2001.
- , *G. Scholem, H. Arendt, V. Klemperer. Tre ebrei-tedeschi negli anni bui*, tr. it. Firenze, Giuntina, 2001 (ed. orig. *Scholem, Arendt, Klemperer: Intimate Chronicles in Turbulent Times*, Bloomington, Indiana University Press, 2001).
- (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley, University of California Press, 2001.
- , *The Metaphysical Psychologist: on the Life and Letters of Gershom Scholem*, “The Journal of Modern History”, 76, December 2004, pp. 903-933.

- , *Beyond the Border. The German-Jewish Legacy Abroad*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2007.
- , *Between New York and Jerusalem*, “Jewish Review of Books”, Winter 2011, pp. 5-8.
- , *Fresh Vegetables, Goethe and Rabbi Nachman [The Don Quixote of the Jew Age]*, <http://hannaharendt.net/reports/aschheimII.html>
- A.C. Avril - P. Lenhardt, *La Lettura ebraica della Scrittura*, Magnano, Qiqajon, 1984.
- A. Badiou, *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, tr. it. Napoli, Cronopio, 1999 (ed. orig. *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1997).
- I. Bachmann, *Quel che ho visto e udito a Roma*, tr. it. Macerata, Quodlibet, 2002 (ed. orig. *Was ich in Rom sah und hörte*, München, Piper Verlag GmbH, 1991).
- L. Baeck, *Judaism and Christianity*, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1958.
- Y.F. Baer, *Galout. L'imaginaire de l'exil dans le judaïsme*, tr. fr. Paris, Calmann-Lévy, 2000.
- D. Banon, *Il messianismo*, tr. it. Firenze, Giuntina, 2000 (ed. orig. *Le messianisme*, Paris, PUF, 1998).
- , *Messianismi o messianismo? Il dibattito Idel-Scholem*, “Humanitas”: *Messianismo. Ebraismo, Cristianesimo, Filosofia*, 60, gennaio-aprile 2005, pp. 111-121.
- , *La lettura infinita. Le voci dell'interpretazione midrachica*, tr. it. Milano, Jaca Book, 2009 (ed. orig. *La lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrachique*, Paris, Seuil, 1987).
- A. Bar-Levav, *On the Absence of a Book from a Library: Gershom Scholem and the Shulhan Aruq*, “Zutot: Perspectives on Jewish Culture”, 6, 2009, pp. 71-73.
- A. Barkai - P. Mendes-Flohr, *German-Jewish History in Modern Times. 4. Renewal and Destruction 1918-1945*, New York, Columbia University Press, 1998.
- M.R. Barnatan, *Conocer Borges y su obra*, Barcelona, Dopesa, 1978.
- L. Barouch, *Sprache zwischen Klage und Rach. Gershom Scholem frühe Schriften zur Sprache (1917-1926)*, “Münchener Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur”, 2, 2007, pp. 48-55.
- , *Lamenting the language itself. Gershom Scholem on the Silent Language of Lamentation*, “New German Critique”, 111, Fall 2010, 3, pp. 1-26.
- W. Benjamin, *Angelus Novus*, tr. it. Torino, Einaudi, 1962.
- , *Il dramma barocco tedesco*, tr. it. Torino, Einaudi, 1971 (ed. orig. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Berlin, Rowohlt, 1928).

- , *Lettere 1913-1940*, tr. it. Torino, Einaudi, 1978 (ed. orig. *Briefe*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966).
- , *Sul concetto di storia*, tr. it. Torino, Einaudi, 1997 (ed. orig. *Über den Begriff der Geschichte*, in *Walter Benjamin zum Gedächtnis*).
- , *I "passages" di Parigi*, tr. it. Torino, Einaudi, 2000 (2 voll.) (ed. orig. *Das Passagenwerk*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982).
- , *Infanzia berlinese intorno al millenovecento*, tr. it. Torino, Einaudi, 2007 (ed. orig. *Berliner Kindheit um neunzehnhundert*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987).
- , *Opere complete. I. Scritti 1906-1922*, tr. it. Torino, Einaudi, 2008 (ed. orig. *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974-1989).
- E. Ben Ezer, *The Arab Question as a Jewish Question (Interview with Ernst Akiva Simon)*, in Ben Ezer, *Unease in Zion*, pp. 297-319.
- Y. Ben Schlomo, *The Spiritual Universe of Gershom Scholem*, "The Jerusalem Quarterly", 29, Fall 1983, pp. 127-144.
- W. Benz - A. Paucker - P. Pulzer (eds.), *Jüdisches Leben in der Weimarer Republik - Jewish in the Weimar Republic*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1998.
- P. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Garden City, 1967.
- K.L. Berghahn (ed.), *The German-Jewish Dialogue Reconsidered. A Symposium in Honor of George L. Mosse*, New York, Peter Lang, 1996.
- S.H. Bergman, *Tagebücher & Briefe. Band 1. 1901-1948*, Königstein, Athenäum, 1985.
- , *Tagebücher & Briefe. Band 2. 1948-1975*, Königstein, Athenäum, 1985.
- P.L. Bernardini, *Moses Mendelssohn e la sua Berlino: Aufklärung, «illuminismo ebraico» e nazione «ebraico-tedesca»*, in D. Bidussa (ed.), *Le religioni e il mondo moderno. II. Ebraismo*, Torino, Einaudi, 2008, pp. 50-74.
- A. Bertolo (ed.), *L'anarchico e l'ebreo. Storia di un incontro*, Milano, Elèuthera, 2001.
- F. Biagini, *Giudaismo contro Sionismo. Storia dei Naturei Karta e dell'opposizione ebraica al sionismo e allo stato d'Israele*, Milano, l'Ornitorinco, 2010.
- D. Biale, *Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History*, Cambridge & London, Harvard University Press, 1979 (second revised edition, Cambridge, 1982).
- , *The Idea of a Jewish University*, in W.M. Brinner - M. Rischin (eds.), *Like all the Nations? The Life and Legacy of Judah L. Magnes*, New York, State University of New York Press, 1987, pp. 127-137.

- , *Gershom Scholem*, in S.T. Katz, *Interpreters of Judaism in the Late Twentieth Century*, Washington DC, Bnei Brith Books, 1993, pp. 265-278.
- , *Shabbetai Zevi and the Seductions of Jewish Orientalism*, in R. Elijor (ed.), *The Sabbatian Movement and Its Aftermath: Messianism, Sabbatianism and Frankism*, “Jerusalem Studies in Jewish Thought”, 17, 2001, pp. 85-110.
- , *Gershom Scholem’s Ten Unhistorical Aphorisms on Kabbalah: Text and Commentary*, “Modern Judaism”, 5, 1985, pp. 67-93.
- , *Gershom Scholem and Anarchism as a Jewish Philosophy*, “Judaism”, 32, 1983, pp. 70-76.
- , *Not in the Heavens. The Tradition of Jewish Secular Thought*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2011.
- Ch.N. Bialik, *Revelment and Concealment. Five Essays*, tr. ing. Jerusalem, Ibis, 2000.
- , *Halacha e Aggada. Sulla legge ebraica*, tr. it. Torino, Bollati Boringhieri, 2006 (ed. orig. *Halachah we-Aggadah*, 1917).
- A. Bielik-Robson, *Nihilism Through the Looking Glass: Nietzsche, Rosenzweig, and Scholem on the Condition of Modern Disenchantment*, “Revista de Estudos da Religiao”, settembre 2007, pp. 39-67.
- H. Bloom (ed.), *Gershom Scholem*, New York-New Haven- Philadelphia, Chelsea House Publishers, 1987.
- , *Kafka, Freud, Scholem*, tr. it. Milano, Spirali, 1989 (ed orig. *The strong light of the canonical. Kafka, Freud, Scholem as revisionists of Jewish culture and thought*, New York, The City College Papers, 1987).
- K. Blumenfeld, *Im Kampf um den Zionismus. Briefe aus fünf Jahrzehnten*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Antstalt, 1976.
- G. Bonola, *Ebraismo della gioventù. Temi ebraici intorno al giovane Benjamin (1912-1915)*, in B. Bocchini Camaiani - A. Scattigno (eds.), *Anima e paura. Studi in onore di Michele Ranchetti*, pp. 47-67.
- , *Antipolitica messianica. La giustizia di Dio come critica del diritto e del politico nel filosofare comune di G. Scholem e W. Benjamin (1916-1920)*, “Fenomenologia e Società”, 23, 2000, 2, pp. 3-36.
- , *Bellicismo per troppa affinità. Una lettura di Deutschtum und Judentum di Hermann Cohen (1915)*, in M. Perani (ed.), *L’interculturalità dell’ebraismo*, Ravenna, Longo, 2004, pp. 325-358.

