

Università Ca' Foscari Venezia

Dottorato di ricerca in Filologia Moderna, 21° ciclo

(A. A. 2005/2006 – A.A. 2007/2008)

**La *Verdeutschung der Schrift* di Martin Buber e Franz Rosenzweig: una Bibbia ebraico-tedesca.**

**Analisi del testo e ricostruzione del contesto.**

SETTORE SCIENTIFICO-DISCIPLINARE DI AFFERENZA\*: L-LIN/13

Tesi di dottorato di Massimiliano De Villa , 955214

Coordinatore del dottorato

Prof.ssa Enrica Villari

Tutore del dottorando

Prof.ssa Andreina Lavagetto



MIT DEN SACKGASSEN sprechen  
vom Gegenüber  
von seiner  
expatriierten  
Bedeutung –:

dieses  
Brot kauen, mit  
Schreibzähnen.

Paul Celan, *Schneepart*

PARLARE CON LE STRADE SENZA SBOCCO  
del vis-à-vis  
della sua espatriata  
significanza –:

questo  
pane masticare, con  
denti di scrittura.

## Indice

<i>Abbreviazioni</i> .....	5
1. Introduzione.....	6
2. L'ebraismo post-assimilatorio in Germania.....	11
3. Sionismo e sionismi.....	17
4. Martin Buber e l'idea cultursionista.....	19
5. Lo «Jüdischer Verlag».....	23
6. Martin Buber: gli scritti giovanili sul Rinascimento ebraico. L'influsso di Nietzsche.....	26
7. Martin Buber e Aḥad ha-'Am.....	30
8. I Discorsi di Praga.....	34
9. Il mito e la mistica.....	46
10. La trasformazione dell'ebraismo liberale.....	57
11. L' <i>Ostjudentum</i> e l'Oriente.....	67
12. L'ebraismo di Franz Rosenzweig.....	77
13. Il Freies Jüdisches Lehrhaus.....	100
14. La <i>Verdeutschung der Schrift</i> .....	117
15. Il confronto e gli influssi.....	120
16. Rosenzweig, traduttore “romantico”.....	128
17. L'inizio.....	144
18. Principi e il metodo.....	159
19. Le reazioni.....	178
• Siegfried Kracauer.....	179
• Gershom Scholem.....	200
• Walter Benjamin.....	210
20. I «Preußische Jahrbücher».....	223
21. La lettura.....	234
22. Repertorio.....	271



## Abbreziavizioni

### a) Franz Rosenzweig:

FRANZ ROSENZWEIG, *Der Mensch und sei Werk – Gesammelte Schriften*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976-1984.

- GS1/1      Gesammelte Schriften I: *Briefe und Tagebücher, I Band 1900-1918*, hrsg. von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann, unter Mitwirkung von Bernhard Casper (1979)
- GS1/2      Gesammelte Schriften I: *Briefe und Tagebücher, II Band 1918-1929*, hrsg. von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann, unter Mitwirkung von Bernhard Casper (1979)
- GS2      Gesammelte Schriften II: *Der Stern der Erlösung*, 4. Auflage im Jahre der Schöpfung 5736, mit einer Einführung von Reinhold Mazer (1976)
- GS3      Gesammelte Schriften III: *Zweistromland– Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, hrsg. Von Reinhold und Annemarie Mayer (1984)
- GS IV      Gesammelte Schriften IV/1: Jehuda Halevi. Fünfundneunzig Hymnen und Gedichte. Deutsch und Hebräisch. (1983)
- GS IV/2      Gesammelte Schriften IV/2: Arbeitspapiere zur Verdeutschung der Schriften. (1984)
- FRK      Der Philosoph Franz Rosenzweig. Internationaler Kongress – Kassel 1986

### b) Martin Buber:

MARTIN BUBER, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. In 3 Bänden*. Herausgegeben und eingeleitet von Grete Schaefer in Beratung mit Ernst Simon und unter Mitwirkung von Rafael Buber, Margot Cohn und Gabriel Stern, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1972-1975

- B1      Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten 1898 – 1918.
- B2      Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten 1918 – 1938.
- B3      Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten 1938 – 1965.

*Martin Buber Werkausgabe*. Im Auftrag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Israel Academy of Sciences and Humanities herausgegeben von Paul Mendes-Flohr und Peter Schäfer unter Mitarbeit von Martina Urban (21 Bände und 1 Ergänzungsband mit Register), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2001-.

- MBW 1      Werkausgabe 1 – *Frühe kulturkritische und philosophische Schriften 1891-1924*. Bearbeitet, eingeleitet und kommentiert von Martin Tremml (2001)
- MBW 3      Werkausgabe 3 – *Frühe jüdische Schriften 1900-1922*. Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Barbara Schäfer (2007)

### c) Die Verdeutschung der Schrift.

- SV      Martin Buber – Franz Rosenzweig, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Schocken Verlag, Berlin 1936

- S Franz Rosenzweig, *Die Schrift – Aufsätze, Übertragungen und Briefe*, Jüdischer Verlag, Athenäum, Königstein/Ts.
- IA25 *Die Schrift*, zu verdeutschen unternommen von Martin Buber gesamt mit Franz Rosenzweig, Verlag Lambert Schneider, Berlin 1926ff.  
[Bis zu Rosenzweigs Tod erschienen: Die fünf Bücher der Weisung: Ende 1925 – Sommer 1927, Das Buch Jehoschua: 1927, Das Buch Richter: 1928, Das Buch Schmuel: 1928, Das Buch Könige: 1929] Das Buch im Anfang, prima versione 1925
- L30 *Die fünf Bücher der Weisung*, verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, neubearbeitete Ausgabe, Berlin 1930, Lambert Schneider, Berlin 1930. [Logenausgabe]
- H54 *Die fünf Bücher der Weisung*, verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, neubearbeitete Ausgabe, Verlag Jakob Hegner, Köln 1954.
- L76 *Die Schrift*, verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, 9., abermals durchgesehene und verbesserte Auflage der neubearbeiteten Ausgabe von 1954, Heidelberg 1976.
- L D. MARTIN LUTHER, *Biblia. Das ist die gantze Heilige Schrift*. Deusch auff's new zugericht, Wittemberg 1545; wieder hg. von H. Volz unter Mitarbeit von H. Blanke, Textredaktion F. Kur, München 1974.
- M MOSES MENDELSSOHN, *Sefer Netivot haSchalom*, Berlin 1783.

Per le traslitterazioni dall'ebraico si è fatto ricorso al sistema più diffuso nel campo degli studi ebraici in Italia; in esso, i caratteri utilizzati per la trascrizione erano una corrispondenza univoca tra lettere ebraiche e alfabeto latino.

Dove non specificato le traduzioni sono di chi scrive.

## INTRODUZIONE

La *Verdeutschung der Schrift* è un viaggio. Traduzione della Scrittura nata quasi per caso, dall'aggancio di due personalità tra le più note nella Germania degli anni Venti, la *Verdeutschung* rende visibile un percorso. Un percorso storico, ermeneutico, di riflessione del contesto nel testo. Un percorso dentro una vicenda tra le più delicate, tra le più complesse di tutto il Novecento. La vicenda ebraico-tedesca.

Fin dagli inizi della sua elaborazione, la *Verdeutschung*, pur auspicando un nuovo inizio e una decisa affermazione di identità, testuale e metatestuale, si costituisce come fine. La fine di un cammino lungo centocinquanta anni, iniziato con la dinamica inclusiva dell'illuminismo e finito con la violenza esclusiva del nazismo. Iniziato con l'uscita dal ghetto e finito con l'ingresso in un nuovo ghetto, prima metaforico poi fisico. Un arco teso tra il tentativo iniziale di togliere il confine e, all'altro capo, il ripristino forzato, segregante, del confine stesso.

Un testo, la *Verdeutschung*, che è lo sbocco di un cammino. Un cammino non nitido e lineare, pieno di scarti, interruzioni, riprese, pieno di contraddizioni. Il cammino che dall'integrazione-assimilazione dell'ebraismo nella struttura sociale tedesca porta al suo rovescio, alla dissimilazione.

Il processo dell'assimilazione ebraica aveva prodotto identità volatili, ancorate a idee universali, condivise a ogni latitudine, e proprio per questo percepite ormai nella loro inconsistenza. Da qui, un movimento di ritorno verso concetti e idee che parevano superati e che invece, con il passaggio dal secolo XIX al XX, verranno riproposte con urgenza. L'urto frastornante con la modernità, con una modernità disgregante e omologante, richiama la questione identitaria, il bisogno di appartenere. Per il tedesco come per l'ebreo, ciascuno lungo il crinale della propria storia, della propria tradizione, dei propri valori.

La costruzione dell'identità sarà poi nient'altro che un ritorno di concetti già stabili, posti a margine, trascurati magari, ma mai del tutto scomparsi. In più c'è solo, esibito, il risvolto dell'attualità, per il resto le categorie sono già pronte. Una riproposizione del già detto con, in più, il problema acuto della modernità e dei suoi mali. È, in sintesi estrema e nel sacrificio totale delle sfumature, la linea di pensiero romantica, non quella teorica e filosofica della poesia universale e progressiva ma quella più tarda e popolare, intenta al rifiuto dell'eredità illuministica, avviata sulla scorta di Herder alla riscoperta (e alla ri-creazione) della tradizione letteraria e culturale, ripiegata su questa stessa tradizione. Spesso anche sulla conservazione, in senso sia politico sia religioso. La linea concettuale uscita da Heidelberg, più che da Jena.

Una riflessione che sarà sviluppata dagli hegeliani di destra e spinta avanti fino all'epoca neoromantica, con il recupero del pensiero antirazionale, irrazionale, in tutto il suo spettro di implicazioni. E il suo confluire, arricchito di una componente sciovinistica e già razziale,



nell'etnonazionalismo della *völkische Bewegung*, con tutto l'annesso *cliché* del sangue, del suolo, della natura, del *Volk*, dello spirito non universale, ma particolare, dello spirito nazionale e germanico. Con la riduzione dell'intera dialettica tra una comunità organica e una società che strappa le radici all'opposizione tra germanesimo ed ebraismo. E, infine, con l'ingresso trionfale del pensiero antisemita che su questo terreno, così fertile, attecchirà subito e in profondità. È il preludio di quella *stablerne Romantik* di cui si farà un gran parlare durante il dodicennio. Tutte cose note, che però devono essere sempre considerate sullo sfondo di ogni discorso sulla post-assimilazione ebraica.

Alla svolta del secolo, anche l'ebraismo cerca una ricollocazione identitaria che lo porti lontano dal modello, consolidato a stereotipo, del *Westjude* senza legami con il passato, inafferrabile e ambiguo, disgregato e disgregante. E il bacino cui attingere è il medesimo: quello di un'identità spessa, consistente, diversa, risolutamente diversa. Di una fisionomia etnica ben profilata, definita intorno ai nuclei principali della storia e della tradizione. Di un discorso che interseca i concetti di essenza e di sostanza come luoghi dello stabile e del durevole. Come luoghi dell'eterno.

La riformulazione non sarà, come forse verrebbe da pensare, concomitante e identificabile *in toto* con il sionismo, controparte ebraica al nazionalismo romantico. Un romanticismo ebraico, come è stato detto. Anche altri settori, lo vedremo, saranno influenzati dal cambio di paradigma. Settori di tutt'altra appartenenza, figli della più pura tradizione illuministica e liberale.

Sempre uguali le parole usate per definire questo *Volljudentum*: il sangue, il suolo, il carattere popolare, l'ebraismo secondo natura, l'ebraismo come fatto organico. Si potrebbe anche parlare, nel senso inteso da Goethe e forse ancor più dal neovitalismo di Hans Driesch, di un'entelechia ebraica, del dispiegarsi di inclinazioni presenti fin dalla nascita nell'anima di ogni ebreo. Intorno a questi concetti ruota il programma del Rinascimento ebraico, la «Jüdische Renaissance» inaugurata (forse sarebbe meglio dire inventata) e sostenuta da Martin Buber nei primi anni del Novecento. Nella sua prima fase, dal 1901 al 1904, la rinascita è, più che altro, *Schwärmerei* vaga e indistinta, pensiero nutrito di vitalismo e di nietzscheanesimo *fin de siècle*. Discorso estetico che vagheggia progetti di riforma, di palingenesi del paradigma culturale diasporico. Rinascita di una creatività ebraica senza il filtro del talmudismo, una creatività nutrita dallo spirito dei profeti e dei mistici. Forse, per questi primi accenni, si potrebbe parlare, con una sigla, di ebraismo *fin de siècle*. Oltre questi esordi, dal 1909 in avanti, il discorso sulla rinascita si chiarisce meglio, assume contorni più netti, con i discorsi di Praga, soprattutto con i primi tre, veri e propri luoghi di esposizione del nuovo ebraismo.

Se su tutta la prima fase della «Jüdische Renaissance» domina incontrastato il carisma di Martin Buber, la fase successiva, negli anni centrali di Weimar, vede l'affermarsi di Franz Rosenzweig, figura emblematica di un ebraismo liberale che, in progressivo allontanamento dal dogma ottocentesco, accoglie le nuove istanze e si avvia a una ridefinizione di contenuto. Rosenzweig dirigerà la «Renaissance» dai suoi esordi *erlebnismystisch* verso l'idea di un'esistenza ebraica, di un ebraismo vissuto

nella quotidianità, non più limitato allo spazio della dichiarazione anagrafica. «Mehr Judentum» sarà il suo motto, il motto della riscoperta delle radici, di un'esistenza nuovamente ebraica per sé e per gli altri. Il motto del "Freies Jüdisches Lehrhaus", la scuola di Francoforte che avvierà un'azione, ampia e articolata, di recupero all'ebraismo. Con Rosenzweig, l'*Erlebnis* lascia il posto all'*Erfahrung*, la mistica all'educazione. Lo stesso Rosenzweig, tuttavia, non è immune da un certo vocabolario essenzialista, da un lessico di sangue e di procreazione che, pur con qualche cautela, possiamo definire *völkisch* o, comunque, debitore di parole a quell'ambito concettuale. Per ampi tratti, la *Stella della redenzione* mostra questi contenuti, dissemina queste parole anche nelle zone concettualmente più impervie. La *Verdeutschung der Schrift* nasce dall'incontro dei padri spirituali della "Renaissance" e della "Renaissance" sarà il culmine. Culmine storico, culturale e letterario, e risultato ultimo.

Nata dall'esigenza di dotare l'ebraismo tedesco, nuovamente ricondotto a sé, di un testo di riferimento, la *Verdeutschung* è suggello identitario della "Renaissance". Come, da sempre, la *Torah* aveva riunito intorno a sé la dispersione ebraica, così questo testo avrebbe dovuto costituire l'atto fondativo di un'identità ridisegnata. Un'identità che nasce e si costituisce solo da una fusione delle due componenti, l'ebraica e la tedesca, solo dall'armonia del convivere. Allo stesso modo la lingua di questi libri risulta dall'incontro delle due lingue e dà luogo a una terza. Una lingua che non è più tedesca di quanto non sia ebraica, che, nell'impasto di parole ebraiche e parole tedesche, è la metafora migliore di un incontro tra culture e, insieme, uno degli esiti più alti, più drastici, del concetto stesso di traduzione.

Ovviamente, come prodotto estremo della "Renaissance", la *Verdeutschung* mostra tutti i suoi tratti. Li enfatizza, talora li esaspera. Anche il discorso essenzialista, anche l'isotopia neoromantica, anche il ricorso al lessico *völkisch* che, proprio su un testo così originario e, se vogliamo, così prossimo alle radici, ha modo di rendersi evidente. Questa è la questione centrale: è possibile che Buber e Rosenzweig, ebrei nel profondo e senza sbavature, proprio traducendo la Bibbia, libro ebraico sopra ogni altro, siano incorsi, con un'abbondante diffusione testuale e talora in modo vistoso, nell'uso di parole che, specularmente a loro, nello stesso momento, negano recisamente ogni possibilità di simbiosi e dichiarano l'esclusione ebraica?

Parole che demarcano, che includono ed escludono senza possibilità di appello. Che descrivono un'identità delimitata dal sangue, dal suolo, dalle radici. Un'identità che non può essere negoziata, cui si appartiene o non si appartiene. Certo, non occorrerebbe dirlo, se c'è – e c'è – in questa traduzione riferimento al sangue, alla stirpe, alla procreazione, al germogliare della discendenza, questo riferimento va riportato al versante ebraico, "asservito", per così dire, alla costruzione di un'identità ebraica forte e indiscutibile, piantata al suolo. Il problema è la lingua: è il tedesco che, facendosi veicolo di questo parlare, crea corrispondenze improvvise e brucianti, cortocircuiti di significato, sovrapposizioni di grandezze inconciliabili. Insidie testuali, talora veri e propri scandali del senso, di cui i traduttori sembrano non accorgersi o non volersi accorgere.

Fin da quando, a pochi mesi dal comparire del primo volume, si levano le prime voci critiche, voci che, parlando di una tendenza al wagnerismo, vogliono ascrivere la *Verdeutschung* proprio all'orizzonte della rinascenza *völkisch*, Buber e Rosenzweig negano recisamente ogni dipendenza concettuale, asserendo la semplice corrispondenza dell'ebraico al tedesco.

Questo scritto mira a verificare sul testo le tracce della contaminazione. Non immediatamente, ma come ultima tappa di un discorso che ripercorre prima il contributo di Buber alla “Jüdische Renaissance”, poi il pensiero ebraico di Rosenzweig e il suo disegno educativo, poi l'incontro e l'avvio dell'impresa, infine la ricezione e il dibattito nato intorno a questa traduzione. Ultima stazione è il testo, la cui analisi chiude il lavoro. Analisi i cui risultati, alla luce del percorso tracciato fin lì, dovrebbero risaltare con più evidenza

## L'EBRAISMO POST-ASSIMILATORIO IN GERMANIA

Negli ultimi due decenni della Germania guglielmina, tra gli ebrei tedeschi – e non solo all'interno delle *élite* intellettuali – si verifica un sostanziale cambiamento di rotta, una ridefinizione dei confini e dei contenuti dell'identità. Alla svolta del secolo, gli ebrei operano una radicale transvalutazione di tutti i valori che fino ad allora avevano fondato la loro identità e giustificato, ai loro occhi, l'appartenenza alla nazione tedesca. Realizzata sulla scorta degli ideali illuministici di uguaglianza e parità giuridica, l'emancipazione ebraica, nel tentativo di conseguire la piena integrazione degli ebrei nel tessuto sociale ed economico della Germania, aveva dato corso – a partire dalla fine del Settecento e lungo tutto l'Ottocento – a un ampio e diffuso processo assimilatorio che, mutuando paradigmi concettuali e codici di comportamento dalle classi medie tedesche, aveva portato a una rarefazione estrema della componente culturale propriamente ebraica. Immersi nella nuova mentalità universalista e razionalista, gli ebrei avevano tentato l'“uscita dallo stato di minorità” civile e giuridica nel nome dei valori universali della *Bildung* e della *Sittlichkeit* e a scapito del proprio retaggio culturale. Lungo le coordinate teoriche del pensiero liberale, gli ebrei tedeschi – dai salotti berlinesi di fine Settecento attraverso i decenni centrali dell'Ottocento – avevano avviato e consolidato un processo di laicizzazione e denazionalizzazione della fede dei padri in cui l'ebraicità sopravviveva soltanto in virtù del suo carattere confessionale e gli ebrei erano chiamati a trasformarsi in cittadini tedeschi di fede “israelitica” o “mosaica”. Il libero e armonioso dispiegarsi della personalità umana e la capacità di intraprendere in tutti i campi sono i tratti principali di un pensiero moderno e individualista che, allentando i vincoli dell'appartenenza all'ebraismo, vede nella cultura e nel possesso materiale – aspirazioni tipicamente borghesi – la chiave d'accesso ai diritti civili fondamentali. Il *Bildungsbürger* liberale, secondo la definizione humboldtiana, fornisce perciò il modello di un'ideale cittadinanza tedesca per gli ebrei nell'epoca dell'emancipazione. La continua formazione individuale, l'educazione estetica e morale condotta sui testi di Goethe e Schiller, la purificazione del servizio liturgico e la sua semplificazione in forme più sobrie e “protestanti” (che spesso prelude e si alterna alla scelta del battesimo come “biglietto d'ingresso per la cultura europea”, secondo la nota definizione di Heine) definiscono un sistema concettuale che vede nell'ingresso degli ebrei nella società tedesca, inteso come processo di graduale *Verbürgerlichung*, la realizzazione pratica degli ideali dell'Illuminismo.

Il *fin de siècle* tedesco registra una reazione netta e decisa contro quella generazione di ebrei «in finanziaria e cilindro» che, nell'abbandonare la loro identità, avevano reciso i legami con la cultura e la tradizione dei padri e per i quali l'ebraismo, sia che fosse stato tradito dalla conversione sia che sopravvivesse in forme blande ed esteriori, era nient'altro che un pallido ricordo di famiglia, i cui contenuti più intimi erano stati dimenticati o volontariamente rimossi. Sarà proprio l'*Ostjude* Joseph

Roth, a sua volta profondamente soggiogato dai fasti della monarchia danubiana, a descrivere più nitidamente la rivoluzione culturale che aveva investito l'ebraismo dell'Europa centro-occidentale:

Si sono perfettamente adeguati al malcostume e alle male usanze dell'Occidente. Insomma si sono assimilati. Ormai non pregano più in sinagoghe e in oratori, ma in noiosissimi templi dove il servizio divino è diventato meccanico come in tutte le migliori chiese protestanti. Sono diventati ebrei del tempio ovvero signori bene educati, rasati alla perfezione, in finanziaria e cilindro, che foderano il libro delle preghiere con l'editoriale della rivista ebraica preferita perché credono di essere meno riconoscibili con questo editoriale che con il libro delle preghiere. Nei templi si ascolta l'organo, il cantore e il predicatore portano un copricapo che li fa assomigliare ai sacerdoti cristiani. Un protestante che si smarrisca in un tempio ebraico è costretto a convenire che la differenza tra ebrei e cristiani non è poi così grande e che, in effetti, si potrebbe smettere di essere antisemiti se la concorrenza commerciale degli ebrei non fosse così pericolosa. I nonni lottavano ancora disperatamente con Yahweh, sbattevano la testa contro il muro del pianto del piccolo oratorio, imploravano il castigo per i loro peccati e supplicavano il perdono. I nipoti si sono occidentalizzati. Hanno bisogno dell'organo per disporsi alla preghiera, il loro Dio è una specie astratta di potenza della natura, la loro preghiera, una formula<sup>1</sup>.

Negli ultimi decenni del XIX secolo, la fede ottimistica nella ragione e nel progresso, che aveva informato di sé il liberalismo ottocentesco, cede il passo a una visione più disincantata e pessimistica dell'uomo e della realtà, che implica un distacco, più spesso un totale rifiuto dell'eredità illuministica. La civiltà industriale e urbana con le sue tendenze disgregatrici aveva generato individui insicuri, sprovvisti di radici, ripiegati su di sé e privi dei saldi vincoli dell'appartenenza. Negli ebrei, forse ancor più che nei tedeschi, questo tipo umano trova corpo e figura. Gli ebrei sono gli uomini metropolitani per eccellenza: individui frammentati, in bilico tra due mondi, tentano – nella corsa al benessere materiale e all'assimilazione – di allentare il legame con la cultura dei padri, senza riuscire a reciderne completamente la radice. Ormai cittadini tedeschi a pieno titolo, bene integrati (almeno così pareva a loro) nel tessuto sociale ed economico della Germania, gli ebrei continuano a essere uomini in esilio. In esilio da sé, prima di tutto. Soprattutto nelle grandi città, dove più forti sono le dinamiche di alienazione e spersonalizzazione, gli ebrei compensano la mancanza di legami organici con uno spiccato individualismo e sono, soprattutto agli occhi dei tedeschi ma anche ai loro stessi occhi, antitesi della genuinità e immagine di un freddo intellettualismo. La stessa confessionalizzazione dell'ebraismo, portata a compimento durante il secolo XIX, la riduzione dell'ebraismo da questione di vita

---

<sup>1</sup> Sie näherten sich vollkommen den westlichen Unsitten und Mißbräuchen. Sie assimilierten sich. Sie beten nicht mehr in Synagogen und Bethäusern, sondern in langweiligen Tempeln, in denen der Gottesdienst so mechanisch wird wie in jeder besseren protestantischen Kirche. Sie werden Tempeljuden, das heißt: guterzogene, glattrasierte Herren in Gehröcken und Zylindern [...] In den Tempeln hört man die Orgel, der Kantor und der Prediger tragen eine Kopfbedeckung, die sie dem christlichen Geistlichen ähnlich macht. Jeder Protestant, der sich in einen jüdischen Tempel verirrt, muß zugeben, daß der Unterschied zwischen Jud und Christ gar nicht groß ist und daß man eigentlich aufhören müßte, ein Antisemit zu sein, wenn die jüdische Geschäftskonkurrenz nicht gar so gefährlich wäre. Die Großväter kämpften noch verzweifelt mit Jehova, schlugen sich die Köpfe wund an den tristen Mauern des kleinen Bethauses, riefen nach Strafe für ihre Sünden und flehten um Vergebung. Die Enkel sind westlich geworden. Sie bedürfen der Orgel, um sich in Stimmung zu bringen, ihr Gott ist eine Art abstrakter Naturgewalt, ihr Gebet ist eine Formel.» JOSEPH ROTH, *Juden auf Wanderschaft*, in *id.*, *Gesammelte Werke*, hrsg. und eingeleitet von Hermann Kesten, 4 Bde., III Band, Kiepenhauer & Witsch, Amsterdam 1976, p. 305.

comunitaria a fatto privato, a credo individuale che – in quanto razionalizzato e denazionalizzato – non confliggeva con l'appartenenza alla nazione tedesca aveva dato una spinta ulteriore all'atomizzazione. Non stupisce dunque che, alla svolta del secolo, gli ebrei facessero propria l'esigenza, espressa dalle giovani generazioni in tutta Europa e particolarmente in Germania, di scardinare gli assetti della civiltà borghese e di ridare vitalità a una società arida e materialistica, sull'onda di una ribellione che ha tutti i tratti dello scontro generazionale, della rivolta dei figli contro gli schemi fissi del mondo borghese, rappresentato da una generazione di padri rispettabili, conformisti, compiaciuti di sé e dei propri successi. La pubblicazione, nel 1887, dello studio sociologico di Ferdinand Tönnies *Gemeinschaft und Gesellschaft* – in seguito oggetto di numerose ristampe e di accesi dibattiti in tutti i campi – lancia una nuova parola d'ordine: *Gemeinschaft*, la comunità premoderna e precapitalistica, solidale e organica, che trova la sua rappresentazione primaria nel vincolo familiare per poi allargarsi, in modo coerente e ordinato, ad altre forme di convivenza autentica: il vicinato, la contrada, il quartiere, il borgo, il villaggio di campagna. È in questa rete di relazioni che la generazione di tedeschi di fine secolo ritrova le tracce di una *Innerlichkeit* lontana dal trambusto della città, la saldezza di quanto ha radici profonde. In una parola, l'unità organica del popolo. Nel 1924, in *Die Grenzen der Gemeinschaft*, Helmuth Plessner evidenzia, con accento critico, la centralità del concetto di “comunità”: «L'idolo di quest'epoca è la comunità. Come compensazione alla durezza e alla banalità della nostra vita, l'idea ha condensato in sé tutto ciò che di dolce esiste, fino alla sdolcinatezza, tutta la tenerezza fino al languore, tutta l'arrendevolezza fino alla mancanza di dignità»<sup>2</sup>. Anche gli ebrei, dal canto loro, vivono la tensione tra una “società” artificiosa, fondata su rapporti meccanici e impersonali e una “comunità” integra, in armonia con la natura. Si uniscono al coro di quanti alla *Zivilisation* moderna e al dominio della razionalità strumentale rispondono con un'idealizzazione del paesaggio rurale e preindustriale, con l'invito al ritorno alla natura, alla totalità del sentimento, all'integrità di un vincolo solidale tra gli uomini. Per il primo numero della sua rivista «Der Jude», a poche settimane dall'inizio del primo conflitto mondiale, Martin Buber redige l'articolo introduttivo *Losung*, in cui, in appassionata apologia dello sforzo bellico, descrive l'esistenza sradicata e disorganica dell'ebreo moderno e vede nella guerra il motore di una rigenerazione della vita comunitaria:

Nella tempesta degli eventi l'ebreo ha esperito, con forza elementare, cosa sia la comunità. La debolezza sostanziale, soprattutto dell'ebreo occidentale, non sta nell'essere “assimilato” ma nell'essere atomizzato, nell'essere senza legame. Nel fatto che il suo cuore non si è più accordato al battito di una comunità viva ma ha seguito l'arbitrio dei suoi desideri separati, nel fatto che è stato escluso dalla vera vita degli uomini, dalla vita con e negli uomini, nella sacra comunione del popolo. L'ebraismo non aveva più radici e le radici aeree della sua assimilazione non avevano la forza di

---

<sup>2</sup> «Das Idol dieses Zeitalters ist die Gemeinschaft. Wie zum Ausgleich für die Härte und Schaleheit unseres Lebens hat die Idee alles Süße bis zur Süßlichkeit, alle Zartheit bis zur Kraftlosigkeit, alle Nachgiebigkeit bis zur Würdelosigkeit in sich verdichtet», HELMUTH PLESSNER, *Die Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* 1924, ora ristampato in *id.*, *Gesammelte Schriften*, V Band, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981, pp. 7-133.

nutrirlo. Ma adesso, nell'evento catastrofico di cui ha fatto esperienza con i popoli, l'ebreo ha scoperto, con sgomento e illuminazione, la grande vita della comunità. Ed essa lo ha afferrato<sup>3</sup>.

Posti di fronte allo svuotamento interiore e al graduale affievolirsi del senso di appartenenza, gli ebrei tedeschi della *Jahrhundertwende* esprimono un'esigenza di rinnovamento dell'ebraismo, coniugata a una sua ridefinizione in senso nazionale ed esperienziale. Un recupero del retaggio culturale che punti a una nuova fondazione dell'identità ebraica e una spinta a rivitalizzarne e rafforzarne la componente vitale e creativa. Il tentativo di sanare un'ebraicità ormai compromessa, recuperandone l'essenza immutabile, non può che incentrarsi sulla dimensione interiore, sul risveglio dell'anima, fare leva sull'immediatezza dell'esperienza, sul legame con la natura e con la terra. Per arginare la perdita di sé e ripristinare una totalità organica, è necessaria una nuova *Lebensgestaltung*, una vera e propria rinascenza ebraica. Un simile approdo presuppone l'abbandono della tradizione illuministica e liberale dell'ebraismo tedesco, un superamento della prospettiva assimilatoria e l'avvio di una dinamica opposta, dialetticamente speculare, che la studiosa israeliana di storia sociale Shulamit Volkov ha definito, con efficacia terminologica, "dissimilazione"<sup>4</sup>. Un tale movimento retrogrado esige che vengano messe in discussione, quando non del tutto revocate, le conseguenze dell'assimilazione e – sostiene Volkov – definisce una generica tendenza culturale che – inizialmente incerta e sottotraccia, quasi un prodotto di scarto della dinamica assimilatoria – evolve con maggiore intensità e si consolida intorno agli anni Novanta del secolo XIX, definendo un atteggiamento di risoluta consapevolezza ebraica, un'ostinata e caparbia affermazione di sé, identificata d'abitudine con il termine *Trotzjudentum*. Giunti alla soglia della completa assimilazione, spiega Volkov, questi ebrei – diventati adulti negli anni che immediatamente precedono e che accompagnano il primo conflitto mondiale – si fermano e ripercorrono a ritroso il cammino già fatto, tentando di ridefinirsi in quanto ebrei:

Una generazione di ebrei che, relativamente liberi dal condizionamento dell'ascesa sociale, si rivolgono all'interiorità [...] Per molti ciò dipendeva dal fatto che, avendo sbattuto contro i confini dell'assimilazione, si erano prontamente fermati. Da questo punto si poteva solo tornare indietro, cercando una nuova definizione della propria identità e una nuova considerazione di sé<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup>«Im Sturm der Begebenheit hat der Jude mit elementarer Gewalt erfahren, was Gemeinschaft ist... War doch nicht die wesentlichste Schwäche insbesondere des westlichen Juden, dass er „assimiliert“, sondern dass er atomisiert war; dass er ohne Zusammenhang war; dass sein Herz nicht mehr dem Herzschlag einer lebendigen Gemeinschaft einstimmte, sondern dem Willkürakt seiner abgesonderten Wünsche folgte; dass er von dem wahren Menschenleben, von dem Miteinander- und Ineinanderleben der Menschen in heiliger Volksgemeinde ausgeschlossen war. Das Judentum war nicht mehr wurzelhaft, und die Luftwurzeln seiner Assimilation waren ohne nährenden Kraft. Jetzt aber hat der Jude in dem katastrophalen Vorgang, den er in den Völkern miterlebte, bestürzend und erleuchtend das große Leben der Gemeinschaft entdeckt, Und es hat ihn erfaßt», MARTIN BUBER, «Die Losung», in «Der Jude», I, 1 aprile 1916, pp. 1-3

<sup>4</sup> Il riferimento è al saggio «The Dynamics of Dissimilation», in JEHUDA REINHARZ E WALTER SCHATZBERG (ed.), *The Jewish Response to German Culture from the Enlightenment to the Second World War*, Hanover – London 1985, pp. 195-211.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 211.

Il risveglio della coscienza ebraica non fu mai inteso come semplice restaurazione di un ebraismo di stampo tradizionale o come ripristino meccanico di pratiche culturali ormai tramontate o mantenute in vita solo negli ambienti dell'ortodossia. Dalla plurisecolare tradizione ebraica, i singoli elementi vengono isolati e rifusi nel processo di costruzione di una cultura ebraica moderna e secolare. Uno dei principali compiti che questo "giudaismo postassimilatorio"<sup>6</sup> pone a se stesso è, infatti, la costruzione di forme culturali moderne in grado di esprimere lo specifico ebraico in tutti i campi, dalla letteratura all'arte, dalla musica alla scienza. L'interesse a promuovere la cultura ebraica non è, in effetti, fenomeno nuovo. Già il «Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden», fondato nel 1819 a Berlino sotto gli auspici della nascente *Wissenschaft des Judentums*, aveva promosso, in un clima ancora fortemente permeato di suggestioni mendelssohniane e haskaliche, l'analisi scientifica del giudaismo nelle sue diverse espressioni, in prospettiva laica e moderna, e la diffusione tra gli ebrei di una nuova cultura profana da contrapporre all'imponente edificio della cultura e dell'esegesi rabbinica. Gli sforzi compiuti da Leopold Zunz, Isaak Markus Jost, Immanuel Wolf, Eduard Gans, Abraham Geiger, Moritz Steinschneider e Heinrich Graetz per far conoscere, con metodo storico-critico e sguardo rivolto ai testi, i vari aspetti della civiltà ebraica sono tuttavia da subordinare alle dinamiche storico-sociali dell'età dell'emancipazione, ne sono un prodotto derivato. Lo sviluppo della storiografia ebraica e le moderne metodologie di indagine testuale applicate dalle due generazioni di studiosi ebrei della *Wissenschaft des Judentums* non sono fine a sé, non mirano alla creazione di una cultura ebraica autonoma che abbia valore in quanto tale, immediatamente e fuori da ogni condizionamento storico. Queste indagini nella storia e nella letteratura ebraica – nel loro insieme un'esegesi razionalista delle fonti volta a depurare l'ebraismo dalla componente irrazionale e mistico-messianica e a presentarlo, in linea con i tempi, come "religione della ragione" – definiscono un fenomeno di nicchia, una fioritura elitaria e di breve durata, che media istanze culturali precise. La *Wissenschaft des Judentums* è corollario e funzione dell'emancipazione ebraica; elevando gli studi ebraici, per rango scientifico, sul piano di qualsiasi altra disciplina, consolida il terreno dell'integrazione e prepara la strada per una più completa equiparazione giuridica. Detto con le parole di uno dei padri fondatori, Immanuel Wolf, lo scopo del «Verein» risalta con maggiore evidenza: «La conoscenza scientifica dell'ebraismo deve stabilire il valore degli ebrei o la loro mancanza di valore, la loro capacità o la loro incapacità di essere considerati come gli altri cittadini, di essere loro equiparati»<sup>7</sup>; lo stesso Zunz sottolinea il carattere, per così dire, veicolare degli studi

---

<sup>6</sup> L'espressione viene coniata nel 1908 dal dirigente della Zionistische Vereinigung für Deutschland (ZVfD) Kurt Blumenfeld e utilizzata nello scritto *Erlebte Judenfrage. Ein Vierteljahrhundert deutscher Zionismus*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1962, p. 43.

<sup>7</sup> «Die wissenschaftliche Kunde des Judenthums muß über den Werth oder Unwerth der Juden, über ihre Fähigkeit oder Unfähigkeit, andern Bürgern gleich geachtet und gleich gestellt zu werden, entscheiden», IMMANUEL WOLF, *Ueber den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums*, in «Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums» I, 1923, p. 23, in traduzione inglese: *On the Concept of a Science of Judaism (1882)*, in: «Leo Baeck Institute Yearbook», II, 1957, pp. 194-204.



ebraici affermando che «la parificazione degli ebrei nei costumi e nella vita risulterà dalla parificazione della scienza del giudaismo»<sup>8</sup>.

Tutt'altro scopo ha invece il movimento di rinnovamento culturale di fine secolo: contro l'estraniamento al patrimonio spirituale ebraico, causata dall'aderenza al modello di vita tedesco e alle sue categorie di pensiero, pone un ebraismo positivo e consapevole, un'identità culturale nuova, che trova in sé la sua giustificazione e non obbedisce a istanze esterne.

---

<sup>8</sup> «die Gleichstellung der Juden in Sitte und Leben aus der Gleichstellung der Wissenschaft des Judentums hervorgehen wird», LEOPOLD ZUNZ, *Zur Geschichte und Literatur*, Verlag von Veit und Comp., Berlin 1845, p. 21.

## SIONISMO E SIONISMI

Sullo scorcio del secolo XIX e più ancora nei primi anni del XX, sarà soprattutto il movimento sionista a influenzare in profondità il discorso identitario avviato dagli ebrei tedeschi e mitteleuropei. Nella sua dimensione ideologica prevalente – quella di un’ebraicità concepita in chiave nazionale e secolare – il sionismo dà un contributo forte al processo di ridefinizione dell’ebraismo e ne sostiene la rinascita culturale. Dotato, fin dagli inizi, di una rappresentanza ampia, di un complesso sistema di apparati e di un programma definito con sufficiente precisione, il sionismo fa fronte a un’urgenza storica: il clima di accesa ostilità suscitato contro gli ebrei dal pensiero antisemita, la situazione di pericolo costante che in tutta Europa, dai pogrom in Russia all’*affaire* Dreyfus in Francia, minaccia la sopravvivenza delle comunità ebraiche e dei singoli individui. Il movimento sionista – in conformità alla direzione segnata da Theodor Herzl, suo padre fondatore e guida – cerca soluzioni pratiche ai problemi dell’esistenza diasporica, imponendo la centralità del discorso politico e il chiaro primato di un obiettivo su tutti: l’edificazione di uno Stato ebraico, riconosciuto dal diritto internazionale, in Palestina o dove le condizioni storiche e territoriali ne favorissero la nascita. Questo è l’orientamento di prevalenza ai primi congressi sionisti, espressione, all’interno dell’Organizzazione Mondiale del Sionismo, di una linea maggioritaria che si riconosce nel pragmatismo politico herzliano e nella sua capillare azione diplomatica. Fuori dal sionismo di marca più chiaramente politica, in una zona più marginale, si distribuisce una galassia di orientamenti ideologici e di posizioni non sempre coincidenti che, tuttavia, possono essere compendiate nella definizione “sionismo culturale” (*Kulturzionismus*). Prima che la ricostituzione immediata di una *medinah yehudit*, di un “focolare ebraico” in una qualche parte del mondo, i rappresentanti di questo pensiero chiedono un decisivo rinnovamento culturale nell’ebraismo. Pur senza distogliere lo sguardo dalla minaccia fisica che incombe sugli ebrei della diaspora, il culturzionismo guarda con preoccupazione maggiore alla morte spirituale cui essi si espongono. L’assimilazione culturale, se condotta all’esito estremo, porterebbe alla scomparsa della diversità giudaica e alla conseguente dissoluzione dell’ebraismo. È contro questa degenerazione ultima che il sionismo culturale, ponendo l’accento su valori culturali fondanti, tenta di fare argine. Solo una rifondazione dell’ebraismo e la sua trasformazione in “cultura nazionale” può preludere a una qualsiasi costruzione statale che, altrimenti, non avrebbe anima. In quest’ottica, Sion è punto di riferimento e “centro spirituale” capace di irradiare verso tutte le terre della dispersione ebraica. Da questo avamposto orientale, luogo dello spirito piuttosto che entità territoriale sovrana, può partire un’autentica ricostituzione dell’identità culturale che agli ebrei sparsi nel mondo assicurerà unità nazionale e culturale, permettendo loro di continuare a vivere nella *galut*. Leader spirituale di questa

---

<sup>9</sup> Il riferimento è al saggio *Ein geistiges Centrum*, in «Ost und West», II, 10 ottobre 1902, coll. 663-72, ristampato in MBW 3 155-65.

corrente è Aḥad ha-‘Am (pseudonimo letterario di Asher Zevi-Hirsch Ginsberg), ebreo russo attivo a Odessa, pubblicista, scrittore ed editore della rivista in lingua ebraica «Ha-Šilo’ah», il più importante canale di diffusione dell’idea sionista e della letteratura ebraica in Europa Orientale. Sionista e critico altrettanto implacabile della linea herzliana, alla colonizzazione massiccia della terra dei padri Aḥad ha-‘Am antepone l’educazione, il rafforzamento dell’identità, la rigenerazione della cultura nazionale e, in primo luogo, della lingua ebraica, del cui uso è assertore deciso. Una vera e propria *teḥiyyat ha-ruah*, una “rinascita dello spirito” in un ebraismo vuoto e conforme, appiattito su modelli culturali estranei.