- , *Il dibattito sul messianismo tra Taubes e Scholem*, “Humanitas”: *Messianismo. Ebraismo, Cristianesimo, Filosofia*, 60, gennaio-aprile 2005, pp. 122-152.
- , *Gershom Scholem a spada tratta contro “Die Wirklichkeit der Hebräer” di Oskar Goldberg (con le riserve di Franz Rosenzweig)*, in O. Ombrosi (ed.), *Tra Torah e Sophia. Orizzonti e frontiere della filosofia ebraica*, pp. 225-248.
- J.L. Borges, *Tutte le opere*, tr. it. Milano, Mondadori, 1985.
- D. Bourel - J. Le Rider (éds.), *De Sils-Maria à Jerusalem. Nietzsche et le judaïsme. Les intellectuels juifs et Nietzsche*, Paris, Cerf, 1991.
- P. Bouretz, *Testimoni del futuro. Filosofia e messianismo nel Novecento*, tr. it. Roma, Città Nuova, 2009 (ed. orig. *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, Paris, Gallimard, 2003).
- , *Yichouv as Teshuvah: Gershom Scholem’s Settling in Jerusalem as a Return from Assimilation*, in B. Greiner (ed.), *Placeless Topographies. Jewish Perspectives on the Literature of Exile*, Tübingen, Niemeyer, 2003, pp. 89-101.
- , *Les Lumières du messianisme*, Paris, Hermann, 2008.
- , *Scholem et l’écriture de l’histoire*, in M. Kriegel (ed.), *L’Herne. Scholem*, pp. 176-189.
- B. Brecht, *Diario di lavoro. I. 1938-1942*, tr. it. Torino, Einaudi, 1976 (ed. orig. *Arbeitsjournal 1938-1942*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974).
- M. Brod, *Franz Kafka und Hiob*, “Jüdische Revue”, 10, 1937, pp. 622-626.
- , *Franz Kafka*, tr. it. Milano, Mondadori, 1995 (ed. orig. *Franz Kafka. Eine Biographie*, 1937).
- M. Buber, *Discorsi sull’ebraismo*, tr. it. Milano, Gribaudi, 1996 (ed. orig. *Reden über das Judentum*, 1911).
- , *Una terra e due popoli. Sulla questione ebraico-araba*, tr. it. Firenze, Giuntina, 2008 (ed. orig. *Ein Land und zwei Völker. Zur jüdisch-arabischen Frage*, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1983).
- , *Sentieri in Utopia. Sulla comunità*, tr. it. Genova-Milano, Marietti, 2009 (ed. orig. *Pfade in Utopia*, 1950).
- , *Storie e leggende chassidiche*, tr. it. Milano, Mondadori, 2008.
- M. Brenner, *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, New Haven, Yale University Press, 1996.
- , *From Self-Declared Messiah to Scholar of Messianism: The Recent Published Diaries Present Gershom Scholem in a New Light*, “Jewish Social Studies”, 3, 1996, pp. 177-182.

- , *Prophets of the Past*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2010.
- J. Brokoff - J. Jacob (eds.), *Apokalypse und Erinnerung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.
- M. Buckmiller *et alii* (eds.), *Judentum und politisches Existenz. Siebzehn Porträts deutsch-jüdischer Intellektueller*, Hannover, Offizin, 2000.
- H. Caygill, *The Apostate Messiah: Scholem, Taubes and the Occlusions of Shabbetai Tzevi*, “Journal for Cultural Research”, 13, 2009, 3, pp. 191-205.
- G.P. Cammarota, *Quale messianismo? Riflessioni a partire da Gershom Scholem*, in E. Barone *et alii* (eds.), *Pioniere, Poeten, Professoren. Eranos und der Monte Verità in der Zivilisationsgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2004, pp. 171-178.
- S. Campanini, *Parva Scholemiana I. Rassegna di bibliografia*, “Materia Giudaica”, 10, 2005, 2, pp. 395-412.
- , *A Case for Sainte-Beuve. Some Remarks on Gershom Scholem's Autobiography*, in P. Schäfer - R. Elior (eds.), *Creation and Re-Creation in Jewish Thought. Festschrift in Honor of Joseph Dan on the Occasion of His Seventieth Birthday*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, pp. 363-400.
- , *Parva Scholemiana II. Rassegna di bibliografia*, “Materia Giudaica”, 12, 2007, 1-2, pp. 291-311.
- , *Parva Scholemiana III. Rassegna di bibliografia*, “Materia Giudaica”, 13, 2008, pp. 355-375.
- , *Parva Scholemiana IV. Rassegna di bibliografia*, “Materia Giudaica”, 14, 2009, pp. 499-526.
- , *Lo splendore severo del canonico. Gershom Scholem e l'ultimo aforisma*, in O. Ombrosi (ed.), *Tra Torah e Sophia. Orizzonti e frontiere della filosofia ebraica*, pp. 249-269.
- M. Cavarocchi Arbib, *La certezza che toglie la speranza*, Firenze, Giuntina, 1988.
- , *Aspetti inediti di Gershom Scholem*, “Intersezioni”, 11 aprile 1991, pp. 169-178.
- , *Implicazioni teologiche ebraiche sottese allo scambio epistolare tra Benjamin e Scholem sull'opera di Kafka*, in G. Scaramuzza (ed.), *Pratica Filosofica 3*, Milano, CUEM, 1994, pp. 9-25.
- , *Sionisme et mysticisme: La controverse entre Gershom Scholem et Isaac Breuer*, in C. Mieting (hrsg.), *Politik und Religion im Judentum*, pp. 209-222.

- , *Gershom Scholem: Judaism and Philosophy. Stages in a Bildungsprozeß*, “Jewish Studies Quarterly”, 8, 2001, pp. 167-189.
- E. Cioran, *Esercizi d’ammirazione*, tr. it. Milano, Adelphi, 1988 (ed. orig. *Exercices d’admiration. Essais et portraits*, Paris, Gallimard, 1986).
- H. Cohen, *La fede d’Israele è la speranza. Interventi sulle questioni ebraiche (1880-1916)*, tr. it. Firenze, Giuntina, 2000.
- , *Deutschtum und Judentum*, (tr. it. *Germanicità ed ebraicità*, in “Pardès”: *La “simbiosi” di H. Cohen, il “dialogo ebraico-tedesco” e gli studi ebraici*, 2, 1999, Edizioni Thalassa de Paz, pp. 27-71).
- P. Cipolletta (ed.), *Europa e Messia. Paure e speranze del XX secolo in eredità*, «B@belonline», 4 (2008).
- R. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford, Clarendon Press, 1946.
- W. Cutter, *Ghostly Hebrew, Ghostly Speech: Scholem to Rosenzweig, 1926*, “Prooftexts”, 10, 1990, 3, 413-433.
- J. Dan, *Dal segno al simbolo. Sul significato delle dieci proposizioni astoriche sulla qabbalah di Gershom Scholem*, “Jerusalem Studies in Jewish Thought”, 5, 1986, pp. 363-385 (in ebraico).
- , *Gershom Scholem and the mystical Dimension of Jewish History*, New York-London, New York University Press, 1987.
- , *Jewish Mysticism. IV. General Characteristics and Comparative Studies*, Northvale-Jerusalem, Jason Aronson, 1999.
- , *Scholem’s view of Jewish Messianism*, “Modern Judaism”, 12, May 1992, 2, pp. 117-128.
- U. Dathe, *Jena - eine Episode aus Gershom Scholems Leben*, “Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte”, 60, 2008, pp. 73-78.
- A. David, *The Patron. A Life of Salman Schocken 1877-1959*, New York, Metropolitan Books, 2003.
- K.S. Davidowicz, *Gershom Scholem und Martin Buber. Die Geschichte eine Mißverständnisses*, Neukirchener, Neukirchener Verlag, 1995.
- J. Derrida, *Les yeux de la langue*, Paris, l’Herne, 2005.
- I. Deutscher, *The Non-Jewish Jew and other Essays*, New York & London, Oxford University Press, 1968.
- D. Di Cesare, *Grammatica dei tempi messianici*, Firenze, Giuntina, 2011.

- W. Dilthey, *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in Id., *Critica della ragione storica*, tr. it. Torino, Einaudi, 1954.
- “Discourse”: *Walter Benjamin in Latin America*, 32, 2010, 1.
- C. Djerassi, *Jews on Parnassus. A Conversation*, New York, Columbia University Press, 2008.
- A. Döblin, *Rinnovamento ebraico*, tr. it. Firenze, Giuntina, 2008 (ed. orig. *Jüdische Erneuerung* [1933], Zürich-Düsseldorf, Walter, 1995).
- B. Dupuy, *Gershom Scholem di fronte alla Hokhmat Israel*, “Pardes”, 2, 1999, pp. 163-167.
- B. Echeverría (ed.), *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, Ciudad de México, Era, 2005.
- J. Ehrenfreund, *Mémoire juive et nationalité allemande. Les juifs berlinois à la Belle époque*, Paris, Puf, 2000.
- A. Fabris, *Tradizione e linguaggio. Elementi di paradosso nel pensiero di Gershom Scholem*, in B. Maj - A. Fabris (eds.), *Ebraismo e filosofia: tradizione e modernità*, Macerata, Quodlibet, 1999, pp. 213-228.
- S. Feiner, *Haskhalah, Secularization and the Discovery of the Jewish “New World” in the Eigtheenth Century*, “Simon Dubnow Institute Year Book”, 6, 2007, pp. 1-13.
- L. Feuchtwanger, *Suss l’ebreo*, tr. it. Firenze, Corbaccio, 2003 (ed. orig. *Jud Süß*, 1925).
- R. Forster, *El exilio de la palabra. Ensayos en torno a lo judío*, Santiago, Lom, 1997.
- , *Los hermeneutas de la noche. De Walter Benjamin a Paul Celan*, Madrid, Trotta, 2009.
- R. Forster - D. Tatián, *Mesianismo, Nihilismo y Redención*, Buenos Aires, Altamira, 2005.
- F. Furet, *Il laboratorio della storia*, tr. it. Milano, Il Saggiatore, 1985 (ed. orig. *L’Atelier de l’histoire*, Paris, Flammarion, 1982).
- E. Fubini, *Gershom Scholem: un’alternativa all’esilio*, in M. Sechi (ed.), *Ritratti dell’altro. Figure di ebrei in esilio nella cultura occidentale*, Firenze, Giuntina, 1997, pp. 155-171.
- J. Frankel (ed.), *Jews and Messianism in the modern era. Metaphor and Meaning*, New York & Oxford, Oxford University Press, 1991.
- M. Friedman, *Interpreting Hasidism: The Buber-Scholem Controversy*, “Leo Baeck Yearbook”, 1988, pp. 449-467.
- A. Funkenstein, *Gershom Scholem: Charisma, Kairos, and the Messianic Dialectic*, “History and Memory”, 4, 1992, pp. 123-142.

- , *Perceptions of Jewish History*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1993.
- M. Gauchet, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, tr. it. Torino, Einaudi, 1992 (ed. orig. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985).
- J.H. Geller, *From Berlin and Jerusalem: on the Germanness of Gershom Scholem*, “Journal of Religious History”, 35, 2011, 2, pp. 211-232.
- M. Giuliani, *Jacob Taubes e la teologia politica di San Paolo*, “Humanitas”, 56, 2001, pp. 568-604.
- , *Il pensiero ebraico contemporaneo. Un profilo storico-filosofico*, Brescia, Morcelliana, 2003.
- , *L'ortodossia ebraica e la questione messianica*, “Humanitas”, 60, 2005, 1-2, pp. 152-168.
- , *Torah, antinomismo, sionismo e le prerogative del messia: su alcune pagine di H. Cohen, M. Buber, G. Scholem e J. Taubes*, “Fenomenologia e Società”, 28, 2005, 1, pp. 3-19.
- , *Gershom Scholem: la riscoperta della mistica ebraica*, in P. Ricci Sindoni (ed.), *La filosofia ebraica nel Novecento*, Roma, Spazio Tre, 2007, p. 67-90.
- N.N. Glatzer, *The Frankfort Lehrhaus*, “Leo Baeck Yearbook”, 1, 1956, pp. 105-122.
- M. Goldish, *The Sabbatean Prophets*, Cambridge & London, Harvard University Press, 2004.
- M. Goldstein, *Deutsch-jüdischer Parnass*, in Id., *Berliner Jahre. Erinnerungen 1880-1933*, München, Verlag Dokumentation, 1977, pp. 213-224.
- J. Golomb, *Nietzsche and Jewish Culture*, London-New York, Routledge, 1997.
- , *Nietzsche e Sion. Motivi nietzscheani nella cultura ebraica di fine Ottocento*, tr. it. Firenze, Giuntina, 2006 (ed. orig. *Nietzsche and Zion*, Ithaca-London, Cornell University Press, 2004).
- A. Gottschalk, *Ahad Ha-Am and Leopold Zunz: Two Perspectives on the “Wissenschaft des Judentums”*, “Judaism”, 29, 1980, 3, pp. 286-294.
- A. Gotzmann - C. Wiese (eds.), *Modern Judaism and Historical Consciousness. Identities, Encounters, Perspectives*, Leiden-Boston, Brill, 2007.
- H. Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart* (11 voll.), Leipzig, Leiner, 1900.