## MARTIN BUBER E L'IDEA CULTURSIONISTA

Il sionismo culturale, come si è già detto, non è affatto un gruppo monolitico, concorde ideologicamente e localizzabile con precisione nell'arco politico del movimento: i suoi contorni sono frastagliati e, nello spazio definito dall'idea sionista, il concetto di rinascita culturale dell'ebraismo affiora in luoghi diversi, espresso e interpretato da diverse persone. Il sionismo tedesco incontra queste categorie con Martin Buber, figura di spicco nel movimento e sulla scena culturale tedesca di inizio secolo. Giovane studente a Berlino, Buber si avvicina al pensiero sionista nel 1898, sulla scorta di un libro pubblicato due anni prima, *Die jüdische Moderne*, il cui autore è Nathan Birnbaum, pensatore protosionista e fautore di una rinascita culturale dell'ebraismo. Buber, ventenne, si muove in questo giro d'anni tra Vienna, Lipsia e Berlino, dove respira il clima culturale del *fin de siècle* europeo. Con piglio cosmopolita ed eclettico, introyetta i discorsi culturali dell'epoca: l'estetismo dello *Jungwien*, la sottile psicologia della *Nervenkunst*, le raffinatezze floreali dello *Jugendstil*, il vitalismo nietzscheano. Il suo profilo intellettuale si definisce meglio a Berlino, ai corsi universitari di Georg Simmel e Wilhelm Dilthey. Dal primo deriva uno sguardo lucido nei meccanismi della modernità, un approccio *zivilisationskritisch* e i lineamenti di un pensiero vitalista, una "filosofia della vita" vicina a posizioni bergsoniane. Del secondo assorbe le principali categorie: il tentativo di restituire autonomia alle scienze dello spirito (*Geisteswissenschaften*) e l'elaborazione di un nuovo storicismo, dove la storia non procede più per via deterministica, lungo catene di nessi causali e meccanici ma si sviluppa in una successione di esperienze individuali e manifestazioni di vita. Lo stesso concetto di *Erlebnis* – l'esperienza vissuta su cui si impernia il discorso filosofico di Dilthey – diventa centrale nelle prime, incerte prove di scrittura di Buber e fino al più maturo *Daniel*<sup>10</sup>. Con questo bagaglio concettuale Buber si accosta al movimento sionista, riversandovi i frutti di un'esperienza intellettuale intensa e disordinata, in cui suggestioni neoromantiche si intrecciano ai discorsi del nietzscheanesimo e della *Lebensphilosophie* e a un forte interesse per la mistica tedesca e per il mito.

A Lipsia, nell'inverno del 1899, Buber dà inizio all'attivismo sionista con la creazione, insieme ad altri giovani, della "Vereinigung jüdischer Studierender zu Leipzig" che, organizzata sul modello delle confraternite studentesche, contribuisce alla diffusione della dottrina sionista in città; dell'associazione Buber è nominato presidente e, in questa veste, cerca i primi contatti con Herzl, tentando di attirare la sua attenzione sull'importanza di un associazionismo di base, diffuso sul territorio<sup>11</sup>. Pochi mesi dopo,

<sup>10</sup> Si vedano: MARTIN BUBER, *Zarathustra* (1896/97), in *Martin Buber Werkausgabe*, hrsg. von Paul Mendes-Flohr und Peter Schäfer unter Mitarbeit von Martina Urban, I Band, *Frühe kulturkritische und philosophische Schriften 1891-1924*, bearbeitet, eingeleitet und kommentiert von Martin Tremml, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2001, pp. 103-17.; *Zur Wiener Literatur* (1897), *ibid.*, pp. 119-29; *Zu Schopenhauers Lehre vom Erhabenen* (1897/98), *ibid.*, pp. 131-47; *Ein Wort über Nietzsche und die Lebenswerte* (1900), *ibid.*, pp. 149-51; *Kultur und Zivilisation. Einige Gedanken zu diesem Thema* (1901), *ibid.*, pp. 157-59).

<sup>11</sup> «Im Auftrage der hiesigen zionistischen Vereinigung erlaube ich mir, an Sie eine Bitte zu richten, die Ihnen nicht vermessen erscheinen möge. Die kleine Gruppe von Zionisten, die sich hier in jüngster Zeit gebildet hat, ist der Überzeugung, daß Leipzig ein überaus günstiger Boden für eine Agitation in großem Stile ist und zu einem Mittelpunkt der Bewegung werden

nel marzo del 1899, partecipa a Colonia, per conto del gruppo sionista di Lipsia, alla quarta assemblea annuale dei delegati della “Zionistische Vereinigung für Deutschland” (ZVfD) e nell’autunno dello stesso anno, Chaim Weizmann lo invita in Svizzera a tenere l’orazione inaugurale per la costituzione del circolo sionista «Ha-Šahar», fondato da ebrei russi in esilio. L’esordio sionista di Buber è caratterizzato da un’ascesa rapida a compiti di responsabilità sempre maggiore e dal delinarsi, già nei primi mesi di attività, di un pensiero discordante rispetto alla linea herzliana e in polemica con l’ortodossia del sionismo politico. La sua idea sionista ha forti punti di convergenza con le teorie di Aḥad ha-‘Am; Buber ne segue, fin dall’inizio, la progressiva definizione sulla scorta dei suoi saggi in ebraico, cui ha accesso diretto, e ne promuove la circolazione e la ricezione. Con il pensatore russo, Buber divide la consapevolezza di una missione il cui profilo si fa via via più netto: la rigenerazione dei valori spirituali dell’ebraismo, della tradizione e della cultura ebraiche attraverso l’educazione, la necessità di riportare alla coscienza degli ebrei la ricchezza di un patrimonio secolare. Non mancheranno le divergenze, puntuali e di impianto, ma, in questa prima fase, Buber e Aḥad ha-‘Am hanno in comune una base di partenza.

Anche con Herzl il rapporto è inizialmente disteso e la collaborazione stretta. Herzl riconosce il talento di Buber, mostra un apprezzamento generico per i suoi sforzi culturali ma ne teme le ricadute politiche. Teme, soprattutto, che la serietà dell’impegno buberiano e la sua volontà di concretezza possano scomporre i delicati equilibri all’interno dell’Organizzazione e mettere in pericolo la sua politica congressuale. Già nell’agosto del 1899, infatti, Buber aveva partecipato al terzo Congresso Sionista a Basilea, in qualità di relatore della Commissione per la Propaganda (*Agitationsausschuss*) e, prendendo la parola durante il *plenum*, aveva rimarcato l’importanza di un sionismo inteso come “educazione”: educazione alla riscoperta delle radici e dello spirito popolare, alla salvaguardia della cultura nazionale, alla consapevolezza di un’eredità<sup>12</sup>. Sempre sulla stessa traccia, nell’inverno a cavallo tra 1900 e 1901, aveva fondato una sezione per l’arte e la scienza ebraica («eine Sektion für jüdische Kunst und Wissenschaft»<sup>13</sup>) all’interno della “Zionistische Vereinigung für Deutschland”. In un primo momento, Herzl tenta, con scaltrezza politica, di legare Buber a sé, parlando in suo favore nel *feuilleton* della viennese «Neue Freie Presse», da lui diretto, e affidandogli, nel 1901, la redazione dell’organo

---

könnte. [...] Man muß [das alte Feuer] nur wecken, muß den Leuten den Mut einflößen, ihre Sehnsucht zu bekennen. [...] Heute kann das Werk [...] vollbracht werden, und die Bewegung, die bisher in Deutschland (sogar in Berlin) noch so geringe Fortschritte gemacht hat, kann eine neue wichtige Stätte gewinnen. Aus dieser Einsicht heraus, die uns unsere Erfahrungen der letzten Monate verliehen haben, da wir bei Hunderten unterm Zweifel den noch unausgeformten, noch schwankenden, aber doch schon nach Bewußtsein und Ausdruck ringenden Willen zur Freiheit entdeckten, bitten wir Sie, hochverehrter Herr, aus tiefstem Herzen und um unserer großen Sache willen: wenn es Ihnen möglich ist, kommen Sie hierher [...] wir wissen auch, daß es sich hier um einen großartigen Erfolg handelt, für den gerade jetzt die Zeiten reif sind. Die Verhältnisse sind derartig, daß man nur mit Einem Schläge gewinnen kann, mit diesem aber auch alles», Martin Buber a Theodor Herzl, 6 Gennaio 1899, in B3 146-147.

<sup>12</sup> Il *Referat* di Buber è contenuto in *Stenographisches Protokoll der Verhandlungen des III. Zionisten-Congresses in Basel, 15.-18. August 1899*, Verlag des Vereines Erez Israel, Wien 1899, pp. 190-3.

<sup>13</sup> L’articolo, con lo stesso titolo, esce su «Die Welt», V, 13, 29 marzo 1901, p. 9.

centrale del movimento sionista, il settimanale in lingua tedesca «Die Welt», in seguito alla dimissione dall'ufficio di Berthold Feiwel, pittore in contrasto con l'Esecutivo Sionista. Secondo Herzl, Buber, in qualità di redattore capo, avrebbe occupato un posto talmente in vista da impedirgli, per vincolo istituzionale, di distaccarsi troppo dalla linea dell'ufficialità e da renderlo politicamente inoffensivo. Nell'imminenza del quinto Congresso Sionista, dal 18 al 23 dicembre 1901, Buber insieme ad altri quaranta delegati – giovani militanti, in gran parte studenti russi provenienti da diverse università europee – partecipa a una conferenza preparatoria a Basilea, uno «Jungzionistentag» indetto da Weizmann che diventa l'atto fondativo della *Demokratische Fraktion*, una formazione interna al movimento sionista ma radicalmente all'opposizione rispetto alla politica predominante nell'Organizzazione Mondiale<sup>14</sup>. In una lettera alla moglie, Buber parla della fondazione di un gruppo di «moderni», contrapposti alla vecchia direzione dei padri del sionismo<sup>15</sup>. La rinascita spirituale dell'ebraismo e la creazione di una cultura ebraica moderna ne disegnano l'orizzonte più ampio, la democratizzazione delle istituzioni sioniste e l'inserimento di attività culturali varie nell'agenda dell'Organizzazione ne costituiscono il programma minimo. Con queste richieste, e con una forte determinazione, la neonata *Fraktion* si avvia a partecipare, come blocco autonomo e compatto, al quinto Congresso che apre i lavori a Basilea, il 26 dicembre 1901. Il cambiamento è nell'aria, già il primo giorno Buber, referente per la Commissione Cultura (*Kulturausschuss*), scrive alla moglie: «Questo congresso è una svolta. Noi giovani cominciamo a prendere in mano la situazione»<sup>16</sup>. La Commissione Cultura, dominata dai rappresentanti della *Fraktion*, allestisce la prima mostra d'arte ebraica contemporanea e propone un programma articolato che include l'apertura di un libero teatro ebraico sul modello della berlinese *Freie Bühne* di Otto Brahm<sup>17</sup>, l'organizzazione di esposizioni, la pubblicazione di antologie, giornali e riviste, la fondazione di una casa editrice che accolga e diffonda una nuova letteratura, specificamente ebraica. Nei cinque giorni del Congresso, la *Fraktion* fa sentire la sua voce, riunita attorno allo slogan «lavoro sul presente» (*Gegenwartsarbeit*)<sup>18</sup>; quando la maggioranza congressuale, con Herzl e Max Nordau in testa, respinge il programma stilato dalla Commissione Cultura adducendo problemi di sostenibilità finanziaria, la *Fraktion* abbandona l'aula, accusando lo stato maggiore dell'Organizzazione di boicottaggio, e dà vita a un imponente corteo di protesta fuori dalla sala del congresso. Herzl riesce a ricomporre il dissenso e accetta in linea di massima le richieste avanzate dalla Commissione Cultura, oltre a far approvare dall'assemblea l'istituzione di una commissione permanente per la cultura, di cui Buber entra a far parte, e una risoluzione contenente un

<sup>14</sup> Esponenti di punta di tale nuova formazione, che si definisce «l'avanguardia del sionismo» sono, oltre a Buber, Berthold Feiwel, Chaim Weizmann, l'illustratore Ephraim Moses Lilien (1874-1925), lo scultore e musicista Alfred Nossig (1864-1943), gli scrittori Leo Motzkin (1867-1933) e David Trietsch (1870-1935).

<sup>15</sup> «Vom Kongreß ist sehr viel zu erzählen. Heute nur dies: es hat sich eine Gruppe der Modernen gebildet, zu deren intellektueller Leitung ich – bescheiden ausgedrückt – gehöre. Die Alten fürchten sich gar sehr vor uns, vorläufig mehr als begründet wäre», Martin Buber a Paula Buber-Winkler, 26 Dicembre 1901, in B1 171.

<sup>16</sup> «Dieser Kongreß ist eine Wende. Wir Jungen beginnen, die Sache in die Hand zu nehmen», B1 171.

<sup>17</sup> Buber illustra l'iniziativa nell'articolo *Eine jungjüdische Bühne*, in «Die Welt», V, 45, 8 novembre 1901, p. 10-11.

<sup>18</sup> Si veda MARTIN BUBER, *Gegenwartsarbeit*, in MBW3 71-71. (Druckvorlage: «Die Welt», V, 6, 8 Febbraio 1901).

primo abbozzo per l'apertura di un'università ebraica, altro punto essenziale nel programma della *Demokratische Fraktion*, che, appena fondata, incassa un primo, discreto successo. All'indomani del Congresso, Buber può affermare: «È stata una battaglia grandiosa, nella quale la nostra minoranza ha vinto»<sup>19</sup>. Alla fine del 1901, Buber lascia la direzione della «Welt», a pochi mesi dall'insediamento<sup>20</sup>: al quinto Congresso, la distanza tra le sue posizioni e il *diktat* politico di Herzl è diventata incolmabile. All'inizio del 1903, in prossimità del sesto Congresso sionista, Buber, insieme a Markus Ehrenpreis,<sup>21</sup> tenta di organizzare una conferenza culturale, da amministrarsi separatamente ai lavori congressuali. Corrono lettere tra gli ideatori della *Kulturkonferenz* e l'Esecutivo Sionista<sup>22</sup> ma da Vienna Herzl risponde seccamente, cassando il progetto su tutta la linea: non esiste altro *forum*, fuori dal Congresso, per discutere la tematica culturale<sup>23</sup>. Nel solco di questo confronto serrato si esaurisce il rapporto tra Buber e Herzl che di lì a pochi mesi giungerà a rottura definitiva.

---

<sup>19</sup> «Es war ein großartiger Kampf, in dem unsere Minorität gesiegt hat», Martin Buber a Paula Buber-Winkler, 1 gennaio 1902, B1 171.

<sup>20</sup> Il congedo è annunciato in forma mitigata in «Die Welt»,VI,1, 3 gennaio 1902: «Il nostro caro collega Martin Buber si vede costretto, per riguardo alla sua salute compromessa, a prendere congedo dalla redazione della Welt a decorrere dal 1. c.m.» ANATOL SCHENKER, *Der Jüdische Verlag 1902-1938 – Zwischen Aufbruch, Blüte und Vernichtung*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2003, p. 19.

<sup>21</sup> Si vedano: Markus Ehrenpreis a Martin Buber, 30 Dicembre 1902, B1 183; Markus Ehrenpreis a Martin Buber, 11 gennaio 1903, B1 184; Martin Buber a Theodor Herzl, 15 gennaio 1903, B1 184.

<sup>22</sup> Si veda Martin Buber all'Esecutivo Sionista, 21 marzo 1903, B1 188.

<sup>23</sup> Si veda Theodor Herzl a Martin Buber, 14 aprile 1903, B1 189.

## LO «JÜDISCHER VERLAG»

Il quinto Congresso non concede il finanziamento alla casa editrice ebraica ma, poco dopo, Buber – insieme a Feiwel, Lilien, Nossig, Motzkin e Weizmann – fonda a Berlino lo «Jüdischer Verlag». Riprendendo il disegno della *Fraktion*, la nuova casa editrice media le istanze del sionismo culturale ed è espressione del Rinascimento ebraico. Nelle sue linee programmatiche, è intesa come veicolo di conoscenza dei tesori spirituali, letterari e artistici dell'ebraismo nei suoi snodi storici e nelle sue configurazioni diverse, come terreno di coltura per preparare una rinascita culturale nel popolo. Ma non solo questo: il «Verlag» intende promuovere nuove forme di creatività ebraica, presentare al pubblico l'attività di artisti e letterati della contemporaneità, offrendo un'alternativa credibile all'aridità del programma herzliano. La casa editrice inaugura la sua attività con la pubblicazione dello «Jüdischer Almanach 5663»<sup>24</sup>, a cura di Feiwel e Lilien, una silloge di letteratura ebraica varia che include autori dell'Europa occidentale e orientale, traduzioni dall'ebraico e dallo *yiddish* e cui Buber contribuisce con il saggio «Die Schaffenden, das Volk und die Bewegung» e con alcuni componimenti dove è evidente l'impronta heiniana<sup>25</sup>. La prefazione all'«Almanach» ricapitola, con le parole di Feiwel, gli intenti del comitato di redazione: «Avendo dato vita a una sede centrale per la promozione della letteratura, dell'arte e della scienza ebraica, abbiamo voluto svolgere una parte del lavoro culturale e, ancor più, contribuire alla sua diffusione. Accanto all'ideale di etica ebraica, che restituisce all'ebreo unità e stabilità, autocoscienza nazionale e personale, deve essere costituito l'ideale di un'estetica ebraica»<sup>26</sup>. All'almanacco fanno seguito, sempre per gli stessi tipi, il volume di monografie *Jüdische Künstler*, la raccolta poetica *Junge Harfen*, redatta sempre da Feiwel e l'opuscolo *Eine jüdische Hochschule*, per la fondazione di un'università ebraica. Il libretto, redatto da Weizmann con la collaborazione di Feiwel e Buber e tradotto in ebraico, inglese, russo e *yiddish*, è la seconda tappa di un percorso che giungerà a conclusione solo vent'anni più tardi<sup>27</sup>.

Fin dalla fondazione del «Verlag», la *Demokratische Fraktion* vede nella pubblicazione di una rivista propria, indipendente e moderna, la parte centrale del programma redazionale: nella mente degli

---

<sup>24</sup> *Die Schaffenden, das Volk und die Bewegung. Einige Bemerkungen* in «Jüdischer Almanach 5663», Jüdischer Verlag, Berlin 1902, pp. 19-24. 5663 è la corrispondenza, secondo il calendario ebraico, all'anno 1902.

<sup>25</sup> Le poesie di Buber, pubblicate sull'«Almanach», alle pp. 162-3 e 168 (ristampate in: *Nachlese*, Verlag Lambert Schneider, Gerlingen 1965, pp. 16-9) sono «Der Dämon», estratta da un dramma lirico e, dal ciclo «Geist der Herr», i componimenti «Der Jünger» e «Der Magier». Proprio «Der Magier» sarà oggetto di una parodia, sullo «Schlemiel. Ein Illustriertes Jüdisches Witzblatt» (9, 1 settembre 1904, p. 79), un periodico umoristico pubblicato a Berlino, dal 1903 al 1905, presso la casa editrice fondata da Leo Winz. Per tutto questo si veda MARTIN TREML, *Einleitung*, in MBW1 42.

<sup>26</sup> «Ein Stück Kulturarbeit wollten wir leisten und mehr noch vermitteln helfen, da wir eine Zentralstelle zur Förderung jüdischer Literatur, Kunst und Wissenschaft ins Leben gerufen haben. Neben dem jüdisch-sittlichen Ideal, das dem jüdischen Menschen wieder Einheit und Festigkeit, nationales und persönliches Selbstbewusstsein gibt, soll das jüdisch-ästhetische aufgerichtet werden», BERTHOLD FEIWEL, *Geleitwort zur ersten Ausgabe* (1902), «Jüdischer Almanach», Berlin 1904, p. 16.

<sup>27</sup> Chaim Weizmann a Martin Buber, 10 dicembre 1902, B1 177-78; Martin Buber a Chaim Weizmann, 12 dicembre 1902, *ibid.*, pp. 179-181; Chaim Weizmann a Martin Buber, 14 dicembre 1902, B1 182; Markus Ehrenpreis a Martin Buber, 30 dicembre 1902, 11 gennaio 1903, 12 marzo 1903, B1 182-83 e p. 187.



ideatori, il giornale dovrà identificare uno spazio, teorico e pratico, di discussione sulle problematiche culturali di rilievo e intorno ad esso si definiranno i contorni dell'intera attività editoriale. Il titolo immaginato per la rivista è «Der Jude». Di questa, Buber e Feiwel, redattori *in pectore*, sono i sostenitori principali; la realizzazione dell'intero progetto, con il reperimento dei fondi, è nelle loro mani, mentre la direzione viene affidata a Weizmann, già responsabile, a Ginevra, dell'Ufficio per la fondazione dell'università ebraica (*Büro der jüdischen Hochschule*). Alla fine del 1903, stampato dallo «Jüdischer Verlag», esce un prospetto del nuovo periodico, con il titolo *Der Jude. Revue der jüdischen Moderne*, redatto da Buber. Nonostante lo zelo dei promotori, il progetto, di lì a poco, si arenerà per difficoltà organizzative e carenza di fondi; sarà ripreso in mano e compiuto più di dieci anni dopo dal solo Buber su altre basi, con altre priorità tematiche. Oltre all'impegno sul doppio versante, dell'università e del giornale, lo «Jüdischer Verlag», come si è detto, è canale di diffusione della cultura ebraica, del passato e soprattutto moderna: il suo piano editoriale comprende, anche negli anni e decenni a venire, volumi a compilazione collettiva, libri e monografie d'arte ebraica, collane di poesia. Anche gli scritti di Aḥad ha-'Am, tradotti in tedesco, vi trovano collocazione e fanno da cassa di risonanza, verso occidente, alle istanze del culturismo e alla voce dello *Ostjudentum*, contribuendo alla sua conoscenza nei paesi di lingua tedesca. Nei primi anni del secolo XX, scrittori, pittori, scultori, incisori, musicisti ebrei, quasi tutti appartenenti alla cerchia più ristretta della *Fraktion*, formulano, intorno al «Verlag», un discorso estetico articolato e tracciano i lineamenti di un'arte nazionale, sganciata dalla sfera religiosa, un'arte che – spesso in assenza di modelli cui ispirarsi oltre gli oggetti del culto e l'arredo sinagogale – propone motivi e stilemi ispirati al gusto neoromantico dell'epoca. Fiorisce una nuova iconografia ebraica che contamina i motivi della tradizione con le linee espressive dello *Jugendstil* e delle altre tendenze artistiche in voga, in una ricercatezza stilistica che spesso sconfinava nel *kitsch*. Le nuove forme di creatività ebraica – in campo letterario, pittorico, musicale – saranno presto identificate come *Jungjüdische Bewegung*, circoli studenteschi sorgeranno su queste premesse con il nome «Jung-Juda»<sup>28</sup>. L'artista che meglio incarna questo incrocio di tematica ebraica, intenzione sionista e forma neoromantica è Ephraim Moses Lilien (1874 – 1925), incisore austriaco, militante nella *Demokratische Fraktion* e cofondatore dello «Jüdischer Verlag». Sue sono le illustrazioni ai volumi di poesia *Juda*, pubblicato nel 1900 e *Lieder des Ghetto*, di tre anni posteriore. *Juda*, in particolare, può essere considerato il primo prodotto letterario della *Jungjüdische Bewegung*, una raccolta di poesia ebraica in lode dell'antico Israele, in cui le immagini di Lilien incorniciano le ballate sull'Antico Testamento del barone Börries von Münchhausen, seguace della più pura tradizione del conservatorismo tedesco, il cui pensiero di matrice *völkisch* muove da un'esaltazione del passato germanico e approda nelle regioni dell'antisemitismo, per sfociare, anni dopo, in una partecipazione attiva al programma culturale del nazionalsocialismo.<sup>29</sup> La sua collaborazione al volume

<sup>28</sup> MICHAEL BRENNER, *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*, C.H Beck, München 2000, p. 35.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 36-8.

di poesia ebraica non contraddice l'impostazione di fondo e si giustifica *e negativo*: gli ebrei non possono dare un contributo positivo alla letteratura tedesca, l'unica via loro aperta conduce alla fondazione di una cultura nazionale propria e in questo sforzo gli ebrei vanno sostenuti. Nella partecipazione congiunta di un sionista e di un conservatore tedesco di orientamento antisemita a un'unica impresa culturale si palesa una confluenza ideologica, una contiguità di istanze apparentemente opposte che si incrociano su un comune terreno concettuale. Di queste zone di intersezione, in cui collimano grandezze che a prima vista parrebbero escludersi, si parlerà anche più avanti.

## MARTIN BUBER: GLI SCRITTI GIOVANILI SUL RINASCIMENTO EBRAICO. L'INFLUSSO DI NIETZSCHE

All'assemblea del quinto Congresso, Buber, rappresentante dei trentasette componenti della *Fraktion*, presenta la famosa relazione «Über jüdische Kunst»<sup>30</sup>. Cardine del discorso è l'«educazione estetica del popolo»<sup>31</sup>, la creazione di una moderna arte ebraica che sia specchio del carattere nazionale ebraico: «Nel fare artistico si manifestano nel modo più puro le caratteristiche specifiche della nazione [...] Così la nostra arte è la via più bella per condurre il popolo a sé»<sup>32</sup>. L'allocuzione è il prolungamento di un discorso estetico che ha già avuto chiara formulazione – nel primo numero del mensile «Ost und West», fondato a Berlino da Leo Winz – all'inizio dello stesso anno 1901<sup>33</sup>: qui Buber enuncia per la prima volta, già nel titolo e in chiave programmatica, il concetto di «Rinascimento ebraico», «una risurrezione da una vita a metà a una vita intera»<sup>34</sup>. Un simile risveglio può avere luogo, sostiene Buber, solo nell'incontro delle tradizioni ebraiche con un moderno senso estetico. Come il Rinascimento italiano aveva avviato un rinnovamento autentico e non un semplice ritorno all'antichità classica, così il Rinascimento ebraico del XX secolo avrebbe significato la nascita di una cultura ebraica moderna. Al suo primo apparire, il concetto di Rinascimento ebraico è diramazione di un discorso estetico più ampio, dai contorni spesso indistinti: l'articolo di Buber descrive un'universale “primavera dei popoli”, non politica ma culturale; parla, nella prospettiva ebraica, della nascita di una nuova cultura del bello in tutta Europa, una rivoluzione estetica di cui ciascun popolo e ciascun individuo sarà partecipe: «Il segreto del nuovo [si manifesta] nell'anima del singolo uomo, nella struttura delle relazioni sociali, nell'origine artistica di opere e valori, nelle eterne sfere del cosmo, negli enigmi ultimi dell'essere»<sup>35</sup>. In questa rinascita cosmica al bello appare, di scorcio, anche l'elemento ebraico, presente nel discorso ma non ancora completamente a fuoco. Anche il popolo ebraico, dal canto suo, prende parte al processo di educazione estetica ma può raggiungere lo «splendore di una nuova bellezza»<sup>36</sup> solo a patto che i paradigmi della sua esistenza vengano radicalmente sovvertiti: «dobbiamo rimuovere la materia malata, superare alcuni ostacoli prima di essere maturi per la rinascita del popolo ebraico, che è solo un affluente del nuovo Rinascimento»<sup>37</sup>. A fraporsi sulla via della rigenerazione è il modello di vita diasporico, nella sua doppia articolazione: a est la remissività fatalistica degli ebrei del ghetto, chiusi nel

<sup>30</sup> «Referat über jüdische Kunst», in *Stenographisches Protokoll der Verhandlungen des V. Zionisten-Congresses*, Verlag des Vereines Erez Israel, Wien 1901, pp. 151-70. Ristampa in «Die Welt», VI, 3, 17 gennaio 1902.

<sup>31</sup> «[ä]sthetische Erziehung des Volkes», *ibid.*, p. 167.

<sup>32</sup> «In dem künstlerischen Schaffen sprechen sich die spezifischen Eigenschaften der Nation am reinsten aus [...] So ist unsere Kunst der schönste Weg unseres Volkes zu sich selbst», *ibid.*, p. 156.

<sup>33</sup> *Jüdische Renaissance*, in «Ost und West», I, 1, gennaio 1901, coll. 7-10.

<sup>34</sup> «Dem jüdischen Volke steht eine Auferstehung von halbem Leben zu ganzem bevor.» Anche in MARTIN BUBER, *Jüdische Renaissance*, in MBW3 143.

<sup>35</sup> «Das Geheimnis des Neuen [offenbart sich] in der Seele des einzelnen Menschen, in der Struktur der gesellschaftlichen Wechselbeziehungen, in der künstlerischen Geburt von Werken und Werten, in den ewigen Kreisen des Kosmos, in den letzten Rätseln alles Seins», *ibid.*, p. 144.

<sup>36</sup> «Glanz einer neuen Schönheit», *ibid.*, p. 147.

carcere<sup>38</sup> del legalismo talmudico, a ovest il conformismo borghese, figlio dell'assimilazione. Biforcazione lontana, storicamente e geograficamente, dal nucleo sano e vitale dell'ebraismo, questo duplice paradigma è il frutto tardo di un processo di corruzione che ha investito il popolo ebraico estraniandolo alla vita. La *šelilat ha-galut* che attraversa l'intero scritto, la radicale negazione dell'esilio<sup>39</sup> porta Buber, in questa prima fase, a liquidare senza mezzi termini anche il chassidismo come «fenomeno patologico»<sup>40</sup>. Nella prima forma teorica, il discorso ebraico di Buber non conosce un momento positivo: in «Jüdische Renaissance», l'accento è, si è detto, sulla miseria dell'ebraismo moderno di cui vengono respinte in blocco le configurazioni: la scoperta dei valori spirituali e nazionali dell'ebraismo verrà fatta in seguito, sulla scorta di Aḥad ha-'Am. La *pars construens* del saggio riguarda, invece, la rivoluzione estetica che, in scala più larga, investirà l'umanità intera, sulla falsariga della «grande epoca del Quattrocento»<sup>41</sup>. La fascinazione per il Rinascimento italiano fa parte di un discorso culturale condiviso: già una generazione prima di Buber, Ludwig Geiger – studioso di fama dell'umanesimo e del Rinascimento, sostenitore fervente dell'assimilazione e avversario del sionismo – era stato designato dallo storico svizzero (e noto antisemita) Jakob Burckhardt curatore di tutte le edizioni future del celebre studio *Die Cultur der Renaissance in Italien*. In seguito, negli anni della *Jahrhundertwende*, l'attenzione per il Rinascimento italiano cresce ancora, anche tra gli ebrei: secondo Asher Biemann<sup>42</sup>, l'aumento di interesse è da ricondurre all'estrema popolarità raggiunta da un libro pubblicato nel 1890, *Rembrandt als Erzieher* del pensatore antisemita Julius Langbehn. La biografia romanzata del pittore olandese, *bestseller* alla svolta del secolo, gode di un'ampia ed entusiastica ricezione e orienta il discorso culturale sul Rinascimento, a diversi livelli. Langbehn ricorre agli argomenti tipici della *Zivilisationskritik* e, come avevano già fatto altri prima di lui, censura i mali della modernità: la sterile presunzione della *Bildung*, il materialismo della vita metropolitana, lo sfaldamento della *Gemeinschaft* preindustriale con i suoi modelli di vita semplici e naturali. Come rileva Biemann<sup>43</sup>, *Rembrandt als Erzieher* annuncia l'avvento di un nuovo pensiero, centrato sui sensi invece che sulla ragione, capace di delegittimare le categorie dell'illuminismo e rinsaldare il legame, da tempo spezzato, tra mente e natura. È questo il pensiero che fa da sfondo anche al progetto buberiano di Rinascimento ebraico. Il volume di Langbehn anticipa le posizioni di «Jüdische Renaissance» nella contrapposizione tra ebrei d'epoca premoderna ed ebrei assimilati, alla rincorsa del modello di vita occidentale e

<sup>37</sup> «Manchen Krankheitsstoff müssen wir entfernen, manches Hemmnis niederzwingen, bevor wir reif sind zur Wiedergeburt des Judentums, welches nur ein Teilstrom ist der neuen Renaissance», *ibid.*

<sup>38</sup> Buber parla di «Zwingherrschaft des Gesetzes», *ibid.*, p. 146.

<sup>39</sup> «Das Exil wirkte wie eine Falterschraube: das Lebensgefühl wurde verrenkt», *ibid.*, p. 146.

<sup>40</sup> «krankhafte Erscheinung», *ibid.*

<sup>41</sup> «die große Zeit des Quattrocento», *ibid.*, p. 144.

<sup>42</sup> ASHER BIEMANN, «Aesthetic Education in Martin Buber. Jewish Renaissance and the Artist», in Michael Zank (Ed.), *New Perspectives on Martin Buber*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006, pp. 85-110, in particolare il quarto capitolo: «Rembrandt and Renaissance», pp. 95-104.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 12.

dimentichi di sé: «Gli ebrei di Rembrandt erano ebrei autentici, non volevano essere altro che ebrei e quindi avevano carattere. Per tutti gli ebrei d'oggi vale il contrario: vogliono essere tedeschi, inglesi, francesi etc. e, così facendo, non fanno che perdere il carattere»<sup>44</sup>. Un'affermazione come questa, presa ad esempio tra tante, dà nuovamente conferma dei punti di contatto tra pensiero ebraico e pensiero antisemita.

In generale negli scritti sul Rinascimento ebraico e in particolare in questo primo, è prevalente l'influsso del pensiero di Nietzsche<sup>45</sup>, lo stesso pensiero che, in Germania e in Austria, informa di sé la cultura estetica del *fin de siècle*. Buber impianta il suo progetto ebraico di palingenesi culturale sul terreno già fertile del neoromanticismo tardo-ottocentesco<sup>46</sup> e trova categorie pronte a recepirlo in un clima spirituale dove i motivi nietzscheani si fondono con le suggestioni dell'irrazionalismo e con le strutture portanti di un discorso biologico-razziale, articolato in chiave nazionalista e antisemita negli scritti di Paul de Lagarde, di Houston Stewart Chamberlain e dello stesso Langbehn. Entro questo orizzonte culturale si collocano i primi scritti buberiani: la stessa rivoluzione estetica prospettata per l'ebraismo e, su scala più vasta, per l'intera umanità non è che un'applicazione fedele del nietzscheanesimo con una particolare coloritura ebraica conferita, oltre che dalla particolare prospettiva dell'autore, dall'influsso di Micha Josef Berdyczewski<sup>47</sup> e della sua declinazione del paradigma nietzscheano. Vitalismo, esaltazione della creatività, fervore dionisiaco, prevalenza dell'irrazionale: le principali categorie del pensiero di Nietzsche sono tutte presenti e definiscono i tratti principali della nuova educazione estetica. In linea con queste premesse, il Rinascimento buberiano è *restitutio ad integrum*: ritorno a un'esistenza piena, totale aderenza alla vita, ricomposizione di una dimensione estetica, ripristino di un *Lebensgefühl* e di una sensualità di cui gli ebrei della diaspora – mutilati nello spirito, oltre che nel fisico, da secoli di sottigliezze talmudiche – hanno perso memoria. La posizione di Buber in «Jüdische Renaissance» è

---

<sup>44</sup> «Rembrandt's Juden waren echte Juden, die nichts Anderes sein wollten als Juden; und die also Charakter hatten. Von fast allen heutigen Juden gilt das Gegenteil: sie wollen Deutsche Engländer Franzosen u.s.w. sein; und werden dadurch nur charakterlos», JULIUS LANGBEHN, *Rembrandt als Erzieher, von einem Deutschen*, Hirschfeld, Leipzig 1890, p. 43.

<sup>45</sup> L'entusiasmo di Buber per Nietzsche ha origine già negli anni dell'adolescenza, quando legge e avvia una traduzione in polacco dello *Zarathustra*. Al filosofo dedica lo scritto *Zarathustra (1896/97)*, e il necrologio *Ein Wort über Nietzsche und die Lebenswerte* (1900), ma la presenza del pensiero nietzscheano è ampiamente rintracciabile in tutta la produzione di Buber dal primo Novecento. Solo con il tempo – cautamente nella terza delle tre *Reden über das Judentum* e, con maggiore decisione, in un discorso del 1937, «Die Vorurteile der Jugend» – Buber muoverà critiche al pensiero di Nietzsche. Si veda MARTIN TREML, *Einleitung*, in MBW1 35-39. In altra direzione si muove invece la seguente critica: «Buber disse quanto dannosa fosse stata per lui in gioventù la lettura dello *Zarathustra*. Si arrabbiò moltissimo contro l'imitazione che vi aveva trovato del modello delle Sacre Scritture. Lodò invece la prosa di Nietzsche ed elogiò la *Genealogia della morale* nonostante ne rifiutasse il contenuto. Feci riferimento alla solitudine di Nietzsche, nella quale una persona può essere portata ad alzare un po' i toni. Disse che tutti i grandi filosofi da Platone a Kant erano stati soli, ma in silenzio.» [«Er [Buber] sagte, wie sehr ihm in seiner Jugend die Lektüre des *Zarathustra* geschadet habe. Er wurde heftig gegen die Nachahmung darin nach dem Maßstab heiliger Schriften. Dagegen lobte er seine Prosa und rühmte trotz sachlicher Ablehnung die *Genealogie der Moral*. Ich wies auf Nietzsches Einsamkeit hin, in welcher ein Mensch sich wohl überschreien könne. Er sagte, alle großen Philosophen von Plato bis Kant seien einsam gewesen, aber still.», WERNER KRAFT, *Gespräche mit Martin Buber*, Kösel Verlag, München 1966, p. 40]. Si veda inoltre JACOB GOLOMB (hrsg.), *Nietzsche und die jüdische Kultur*, WUV-Universitäts-Verlag, Wien 1998.

<sup>46</sup> Si veda MANUEL DUARTE DE OLIVEIRA, *Passion for Land and Volk – Martin Buber and Neo-Romanticism*, in «Leo Baeck Institute Year Book», XLI, 1996, pp. 239-259.

<sup>47</sup> Si vedano ANDREINA LAVAGETTO, *Buber: i libri chassidici*, in MARTIN BUBER, *Storie e leggende chassidiche*, a cura e con un saggio introduttivo di Andreina Lavagetto, Mondadori, Milano 2008, pp. X-LVII; e MARTINA URBAN, *The Jewish Library Reconfigured – Buber and the Zionist Anthology Discourse*, in Michael Zank (Ed.), *New Perspectives on Martin Buber*, cit., pp. 31-60.

quella dell'epigono, del continuatore di un pensiero composito che ha in Burckhardt e Nietzsche i suoi riferimenti principali. Il pensiero nietzscheano, in particolare, è il terreno dei primi scritti di Buber: il testo programmatico del 1901 ne è pervaso ma anche altri testi successivi sul Rinascimento ebraico, nell'opporre un rifiuto netto alla cultura dell'esilio, attingeranno alla stessa fonte, integrandola con altri riferimenti. Nel già citato saggio *Die Schaffenden, das Volk und die Bewegung* del 1902, contributo di Buber allo *Jüdischer Almanach 5663*, forma e contenuto recano l'impronta nietzscheana: un'evocazione della potenza creatrice dell'ebraismo, del suo carattere prometeico, che si definisce contro l'immagine in negativo di una «cultura del ghetto malata, deforme e tirannica»,<sup>48</sup> in una lingua che, nel descrivere il ritorno alla vita del popolo, trabocca di termini attinti alla sfera del biologico: il punto d'arrivo del nuovo movimento ebraico è il «diventare fecondo del popolo»<sup>49</sup>, i creatori vengono definiti «gangli»<sup>50</sup>, il percorso di trasformazione è descritto come uno «svilupparsi in altezza dei germogli»<sup>51</sup>. Il pensiero nietzscheano continuerà a puntellare la scrittura buberiana lungo gli anni, riaffiorerà in luoghi diversi e giungerà a toccare, marginalmente, anche il saggio del 1916 *Das Gestaltende*, pubblicato nella raccolta *Jüdische Bewegung* e, insieme, su «Der Jude»: il contributo riprende in sintesi, rafforzandole, le tesi espone nelle *Drei Reden über das Judentum* e pone al centro, di nuovo, il concetto di creatività, raccordandolo al discorso, dominante a quest'altezza, su nazione e nazionalismo. Buber sviluppa l'argomentazione intorno all'eterno conflitto tra forma e assenza di forma: lo scontro tra opposti principi sostanzia la vita spirituale, sviluppata in sommo grado nel popolo ebraico. L'ebraismo diasporico, nella sua duplice figura di ortodossia rabbinica e assimilazione, minaccia la potenza creativa originaria: in questo schema binario, l'esilio non può che essere il trionfo dell'informe.

---

<sup>48</sup> «kranke[...], verzerrte[...] und tyrannische[...] Ghettokultur», MARTIN BUBER, «Die Schaffenden, das Volk und die Bewegung», in MBW3 170.

<sup>49</sup> «Das Fruchtbarwerden des Volkes», *ibid.*, p. 167.

<sup>50</sup> «Ganglien», *ibid.*, 166.

<sup>51</sup> «Aufwärtsbewegung der Keimen», *ibid.*, p. 167.

## BUBER E AḤAD HA ‘AM

Se «Jüdische Renaissance» era stato interamente concepito all’ombra di Nietzsche, negli scritti successivi, per gradi, le suggestioni nietzscheane cederanno il passo all’incontro e al confronto con il pensiero ebraico di Aḥad ha-‘Am. Da lui, Buber deriverà una più precisa enunciazione delle sue idee e lo sfuocato programma di rinnovamento culturale si definirà meglio nella direzione indicata dal pensiero cultursionista: il richiamo alla pienezza di vita, l’esaltazione degli istinti e dell’intuizione troveranno un travaso efficace nella rinascita dei valori culturali e spirituali dell’ebraismo prospettata da Aḥad ha-‘Am. Già nel secondo scritto sul Rinascimento, «Von der Renaissance» del 1903, il risveglio culturale assume contorni ebraici e l’intera problematica è proiettata su uno sfondo ebraico, evocato “in positivo” e non più nella sola prospettiva esilica, come *antixemplum* e controparte negativa. In questo testo, Buber non parla più, in modo vago e indeterminato, di creatività ma nomina le forze creative e positive del giudaismo: il chassidismo, inizialmente considerato storpiatura culturale figlia dell’esilio e ora rivalutato, e la *baškalah*. Lo scritto fa riferimento anche a figure precise nella storia ebraica, ad esempio Spinoza. Il rifiuto totale e indiscriminato dell’esilio lascia il posto a una rivalutazione di alcuni suoi fenomeni, come la galassia *ostjüdisch*, la rinascita della lingua ebraica e la cultura *yiddish*, mentre il rabbينismo rimane una dimensione del tutto negativa, la vera malattia dell’ebraismo diasporico. Di qui in avanti, Buber tenterà di armonizzare, spesso a fatica, l’idea di Rinascimento e l’orizzonte nietzscheano con la problematica più strettamente cultursionista, benché anche negli scritti sul sionismo, soprattutto nei primi, la traccia del pensiero di Nietzsche sia visibile ovunque e di continuo. «Von der Renaissance» confluirà, in versione ampliata, in un saggio tripartito del 1905 il cui titolo – «Das jüdische Kulturproblem und der Zionismus»<sup>52</sup> – documenta il tentativo di contemperare le idee sul Rinascimento, di ascendenza nietzscheana, e i valori culturali e nazionali difesi da Aḥad ha-‘Am. Tentativo difficile, mai del tutto riuscito, i cui limiti sono insiti nello sforzo di creare un discorso omologante. Nel saggio, scrittura ideologica in cui Buber cerca affannosamente una sintesi, le linee di sutura sono chiaramente riconoscibili e la partitura interna – nelle tre sezioni «Von der Renaissance», «Von der Politik», «Von der Kulturarbeit» – rende manifesta, più che la fusione, l’accostamento, forse addirittura lo stacco tra i due modelli.