- D. Groiser, "Aber wie soll ich denn aus dem Jiddischen übersetzen?": *Gershom Scholem and the Problem of Translating Yiddish*, "Naharaim", 1, 2007, pp. 260-297.
- K.E. Grözinger, *Kafka e la Cabbalà*, tr. it. Firenze, Giuntina, 1993 (ed. orig. più recente *Kafka und die Kabbalah. Das Jüdische im Werke und Denken von Franz Kafka*, Hamburg, Europäische Verlagsanstalt, 2003).
- G. Guerra, *Judentum zwischen Anarchie und Theokratie. Eine religionspolitische Diskussion am Beispiel der Begegnung zwischen Walter Benjamin und Gershom Scholem*, Bielefeld, Aisthesis Verlag, 2007.
- , *L'eresia mistica. Il messianismo di Shabbetai Tzevi*, in I. Bahbout - D. Gentili - T. Tagliacozzo (a cura di), *Il messianismo ebraico*, pp. 59-70.
- A. Ha'am (Asher Ginzberg), *Selected Essays*, edited by Leon Simon, New York and Cleveland, 1962.
- J. Habermas, *Gershom Scholem. Die verkleidete Tora. Rede zum 80. Geburtstag von Gershom Scholem*, "Merkur", 32, 1978, pp. 96-105 (trad. it. in Id., *Profili filosofico politici*, Milano, Guerini & Associati, 2000, pp. 239-252).
- , *In der Geschichte das Andere der Geschichte aufspüren. Zu Gershom Scholems «Sabbatai Zwi»*, "Babylon", 10-11, 1992, pp. 139-145; poi in *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997, pp. 73-83 (tr. it. in Id., *Dall'impressione simbolica all'espressione simbolica*, Roma - Bari, Laterza, 2009, pp. 51-58).
- , *Begegnungen mit Gershom Scholem*, "Münchener Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur", 2: Zur Historischen Gestalt Gershom Scholems, 2007, pp. 9-18.
- E. Hamacher, *Gershom Scholem und die Allgemeine Religionsgeschichte*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1999.
- S. Handelman, *Fragments of Redemption. Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas*, Bloomington, Indiana University Press, 1991.
- M.R. Hayoun, *Gershom Scholem. Un juif allemand à Jérusalem*, Paris, PUF, 2002.
- A. Hertzberg, *Gershom Scholem as Zionist and Believer*, "Modern Judaism", 5, 1985, 1, pp. 3-19.
- A. Herzog, *Monolingualism or the language of God: Scholem and Derrida on Hebrew and Politics*, "Modern Judaism", 29, 2009, 2, pp. 226-238.
- R. Hoffrogge, *Utopien am Abgrund. Der Briefwechsel Werner Scholem - Gershom Scholem in den Jahren 1914-1919*, in *Schreiben im Krieg - Schreiben vom Krieg. Feldpost im Zeitalter der Weltkriege*, Essen, Klartext-Verlag, 2011, pp. 429-440.

- Y. Hotam, *Gnosis and Modernity - a Postwar German Intellectual Debate on Secularisation, Religion, and "Overcoming" the Past*, "Totalitarian Movements and Political Religions", 8, 2007, 3-4, pp. 591-608.
- E. Horowitz, *Confessions of a Jewish Autobiography Reader*, "The Jewish Quarterly Review", 95, Winter 2005, pp. 74-80.
- R. Horwitz, *Voices of Opposition to the First World War among Jewish Thinkers*, "Leo Baeck Yearbook", 1988, pp. 233-259.
- , *Franz Rosenzweig and Gershom Scholem on Zionism and the Jewish People*, "Jewish History", 6, 1992, pp. 99-111.
- , *Kafka and the Crisis in Jewish Religious Thought*, "Modern Judaism", 15, 1995, pp. 21-33.
- B. Huss, "Authorized Guardians": *The Polemics of Academic Scholars of Jewish Mysticism Against Kabbalah Practitioners*, in O. Hammer - K. von Stuckrad (eds.), *Polemical Encounters: Esoteric Discourse and Its Others*, Leiden, Brill, 2007, pp. 81-103.
- M. Idel, *Rabbinism versus Kabbalism: on G. Scholem's Phenomenology of Judaism*, "Modern Judaism", 11, 1991, pp. 281-296.
- , "One from a Town, Two from a Clan": *the Diffusion of Lurianic Kabbalah and Sabbateanism: A Re-examination*, "Jewish History", 7, 1993, 2, pp. 79-104.
- , *M. Buber e G. Scholem sul chassidismo. Una valutazione critica*, "Teoria", 18, 1998, 2, pp. 5-26.
- , *Absorbing Perfections. Kabbalah and Interpretation*, New Haven, Yale University Press, 2002.
- , *Mistici messianici*, tr. it. Milano, Adelphi, 2004 (ed. orig. *Messianic Mystics*, New Haven, Yale University Press, 1998).
- , *Old Worlds, new mirrors. On Jewish Mysticism and Twentieth-Century Jewish Thought*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2010.
- , *Qabbalah. Nuove Prospettive*, tr. it. Milano, Adelphi, 2010 (seconda edizione; ed. orig. *Kabbalah. New Perspectives*, New Haven, Yale University Press, 1988).
- M. Idel - V. Malka, *I percorsi della Cabbalà*, tr. it. Roma, La parola, 2007 (ed. orig. *Les chemins de la Kabbale*, Paris, Albin Michel, 2000).
- Institut für Sozialforschung, *Walter Benjamin zum Gedächtnis*, Los Angeles, 1942.
- L. Jäger, "Wer hat die längste Lebenslinie?", "FAZ", 11 April 2009, 85, s. Z5.

- E. Jacobson, *Metaphysics of the Profane. The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, New York, Columbia University Press, 2003.
- , *Ahavat Yisrael. Nationhood, the Pariah and the Intellectual*, in P. Schäfer - R. Elijor (eds.), *Creation and Re-Creation in Jewish Thought. Festschrift in Honor of Joseph Dan on the Occasion of His Seventieth Birthday*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, pp. 401-415.
- «Jerusalem Studies in Jewish Thought», 21: *Gershom Scholem: in memoriam*, 2007.
- F. Jesi, *Mitologie intorno all'illuminismo*, Milano, Edizioni di comunità, 1972.
- Jewish National and University Library, *Gershom Scholem (1897-1982). Commemorative Exhibition of the Fifth Anniversary of his Death and the Installation of his Library at the JNUL* (March 1987), 1988.
- H. Jonas, *Memorie*, tr. it. Genova, il nuovo melangolo, 2008 (ed. orig. *Erinnerungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003).
- I. Kajon, *Hegel, la Wissenschaft des Judentums et Samuel Hirsch*, in G. Bensussan (ed.), *La philosophie allemande dans la pensée juive*, Paris, Puf, 1997, pp. 115-128.
- , *Critica del millenarismo come falso messianismo e messianismo autentico in Hermann Cohen, Franz Rosenzweig e Martin Buber*, in E.I. Rambaldi (ed.), *Millenarismi nella cultura contemporanea. Con un'appendice su yovel ebraico e giubileo cristiano*, Milano, Franco Angeli, 2000, pp. 85-102.
- F. Kafka, *Diari*, tr. it. Milano, Mondadori, 1953 (ed. orig. *Tagebücher*, New York, Schocken Books 1948 e 1949).
- , *Il castello*, tr. it. Milano, Mondadori, 1979 (ed. orig. *Das Schloß*, Berlin, Schocken, 1935).
- , *Lettere a Felice (1912-1917)*, tr. it. Milano, Mondadori, 1982 (ed. orig. *Briefe an Felice und andere Korrespondenz aus der Verlobungszeit*, Frankfurt am Main, Fischer, 1967).
- , *Il processo*, trad. it. a cura di P. Levi, Torino, Einaudi, 1983 (ed. orig. *Der Prozess*, Berlin, "Die Schmiede" Verlag, 1925).
- , *Lettera al padre*, tr. it. Roma, Newton & Compton, 1993.
- , *Josefine la cantante. Cinque storie di animali*, tr. it. Roma, Donzelli, 2000 (ed. orig. in *Sämtliche Erzählungen*, Frankfurt am Main, Fischer, 1970).
- , *Aforismi e frammenti*, tr. it. Milano, Bur, 2004.
- J. Katz, *Out of the Ghetto*, Cambridge & London, Harvard University Press, 1973.