<sup>52</sup> Il saggio, in tre parti, appare su «Die Stimme der Wahrheit – Jahrbuch für wissenschaftlichen Zionismus», hrsg. von Lazar Schön, Verlag N. Philippi, Würzburg 1905, pp. 205-17. È ristampato in MBW3. La prima parte, «Von der Renaissance», è la versione rielaborata e ampliata di un testo nato nel 1903; la seconda parte, «Von der Politik», nasce nel 1904; la terza parte, «Von der Kulturarbeit», è la versione rielaborata del testo del 1902 «Ein geistiges Centrum». Successivamente le tre parti saranno scorperate e finiranno in luoghi separati. «Von der renaissance» viene riportato alla lezione del 1903 e ristampato come prima parte del saggio «Renaissance und Bewegung», pubblicato nel volume *Die jüdische Bewegung. Gesammelte Aufsätze und Ansprachen 1900-1915*, Jüdischer Verlag, Berlin 1916 (ristampato in MBW3 268-73). «Von der Politik» entra come testo separato sempre in *Die jüdische Bewegung*, cit., pp. 109-21. Per tutte queste informazioni, si veda BARBARA SCHÄFER, *Kommentar*, in MBW 411-2.

Aḥad ha-‘Am è, dunque, la seconda importante fonte di ispirazione, riferimento ineludibile per la prima attività politica e per la propaganda culturale in seno alla *Demokratische Fraktion*. Non c’è, però, da parte di Buber, assunzione totale e indiscussa del modello formulato da Aḥad ha-‘Am. Pur nella condivisione generale di un’impostazione di fondo, il suo pensiero avrà, rispetto al padre del sionismo spirituale, scarti e distacchi in punti diversi. Lievi difformità emergono già dal saggio «Ein geistiges Centrum»<sup>53</sup>, pubblicato sulla rivista «Ost und West» nel 1902. Nel titolo, richiamo esplicito a un famoso discorso tenuto a Minsk da Aḥad ha-‘Am<sup>54</sup>, Buber rende evidente il legame, riconoscendone la paternità rispetto al suo pensiero: la Palestina come «centro spirituale» dell’ebraismo in alternativa allo «stato ebraico» herzliano, è il cuore della dottrina di Aḥad ha-‘Am. Buber si pone in continuità con queste premesse generali ma diverge su alcune questioni più interne e puntuali: mentre Aḥad ha-‘Am cerca un accordo con l’ortodossia in nome dell’unità del sionismo russo<sup>55</sup> – e il discorso di Minsk è espressione di questo tentativo di conciliazione – Buber lo rifiuta e – presentandosi come libero pensatore, incurante delle convenienze politiche – liquida *in toto*, senza alcun riguardo per l’ortodossia, il mondo spirituale dell’ebraismo diasporico come espressione della «grande patologia ebraica»<sup>56</sup>, come realtà «deforme, rigida, malata, bizzarra, avulsa dalla realtà, non produttiva, non europea, disumana»<sup>57</sup>. Nell’angustia del sistema educativo ebraico, dallo *heder* alla *yešivah*, nelle tortuosità della legge rabbinica, nella fissità degli usi – in una parola nel modello di vita dell’ortodossia – sono da intravedere, più che altrove, i segni evidenti di una generica perversione dello spirito. Sanare alla radice le distorsioni della spiritualità ebraica è il compito primo della *Kulturarbeit* buberiana. Anche rispetto alla nozione di “centro spirituale” Buber eccepisce: negli scritti di Aḥad ha-‘Am, il concetto è indefinito, a mezza via tra il reale e il metaforico. A questa carenza di definizione, Buber risponde con un programma culturale più sobrio, dai contorni più incisivi e pone l’accento, più che su un simbolico “centro spirituale” in Medio Oriente, su reali “centri di comunicazione”<sup>58</sup> sparsi nella diaspora, da fondare o da consolidare, vero motore della rinascita culturale dell’ebraismo: tra le istituzioni già esistenti nomina lo «Jüdischer Verlag» a

<sup>53</sup> L’articolo diventerà la terza parte del saggio «Das jüdische Kulturproblem und der Zionismus» con scarse elaborazioni redazionali e l’espunzione di alcuni paragrafi. Vedi sopra.

<sup>54</sup> L’occasione è la prima conferenza del sionismo russo, svoltasi a Minsk dal 4 al 10 dicembre 1902. Il discorso, in russo, di Aḥad ha-‘Am sulla “questione culturale” compare in forma rielaborata, con il titolo «Techijat ha-ruach», sulla rivista ebraica «Haschiloach», X, 5-6, 1902, pp. 385-99. Per tutto questo, si veda BARBARA SCHÄFER, *Kommentar*, in MBW3 408. Inoltre, sempre sulla conferenza di Minsk, si veda DAVID VITAL, *Zionism: The Formative Years*, Clarendon Press, Oxford 1982, pp. 185-204 e, più a margine, STEVEN J. ZIPPERSTEIN, *Elusive Prophet. Abad Ha’am and the Origins of Zionism*, University of California Press, Berkeley 1993, pp. 187-93.

<sup>55</sup> Sono motivi di carattere strategico. Aḥad ha-‘Am cerca una posizione comune dell’Organizzazione Sionista Russa e di predominio nell’intero movimento sionista, com’era stato negli anni precedenti.

<sup>56</sup> «Diese jüdische Geistigkeit ist eine ungeheure Tatsache, vielleicht die markanteste der ganzen grossen jüdischen Volkspathologie», MARTIN BUBER, «Ein geistiges Centrum», in MBW 159.

<sup>57</sup> «Hier ist ja unaufhörliche Geistesarbeit da; aber sie ist verzerrt, starr, krank, verschoben, wirklichkeitsfremd, unproduktiv, uneuropäisch, unmenschlich», MBW 159.

<sup>58</sup> «Bethätigungscentren», «Mitteilungscentren», «Ausbildungscentren», MBW 164-65.



Berlino e strutture simili a Varsavia e nell'Europa dell'est, tra quelle ancora da realizzare, l'università ebraica. Che lo spazio culturale europeo, concreto e policentrico, possa avere un prolungamento ideale in Palestina, in un "centro spirituale" tutto da configurare, non è da escludere<sup>59</sup> ma non è certo compito prioritario: l'orizzonte ultimo è dimensione quasi utopica, il lavoro culturale sul presente compito primo.

Rispetto ad Aḥad ha-'Am, oltre il saggio del 1902, Buber sarà ancora discorde, su questioni più sostanziali, e la biforcazione avverrà intorno ad alcuni nuclei fondamentali del programma cultursionista. L'incontro con il pensiero di Aḥad ha-'Am era servito a Buber per sostenere il contrasto con l'agnosticismo culturale di Herzl, erede della tradizione positivista e liberale. Insieme ad Aḥad ha-'Am, Buber aveva cercato di deviare l'attenzione del movimento sionista sulla ricchezza spirituale dell'ebraismo ma, diversamente da lui, l'intellettuale di Odessa aveva dato rilievo alla dimensione etica dell'ebraismo: anche se più volte rivestiti, nel passato, della veste della religione, i valori spirituali che definiscono l'ebraismo dovevano ora essere collocati in una cornice etica, non religiosa. Per ridare linfa a un ebraismo isterilito nello spirito era necessario, per Aḥad ha-'Am, secolarizzarne la tradizione e tramutarla in "cultura nazionale"; solo così sarebbe stato possibile avviare gli ebrei moderni e laici a una nuova creatività, non ricalcata su forme culturali estranee ma autenticamente ebraica: l'idea di rinascita di Aḥad ha-'Am non interseca la sfera della religione.

Al contrario, il progetto buberiano va in un'altra direzione, su questo snodo la filiazione culturale si interrompe e dà vita a un pensiero autonomo. Buber mira a una rigenerazione della religiosità ebraica in forme radicalmente nuove, senza più contaminazioni con una tradizione "ufficiale" immobile, fissa su una giurisdizione arida e sorpassata, ridotta ad abito esteriore e senza legame con l'anima. Un risveglio spirituale che, però, deve avvenire entro la sfera del religioso, non al di fuori. Buber indica la via di questo rinnovamento: l'ebreo nuovo, consapevole di sé, deve attingere alle fonti primordiali e sempre vive del sentire religioso, spesso soffocate dall'oppressione della legge e della dottrina rabbinica. L'anima ebraica, pura e incorrotta, non va ricercata nelle istituzioni ufficiali ma nelle forze originarie che – attraverso i secoli, per vie sotterranee – hanno sempre nutrito e mantenuto in vita la creatività del popolo: il mito e la mistica. A questa sfera, dove risiedono le forze vitali dell'ebraismo, il popolo ebraico deve fare ritorno per far rivivere in sé la scintilla di una creatività latente, spesso repressa. Nel caso di Aḥad ha-'Am, invece, creatività e religione non si sovrappongono, sono campi indipendenti ed è proprio in questa prospettiva secolare sull'ebraismo che egli, nel definire l'equilibrio delle forze all'interno dell'Organizzazione mondiale del sionismo, non esita a cercare l'accordo con i rappresentanti dell'ortodossia. Buber non potrebbe fare altrettanto, nemmeno per via empirica, perché

<sup>59</sup> I centri di comunicazione vengono definiti «der erste organische Anfang eines geistigen Centrum» [«il primo inizio organico di un centro spirituale», MBW 165].

la sua idea di religione è diametrale rispetto a quella espressa dall'ortodossia e cristallizzata nella legislazione rabbinica.

## I DISCORSI DI PRAGA

È in questa veste e con questo repertorio concettuale che Buber si presenta a Praga, a parlare davanti all'associazione studentesca «Bar Kochba», il 16 gennaio 1909. L'arrivo di Buber a Praga segna il culmine della teoresi ebraica di questi anni; è proprio a partire da qui che le sue idee di rinascita avranno maggiore circolazione, da qui Buber ripartirà come guida e maestro di un'intera generazione di ebrei della Mitteleuropa. La città di Praga è, anche in questo momento, punto di incontro e luogo di coesistenza: la componente tedesca – legata al pensiero liberale, all'idea di uno stato multietnico e sovranazionale e alla casa d'Austria – convive a fatica con il nazionalismo della componente ceca, separatista e permeabile alle istanze del movimento operaio. Anche rispetto all'ebraismo, Praga è “soglia”, zona di passaggio tra *Westjudentum* e *Ostjudentum*, luogo in cui spinta assimilatoria e fedeltà alla tradizione si incontrano e si delimitano. Se nella provincia boema gli ebrei, sull'onda di un antisemitismo serpeggiante tra le file dei nazionalisti cechi, tendono ad assimilarsi al mondo slavo, l'ebraismo praghese è in prevalenza metropolitano e conforme agli schemi della civiltà borghese, si distingue per la fedeltà alla monarchia austro-ungarica e al modello culturale tedesco. Nella capitale, gli ebrei – in gran parte banchieri, commercianti, medici, avvocati – sono culturalmente e ideologicamente affini alla borghesia tedesca, ne condividono le simpatie liberali, così come l'avversione al movimento operaio e al nazionalismo slavo, elementi spesso in connubio. In città, almeno fino allo scoppio della prima guerra, tedeschi ed ebrei si affiancano nelle libere professioni, nelle associazioni culturali e nella stampa. Attratto nell'orbita culturale tedesca, l'ebraismo praghese, nella sua dimensione prevalente, dimentica il retaggio giudaico o lo fa sopravvivere in forme blande e poco impegnative. Contro questa adesione, piatta e acritica, a uno stile di vita esterno, il movimento sionista, anche a Praga, tenta di ricondurre gli ebrei alla consapevolezza di un'identità propria. Seppur minoritario, il sionismo praghese trova espressione in una generazione di giovani che, riuniti intorno alla rivista «Selbstwehr», si pongono in contrasto con il liberalismo borghese – ai loro occhi, insieme al socialismo, una delle maggiori storture prodotte dalla diaspora – e con l'immagine del mondo trasmessa dalla generazione dei padri. Nel sottolineare l'urgenza di una rinascita culturale per gli ebrei e di un riconoscimento della nazionalità ebraica nel *Vielvölkerstaat* asburgico, i giovani sionisti di Praga professano equidistanza dalle due componenti dell'identità boema e nel bilinguismo ceco-tedesco indicano agli ebrei la via mediana da percorrere, in dialogo con entrambi i gruppi ma nella piena consapevolezza della propria diversità.

Espressione del sionismo praghese è anche il «Verein jüdischer Studierender Bar Kochba»: fondato nel 1893 da studenti dell'università tedesca di Praga, diventerà, di lì a un decennio, uno dei centri propulsori dell'idea sionista. L'associazione sostiene la causa del sionismo culturale e, all'interno dell'Organizzazione, si riconosce nella *Demokratische Fraktion*, pur senza perdere di vista l'aspetto politico-diplomatico. Sulle questioni di natura culturale, il «Verein» promuove un ampio movimento di

pensieri e una problematica intellettuale ad alto livello ma, accanto al programma di rinascita culturale dell'ebraismo, porta inscritto già nel nome il rilievo conferito dai suoi membri all'azione: il riferimento alla rivolta antiromana del 132 d.C. e al suo capo, il «figlio della stella», è una sottolineatura forte della vocazione eroica e interventista del «Verein», fedele in questo senso alla linea herzliana, e un richiamo al coraggio ebraico, alla forza, alla ribellione, a un modello di uomo in totale opposizione rispetto agli ebrei del ghetto, remissivi e fatalisti, «come pecore da macello [...] dispersi in mezzo alle nazioni» (*Salmi* 44,12). La morte improvvisa di Herzl, nel 1904, crea smarrimento anche all'interno dell'associazione: la fase eroica si chiude e lascia il posto a una stanca uniformità, a un meccanico ripetersi di eventi senza mordente. Per reagire al ristagno culturale e politico, Leo Hermann, presidente di turno del «Bar Kochba», convoca Buber a Praga. Già nel 1903, su invito del presidente Samuel Hugo Bergmann, Buber aveva rivolto ai *Barkochbaner* l'allocuzione "Judentum und Renaissance", una sintesi del programma di rinascita. È proprio nella veste di profeta di un nuovo risveglio del popolo ebraico alla vita che Buber viene chiamato a Praga. Negli intenti di Hermann, la sua presenza deve favorire una ripresa dell'impegno e della militanza dentro l'associazione e, fuori dai suoi confini, reagire all'ondata assimilatoria, richiamare alla mente il senso di appartenenza all'ebraismo e promuovere l'affermazione nazionale. Nella lettera d'invito, spedita a Buber il 14 novembre del 1908, Hermann riassume bene la situazione dell'*enclave* ebraica in città:

A Praga viviamo in condizioni del tutto particolari. Una grossa e antica comunità ebraica che passa gran parte del tempo a dissolversi nella cultura tedesca e in quella che crede essere la natura tedesca. Nel frattempo, tutta la popolazione tedesca e ariana ha ceduto alla cechizzazione, che sta cominciando a prendere anche molti ebrei. Soltanto gli ebrei credono ancora di dover difendere il germanesimo. Ma dal momento che non hanno contatto con la nazione tedesca, il loro carattere è in massima parte naturalmente ebraico. Solo che nessun ebreo se ne accorge e quasi tutti si oppongono a un ebraismo consapevole<sup>60</sup>.

Hermann chiede a Buber di mostrare agli ebrei praguesi, disorientati e confusi, la comune radice giudaica, il «contrassegno ebraico»<sup>61</sup>. Da quest'invito nasceranno le tre *Reden über das Judentum*: tenuti a breve distanza, i tre discorsi, che saranno pubblicati insieme per la prima volta nel 1911<sup>62</sup>, sono

<sup>60</sup> «Leben wir doch in Prag unter ganz einzigartigen Verhältnissen. Eine große, alte Judengemeinde – die längste Zeit aufgehend in deutscher Kultur und vermeintlich deutscher Art. Unterdessen ist aber das ganze arische Deutschtum der Tschechisierung unterlegen, die auch viele Juden anzugreifen beginnt. Nur die Juden glauben noch, das Deutschtum verteidigen zu müssen. Da sie aber ohne Berührung mit dem nationalen Deutschtum leben, ist ihr Charakter natürlich zum größten Teile jüdisch. Aber kein Prager merkt es. Und jeder fast wehrt sich gegen das bewußte Judentum.», Leo Hermann a Martin Buber, 14 Novembre 1908, in B1 269.

<sup>61</sup> «die jüdische Note», B1 269.

<sup>62</sup> MARTIN BUBER, *Drei Reden über das Judentum*, Rütten & Loening, Frankfurt a.M. 1911. Una seconda edizione vedrà la stampa nel 1916, una terza nel 1919, una quarta nel 1920. Le *Drei Reden* saranno poi accolte in MARTIN BUBER, *Reden über das Judentum, Gesamtausgabe*, Rütten & Loening, Frankfurt a.M. 1923 (Schocken Verlag, Berlin 1932), pp. 1-65 e in *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*. Mit einer Einleitung von Robert Weltsch, Joseph Melzer, Köln 1963 (2., durchgesehene und um einen Register erweiterte Auflage. Neuausgabe, mit einer Einleitung von Robert Weltsch, Lambert Schneider Verlag, Gerlingen 1993), pp. 9-46.

strettamente legati, traggono senso uno dall'altro e sviluppano un discorso coerente che si svolge in tre tappe e che è pienamente comprensibile solo nella composizione globale, dove la prima *Rede* prefigura la terza e la terza getta luce sulla prima. Anche per Buber il viaggio a Praga è un riaffacciarsi alla dimensione pubblica dopo la delusione del quinto Congresso sionista e i quattro anni di vita ritirata, trascorsi a raccogliere e a pubblicare materiale chassidico. Al «Bar Kochba» Buber ritroverà una patria spirituale e negli studenti, tutti più giovani di una decina d'anni, terreno fertile per riprendere il suo discorso sull'ebraismo in epoca moderna e per portarlo a conclusione, sviluppando le premesse poste dai primi scritti. A Praga, Buber rende pubblico un cambio di prospettiva, un taglio più preciso, già visibile, in parte, nel procedere degli articoli di inizio secolo, scritti all'ombra del pensiero di Nietzsche e del programma culturzionista. La «Jüdische Renaissance» non è più la sola rinascita della coscienza nazionale ebraica, come emerge dalla prima propaganda politica, non è il risveglio di una sensibilità estetica sopita, come insegna Nietzsche, né semplicemente la riscoperta di valori culturali, pretesa da Aḥad ha-ʿAm: è tutte queste cose, e qualcosa in più. Di mezzo, infatti, tra la prima e la seconda fase dell'impegno pubblico, c'è la scoperta del chassidismo e, sullo sfondo della spiritualità chassidica, la riflessione sull'ebraismo di Buber si staglia con nitidezza maggiore. A Praga, Buber indaga l'essenza dell'ebraismo, va oltre le stratificazioni storiche e giunge a metterne in luce la sostanza ultima che il sovrapporsi di esperienze attraverso il tempo ha solo offuscato, non estinto. L'*Urjüdisches* – ciò che dell'ebraismo rimane e perdura, oltre il tempo e al di là delle contaminazioni con altre culture – è l'oggetto dei tre discorsi di Praga.

Durante una serata di gala, in un lussuoso albergo del centro, Buber si rivolge per la prima volta agli ebrei praguesi. Il raduno, organizzato dal «Bar Kochba», vede riunita una platea composta in massima parte da ebrei “anagrafici”, assimilati o assimilanti, e da qualche sionista. Nel suo primo discorso, «Der Sinn des Judentums»<sup>63</sup>, Buber attinge a un repertorio di concetti di chiara ascendenza romantica. Molte categorie del pensiero protoromantico e poi romantico, ora ma anche negli anni a venire, sono presenti nell'elaborazione del suo pensiero: Hamann e Herder, in particolare, sono e saranno riferimenti costanti<sup>64</sup>. Del «Mago del Nord», Buber fa propria la visione antirazionale del mondo, l'ispirazione religiosa, il sentimento di compenetrazione cosmica tra umano e divino e, soprattutto, l'interesse per il filone mistico tedesco, da Meister Eckhart a Jakob Böhme passando per Lutero. Altrettanto forte, forse ancor più decisa, è la dipendenza da Herder. Anche in questo primo discorso il legame è evidente: Buber mutua l'intero apparato concettuale del nazionalismo herderiano, filtrandolo attraverso gli scritti ebraici di Moses Hess e Nachman Krochmal. L'idea di popolo come unità organica che si forma ed evolve secondo leggi proprie, in analogia ai ritmi di natura, la ricerca, per

<sup>63</sup> Il discorso, tenuto il 16 Gennaio 1909, è pubblicato contemporaneamente sulla «Jüdische Zeitung», IV, 17, 29 Aprile 1910, pp. 1-5, e sulla «Jüdische Rundschau», XV, 17, 29 Aprile 1910, pp. 198-200. Successivamente rimaneggiata in modo significativo da Buber e pubblicata insieme ai due discorsi successivi con il titolo *Das Judentum und die Juden* in MARTIN BUBER, *Drei Reden über das Judentum*, Rütten & Loening, Frankfurt am Main 1911. Si veda BARBARA SCHÄFER, *Kommentar*, in MBW3.

<sup>64</sup> Si veda AVRAHAM SHAPIRA, *Buber's Attachment to Herder and German "Volkism"*, «Studies in Zionism», XIV, 1, 1993, pp. 1-30.

ogni cultura nazionale, di una *Eigentümlichkeit* senza uguali, di una specificità arcaica e primordiale – individuata dalla lingua, dall’arte, dal folclore, dalla storia popolare – i concetti di “spirito del popolo” (*Volksgeist*) e “anima del popolo” (*Volksseele*) come vie maestre verso la definizione del carattere nazionale: le principali categorie del pensiero herderiano trovano accoglienza nell’idea di ebraismo che risulta dai discorsi di Praga. Ma Buber non si ferma alla fonte del pensiero romantico, ne segue il percorso e la filiazione attraverso gli anni, fin dentro il cuore dell’irrazionalismo neoromantico e dell’ideologia *völkisch*. Del pensiero tedesco di matrice *völkisch*, Buber adotta l’orientamento di fondo, le categorie, la lingua. Negli anni di fine secolo, il bisogno romantico di riscoprire le radici, per contrastare le forze disgreganti della modernità, assume una coloritura etnico-biologica più marcata e l’individuo, più che per se stesso e per la sua razionalità, acquista valore come parte di una totalità superiore, naturale e armonica, che lo include e lo trascende, che lo risolve nell’unità organica del popolo. Il concetto di *Volk*, che ora si congiunge a quello, tribale e gentilizio, di stirpe, viene investito di significati mistici e metafisici, è il luogo da cui, fuori dalla storia, traggono origine la lingua, l’eredità culturale, la specificità biologica. L’essenza nazionale, il *Volkstum*, trova espressione nel mito germanico e intorno a questa *uralte Eigenart*, a questa fisionomia primordiale, si cristallizza un pensiero irrazionale, sconfinante nel religioso, un vero misticismo del popolo in cui le idee di sangue e suolo assumono preminenza, con un risvolto razziale sempre più marcato. Pur senza soffermarsi sul concetto di razza<sup>65</sup>, Buber intese i discorsi di Praga, soprattutto il primo<sup>66</sup>, di immagini e fraseologia *völkisch*, declinate sul versante ebraico ma contigue agli argomenti della destra tedesca<sup>67</sup>, immagini che ancora una volta delimitano un terreno comune ideologico, una zona d’ombra in cui pensiero ebraico nazionale e pensiero tedesco antisemita, nelle sue più oscure ramificazioni, si incrociano<sup>68</sup>. Del resto, nel ricorso a concetti di derivazione

<sup>65</sup> Nel 1951, il primo discorso viene tradotto in ebraico e Buber, a ridosso dello sterminio, sente il bisogno di precisare la sua posizione e aggiunge una postilla dichiarando al pubblico israeliano la sua totale estraneità al concetto di razza: «Alcuni anni dopo che ebbi scritto queste parole, i più malvagi fra gli uomini salirono al potere e sporcarono il concetto di “sangue”, che avevo utilizzato qui. Perciò vorrei far notare che, ovunque abbia impiegato il concetto di sangue, in nessun caso ho voluto stabilire un nesso con il concetto di razza, che secondo me non ha alcun fondamento; io avevo in mente la successione di procreazione e nascita all’interno di un popolo, che sono la spina dorsale per la conservazione della nostra essenza», MARTIN BUBER, *Te’udab ne-yi’ud* [Testimonianza e missione], vol. I, p. 29. Anche Ernst Simon prenderà le difese di Buber, cercando di tenere lontana la sua immagine da ogni mistica della razza. Spiegando che «il sangue non [era] inteso in senso razziale ma quale simbolo della personalità spirituale del popolo», ERNST SIMON, *Martin Bubers lebendiges Erbe*, in *Was kann uns Martin Buber heute lehren?*, a cura del Didaktisches Zentrum della Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, Frankfurt am Main, 1976, p. 17.

<sup>66</sup> Benjamin parlerà, per questo discorso, di “Blut- und Erlebnisargumentation”, si veda GERSHOM SCHOLEM, «Walter Benjamin», in *id.*, *Judaica 2*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., p. 41.

<sup>67</sup> L’argomento *völkisch*, va detto, non è appannaggio della destra. Esiste, negli stessi anni, un pensiero *völkisch* anche a sinistra che si richiama al concetto di comunità organica e solidale, che respinge le storture della società tecnocratica e ne combatte i mali – in primo luogo l’industrializzazione e la massificazione – come causa delle disuguaglianze. Emblematici di questo “volksismo di sinistra” sono il pensiero, solidaristico e anarcoide, di Gustav Landauer insieme a certe forme di socialismo comunitario, non marxiano. Anche la riflessione successiva di Buber, rapportabile all’orizzonte del socialismo con una prevalenza del religioso, continuerà, in parte, ad attingere a questa fonte. Si vedano, a questo proposito, EUGENE LUNN, *Phrophef of Community. The Romantic Socialism of Gustav Landauer*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1973 e BERNARD SUSSER, *Ideological Multivalence. Martin Buber and the German Volkish Tradition*, in «Political Theory», V, 1, 1977, pp. 75-95.

<sup>68</sup> Nel corso dei processi di Norimberga Alfred Rosenberg e il suo avvocato citarono Buber a riprova del fatto che il pensiero nazista si fosse sviluppato nell’ambito di uno *Zeitgeist* comune, non necessariamente legato all’antisemitismo. Nonostante ciò «the differences [...] are more important than the similarities. Buber was not emphasizing the *superiority* of

romantica, coniugati in senso *völkisch*, Buber non sarà solo. A partire dalla fine del secolo XIX, e fino agli anni Trenta del Novecento, sionismo e volkismo si incontreranno spesso<sup>69</sup>: molti pensatori e teorici sionisti contemporanei di Buber, anche a un livello alto della discussione, articoleranno la questione nazionale ebraica ricorrendo al vocabolario *völkisch*.

In «Der Sinn des Judentums» domina, su tutte, l'immagine del sangue. Nel segnare i confini dell'ebraismo, Buber scarta la religione e la nazionalità come elementi fondanti, esclude anche che l'identità ebraica possa risolversi nell'idea monoteista o in una particolare, e pur universale, dimensione etica, spesso esibite a distintivo dell'ebraicità: si tratta, in tutti i casi, di riferimenti esterni, superficiali, senza aggancio alla sfera più interna, al nucleo sempre vitale dell'ebraismo. L'*Urwesen*, l'essenza ebraica eterna e immutabile, risiede nel sangue; è il sangue che, nella continuità biologica della procreazione, unisce le più lontane generazioni alle ultime nel legame costitutivo della «discendenza»<sup>70</sup>, imprime nella carne il segno dell'ebraicità. L'ebreo moderno, rinnovato nello spirito, scopre la sua «sostanza durevole» e può così riconoscersi e identificarsi nella millenaria storia ebraica, nei patimenti e nelle esaltazioni,

one people over another but the precious uniqueness of each. Buber wanted to know the unique potentialities and task of the Jewish people from within. The Nazis, and the racial theorists who preceded them, compared and contrasted from without.». MAURICE FRIEDMAN, *Martin Buber's Life and work – The early years 1878-1923*, Wayne State University Press, Detroit 1988, p. 133.

<sup>69</sup>Lo stesso Hans Kohn sostiene nei suoi scritti sul nazionalismo che il sionismo possa essere considerato il romanticismo degli ebrei. Si veda MICHAEL P. PRIOR, *Zionism and the state of Israel: a moral enquiry*, Routledge, New York 1999, p. 235.

<sup>70</sup>Buber impiega il concetto di "Abstammung", estesamente, nella prima versione del primo discorso che qui citiamo. D'ora innanzi, le citazioni dai primi tre discorsi saranno tratte dall'edizione del 1911 (*Drei Reden über das Judentum*, Rütten & Loening, Frankfurt am Main 1911), ristampata in MBW III. Per quanto riguarda il primo discorso – dove, come qui, occorre – si riporta anche la lezione divergente del 1909. Il testo originario del primo discorso, *Der Sinn des Judentums*, è pubblicato per intero nell'apparato di MBW III, 416-24: «Penso che anche voi sentiate la stessa cosa: non esiste un fondamento esteriore della nostra comunità. Il nostro essere uniti, il nostro avvertire questo senso di appartenenza, il nostro formare, nonostante tutto, veramente un grande organismo, un organismo che nei momenti decisivi sa fare e sa agire come un organismo unito, tutto questo mi pare dipenda dal fatto che in noi c'è qualcosa di forte, qualcosa che, in un primo momento, si potrebbe definire, con una parola che rimanda all'esterno, "discendenza" [...] Non saremmo uniti se questa discendenza non avesse posto qualcosa in noi, qualcosa che non ci abbandona in nessun momento della nostra vita, qualcosa che colora e determina ogni tono e ogni tinta della nostra vita, le nostre esperienze e tutto ciò che facciamo. Intendo l'elemento interiore, l'elemento ebraico in noi, la forza che sostiene il nostro pensiero, il nostro sentire e il nostro volere. La forza che ha fatto sì che il nostro pensiero fosse più astrattamente matematico che concretamente naturale, il nostro sentire più musicale che figurativo, che il nostro volere tenda più alla trasformazione che all'organizzazione della vita» [«So glaube ich, daß Sie mit mir fühlen: eine äußere Grundlage unserer Gemeinschaft ist nicht da. Daß wir aber dennoch zusammengehören und uns als zusammengehörig fühlen und daß wir wirklich trotz allem einen großen Organismus bilden, der in großen Stunden auch so tun und handeln kann wie ein geeinter Organismus, das, scheint mir, liegt daran, daß in uns etwas stark ist, was man zunächst mit einem nach außen deutenden Worte als 'Abstammung' bezeichnen kann. [...] Wir würden so wenig zusammenhängen [...] wenn nicht diese Abstammung etwas in uns gelegt hätte, was uns zu keiner Stunde unserer Lebens verläßt, was jeden Ton und jede Farbe in unserem Leben, in dem, was wir erfahren und in dem, was wir tun, färbt und bestimmt. Ich meine das Innerliche, das Jüdische in uns, die Macht, die unser Denken, Fühlen und Wollen trägt, die Macht, die es bewirkt hat, daß unser Denken mehr abstrakt mathematisch als konkret naturhaft, daß unser Fühlen mehr musikalisch als bildhaft ist, daß unser Wollen mehr auf die Umgestaltung als auf die Ausgestaltung des Lebens geht, mit einem Wort: ich meine unser Blut»], MBW III 419. Nella versione del 1911 l'argomento sarà ridotto in ampiezza e variato: «La terra in cui egli [l'ebreo orientale] vive, la cui natura lo abbraccia educando i suoi sensi, la lingua che parla e che colora i suoi pensieri, i costumi cui prende parte e dal quale il suo fare riceve forma, tutti questi elementi non appartengono alla comunità del suo sangue, appartengono a un'altra comunità. Il mondo degli elementi costanti e il mondo della sostanza gli si sono dissolti. La sua sostanza non si dispiega davanti a lui nel suo ambiente di vita, è esiliata in profonda solitudine e l'unica figura in cui essa gli si rappresenta è la discendenza» [«Das Land, in dem [der Westjude] wohnt, dessen Natur ihn umfängt und seine Sinne erzieht, die Sprache, die er spricht und die seine Gedanken färbt, die Sitte, an der er teilhat und von der sein Tun die Bildung empfängt, sie alle sind nicht der Gemeinschaft seines Blutes, sind einer anderen Gemeinschaft zugehörig. Die Welt der konstanten Elemente und die Welt der Substanz sind für ihn zerfallen. Seine Substanz entfaltet sich nicht vor ihm in seiner Umwelt, sie ist in tiefe Einsamkeit gebannt, und die einzige Gestalt, in der sie sich ihm darstellt, ist die Abstammung.», MBW3 223-4.

nelle umiliazioni e nelle vittorie, dall'antico Israele all'Europa delle nazioni. Il contatto con questo strato, vitale e profondo, dell'esistenza riunisce il popolo ebraico – disperso in mille rivoli e frammentato nella lingua, nella cultura, nelle tradizioni – in una organica «comunità del sangue»<sup>71</sup>, ripristina il vincolo dell'appartenenza, anche se questo vincolo, al mutare delle circostanze storiche, si è allentato o spezzato. Il sangue ebraico crea una continuità senza fratture, nel tempo e nello spazio, tra passato e futuro, tra ovest e est: nessuna diversità di costumi o di modelli sociali, può intaccare lo strato più intimo, da dove la vita, nella sua forma più pura e inalterata, trae origine. Nella diaspora, l'ebreo divenuto consapevole di sé vive ogni giorno la contraddizione lacerante, il conflitto tra il «mondo intorno a lui» e il «mondo dentro di lui», tra «il mondo delle impressioni» e «il mondo della sostanza», tra «atmosfera» e «sangue», tra «la memoria del suo arco di vita» e «la memoria dei millenni»<sup>72</sup>. Spetterà a lui la scelta tra l'eredità della diaspora – un «intellettualismo avulso dalla realtà, squilibrato [...] inorganico» – e una vita «sana, coesa, scandita dal ritmo della natura»<sup>73</sup>. Dal testo del 1909 – nella versione ampiamente rimaneggiata accolta nel volume dell'11<sup>74</sup> – è utile stralciare un passo, a riprova di quanto detto e a esempio dello stile alto e patetico, della retorica gonfia, spesso di maniera, che innervano i discorsi di Praga, figli, anche in questo senso, della temperie neoromantica.

Questo giovane uomo, che è stato toccato dal brivido dell'eternità, sente in sé che esiste una durata. E lo sente, a un tempo, in modo ancor più nudo e familiare, con tutta la semplicità e la meraviglia che sono proprie dell'evidenza [...] nel momento in cui scopre il susseguirsi delle generazioni, in cui contempla la successione dei padri e delle madri che ha portato a lui e comprende quante combinazioni di uomini, quanto confluire di sangue lo ha prodotto, quale giro di sfere, tra procreazioni e nascite, lo ha chiamato alla vita. Egli sente, in questa immortalità delle generazioni, la comunità del sangue, e la sente come vita precedente del suo io, come durata del suo io nel passato infinito. E a ciò si accompagna, stimolata da questo sentimento, la scoperta del sangue come forza delle radici, che nutre l'individuo, la scoperta che gli strati più profondi del nostro essere sono determinati dal sangue, che il nostro pensiero e la nostra volontà, nel loro intimo, ne sono colorati [...] Ed ora, egli non si sente più parte della comunità di coloro che hanno con lui gli stessi, costanti elementi del vissuto ma sente d'appartenere alla comunità, più profonda, di coloro che hanno con lui la stessa sostanza. Un tempo egli giungeva al sentimento di appartenenza partendo dall'esperienza esteriore, ora vi giunge partendo da quella interiore. [...] Ora il popolo è per lui una comunità di uomini che erano, sono e

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 222-3

<sup>72</sup> «Wo die natürliche objektive Situation des Einzelnen in seinem Verhältnis zum Volke gegeben ist, verläuft sein Leben in Harmonie und gesichertem Wachstum; wo sie nicht gegeben ist, gerät der Einzelne, je bewußter er ist, je ehrlicher er ist, je mehr Entschiedenheit und Deutlichkeit er von sich fordert, desto tiefer in einen Konflikt, er wird desto unausweichlicher vor eine Wahl gestellt zwischen Umwelt und Innenwelt, zwischen der Welt der Eindrücke und der der Substanz, zwischen Atmosphäre und Blut, zwischen dem Gedächtnis seiner Lebensspanne und dem Gedächtnis von Jahrtausenden, zwischen den Zwecken, die ihm die Gesellschaft darbietet, und der Aufgabe, seine Eigenkraft zu erlösen.» MBW1 225.

<sup>73</sup> «Und so liegt auch die Quelle unseres abstrakten, weltfremden Fühlens unserer oft so unproduktiven Intellektualität darin, daß wir Jahrhunderte und Jahrtausende lang keine gesunde normale Betätigung des Lebens kannten, kein gesundes, vollständiges, vom Rhythmus der Natur bestimmtes Leben führten.» MWB1 420. Versione del 1911: «Und diese lebensferne, gleichgewichtfremde, gleichsam außerorganische Intellektualität selber ist daran groß geworden, daß wir Jahrhunderte und Jahrtausende lang kein gesundes, gebundenes, vom Rhythmus der Natur bestimmtes Leben kannten.» MBW1 p. 224.