- , *The Jewish Response to Modernity in Western Europe*, “The Jerusalem Quarterly”, 38, 1986, pp. 5-13.
- , *Israel and the Messiah*, in M. Saperstein (ed.), *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, New York-London, New York University Press, 1992, 475-491.
- D. Kaufmann, *Imageless Refuge for all Images: Scholem in the wake of Philosophy*, “Modern Judaism”, 20, 2000, pp. 147-158.
- A. Kedar, *Brith Shalom*, “The Jerusalem Quarterly”, 18, Winter 1981, pp. 55-85.
- S.D. Kepnes, *A Hermeneutic Approach to the Buber-Scholem Controversy*, “Journal of Jewish Studies”, 38, 1987, pp. 81-98.
- E. Kingsmill, *Martin Buber from the Perspective of Gershom Scholem*, “European Judaism”, 40, 2007, 2, pp. 90-101.
- J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel from Its Beginning to the Completion of the Mishnah*, New York, Macmillan, 1955.
- V. Klemperer, *LTI. La lingua del terzo Reich*, tr. it. Firenze, Giuntina, 2008 (ed. orig. *LTI. Notizbuch eines Philologen*, Berlin, Aufbau, 1947).
- W. Kraft, *Il garbuglio*, tr. it. Adelphi, Milano, 1971 (ed. orig. *Der Wirrwarr*, Frankfurt am Main, Fischer, 1960).
- , *Spiegelung der Jugend. Autobiographie*, Frankfurt am Main, Fischer, 1996.
- M. Kriegel (ed.), *L’Herne. Scholem*, Paris, éditions de l’Herne, 2009.
- , *Jérusalem 1920-1980: la solitude des historiens*, in Id. (ed.), *L’Herne. Scholem*, pp. 249-274.
- B. Kurzweil, *In lotta per i valori dell’ebraismo*, Tel Aviv, Schocken, 1969 (ebraico).
- E. Lasker-Schüler, *Werke und Briefe. Kritische Ausgabe*, vol. 10: *Briefe 1937-1940*, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag, 2009.
- H. Lavsky, *German Zionists and the Emergence of Brit Shalom*, in J. Reinharz - A. Shapira (eds.), *Essential Papers on Zionism*, New York-London, New York University Press, 1996, pp. 648-670.
- B. Lazier, *Writing the Judenzarathustra. Gershom Scholem’s Response to Modernity, 1913-1917*, “New German Critique”, 85, 2002: Special Issue on Intellectuals, pp. 33-65.
- , *On the Origins of “Political Theology”: Judaism and Heresy between the World Wars*, “New German Critique”, 105, Fall 2008, pp. 143-164.

- , *God interrupted. Heresy and the European Imagination between the world Wars*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2008.
- N. Leibovic, *The Jerusalem school: the theopolitical hour*, “New German Critique”, 105, Fall 2008, pp. 97-120.
- K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, tr. it. Milano, Il Saggiatore, 1989 (ed. orig. *Meaning in History*, Chicago, University of Chicago, 1949).
- M. Löwy, *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, tr. it. Torino, Bollati Boringhieri, 1992 (ed. orig. *Rédemption et Utopie. Le judaïsme libertaire en Europe Centrale. Une étude d'affinité élective*, Paris, Seuil, 1988).
- , *Messianisme, romantisme et utopie dans l'œuvre de Gershom Scholem*, in E.I. Rambaldi (ed.), *Millenarismi nella cultura contemporanea. Con un'appendice su yovel ebraico e giubileo cristiano*, pp. 69-84.
- , *The modern Intellectual and his heretic Ancestor. Gershom Scholem and Nathan of Gaza*, “Diogenes”, 190, 2000, 48/2, pp. 102-106.
- , *Messianism in the early work of Gershom Scholem*, “New German Critique”, 83, Spring-Summer 2001, pp. 177-191.
- , *Segnalatore d'incendio. Una lettura delle tesi Sul concetto di storia di Walter Benjamin*, tr. it. Torino, Bollati Boringhieri, 2004 (ed. orig. *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie, une lecture des thèses “Sur le concept d'histoire”*, Paris, PUF, 2001).
- , *Juifs hétérodoxes. Romantisme, messianisme, utopie*, Paris, Éditions de l'éclat, 2011.
- M. Löwy - R. Sayre, *Romanticism against the tide of modernity*, Durham, Duke University Press, 2001.
- T. Macho, *Zur Frage nach dem Preis des Messianismus. Der intellektuelle Bruch zwischen Gershom Scholem und Jacob Taubes als Erinnerung ungelöster Probleme des Messianismus*, in Mosès - Weigel (hrsg.), *Gershom Scholem. Literatur und Rhetorik*, pp. 133-152.
- S. Magid, *Gershom Scholem's Ambivalence toward mystical Experience and his Critique of Martin Buber in Light of Hans Jonas and Martin Heidegger*, “The Journal of Jewish Thought and Philosophy”, 4, 1995, pp. 245-269.
- J. Mattern, *Mémoire et messianisme. Sur l'idée messianique chez Gershom Scholem, Jacob Taubes et Emmanuel Lévinas*, “Cahiers d'études Lévinassiennes”, 4, 2005, pp. 201-232.

- M. Mendelssohn, *Selections from His Writings*, edited by E. Jospe, New York, The Viking Press, 1975.
- , *Jerusalem or on Religious Power and Judaism*, tr. ing. Hannover & London, University Press of New England, 1983.
- P. Mendes-Flohr, *Divided Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, Detroit, Wayne State University Press, 1991.
- , *The Stronger and the Better Jews: Jewish Theological Responses to Political Messianism in the Weimar Republic*, in J. Frenkel (ed.), *Jews and Messianism in the Modern Era: Metaphor and Meaning*, pp. 159-185.
- , *Hebrew as a Holy-Tongue. Franz Rosenzweig and the Renewal of Hebrew*, in L. Glinert (ed.), *Hebrew in Ashkenaz. A language in exile*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 222-241.
- (ed.), *Gershom Scholem. The Man and his Work*, Albany, State University of New York Press & The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994.
- , *The Spiritual Quest of the Philologist*, in Id., *Gershom Scholem. The Man and his Work*, pp. 1-28.
- , *German Jews. A Dual Identity*, New Haven-London, Yale University Press, 1999.
- , *Secular forms of Jewishness*, in J. Neusner - A.J. Avery-Peck (eds.), *The Blackwell Companion to Judaism*, Malden & Oxford, Blackwell, 2000, pp. 461-476.
- , *Zarathustra as a Prophet of Jewish Renewal: Nietzsche and the Young Martin Buber*, “Revista Portuguesa de Filosofia”, 57, 2001, pp. 103-111.
- , *The Secularization of Jewish Cultural Memory: Epistemological and Hermeneutical Reflections*, “Naharaim”, 1, 2007, 1, pp. 15-22.
- P. Mendes-Flohr - S.L. Weinstein, *The Heretic as Hero*, “The Jerusalem Quarterly”, 7, Spring 1978, pp. 57-63.
- P. Mendes-Flohr - J. Reinharz (eds.), *The Jew in the Modern World. A Documentary History*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1995 (seconda edizione).
- The Messianic Idea in Jewish Thought. A Study Conference in Honour of the Eightieth Birthday of Gershom Scholem* (Held 4-5 December 1977), Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1982 [Ebraico].
- M.A. Meyer, *Two Persistent Tensions between Wissenschaft des Judentums*, in C. Wiese-A. Gotzmann (eds.), *Modern Judaism and Historical Consciousness. Identities, Encounters, Perspectives*, pp. 73-89.