<sup>74</sup> Le citazioni dai primi tre discorsi sono tratte dall'edizione del 1911 (*Drei Reden über das Judentum*, Rütten & Loening, Frankfurt am Main 1911), ristampata in MBW III. Per quanto riguarda il primo discorso, dove occorre, si riporta anche la lezione divergente del 1909. Il testo originario del primo discorso, *Der Sinn des Judentums*, è pubblicato per intero nell'apparato di MBW III, 416-24.



saranno; una comunità di morti, vivi e non ancora nati, che insieme rappresentano un'unità, ed è proprio questa l'unità che egli sente come fondamento del suo io, del suo io che è inserito, come anello necessario, in questa grande catena, in un punto stabilito fin dall'eternità. Ciò che tutti gli uomini, in questa grande catena, hanno creato e creeranno, egli lo sente come l'opera della sua individualità più intima [*Eigentümlichkeit*]; ciò che hanno vissuto e vivranno, come il suo più intimo destino. Il passato del suo popolo è la sua memoria personale, il futuro del suo popolo il suo compito personale. Il cammino del popolo gli insegna a capire se stesso e a volere se stesso. [...] Lo strato più profondo [...] lo strato oscuro e pesante, che determina il tipo, lo scheletro della personalità è ciò che ho chiamato sangue: ciò che la catena dei padri e delle madri, la loro natura e il loro destino, il loro agire e patire hanno trapiantato in noi, la grande eredità dei tempi che portiamo con noi nel mondo. Questo noi ebrei dobbiamo sapere: non solo la natura dei padri, anche il loro destino, tutto, la pena, la miseria, la vergogna, tutto questo ha contribuito a formare la nostra essenza, la nostra struttura. Questo noi dovremmo sentire e sapere, così come sentiamo e sappiamo che in noi vive la natura dei profeti, dei cantori e dei re d'Israele. [...] Quando noi [...] ci siamo così affermati, quando abbiamo detto sì a noi stessi, alla nostra intera esistenza ebraica, allora non ci sentiamo più individui, allora ognuno di noi si sente popolo, poiché sente il popolo in sé. E così non ci porremo più di fronte al passato dell'ebraismo come di fronte al passato di una comunità cui apparteniamo, ma in esso scorgeremo la preistoria della nostra vita, ognuno di noi scorgerà la preistoria della sua propria vita [...] E nello stesso modo diverremo consapevoli del presente. Questi uomini là fuori, questi uomini miseri, curvi, che si trascinano, che vanno in giro con la loro merce di villaggio in villaggio e non sanno di cosa e per che cosa vivranno domani e queste masse tarde, quasi stordite, che vengono caricate sulle navi senza sapere per dove e perché, sentiremo tutti loro non solo come fratelli e sorelle ma ognuno di noi, che ha avuto la certezza di se stesso, sentirà così: questi uomini sono parte di me. Non soffro con loro, sono *io* che soffro. La mia anima non è presso il mio popolo, il mio popolo è la mia anima. E, sempre in questo senso, ognuno di noi percepirà il futuro e sentirà: voglio continuare a vivere, voglio il mio futuro, voglio una vita nuova, una vita intera, una vita per me, per il popolo in me, per me nel popolo. Perché l'ebraismo non ha solo un passato; anzi nonostante tutto ciò che ha creato io penso che l'ebraismo abbia prima di tutto non un passato, ma un futuro. Penso che l'ebraismo non abbia ancora compiuto la sua opera e che le grandi forze che albergano in questo popolo, tragico e incomprensibile tra tutti i popoli, non abbiano ancora pronunciato la loro parola più propria nella storia del mondo».<sup>75</sup>

<sup>75</sup> «Dieser junge Mensch, den der Schauer der Ewigkeit angerührt hat, erfährt in sich, daß es ein Dauern gibt. Und er erfährt es noch nackter und noch heimlicher zugleich, mit all der Einfachheit und all dem Wunder, die um das Selbstverständliche sind [...] in der Stunde, da er die Folge der Geschlechter entdeckt, die Reihe der Väter und der Mütter schaut, die zu ihm geführt hat, und inne wird, was alles an Zusammenkommen der Menschen, an Zusammenfließen des Blutes zu ihm geführt, welcher Sphärenreigen von Zeugungen und Geburten ihn emporggerufen hat. Er fühlt in dieser Unsterblichkeit der Generationen die Gemeinschaft des Blutes, und er fühlt sie als das Vorleben seines Ich in der unendlichen Vergangenheit. Und dazu gesellt sich, von diesem Gefühl gefördert, die Entdeckung des Blutes als der wurzelhaften, nährenden Macht im Einzelnen, die Entdeckung, daß die tiefsten Schichten unseres Wesens vom Blute bestimmt, daß unser Gedanke und unser Wille zu innerst von ihm gefärbt sind.[...] Und nun fühlt er sich zugehörig nicht mehr der Gemeinschaft derer, die mit gleiche konstante Elemente des Erlebens haben, sondern der tieferen Gemeinschaft derer, die mit ihm gleiche Substanz haben. Einst kam er aus dem Gefühle der Zugehörigkeit aus der äußeren Erfahrung, nun aus der inneren. [...] Jetzt ist ihm das Volk eine Gemeinschaft von Menschen, die waren, sind und sein werden, eine Gemeinschaft von Toten, Lebenden und Ungeborenen, die zusammen eine Einheit, die er als den Grund seines Ich empfindet, seines Ich, das in diese große Kette als ein notwendiges Glied an einem von Ewigkeit bestimmten Orte eingefügt ist. Was alle Menschen in dieser großen Kette geschaffen haben und schaffen werden, das empfindet er als das Werk seiner innersten Eigentümlichkeit; was sie erlebt haben und erleben werden, das empfindet er als sein innerstes Schicksal. Die Vergangenheit seines Volkes ist sein persönliches Gedächtnis, die Zukunft seines Volkes ist seine persönliche Aufgabe. Der Weg des Volkes lehrt ihn sich selbst verstehen und sich selbst wollen. [...] Die tiefste Schicht der Disposition [...] die dunkle schwere Schicht, die den Typus, das Knochengestüt der Persönlichkeit, hergibt, ist das, was ich das Blut nannte: das in uns, was die Kette der Väter und Mütter, ihre Art und ihr Schicksal, ihr Tun und ihr Leiden in uns gepflanzt haben, das große Erben der Zeiten, das wir in die Welt mitbringen. Das tut uns Juden not zu wissen: es ist nicht bloß die Art der Väter, es ist auch ihr Schicksal, alles, Pein, Elend, Schande, all dies hat unser Wesen hat unsere Beschaffenheit mitgeformt. Das sollen wir ebenso fühlen und wissen, wie wir fühlen und wissen sollen, daß in uns lebt die Art der Propheten, der Sänger und der Könige Judas. [...] Wenn wir uns so [...] bejaht haben, wenn wir zu uns selbst, zu unserer ganzen jüdischen Existenz Ja gesagt haben, dann fühlen wir nicht

Il 2 aprile del 1910 Buber torna a Praga e, presso lo «Jüdisches Gemeindehaus», tiene il suo secondo discorso per i giovani del «Bar Kochba». A preparargli il terreno, nel gennaio dello stesso anno, erano stati Jakob Wassermann e il compagno della *Fraktion* Berthold Feiwel, organizzatori di una manifestazione in cui si era lungamente parlato del movimento neoebraico, e di Buber come sua anima. Nel secondo intervento, «Der Jude und sein Werk»<sup>76</sup>, Buber recupera un concetto, già espresso nel primo: l'idea di unità. Più che presso altri popoli, nell'ebraismo sono presenti – in sommo grado, con una radicalità sconosciuta altrove – l'esperienza del dissidio e la conseguente tensione verso l'unità. E questa aspirazione originaria, questo *Urprozess*, non nasce in Occidente, è figlio dell'Asia, «la grande Asia [...] della sconfinatezza e della sacra unità, l'Asia di Lao-tse e di Buddha, che è l'Asia di Mosè e di Isaia, di Gesù e di Paolo». È il desiderio di unità che ha reso, nei secoli, l'ebreo creatore. Figli di questo anelito, e dello slancio creativo che ne deriva, sono il Dio della Bibbia ebraica, le idee di giustizia e amore universale, il messianesimo e la sua riduzione su scala terrena, il socialismo. L'esilio ha smorzato, fin quasi a spegnerlo, l'impulso alla creazione e, negli anni della dispersione tra i popoli, l'ebraismo degenera e si irrigidisce, costringendosi in una gabbia di norme e prescrizioni esteriori, nel tentativo di preservare la propria identità dagli assalti del mondo esterno. Anche qui, Buber torna a condannare l'ipertrofia talmudica e la spiritualità, sterile e improduttiva, dell'esilio, ponendola in contrasto con l'ebraismo dei primordi in una contrapposizione che, di nuovo, ricorda lo Herder di *Vom Geist der ebräischen Poesie*:

Alla grande epoca creativa seguì la lunga età, che in verità si può chiamare età dell'esilio perché ci ha esiliati dalla nostra essenza primordiale: l'epoca della spiritualità improduttiva, di quella spiritualità che, lontana dalla vita e dalla vitale aspirazione all'unità, si nutre delle parole dei libri, delle interpretazioni alle interpretazioni e, in un'atmosfera di astrazione priva di idee, prolungava un'esistenza miserabile, distorta, malata. L'unità naturale del paese e della comunità legata al suolo, l'unità che nutre la terra aveva un tempo impedito che il dualismo interiore degenerasse in lacerazione e instabilità, creando di continuo le forze che tendevano all'unità e creavano unità. Ora esse erano perdute. La lotta

---

mehr als Einzelne, dann fühlt jeder Einzelne von uns als Volk, denn er fühlt das Volk in sich. Und so werden wir uns zur Vergangenheit des Judentums nicht stellen als zu der Vergangenheit einer Gemeinschaft, der wir angehören, sondern wir werden darin die Vorgeschichte unseres Lebens sehen, jeder von uns die Vorgeschichte seines eigenen Lebens [...] Und ebenso werden wir der Gegenwart inne werden. Diese Menschen da draußen, diese elenden, gebückten, schleichenden Menschen, die von Dorf zu Dorf herumhausieren und nicht wissen, woher – und wozu sie morgen leben werden, und diese schwerfälligen, fast betäubten Massen, die auf Schiffe verfrachtet werden und nicht wissen, wohin und wozu, sie alle werden wir nicht etwa bloß als unsere Brüder und Schwestern empfinden, sondern jeder von uns, der sich so in sich selber gesichert hat, wird fühlen: Diese Menschen sind Stücke von mir. Ich leide nicht mit ihnen, sondern i c h leide das. Meine Seele ist nicht bei meinem Volke, sondern mein Volk i s t meine Seele. Und in diesem gleichen Sinne wird dann jeder von uns die Zukunft des Judentums fühlen, er wird fühlen: Ich will weiterleben, ich will meine Zukunft, will ein neues, ganzes Leben, ein Leben für mich, für das Volk in mir, für mich im Volke. Denn das Judentum hat nicht bloß eine Vergangenheit, ja trotz allem, was es geschaffen hat, meine ich: das Judentum hat vor allem nicht eine Vergangenheit, sondern eine Zukunft. Ich glaube: das Judentum ist in Wahrheit noch nicht zu seinem Werke gekommen, und die großen Kräfte, die in diesem tragischsten und unbegreiflichsten aller Völker leben, haben noch nicht ihr eigenstes Wort in die Geschichte der Welt gesprochen.» MARTIN BUBER, «Drei Reden über das Judentum – I Das Judentum und die Juden», in MBW3 222-226.

<sup>76</sup> Discorso tenuto il 2 Aprile 1910 a Praga e pubblicato in: *Jüdischer Almanach 5670*, Wien, Vereinigung Bar Kochba 1910, pp. 9-15. Successivamente rimaneggiato e pubblicato nel già citato volume del 1911. Cfr. *Kommentar* a cura di Barbara Schäfer, in MBW3 415.

feconda all'interno della comunità, la lotta che sveglia e che incita, la lotta di quelli che avevano trovato l'unità contro quelli che si facevano trasportare dai loro impulsi disgregatori, la lotta creativa dei profeti e dei redentori contro gli atei e i soddisfatti di sé era cessata. Cominciava la lotta – necessaria nella sua sostanza, ma nella sua realtà infruttuosa – contro l'influsso del mondo, la lotta per la conservazione della specie. Era sterile e, anzi, si rivolgeva sempre più contro la stessa forza creatrice, contro ciò che in essa vi è di libero, di nuovo, di mobile, perché tutto ciò che è libero, nuovo, mobile sembrava voler scuotere l'ultimo resto dell'ebraismo sradicato<sup>77</sup>.

Nei secoli bui dell'esilio, solo l'ebraismo sotterraneo e segreto, in perenne conflitto con l'istituzione rabbinica, l'ebraismo dei mistici e degli eretici, ha mantenuto vivo l'ardore creativo. E l'ebreo moderno, per ricomporre le fratture e ricondurre i contrasti a unità, dovrà riportare alla luce la creatività sommersa.

Buber tiene il suo terzo discorso praghese, «Die Erneuerung des Judentums»<sup>78</sup>, il 18 dicembre del 1910: in linea con i precedenti, ma più ancora, l'intervento riscuote un successo enorme. Le sue parole – pronunciate con grande forza espressiva, con il pathos della predicazione religiosa – infiammano l'uditorio che conta, tra i partecipanti, anche una delegazione della comunità di culto israelitica: per la prima volta, l'ebraismo ufficiale è rappresentato<sup>79</sup>. Nel suo corso, questa terza allocuzione riprende gli argomenti delle precedenti, li volge in sintesi e, in qualche caso, li supera. L'intervento è percorso, nella sua interezza, da una continua tensione messianica. La creatività rinnovata è «vita assoluta»<sup>80</sup>, totale, incondizionata; si colloca fuori dal tempo, nel futuro. La rigenerazione della vita ebraica non è, come accade in natura, un processo che si compie per stadi, non segue una linea evolutiva né è il frutto di una semplice correzione storica. I sostantivi «Umkehr» e «Umwandlung»<sup>81</sup>, posti in endiadi, definiscono il carattere della trasformazione: rivolgimento e metamorfosi, «dalla radice fino a tutte le ramificazioni dell'esistenza»<sup>82</sup>, totale palingenesi. Solo un atto elementare e demiurgico, «qualcosa di improvviso e grandioso»<sup>83</sup>, può condurre fuori dal tempo, nell'assoluto. L'uomo, investito

---

<sup>77</sup> «Auf die große schöpferische Epoche folgte das lange Zeitalter, das man in Wahrheit das Zeitalter des Exils nennen kann, denn es hat uns aus unserem Urwesen verbannt: die Epoche der unproduktiven Geistigkeit, jener Geistigkeit, die fernab vom Leben und vom lebendigen Streben nach Einheit sich von Bücherworten, von Deutungen der Deutungen nährte und in der Luft der ideenlosen Abstraktion ein armseliges, verzerstes, krankes Dasein fristete. Die natürliche Einheit des Landes und der bodenständigen Gemeinschaft, die nährnde Einheit der Erde hatte einst gehindert, daß die innere Entzweiung in Zerrissenheit und Haltlosigkeit ausarte, und sie hatte immer wieder die Kräfte gezeugt, die nach Einheit strebten und Einheit schufen. Nun war sie verloren. Der fruchtbare Kampf derer, die die Einheit gefunden hatten, gegen die, die sich von ihren auseinanderstrebenden Trieben tragen ließen, der schöpferische Kampf der Propheten und Erlöser gegen die Gottlosen und Selbstzufriedenen war erloschen. Es begann der in seinem Wesen notwendige, aber in seiner Wirklichkeit unfruchtbare Kampf gegen den Einfluß der Welt, der Kampf um die Wahrung der Art. Er war unschöpferisch, ja er richtete sich mehr und mehr gegen das Schöpferische selbst, gegen alles Freie, Neue und Bewegende; denn alles Freie, Neue und Bewegende schien den letzten Bestand des entwurzelten Judentums erschüttern zu wollen.» MARTIN BUBER, «Das Judentum und sie Menschheit», in MBW3 233-234.

<sup>78</sup> Discorso tenuto pochi giorni prima a Vienna e modificato in alcuni punti su suggerimento di Leo Herrmann. Cfr. *Kommentar* a cura di Barbara Schäfer, in MBW3 415. Prima pubblicazione nel volume MARTIN BUBER, *Drei Reden über das Judentum*, cit.

<sup>79</sup> Si veda l'articolo sulla «Selbstwehr» n. 51, del 23 dicembre 1910.

<sup>80</sup> «das unbedingte Leben», MARTIN BUBER, «Die Erneuerung des Judentums», in MBW3 238.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 239 e p. 242.

<sup>82</sup> «ein Neuwerden von der Wurzel bis in alle Verzweigungen des Daseins» *Ibid.*, p. 239.

<sup>83</sup> «etwas Plötzliches und Ungeheures» *Ibid.*

dalla forza di questo movimento, rinnova la sua essenza e l'essenza del cosmo si rinnova in lui. È la via mistica che consente lo sconfinamento da sé, in una dimensione in cui le attese di *Isaia* e le visioni dell'*Apocalisse*<sup>84</sup> si compiono nell'immediatezza dell'*Erlebnis*. In questa prospettiva escatologica, Buber procede a smantellare le costruzioni teoriche che del rinnovamento dell'ebraismo hanno fatto il loro centro, ma che si sono fermate a metà strada, elaborando soluzioni parziali e temporanee, semplici accomodamenti con lo *status quo*. Esempi negativi sono, in questo senso, sia Moritz Lazarus sia Aḥad ha-'Am: il primo, noto rappresentante del movimento di riforma ebraico, insiste sul ritorno allo spirito del profetismo biblico ma al solo scopo di razionalizzare la fede e presentarla in una prospettiva universalista, sfrondare gli eccessi della legislazione rabbinica, alleggerire il servizio liturgico. In altre parole, presentare l'ebraismo in una foggia «più leggera, più elegante, più europea, più salottiera»<sup>85</sup>. Anche la riflessione di Aḥad ha-'Am, pur «incomparabilmente più profonda e autentica»<sup>86</sup>, mostra, a raffronto con l'alto obiettivo perseguito da Buber, i suoi limiti: la creazione di un centro spirituale ebraico in Palestina non può garantire la trasformazione dell'ebraismo in senso assoluto; non è, in ultima analisi, che un compromesso con l'esistente, un rinnovamento su scala inferiore. E inoltre, non è la Palestina, terra lontana e ideale, ma la diaspora – con la sua «enorme lacerazione, la disperazione smisurata, l'infinito anelito, il caos patetico di molti ebrei d'oggi»<sup>87</sup> – a offrire il terreno più fertile per il rinnovamento dell'ebraismo. La vera trasformazione di tutti gli elementi, lo scuotimento dalle fondamenta, può avere luogo solo nel dispiegamento, nell'affermazione sempre più decisa, di tre principi primi, in intima connessione tra loro, che definiscono la parte più interna dell'identità ebraica: l'idea di unità, l'idea di azione e l'idea di futuro. La prima si esprime nella concezione biblica della divinità trascendente e nello spirito dei profeti, perde forza durante il tardo sacerdozio, e si riaccende nelle narrazioni dei *midrašim*, nella *qabbalah*, nel panteismo di Spinoza, nel chassidismo dell'età aurea. La seconda idea ha origine nella disposizione più motoria che sensoria dell'animo ebraico, nella propensione all'azione piuttosto che alla percezione, che riconduce gli ebrei alla loro radice orientale estraniandoli all'Occidente, dominato dalla fede e dal processo psicologico. L'idea di azione permea l'intera Bibbia ebraica, ne sostanzia la prassi cerimoniale e quando, con l'andare del tempo, l'azione si irrigidirà in precetto, essa riaffiorerà ai margini del sacerdozio ufficiale, nel pensiero essenico e nel cristianesimo primitivo, per Buber una delle espressioni più alte della creatività ebraica. Da ultimo, la predisposizione all'atto assoluto si manifesta nella mistica chassidica dei primordi, nella sua

<sup>84</sup> «Der letzte Jesaias läßt den Herrn sprechen: "Ich will einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen" (Jes 65, 17), und der Autor der Apokalypse bekennt: "Ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde" (Apk. 21,1) Das ist keine Metapher, sondern unmittelbares Erlebnis.» *Ibid.*

<sup>85</sup> «nicht Erneuerung des Judentums, sondern dessen Fortsetzung in einer leichteren, eleganteren, erpäischeren, salonfähigeren Form.» *Ibid.*, p. 241.

<sup>86</sup> «Eine ganz andere, unvergleichlich tiefere und echtere Welt eröffnen uns die Gedanken Achad Haams.» *Ibid.*

<sup>87</sup> «die ungeheure Zerrissenheit, die schrankenlose Verzweiflung, die unendliche Sehnsucht, das pathetische Chaos vieler heutigen Juden» *Ibid.*, p. 242.

santificazione del gesto umile e concreto, in opposizione a una prassi talmudica sempre più complicata e lontana dalla realtà. La terza idea, l'idea di futuro, si esprime nel messianesimo ebraico, nell'attesa di un tempo assoluto e definitivo che giunge a pienezza alla fine dei giorni, risolvendo le contraddizioni dell'esistente nel disegno redentivo. Per operare il rinnovamento dell'ebraismo, queste «tendenze naturali dello spirito popolare ebraico» devono essere condotte a sintesi, unite in «espressione sempre più pura»<sup>88</sup> per generare un nuovo *Weltgefühl*, un nuovo sentimento del mondo già presente *in nuce* ma di cui Buber non sa predire l'avvento definitivo: «Sappiamo che avverrà, non sappiamo come. Possiamo solo essere pronti»<sup>89</sup>.

I tre discorsi, cui faranno seguito numerosi altri interventi negli anni successivi, saranno per il sionismo praghese parola identitaria e coesiva. All'ombra delle *Reden* crescerà una generazione di giovani – il cosiddetto *Prager Kreis* – future personalità di spicco del movimento sionista mondiale e dell'intellettualità ebraica in Europa: Hugo Bergmann, Leo Herrmann, Siegmund Kaznelson, Hans Kohn, Max Brod, Friedrich Thieberger, Oskar Epstein, Robert e Felix Weltsch sono solo alcuni nomi. Per i giovani di Praga, Buber sarà guida carismatica e maestro indiscusso; la sua parola ispirerà la loro ribellione al mondo dei padri, sulla strada verso un ebraismo ritrovato. Al sionismo praghese Buber sarà vicino anche in anni futuri, partecipando a iniziative culturali e a pubblicazioni comuni: esempio di questa collaborazione è il volume collettivo *Vom Judentum*, del 1913. Ai margini, in posizione periferica e disincantata rispetto agli entusiasmi del «Bar Kochba», si muove Franz Kafka. Conosce le idee di rinnovamento di Buber e, direttamente o indirettamente<sup>90</sup>, conosce il contenuto dei discorsi praghese: pur sensibile al fascino di Buber – che avvertirà anche in un successivo incontro berlinese<sup>91</sup> – pur riconoscendone il prestigio, Kafka rimarrà sempre distaccato nei confronti della parola, enfatica e squillante, delle *Reden*. Ma non solo a Praga il pensiero buberiano avrà fortuna: le *Reden über das Judentum*, soprattutto dopo la prima pubblicazione in volume del 1911, avranno enorme risonanza in tutta Europa: saranno viatico spirituale per la gioventù ebraica che vi vedrà un manifesto di valori cui ancorare la propria identità spezzata. Anche Gershom Scholem – spesso, e per più versi, distante da Buber – riconoscerà anni più tardi, senza dichiararsene immune, l'enorme attrattiva, quasi una malia, che le *Reden* avevano esercitato per un decennio sugli ebrei d'Europa:

Io appartengo a quelli che, in giovinezza, quando i *Discorsi* apparvero, ne furono profondamente scossi [...] da quelle parole proveniva una particolare magia. Non saprei nominare, di quegli anni, un altro libro sull'ebraismo che avesse

---

<sup>88</sup> «Tendenzen des Volksgeistes [...] die nach immer reinerer Erscheinung, nach immer absoluter Form, nach immer vollkommener Erfüllung streben.», *ibid.*, p. 255.

<sup>89</sup> «Wir wissen, daß es kommen wird, wir wissen nicht, wie es kommen wird. Wir können nur bereit sein.» *Ibid.*, p. 256.

<sup>90</sup> Sicuramente è presente, con Max Brod, al terzo discorso. Si veda la lettera a Felice Bauer del 16 gennaio 1913.

<sup>91</sup> In una lettera a Buber del 15 novembre 1915 Kafka fa riferimento ad un incontro tra i due avvenuto due anni prima nel corso del soggiorno berlinese dello scrittore, ringraziandolo, seppure in ritardo, per quello che definisce «il ricordo più puro che ho di Berlino» («die reinste Erinnerung, die ich von Berlin habe»). Nella stessa lettera Kafka comunica a Buber di non poter assecondare la sua richiesta di collaborazione a *Der Jude*. Si veda B1 p. 409.

avuto, anche lontanamente, un effetto simile. Non sugli uomini di scienza, che difficilmente leggevano questi discorsi, ma su giovani che si sentivano chiamati a una ribellione che molti di loro prendevano sul serio.<sup>92</sup>

Non pare esagerato, a questo punto, il paragone tra le *Reden über das Judentum* e le *Reden an die deutsche Nation*<sup>93</sup>. Cent'anni più tardi, Buber è per l'ebraismo europeo ciò che Fichte era stato per il popolo tedesco frammentato, disunito, e sottoposto a una sovranità straniera: l'annunciatore di un nuovo messaggio. Come Fichte ai tedeschi, Buber indica agli ebrei la via verso la rinascita nazionale, mostra loro la radice comune, la comune appartenenza a un popolo, a una nazione. Non solo, come volevano l'illuminismo e il classicismo di Weimar, nella condivisione degli stessi valori spirituali, di una stessa cultura, ma a un livello più profondo e primitivo, nel vincolo sacro del sangue e del suolo.

---

<sup>92</sup> «Ich gehöre zu denen, die in ihrer Jugend, als diese Reden erschienen, tief von ihnen bewegt wurden [...] von diesen Worten [ging] seinerzeit eine bedeutende Magie aus. Ich wüßte aus jenen Jahren kein Buch über das Judentum zu nennen, das auch nur annähernd solche Wirkung gehabt hat – nicht bei den Männern der Wissenschaft, die diese Reden kaum gelesen haben, sondern bei der Jugend, die hier zu einem Aufbruch aufgerufen wurde, mit dem viele von ihnen Ernst gemacht haben.» GERSHOM SCHOLEM, «Martin Bubers Auffassung des Judentums», in ID., *Judaica* 2, cit., pp. 148-9. Cfr. anche BRENNER, MICHAEL, *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*, cit., p. 347, e BARBARA SCHÄFER, *Einleitung*, in MBW 37.

<sup>93</sup> Si veda Hans Kohn a Martin Buber, 20 Ottobre 1912, in B1 314-5 e GIULIANO BAIONI, *Kafka: Letteratura ed ebraismo*, Einaudi, Torino 1984, p. 31.

## IL MITO E LA MISTICA

In Germania, la ribellione *fin de siècle* verso le forme consolidate – sociali, politiche ed economiche – responsabili del decadere della cultura a meccanismo di produzione e della diffusione di un utilitarismo privo di anima, percorre molte vie e riscopre spazi concettuali, da tempo trascurati, nel tentativo di ridare profilo allo spirito tedesco, di riformarlo su basi nuove, orientandolo verso altri riferimenti. La generazione di fine e inizio secolo, partecipe di un comune e diffuso *romantisches Unbehagen*, di un disagio acuto verso i mali della modernità, contrasta l'inaridirsi progressivo della sensibilità spirituale ed estetica con un rifiuto incondizionato della *Zivilisation* industriale e metropolitana, responsabile della caduta, ed elabora soluzioni che possano condurre al suo superamento. Negando l'eredità del pensiero illuminista e liberale – la via diretta che, dall'eccessivo risalto dato all'individuo, alla sua libertà e indipendenza, avrebbe portato, nel giro di un secolo, all'esplosione della società capitalistica – il *fin de siècle* tedesco propone un nuovo romanticismo e torna a parlare di cosmo irrazionale, di anima, di esperienza interiore, di comunità vivente, di popolo, di una nuova religiosità basata su intuizione e sentimento, di mito. E proprio intorno al mito, i tedeschi di fine secolo, nel tentativo di ripristinare una totalità di senso, intesseranno i loro progetti di rifondazione dello spirito. Il mito è forza vitale e aggregante, fondamento dell'identità, sorgente da cui sgorgano – senza interruzione, da sempre – immagini e storie; nel mito – fuori dalle costrizioni del pensiero razionale, fuori dai binari della logica – l'individuo coglie un'unità, primordiale e metafisica, altrimenti inattingibile; nel mito risalta, nel modo più chiaro, la prossimità dell'anima individuale alle comuni esperienze interiori del *Volk*. Proprio il movimento *völkisch* farà del mito germanico, delle sue storie di dèi e di eroi, una costante del discorso nazionalista, cardine dell'identità e misura dell'estraneità, universo allo stesso tempo inclusivo ed esclusivo.

Anche sul versante ebraico, i discorsi, omologhi e speculari, sulla rinascita avranno nel mito un centro stabile. E sarà ancora Buber, teorico e interprete della *Renaissance*, a illustrare meglio questa dimensione, a declinarla in campo ebraico. Sempre a Praga, sempre su invito del *Bar Kochba*, il 16 gennaio del 1913, di fronte a una nutrita schiera di intellettuali, Buber parlerà, senza esitazioni, di mito ebraico<sup>94</sup>. Proseguendo sulla via già tracciata dai primi tre discorsi, Buber indica nell'ebraismo la presenza, la persistenza, di forme mitiche, segrete e coperte, legate a una religiosità popolare, mista e contaminata, comune a popoli diversi e contrapposta all'ufficialità delle istituzioni, al rigore del culto monoteista, alla fissità del rituale. Gli ebrei non sono, come sostengono i teorici dell'antisemitismo, popolo arido e infecondo, incapace di slancio creativo, portatore di una tradizione religiosa legata alla prassi più che al sentimento, all'ossequio della legge più che all'entusiasmo. Al contrario, sostiene Buber, lo spirito ebraico si nutre da sempre, fin dai primordi biblici, di continui e profondi atti mitopoietici.

---

<sup>94</sup> Il titolo della conferenza è *Der Mythos der Juden*, in MARTIN BUBER, *Der Mythos der Juden*, in ID., *Der Jude und sein Judentum – Gesammelte Aufsätze und Reden*, Lambert Schneider, Gerlingen 1993.

Pur stretti tra il rigorismo della legge e la dialettica rabbinica, gli ebrei non hanno mai smesso di alimentare il «grande e sommerso flutto della religiosità popolare ebraica ardente, appassionata, al di sopra di ogni scopo pratico»<sup>95</sup> e ogni prevalere, nella loro storia, del razionalismo o dell'utilitarismo non è che un momentaneo arresto di questo flusso vitale. Cieco è chi, razionalista ebreo o antisemita, si ostina, cercando sponda nella distinzione tra politeismo e monoteismo, a negare la presenza di una dimensione mitica nell'ebraismo perché diverse e distanti sono le linee che separano la presenza del mito dalla sua assenza e il politeismo dal monoteismo: non è detto, infatti, che «monoteismo e mito si escludano a vicenda e che il sentire monoteistico di un popolo debba, perciò, fare a meno della forza creatrice di miti. Piuttosto, ogni monoteismo vivo è pieno dell'elemento mitico e solo fintantoché è così, è vivo»<sup>96</sup>. Mai, in nessuna epoca della sua storia, il popolo ebraico si è privato di un tale «patrimonio ciclopico»<sup>97</sup> e – a ogni altezza, a ogni latitudine – non ha mai smesso di produrre mito. Chiunque nella Bibbia voglia scorgere una totale estraneità all'elaborazione mitica incorre in un doppio errore. Errore letterario perché non c'è libro della Bibbia in cui, a uno sguardo attento, non si discoprano le «vene del nobile metallo»<sup>98</sup>: in *Genesi* ed *Esodo*, atmosfere mitiche (l'antica polidemonia di Elohim, «una pluralità di forze cosmiche, un aggregato di energie creatrici, conservatrici e distruttrici, una nube divina che si stende sopra la terra»<sup>99</sup> e la sua evoluzione in Dio personale e nome proprio, Jahwe, il Signore degli eserciti, «ornato delle insegne mitiche di un antico Dio tribale»<sup>100</sup>) si alternano a veri e propri quadri mitici (Dio che passeggia nel giardino sul far della sera, Dio che lotta con Giacobbe fino all'alba, Dio che parla a Mosè dal rovetto ardente<sup>101</sup>). Più avanti – nelle scritture profetiche, nei *Salmi*, in *Giobbe* – il ricordo continuo delle sue vittorie si staglia contro scenari cosmici e primordiali, genuinamente mitici: «come egli distrusse il mostro del caos e sprofondò i pilastri della terra nell'abisso, tra il giubilo delle stelle mattutine»<sup>102</sup>.

Ed errore storico perché un simile giudizio non tiene conto di come, in fase di formazione del canone, molte tradizioni leggendarie si siano distaccate dall'antico patrimonio nazionale e siano state confinate ai margini dei libri sacri. Dopo la chiusura del canone, il materiale mitico scartato dai redattori, «errante da bocca a orecchio attraverso le generazioni»<sup>103</sup>, rifluirà copioso nella scrittura postbiblica. Il rabbinismo tenterà in ogni modo di soffocare l'elemento mitico e – nel tentativo di

<sup>95</sup> «große[ ], aber demütige[ ] Flut der inbrünstigen, hingegebenen, überzweckhaften jüdischen Volksreligiosität», *ibid.*, p. 77.

<sup>96</sup> «es ist gar nicht wahr, daß Monotheismus und Mythos einander ausschließen und ein monotheistisch empfindendes Volk somit der mythenbildenden Kraft entbehren müßte. Vielmehr ist jeder lebendige Monotheismus des mythischen Elements voll, und nur solange er dies ist, ist er lebendig.», *ibid.*, p. 79.

<sup>97</sup> «einen solchen zyklischen Bestand», *ibid.*, p. 78.

<sup>98</sup> «versprengte Adern des edlen Erzes», *ibid.*, p. 77.

<sup>99</sup> «eine [...] Mehrheit kosmischer Kräfte, ein Aggregat schaffender, erhaltender und zerstörender Mächte, eine über die Erde ziehende, sich in sich selber beratende und aus ihrem Rat beschließende Götterwolke», *ibid.*, p. 81.

<sup>100</sup> «mit den mythischen Insignien eines alten Stammesgottes geschmückt», *ibid.*

<sup>101</sup> Buber fa qui riferimento a *Genesi* 3,8; *Genesi* 32,23-33; *Esodo* 3,1-10. *ibid.*, p. 82.

<sup>102</sup> «wie er das Untier des Chaos zerschmetterte und unter dem Jubel der morgendlichen Sterne die Pfeiler der Erde in die Tiefe senkte.», *ibid.*, pp. 81-2.

<sup>103</sup> «eine von Mund zu Ohr durch die Geschlechter wandernde Übergabe heiliger Geheimnisse», *ibid.*, p. 79.



delimitare i confini dell'ebraismo, di cristallizzarne una fisionomia quanto più pura e intangibile, rigidamente monoteista – ne restituirà un'immagine esangue, riducendolo all'essenzialità dell'insegnamento giuridico. Il dominio soverchiante della *halakah*, l'imporsi del rigore normativo sulla ricchezza e varietà degli elementi narrativi, etici, popolari – in una parola, mitici – hanno spogliato l'ebraismo di una componente fondamentale, viva. L'estromissione del mito ha prodotto un ebraismo tronco, scarno, povero in spirito, degradando l'ebreo delle origini a «miserico omuncolo»<sup>104</sup>, il tipo umano prevalente nell'età della dispersione, frenato nella capacità di produrre mito dalla tirannide delle autorità diasporiche, «l'eterno esilarca» che esercita «il dominio sopra le generazioni della galuth»<sup>105</sup>. Pur segregato e ostracizzato, il discorso mitico non si arresterà, percorrerà i margini e, procedendo per vie sotterranee, riaffiorerà nell'*aggadah*, nel *midraš* e, più avanti, nella mistica della *qabbalah* e del chassidismo, garantendo all'ebraismo saldezza e coesione, anche nelle avversità:

la forza vitale dell'esperienza divina [...], il mito, dovette rinchiudersi nella torre della kabbala o nascondersi nelle conocchie delle donne o fuggire dalle mura del ghetto nel mondo: fu tollerato come dottrina segreta, o disprezzato come superstizione, o ripudiato come eresia. Fino a che il chassidismo lo pose in trono, sul trono di un breve giorno, dal quale fu scacciato per percorrere vagando, come un mendicante, i nostri sogni malinconici. Eppure è al mito che l'ebraismo deve la sua più intima compattezza nei tempi del pericolo<sup>106</sup>.

Non ai redattori di codici, non ai maestri della giurisprudenza ebraica ma ai mistici e agli estatici, non a Yosef Caro e al *ga'on* di Vilna, ma a Yiṣḥaq Luria e al Ba'al Šem<sup>107</sup> si deve la sopravvivenza dell'ebraismo più autentico, nella sua *facies* mitica, la sopravvivenza della radice popolare, del *Volksggeist* ebraico. Il mito è «eterna funzione dell'anima», possesso inalienabile a ogni popolo e, malgrado tutti gli sforzi compiuti dal tardo sacerdozio, dal rabinismo e, da ultimo, dai riformatori e dagli studiosi della *Wissenschaft des Judentums* per oscurare il mito ebraico o per contestarne l'originalità – liquidandolo come calco di modelli esterni, mediorientali – la fonte del pensiero mitico, anche presso gli ebrei, non ha mai smesso di produrre immagini e modelli interpretativi del reale. Negli anni a lui più prossimi, Buber vede nel movimento riformatore e nella *Wissenschaft des Judentums* le forze sabotatrici del mito ebraico<sup>108</sup>: per far risaltare gli aspetti razionali, utili alla loro definizione dell'ebraismo come monoteismo etico e *Religion der Vernunft*, gli studiosi della *Wissenschaft* lasciano in ombra, o più spesso

<sup>104</sup> «ein elender Homunkulus», *ibid.*, p. 80.

<sup>105</sup> «Und dieser Homunkulus war der ewige Exilarch, er hatte die Herrschaft über die Geschlechter der Galuth», *ibid.*

<sup>106</sup> «die lebendige Kraft des jüdischen Gott-Erlebens, der Mythos, [mußte] sich in den Turm der Kabbala verschließen oder sich am Spinnrocken der Frauen verstecken oder aus den Mauern des Ghettos in die Welt flüchten: er wurde als Geheimlehre geduldet oder als Aberglaube verachtet oder als Ketzerei verstoßen. Bis der Chassidismus ihn auf den Thron, auf den Thron eines kurzen Tages setzte; von dem er abgestoßen wurde, um als ein Bettler unsere schwermütigen Träume zu durchirren. Und doch ist er es, dem das Judentum in den Zeiten der Gefahr seine innerste Geschlossenheit verdankte.» *ibid.*

<sup>107</sup> Si veda *ibid.*

<sup>108</sup> Buber cita, in particolare, come rappresentante di un'intera categoria, David Neumark. Si veda MARTIN BUBER, *Der Mythos der Juden*, cit., p. 79.

tacciano il sostrato mitico e popolare della Bibbia, le grandi narrazioni dell'ebraismo posteriore, le correnti mistiche ed ereticali, le tensioni messianiche, le spinte eterodosse, liquidandole rapidamente, quasi con scherno, come derive irrazionali, figlie dell'oscurantismo e della superstizione, destinate a tramontare con l'avvento dell'emancipazione, a scomparire sotto la luce del moderno pensiero europeo:

la scrittura postbiblica rimase, nella sua essenza, a lungo sconosciuta: l'agada [fu considerata] un gioco ozioso della fantasia o una piatta narrazione di parabole, il midrasch una raccolta di commenti sofisticata e infruttuosa, la kabbala un insensato e grottesco rompicapo numerico. Il chassidismo era conosciuto solo per nome o lo si liquidava con gesto sprezzante come morbosa fantasticheria<sup>109</sup>.

Tutt'altra posizione quella di Buber: sono proprio la visione universalistica, non nazionale, della storiografia ebraica ottocentesca, il suo servire da puntello alla riforma del giudaismo, ad aver scempiato l'ebraismo, privandolo di un suo elemento costitutivo. Gli apologeti dell'universalismo ebraico, i difensori di una cultura ebraica conforme all'*ethos* borghese – allineandosi alla lunga teoria di legislatori, codificatori, compilatori, compendiatori – hanno ridotto l'ebraismo a fossile, decretandone la morte spirituale. Il mito, al contrario, ha per Buber da sempre un potere vivificante. In tempi di inaridimento dello spirito ebraico, di creatività prosciugata, è proprio a questo serbatoio di storie e immagini, «fonte alimentatrice di ogni autentica religiosità»<sup>110</sup> che l'ebreo deve rivolgersi, per rinnovare se stesso e avviare la rinascita.

La rivolta *fin de siècle* contro la società borghese oppone a un individuo dimezzato, ridotto a tipo, a funzione, a ingranaggio entro meccanismi di produzione e consumo sempre più complessi, una rinnovata aspirazione all'unità, alla soluzione dei contrasti, un rinnovato bisogno di assoluto. Da qui l'attenzione verso il mito e la leggenda, narrazioni che sganciano i singoli fenomeni dal concatenamento causale e dalla connessione logica, dove il mondo sensibile appare come segno, preludio del sacro e del numinoso. Nel mito, divino e umano dividono gli stessi spazi, si sovrappongono fino a combaciare; nel mito il molteplice si riduce all'uno e la mente umana si innalza verso un'unità che è al di là di sé, intuendo l'assoluto. Ed è a questo punto, su questa *reductio ad unum*, che il discorso sul mito trapassa nella mistica, e i due spazi penetrano uno nell'altro fino a confondersi. L'esperienza mistica sovrasta ogni procedimento logico, sublima il dato sensibile, estingue la personalità individuale: il mistico, affiggendo il pensiero a Dio, si distacca dal reale, oltrepassa se stesso e, per le vie segrete della contemplazione estatica, cessa di essere unità definita e autonoma, complementare al mondo ma da esso divisa, cessa di essere individuo. Nell'estrema tensione oltre il limite naturale, nell'uscita da sé, si

---

<sup>109</sup> «Das nachbiblische Schrifttum blieb in seinem Wesen lange unbekannt: die Agada als müßiges Phantasiespiel oder als flache Parabeldichtung, der Midrasch als spitzfindige und unfruchtbare Kommentarsammlung, die Kabbala als sinnlose und groteske Zahlentüftelei; den Chassidismus kannte man kaum dem Namen nach oder tat ihn als eine krankhafte Schwärmerei mit geringschätziger Gebärde ab.», *ibid.* p. 77.

<sup>110</sup> «die nährende Quelle aller wahrhaften Religiosität», *ibid.*, p. 77.

unisce a Dio e, per questa via, tocca la massima perfezione, portando la vita interiore alla sua forma più pura. La necessità di ricostituire una totalità di senso, di togliere le disarmonie e le contraddizioni del quotidiano, porta, nella Germania della *Jahrhundertwende* e del primo Novecento, alla rinascita dell'interesse per la mistica. L'accostarsi a figure come Meister Eckhart e Jakob Böhme, lo studio del loro pensiero, nasce dall'esigenza di riconfigurare un'unità: l'unità di Dio e mondo, esperita dal mistico, rappresenta – al sommo della scala, come paradigma ideale – lo scioglimento di ogni dualità derivante da questa prima opposizione: tra corpo e anima, tra uomo e natura, tra volontà individuale e volontà generale. E permette di superare l'individuo nel suo profilo più materiale per portare in primo piano l'interiorità, l'azione eroica, la religiosità autentica, il rinnovamento nazionale, per dissolvere la persona nell'unità organica della comunità e del *Volk*.

Di nuovo, anche per questo aspetto, l'elaborazione concettuale in campo ebraico muove dalla stessa matrice, vive di riflessi e dipendenze. Anche fra gli ebrei, la via d'uscita dalla disaggregazione, dalla scomposizione della totalità in frammenti, passa per la riscoperta del pensiero mistico. E, fra gli ebrei, sarà ancora Buber il capofila del *revival* mistico d'inizio secolo. Le molte correnti di pensiero mistico che, in posizione più esposta o più celata, percorrono senza interruzione la storia dell'ebraismo dall'età talmudica fino all'età contemporanea, dalle più antiche riflessioni sulla creazione e sul trono di Dio fino alle più astruse cosmologie della scuola di Safed, sono, per Buber, le forze vive cui affidare la rinascita della creatività ebraica. La rappresentazione di un mondo di vita divina, fitto di figure fantastiche, immagini di luce e ampiezze cosmiche, ha delimitato, nei secoli, uno spazio creativo, ha accompagnato l'evolversi della storia ebraica, in posizione spesso periferica, nelle forme di un insegnamento esoterico, di un sapere nascosto, nel continuo contrasto tra ebraismo superficiale ed ebraismo sotterraneo, senza mai esaurire la sua forza poetica. Nel ritorno a questa riserva di energie spirituali, Buber vede la soluzione della crisi ebraica, l'innescarsi di una nuova creatività, l'avvio della rinascita.

L'interesse di Buber per la mistica ha radici lontane, accompagna la sua percezione – precocemente acuta – dei mali della *Zivilisation* borghese<sup>111</sup>. Il superamento del principio di individuazione come via maestra verso una nuova totalità trova in Buber categorie già pronte, un terreno già preparato dalla frequentazione degli scritti di Schopenhauer e di Nietzsche, che dell'avvio a una nuova ontologia, presocratica e prerazionale – centrata sull'ascesi, sul ciclico ritorno, sul «grido di giubilo mistico di Dioniso»<sup>112</sup> – avevano fatto l'asse della loro riflessione. A questi pensieri, maturati nel confronto con Schopenhauer e Nietzsche, si affianca il contatto, durante i soggiorni all'università di

---

<sup>111</sup> L'interesse di Buber per la mistica è oggetto dello studio di Paul Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog*, che nasce in inglese, come tesi di dottorato. Si veda MENDES-FLOHR, PAUL R., *Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers Entwicklung bis hin zu „Ich und Du“*, mit einer Einführung von Ernst Simon, Jüdischer Verlag, Königstein/Ts. 1978.

<sup>112</sup> «[der] mystische ] Jubelruf des Dionysus» FRIEDRICH NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, in *id.*, *Werke – Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Dritte Abteilung, I Band, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1972, p. 99.

Berlino tra l'autunno del 1899 e la primavera del 1901, con associazioni nate sull'onda della *Lebensreform*, il movimento, di riforma e di critica, nato dal disagio intellettuale verso i danni causati da industrializzazione e urbanizzazione. Soprattutto con uno di questi Buber avrà, in questo doppio semestre, rapporti prolungati, la «Neue Gemeinschaft» dei fratelli Friedrich e Julius Hart, il circolo con sede sullo Schlachtensee, alle porte di Berlino. Obiettivo del circolo – cui aderiscono pubblicisti, attivisti, socialisti militanti, spiriti liberi e artisti – è la composizione della frattura che attraversa l'epoca moderna e che culmina nella separazione dell'io dal mondo, nel distacco della pluralità dall'uno. Da questa esigenza discende l'attenzione che la «Gemeinschaft» riserva alla mistica: la riappropriazione del pensiero mistico conduce al di là della percezione fenomenica, al di là dei percorsi razionali che procedono dalla causa all'effetto e dall'universale al particolare. All'interno della «Neue Gemeinschaft» ha grande diffusione il concetto di *Erlebnis*, come via d'accesso a forme di sapere non logiche, non razionali, dinamiche, come fonte di una conoscenza che supera l'umano e giunge a toccare il divino. In Buber, a contatto con questo circolo, la percezione della crisi dell'epistemologia positivista, della debolezza del pensiero scientifico si acuisce e si rafforza, di conseguenza, la consapevolezza del primato del sentimento e dell'intuizione sui sensi. L'interesse per la mistica si definisce con maggior chiarezza, e la nozione di *Erlebnis*, già recepita con entusiasmo ai corsi universitari di Dilthey, diventa il cardine di una concezione del mondo mistico-esperienziale, intuitiva più che cognitiva, una vera e propria *Erlebnismystik* che accompagnerà l'elaborazione del pensiero buberiano avanti negli anni e che, anche quando cederà il passo una riflessione più matura, lascerà ampi strascichi, diventando pensiero residuale, spesso riaffiorante in forme più secche e misurate, più essenziale nell'espressione ma mai del tutto prosciugato. Presso la «Gemeinschaft», Buber farà anche incontri decisivi. Soprattutto uno, quello con Gustav Landauer – anarchico, studioso di Shakespeare e della mistica di Meister Eckhart<sup>113</sup>, pensatore politico di rara forza intellettuale, più vecchio di otto anni – lascerà il segno e determinerà il corso del pensiero buberiano, direttamente fino al 1919, ma anche dopo la sua morte, precoce e violenta. Da Landauer, vero capo carismatico e maestro del gruppo riunito intorno ai fratelli Hart, Buber trarrà spunti e suggestioni: una rafforzata propensione verso la mistica, oltre a una serie di categorie politiche e filosofiche che Buber assumerà e che non smetteranno mai di entrare, con tutto il loro peso, nella sua elaborazione concettuale, toccando ambiti diversi. Dinanzi a un uditorio costituito, in massima parte, dai membri della «Neue Gemeinschaft», nell'inverno del 1901, Buber dimostra, parlando di Jakob Böhme<sup>114</sup>, di sapersi muovere agilmente nel campo della mistica; pochi giorni dopo – nello stesso luogo, per lo stesso pubblico – Buber tiene una seconda conferenza, dal titolo «Alte und neue Gemeinschaft», dove tocca di nuovo temi cari all'associazione<sup>115</sup>. Anche il procedere degli studi universitari di Buber – piuttosto lento e discontinuo, inframmezzato da molti spostamenti, incrociato

<sup>113</sup> Sua è la prima edizione moderna degli scritti di Meister Eckhart (*Meister Eckharts Mystische Schriften, in unsere Sprache übertragen von Gustav Landauer*, Verlag Karl Schnabel, Axel Junckers Buchhandlung, Berlin 1903).

<sup>114</sup> La conferenza dal titolo «Über Jakob Böhme», tenuta il 9 marzo 1901 all'Architektenhaus nella Wilhelmstraße, verrà pubblicata, con l'aggiunta di note redazionali, dalla «Wiener Rundschau» nel giugno successivo (V,12, 15 giugno 1901).

all'intensa attività politico-letteraria – è segnato dall'interesse per la mistica: il lavoro finale, sottoposto alla «Franz-Joseph Universität» di Vienna per il conseguimento del titolo di *doctor philosophicus*, reca il titolo *Beiträge zur Geschichte des Individuationsproblems. Nikolaus von Cues und Jakob Böhme* e affronta una tematica riconducibile all'orizzonte mistico – il procedere del molteplice dall'unità dell'idea – collocandolo entro una precisa cornice: il trapasso del neoplatonismo nella filosofia del Rinascimento. Il lavoro è inteso come anticipazione di un'opera più ampia, che Buber non realizzerà mai, uno studio scientifico sul problema dell'individuazione nei suoi sviluppi da Aristotele a Leibniz. La lettura che, nella dissertazione, Buber dà del Cusano e di Böhme è mediata, ancora una volta, da Dilthey: sulla scorta della sua analisi, Buber ritrova nei due pensatori le prime tracce di quell'individualismo metafisico, confinante con il mistico e sconfinante nel mistico, che troverà piena affermazione in età romantica, in Friedrich Schleiermacher e Ralph Waldo Emerson sopra tutti<sup>116</sup>.

Anche i due primi libri chassidici d'inizio secolo, le *Geschichten des Rabbi Nachman* del 1906 e la *Legende des Baalschem* del 1908, sono, in prima approssimazione, opere antologiche di argomento mistico. Nel chassidismo, ultima filiazione della mistica ebraica, Buber vede un enorme potenziale palinogenetico. La forza di una fede ardente, una prassi di vita costante e tenace, condotta nella gioia, la spiritualità intatta che giunge dal mondo delle comunità chassidiche, la creatività di una narrazione continua che filtra, senza soluzione di continuità, attraverso le generazioni, sono modelli da riattualizzare, capaci di riaccendere di vita l'ebraismo contemporaneo e di produrre l'uscita dalla crisi. Le storie chassidiche – le narrazioni sui maestri e sui discepoli, gli aneddoti, gli apologhi, le parabole, gli *exempla*, le massime, nelle loro molteplici varianti e duplicazioni, nella loro autorialità sfrangiata e plurima – sono un chiaro esempio – uno dei più autentici, sicuramente il più recente – della più pura creatività ebraica, che, in regioni remote dell'Est europeo, non si è fatta investire dalla crisi d'identità che ha travolto l'ebraismo occidentale. Sono il vero volto della nazione, immune da pervertimenti. Ed è, per Buber, proprio il racconto chassidico – che accompagna, si intercala e talora veicola la dottrina – la forma letteraria che gli ebrei contemporanei devono riscoprire; è guardando al chassidismo come luogo della rinascita nazionale, come espressione pura del *Volksgeist* ebraico, che essi potranno trarre forza e determinazione per operare un analogo rinnovamento su se stessi.

La via che Buber percorre per mettere in circolazione la letteratura chassidica è quella della riscrittura. La scoperta del patrimonio letterario chassidico accende subito in lui l'impulso creativo, ricreativo. Seguendo la lezione dell'ermeneutica diltheyana, Buber tenta di riportare a nuova vita lo spirito contenuto in queste narrazioni del passato rivivendo, riscrivendo, l'esperienza originaria che in esse è contenuta. In queste scritture, Buber ritrova se stesso, sente l'appartenenza alla «catena dei

---

<sup>115</sup> Questa seconda relazione, presentata il 24 marzo 1901, sarà recensita con entusiasmo da Siegfried Jacobson, futuro editore della «Schaubühne», in «Die Welt am Montag».

<sup>116</sup> Si veda Gilya Gerda Schmidt, *Martin Bubers' Formative Years. From German Culture to Jewish Renewal, 1987-1909*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa and London 1995, p. 44-7.

narratori». Rispetto all'autore chassidico, è fratello in «sangue e spirito», «anello fra gli anelli»<sup>117</sup>. Anticipando discorsi che, negli anni di Praga, svilupperà più compiutamente, Buber riscopre la discendenza per le vie del sangue, il legame organico che valica le generazioni e che impedisce un approccio freddo e distante. Si tratta di immedesimazione, di mimesi, di riconoscimento non di uno studio distaccato e obiettivo. Buber, giunto a questo punto, può solo «raccontare daccapo»<sup>118</sup>. È questo lo sfondo ideologico su cui si proietta la riscoperta del chassidismo e la diffusione della sua letteratura in una nuova veste neoromantica: il chassidismo è, ancora una volta, funzione della *Jüdische Renaissance* e della definizione di una nuova identità ebraica. Nelle raccolte chassidiche del 1906 e del 1908 il discorso sulla mistica è prevalente, il chassidismo viene inserito a pieno titolo, come ultima espressione storica, tra le correnti della mistica ebraica, tra le più feconde.

Nel saggio introduttivo al *Nachman*, «Die jüdische Mystik», Buber parla diffusamente di mistica ebraica, anche attingendo al repertorio concettuale della *Völkerpsychologie*. La fisionomia etnica degli ebrei li dispone per natura alla mistica, la loro conformazione originaria, di carattere più motorio che sensorio, la propensione alla matematica, alla logica e alla musica e la scarsa capacità di oggettivare e di figurare concede loro una «comprensione acutissima per i rapporti del cosmo e della psiche»<sup>119</sup>, li rende più inclini al sovrumano che all'umano. Di più, il popolo ebraico possiede una grandezza unica, innata: il pathos che, per Buber, altro non è se non desiderio di assoluto, di infinito, «volontà di impossibile»<sup>120</sup> e che mette in tensione la realtà e la sua proiezione ideale. Tensione profonda, ma creativa perché è proprio da questa incolmabilità che si sprigiona l'estasi, in essa affonda le radici il pensiero mistico ebraico. La stessa storia ebraica, storia di esilio e di persecuzione, ha creato le condizioni ideali per lo sviluppo della mistica, il dolore della dispersione ha «dato alle loro anime le vibrazioni della disperazione estrema, dalle quali tanto facilmente si risveglia il lampo dell'estasi»<sup>121</sup>. Questi i presupposti per lo sviluppo della mistica ebraica, da disciplina esoterica – coltivata presso gli Esseni, da gruppi apocalittici e poi in epoca talmudica – fino alla fioritura della *qabbalah* provenzale e castigliana, all'erompere della cosmologia luriana, al fiorire della scuola galilaica. Da qui comincia la fase discendente con il divampare del sabbatanesimo fino alla nascita, per reazione, del chassidismo che – «kabbala divenuta ethos»<sup>122</sup> secondo la famosa definizione buberiana – opera la trasmissione della via mistica dal singolo alla comunità, converte l'ascesi individuale in ardore estatico collettivo, in devozione

<sup>117</sup> «Ich trage in mir das Blut und den Geist derer, die sie schufen, und aus Blut und Geist ist sie in mir neu geworden. Ich stehe in der Kette der Erzähler, ein Ring zwischen Ringen» MARTIN BUBER, *Die Legende des Baalschem*, Manesse Verlag, Zürich 1955, p. 8; trad. it. di Andreina Lavagetto, in MARTIN BUBER, *Storie e leggende chassidiche*, cit., p. 208.

<sup>118</sup> «ich sage noch einmal die alte Geschichte» *ibid.*, pp. 8-9.

<sup>119</sup> Trad. it. di Lavagetto, p. 53.

<sup>120</sup> Trad. it. di Lavagetto, p. 41.

<sup>121</sup> «Das Wandern und das Martyrium der Juden haben ihre Seelen immer wieder in jene Schwingungen versetzt, aus denen zuweilen der Blitz der Ekstase erwacht.», MARTIN BUBER, *Die Geschichten des Rabbi Nachmann*, Fischer, Frankfurt a.M. 1955, p. 12; trad. it. p. 41.

<sup>122</sup> «Der Chassidismus ist die Ethos gewordene Kabbala.» MARTIN BUBER, *Die Geschichten des Rabbi Nachmann*, cit., p. 16. Definizione che regge alla prova del tempo, nonostante tutte le critiche all'interpretazione buberiana del chassidismo. Sarà accolta anche da Scholem.

gioiosa, tramuta le complicate teosofie cabbalistiche in servizio quotidiano, divino e terreno al tempo stesso.

L'interesse di Buber per la mistica ebraica non è fatto occasionale, legato da un contesto, ma è ovviamente da intendersi come corollario al più generico, e ormai consolidato, interesse per le dottrine mistiche. Nel già citato saggio introduttivo al *Nachman*, «Die jüdische Mystik», Buber pone la mistica ebraica accanto alle *Upanishad*, a Eckhart, a Plotino, a Lao-zi<sup>123</sup> e crea un unico orizzonte omologante in cui le varie tradizioni mistiche si trasferiscono e si riconoscono. Su questa stessa linea, anche assecondando una moda piuttosto diffusa in Europa a cavallo tra i secoli XIX e XX, Buber pubblicherà nel 1909 – per il prestigioso editore Eugen Diederichs di Jena – promotore di una linea editoriale centrata sulla teosofia, sulla mistica, sulle leggende e le tradizioni popolari, sull'epoca romantica, sugli scritti di Nietzsche<sup>124</sup> – le *Ekstatische Konfessionen*, una raccolta di scritti mistici, passati attraverso il filtro della riscrittura buberiana, levigati nelle loro asperità e presentati in una prosa fluida, simile in tutto a quella delle raccolte chassidiche di poco precedenti. In un unico volume, soggetti allo stesso criterio selettivo e, se si vuole, semplificatorio che presiede all'organizzazione del *Nachman* e del *Baalschem*, vengono riassorbiti, senza grandi distinzioni, i detti di Ramakrishna, Lao-zi, Plotino, Teresa di Gesù, Angela da Foligno, Caterina da Siena, Birgitta di Svezia, Mechthild di Magdeburg, Ildegarda di Bingen, Gerlach Peters, le tradizioni del sufismo sono accostate alla gnosi cristiana, al monachesimo greco ed egiziano, alla mistica cinese e alla mistica chassidica, Dionigi l'Areopagita convive con Meister Eckhart e Jakob Böhme. Senza considerazione per le divaricazioni spazio-temporali, in semplice giustapposizione per aree geografiche, queste testimonianze letterarie, formatesi nell'arco di due millenni, compaiono riunite, accordate al gusto dell'epoca, e si saldano a formare un tessuto omogeneo

---

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>124</sup> Con le sue pubblicazioni, Diederichs si fa programmaticamente interprete della *Zivilisationskritik* e veicolo di una «letteratura che trascende culturalmente la società borghese, in senso neomistico, neoromantico o neoidealistico» [«eine neu-mythisch, neuromantisch oder neuidealistisch die bürgerliche Gesellschaft kulturell transzedierende Literatur.»] (da: Gangolf Hübinger, *Eugen Diederichs' Bemühungen um die Grundlegung einer neuen Geisteskultur*, in Wolfgang J. Mommsen e Elisabeth Müller-Luckner (Hrsg.), *Kultur und Krieg: Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg*, München 1996, p. 259, citato da MARTIN TREML, *Einleitung*, in MARTIN BUBER, *Frühe kulturkritische und philosophische Schriften 1891-1924*, cit., p. 53), che alla grettezza del *Bildungsbürgertum* guglielmiano oppone una raffinata e rarefatta aristocrazia dello spirito, una compensazione trascendentale al materialismo scienziata, un ritorno al romanticismo e alla mistica (Come dirà lo stesso Diederichs in una lettera, datata 1 settembre 1896, a Ferdinand Avenarius «Parola d'ordine: etica dello sviluppo, aristocrazia sociale, contro il materialismo per il romanticismo e per un nuovo Rinascimento. Anche la mistica mi piace molto». [«Parole: Entwicklungsethik, Sozialaristokratie, gegen den Materialismus zur Romantik und zu neuer Renaissance. Auch für Mystik habe ich sehr viel übrig.»] (da: Gangolf Hübinger, *»Journalist« und »Literat«. Vom Bildungsbürger zum Intellektuellen*, in Wolfgang J. Mommsen e Elisabeth Müller-Luckner (Hrsg.), *Kultur und Krieg*, cit., p. 104). Intorno a Diederichs si coagulano molti dei discorsi sulla *Renaissance* svolti alla fine del XIX secolo. Anche Buber sarà molto presto in collaborazione con Diederichs nonostante i progetti di rinascita delle tradizioni mistiche, promossi dagli autori attivi intorno al «Verlag», non fossero immuni da toni e sfumature antisemite. Con Diederichs, Buber comincia a parlare già nel 1903 di un'opera di raccolta della mistica europea, un'antologia di testi di area tedesca, slava ed ebraica che ne ripercorrono lo sviluppo dalle origini fino alla diramazione ultima nel pensiero di Emanuel Swedenborg (si veda Martin Buber a Gustav Landauer, 10 febbraio 1903, B1 186). Il progetto non avrà seguito ma confluirà – di lì a qualche anno, con un perimetro più ampio – nelle *Ekstatische Konfessionen* (si veda Martina Buber a Eugen Diederichs, 20 giugno 1907, B2 257). Si veda GEORGE L. MOSSE, *The Crisis of German Ideology – Intellectual Origins of the Third Reich*, Howard Fertig, New York 196, pp. 52-66. Su Diederichs si vedano anche gli studi di Gangolf Hübinger, (hrsg.) *Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs-Verlag – Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme*, Diederichs, München 1996; e di J.H. Ulbricht – M.G. Werner (hrsg.), *Romantik, Revolution und Reform – Der Eugen Diederichs Verlag im Epochenkontext 1900 bis 1945*, Wallstein, Göttingen 1999.

e coerente, in cui le diverse narrazioni sono tenute insieme da un'unica esperienza che si replica uguale nei secoli. Una silloge di mistici, un testo unificante in cui una sola voce – sorvolando epoche, lingue, culture diversissime – comunica un solo contenuto, *l'unio mystica*.

Allo stesso modo, lo studio del racconto ebraico, di quella che Buber chiama, forse in modo improprio, leggenda chassidica si raccorda all'attenzione che egli rivolge al patrimonio leggendario, epico, mitologico, favolistico, più in generale folklorico, delle varie civiltà. Insieme a Berdyczewski, nel settembre del 1908, Buber progetta l'istituzione di una «Societät zur Sammlung, Herausgabe und Übertragung jüdischer Mythen, Sagen und Legenden»<sup>125</sup> che, pur non giungendo a compimento, denuncia lo spiccato interesse per la *Sagenkunde*, a specchio di un analogo, e diffusissimo, *trend* nella società tedesca<sup>126</sup>. Quest'inclinazione trova la sua cornice ideale nell'attività di consulente e lettore di manoscritti che Buber svolge, fin dal 1905, presso la «Literarische Anstalt Rütten & Loening» di Francoforte. La casa editrice, di cui Buber, tra il 1909 e il 1913, sarà direttore letterario, era stata, durante tutto l'Ottocento, veicolo di diffusione delle corone della *Goethezeit*: Buber, in accordo con la tendenza del *fin de siècle*, ne muterà il profilo editoriale, inaugurando una linea meno classica, meno centrata sulla *Belletristik* europea, orientata verso civiltà diversamente “esotiche”: civiltà nordiche, africane, vicino ed estremo-orientali<sup>127</sup>. Negli stessi anni in cui raccoglie e rinarra le storie chassidiche, Buber pubblica, per gli stessi tipi, storie cinesi<sup>128</sup> di spiriti e demoni (*Chinesische Geister- und Liebesgeschichten*, 1911), storielle e aneddoti di Zhuang-zi, inseriti nella prospettiva mistica del Tao<sup>129</sup> (*Reden und Gleichnisse des Tschuang Tse*, 1910, per le edizioni «Insel»), traduce e introduce i racconti

<sup>125</sup> Con Berdyczewski, a partire dal 1907, Buber coltiva altri progetti, mai condotti in porto: la composizione di due antologie, una di mistica ebraica e una di materiale aggadico, estratto dal *Talmud*, dal *midraš* e dalla *qabbalah*, e la pubblicazione di un «Ghetto-Buch», sulla vita nella diaspora. Lo scambio tra Buber e Berdyczewski, tra il marzo e il dicembre del 1907 è stato pubblicato da William Cutter, *The Buber and Berdyczewski Correspondence*, in «Jewish Social Studies», VI, 3, 2000 (n.s.), pp. 160-204.

<sup>126</sup> Anche tra i tedeschi, in modo ancor più sistematico, la *Sagenkunde*, come ramo dell'etnologia, diventa parte integrante del discorso nazionalista. I tedeschi operano una ricognizione vastissima sul patrimonio di saghe e leggende germaniche per suffragare l'asserita supremazia razziale dei popoli settentrionali.

<sup>127</sup> Per la stessa casa editrice, Buber si farà promotore di una linea antimodernista, di tendenza conservatrice e opposta allo sperimentalismo, che avrà tra i titoli pubblicati il romanzo *Utz Urbach*, sulla rivolta contadina tedesca del 1525, dell'austriaco Hermann Graedner, e le *Südafrikanische Novellen* di Hans Grimm, entrambi futuri, convinti sostenitori del nazionalsocialismo. Anche opere di giovani autori saranno pubblicate, grazie al parere favorevole di Buber, per «Rütten & Loening»: tra queste, il *Kamerad Fleming* di Alfons Paquet e *Die böse Unschuld* di Oskar Baum, che saranno negli anni a venire molto vicini a Buber. Una serie di libri sulla Russia, tradotti in tedesco da Fega Frisch – la moglie di Efraim Frisch, futuro editore del «Neuer Merkur» – troveranno accoglienza in questa cornice. Buber stesso pubblicherà i suoi due primi libri chassidici per «Rütten & Loening» e, per sua indicazione, anche i primi due volumi delle *Sagen der Juden* di Berdyczewski usciranno lì. Si veda MARTIN TREML, *Einleitung*, in MBW1 51-53; e Carsten Wurm, *150 Jahre Rütten & Loening...mehr als eine Verlagsgeschichte 1844-1994*, Berlin 1994, pp. 83-101.

<sup>128</sup> L'interesse di Buber per le tradizioni religiose e sapienziali dell'India e della Cina si rafforza grazie alla lettura di alcune opere, pubblicate sempre nello stesso giro d'anni da «Rütten & Loening», il *Kokoro* di Lafcadio Hearn, corredato da una prefazione di Hofmannsthal, i romanzi *Der Pilger Kamanita* e *Das Weib des Vollendeten* del danese Karl Adolph Gjellerup. *Ibid.*, p. 52.

<sup>129</sup> Qui Buber, come già nelle *Ekstatische Konfessionen*, allarga lo spettro mistico a comprendere anche le dottrine sapienziali dell'Estremo Oriente, nel riconoscimento reciproco di tradizioni distanti che, evidentemente, a molti lettori contemporanei non pareva impreciso o scientificamente inaffidabile se lo stesso Simmel, a lettura ultimata delle *Reden und Gleichnisse*, nel ravvisare la trasversalità del discorso, poteva affermare con approvazione: «Ciò che Lei riferisce della filosofia cinese è straordinariamente importante e profondamente necessario, come le frasi di Meister Eckhart» [«Was Sie aus der chinesischen Philosophie mitteilen, ist von außerordentlichen Bedeutung und hat dies aus der Tiefe hervorbrechende Mut, wie Sätze Meister Eckharts.» Georg Simmel a Martin Buber, 4 Novembre 1910, in B1 287].



mitologici della tradizione celtico-gallese (*Die vier Zweige des Mabinogi. Ein keltisches Sagenbuch*, 1914, Insel Verlag), si misura con l'epos finnico (postfazione a *Kalevala. Das Nationalepos der Finnen*, 1914, tradotto in tedesco da Anton Schiefner per il «Müller Verlag»<sup>130</sup>).

---

<sup>130</sup> Sullo stesso argomento – per la rivista «Das literarische Echo», due anni prima – Buber aveva redatto l'articolo *Kalevala, das finnische Epos* (XIV, 23, 1 settembre 1912, pp. 305-6)

## L'OSTJUDENTUME L'ORIENTE

Nella dinamica della rinascita, l'ebraismo dell'Europa centro-orientale – compendiato nel termine, in sé già vago e indifferenziato, *Ostjudentum* – ha importanza decisiva.<sup>131</sup> Al di là dei confini dell'Europa orientale, l'illuminismo ebraico non aveva avuto ampia diffusione e l'occidentalizzazione delle masse ebraiche, l'adozione degli schemi della civiltà borghese, avevano incontrato forti resistenze. Certo, la *has'kalah* arriverà anche in Europa orientale, vi saranno strascichi e risonanze, talora anche un pensiero autonomo, con una propria fisionomia, diversa da quella occidentale. Ma queste nuove istanze, oltre a giungere in ritardo, avranno connotati diversi, un orientamento ideologico diverso, saranno inserite in un diverso programma culturale e confinate entro una cerchia ristretta di persone colte. Soprattutto, non scateneranno la corsa affannosa all'assimilazione e alle riforme religiose, lasciando quasi ovunque intatto il legame con la tradizione. Nelle regioni dell'Est europeo, le comunità ebraiche disegnano, nel loro complesso, una società omogenea, culturalmente autosufficiente, impermeabile agli impulsi esterni. Escluse dall'emancipazione, escluse da una *has'kalah* elitaria, riservata a pochi intellettuali, le masse degli ebrei – residenti in uno spazio geografico che dalla Prussia orientale si estende fino alla Bielorussia, dalla Galizia fino all'Ucraina, dalla Polonia fino alla Romania, territori suddivisi tra Germania, impero asburgico e impero zarista – rimangono saldamente ancorate alla tradizione ebraica, a un mondo in cui, pur con sfumature e diversità territoriali anche marcate, usi e costumi permangono, immutati fin dal Medioevo, a costituire una realtà culturale unitaria. Negli *shtetlakh*, i villaggi di case di legno della provincia russo-polacca, gli ebrei dell'Est conducono un'esistenza separata, senza contatto con la civiltà esterna, immersi nella tradizione rabbinica e nel talmudismo o partecipi dell'affermarsi della contro-tradizione chassidica, un'esistenza modulata su una prassi, devozionale e comportamentale, ormai fissa da secoli, cadenzata sui tempi del calendario liturgico, modulata sui ritmi dello *yiddish*. In questa cornice, gli ebrei presentano i caratteri, forti e definiti, del popolo, un'impronta nazionale decisa, riconoscibile, anche dall'esterno, nelle barbe lunghe e incolte, nei boccoli, nel caffettano, nelle palandrane nere, nei cappelli rotondi. Almeno fino alla prima guerra ma anche oltre, l'*Ostjudentum* appare, agli occhi dell'Occidente, come un monolite culturale. Non si può negare, si è detto, una sostanziale compattezza, un'unitarietà di costumi ma una simile visione, sbrigativa e indistinta, non tiene conto delle diversità interne, delle tensioni che attraversano quel mondo, delle spinte assimilatorie, della diffusione dell'idea socialista. Una simile visione serve a radicare lo stereotipo, a consolidare un'immagine “altra” da contrapporre, nel bene e nel male, al mondo occidentale. L'immagine, mitica e idealizzata, di un mondo esterno, distante dai centri della civiltà, fermo a un tempo altrove trascorso da secoli. Un'immagine che negli anni muterà di segno ma che rimarrà, sempre e comunque, stereotipo e mito.

<sup>131</sup> Si veda DELPHINE BECHTEL, *Cultural Transfers between “Ostjuden” and “Westjuden”. German-Jewish Intellectuals and Yiddish Culture 1897-1930*, «Leo Baeck Institute Year Book» XLII, 1997, pp. 67-83.

Negli anni dell'assimilazione, all'ovest, l'immagine dell'“ebreo in caffettano” suscita, nell'“ebreo in cravatta”, sentimenti di viva repulsione. L'immagine sgradevole del ghetto è uno spettro da esorcizzare; gli spazi angusti, la miseria, la desolazione delle contrade ebraiche polacche e russe rimandano indietro di qualche generazione verso origini oscure e poco rispettabili, mettono in forse, minandole alla base, le acquisizioni dell'emancipazione. Gli *Ostjuden* vengono ritratti, in blocco, come massa di fanatici esaltati e superstiziosi, economicamente sono parassiti, *Schnorrer*, *Betteljuden*, *Schacherjuden*. La tradizione, conservatasi intatta nel mondo ebraico-orientale, è, per i *Bildungsjuden* tedeschi e austriaci, immagine dell'oscurantismo, della separatezza; la lingua *yiddish* risuona ai loro orecchi come gergo sgrammaticato e spurio. La borghesia ebraica assimilata fissa così i confini della civiltà occidentale; oltre le frontiere dell'Austria moderna, si stende un territorio, culturalmente uniforme, che pur attraversando tutta l'Europa centro-orientale può essere racchiuso, come farà l'ebreo viennese d'origine galiziana Karl Emil Franzos, nella denominazione spregiativa *Halb-Asien*. Il titolo scelto da Franzos per la sua raccolta di racconti<sup>132</sup> pone, di proposito, una distanza incolmabile tra il *Bildungsbürger* ebraico dai modi raffinati e l'*Ostjude* di ascendenza orientale, “semi-asiatico”, gesticolante nel discorso e ondeggiante nella preghiera, confinato nell'ignoranza e nel fanatismo religioso. Da questi sforzi di demarcazione emerge, con evidenza, il timore che l'immagine dell'ebreo orientale, così scoperta e riconoscibile, possa mettere a repentaglio la possibilità, concessa dall'illuminismo, di “essere uomini come gli altri fuori di casa, ebrei a casa”<sup>133</sup>, di essere cittadini senz'altro contrassegno. Timore cui si aggiunge il pensiero, tutt'altro che infondato, che una simile immagine, continuamente riproposta dalle sempre più massicce ondate di immigrazione *ostjüdisch* nei territori del *Reich* e in quelli occidentali dell'Impero, possa rafforzare la propaganda antisemita che di questi stereotipi somatico-fisiognomici si era da sempre nutrita. Meccanismo di difesa che, però, ha il suo riflesso negativo: ponendo gli *Ostjuden* in così netta antitesi da sé, polarizzando la loro immagine come controparte negativa, gli israeliti assimilati finiranno per renderne più visibile l'aspetto differente, imponendolo all'attenzione generale e contribuendo a consolidare il pregiudizio antisemita.

La diffusione nei paesi di lingua tedesca dell'idea sionista introdurrà una diversa lettura della realtà *ostjüdisch*. Pur minoritario nello spettro ideologico della Germania novecentesca, il sionismo tedesco detterà l'agenda all'intera Organizzazione sionista mondiale fino allo scoppio del primo conflitto e il modello tedesco assurgerà a metafora dell'esperienza ebraica in Europa occidentale. In un primo momento, sarà proprio il sionismo tedesco e occidentale a creare una nuova cornice di valori, entro la quale l'*Ostjudentum* verrà riabilitato. La prospettiva nazionale, la presentazione dell'ebraismo come nazione oltre tutte le differenze culturali, getta le basi per un nuovo incontro tra *Westjuden* e *Ostjuden*. Pur con accenti diversi, i padri fondatori del sionismo – Herzl, Pinsker, Nordau, più *a latere*

<sup>132</sup> *Aus Halb-Asien. Kulturbilder aus Galizien, der Bukowina, Südrußland und Rumänien*, 1926.

<sup>133</sup> CLAUDIA SONINO, *Esilio, diaspora, terra promessa – Ebrei tedeschi verso Est*, Mondadori, Milano 1998, p. 26; SHULAMIT VOLKOV, *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert*, C.H. Beck, München 1990, p. 137.

Hess – e con loro l'intera prima generazione sionista tenteranno di risolvere la diversità tra ebrei dell'ovest e ebrei dell'est su base nazionale. Sui connazionali dell'Europa orientale, il sionismo tedesco proietterà l'immagine di un ebraismo consapevole, non dimentico di sé, un ebraismo che avrebbe dovuto servire da contraltare al rifiuto, tipico dell'ebreo assimilato, delle proprie radici culturali e nazionali. Nell'Europa dell'est, il nucleo millenario dell'ebraismo era rimasto intatto, milioni di ebrei ortodossi vivevano nell'osservanza della tradizione ebraica e questo doveva servire da monito a quegli ebrei che, all'ovest, facevano di tutto per negare se stessi. Certo, per i sionisti della prima generazione, non è proponibile una ripresa, senza preamboli, del modello di vita orientale. Al contrario, pur riconoscendone la coerenza rispetto alla propria identità ebraica, il sionismo occidentale continua a misurare gli *Ostjuden* con il metro dell'assimilazione: essi appaiono ancora come l'immagine della degenerazione fisica e morale, indotta dalla vita malsana del ghetto. La negazione dell'esistenza diasporica, comune all'intero movimento sionista, è, soprattutto, negazione della sua dimensione più rappresentativa, il ghetto. Mentre a occidente, il più delle volte, l'adesione al sionismo non esclude, di principio, la modernità né mette in discussione la permanenza degli ebrei tedeschi in Germania, il ghetto, per il *Westjudentum* sionista, racchiude in sé tutte le distorsioni e le patologie dell'esilio. Le masse di ebrei dell'Europa orientale devono essere tratte fuori dall'arretratezza, normalizzate sotto il profilo economico e sociale, condotte all'incontro con i frutti culturali dell'illuminismo e semmai, loro sì, trasferite in Palestina. Da *Luftmenschen* – uomini trasformati in puro spirito, resi nevrotici, sfibrati nel fisico da un ossessivo cavillare – gli ebrei orientali devono essere rigenerati alla vita, al lavoro, al contatto con la terra. Devono diventare espressione, per dirla con Nordau, di un nuovo *Muskeljudentum*, di un ebraismo muscolare rinato al coraggio e alla forza, di nuovo padrone delle proprie facoltà fisiche, sensuali, anche marziali. Ovviamente, a operare questa rigenerazione, a porsi alla testa delle masse di ebrei dell'est, sarebbero stati gli occidentali, dotati di statura politica e capacità organizzativa commisurate al fine. Fatta salva l'ammirazione per la *Selbstbehauptung* degli ebrei orientali, contraria alla *Selbstvergessenheit* occidentale, l'atteggiamento dei primi sionisti verso l'*Ostjudentum* procede su una linea analoga a quella seguita dall'*establishment* liberale, una linea paternalistica e filantropica, figlia di una preconcetta superiorità. Cambia solamente l'approccio, nazionale e non più assimilatorio, la nuova prospettiva che porta sotto uno stesso denominatore ebrei dell'est e ebrei dell'ovest<sup>134</sup>.

Con la seconda generazione sionista, alla svolta del secolo, si assiste a un cambio di paradigma. Se fino a prima, l'adesione al programma del sionismo non comportava una disaffezione alla cultura occidentale, ora i nuovi proseliti della teoria sionista, i cosiddetti radicali<sup>135</sup>, assumono come dottrine ispiratrici il sionismo pratico di Chaim Weizmann e, soprattutto, il sionismo culturale di Ahad ha-'Am. Su queste basi, l'alienazione culturale degli ebrei tedeschi, anche dei sionisti, la totale

<sup>134</sup> Si veda STEVEN E. ASCHHEIM, *Brothers and Strangers*, The University of Wisconsin Press, Madison 1992, pp. 100-120.

<sup>135</sup> Si tratta della generazione più giovane, riunita intorno al nucleo costitutivo della *Demokratische Fraktion*. Vedi sopra.

dipendenza da modelli esterni – da Goethe, da Schiller, da Kant – da segno di superiorità diventa oggetto di biasimo, un difetto da correggere, sul piano personale e spirituale, nella ricerca di una nuova *Jüdischkeit*. Oltre a Weizmann e Aḥad ha-‘Am, la *jüdische Renaissance*, come si è detto, attinge largamente ad altre fonti, fonti che contribuiscono a definire l’atmosfera culturale del neoromanticismo tedesco: una visione romantica dell’esistenza, l’abbandono della tradizione positivista, il rifiuto delle convenzioni borghesi e dei fondamenti della dottrina capitalista, l’enfasi posta sull’irrazionale, l’attenzione per il mito, la ricerca di nuove, radicate, forme di comunità. In breve, la rigenerazione ebraica percorre il terreno dell’ideologia *völkisch* tedesca e, su questo sfondo, stabilisce i propri riferimenti nazionali. A questo punto, sarà naturale per i sionisti post-assimilatori scorgere il vero *Volksggeist* non nella cornice della Germania guglielmina ma nei ghetti orientali. Lì dove un vero popolo ebraico esiste, fuori da ogni contaminazione storica, dove esiste un nucleo genuino di nazionalità – espresso in tradizioni, in riti, in canzoni popolari, in una lingua propria – dove esiste una comunità autentica. La realtà *ostjüdisch* diventa il polo opposto alla moderna società tedesca, diventa il luogo di un’esistenza ebraica piena, di una creatività ininterrotta, del prevalere di forze irrazionali, vitali, inconse. Il luogo di un ebraismo totale. E a questo ridisegnarsi del quadro fa da riscontro un diverso bilanciamento dei pesi nello studio e nella ricerca. Soprattutto rispetto all’ottocentesca *Wissenschaft des Judentums* e all’immagine tramandata dai suoi studiosi di un ebraismo puro, razionale, privo di mistica e di superstizione. In contrasto con questa vecchia tendenza, e in aperta ricezione della nuova, già nel 1898 una piccola cerchia di intellettuali ebraico-tedeschi aveva fondato, intorno al giovane rabbino di Francoforte Max Grunwald, una «Gesellschaft für jüdische Volkskunde», in corrispondenza al diffondersi coevo delle società etnologiche in Germania. L’associazione si pone come compito prioritario l’indagine delle tradizioni mistiche ebraiche e, in parallelo, lo studio dell’ebraismo in Europa orientale. Di qui, l’alternarsi sulla rivista ufficiale «Mitteilungen für jüdische Volkskunde» di contributi sul chassidismo polacco, sugli ebrei delle montagne caucasiche, su cantori itineranti e rabbini taumaturghi, accanto a sezioni dedicate, come riflesso di un diffuso interesse per l’irrazionale, alle credenze popolari e al folklore, a creature fantastiche, a demoni notturni e spiriti .

La nuova visione dell’*Ostjudentum* non sarà, tuttavia, esente da ambiguità e doppie valenze. Più che riflettere una realtà, esistente e attuale, essa trarrà da questa realtà solo alcuni elementi, quelli necessari a consolidarne un’immagine particolare, funzionale al discorso sionista. Solo questi elementi saranno offerti all’attenzione del pubblico occidentale, gli altri rimarranno in ombra. Si tratta, come dice Aschheim, di una «percezione selettiva»<sup>136</sup>. Nella sua fondamentale negazione della *galut*, il sionismo, anche quello più radicale della seconda generazione, non potrà salvare *in toto* la realtà del ghetto, che dell’esilio è dimensione fondamentale. Né la creazione dell’ebreo nuovo, chiesta a gran voce dai

---

<sup>136</sup> «Like other ideologies, Zionism entailed a system of selective perception.» STEVEN E. ASCHHEIM, *Brothers and Strangers*, cit., p. 111.

rappresentanti della *jüdische Renaissance*, potrà coincidere *tout court* con l'adozione del modello di vita degli *Ostjuden*. Pur scorgendo nell'ebraismo orientale riserve preziosissime di autenticità e di potere creativo, pur ammirandone l'attaccamento alla propria ebraicità, il sionismo tedesco di seconda generazione non si accontenterà di un'appropriazione diretta, acritica quanto meccanica, della cultura del ghetto. Non così – ne sono convinti i sionisti più giovani – si realizzerà la rinascita nazionale, rinascita che, invece, dovrà passare da una nuova sintesi, da un incontro fruttuoso tra autenticità e modernità, tra *Jüdischkeit* e *Humanität*. Spesso, per sfuggire alla strettoia concettuale, essi prenderanno a riferimento ideale non gli ebrei ortodossi degli *shtetlakh* ma i moderni *Ostjuden*, fautori della *Renaissance* in veste orientale, precursori di una cultura nazionale e di una letteratura ebraica (o neoebraica), laica e secolare, espressa non più in *yiddish* ma di nuovo nella lingua dei padri. Figure della modernità, intellettuali del tempo presente inseriti in un contesto di consapevolezza ebraica, sulla linea d'incontro tra il vecchio e il nuovo: tra essi, Aḥad ha-'Am, Ḥayyim Naḥman Bialik e Berdyczewski. Oppure, altrettanto spesso, per risolvere la contraddizione insita nel *revival* del mondo ebraico-orientale, il sionismo tedesco tenterà un'altra strada e, allora, la realtà dell'*Ostjudentum* lascerà il posto alla sua rappresentazione ideale, il mito prevarrà sulla storia, l'estetica sull'analisi. Il mondo *ostjüdisch* verrà disgiunto dalla realtà, trasfigurato e idealizzato nelle sue qualità elementari e primigenie. Astratto e proiettato su uno sfondo orientale. Reso oggetto di una vera e propria metamorfosi neoromantica.

Proprio questa dimensione orientale dell'*Ostjude* – non relativa, non pensata in rapporto all'est dell'Europa ma estesa, in senso assoluto, a includere tutto il Levante, l'intero complesso delle civiltà e delle culture asiatiche – verrà spesso fatta risaltare e asseconderà la tendenza, diffusa nell'Europa di fine secolo, a imitare tipi, fogge, usi orientali. La critica alla civiltà occidentale, è noto, aveva dato luogo, per effetto contrario, a una fascinazione per l'Oriente, per un Oriente mitico, favoloso più che reale, una moda orientalistica che, nel giro di poco, avrebbe dilagato in ogni ambito orientando il gusto, la fruizione estetica, oltre che la produzione di oggetti d'arte e d'uso. Entro questo scenario, l'esotismo spicciolo convivrà con l'interesse per una saggezza orientale generica e sincretistica, una matassa in cui convergeranno, spesso senza distinzione, dottrine mistiche induiste, buddhiste, persiane e islamiche. Il culto dell'oriente, è evidente, si accompagna all'interesse, diffuso nel *fin de siècle*, per il misticismo, il mondo dell'occulto, il mito, il folklore. Sono soprattutto Schopenhauer e Nietzsche, in particolare una certa lettura delle loro opere radicalizzata in senso *kulturpessimistisch*, a consolidare l'opposizione est-ovest, a determinare un rapporto di polarità in cui la civiltà europea vicina al punto di rottura – la tradizione dell'illuminismo degradata a materialismo borghese – contrasta con un oriente naturale, selvaggio, intatto, che conserva la freschezza delle civiltà agli albori, l'ingenuità dell'infanzia, che non conosce corruzione. Sono la stasi e l'immobilismo, posti di fronte al fermento e al continuo divenire. Un'opera come *La nascita della tragedia*, uno dei libri più letti alla svolta del secolo, contribuirà a riprodurre e consolidare, nell'opposizione apollineo-dionisiaco, il dualismo tra una civiltà occidentale

logora, al tramonto in senso geografico e costitutivo, e un mondo orientale ciclico-tragico, prossimo all'origine, sede di energie vitali, luogo dell'ispirazione e dell'entusiasmo. *Ex oriente lux*, dunque, ora più che mai. E sotto questa luce orientale anche l'*Ostjudentum* assumerà un ulteriore connotato positivo. Dalle parole del giornalista Fabius Schach emerge chiaramente come spesso, in questi anni, nella contrapposizione est-ovest, e in quella ancora più generica tra apollineo e dionisiaco, si rifletta l'intera dialettica tra *Westjudentum* e *Ostjudentum*:

In Oriente tutto è aspro, selvaggio, ardito, con un'impronta individuale [...] Nell'ebraismo dell'Europa orientale tutto è vita vibrante, tutto respira temperamento e calore, ma tutto è anche nervoso, e nello stadio dell'estasi [...] È un mondo misterioso, un mondo antico che ringiovanisce di continuo, un fermento senza fine. È un eterno divenire, qualcosa di acerbo, immaturo, e nel cuore pulsa ancora l'uomo delle origini, il fanciullo, il fanciullo ricettivo, entusiasta, che si presta a tutti i cambiamenti [...] In Occidente la cultura e la vita spirituale ebraica ci appaiono più posate, più armoniche ma anche più sfibrate. Le condizioni sono più stabili, vi si trovano più punti d'appoggio, ma spesso è la quiete della morte [...] Non si può qui trovare la vita pulsante vera e propria, tutto proviene da una sorgente secondaria, annacquato, distillato, addolcito. Tutto ciò che è ebraico ha qui ormai assunto, in prestito o acquisito, una veste straniera. In Oriente l'anima popolare ebraica è nella sua forza originaria. Ride con un sarcasmo genuinamente ebraico, piange calde lacrime orientali, tuona nell'ira e si scioglie nell'amore. In Occidente [...] la gioia è smorzata, il dolore affievolito. I sentimenti non agiscono più direttamente, ma sono mediati dall'intelletto, sono ormai corretti e aggiustati filisticamente. A dire il vero, tutta la vita ebraica in Occidente fa un'impressione senile, è qualcosa di epigonale, il flusso vitale è impedito. Tutto ha una patina di modernità [...] ma manca la freschezza. In Oriente l'anima ebraica ha una patria, angusta, tetra, ricca di dolori, e tuttavia una patria [...] In Occidente l'anima ebraica conduce un'esistenza senza patria e radici, volatile, senza un punto di riferimento. Perciò qui non può attecchire né la poesia né la forza [...] L'Oriente ha un tesoro di calore, forza e passione. Può rigenerare e ringiovanire l'Occidente<sup>137</sup>.