- T. Meyer, *Moderne Traditionalisten. Leo Strauss, Gershom Scholem und der jüdische Kommentar*, "Zeitschrift für Ideengeschichte", 3, 2009, 1, pp. 33-47.
- C. Mieting (ed.), *Politik und Religion im Judentum*, Tübingen, Niemeyer, 1999.
- J.F. Molitor, *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition*, vol. I: *Über die Tradition in dem alten Bunde und ihre Beziehung zur Kirche des neuen Bundes*, Münster, 1857.
- A. Momigliano, *L'autobiografia di Gershom Scholem*, in Id., *Pagine ebraiche*, Torino, Einaudi, 1987, pp. 201-214.
- A. Morgenstern, *Hastening Redemption. Messianism and the Resettlement of the Land of Israel*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- S. Mosès, *La storia e il suo angelo. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, trad. it. Milano, Anabasi, 1993 (ed. orig. *L'ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Seuil, 1992; nuova edizione francese Paris, Gallimard, 2006).
- , *Gershom Scholem e il messianesimo ebraico*, in M. Ponzi (ed.), *Tradizione ebraica e cultura di lingua tedesca*, Roma, Lithos, 1995, pp. 163-176.
- , *Gershom Scholem's Reading of Kafka: Literary Criticism and Kabbalah*, 77, *Spring-Summer* 1999, pp. 149-167.
- , *L'Eros e la Legge. Letture bibliche*, tr. it. Firenze, Giuntina, 2000 (ed. orig. *L'Eros et la Loi. Lectures bibliques*, Paris, Seuil, 1999).
- , *Le fil de la tradition est-il rompu? Sur deux formes de modernité religieuse*, "Revue des deux mondes", Avril 2002, pp. 102-114 (tr. it. in M. Pezzella [ed.], *Il volto dell'altro. Intellettuali ebrei e cultura europea del Novecento*, "L'ospite ingrato", n.s. 2, 2011, pp. 31-44).
- , *Exégèse d'une légende. Lectures de Kafka*, Paris-Tel Aviv, Éditions de l'éclat, 2006.
- , *Un ritorno all'ebraismo*, tr. it. Torino, Claudiana, 2009 (ed. orig. *Un retour au judaïsme. Entretiens avec Victor Malka*, Paris, Seuil, 2008).
- , *L'autobiographie de Gershom Scholem*, in M. Krieger (ed.), *L'Herne. Scholem*, pp. 284-290.
- , *Walter Benjamin - Gershom Scholem. Histoire d'une correspondance*, in W. Benjamin - G. Scholem, *Théologie et utopie. Correspondance 1933-1940*, pp. 289-327.
- , *Figures philosophiques de la modernité juive*, Paris, Cerf, 2011.
- S. Mosès - K. Grözinger - H. Zimmermann (Hrsg.), *Kafka und das Judentum*, Frankfurt am Main, Athenäum, 1987.

- S. Mosès - S. Weigel (ed.), *Gershom Scholem. Literatur und Rhetorik*, Köln, Böhlau Verlag, 2000.
- S. Moses, *Salman Schocken. His Economic and Zionist Activities*, "Leo Baeck Year Book", 5, 1960, pp. 73-101.
- G. Mosse, *Il dialogo ebraico-tedesco. Da Goethe a Hitler*, tr. it. Firenze, Giuntina, 1988 (ed. orig. *German Jewish Beyond Judaism*, Bloomington & Cincinnati, Indiana University Press, 1985).
- , *Gerhardt Scholem as a German Jew*, "Modern Judaism", 10, 1990, pp. 117-133 (tr. it. in Id., *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*, pp. 145-165).
- , *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*, tr. it. Firenze, Giuntina, 1991.
- M. Mottolose, *Crisi della tradizione e commentario. Dalle riflessioni del giovane Scholem ad alcune prospettive ebraiche di fine Novecento*, "Nuova Corrente", 50, 2003, pp. 239-262.
- «Münchener Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur», 2: *Zur historischen Gestalt Gershom Scholems*, 2007.
- R. Munteanu Eddon, *Gershom Scholem, Hannah Arendt and the Paradox of "Non-Nationalist" Nationalism*, "The Journal of Jewish Thought and Philosophy", 12, 2003, pp. 55-68.
- D.N. Myers, *The Scholem-Kurzweil Debate and modern Jewish Historiography*, "Modern Judaism", 1986, pp. 261-286.
- , *Was there a Jerusalem School? An Inquiry into the First Generation of Historical Researchers at the Hebrew University*, "Studies in Contemporary Jewry", 10, 1994, pp. 66-92.
- , *"Re-inventing the Jewish Past". European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History*, New York & Oxford, Oxford University Press, 1995.
- , *Philosophy and Kabbalah in Wissenschaft des Judentums: Rethinking the narrative of Neglect*, "Studia Judaica" 16, Cluj-Napoca, Efes, 2008, pp. 56-71.
- D.N. Myers - D.B. Ruderman (eds.), *The Jewish Past Revisited. Reflections on Modern Jewish Historians*, New Haven-London, Yale University Press, 1998.
- F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, tr. it. Milano, Adelphi, 1973 e 1974 (ed. orig. *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stuck: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, 1874).

- F. Niewöhner, *Im Brennpunkt der Historie. Selbstkritik des Zionismus: Gershom Scholems esoterische Aufzeichnungen der Jahre 1930/31*, "FAZ", 29 Oktober 1997, n. 251, s. N6.
- , *Der wahre Glaube ist verborgen*, "FAZ", 29 November 1997, n. 278, s. B2.
- , *Ein schweriger Prophet: Gershom Scholem zwischen Kabbala und Zionismus*, "FAZ", 29 November 1997, n. 278, s. B2.
- A. Noor, *Walter Benjamin: Time and Justice*, "Naharaim", 1, 2007, 1, pp. 38-74.
- D. Ohana, *Zarathustra in Jerusalem: Nietzsche and the "New Hebrews"*, in D. Ohana - R. Wistrich (eds.), *The Shaping of Israeli Identity. Myth, Memory and Trauma*, London, Frank Cass, 1995, pp. 38-60.
- , *Political Theologies in the Holy Land: Israeli Messianism and Its Critics*, London, Routledge, 2010.
- O. Ombrosi (ed.), *Tra Torah e Sophia. Orizzonti e frontiere della filosofia ebraica*, Milano, Marietti, 2011.
- M.D. Oppenheim, *Sons Against their Fathers*, "Judaism", 29, 1980, pp. 340-352.
- , *The Meaning of Hasidut: Martin Buber and Gershom Scholem*, "Journal of American Academy of Religion", 49, 1981, 3, pp. 409-423.
- C. Ozyck, *Art and Ardor*, New York, E.P. Dutton, 1983.
- «Pardès». *Ebraicità e Germanicità: La "simbiosi" di H. Cohen, il "dialogo ebraico-tedesco" e gli studi ebraici*, 2, 1999, Milano, Edizioni Thàlassa de Paz.
- H. Patcher, *Masters of Cultural History. Gershom Scholem - The Myth of the Mythmaker*, "Salmagundi", 40, Winter 1978, pp. 9-39.
- F. Perricelli, *Sionismo e metodo storico nel giovane Scholem*, "Annali di Storia moderna e contemporanea", 10, 2004, pp. 555-568.
- M. Plessner, *Die Argonauten auf Long Island. Begegnungen mit Hannah Arendt, Theodor Adorno, Gershom Scholem und anderen*, Berlin, Rowohlt, 1995.
- S.M. Poppel, *Salman Schocken and the Schocken Verlag*, "Leo Baeck Year Book", 17, 1972, pp. 93-113.
- C. Potok, *Il libro delle luci*, tr. it. Milano, Garzanti, 2004 (ed. orig. *The Book of Lights*, Fawcett, 1982).
- A. Rabinbach, *Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German-Jewish Messianism*, "New German Critique", 34, Winter 1985, pp. 78-124.
- , *Introduction to The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, pp. vii-xxxviii.