<sup>137</sup> Tradotto da Claudia Sonino, in ID., *Esilio, diaspora, terra promessa*, cit., pp. 74-6. «Im Osten ist alles schroff, wild, kühn, ausgeprägt individuell. [...] Alles ist am osteuropäischen Judentum vibrierendes Leben, alles atmet Temperament und Wärme, alles aber ist auch nervös und im Stadium der Ekstase. [...] Es ist eine rätselhafte Welt, eine alte, sich ewig verjüngende, eine Gärung ohne Ende. [...] Es ist ein ewiges Werden, etwas Unausgereiftes, Unfertiges, und in der Brust lebt noch der Urmensch, das Kind, das empfängliche, begeisterte, allen Wandlungen sich anpassende Kind. [...] Im Westen erscheint uns das jüdisch Kultur- und Geistesleben abgeklärter, harmonischer, aber – auch matter. Die Zustände sind hier konstanter, man findet hier mehr Ruhepunkte, aber es ist oft die Ruhe des Todes. [...] Das eigentliche pulsierende Leben fließt alles aus zweiter Quelle, verdünnt, destilliert, verzuckert. Alles Jüdische hat hier bereits ein geborgtes oder gekauftes fremdes Gewand angenommen. Im Osten ist die jüdische Volksseele in ihrer Urkraft. Sie lacht mit echt jüdischem Sarkasmus, sie weint heisse orientalische Tränen, sie donnert im Zorn und zerfließt in Liebe. Im Westen ist [...] [d]ie Freude [...] gedämpft, , das Leiden geschwächt. Die Gefühle wirken eben nicht mehr unmittelbar, sie sind durch den Intellekt gegangen, sie sind bereits korrigiert und philiströs zugestutzt worden. Eigentlich macht alles jüdische Leben im Westen einen senilen Eindruck, es ist etwas Epigonenhaftes, der Lebensfluß ist unterbunden. Alles ist hier modern gefärbt [...] aber die Frische fehlt. Im Osten hat die jüdische Seele eine Heimat, eine enge, düstere, schmerzreiche, aber doch eine Heimat [...] Im Westen führt die jüdische Seele ein heimatloses, flatterndes Dasein, ohne individuellen Halt. Daher kann hier keine Poesie, keine Kraft gedeihen. [...] Der Osten hat einen Schatz von Wärme, Kraft und Leidenschaft. Er kann auf den Westen erfrischend und verjüngend wirken. Er kann die noch vorhandenen Keime zu neuem Leben erwecken und neue Kräfte entfalten.» F. SCHACH, *Ost und West*, in «Ost und West», III, 9, 1903, pp. 573-588. Citato da GERT MATTENKLOTT, *Ostjudentum und Exotismus in Die andere Welt, Studien zum Exotismus*, a cura di T. Koebner, G. Pickerodt, Athenäum Verlag, Frankfurt a.M. 1987, pp. 295-6.

La prospettiva è la stessa anche per le prime raccolte chassidiche di Martin Buber. Il *Nachman* e il *Baalschem* intendono rimuovere l'ipoteca razionalista che – nel tentativo di presentare un ebraismo dominato da Maimonide e Mendelssohn, un ebraismo ridotto a pura essenza razionale – aveva ripudiato la dottrina chassidica come «figlia dell'oscurità»<sup>138</sup>. Nella sua trasposizione tedesca, stilizzata e idiosincratca, delle storie dei *hasidim*, Buber, come già altri prima di lui<sup>139</sup>, ribalta il giudizio emesso dalla storiografia ottocentesca: al tempo attuale non esiste, a suo giudizio, manifestazione più genuina dell'anima popolare ebraica, non esiste forma spirituale dove si esprima meglio la creatività di cui gli ebrei, non meno di altri popoli, sono capaci. Ed è al chassidismo, figlio dell'Oriente, che gli ebrei contemporanei, figli dell'Occidente, dovranno guardare se vorranno trovare una via d'uscita dalla crisi e ridisegnare una identità ebraica. Buber, come del resto gli altri pensatori coetanei, non nobilita l'intera cultura del ghetto, non ne fa indiscriminatamente oggetto d'ammirazione: anche lui, nell'ottica del sionismo, imposta il discorso nazionale su una sostanziale negazione del paradigma diasporico. Anzi, proprio in quanto “narrazione” contraria al talmudismo, proprio in quanto forza dirompente che spezza le catene dell'ortodossia rabbinica, il chassidismo è testimonianza di vitalità nazionale. E proprio in quanto figura ideale, in quanto immagine di una sapienza orientale evocata senza riguardo per le sfumature, nel totale sacrificio delle articolazioni interne all'*Ostjudentum* e alla stessa dottrina chassidica<sup>140</sup>, il *hasid* buberiano può porsi di fronte all'ebreo assimilato d'inizio secolo, fisicamente distante dalla realtà dei ghetti galiziani, come modello per una riformulazione in chiave *völkisch* dell'identità ebraica. Come falsariga per la ricerca delle radici. Ed è proprio agli ebrei tedeschi, a un'intellettualità raffinata e colta quanto assimilata, che l'operazione culturale di Buber si rivolge. Su di loro, una simile operazione dovrà agire da catalizzatore per la riscoperta dell'ebraicità. Ed proprio qui che risalta meglio il carattere estetizzante delle raccolte buberiane. Più che nello stile privo di asperità, nell'andamento lineare e nell'eleganza della prosa, il filtro estetico è all'opera là dove il chassidismo viene rifratto attraverso il prisma della sensibilità neoromantica, dove i singoli elementi di quel clima spirituale – la mistica dell'*Erlebnis*, la riscoperta del mito, l'interesse per le tradizioni popolari, la *Lebensphilosophie* – servono a distillare dalla dottrina e dalla leggenda chassidiche un'immagine universale, accettabile dai lettori occidentali. Una risposta ebraica al sistema di riferimento introdotto dal pensiero *völkisch*. Il *hasid* buberiano, osserva acutamente Aschheim<sup>141</sup>, con le sue radici ben salde nella “terra” nel senso più ampio dell'appartenenza alla comunità, sta all'ideologia *völkisch* ebraica come il contadino sta

<sup>138</sup> HEINRICH GRAETZ, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, XI Band, Oskar Leiner Verlag, Leipzig 1900, p. 94.

<sup>139</sup> Il riferimento è all'opera di S. Dubnow, S. A. Horodezky, Y. L. Peretz, M. J. Berdyczweski.

<sup>140</sup> Come rileverà Friedrich Gundolf, recensendo la *Legende* per i «Preussische Jahrbücher», il Ba'al ú em non ha, nella presentazione di Buber, un proprio carattere ebraico e potrebbe essere, senza difficoltà, confuso con un mistico indiano. «Preussische Jahrbücher», 1 luglio 1908.

<sup>141</sup> STEVEN E. ASCHHEIM, *Brothers and Strangers*, cit., p. 102.



a quella tedesca. E – di nuovo parafrasando Aschheim che, a sua volta, parafrasa Arnold Zweig<sup>142</sup> – il lettore ebreo-tedesco trova, nei racconti di Buber, la versione ebraica dei fratelli Grimm e del mito greco.

In certi casi addirittura, per tornare all'isotopia orientale, sarà l'intero ebraismo, riportato ai suoi primordi biblici e dunque asiatici, a essere contrapposto – nel suo insieme, senza più divaricazione tra ovest e est – alle civiltà occidentali. I sionisti che opporranno tutto l'ebraismo come fatto orientale alla mentalità europea potranno così togliersi dall'ambivalenza prodotta dall'elevazione dell'*Ostjudentum*, per un verso, e, per l'altro, dal rifiuto dello stesso nel suo essere *golus*, nel suo essere esilio. Facendo riferimento a una costituzione essenziale, a una sostanza, a un fondamento dell'identità, potranno astrarsi dall'Europa e mettere a fuoco un ebraismo originario, atavico, centrato sulla Bibbia e non sul *Talmud*, sulla lingua dei padri e non sullo *yiddish*. Per costoro, il vero modello cui ancorare il processo di dissimilazione e la rinascita al proprio ebraismo, è il passato biblico. Saranno dunque questi i pensatori che tenacemente affermeranno la necessità di un ritorno degli ebrei in Palestina, dove il contatto, atmosferico prima che diretto, con la terra di Israele non potrà che avere effetto vivificante.

Questo modo di ragionare apparterrà anche a Buber. Pur non essendo mai stato un fanatico dell'immigrazione in massa in Palestina, e mai un sostenitore di forme radicali di sionismo, sarà lui stesso a riproporre la separazione netta, nella sostanza, tra ebrei e civiltà occidentali. In un discorso più tardo, *Der Geist des Orients und das Judentum*<sup>143</sup>, rivolto sempre alla platea del «Bar Kokhba», Buber porrà la natura orientale degli ebrei a principio assiomatico, recuperando argomentazioni tratte dalla *Völkerpsychologie* cui aveva già attinto in precedenza, nella prefazione al *Nachman* e nel terzo discorso di Praga. Lungo la linea del pensiero *völkisch*, il discorso riprende la distinzione categoriale tra “motorio” e “sensorio”. E attribuisce, ancora una volta, il carattere motorio agli orientali, quello sensorio agli occidentali. Mentre all'uomo occidentale il mondo si dà come entità oggettiva ed esterna e i sensi, separati tra di loro, non hanno relazione con il «terreno indifferenziato della vita organica»<sup>144</sup>, producono impressioni statiche e puntuali ed è la vista a predominare, con il suo distacco dalla cosa percepita, gli ebrei, come tutti i popoli orientali e forse in misura maggiore, sono lontani dall'episteme platonica, dal mondo come immagine di un'idea lontana, staccata, «da sempre in riposo»<sup>145</sup>. A loro corrisponde il tipo motorio che – con sensi non divisi, «legati strettamente alla vita oscura dell'organismo»<sup>146</sup> – coglie il movimento del mondo, i fenomeni nel loro scorrere, non come entità separate, «riposanti in sé e chiuse» ma come flusso, aggregato di «punti nodali del movimento infinito»<sup>147</sup>. All'ebreo, dunque, è aperta la via che conduce all'essenza, allo strato più interno delle cose e,

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>143</sup> Discorso tenuto nel 1912, e inclusa nell'edizione del 1923: MARTIN BUBER, *Reden über das Judentum. Gesamtausgabe*, cit.

<sup>144</sup> «De[r] undifferenzierte[...] Boden des organischen Lebens», MARTIN BUBER, *Der Geist des Orients und das Judentum*, in *id.*, *Der Jude und sein Judentum*, cit., p. 47.

<sup>145</sup> «die von je ruhenden Idee», *Ibid.*

<sup>146</sup> «ein [...] in sich Ruhendes und Beschlossenes», *Ibid.*

<sup>147</sup> «Knotenpunkte der unendlichen Bewegung», *ibid.*

mentre la percezione restituisce all'occidentale la multiformità, egli ha accesso alla sostanza, all'uno, al «ventre materno che genera e divora ogni molteplicità e ogni contrasto [...] da cui dischiude l'essenza e il senso del mondo»<sup>148</sup>. Questo *Urmesen* orientale crea un orizzonte di riconoscimento che, come sempre, Buber estende anche al cristianesimo extrapaolino e che anche sul piano letterario disegna una rete di corrispondenze tanto che la Bibbia ebraica può essere accostata – senza esitazioni, ma nel rispetto delle singole fisionomie – all'*Avesta*, ai *Veda*, alle iscrizioni delle piramidi, al *Gilgamesh*<sup>149</sup>, al canone taoista. Pur nella loro vicenda di allontanamento dall'origine verso tutte le direzioni, gli ebrei recano in sé il segno dell'oriente. E questo segno è un fatto incontestabile:

Eppure questo fondamento esiste, continua a esistere incrollabile. Questo fondamento è l'anima stessa degli ebrei. Perché l'ebreo è rimasto orientale. È stato cacciato dalla sua terra e gettato sopra le terre dell'Occidente. Ha dovuto abitare sotto un cielo che non conosceva e su un terreno che non coltivava, ha patito il martirio e, ciò che è peggio, la vita nell'umiliazione. I costumi dei popoli presso cui viveva lo hanno toccato, ha parlato le lingue dei popoli. E, in tutto ciò, è rimasto orientale.<sup>150</sup>

Nel riprendere posizioni proprie del pensiero *völkisch* tedesco, questo discorso arriva pericolosamente vicino alla sua peggiore declinazione, e spesso, anche se inconsapevolmente, ne favorisce l'attecchire. Fin dalle sue prime teorizzazioni, infatti, l'ideologia antisemita aveva fatto della totale alterità degli ebrei – banchieri raffinati o *Wunderrebbes* che fossero – del loro essere orientali, inassimilabili, biologicamente diversi, uno degli slogan preferiti delle sue campagne. Lo stesso termine “antisemitismo”, come fa notare Mendes-Flohr<sup>151</sup>, proietta gli ebrei – da un punto di vista storico, culturale, etnologico – contro uno sfondo orientale, semitico, che nulla ha da spartire con l'occidente.

L'aprirsi della prima guerra muta la visione dell'*Ostjudentum*. Nelle trincee della Polonia occupata – dove tedeschi, ebrei occidentali e orientali combattono sotto le stesse insegne – si misura la tenuta dell'immagine degli *Ostjuden* che circolava in Europa prima del conflitto. Con l'avanzare delle truppe tedesche in Europa, il mito cede il passo a una realtà più prosaica: i soldati prussiani e austriaci si trovano faccia a faccia, senza filtro letterario, con la povertà dei ghetti, con masse di ebrei in condizioni spesso disperate, rese più gravi dallo scoppio delle ostilità, masse di ebrei esposte a ogni pericolo, che

<sup>148</sup> «de[r] Mutterschoß, der alle Vielfältigkeit und allen Gegensatz gebiert und verschlingt [...] woraus er den Kern und Sinn der Welt erschließt», *ibid.*, p. 48.

<sup>149</sup> Punto di vista comune in campo tedesco, con riferimento alla sola area mesopotamica, anche alla scuola panbabilonista. (Bibel-Babel, Winckler, Jeremias etc. etc.) Scuola che però omologava di più, senza considerazione delle differenze, e presentava le forme letterarie bibliche come semplice copia di modelli esterni. Qui si appunta la critica di *ibid.*, pp. 50-1.

<sup>150</sup> «Und doch besteht dieser Grund, besteht unerschüttert fort. Dieser Grund ist die Seele des Juden selbst. Denn der Jude ist Orientale geblieben. Er ist aus seinem Lande getrieben und über die Länder des Abendlands geworfen worden; er hat unter einem Himmel wohnen müssen, den er nicht kannte, und auf einem Boden, den er nicht bebaute; er hat das Martyrium erduldet und, was schlimmer ist als Martyrium, das Leben in der Erniedrigung; die Sitten der Völker, bei denen er wohnte, haben ihn angerührt, und er hat die Sprachen der Völker gesprochen; und in alledem ist er Orientale geblieben», *ibid.*, p. 61.

<sup>151</sup> PAUL MENDES-FLOHR, *Divided Passions – Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, Wayne State University Press, Detroit 1991, p. 81.

vivono di espedienti. Le reazioni dei soldati sono diverse. Per i tedeschi il contatto con gli ebrei dell'est è, quasi sempre, fonte di disgusto, e una conferma dello stereotipo antisemita. Per gli ebrei tedeschi, liberali e sionisti, l'incontro è frastornante. Spinge talora ad atteggiamenti di rifiuto ma, nella maggioranza dei casi, li confronta con un legame ormai innegabile e impone una realtà di fatto da cui non sarà più possibile distogliere lo sguardo. Risveglia il senso di responsabilità e la partecipazione. Gli ebrei occidentali capiscono che è tempo di agire, anche per sé, per tutelare il proprio sistema di vita dai contraccolpi che la scoperta dell'*Ostjudentum* da parte dei tedeschi avrebbe potuto provocare. Per incanalare la questione su percorsi giusti, che non minacciassero la stessa esistenza degli ebrei in Germania. Come osserva Aschheim, «il problema dell'ebreo orientale era stato trasformato in un problema urgente per l'ebreo occidentale [...] si era avvicinato troppo per poter essere evitato»<sup>152</sup>. Per questo, in molti casi, gli ebrei tedeschi si porranno come intermediari politici, linguistici e culturali tra i tedeschi e gli ebrei del ghetto. Dall'incontro con l'*Ostjudentum* verranno diverse iniziative, diverse associazioni saranno fondate, sulla base della pura solidarietà, della rivendicazione nazionale o di uno spirito di fratellanza teso, in fondo, a consolidare il proprio *standard*. Dall'incontro con l'*Ostjudentum* nasce il "Deutsches Komitee zur Befreiung der russischen Juden", poi "Komitee für den Osten" (KfdO), a conduzione mista, sionista e liberale. Nasce, come controproposta a questo, l'"Interkonfessionelles Komitee zur Linderung der Not in den besetzten Ostgebieten", guidato dai liberali. Nasce la "Deutsche Vereinigung für die Interessen der osteuropäischen Juden", sempre su base liberale e in opposizione al KfdO. Nasce lo «Jude» di Martin Buber.

---

<sup>152</sup> «Eastern Jewish question had developed into a battle about the nature of German Jewry itself [...] had come too close to home to be avoided», STEVEN E. ASCHHEIM, *Brothers and Strangers*, cit., p. 160, 164.

## LA TRASFORMAZIONE DELL'EBRAISMO LIBERALE

Anche l'ebraismo liberale, sempre gruppo di maggioranza in Germania dall'età dell'emancipazione fino al 1933, non potrà sfuggire alla problematica identitaria. Troppo ampio era stato, negli anni precedenti il primo conflitto, il movimento di pensieri sull'identità ebraica, troppo articolato per non toccare tutte le componenti dell'ebraismo tedesco, anche un blocco ideologico compatto come l'area liberale. Sarà lo stesso concetto di liberalismo ad essere passato attraverso il vaglio del nuovo pensiero. Idee quali l'interpretazione dell'ebraismo come fatto puramente religioso-confessionale, il predominio della razionalità, l'ottimismo culturale che avevano segnato il paradigma liberale lungo tutto l'Ottocento tanto da diventarne patrimonio indiscutibile lasciano il posto a una nuova definizione di contenuto. Anche in campo liberale, dunque, l'attenzione sarà ora volta, soprattutto con l'avvento di una generazione di giovani rabbini e di riflesso al *trend* generale, agli elementi irrazionali della religione, a un antimodernismo di chiara ascendenza romantica, alla costruzione di una comunità cui presieda non più, o non semplicemente, il credo comune, ma l'etnicità, la particolare fisionomia definita dalla lingua, dalla cultura, dalla tradizione. Sarà, in primo luogo, l'organo di rappresentanza dell'ebraismo liberale, il «Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens» (CV) a recepire la nuova tendenza. Nato nel 1893 in risposta al dilagare dell'antisemitismo, il CV, come organizzazione di «difesa», non avrebbe dovuto, secondo l'intento iniziale, rivelare una coloritura politica o religiosa. Ma fin da subito i fondatori avevano legato l'efficacia del contrasto alla discriminazione a una aperta e decisa professione di lealtà alla cultura tedesca, ai valori tedeschi, come stadio preparatorio a un'equiparazione definitiva, nella società e non solo sul piano giuridico-formale. Questi presupposti avevano subito trasformato il CV, di fatto, nella cassa di risonanza del pensiero liberale: chi vi aderiva si poneva di principio l'esigenza di una sintesi tra l'appartenenza all'ebraismo e la fedeltà alla patria tedesca, una sintesi in cui, però, fosse ben visibile la seconda componente e risultasse chiara la negazione dell'idea di nazione ebraica: «stiamo saldi sul terreno della nazionalità tedesca. Con gli ebrei di altri paesi non abbiamo in comune più di quanto i cattolici e i protestanti tedeschi abbiano con i cattolici e i protestanti di altri paesi. Non abbiamo altra morale che quella dei nostri concittadini di diversa fede»<sup>153</sup>.

Negli anni Venti, tuttavia, anche dentro il CV si faranno più forti quelle voci che, già prima della guerra, avevano chiesto una compensazione al prevalere della componente tedesca, una maggiore autocoscienza ebraica come risposta alla diffusione dell'idea sionista. Ormai, la sola attività di resistenza

---

<sup>153</sup>«Wir stehen fest auf dem Boden der deutschen Nationalität. Wir haben mit den Juden anderer Länder keine andere Gemeinschaft, als die Katholiken und Protestanten anderer Länder. Wir haben keine andere Moral als unsere andersgläubigen Mitbürger.», Moses Mendelssohn, *Die Pflicht der Selbstvertheidigung. Jahresbericht des Vorsitzenden in der ersten Ordentlichen Generalversammlung des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens*, Berlin 1894, p. 7, in STEVEN M. LOWENSTEIN, PAUL MENDES-FLOHR, PETER PULZER UND MONIKA RICHARZ, *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit, III Band, 1871-1918*, C.H.Beck, München 1997, p. 281.

all'antisemitismo, sganciata da qualsiasi riflessione sull'identità ebraico-tedesca, sembrava non bastare più. Nel 1913, infatti, Eugen Fuchs, teorico e poi presidente del CV, aveva introdotto il cambio di prospettiva affermando, in un discorso, l'insufficienza del programma iniziale, l'inadeguatezza alle circostanze mutate: «Abbiamo cominciato come associazione per la difesa (*Abwehrverein*) e quanto più abbiamo esercitato questa difesa, tanto più ci siamo resi conto che la difesa formale non può essere esercitata da sola, senza sapere, senza orgoglio, senza fedeltà [...] Siamo diventati più introspettivi, più positivi, più ebrei»<sup>154</sup>. Un'affermazione di ebraicità cui Fuchs affiancherà l'introduzione di un elemento nuovo nella definizione di un'identità ebraica in chiave liberale. Un elemento che, solo qualche anno prima, sarebbe stato considerato estraneo e incompatibile. Il tratto unificante l'intero arco del liberalismo ebraico, aveva detto Fuchs, doveva essere cercato non solo e non tanto nella comune religione ebraica quanto in una comune consapevolezza di stirpe. Nella comune consapevolezza dell'appartenenza etnica. Nello *Stammesbewusstsein*. E, aggiungerà, gli ebrei di Germania devono essere considerati non solo come “tedeschi di fede israelitica” ma a pieno titolo come “stirpe tedesca”, al pari di sassoni e bavaresi. È lo stesso nome dell'associazione ad essere sbagliato ai suoi occhi: «Se potessi creare oggi la formula, direi così: “siamo un'associazione centrale di *tedeschi ebrei* (*ein Centralverein jüdischer Deutscher*)»<sup>155</sup>. È chiara, pur nella negazione dell'assunto nazionale, la nuova distribuzione dei pesi nel discorso identitario, il tentativo di guardare oltre l'ambito confessionale per legare la definizione dell'ebraismo a una terminologia diversa, essenzialista, ispirata al patrimonio del sionismo. Prendere a riferimento la “stirpe” significa indirizzare il discorso verso i concetti di origine e discendenza, muoversi attorno al tronco comune dell'ebraismo, a un nucleo stabile, permanente. A una sostanza, non a una nozione volatile come quella di “religione”.

Diversa sarà, è ovvio, la declinazione nei vari ambiti e se la nozione di “stirpe”, lo *Stamm*, verrà posta dal pensiero sionista accanto a quella di *Volk* per giustificare l'esistenza degli ebrei come popolo, per i liberali il concetto servirà ad assimilare l'ebraismo storicamente alle tribù germaniche e, nella contemporaneità, a una delle tante componenti della nazione tedesca. Ma avrà, anche in questa accezione, una forte evidenza etnica. Non si può certo dimenticare che il discorso di Fuchs era rivolto contro il sionismo e il suo concetto di “popolo” ma, nel formulare una controproposta, attingeva allo stesso materiale. In questo modo, l'ebraismo liberale, almeno in Germania, cercava alternative credibili, in linea con i tempi, al concetto sionista di “comunità”, centrato sull'idea di “nazione ebraica”. Così, quando la religione comune e l'opposizione all'antisemitismo, i fondamenti del CV fino ad allora stabili,

<sup>154</sup> «Wir haben als formeller Abwehrverein begonnen, und je mehr wir Abwehr geübt haben, um so mehr sind wir dessen inne geworden, daß formelle Abwehr allein sich nicht üben läßt ohne Wissen, ohne Stolz, ohne Treue [...] Wir sind innerlicher, positiver, jüdischer geworden.» Eugen Fuchs, *Um Deutschtum und Judentum*, hrsg. von Leo Hirschfeld, Kauffmann, Frankfurt 1919, p. 236-7, in Michael Brenner, *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*, cit., p. 50.

<sup>155</sup> «Ich möchte die Formel, wenn ich sie heute prägen könnte, so fassen: 'Wir sind ein Centralverein *jüdischer Deutscher*.' Eugen Fuchs, *Um Deutschtum und Judentum*, cit., p. 242, in *Ibid.*

cominceranno a vacillare sotto i colpi dell'idea sionista e della secolarizzazione<sup>156</sup>, nuovi concetti, come quelli di “comunità di destino” (*Schicksalsgemeinschaft*) e di “comunità di stirpe” (*Stammesgemeinschaft*) prenderanno a circolare all'interno dell'associazione come formule di compendio della sua ideologia. Di nuovo, dalle nozioni di “destino” e di “stirpe” risalta la componente romantica e, con questa, appare un altro elemento, celato a fatica dal pensiero liberale, attenuato nella giustificazione teorica del nuovo orientamento per non tradirne la natura ma comunque affiorante, l'elemento dell'etnonazionalismo *völkisch* che spesso, si è detto, accompagna il *revival* romantico di questi anni. Da quel momento in poi – durante la prima guerra e anche dopo, negli anni di Weimar – giovani dirigenti del CV, Ludwig Tietz e Julius Brodnitz tra gli altri, così come molti rappresentanti del movimento giovanile affiliato al CV porranno sempre più l'accento su un ebraismo consapevole da affiancare, con pari dignità, a un «ovvio germanesimo»<sup>157</sup>. E sempre più si farà sentire, nelle file della compagine liberale, la ricerca di una nuova “comunità” sull'onda, anche qui, del libro di Tönnies *Gemeinschaft und Gesellschaft*.

Le stesse affermazioni di Fuchs del 1913 devono essere lette in relazione alle teorie esposte nel volume e alle discussioni che ne seguirono e se già Fuchs aveva visto nell'ebraismo le tracce di una comunità organica, più che di una società meccanica, sarà proprio la seconda generazione di dirigenti del CV, negli anni Venti, ad approfondire queste premesse portandole a un esito coerente. Un esito che vedrà, nel 1928, il presidente del CV Ludwig Holländer respingere la definizione dell'ebraismo tedesco come confessione e far approvare dall'assemblea la trasformazione del CV in “associazione del sentire” (*Gesinnungsverein*). Sulle implicazioni del termine “Gesinnung” non occorre più soffermarsi; la sua scelta – che porta lontano dal razionalismo attivo alla fonte del pensiero liberale – non è che una conferma del nuovo clima spirituale. Le stesse tesi di Holländer respingeranno «l'assimilazione esangue» e chiederanno «un approfondimento del sapere ebraico e un sostegno a tutti gli sforzi che, rifiutando ogni retorica, possano conservare ed accrescere i nostri valori vitali ebraici»<sup>158</sup>. Le parole di Holländer, ribadite anche altrove, non lasciano alcun dubbio su quale grandezza venga ora posta a fondamento dell'ebraismo in Germania: «È la discendenza comune che unisce gli ebrei tedeschi»<sup>159</sup>.

In continuità con queste premesse, saranno sempre più numerose, nella Germania di Weimar, le voci che, trasversalmente, si esprimeranno a favore di un'identità ebraica forte, non più fondata su nozioni evanescenti, su un ebraismo tutto sommato residuale, sulle tracce di una specificità quasi dissolta a contatto con i popoli, ma giocata intorno al concetto di essenza, a un fondo fermo e sostanziale, non intaccato dal mutare dei casi storici, a un rapporto riconosciuto attraverso i tempi. Sulla

<sup>156</sup> In effetti, già alla fondazione del CV, l'idea di una società secolarizzata aveva creato perplessità sulla scelta del nome da dare all'associazione e voci critiche avevano disapprovato la scelta della “religione ebraica” come criterio unificante.

<sup>157</sup> «selbstverständliche[s] Deutschtum», MICHAEL A. MEYER (Hrsg.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, IV Band, Aufbruch und Zerstörung 1918-1945*, von Avraham Barkai und Paul Mendes-Flohr, C.H. Beck, München 1997, p. 88.

<sup>158</sup> *Ibid.*

<sup>159</sup> MICHAEL BRENNER, *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*, cit., p. 52. LUDWIG HOLLÄNDER, *Deutsch-jüdische Probleme der Gegenwart: Eine Auseinandersetzung über die Grundfragen des Central-Vereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens E. V.*, Philo-Verlag, Berlin 1929, p. 14.

«Europäische Rundschau», nel 1930, l'ebreo Erich von Kahler, filosofo e storico, articola il concetto di *Abstammungsgemeinschaft*, di “comunità della discendenza”, in una direzione marcatamente *wesensphilosophisch*. Ispirato alle idee neoromantiche, sottoposto soprattutto all'influsso del *George-Kreis*, Kahler individuerà una *Wesensart*, una fisionomia ebraica basilare, che porrà di fronte al carattere tedesco per constatarne la fondamentale diversità e questa scoperta lo condurrà al rifiuto del razionalismo, soprattutto quello di Hermann Cohen. Per Kahler, è compito degli ebrei tedeschi riconoscere la loro appartenenza a una stirpe diversa, costituzionalmente diversa, dalle varie “stirpi” tedesche. Ma l'ammissione della differenza, e qui si rinsalda il legame con il pensiero liberale, non dovrà portare all'esclusione degli ebrei dalla società tedesca, semmai dovrà preludere a un loro contributo decisivo, tanto più profondo quanto più netto sarà il riconoscimento dell'alterità. E dentro il CV queste teorie troveranno sponda, tanto che il presidente della sezione bavarese dell'associazione, Werner Cahnmann, farà sapere a Kahler che «le opinioni rappresentate dal *Centralverein* possono essere poste in totale accordo con le Sue»<sup>160</sup> e, in una seconda lettera, in distacco netto dalla vulgata liberale, aggiungerà: «Oltre queste considerazioni sono dell'opinione che i nostri amici nel campo del liberalismo e dell'illuminismo – cui appartiene anche la maggior parte dei socialisti di stampo marxista – siano per noi amici pericolosi. Dissolvendo ogni specificità nel concetto di un'umanità generale, il razionalismo dissolve anche la specificità ebraica e la storia ebraica a partire da Mendelssohn ne è un esempio. La sua affermazione è possibile soltanto nel legame con le forze romantiche della cultura tedesca»<sup>161</sup>. L'unione con il *Deutschtum* non è più invocata nel nome di un umanesimo condiviso, nell'azione unificante dello spirito e della cultura, ma viene cercata nella direzione opposta, nell'abbandono della dottrina liberale – almeno nella sua versione diffusa da Mendelssohn in avanti – e nel richiamo alle forze irrazionali, romantiche, terrene, le forze che ora muovono il clima spirituale tedesco. Più tardi, lo stesso Cahnmann parlerà di una «piccola rivoluzione interna» avvenuta nel CV alla fine degli anni Venti e descriverà la nuova ideologia, contraria alla dottrina emancipatoria del XIX secolo e sostenuta da un numero sempre maggiore di dirigenti dell'associazione<sup>162</sup>.

Soprattutto, nella trasformazione dell'ebraismo liberale, una delle prime zavorre a cadere sarà l'ottimismo, la fede cieca nella ragione, nella perfettibilità, nella progressione verso stadi di civiltà sempre più evoluti. Anche sul versante del protestantesimo, la fiducia nel progresso, la rispondenza

---

<sup>160</sup> «die vom Centralverein vertretenen Anschauungen [lassen] sich mit den Ihren durchaus in Einklang bringen» Werner Cahnmann a Erich von Kahler, 27 novembre 1930. MICHAEL BRENNER, *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*, cit., p. 52.

<sup>161</sup> «Über die Erwägungen hinaus bin ich aber der Ansicht, dass unsere Freunde im Lager des Liberalismus und der Aufklärung – wozu auch die meisten Sozialisten marxistischer Prägung gehören – gefährliche Freunde für uns sind. Da der Rationalismus alle Sonderart im Begriffe eines allgemeinen Menschentums auflöst, löst er auch jüdische Sonderart auf, wofür die jüdische Geschichte seit Mendelssohn ein Beispiel ist. Ihre Behauptung ist nur möglich im Bunde mit den romantischen Kräften der deutschen Bildung» Werner Cahnmann a Erich von Kahler, 31 dicembre 1930. Ibid., p. 53. Erich von Kahler Collection, LBI-AR, 3890.

<sup>162</sup> «kleine innere Revolution» WERNER CAHNMANN, *Judentum und Volksgemeinschaft*, «Der Morgen» 2, 1926, pp. 291-298, in MICHAEL BRENNER, *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*, cit., p. 53.

della realtà a un ordine razionale, il criterio di obiettività, la prospettiva storico-critica<sup>163</sup> avevano segnato l'elaborazione concettuale per buona parte dell'Ottocento. Con il cambio di secolo, tuttavia, lo stesso pensiero protestante porrà in secondo piano il dato storico e razionale per lasciare la precedenza all'irrazionale, all'inafferrabile, all'inesprimibile. Al dato soggettivo e all'emozione religiosa. A una fenomenologia del sacro, a un'esperienza del divino che oltrepassa e sconcerza la ragione, dove la meraviglia, il tremito, lo sbigottimento si impongono di fronte alla trascendenza assoluta. Dove allo storicismo subentra, così dira Rudolf Otto, il *mysterium tremendum et fascinans*. Sarà proprio Otto a introdurre, sviluppando un discorso di matrice fenomenologica, nella riflessione religiosa protestante la categoria del "numinoso", irriducibile alla ragione e fondata sull'esperienza individuale<sup>164</sup>. Alla base di questo mutamento c'è, anche nell'area ebraico-liberale, la percezione di una stessa realtà, la reazione a un modello sociale dominato dal materialismo e il bisogno, conseguente, di rafforzare il legame etnico e religioso a contrasto della dinamica spersonalizzante, della tendenza all'anonimo propria della modernità, soprattutto nella sua versione urbana. In più, la diversa accentuazione dentro l'ideologia liberale risponde all'ascesa del sionismo e sul versante religioso reagisce al *revival* della spiritualità ebraico-orientale, soprattutto nella veste buberiana, oltre a seguire da vicino i cambiamenti promossi da cerchie operanti in seno al cattolicesimo e al protestantesimo<sup>165</sup>.

In materia religiosa, infatti, l'ebraismo liberale, anche oltre i confini del CV, non sarà libero da ripensamenti. Non si può dire, infatti, che la ridefinizione del canone liberale, con il nuovo accento posto sulla stirpe e l'abbandono della confessione come criterio unificante, porti a un allontanamento definitivo dalla sfera della religione. Né si può affermare che l'attenzione all'irrazionale non influisca sul rabbinato liberale ebraico. Uno dei protagonisti del cambiamento sarà il rabbino di Francoforte Caesar Seligmann<sup>166</sup> che, nei primi anni del Novecento, accompagnerà il nuovo corso in materia di religione e contribuirà, in particolare, alla rivitalizzazione del movimento di riforma, uno dei frutti più significativi della dottrina liberale che si avvia al nuovo secolo con la semplice riproposizione

<sup>163</sup> Figli di questa impostazione teorica sono la teologia protestante ottocentesca fino ad Adolf von Harnack e la critica biblica (la cosiddetta Textkritik o Bibelkritik) sviluppata, tra gli altri, da Franz e Friedrich Delitzsch, Carl Friedrich Keil e Hermann Gunkel. Il metodo storico-critico, il vaglio delle fonti, la ricostruzione filologica e la corretta interpretazione del testo biblico, l'assenza di presupposti confessionali (anche se mai, durante l'Ottocento, questa scuola potrà dirsi priva di un simile condizionamento) sono i tratti di questo studio che segnerà la nascita e l'evoluzione della biblistica moderna.

<sup>164</sup> Il concetto è presentato, in relazione all'Antico Testamento, nello studio del 1917 *Das Heilige*, opera teologica tra le più lette negli anni di Weimar. Si tratta di una linea concettuale che, lavorando intorno a premesse poste da Schleiermacher, Kierkegaard e Husserl, giungerà a toccare la teologia esistenzialista, la teologia dialettica, la teologia della "creatura", il pensiero di Paul Tillich, la psicologia di Carl Gustav Jung e, fuori dai confini della Germania, gli studi di Mircea Eliade. Luogo di formazione e sviluppo del pensiero protestante "postliberale" è, dal 1923 al 1933, la rivista «Zwischen den Zeiten», organo di diffusione della nuova "teologia della crisi" cui contribuiranno con continuità, tra gli altri, Karl Barth, Rudolph Bultmann e Friederich Gogarten.

<sup>165</sup> Si veda MICHAEL BRENNER, *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*, cit., soprattutto il capitolo «Gemeinschaft und Gemeinde: Die ideologische und institutionelle Transformation jüdischen Lebens» e la sua sezione «Die Auswirkung geistiger Tendenzen auf das liberale Judentum» e per una più articolata descrizione del «Centralverein», della sua nascita e della sua evoluzione, è utile consultare la monografia di AVRAHAM BARKAI, «Wehr dich!». *Der Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (C.V.) 1893-1938*, C. H. Beck, München 2002.

<sup>166</sup> Uno dei fondatori del «Vereinigung für das liberale Judentum in Deutschland» e presidente, a lungo, della «Vereinigung der liberalen Rabbiner Deutschlands».



di contenuti non più adatti al nuovo scenario<sup>167</sup>. Seligmann, e dopo di lui un'intera generazione di rabbini, tenderanno di ridurre le distanze tra il movimento riformista e il sionismo, di assorbire nella definizione dell'ebraismo coltivata dal pensiero liberale elementi propri della parte opposta, una tendenza più accentuata alla conservazione dell'identità ebraica. L'urgenza di omologare l'ebraismo, di renderlo conforme alle nazioni, di estinguerne la specificità nella sopravvivenza del solo dato confessionale lascerà il posto a un maggior riguardo per il retaggio culturale, per le tradizioni, per il legame di comunità<sup>168</sup>. All'interno dello «Allgemeiner Rabbinerverband Deutschlands», saranno molti i rabbini liberali che risentiranno del nuovo clima e daranno peso maggiore all'elemento irrazionale. Il rabbino di Lipsia Felix Goldmann, ad esempio, nel valutare il chassidismo si discosterà dal giudizio negativo espresso dalla *Geschichte der Juden* di Graetz, uno dei puntelli teorici dell'ideologia liberale-emancipatoria, e ne riabiliterà l'immagine vedendo in esso, addirittura, un prodotto dello spirito liberale<sup>169</sup>. La riformulazione del paradigma liberale raggiunge anche la fonte: lo stesso Mendelssohn, campione dell'emancipazione e vero padre spirituale del liberalismo ebraico, per Goldmann, «significa poco per lo sviluppo religioso [dell'ebraismo]», la generazione di *maškilim* che verrà dopo di lui alienerà l'ebraismo da sé, creando un «protestantesimo acconciato all'ebraica»<sup>170</sup>. Nel 1921, al raduno annuale del rabbinato liberale tedesco, il primo dopo la guerra, Max Dienemann, rabbino “riformato” di Offenbach e futuro editore del prestigioso organo liberale «Der Morgen», terrà un discorso dal titolo eloquente, «Über die Bedeutung des Irrationalen für das liberale Judentum». Qui, Dienemann deplora il corso razionalistico intrapreso dall'ebraismo ottocentesco che, soprattutto con la sostituzione del tedesco all'ebraico nella liturgia, avrebbe divelto la vera radice: «Si è pensato in termini puramente razionali, ci si figurava, ragionevolmente, che sarebbe stato più facile pregare quanto migliore fosse stata la comprensione del testo. Ciò di cui meno si è tenuto conto, però, è l'elemento irrazionale del sentimento, che dipende dall'ebraico»<sup>171</sup>. Con ciò, Dienemann dichiara chiusa l'epoca del razionalismo, gli sviluppi futuri dovranno porsi sotto il segno dell'irrazionale e la mistica, bandita dal pensiero liberale,

<sup>167</sup> Il rabbino liberale di Lipsia, Felix Goldmann, dirà che le *Reformgemeinden*, le comunità riformate, nel XX secolo «non possono vivere né morire» [(«können») nicht leben und nicht sterben], FELIX GOLDMANN, «Das liberale Judentum», in *Das deutsche Judentum*, p. 19-20, in MICHAEL BRENNER, *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*, cit., p. 245].

<sup>168</sup> Questo *trend* culminerà nella conferenza di Columbus del 1937, dove i riformatori si attesteranno su posizioni non sfavorevoli al sionismo. Ovviamente, oltre che dalla temperie neoromantica di inizio secolo, questa evoluzione, soprattutto negli esiti ultimi e almeno in Germania, sarà condizionata dall'ascesa del nazionalsocialismo che nel risalto della germanicità esprimerà a chiare lettere l'estraneità sostanziale degli ebrei, quindi la loro totale inassimilabilità alla *Volks-gemeinde* tedesca, nonostante l'enorme sforzo di normalizzazione condotto, da un capo all'altro del secolo XIX, soprattutto dall'ebraismo liberale. Non rimarrà dunque, anche agli ebrei tedeschi d'area liberale, altro da fare se non “ripiegare” sull'individuazione della propria, permanente, “sostanza” e puntare alla sua conservazione, pur mantenendo chiara la delimitazione dall'idea sionista.

<sup>169</sup> «Aus liberalem Geiste [geboren]», FELIX GOLDMANN, *Das deutsche Judentum*, cit., p. 19-20. MICHAEL BRENNER, *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*, cit., p. 56. L'affiliazione del chassidismo al liberalismo, in sé apodittica, fa probabilmente riferimento al potenziale innovativo della dottrina chassidica, al suo porsi contro la legge rabbinica, contro la tradizione.

<sup>170</sup> «ein jüdisch frisierter Protestantismus», *ibid.*

<sup>171</sup> «Man hatte rein rational gedacht, hatte sich vernunftmäßig vorgestellt, man würde umso eher beten, je besser man den Text versteht. Was man aber wenig in Rechnung stellte war das Irrationale des Gefühls, das am Hebräischen hängt», MAX DIENEMANN, *Über die Bedeutung des Irrationalen für das liberale Judentum*, in «Liberales Judentum» XII, 4-6, 1921, p. 29, in *ibid.*, p. 56.

dovrà rientrare a pieno titolo nella riflessione: «È una caratteristica della nostra epoca che questo irrazionale sia determinante, che non si prenda posizione rispetto alle questioni ultime, come nell'epoca precedente, sulla base del ragionamento, della riflessione, del calcolo, della spiegazione, dell'elaborazione scientifica, assolutamente non per volontà di chiarezza ma a partire dall'oscuro, dall'istintuale, dall'inspiegabile, dal mistico»<sup>172</sup>. E, prosegue Dienemann, «oggi, grazie a Dio, siamo andati avanti, sappiamo finalmente, di nuovo, che l'intelletto non è l'ultima cosa. Intuiamo segreti, li riconosciamo e siamo disposti ad immergerci in essi. Abbiamo fame di sentimenti positivi, di solidità e sostegno, siamo stanchi dell'autocrazia, della formazione individuale della vita. Riconosciamo la comunanza e i sentimenti di comunione»<sup>173</sup>. Il distacco dall'individualismo e dal razionalismo, cardini del pensiero liberale ebraico, non diminuirà con il tempo. Al contrario, durante gli anni Venti e anche oltre, finché sarà possibile, si farà via via più deciso e una generazione di giovani rabbini si impegnerà a rifondare la dottrina liberale, a impostarla su basi teoriche del tutto nuove. Subentrando alla guida del rabinato liberale tedesco, personalità come il già citato Dienemann, Leo Baeck e i più giovani Max Wiener, rabbino di Stettino, di Düsseldorf e successivamente *Geimenderabbiner* a Berlino, Max Grünwald, rabbino di Mannheim, Max Elk, officiante sempre a Stettino, Isidor Caro, in carica a Colonia, si muoveranno nella direzione già segnata, rivendicando alla componente irrazionale del culto visibilità maggiore, maggior considerazione per quegli elementi che, a lungo estromessi nel disegno di una “religione della ragione”, potevano ora garantire all'ebraismo una tenuta maggiore e riparo dalla crisi della modernità. Contiguamente, in opposizione al dogma individualista e in avvicinamento alle posizioni del sionismo, i nuovi liberali rimarcheranno con forza la dimensione comunitaria, la componente etnica, l'appartenenza al *Volk* ebraico, e, anche giovandosi dell'antica categoria di “popolo eletto”, ne sottolineeranno la specificità, al di là di ogni possibile confusione identitaria. Per questa strada, si allontaneranno irrimediabilmente dalla fonte del pensiero illuminista, che tanta parte aveva avuto nel processo assimilatorio e nella formulazione del discorso liberale, si allontaneranno dalla sua matrice deista, dal tentativo di far confluire i monoteismi in un'unica religione naturale, dalla ricerca di un fondo comune su cui – intorno a pochi precetti di natura etico-religiosa, definiti dalla ragione – far convergere fedi diverse. Nella nuova cornice “postliberale” – come ha fatto notare, quasi per paradosso, Robert S. Schine nella biografia di Wiener<sup>174</sup> – il concetto di assimilazione subisce una trasformazione, non scompare ma inverte i riferimenti: non è più l'abbandono della propria cultura e l'assunzione della cultura dominante, non più l'assorbimento del proprio, peculiare carattere entro un'identità

<sup>172</sup> «Es ist ein Charakteristikum unserer Zeit, dass dieses Irrationale bestimmend ist, dass man nicht wie in der Epoche vorher zu den letzten Fragen Stellung nimmt auf Grund von Überlegung, Nachdenken, Berechnung, Erklärung, wissenschaftlicher Durcharbeitung, überhaupt nicht aus dem Willen nach Klarheit sondern aus dem Dunklen, Triebhaften, Unerklärbaren, Mystischen heraus», *ibid.*

<sup>173</sup> «Heut ist man Gott sei Dank weiter, man weiß endlich wieder einmal, dass der Verstand nicht das Letzte ist. Man ahnt Geheimnisse, man erkennt sie an und ist willig, in ihnen unterzutauchen. Man hungert nach positiven Gefühlen, nach Festigkeit und Halt, man ist der Selbstherrlichkeit der individuellen Gestaltung des Lebens müde, man erkennt Gemeinsamkeit und Gemeinsamkeitsgefühle an», *ibid.*, p. 56.

<sup>174</sup> ROBERT S. SCHINE, *Jewish Thought Adrift: Max Wiener (1882-1950)*, Scholars Press, Atlanta 1992, p. 109-10.

maggioritaria, non più la perdita della differenza. L'assimilazione è, stavolta, la ripresa di un modello sì esterno, il nazionalismo romantico, ma assunto con intento opposto: non l'omologazione, non la conformazione ma il recupero di una propria, originaria, cultura e il rafforzamento dell'identità.

Tra i rabbini elencati un nome risalta con evidenza particolare, quello di Leo Baeck, figura di spicco dell'ebraismo liberale e riformato il cui arco di pensiero riflette con chiarezza l'evolversi della riflessione in campo teologico e filosofico. La sua opera principale, *Das Wesen des Judentums*, apparsa per la prima volta nel 1905 in risposta polemica a *Das Wesen des Christentums* del teologo protestante Adolf von Harnack, tradisce già nel titolo un approccio essenzialista, ponendosi, con ciò, in linea con la tendenza del tempo – presente in ambito ebraico ma anche oltre – a indagare la sostanza, a individuare e definire una realtà assoluta, a porre una *Wesenslehre*, dottrina dell'essenza. Ma l'accordo con l'indirizzo spirituale del momento va oltre e si definisce meglio nel passaggio dalla prima alla seconda edizione del *Wesen des Judentums*. Se in un primo momento, Baeck aveva sostanzialmente condotto la riflessione entro la cornice del razionalismo, del monoteismo etico di impronta coheniana, con toni tendenti all'apologia, la seconda edizione, rivista e quasi raddoppiata, dismette il registro apologetico e mostra una diversa distribuzione dei pesi, una predominanza, nella descrizione della natura intima dell'ebraismo, della componente irrazionale, del misticismo e del mistero. Parallelamente, inserendo argomenti attinti al nazionalismo ebraico, Baeck riduce la distanza con il sionismo, verso cui del resto, pur nel rifiuto del suo risvolto politico e del suo esito palestinese, non si era mai dimostrato ostile, favorendone l'organizzazione fin dal 1897.

Il cambio di prospettiva, in questi anni, è visibile anche nelle organizzazioni parallele che dell'ideologia liberale sono figlie o che possono in qualche modo esservi ricondotte. Lo «B'nai-B'rith Orden Deutschlands» (o «Bne Briss-Orden», nella pronuncia ashkenazita), con le sue logge diffuse su tutto il territorio tedesco, nasce nel 1882<sup>175</sup> come filiazione del pensiero liberale e si orienta, almeno in un primo momento, in senso contrario all'idea sionista. Riferimenti delle sue iniziative umanitarie condotte a favore degli ebrei sono i principi di assistenza, di beneficenza, la filantropia, l'educazione, l'aiuto ai poveri, ai bisognosi, ai malati, alle vittime di persecuzioni, alle vedove, agli orfani. Un contenuto etico d'ispirazione illuministico-massonica. Con il passare del tempo, l'organizzazione attenuerà l'avversione al sionismo e riuscirà a mantenersi neutrale, ugualmente distante dalle diverse ideologie, e avrà iscritti provenienti da tutte le aree di pensiero, pur continuando a definire il suo operato su principi di chiara ascendenza liberale. Nei primi anni del Novecento, tuttavia, lo stesso ordine subirà l'influsso del mutato clima e si avvierà a trasformarsi, in linea con i tempi, da associazione

---

<sup>175</sup> L'ordine nasce in America nel 1843, fondato come loggia segreta da emigranti ebraico-tedeschi per scopi caritativi e assistenziali. La sede centrale dell'organizzazione rimarrà, infatti, oltreoceano. La crescita dell'antisemitismo nei territori tedeschi e l'esclusione degli ebrei dalla massoneria portano alla creazione, nel 1882, della prima cellula «B'nai B'rith» a Berlino e a una diffusione graduale dell'istituto in tutte le regioni del *Reich*, tanto che l'ordine in Germania sarà secondo per ampiezza e numero di iscritti solo alla casa madre americana. Successivamente, logge «B'nai B'rith» saranno fondate in tutta Europa e in Palestina.

di carità a *Erlebnisbund*, gruppo di condivisione spirituale<sup>176</sup>. Anche tra gli iscritti alle logge la critica al mondo moderno sarà argomento tra i più dibattuti. Nella *Festschrift* pubblicata nel 1921, in occasione del convegno annuale dell'ordine, gli iscritti faranno proprie le idee diffuse da Oswald Spengler e Thomas Mann e nell'opposizione tra *Zivilisation* e *Kultur* vedranno, con punto di vista interno, lo scontro tra un mondo metropolitano, tecnologizzato, ridotto a merce e il mondo, intimo e accogliente, della tradizione ebraica, posto senza mediazione a sinonimo di *Kultur*. Fritz Kahn, uno dei collaboratori alla raccolta, a questo proposito dirà:

La civilizzazione ci inebria quando con il tram attraversiamo il trambusto delle strade, quando sentiamo, su una piazza illuminata, il richiamo dei telegrammi della sera, che un radiomessaggio ha portato superando i mari, quando scritte fiammeggianti appaiono sopra i tetti come presagi di sventura, quando Mercedes a sessanta cavalli ci passano accanto ronzando eleganti e noi, dietro questo mondo pieno di vita, sentiamo l'effetto che, come una suggestione demoniaca, ha su di noi il meraviglioso fenomeno Europa. Ma quando entriamo in casa, afferriamo la maniglia e, dentro, sulla tavola apparecchiata, la luce delle candele di Sabbath risplende verso di noi, quando davanti alla porta ci togliamo dalle spalle, insieme al cappotto di ogni giorno, anche il mondo e il lavoro ed entriamo in uno spazio da cui il giorno è escluso e in cui abitano solo pace, gioia, santità e cielo e lo "Schir Hamalaus"<sup>177</sup>, santificato attraverso i millenni, risuona [...] In quest'ora ci avvolge di luce, come un ode, come fuoco che divampa, la cultura<sup>178</sup>

Ma non sarà solo l'ordine «B'nai B'rith» a risentire dello spostamento di accenti. Lo stesso movimento giovanile liberale si orienterà verso altre categorie, in risposta alle nuove esigenze spirituali. E la nuova definizione di identità si compirà sempre in avvicinamento al campo sionista,

---

<sup>176</sup> Si veda, a questo proposito, Fritz Wieluner, «Der Weg der Loge von der Gesinnungsgemeinschaft zum Erlebnisbunde» in «Der Orden Bne Briss», giugno-luglio 1928, pp. 77-80.

<sup>177</sup> È lo *Šir ha-ma'alut*, il canto delle ascensioni, titolo del Salmo 126.

<sup>178</sup> «Zivilisation umrauscht uns, wenn wir mit der elektrischen Bahn durch das Gewühl der Straßen fahren, auf erhelltem Platz den Ruf der Abendtelegramme, die der Funkspruch über Meere trug, vernehmen, Flammenschriften wie Menetekel über den Dächern erscheinen, 60pferdige Mercedes elegant an uns vorübersurren und wir hinter dieser Welt voll Leben das wundervolle Phänomen Europa wie eine dämonische Suggestion auf uns wirken fühlen. Aber wenn wir in das Haus getreten, die Klinke fassen und drinnen über gedecktem Tisch die Sabbathkerzen uns entgegenstrahlen, wir mit dem Alltagsmantel draußen vor der Türe auch Welt und Arbeit von den Schultern streifen und nun eintreten in einen Raum, aus dem der Tag gesperrt ist, und in dem nur Friede, Freude, Heiligkeit und Himmel wohnen, und der durch Jahrtausende geheiligte <Schir Hamalaus> tönt [...] in dieser Stunde umstrahlt uns, nicht nur von außen, auch von innen wie odisch Feuer lohend – Kultur», Fritz Kahn, «Neue Wege jüdischer Kultur», in «Festnummer zum Ordenstag: Großloge für Deutschland VIII. U.O.B.B.», ottobre 1921, pp. 93-95. La citazione è ripresa da MICHAEL BRENNER, *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*, cit., p. 61.

con la *Jugendbewegung* liberale allineata sulle posizioni del movimento «Blau-Weiß»<sup>179</sup>, dei *Bünde*<sup>180</sup>, e risalendo alla fonte, del movimento giovanile tedesco di impronta romantica «Wandervogel». Una trasformazione che, pur negando validità al crisma della nazione ebraica, recupererà, in buona parte, il programma di rinnovamento formulato dal sionismo, ne condividerà, nella sostanza, la scala di valori. Durante tutti gli anni Venti e nei primi anni Trenta, nella *Jugendbewegung* liberale, soprattutto all'interno del cartello «Verband der jüdischen Jugendvereine»<sup>181</sup> l'amore per la natura, per il suolo, per il mondo contadino, le escursioni nei boschi o in campagna, gli attendamenti, i canti popolari intorno al fuoco da bivacco diventano elementi costanti di uno stile di vita che si definisce, in linea

<sup>179</sup> Lo «Jüdischer Wanderbund Blau-Weiß» (chiamato anche, soprattutto nel suo ramo cecoslovacco, con dicitura ebraica «Tekelet-Lavan»), fondato nel 1912 come emanazione del pensiero sionista, fonde insieme due componenti: la necessità di un ritorno a una vita elementare, primitiva, a contatto con la natura – elemento tipico del movimento giovanile tedesco – e un forte orientamento nazionalistico, attinto al sionismo. La nascita del movimento segue, come conseguenza, la radicalizzazione in senso antisemita del «Wanderbund» tedesco con la seguente tendenza ostracizzante rispetto agli ebrei. Pur rinnegando appartenenze partitiche («Non siamo sionisti, come ci viene ripetuto. Con il partito e la politica di partito non abbiamo a che fare [...] Ciò che siamo lo diciamo con orgoglio, siamo ebrei!» [«Nicht zionistisch sind wir, wie man uns nachsagt. Mit Partei und Parteipolitik haben wir nichts zu tun [...] Was wir sind, sagen wir stolz, wir sind jüdisch!»]), Georg Todtmann, *Was wir wollen*, in «Blau-Weiß Blätter. Eine Flugschrift», 1916, p. 2-3), il «Blau-Weiß» farà proprie le istanze del sionismo culturale («L'ebreo è un ideale da raggiungere non un ricordo da superare. Come ebrei non ci spostiamo di sabato, cuciniamo kosher nel nostro calderone, ci salutiamo, tra noi e con gli altri, con il richiamo ebraico “Schalom!” e festeggiamo, con giubilo e in libertà, le nostre feste di Pessach, Purim e Chanukah [...] Dal momento che siamo ebrei, abbiamo l'ardire di studiare l'ebraico, di coltivare il canto ebraico come quello tedesco e, certo, di pensare alla Palestina e ai nostri fratelli all'est») [«Jude sein ist ein Ideal, das es zu erreichen gilt, nicht eine Erinnerung, die man überwinden muss. Als Juden wandern wir nicht am Sabbath, kochen wir in unserm Hordentopf kosher, grüßen uns und andere mit dem hebräischen Ruf <Schalom!> und feiern frei und jubelnd unsere Feste Pessach, Purim und Chanuka [...] Weil wir jüdisch sind, wagen wir es, Hebräisch zu lernen, wie das deutsche, das jüdische Lied zu pflegen, ja Palästinas und unsere Brüder im Osten zu denken!», *ibid.*]. Dal movimento giovanile tedesco, il «Blau-Weiß» trae l'orientamento antiurbano, l'amore per il *Volke*, per il paesaggio, la propensione al *Wandern*, alla vita in campagna, intesa e vissuta in preparazione, spesso più utopica che concreta, alla vita in Palestina. E, soprattutto, il *Gemeinschaftsgefühl*, la dimensione comunitaria, la condivisione dell'esperienza, materiale e spirituale. Dentro il «Blau-Weiß», gli elementi della *Wandervogelmystik* permangono nella sostanza con adattamenti alla matrice ebraica: il culto della vita agreste e delle tradizioni popolari tedesche lasciano il posto, sempre in linea con la dominante *völkisch*, a una nuova attenzione per le festività ebraiche – celebrate perlopiù all'esterno, a contatto con la natura – e a un interesse accresciuto per la lingua ebraica e *yiddish* e per tutti gli aspetti del folklore. Una descrizione, interessante e dettagliata, dell'organizzazione è contenuta nel saggio di HANS TRAMER, *Jüdischer Wanderbund Blau-Weiß. Ein Beitrag zu seiner äußeren Geschichte*, in «Bulletin des Leo Baeck Instituts», 17, 1962, pp. 23-43.

<sup>180</sup> Dopo la prima guerra mondiale, e per tutto il periodo di Weimar, le organizzazioni giovanili, sia tedesche sia ebraiche, subiscono una radicalizzazione in senso militare-cameratesco, si reimpostano intorno all'idea di *Bund*. Più che una formazione definita, un gruppo specifico, il concetto di *Bund* (o *Lebensbund*), insieme a quello concomitante di *Orden*, delimita una zona ideologica, contiene in sé, riassumendoli, altri principi: la necessità di contrapporre all'uomo alienato un uomo organico, totale, fondato su una sostanziale unità tra corpo e spirito, di anteporre all'individuo il gruppo, la comunità solidale, l'esperienza, sempre condivisa, della natura e del *Volke*. Da qui vengono il principio di aggregazione volontaria, la con-federazione. Da qui viene la sottolineatura della componente marziale, della forza, del corpo. Di qui anche il risalto dato, nel contesto *bündisch*, al *Führerprinzip*, alla figura del capo, della guida carismatica, che conosce l'anima del popolo e lo conduce alla condivisione mistica di esperienze profonde. Dopo la guerra, dunque, in campo sia tedesco sia ebraico, sulla componente romantica e «Wandervogel» prevarrà l'aspetto autoritario-corporativo tipico della «Bündische Jugend» e della «Jungenschaft». Per tutta la durata della repubblica di Weimar, recependo l'evoluzione interna alla *Jugendbewegung* tedesca, i giovani ebrei – trasversalmente, dal sionismo fino all'assimilazionismo estremo – saranno particolarmente inclini all'idea di *Bund* e, intorno allo stesso asse *völkisch*, daranno vita a organizzazioni diverse, in un terreno ideologico che spesso sarà contiguo all'estrema destra tedesca. Lo spazio occupato dai *Bünde* ebraici si distende dal «Blau Weiß» sionista, passa per il «Deutsch-jüdischer Wanderbund Kameraden», di area liberale, con la sua doppia propaggine, da un lato nei «Werkleute», fautori di un sionismo socialista, e, dall'altro, nello «Schwarzes Fähnlein», espressione di un acceso nazionalismo tedesco, e giunge fino al limite degli anni di Weimar, con la fondazione, da parte di Hans-Joachim Schoeps, del «Deutscher Vortrupp. Gefolgschaft deutscher Juden», che non sarà ostile al nazionalsocialismo, e spesso si troverà su posizioni vicine alla «Hitlerjugend». In mezzo, solo per fare alcuni nomi, lo «Jung-Jüdischer Wanderbund», inizialmente neutrale poi sempre più vicino a un sionismo di stampo socialista, «Kadima. Bund jüdischer Jugend», nato sulle ceneri del «Blau Weiß» e, sempre dalla stessa matrice sionista-socialista, il «Brith Haolim», che assorbe lo «Jung-Jüdischer Wanderbund» («Kadima» e «Brith Haolim» si fonderanno per dare vita, nel 1933, al gruppo «Habonim Noar Chaluzi» orientato decisamente verso l'emigrazione in Palestina), il «Bund jüdischer Pfadfinder», sempre nell'area sionista e lo «Jugendbund Esra», espressione

con l'indirizzo dei gruppi giovanili sionisti, nel ripudio della famiglia borghese, del liberalismo, del razionalismo e che ricerca, in direzione contraria rispetto al materialismo imperante, nuove vie verso l'interiorità. Verso un ebraismo conosciuto, esperito, vissuto nel profondo e non più, come era per la generazione dei genitori, confinato alla superficie, a una professione di fede noncurante e sbrigativa. Sarà in particolare la figura del capo, della guida che, con la forza del carisma, esercita un ascendente e un'influenza indiscutibili sul gruppo, a trascinare la gioventù ebraica-liberale verso un culto della personalità sconfinante nell'irrazionale. E proprio Martin Buber incarna per il movimento giovanile ebraico, sionista come liberale, l'immagine della guida spirituale. Il suo fondamentale romanticismo, la sua idealizzazione del mondo chassidico offriranno ai giovani ebrei schemi alternativi al modello borghese e metropolitano. Ma l'intero patrimonio concettuale del *Kulturpessimismus*, l'intera contrapposizione tra identità spirituale e dominio tecnico sulla realtà, tra *Kultur* e *Zivilisation*, entrerà di peso nelle discussioni interne alla *Jugendbewegung*. Insieme alle storie chassidiche di Buber, in armonia alla nuova tendenza irrazionale-neoromantica, tra i libri più letti e dibattuti nei ritrovi giovanili troveranno posto l'*Untergang des Abendlandes* di Oswald Spengler, le poesie di Stefan George e il "racconto della giovinezza", il *Demian* di Hermann Hesse.

---

dell'ortodossia. In posizione concomitante, ma non del tutto coincidente, si muove la galassia dei movimenti giovanili che fanno capo alla *halušiyyut*, agli ideali del pionierismo collettivista, il «Brith Jehudim Zeirim», il «Brith Haluzim Datiim» di provenienza ortodossa, oltre al già nominato «Brith Haolim». Inoltre, in Germania sono attive cellule giovanili di movimenti sorti in Europa dell'est, come lo «Ha-Dozer ha-Sa'ir» e il «Betar». Anche questi raggruppamenti sorti per favorire la colonizzazione palestinese, anche quelli la cui centrale è all'estero, tenderanno negli anni Venti a orientarsi in senso *bündisch*.

<sup>181</sup> Fondato nel 1909, il «Verband der jüdischen Jugendvereine Deutschlands» è il gruppo numericamente più consistente nel periodo precedente la prima guerra ma sarà anche in seguito tra i più rappresentativi. Pur dichiarandosi neutrale e accogliendo al suo interno una frazione sionista, il «Verband» nasce dallo sforzo congiunto dell'ordine «Bne Briss», del CV e del «Deutsch-israelitischer Gemeindebund». La sua cornice di riferimento è dunque, inequivocabilmente liberale. Sprovvisto di una larga partecipazione studentesca, il «Verband» accoglie soprattutto giovani, tra i diciotto e i venticinque anni, attivi nel settore impiegatizio e commerciale. Tra le associazioni giovanili affiliate al CV, di costituzione stavolta principalmente studentesca, va nominato anche il «Kartell-Convent deutscher Studenten jüdischen Glaubens (KC)» nato nel 1896 sull'onda dell'esclusione degli studenti ebrei dalle confraternite tedesche. Impostato, in un primo momento, come *Abwehrverein*, in reazione al montare dell'antisemitismo, assumerà tutti i caratteri propri della *Burschenschaft* tedesca. Sulle colonne della sua rivista, i «K.C. Blätter», incrociata con lo «Jude», si svolgerà, tra il maggio e l'ottobre del 1916, la famosa controversia sul sionismo tra Martin Buber e Hermann Cohen. Senza alcuna contaminazione con il sionismo, almeno inizialmente, il KC vedrà sorgere, nel campo sionista, come fenomeno analogo, ma speculare, il «Kartell jüdischer Verbindungen» (KJV)

## L'EBRAISMO DI FRANZ ROSENZWEIG

Figura centrale di questo ebraismo liberale in rinnovata definizione dei propri contenuti è Franz Rosenzweig. Il suo percorso personale, le sue scelte, i suoi cambi di posizione disegnano uno schema cui la vicenda del liberalismo ebraico può essere sovrapposta, fino a combaciare. Assumono valore paradigmatico. Franz Rosenzweig è erede consapevole, e convinto, della tradizione liberale, di quella linea di pensiero che, partendo da Leopold Zunz e definendosi nella *Wissenschaft des Judentums* ottocentesca, giunge all'apice – alla maturazione piena che prelude al declino – nella riflessione sull'ebraismo del neokantiano Hermann Cohen, suo maestro alla «Hochschule für die Wissenschaft des Judentums» di Berlino. Discendendo da questa tradizione, Rosenzweig ne recupererà la linea più profonda, la parte positiva; crederà fermamente, fino all'ultimo, in una possibile simbiosi tra ebraismo e cultura tedesca, in un incontro, in una congiunzione che non implichi sacrificio, o rinuncia, che non produca identità dimezzate, ma che porti a nuova sintesi. Sarà interprete estremo, interprete ultimo e spesso sovversivo, del pensiero liberale nella sua veste più autentica, nel suo più profondo significato: l'accordo, il dialogo, la possibilità di essere consapevoli di una provenienza e, insieme, pienamente inseriti nel presente. Ebrei e tedeschi al tempo stesso. Coerentemente a queste premesse, Rosenzweig sarà sempre distante dal sionismo. Pur in costante scambio con pensatori provenienti da quest'area, seguirà la vicenda sionista con distacco e nella creazione di uno Stato ebraico lontano dall'Europa vedrà una scorciatoia, non la soluzione al problema.

Se è giusto rimarcare la continuità di Rosenzweig con la tradizione liberale, allo stesso modo non bisogna perdere di vista la sua posizione “eterodossa”, il suo pensiero diverso, non allineato, il suo muoversi in direzione opposta rispetto alla corrente dominante nell'area liberale lungo tutto l'Ottocento. Il suo essere, proprio in campo liberale e forse più di chiunque altro, figura di un “Rinascimento ebraico”. La posizione di partenza di Rosenzweig è conforme alla dinamica assimilatoria, in linea con il percorso dell'emancipazione. Figlio di un industriale – uno dei maggiori della comunità israelitica e dell'intera città di Kassel, rappresentante di una borghesia imprenditoriale ebraica in ascesa continua e in continua integrazione nel tessuto sociale tedesco – Franz Rosenzweig nasce e cresce in un ambiente fondamentalmente laico, orientato alla musica, all'arte, alla cultura tedesca, dove la religione ha un tratto tenue. Si muove nel contesto dell'affiliazione solo anagrafica alla fede dei padri, di un ebraismo blando, disinteressato, dove la pratica del culto, in casa e in sinagoga, quando non scompare del tutto, diventa adempimento meccanico, osservanza fredda e superficiale. Dove non si ha più memoria della lingua ebraica, dove, spesso, è la stessa identità ebraica ad essere messa in dubbio<sup>182</sup>. Nella famiglia, poi, oltre la cerchia

<sup>182</sup> L'estraneità all'ebraismo, di Rosenzweig e del mondo al quale appartiene, non è però da esagerare, come talora è stato fatto. Rosenzweig compie, in successione, tutti i passi del percorso di ingresso nella fede ebraica, dalla circoncisione al *bar mišwah*. Un percorso che si vuole interno all'ebraismo, tipico di molte famiglie assimilate, contrarie alla recisione totale del

più ristretta, il passaggio al cristianesimo, come preludio a un matrimonio fuori dall'ebraismo o come salvacondotto per l'accesso a carriere altrimenti non consentite, è una soluzione già praticata. La formazione superiore di Rosenzweig si svolge dentro le strutture educative della Germania guglielmina, al «Friedrichsgymnasium» di Kassel prima e poi all'università, su un percorso secolare in cui non c'è traccia della cultura tradizionale ebraica. C'è, questo sì, un interesse ancora sfuocato, discordante rispetto al *trend* maggioritario, per l'ebraismo che, prefigurando altri sviluppi, lo porterà a chiedere, e ottenere, lezioni di lingua ebraica negli anni del liceo e che è il frutto della vicinanza di un vecchio prozio, Adam Rosenzweig, personalità artistica, non conforme al dettame borghese, uomo colto, versato nella cultura tedesca, ma soprattutto ebreo osservante e tradizionalista.

Lo studio universitario procede lungo la stessa direttrice, laica e secolare: a Göttingen, a Monaco e a Friburgo, Rosenzweig fa, per alcuni semestri, studi di medicina, che abbandona di lì a poco per rivolgersi alla filosofia e alla storia, discipline a lui più congeniali, che coltiverà presso le università di Berlino e ancora di Friburgo. Di certo, in questa prima fase, Rosenzweig non è distante dalla posizione di fondo del «Centralverein»<sup>183</sup>: l'ebraismo, come fede personale o come retaggio familiare, non può e non deve confliggere con l'appartenenza alla *Kultur* tedesca<sup>184</sup>. Ma l'identificazione non è semplice, non è un fatto di circostanza come per molti affiliati che accettano senza porre questioni il programma del CV, l'idea di esistenza ebraica in Germania, lo statuto dell'ebraismo tedesco che l'associazione esprime. Per Rosenzweig, l'adesione di principio risulta dopo lunghe, e spesso tormentose, riflessioni che toccano, a momenti, posizioni ancora più radicali rispetto a quella espressa dal CV. La legittimità di una cultura ebraica autonoma e separata – se abbia un senso reclamarla, se si possa ancora sostenerne l'esistenza, se non si debba invece assegnare la precedenza alla cultura cristiana europea – sarà una questione che non smetterà di occupare Rosenzweig negli anni della giovinezza e che troverà espressione nei diari e nelle lettere a partire dal 1900. Il suo porsi in modo critico, problematico, rispetto all'idea di ebraismo proposta dal pensiero liberale, l'interrogarsi a fondo sul senso di un'esistenza ebraica lo porterà vicino all'esito estremo. Negli anni dell'università – che si concluderanno nel 1912 con un lavoro su Hegel e lo Stato, condotto sotto la guida di Friedrich Meinecke – Rosenzweig intreccia legami saldi, stabilisce contatti

---

legame, un percorso che sancisce l'appartenenza, che la reclama addirittura, che la esibisce a contrasto dell'antisemitismo, per poi confinarla a una sfera esteriore, alla sola frequentazione della sinagoga durante le festività più importanti. In uno spazio che non sia d'intralcio, che non ostacoli, in alcun modo, la vita sociale e professionale. Questo legame, asserito ma non vissuto, con l'ebraismo è anche del giovane Rosenzweig. E forse, nel suo caso, si sviluppa con un livello di consapevolezza maggiore. Anche Rosenzweig accompagnerà il padre in sinagoga per le celebrazioni più solenni. Di più, a dare maggior spessore alla sua identità ebraica contribuirà il contatto, prolungato e intenso, con lo zio Adam (vedi oltre) che lo accosterà ad usanze non più osservate nella casa paterna, come il *seder* di *Pesah*. Anche negli anni che precedono la svolta ebraica, Rosenzweig sarà sempre l'unico componente della famiglia a osservare *Kippur*, a trascorrere l'intero giorno digiunando, in sinagoga. Si veda, per questo aspetto, Rivka Horwitz, *Warum ließ Rosenzweig sich nicht taufen?* Atti.

<sup>183</sup> Il padre di Franz, Georg Rosenzweig, era stato uno dei maggiori promotori dell'attività del CV a Kassel.

<sup>184</sup> Più avanti, con l'approfondirsi del pensiero, Franz Rosenzweig non risparmierà critiche e giudizi negativi sul CV. Vedi le lettere, indicate da Bonola, a Hedwig Cohn-Vohsen (7 marzo 1918) e a Benno Jacob (2 maggio 1927).



e corrispondenze di pensiero con Rudolf Ehrenberg<sup>185</sup>, con i fratelli Hans<sup>186</sup> e Viktor Ehrenberg<sup>187</sup>, tutti suoi cugini di poco più giovani, e soprattutto con lo studioso di diritto Eugen Rosenstock<sup>188</sup>. Tutti ebrei d'origine, tutti convertiti al protestantesimo già alla nascita (è il caso di Rudolf Ehrenberg) o in età matura, per convinzione più che per convenienza. Una dialettica serrata la loro, che porta Rosenzweig sull'orlo della conversione e che culmina nel 1913. Il 7 di luglio, in un concitato colloquio notturno con Rosenstock e Rudolf Ehrenberg, Rosenzweig viene posto di faccia alla duplice direzione del suo pensiero. Rosenzweig, questa l'opinione degli amici, vivrebbe in sé una doppia contraddizione: il suo storicismo hegeliano, vacillante già da qualche anno, il procedere, razionale quanto inarrestabile, degli eventi nel tempo finisce per togliere la speranza, per confermare

<sup>185</sup> Rudolf Ehrenberg (Rostock, 1884 – Göttingen, 1969), figlio del giurista Victor Ehrenberg e di madre cristiana, viene battezzato già da piccolo. Studia medicina a Friburgo, Tübingen, Göttingen, Berlino e di nuovo a Göttingen, dove, nel 1913, consegue l'abilitazione all'insegnamento della fisiologia. Nel 1907-08 iniziano i contatti con il cugino Franz Rosenzweig che diventeranno amicizia duratura e fonte di influssi reciproci. Rosenzweig inciderà sulla composizione del volume *Ebr. 10,25. Ein Schicksal in Predigten*, apparso nel 1920, mentre Rudolf Ehrenberg avrà parte attiva nella preparazione e nell'elaborazione dello *Stern der Erlösung*. Negli anni del nazismo sarà interdetto alla cattedra, costretto ai lavori forzati e internato in un campo di concentramento. Dopo il 1945 verrà riabilitato. Biologo e fisiologo, si occupa principalmente di chimica fisiologica, di cui stabilirà l'insegnamento indipendente nell'università tedesca. In questo campo, la sua opera maggiore è *Theoretische Biologie. Vom Standpunkt der Irreversibilität des elementaren Lebensvorganges*, uno studio che, pur nel suo carattere specialistico, mostra notevoli punti di contatto con il "nuovo pensiero" di Rosenzweig. Rudolf Ehrenberg opererà sempre sulla linea di confine tra fisiologia, filosofia e teologia, e spesso la oltrepasserà. Testimonianza di questo interesse "misto" è *Metabiologie*, dove è evidente il taglio filosofico-teoretico e dove Ehrenberg cerca, oltre la biologia, il contatto tra le discipline.

<sup>186</sup> Hans Ehrenberg (Altona, 1883 – Heidelberg, 1958) nasce in una famiglia di ebrei assimilati. Il padre è cugino di Georg Rosenzweig. Compie studi di diritto e scienze politiche a Göttingen, Berlino, Heidelberg e Monaco. Dopo il servizio militare, riprende a studiare a Heidelberg ma si dedica alla filosofia e alla psicologia. Consegue il dottorato nel 1909 e, l'anno dopo, si abilita all'insegnamento della filosofia. Dal 1910 è libero docente a Heidelberg. Nel 1909 riceve il battesimo a Berlino ed entra nella Chiesa evangelica. Proprio in questo periodo si colloca l'amicizia con Rosenzweig che lo incoraggerà alla conversione. Dal 1922, Hans Ehrenberg si dedica a studi di teologia, rinuncia alla carriera accademica – scelta difficile e risoluta che lo stesso Rosenzweig aveva fatto – e, nel 1925, diventa pastore a Bochum. Fin dal 1933 esprimerà pubblicamente il dissenso alle politiche del regime e non perderà occasione per mettere in luce la radice ebraica del cristianesimo. Per questo, oltre che per l'appartenenza diretta all'ebraismo, sarà costretto al pensionamento precoce e alla prigionia nel *Lager* di Sachsenhausen, da cui uscirà nel 1939 per emigrare in Inghilterra. Dopo la guerra, rientrerà in Germania e si stabilirà a Heidelberg, dove rimarrà fino alla morte. All'interno della Chiesa evangelica, Ehrenberg sarà uno dei pochi a pronunciarsi, chiaramente e in pubblico, contro l'antigiudaismo cristiano, contro l'antisemitismo e le politiche razziali del regime, in aperta difesa degli ebrei. Da sempre vicino al mondo dei lavoratori – dal 1918 fino al 1925 è membro dell'SPD – si occuperà intensamente della questione operaia anche dopo l'uscita dal partito e l'inizio dell'attività pastorale. Studioso dell'idealismo, Hans Ehrenberg è autore di scritti filosofici tra cui risalta la *Disputation. Drei Bücher von deutschem Idealismus*.

<sup>187</sup> Viktor (Putzi) Ehrenberg (Altona, 1891 – Londra, 1976), dopo la scuola dell'obbligo a Kassel, studia dapprima architettura a Stuttgart, poi antichistica a Göttingen e a Berlino. Dopo quattro anni di servizio militare durante il primo conflitto, seguita a studiare a Tübingen e, nel 1922, si abilita a Francoforte sul Meno. Dal 1929, è titolare di una cattedra di storia antica all'università tedesca di Praga. Da lì – nel 1939, a ridosso dell'occupazione tedesca – fugge in Gran Bretagna con la famiglia. Dal 1946, insegna alla «University of London». Il suo ambito privilegiato di studio è la storia greca, la sua opera fondamentale, la più nota, è *Aristophanes und das Volk von Athen*.

<sup>188</sup> Eugen Rosenstock-Huessy (Berlino, 1888 – Norwich, Vermont, 1973) è studioso del diritto e sociologo, con interessi di ricerca estesi ben oltre questi campi, a toccare l'origine della lingua. Di nascita ebraica, passa al cristianesimo evangelico nel 1905. Studia giurisprudenza a Zurigo, Berlino e Heidelberg e, già nel 1912, ottiene la libera docenza all'università di Lipsia. Fondatore, insieme Hans Ehrenberg e a Leo Weismantel, del «Patmos-Verlag», cofondatore, e primo direttore, della «Akademie der Arbeit» a Francoforte sul Meno, nel 1923 è chiamato all'università di Breslau dove rimarrà fino all'emigrazione negli Stati Uniti, nel 1933. Nel 1924, partecipa alla fondazione dello «Hohenrodter Bund», il motore della *Volks-Hochschulbewegung* tedesca. Dal 1933 in avanti, insegnerà in molte università statunitensi e sarà di nuovo in Germania come professore ospite. Tra le sue opere, *Angewandte Seelenkunde, Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen, The Origin of Speech, Ja und Nein. Autobiographische Fragmente*. Con Franz Rosenzweig, Rosenstock stringe amicizia già nel 1912: si erano conosciuti a Baden-Baden già nel 1910 e si incontrano di nuovo a Lipsia due anni dopo, dove Rosenzweig segue le sue lezioni di diritto. Sarà un dialogo fecondo, un dialogo su cose ultime ed essenziali, talmente franco e profondo da essere intervallato da lunghi periodi di silenzio, mediati, soprattutto dopo il ritorno all'ebraismo di Rosenzweig, dalla moglie di Rosenstock, la svizzera Margrit ("Gritli") Huessy.

il tragico, per sfociare in un nichilismo che può essere tolto solo postulando un Dio creatore, indipendente dal corso della storia. Per un altro verso, la rappresentazione gnostica, intorno a cui Rosenzweig lavora tra il 1910 e il 1913, di un Dio esterno alla mancanza di senso del mondo, entra in conflitto con l'idea, a lui altrettanto cara, di un Dio che entra rivelandosi nella storia, il Dio della tradizione ebraica e cristiana. Rosenzweig a questo punto aderisce senza più riserve al punto di vista biblico<sup>189</sup>. Ed è qui che Rosenstock e Ehrenberg lo incalzano a concludere, con coerenza, un percorso già iniziato, a non lasciare incompiuta una vicenda esistenziale destinata, secondo loro, fin dall'inizio, alla conversione al cristianesimo. E Rosenzweig accetta, nella convinzione che il suo essere, al di là dell'origine ebraica, tedesco ed europeo non possano che mostrare quella direzione<sup>190</sup>. Accetta la conversione imponendosi, insieme, un percorso di conoscenza della religione che sta per lasciare: solo così, da ebreo e non da agnostico, conoscendone a fondo il sistema di valori, avvicinandosi all'ebraismo più di quanto non abbia fatto fino a quel momento, potrà abbandonarlo<sup>191</sup>.

<sup>189</sup> Il pensiero di Rosenzweig in questi anni, il suo oscillare tra riferimenti contrastanti, è spiegato bene nel volume di Irene Kajon, cui queste poche righe si rifanno, *Il pensiero ebraico nel Novecento. Una introduzione*, Donzelli, Roma 2002, pp. 51-59. L'intera trattazione di Rosenzweig è alle pp. 51-89.