- G. Ragona, *Gustav Landauer. Anarchico, ebreo, tedesco*, Roma, Editori Riuniti, 2010.
- S. Ratzabi, *Between Zionism and Judaism. The Radical Circle in Brith Shalom 1925-1933*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002.
- A. Ravitzky, *La fine svelata e lo Stato degli ebrei. Messianismo, sionismo e radicalismo religioso in Israele*, tr. it. Milano, Marietti, 2007 (ed. orig. *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, Chicago, University of Chicago Press, 1996).
- H.G. Reissner, *Rebellious Dilemma: The Case Histories of Eduard Gans and some of his Partisans*, "Leo Baeck Year Book", 2, 1957, pp. 179-193.
- M. Reyes Mate, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*, Madrid, Trotta, 2006.
- , *La herencia del olvido*, Madrid, Errata naturae, 2008.
- F. Rosenzweig, *Briefe*, Berlin, Schocken Verlag, 1935.
- , *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, tr. it. Roma, Città Nuova, 1991 (ed. orig. *Die Schrift: Aufsätze, Übertragungen und Briefe*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1976).
- , *Il filosofo è tornato a casa. Scritti su Hermann Cohen*, tr. it. Reggio Emilia, Diabasis, 2003.
- , *La Stella della Redenzione*, tr. it. Milano, Vita & Pensiero, 2008 (ed. orig. *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main, Kaufmann, 1921).
- F. Rosenzweig - E. Rosenstock, *La radice che porta. Lettere su ebraismo e cristianesimo (1916)*, tr. it. Genova, Marietti, 1992 (ed. orig. in *Franz Rosenzweig Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, vol. 1.1., *Briefe und Tagebücher*, The Hague, Nijhoff, 1979).
- L. Rosenwald, *For and Against Gershom Scholem*, "Prooftexts", 14, 1994, pp. 285-310.
- N. Rotenstreich, *Secularism and Religion in Israel*, "Judaism", 15, 1966, 3, pp. 259-283.
- , *Jews and German Philosophy. The Polemics of Emancipation*, New York, Schocken Books, 1984.
- , *Gershom Scholem's Conception of Jewish Nationalism*, in Mendes-Flohr (ed.), *Gershom Scholem. The Man and his Work*, pp. 104-119.
- , *Symbolism and Transcendence: On some philosophical Aspects of Gershom Scholem's Opus*, in Id., *Essays in Jewish Philosophy in the Modern Era*, Amsterdam, J.C. Gieben, 1996, pp. 289-300.
- C. Saletti (ed.), *Fine terra. Benjamin a Port Bou*, Verona, ombre corte, 2010.

- P. Schäfer, *Gershom Scholem und die "Wissenschaft des Judentums"*, in Schäfer - Smith, *Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen*, pp. 122-156.
- , "Die Philologie der Kabbala ist nur eine Projektion auf eine Flache": *Gershom Scholem über die wahren Absichten seines Kabbalastudiums*, "Jewish Studies Quarterly", 5, 1998, pp. 1-25.
- , *Gershom Scholem und das Christentum*, in Wilhelm Schmidt-Biggemann (hrsg.), *Christliche Kabbala*, Ostfildern, Thorbecke, 2003, pp. 257-274.
- P. Schäfer - G. Smith (eds.), *Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995.
- G. Shaked, *Kafka and Agnon: Their Relationship to Judaism and Zionism*, in M.H. Gelber (ed.), *Kafka, Zionism, and Beyond*, Tübingen, Niemeyer, 2004, pp. 239-257.
- C. Schmidt, *Der häretische Imperativ. Überlegungen zur theologischen Dialektik der Kulturwissenschaft in Deutschland*, Tübingen, Niemeyer, 2000.
- (ed.), *Arche Noah. Die Idee der Kultur im deutsch-jüdischen Diskurs*, Freiburg im Brisgau, Rombach, 2002.
- , *Il messia antimessianico. Soggettività messianica e teologia politica nella teoria del simbolismo cabbalistico di Gershom Scholem*, in D. Bidussa (ed.), *Le religioni e il mondo moderno. II. Ebraismo*, pp. 557-579.
- , *Die theopolitische Stunde*, Tübingen, Makom, 2009.
- E. Schweid, *Judaism and Mysticism according to Gershom Scholem*, Atlanta, Scholars Press, 1985.
- , *The Critique of the "Science of Judaism"*, "The Jerusalem Quarterly", 45, Winter 1988, pp. 85-109.
- G. Shahrar, *The Sacred and the Unfamiliar. Gershom Scholem and the Anxieties of the New Hebrew*, "The Germanic Review", 83, 2008, 4, pp. 299-320.
- A. Shapira, *The Symbolic Plane and its Secularization in the Spiritual World of Gershom Scholem*, "The Journal of Jewish Thought and Philosophy", 3, 1994, pp. 331-352.
- D. Schöttker, «Vielleicht kommen wir ohne Wunder nicht aus». *Zum Briefwechsel Jünger-Scholem*, "Sinn und Form", 2009, 3, pp. 303-308.
- S. Sierra (ed.), *La lettura ebraica delle Scritture*, Bologna, EDB, 1985.
- L. Silberstein, *Modes of discourse in modern Judaism: The Buber-Scholem Debate Reconsidered*, "Soundings", 71, 1988, 4, pp. 657-681.
- E. Simon, *Entscheidung zum Judentum*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979.

- G. Smith (ed.), *Hannah Arendt revisited: "Eichmann in Jerusalem" und die Folgen*, Berkeley, University of California Press, 2001.
- A. Socher, *The History of Nonsense*, "AJS Perspectives: the Newsletter of the Association for Jewish Studies", Fall 2006, pp. 32-33.
- E.W. Stegemann, *Gershom Scholem. Between Exile and Redemption*, "European Judaism", 30, Autumn 1997, 2, pp. 58-71.
- W. Stegmaier - D. Krochmalnik (eds.), *Jüdischer Nietzscheanismus*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1997.
- G. Steiner, *Inner Lights*, "The New Yorker", 22 November 1973, pp. 152-174.
- , *The friend of a friend*, "The New York Review of Books", 22 January 1990.
- , *Errata. Una vita sotto esame*, tr. it. Milano, Garzanti, 1998 (ed. orig. *Errata*, 1997).
- G. Stemberger, *Ermeneutica ebraica della Bibbia*, tr. it. Brescia, Paideia, 2000.
- E. Stimilli, *Jacob Taubes*, Brescia, Morcelliana, 2004.
- D. Suchoff, *Gershom Scholem, Hannah Arendt, and the Scandal of Jewish Particularity*, "The Germanic Review", 72, 1997, 1, pp. 57-76.
- M. Susman, *Das Job-Problem bei Kafka*, "Der Morgen", 1, 1929, pp. 31-49.
- T. Tagliacozzo, *Messianismo e teologia politica in Walter Benjamin*, in I. Bahbout - D. Gentili - T. Tagliacozzo (eds.), *Il messianismo ebraico*, Firenze, Giuntina, 2009, pp. 93-105.
- , *Catastrofe, distruzione, redenzione. Sionismo e messianismo apocalittico in Gershom Scholem*, in Seminario di studi benjaminiani (a cura di), *Le vie della distruzione. A partire da Il carattere distruttivo di Walter Benjamin*, Macerata, Quodlibet, 2010, pp. 143-169.
- J. Taubes, *Der liebe Gott steckt im Detail. Gershom Scholem und die messianische Verheißung*, "Die Welt", n. 288, 10 December 1977, p. 1.
- , *Scholem's Theses on Messianism Reconsidered*, "Social Science Information", 21, 1982, 4-5, pp. 665-675.
- , *The Price of Messianism*, "Journal of Jewish Studies", 32, 1982, 1-2, pp. 595-600.
- , *La teologia politica di San Paolo*, tr. it. Milano, Adelphi, 1997 (ed. orig. *Die politische Theologie des Paulus*, München, Wilhelm Fink, 1993).
- , *Messianismo e cultura. Saggi di politica teologia e storia*, tr. it. Milano, Garzanti, 2001 (ed. orig. *Vom Kult zur Kultur*, München, Wilhelm Fink, 1996).
- , *Escatologia occidentale*, tr. it. Milano, Garzanti, 2001 (ed. orig. *Abendländische Eschatologie*, Bern, Francke, 1947).

- R. Tiedemann, *Historical Materialism or Political Messianism? An Interpretation of the Theses "On the Concept of History"*, in G. Smith (ed.), *Benjamin. Philosophy, Aesthetics, History*, Chicago, University of Chicago Press, 1983, pp. 175-209.
- , *Erinnerung an Scholem*, in Id. (hrsg.), *Frankfurter Adorno Blätter V*, pp. 196-207.
- M. Triendl-Zadoff, *Unter Brüdern - Gershom und Werner Schoelm. Von den Utopien der Jugend zum jüdischen Alltag zwischen den Kriegen*, "München Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur", 2: Zur Historischen Gestalt Gershom Scholems, 2007, pp. 56-66.
- M. Voigt (Hrsg), *Franz Kafka "Vor dem Gesetz". Aufsätze und Materialien*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994.
- , *Jüdischer Messianismus und Geschichte. Ein Grundriß*, Berlin, Agora, 1994.
- Y.H. Yerushalmi, *Zakhor*, tr. it. Parma, Pratiche editrice, 1983, nuova edizione italiana Firenze, Giuntina, 2011 (ed. orig. *Zakhor*, Seattle-London, University of Washington Press, 1982).
- Y. Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action. Papers Presented at the First Jerusalem Philosophical Encounter* (December 1974), Dordrecht-Boston-London & Jerusalem, D. Reidel Publishing Company & The Magnes Press, 1978.
- J. Wassermann, *Gli ebrei di Zirndorf*, tr. it. Milano, Corbaccio, 1931 (ed. orig. *Die Juden von Zirndorf*, Berlin - Wien, Fischer Verlag, 1897).
- , *Storia di un ebreo tedesco*, tr. it. Genova, il melangolo, 2006 (ed. orig. *Mein Weg als Deutscher und Jude*, Berlin, Fischer, 1921).
- S. Wasserstrom, *Religion after Religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
- D. Weidner, *Jüdisches Gedächtnis, mystische Tradition und moderne Literatur. Walter Benjamin und Gershom Schole deuten Kafka*, "Weimarer Beiträge", 46, 2000, pp. 234-249.
- , *Gershom Scholem, die Wissenschaft des Judentums und der "Ort" des Historikers*, "Aschkenas - Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden", 11, 2001, pp. 435-464.
- , *Gershom Scholem. Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben*, München, Fink Verlag, 2003.
- , *Reading Gershom Scholem*, "The Jewish Quarterly Review", 96, Spring 2006, pp. 203-231.

- S. Weigel, *Gershom Scholem und Ingeborg Bachmann. Ein Dialog über Messianismus und Ghetto*, "Zeitschrift für deutsche Philologie", 115, 1996, pp. 608-616.
- , *Gershom Scholems Sprachtheorie zwischen Kabbala und Klagelied*, in C. Brinker von der Heyde - N. Largier (eds.), *Homo Medietas: Aufsätze zu Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit*, Frankfurt am Main & New York, Peter Lang, 1999, pp. 521-532.
- , *Scholems Gedichte und seine Dichtungstheorie: Klage Addressierung, Gabe und das Problem einer biblischen Sprache in unserer Zeit*, in Mosès - Weigel (hrsg.), *Gershom Scholem. Literatur und Rhetorik*, pp. 16-47.
- H. Weiner, *Gershom Scholem and the Jung Juda Youth Group in Berlin, 1913-1918*, "Studies in Zionism", 5, 1984, 1, pp. 29-35.
- J. Weiss, *Gerhard Scholem - Fünfzig Jahre*, "Yedioth hayom", 5 Dezember 1947.
- R. White, *Recovering the Past, Renewing the Present: The Buber-Scholem Controversy over Hasidism Reinterpreted*, "Jewish Studies Quarterly", 14, 2007, 4, pp. 364-392.
- C. Wiese, "For a Time I was Privileged to Enjoy his Friendship...". *The Ambivalent Relationship between Hans Jonas and Gershom Scholem*, "Leo Baeck Institute Year Book", 49, 2004, pp. 1-58.
- I. Wohlfahrt, *On the Messianic Structure of Walter Benjamin's last Reflections*, «Glyph» 3, 1978, pp. 148-212.
- , "Haarscharf an der Grenze zwischen Religion und Nihilismus". *Zum Motiv des Zimzum bei Gershom Scholem*, in Schäfer - Smith, *Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen*, pp. 176-256.
- R. Wolin, *Labyrinths. Explorations in the Critical History of Ideas*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1995.
- S. Wolofsky, *Gershom Scholem's linguistic theory*, "Jerusalem Studies in Jewish Thought", 21: *Gershom Scholem: in memoriam*, 2, 2007, pp. 165-205.
- N. Zadoff, "Mit Witz im Ernst und Ernst im Witz". *Der Jerusalemer Pilegesch-Kreis*, "Jüdischer Almanach", 2004, pp. 50-60.
- , *Reise in die Vergangenheit, Entwurf einer neuen Zukunft. Gershom Scholems Reise nach Deutschland im Jahre 1946*, "Münchener Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur", 2: *Zur Historischen Gestalt Gershom Scholems*, 2007, pp. 67-80.
- , "Zion's Self-Engulfing Light": *on Gershom Scholem's Disillusionment with Zionism*, "Modern Judaism", 31, 2011, 3, pp. 272-284.

- S.J. Zipperstein, *Elusive Prophet. Ahad Ha'am and the origins of Zionism*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1993.
- S. Zizek - J. Milbank - C. Davis, *Paul's new moment. Continental Philosophy and the future of Christian Theology*, Grand Rapids, Brazos Press, 2010.
- R.J. Zwi Werbloswky, *Osservazioni sullo "Shabbetai Tzevi" di Gershom Scholem*, "Molad", 15, 1957, pp. 539-546 (in ebraico).
- , *Crises of Messianism*, "Judaism", 7, 1958, pp. 106-120.
- , *Messianism in Jewish History*, in H.H. Ben-Sasson - S. Ettinger (eds.), *Jewish Society through the Ages*, New York, Schocken Books, 1972, pp. 30-45.
- , *Oltre la tradizione e la modernità*, tr. it. Brescia, Morcelliana, 1978 (ed. orig. *Between Tradition and Modernity: Changing Religions in a Changing World* [Jordan Lectures in Comparative Religion], London, Athlone, 1976).
- , *Tradition in der Säkularer Kultur*, in Smith - Schäfer, *Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen*, pp. 70-79.