<sup>190</sup> Giustificando, in due lettere ai genitori la conversione del cugino Ehrenberg al cristianesimo, Rosenzweig aveva già affermato che «Weil ich Hunger habe, soll ich – aus Prinzip!! – weiter hungern?! Aus Prinzip? Macht das Prinzip satt? Kann das Prinzip der Religionslosigkeit religiöse Bedürfnisse befriedigen? Und kann die absolut inhaltslose standesamtliche Angabe “mosaischer Konfession” religiöse Bedürfnisse befriedigen? Und wenn ich die Wahl habe zwischen einem leeren Portemonnaie und einer Hand voll Geld, soll ich denn das Portemonnaie wählen? Etwa auch aus Prinzip?» (Franz Rosenzweig ai genitori, 2 Novembre 1909, FRANZ GS1/1 94); «Wir sind in allen Dingen Christen, wir leben in einem christlichen Staat, gehen in christliche Schulen, lesen christliche Bücher, kurzum unsre ganze “Kultur” ist ganz und gar auf christlicher Grundlage; deshalb gehört für den, der kein hemmendes Moment in sich hat, weiter nichts als der ganz leichte Entschluß [...] um das Christentum anzunehmen. Das Judentum kann man im heutigen Deutschland nicht “annehmen”, das muß einem abgeschnitten, angegessen, angebarmizwet sein. Das Christentum ist da unendlich im Vorteil [...] Wenn der Jude (der Jude wie ich ihn verstehe, also der Religionsjude) angegriffen wird, dann hat er die Tora nicht als Schild vor sich zu halten, sondern er gehört vor die Tora. Nicht die Juden sollen erhalten bleiben, sondern das Judentum.» (Franz Rosenzweig ai genitori, 6 novembre 1909, GS1/1 94-95)

<sup>191</sup> Rosenzweig ricapitola la decisione e il precedente momento persuasivo in una lettera a Rudolf Ehrenberg, datata 31 ottobre 1913: «Nella conversazione notturna di Lipsia, in cui Rosenstock, passo dopo passo, mi spinse fuori dalle ultime posizioni relativistiche che ancora sostenevo e mi costrinse a una presa di posizione non relativistica, io gli ero già fin dall'inizio soccombente perché dovevo ammettere, anche da parte mia, la giustezza di questo attacco. Se allora avessi potuto fondare il mio dualismo rivelazione-mondo con un dualismo metafisico Dio-diavolo, sarei stato inattaccabile. Ma in ciò mi ostacolava la prima frase della Bibbia. Questa parte di terreno comune mi costrinse a resistergli. Anche più avanti, nelle settimane successive, è rimasto il punto di partenza fisso. Ogni relativismo nella concezione del mondo mi è ora proibito. Ciò che, inoltre, mi costrinse non solo a tenergli testa ma anche a seguirlo lo sai bene e lo hai espresso nelle *Predigten* [il riferimento è all'opera di Ehrenberg *Ebr. 10,25. Ein Schicksal in Predigten*] (in quella dell'eretico): il fatto che io cristianizzassi concettualmente il mio ebraismo, che intendessi dividere con voi almeno la comunanza della fede. Perciò, allora fui disarmato, in un sol colpo, già dalla semplice professione di fede di Rosenstock, che era solo l'inizio del suo attacco [...] In questo mondo non sembrava più esserci posto per l'ebraismo. Traendo da ciò le conseguenze, manifestai allo stesso tempo una riserva personale, della quale tu ben conosci l'importanza; dichiarai di poter diventare cristiano solo come *ebreo*, non attraverso lo stadio intermedio del paganesimo» [«In dem Leipziger Nachtgespräch, wo mich Rosenstock Schritt für Schritt aus den letzten relativistischen Positionen, die ich noch hielt, herausdrängte und mich zu einer unrelativistischen Stellungnahme zwang, war ich ihm deshalb von vorneherein unterlegen, weil ich das Recht dieses Angriffs auch von mir aus bejahen musste. Hätte ich ihm damals meinen Dualismus Offenbarung und Welt mit einem metaphysischen Dualismus Gott und Teufel unterbauen können, so wäre ich unangreifbar gewesen. Aber daran hinderte mich der erste Satz der Bibel. Dieses Stück gemeinsamen Bodens zwang mich, ihm standzuhalten. Es ist auch weiter in den folgenden Wochen der unverrückte Ausgangspunkt geblieben. Jeder Relativismus der Weltanschauung ist mir nun verboten. Was mich ferner zwang, ihm nicht bloß zu stehen, sondern auch nachzufolgen, das weißt du sehr gut, und hast es in den *Predigten* (der vom Ketzer) ausgesprochen: daß ich mein Judentum begrifflich christianisierte, daß ich die Gemeinschaft des Glaubens mit euch teilte, wenigstens zu teilen meinte. Deshalb war ich damals schon durch Rosenstocks einfaches Bekenntnis, mit dem doch sein Angriff nur begann, mit einem Schläge entwaffnet [...] In dieser Welt also schien für das Judentum kein Platz zu sein.

Di qui la svolta, brusca, senza gradualità. La conversione al cristianesimo non avverrà mai, anzi accadrà il contrario: una riappropriazione, consapevole e decisa, dei contenuti dell'ebraicità. Su questa *teshuvah*, su questo ritorno alla fede dei padri, i biografi non hanno ancora fatto piena luce. Quel che si sa è poco, frutto di ricostruzioni incerte, di accenni, e, forse, della volontà dello stesso Rosenzweig di sottacere le circostanze. È accertata la sua partecipazione, il 2 e il 3 di ottobre del 1913, al servizio liturgico di *Ros' ha-šanah* nella sinagoga di Kassel, dove officia Max Doktor, rabbino tiepido e poco entusiasmante, stando alla testimonianza di Joseph Prager<sup>192</sup>, che quasi certamente non ebbe ruolo nel determinare il cambio di direzione. I “giorni terribili” vedono lo spostamento di Rosenzweig da Kassel a Berlino, dove arriverà prima di *Yom Kippur*. E qui avverrà lo scarto. È probabile che Rosenzweig abbia trascorso il giorno dell'Espiazione nella sinagoga ortodossa alla Potsdamer Brücke, dove il servizio è guidato dal rabbino Markus Petuchowski, uomo colto ed ispirato. È probabile che questa esperienza religiosa abbia lasciato un segno profondo, abbia accelerato e portato a maturazione decisioni che stavano già germinando. Quel che è certo, al di là della ricostruzione precisa di un fatto che attiene alla sfera del privato, è che Rosenzweig, proprio quando decide di distaccarsene, intuisce la legittimità dell'ebraismo, il suo diritto a persistere, a durare accanto al cristianesimo senza dissolversi in esso, intuisce, per sé, la necessità di rimanere ebreo. E di questa decisione dà comunicazione di lì a poco alla madre<sup>193</sup> e agli amici che erano stati fautori e testimoni del progetto di conversione. La lettera a Rudolf Ehrenberg, scritta da Berlino il 31 ottobre, indica in *Giovanni* 14,6 – «Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me» – la chiave per comprendere la sua decisione di

---

Indem ich daraus die Konsequenz zog, machte ich gleichzeitig einen persönlichen Vorbehalt, dessen Wichtigkeit für mich du ja weißt; ich erklärte, nur als *Jude* Christ werden zu können, nicht durch die Zwischenstufe des Heidentums hindurch.» ], in GS1/1 132-134. Da questo ricordo si capisce quanto la decisione sia maturata nel confronto con Rosenstock, come sia stata addirittura misurata su di lui. Più avanti – in una lettera più tarda, sempre a Rudolf Ehrenberg – Rosenzweig ammetterà la coincidenza totale, nella sua mente, del cristianesimo con la particolare prospettiva cristiana di Rosenstock.

<sup>192</sup> La ricostruzione sommaria degli spostamenti di Rosenzweig nei mesi che seguono il famoso *Nachtgespräch* è tratta dal saggio di Rivka Horwitz, cit. Atti.

<sup>193</sup> «Da questa lettera avrai desunto che spero di aver trovato quella via del ritorno in merito alla quale mi ero invano arrovellato per tre mesi», [«Du wirst aus diesem Brief entnommen haben, daß ich den Rückweg, um den ich mich fast drei Monate vergeblich zergrübelt hatte, gefunden zu haben hoffe.»] lettera del 23 ottobre 1913, *Ibid.*, p. 131. Fin dall'inizio, la madre aveva accolto con freddezza la decisione di passare al cristianesimo e aveva cercato di ostacolarla. Addirittura, questa la ricostruzione biografica, quando Rosenzweig, poco prima di lasciare Kassel per Berlino aveva esternato il proprio proposito, la madre aveva risposto con un atteggiamento di secco rifiuto: «Da Lipsia, Franz Rosenzweig ritornò a Kassel e partecipò al servizio di Capodanno alla sinagoga di Kassel (2 e 3 ottobre). Uno o due giorni dopo, dopo una notte trascorsa a discutere con un amico, scese dal suo studio e andò in soggiorno, da sua madre: “Ti voglio parlare”. La madre, intuendo cosa avesse in mente, disse eccitata: “Vuoi essere battezzato!” Franz indicò il Nuovo Testamento che aveva in mano: “Madre, qui c'è tutto, qui c'è la verità. C'è una sola via, Gesù”. La madre gli chiese: “Non eri in sinagoga il giorno di Capodanno?” Franz rispose: “Sì, e ci andrò anche il giorno dell'Espiazione. Sono ancora un ebreo”. La madre disse: “Entrando, chiederò che ti mandino via. Nella nostra sinagoga non c'è posto per un apostata”» [«From Leipzig F.R. went home to Cassel and he attended the New Year's service at the Cassel synagogue (October 2 and 3). A day or two later, after a night spent in discussion with a friend, he came down from his study into the living room to his mother: “I want to talk to you”. His mother, guessing what was on his mind, said excitedly: “You want to be baptized!” Franz pointed to the New Testament in his hand: “Mother, here is everything, here is the truth. There is only one way, Jesus.” His mother asked him: “Were you not in the synagogue on the New Year's Day?” Franz answered: “Yes, and I will go to the synagogue on the Day of Atonement, too. I am still a Jew”. His mother said: “When I come in I will ask them to turn you away. In our synagogue there is no room for an apostate»], NAHUM N. GLATZER, *Franz Rosenzweig: his life and his thought*, second, revised edition, Schocken Books, New York 1961, p. 25.

restare nell'ebraismo, lo snodo che lo porta a scegliere il «ritorno a casa»<sup>194</sup>. Richiamandosi al passo giovanneo, Rosenzweig segna la linea di confine tra ebraismo e cristianesimo, che sarà cardine dell'esposizione nella *Stella della Redenzione*: mentre per i cristiani Gesù è la via che conduce al Padre, gli ebrei sono già presso il Padre. Non hanno bisogno di percorsi, né di mediazione, la loro elezione li pone da sempre fuori dalla storia, distanti dal mondo e prossimi a Dio. Mentre il cristianesimo è via attraverso il tempo, l'ebreo, e Rosenzweig come tale, non si muove, sta. Non passa attraverso Cristo per venire al Padre, non percorre la via, ma rimane fermo, in una posizione stabilita da Dio nell'alleanza e nella promessa della salvezza. Fisso in questo punto, nell'attesa della redenzione, Israele, la «nazione santa»<sup>195</sup>, deve anticipare – nella professione di fede e nell'azione, nel culto e nel rispetto della *Torah* – l'eternità; suo compito è la testimonianza, lo «stare come annuncio vivente di questo giorno, un popolo di sacerdoti, con la Legge, a santificare il nome di Dio attraverso la propria santità»<sup>196</sup>. Da questo confine discende una differenza fondamentale, che separa l'ebraismo dal cristianesimo, pur mantenendoli in posizioni contigue: nessuno è cristiano per nascita, si diventa cristiani solo percorrendo la via, procedendo attraverso Cristo. Per conversione o per battesimo. Ora che il cristianesimo è predominante in Occidente, la nascita cristiana è un dato di fatto, ma anche dentro i confini di una religione istituzionalizzata e capillare, ogni cristiano è, riportato all'origine, un pagano, un uomo naturale, estraneo al patto tra Dio e Mosè; ogni cristiano porta in sé, inscritto e superato, lo stadio del paganesimo. E il conseguente passaggio al cristianesimo come adesione consapevole, come scelta di fede, come trasformazione, di-venire, movimento a Dio attraverso Cristo<sup>197</sup>. L'ebraismo invece non è raggiungimento o acquisizione, ma eredità, non si ottiene, si possiede già, si possiede da sempre. È «uno status, una dimensione ontologica, un dato di fatto primordiale, un retaggio di “sangue” trasmesso con la generazione»<sup>198</sup>. Di nuovo, come nei discorsi di Buber, il sangue, di nuovo la questione identitaria ancorata alla vita, alla sfera del biologico, legata alla generazione, alla discendenza, quindi ineliminabile, impressa nella carne. Di nuovo, l'appartenenza che procede attraverso le generazioni, trasmessa per le vie del sangue. E di questa dimensione fondamentale dell'ebraismo, la *Stella* darà ampiamente conto, nel primo libro della terza parte, fissandola nell'immagine del fuoco, con un repertorio concettuale che rimanda immediatamente a Praga, e che spesso ricalca il Buber delle *Reden*; Israele è il popolo eterno, che oltrepassa il tempo, il destinatario della promessa di eternità. Il popolo che realizza quest'eternità «nella sequenza delle generazioni», attraverso il sangue, e che di questa continuità organico-biologica

<sup>194</sup> «Heimkehr», FRANZ ROSENZWEIG, «Neues Lernen», GS3 510.

<sup>195</sup> Il riferimento è a *Esodo* 19,6. («Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa»).

<sup>196</sup> «als ein lebendes Vorzeichen dieses Tages dazustehen, ein Volk von Priestern, mit dem Gesetz, durch die eigene Heiligkeit den Namen Gottes zu heiligen.» Franz Rosenzweig a Rudolf Ehrenberg, 1 Novembre 1913, GS1/1 135.

<sup>197</sup> Su questa distinzione si veda anche l'introduzione di Gianfranco Bonola al volume *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, Città Nuova, Roma 1991, pp. 7-66 (in particolare, p. 15) e, dello stesso, la prefazione alla seconda edizione italiana della *Stella della Redenzione*, Vita e Pensiero, Milano 2005, pp. XXIX-XXXV. Bonola rimanda al principio *Christianus fit, non nascitur*.

<sup>198</sup> GIANFRANCO BONOLA, «Franz Rosenzweig e il confine», in FRANZ ROSENZWEIG, *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, edizione italiana a cura di Gianfranco Bonola, cit., p. 15.

deve rendere testimonianza per sempre. Il popolo che non si proietta verso il futuro ma vive la continuità di un eterno presente:

Benedetto sia Colui che ha piantato vita eterna in mezzo a noi. Al centro della stella arde il fuoco [...] Il tempo deve dispiegarsi impotente accanto a lui. Esso deve generare il suo proprio tempo. Deve continuare a generare se stesso in eterno. Deve rendere eterna la sua vita nella sequenza delle generazioni, ciascuna delle quali genera la successiva come pure a sua volta rende testimonianza delle generazioni precedenti. Il rendere testimonianza avviene nel generare. In questa connessione, duplice nel senso ed unica nell'atto, del generare e del testimoniare si realizza vita eterna. Passato e futuro, per lo più reciprocamente estranei, poiché quello si ritrae quando questo avanza, qui crescono insieme fino a divenire una cosa sola; la generazione del futuro è immediatamente rendere testimonianza al passato. Il figlio viene generato perché renda testimonianza del padre defunto del suo genitore. Il nipote rinnova il nome dell'avo. I patriarchi chiamano il loro ultimo rampollo con il suo nome, che è il loro. Sopra le tenebre del futuro brilla il cielo stellato della promessa: così sarà la tua discendenza. C'è una sola comunità in cui una simile concatenazione di vita eterna procede da nonno a nipote, c'è una sola comunità che non può pronunciare il "noi" della propria unità senza percepire al tempo stesso nel suo intimo anche il complementare "siamo eterni". Dev'essere una comunità di sangue, poiché solo il sangue offre alla speranza nel futuro una garanzia nel presente [...] Soltanto la comunità di sangue sente fin da oggi la garanzia della propria eternità scorrerle calda nelle vene. Solo per lei il tempo non è un nemico da sottomettere, un nemico su cui forse riporterà la vittoria [...], ma è figlio e figlio del figlio. Ciò che per altre comunità è futuro [...] al di là del presente, per lei sola è già presente; per lei sola ciò che ha da venire non è nulla di estraneo, ma è qualcosa di suo, che essa porta nel suo grembo e può partorire ogni giorno. Mentre ogni comunità che aspira all'eternità deve preparare dei dispositivi particolari per poter trasmettere al futuro la fiaccola del presente, la comunità di sangue, essa sola, non ha bisogno di tali dispositivi della tradizione, non ha bisogno di scomodare lo spirito; nel naturale riprodursi dei corpi essa ha la sua garanzia di eternità <sup>199</sup>.

---

<sup>199</sup> «Gepriesen sei, der ewiges Leben gepflanzt hat mitten unter uns. Inmitten des Sterns brennt das Feuer [...] Die Zeit muss machtlos an ihm vorbeiziehen. Es muss seine eigene Zeit erzeugen. Es muss sich selbst ewig fortpflanzen. Es muss sein Leben verewigen in der Folge der Geschlechter, deren jedes das nachkommende erzeugt, wie es selber hinwiederum von den Vorfahren zeugt. Das Bezeugen geschieht im Erzeugen. In diesem doppelstimmigen, tateinigen Zusammenhang des Zeugens verwirklicht sich ewiges Leben. Vergangenheit und Zukunft, sonst einander fremd, jene zurücksinkend, wenn diese herankommt – hier wachsen sie in eins: das Erzeugen der Zukunft ist unmittelbar Bezeugen der Vergangenheit. Der Sohn wird gezeugt, damit er vom hingegangenen Vater seines Erzeugers zeuge. Der Enkel erneuert den Namen des Ahns. Über dem Dunkel der Zukunft brennt der Sternenhimmel der Verheißung: so wird dein Same sein. Es gibt nur eine Gemeinschaft, in der ein solcher Zusammenhang ewigen Lebens vom Großvater zum Enkel geht, nur eine, die das „Wir“ ihrer Einheit nicht aussprechen kann, ohne dabei in ihrem Innern das ergänzende „sind ewig“ mitzuvernehmen. Eine Gemeinschaft des Bluts muss es sein, denn nur das Blut gibt der Hoffnung auf die Zukunft eine Gewähr in der Gegenwart. [...] Die Blutgemeinschaft allein spürt die Gewähr ihrer Ewigkeit schon heute warm durch die Adern rollen. Ihr allein ist die Zeit kein zu bändigender Feind, über den sie vielleicht [...] obsiegen wird, sondern Kind und Kindeskind. Was andern Gemeinschaften Zukunft ist und also ein der Gegenwart [...] noch Jenseitiges ist, – ihr allein ist es schon Gegenwart; ihr allein ist das Zukünftige nichts Fremdes, sondern ein Eigenes, etwas was sie in ihrem Schoße trägt, und jeden Tag kann sie es gebären. Während jede andere Gemeinschaft, die auf Ewigkeit Anspruch macht, Anstalten treffen muss, um die Fackel der Gegenwart an die Zukunft weiterzugeben, bedarf die Blutgemeinschaft allein solcher Anstalten der Überlieferung nicht; sie braucht den Geist nicht zu bemühen; in der natürlichen Fortpflanzung des Lebens hat sie die Gewähr ihrer Ewigkeit», GS2 331-2; trad. it. di GIANFRANCO BONOLA, *La stella della redenzione*, cit., p. 307-8. Nella prima parte, È evidente come, per legare insieme generazione e testimonianza, l'autore torni, con insistenza, sull'identità di radice di *bezeugen* e *erzeugen*.

Pur diversi e diversamente orientati, ebraismo e cristianesimo saranno per Rosenzweig – già nella lettera a Rudolf Ehrenberg e più ancora in seguito, nel procedere del suo pensiero – territori concomitanti, religioni concorrenti ma necessarie l’una all’altra. Chiesa e Sinagoga, scrive Rosenzweig a Ehrenberg, dipendono una dall’altra, i loro compiti sono complementari: l’una, la Chiesa, afferma il mondo, l’altra lo nega, si pone al di fuori di esso. Rosenzweig torce l’iconografia tradizionale: la Sinagoga, con gli occhi bendati e la verga infranta, non è più immagine della sconfitta, della condanna alla cecità, ma diventa figura della «rinuncia al lavoro sul mondo», figura di un’esistenza, quella dell’ebraismo, esterna al mondo, al tempo, alla storia, che perdura proprio perché non tocca la temporalità. Figura complementare alla Chiesa, che con occhi aperti al mondo e con in mano lo scettro intatto, si volge alla realtà, per condurre l’uomo a Dio<sup>200</sup>. Fino alla fine della storia, è questa la conseguenza, la Chiesa avrà bisogno di Israele, come riferimento, testimonianza, immagine della permanenza presso Dio. Del cristianesimo è l’espansione nel tempo e nello spazio, dell’ebraismo la concentrazione in un punto, l’eterna presenza in Dio e l’anticipazione della redenzione. Di qui la complementarità delle due regioni e la posizione di Rosenzweig che nel constatarne la reciprocità, le salva entrambe – una posizione che Gianfranco Bonola ha definito “irenica”<sup>201</sup> – la speranza che le due fedi, ostili per più di un millennio, possano un giorno «concretere come corolle»<sup>202</sup>. La sua esperienza del cristianesimo, dirà Rosenzweig nella già citata lettera a Rudolf Ehrenberg del 25 agosto 1919, era stata un’«esperienza d’amore», rivolta non a

<sup>200</sup> «Die Synagoge, unsterblich, aber mit gebrochenem Stab und die Binde vor den Augen, muß selbst auf alle Weltarbeit verzichten und alle ihre Kraft darauf verwenden sich selbst am Leben und rein vom Leben zu erhalten. So überläßt sie die Weltarbeit der Kirche und erkennt in ihr das Heil für alle Heiden, in aller Zeit. Sie weiß, daß, was für Israel die Werke des Kults, für die Welt außerhalb Israels die Werke der Liebe wirken. Aber sie weigert sich, der Kirche zuzugestehen, daß die Kraft, aus der jene die Werke der Liebe tut, mehr als göttlich, und selber eine Gotteskraft sei. Hier schaut sie starr in die Zukunft. Und die Kirche, mit dem unzerbrechlichen Stab, weltoffenen Auges, siegesichere Kämpferin, ist allzeit in Gefahr, daß ihr die Besiegten Gesetze geben.» Franz Rosenzweig a Rudolf Ehrenberg, 1 Novembre 1913, GS1/1 135-136.

<sup>201</sup> GIANFRANCO BONOLA, *Franz Rosenzweig e il confine*, cit., p. 16. Ma è lo stesso Bonola, altrove, a negare che la *Stella* possa essere vista come l’esposizione di un pensiero misto giudaico-cristiano, o come laboratorio di ecumenismo. Fin dall’inizio, Rosenzweig rifiuta di far uscire il volume presso una casa editrice cristiana (si veda a questo proposito la lettera a Hans Ehrenberg del 24 giugno 1919, GS1/2 634-635), nega che la *Stella* sia un’opera «tanto cristiana quanto ebraica [...] Una pace forzata non produce alcuna federazione di popoli. Un libro ebraico sotto bandiera cristiana non è più un libro ebraico e per il giudaismo non significa nulla.» Franz Rosenzweig a Hans Ehrenberg, 6 Luglio 1919, GIANFRANCO BONOLA, «Franz Rosenzweig ai lettori della „Stella“», in FRANZ ROSENZWEIG, *La Stella della Redenzione*, cit., p. XVII, («ebenso christlich als jüdisch [...] Ein Gewaltfriede gibt keinen Völkerbund. Ein jüdisches Buch unter christlicher Flagge – ist kein jüdisches Buch mehr und bedeutet für das Judentum nichts.» GS1/2 636). La presentazione parallela di cristianesimo e giudaismo, il loro accostamento in spazi contigui, non toglie la differenza e, soprattutto, non offusca la prospettiva ebraica di chi scrive («il mantenere recisamente distinti i due concetti è ebraico [...] su questa separazione si basa davvero tutta la mia costruzione», «Die scharfe Auseinanderhaltung der beiden Begriffe ist jüdisch. Aber auf dieser Auseinanderhaltung beruht doch wirklich mein ganzer Aufbau.» Franz Rosenzweig a Hans Ehrenberg 7 luglio 1919, *ibid.*, p. XVII, GS1/2 638). Pur tentando, lungo tutta l’esposizione, di non squilibrare il volume sul versante ebraico, Rosenzweig non tace la sua appartenenza e non confonde gli ambiti. La collocazione della *Stella* presso un editore cristiano le avrebbe alienato il pubblico ebraico che, invece, è il destinatario principale del discorso di Rosenzweig. Che poi, per diffusione, il messaggio del libro possa raggiungere anche il pubblico cristiano è un auspicio, non certo l’intento primario. Forse l’affermazione di Rosenzweig che, su questo punto, ha valore ultimativo è contenuta in una lettera a Hans Ehrenberg del 6 luglio 1919: «Ich müßte den Stern als ein jüdisches Buch auftreten lassen, selbst wenn er “ebenso christlich als jüdisch” wäre – was er wirklich nicht ist.» GS1/2 637; «Io dovrei far uscire la *Stella* come libro ebraico persino se essa fosse “tanto cristiana quanto ebraica”, come in realtà non è.» *ibid.*, p. XVII. Per una più articolata trattazione di quest’aspetto si veda BONOLA, introduzione a *La Stella della Redenzione*, cit. Ma, a proposito del dialogo ebraico-cristiano avviato da Rosenzweig si vedano anche. FRIEDRICH GEORG FRIEDMANN, *Franz Rosenzweigs Neues Denken. Sein Beitrag zum jüdisch-christlichen Dialog*, oltre al libro di WOLFDIETRICH SCHMIED-KOWARZIK, *Franz Rosenzweig – Existentielles Denken und gelebte Bewährung*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1991.

Cristo ma ai cristiani, sagomata, riducendo ancora il campo, sull'amicizia con Eugen Rosenstock; la sua «esperienza di fede», al contrario, era rimasta incrollabilmente ebraica<sup>203</sup>. Questa è la svolta ebraica, avvenuta sulla soglia del cristianesimo, e questo è l'avvio del pensiero ebraico di Rosenzweig, del “nuovo pensiero” di cui le lettere a Rudolf Ehrenberg finora citate costituiscono una prima elaborazione<sup>204</sup>.

Ma facciamo un passo indietro, al 1913. A decisione maturata, una volta rientrato, in piena coscienza, nell'ebraismo («Quindi rimango ebreo» sono le parole che sanciscono la scelta)<sup>205</sup>, Rosenzweig rimane a Berlino e, a suggello della decisione, si volge a uno studio più intenso delle fonti ebraiche. Tra l'autunno e l'inverno del '13 inizia la frequentazione della “Hochschule für die Wissenschaft des Judentums”, dove è soprattutto assiduo frequentatore delle lezioni di Hermann Cohen che – l'anno prima, all'età di settant'anni – aveva lasciato la cattedra di filosofia all'università di Marburg per trasferirsi a Berlino. La chiamata a Berlino aveva assecondato il piegare del suo pensiero dalla filosofia sistematica, d'impronta neokantiana, alla riflessione sull'ebraismo, che condurrà agli ultimi scritti ebraici. A Berlino, Cohen tenterà di stabilire un rapporto tra religione e etica filosofica e proprio di un corso sulle relazioni tra religione e filosofia Rosenzweig sarà uditore a cavallo tra il 1913 e la primavera del 1914. Un affetto profondo legherà i due, un'affinità spirituale che, configurata nella relazione maestro-discepolo, condurrà, negli anni che precederanno la morte di Cohen, a un intenso scambio intellettuale. Cohen apparirà sempre a Rosenzweig non solo come maestro *in hebraicis*, ma come portatore di un pensiero che aveva posto in dialettica feconda ebraismo e cultura tedesca, un'armonia che Rosenzweig cercherà continuamente di raggiungere, una convivenza che, una volta realizzata, non pregiudichi l'autonomia di una componente o dell'altra, che non ne affievolisca il tratto, che marchi entrambi i profili senza prevalenze. Un arricchimento dell'identità, dunque, non un'identità attenuata. Sarà, infatti, proprio questo il rimprovero che Rosenzweig muoverà a Cohen. Analizzando il saggio coheniano *Deutschtum und Judentum*, in un commento che non vedrà mai la stampa se non dopo la morte dell'autore,<sup>206</sup> Rosenzweig ne critica il grado troppo alto di astrazione, la scarsa efficacia del confronto tra le due istanze, la vaghezza dei

---

<sup>202</sup> «Denn unsre Wurzeln sind getrennt, nur unsre Kronen sind ineinandergewachsen; reißt er mir die Wurzeln aus, so verdorrt die Krone.» Franz Rosenzweig a Ehrenberg del 25 agosto 1919, GS1/2 641-642.

<sup>203</sup> «Ich habe ja in jener ganzen Zeit im August und September 13 keinen Augenblick lang Christus selber gesehen, sondern immer nur – Eugen, und nebenher auch noch etwas dich. Aber vor allem Eugen. Wäre es anders gewesen, dann wäre ich wohl, nach allem was ich darüber weiß, schon Christ gewesen. Aber es war eben nicht so. Mein ganzes Erlebnis war auch damals nicht Christus (ein Glaubenserlebnis) sondern Christen (ein Liebeserlebnis). Mein Glaubenserlebnis blieb wie du wohl weißt in jener ganzen Zeit mir unverändert als jüdisches gegenwärtig. Und in dem Augenblick, wo ich, am ersten Tag in Berlin, zum ersten (und einzufüralle-) Mal die Hoffnung erlebte, war die objektive Grundlage (der Schnittpunkt im Unendlichen) gefunden» Franz Rosenzweig a Rudolf Ehrenberg, GS1/2 642-643.

<sup>204</sup> In particolare la lettera a Rudolf Ehrenberg del 31 ottobre 1913, soprattutto la seconda parte che porta la data 1 novembre, è una vera anticipazione della terza parte della *Stella*. Si veda GS1/1 132-137.

<sup>205</sup> «Ich bleibe also Jude», Franz Rosenzweig a Rudolf Ehrenberg, 31 ottobre 1913, *ibid.*, p. 133.

<sup>206</sup> Rosenzweig lascerà il saggio inedito per il timore di provocare uno scontro con il maestro. Si vedano a questo proposito le lettere ai genitori del 20 novembre 1917, GS1/1 443-446, e quella a Gertrud Oppenheim, 1 ottobre 1917, GS1/1 456-457. Il saggio si trova ora in GS3 169-175.

concetti ebraici – l'idea ebraica di Dio ad esempio – contro l'eccessiva determinatezza di quelli legati alla cultura, alla filosofia, alla letteratura tedesche. Questo squilibrio deriverebbe, secondo Rosenzweig, dall'acquisizione tarda, da parte di Cohen, del patrimonio ebraico, dall'ingresso del dato ebraico in una fase quasi "senile" del suo pensiero, a maturazione filosofica già avvenuta. Va da sé, dunque, che il rapporto ebraismo-cultura tedesca risulti sbilanciato su quest'ultima<sup>207</sup>.

La componente ebraica in Rosenzweig dopo la decisione di restare nella fede dei padri – e in un'epoca, lo si è visto, di rinnovata consapevolezza ebraica – sarà sempre decisa, definita, visibilissima. Dichiarata nelle scelte di vita e nel comportamento, perno del pensiero e dell'azione in tutti gli anni a venire. Un «esperimento totale di fede»<sup>208</sup>, secondo la definizione di Erich Heintel. Rosenzweig sarà un ebreo convinto, un ebreo osservante della Legge e dei precetti; la prassi religiosa in casa di Rosenzweig e della moglie Edith – così riportano le testimonianze<sup>209</sup> – si discosterà solo di poco da quella delle cerchie ortodosse, e questo tratto "ortodosso" lo porterà a discussioni serrate anche con Buber, vero apostolo dell'ebraismo in Germania e in Europa ma altrettanto freddo nei confronti della legge rabbinica<sup>210</sup>.

<sup>207</sup> Si veda, a questo proposito, WILLIAM KLUBACK, «Time and History: The Conflict Between Hermann Cohen and Franz Rosenzweig», Bd. II, p. 801; e IRENE KAJON, *Il pensiero ebraico del Novecento – Una introduzione*, cit., pp. 62-63.

<sup>208</sup> «Totalexperiment des Glaubens», vedi Atti, Bd. II, p. 771 e libro di Schmied-Kowarzik su Rosenzweig.

<sup>209</sup> Ad esempio Nahum N. Glatzer: «An outsider looking on at the observance of the Sabbath in Franz Rosenzweig's home – with prayer, benedictions, song, and a scrupulous abstinence from all proscribed manner of work – would expect to find a strictly Orthodox Jew» in *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*, cit.

<sup>210</sup> È famosa, a questo proposito, la controversia sulla Legge tra Buber e Rosenzweig, nata da una lettera aperta diretta da Rosenzweig all'amico e condotta, parallelamente alla pubblicazione di questa lettera e, nei mesi precedenti e successivi, nello scambio epistolare (in particolare nelle lettere dal settembre 1922 al luglio 1924, GS1/2 827-979). Il saggio *Die Bauleute. Über das Gesetz* – scritto nell'estate del 1923 a Francoforte sul Meno, pubblicato nel numero di agosto 1924 dello «Jude» e ripubblicato in broccura, l'anno dopo, per il «Philo-Verlag» – fa seguito alla lettura da parte di Rosenzweig delle *Reden über das Judentum*, appena ripubblicate in edizione completa (*Reden über das Judentum. Gesamtausgabe*, Rütten & Loening, Frankfurt am Main 1923). Buber aveva affrontato il tema nel settimo discorso, *Der heilige Weg*, e nell'ottavo, *Cherut*, per giungere a una sostanziale negazione della Legge, e dell'ortodossia, presentate come un ostacolo sulla via della realizzazione di un ebreo nuovo, l'ebreo della rinascita, radicato nella tradizione ma, insieme, aperto alle sfide della modernità. Il rifiuto della Legge suscita la reazione di Rosenzweig che, indirizzando a Buber il saggio *Die Bauleute*, tenta di accordare la nozione di Legge alla più ampia concezione buberiana dell'ebraismo. Pur prendendo le distanze dal movimento ortodosso – che, a suo dire, ha irrigidito la Legge, allontanandola dalla sfera della vita e sterilandone lo spirito – Rosenzweig pone Buber di fronte alla necessità di includere nella sua immagine di ebraismo anche questa dimensione. Legge e dottrina sarebbero, secondo Rosenzweig, gli elementi distintivi dell'esistenza ebraica, due versanti uguali per importanza e centralità. Buber, prosegue Rosenzweig, ha contribuito enormemente alla rivitalizzazione e all'arricchimento della dottrina, scoprendo una nuova prospettiva, quella di un ebraismo sotterraneo e invisibile in cui le forze creative non hanno mai cessato di scorrere e di produrre nuova dottrina. Al riscatto buberiano della dottrina, elevata sopra il giudizio liquidatorio della scienza ottocentesca ed estesa molto oltre i confini della tradizione, non fa seguito un analogo trattamento della Legge, che Buber confina al margine dell'esistenza ebraica e verso cui dichiara indifferenza. Rosenzweig invita Buber a guardare alla Legge fuori dalle strettoie ortodosse e neo-ortodosse, non come ambito ristretto di doveri ma come ampio territorio del "fattibile" – oltre il puro precetto e a inclusione del *minbag*, di consuetudini e usi del vivere quotidiano – lo invita a sovvertirne il segno, ad assegnarle un posto nella ridefinizione dell'esistenza ebraica. In tono appassionato, Rosenzweig fa contrastare la Legge ebraica dei millenni – la sua sacralità, il suo spessore, la sua solennità – con l'immagine ristretta e impoverita che della Legge il movimento neo-ortodosso, con Samson Raphael Hirsch in testa, aveva trasmesso, con il tentativo, tanto meticoloso quanto maldestro, di ancorarla a un fondamento storico e giuridico incontrovertibile, la rivelazione al Sinai e i comandamenti spiegati e interpretati secondo ragione: «Se Lei, così facendo, ha riscattato per noi la dottrina dalla sfarzosa povertà di alcuni concetti fondamentali a cui il diciannovesimo secolo [...] voleva limitarla allora è tanto più sorprendente che quando Lei (immediatamente dopo quella liberante indicazione del cammino verso la nuova dottrina) cerca di rispondere per noi all'altro versante del problema: "Che cosa dobbiamo fare?", cioè alla questione della legge, a questo punto Lei abbandoni codesta legge, e noi con essa, totalmente dentro le catene che il diciannovesimo secolo ha forgiato intorno alla legge come intorno alla dottrina. Poiché ciò che qui Lei riconosce come legittima rappresentazione della legge, per confrontarvi e, una volta consumato, come ci si doveva attendere, un confronto infruttuoso, volgerle le spalle e rimandare poi se stesso e noi



Proprio al 1914 risale il primo contatto con Buber: con gli amici Bertha e Bruno Strauss, Rosenzweig visita Buber a Zehlendorf, vicino a Berlino<sup>211</sup>. Il primo contatto tra i due non fa che confermare la riserva, il dubbio che, già da qualche anno, Rosenzweig nutre sul tipo di intellettuale che Buber fino ad allora ha incarnato. Pur nutrendo profonda stima verso una figura che, da quasi un decennio, si impone sulla scena tedesca, Rosenzweig non ne è coinvolto. Dei volumi chassidici di inizio secolo non lo convincono l'impianto, l'idea che li attraversa e li giustifica, i discorsi di Praga lo hanno visto fin da subito su posizioni critiche, le *Ekstatische Konfessionen* gli paiono addirittura «un libro tremendo»<sup>212</sup>. Ciò che respinge Rosenzweig in questi libri è chiaramente l'orizzonte *erlebnismystisch* che fa loro da sfondo, l'esaltazione mistica, più simile ai suoi occhi a una forma di narcisismo religioso. Lo spirito che pervade l'opera del giovane Buber non trova corrispondenza in Rosenzweig<sup>213</sup>. L'incontro vero e proprio tra i due potrà avvenire solo quando Buber sarà giunto ad altri approdi. Per ora, solo una breve visita. E l'invito, rivolto da Buber a Rosenzweig, a contribuire al progettato, e mai realizzato, secondo volume dello *Jahrbuch Vom Judentum*<sup>214</sup>. Accettata la proposta, Rosenzweig recapita a Buber il saggio *Atheistische Theologie*, scritto a Kassel nella primavera del 1914, che verrà da questi rispedito al mittente, con risposta negativa<sup>215</sup>. Il contributo esprime un pensiero in controtendenza rispetto alla vulgata buberiana, differente dall'impalcatura concettuale che

---

postulanti a una presa di conoscenza rispettosa (ma nella pratica indifferente e soggettivamente astensionista) come unico nostro compito – ebbene, è poi questa davvero la legge ebraica, la legge dei millenni, quella imparata e vissuta, rimeditata fino a frantumarla e cantilenata in mille varianti, legge di tutti i giorni e del giorno unico della morte, meschina e nobile, sobria e carica di leggende, riverberata dalle candele domestiche e dalle fiamme dei roghi? La pianta che Akiva recinse con uno steccato e che Acher divelse, la culla a cui Spinoza si sottrasse, la scala su cui si inerpicò il Baalschem, la legge sempre battuta all'asta e mai aggiudicata – e tuttavia sempre capace di farsi vita ebraica e volti ebrei. È questo ciò di cui Lei parla [...] o non è piuttosto soltanto la legge dell'ortodossia ebraica occidentale del secolo scorso? » trad. it. p. 208-9. [«Wenn Sie so die Lehre uns aus der prunkvollen Armut einiger Grundbegriffe, auf die sie das neunzehnte Jahrhundert [...] einschränken wollte, erlöst [...] so ist es um so merkwürdiger, dass wenn Sie unmittelbar nach jener befreienden Wegweisung zur neuen Lehre uns die andre Seite der Frage „Was sollen wir tun?“ zu beantworten suchen, die Frage des Gesetzes, Sie dies Gesetz, und uns mit ihm, ganz in den Fesseln stecken lassen, die das neunzehnte Jahrhundert auch um es, so gut wie um die Lehre, geschlagen hat. Denn was Sie hier als legitime Vertretung des Gesetzes anerkennen, um sich mit ihr auseinanderzusetzen und um ihr nach geschehener und, wie nicht anders zu erwarten, fruchtlos verlaufender Auseinandersetzung den Rücken zu kehren und sich und uns Fragende auf die ehrfurchtsvolle, aber praktisch indifferente und persönlich abstinente Kenntnisnahme als einzige Aufgabe zu verweisen –, ist das denn das jüdische Gesetz, das Gesetz der Jahrtausende, das gelernte und gelebte, zerdachte und umsungene, all- und todestägliche, kleinliche und erhabene, nüchterne und sagenschwere, hauserkerzen- und scheiterhaufenflammenumstrahlte Gesetz? Pflanzung die Akiba verzäunte und Acher einriss, Wiege der Spinoza entsprang, Leiter drauf der Baalschem aufstieg, das Gesetz, immer übersteigert, nie erreicht –, und doch stets fähig, zu jüdischem Leben zu werden und zu jüdischen gesichtern? Ist das, wovon Sie sprechen [...] nicht vielmehr nur das Gesetz der westlichen Orthodoxie des verflossenen Jahrhunderts?», FRANZ ROSENZWEIG, «Die Bauleute – Über das Gesetz», GS3 702-703]. Si veda inoltre Leora Batnitzky, *Revelation and Neues Denken – Rethinking Buber and Rosenzweig on the Law*, in ZANK, MICHAEL (Ed.), *New Perspectives on Martin Buber*, cit., p. 149-164.

<sup>211</sup> Si veda Franz Rosenzweig a Rudolf Ehrenberg, inizio aprile 1914, GS1/1 150.

<sup>212</sup> «die ekstatischen Konfessionen sind ärgerlich.» Franz Rosenzweig a Gertrud Oppenheim, 30 ottobre 1922, GS1/2 840.

<sup>213</sup> Né mai la troverà: Rosenzweig criticherà sempre, anche dalle pagine della *Stella* il *pathos* romantico e la mistica dell'ineffabile.

<sup>214</sup> Il primo volume – una *Sammelschrift* con contributi di molti, illustri studiosi – era stato pubblicato per lo «Jüdischer Verlag» nel 1913, con la supervisione redazionale di Hans Kohn. Anche il secondo volume nasce come pubblicazione del «Bar Kochba».

<sup>215</sup> Già Leo Hermann – ravvisando la critica, interna al saggio, ai discorsi praguesi di Buber – aveva ritenuto inopportuna la pubblicazione di *Atheistische Theologie* all'interno del volume motivando il rifiuto in riferimento al contenuto dello scritto. Il contributo, così si esprime Hermann, prenderebbe di fianco la questione centrale dello *Jahrbuch*, senza affrontarla direttamente.

sostiene i discorsi di Praga, ormai patrimonio dell'ebraismo europeo. Senza mai citare il nome di Buber, senza riferimenti diretti alle *Reden*, traendo lo spunto dal nuovo orientamento della teologia protestante<sup>216</sup>, Rosenzweig articola un ragionamento che, di sbieco ma chiaramente, si rivolge contro i nuclei principali dell'ideologia buberiana, che ne sottopone a critica i punti fermi. Il pensiero ebraico nel suo più recente sviluppo, sostiene Rosenzweig, ha tentato il superamento dei concetti tradizionali di “rivelazione” e “popolo eletto” e nel progressivo distacco da queste idee – idee, per Rosenzweig, ineliminabili, costitutive dell'identità ebraica – ha sviluppato una “teologia atea” che, di riflesso all'idea romantica di personalità, ha posto al suo centro il popolo, essenza eterna ed immutabile che perdura oltre il tempo e che trae «il proprio diritto a esistere semplicemente dal proprio esserci»<sup>217</sup>. Il popolo ebraico, secondo questo pensiero, è un fatto di natura, attiene alla sfera del biologico, ed è su questo punto che avviene una «apparente despiritualizzazione del popolo a razza»<sup>218</sup>, che si realizza lo slittamento dal piano *national* al piano *völkisch*; è a questo punto che fanno il loro ingresso le idee di “sangue” e di “essenza del popolo”. A dominare, qui, è il concetto di popolo e la stessa idea di Dio gli si subordina. La nuova teologia, una vera *Judenvolks-Theologie*, pone a fondamento di se stessa la generazione del divino dall'umano, e stabilisce nel mito la zona di trapasso da uno all'altro, il terreno su cui il contenuto di uno si riversa nell'altro, su cui dal popolo ebraico germoglia l'alleanza, il patto con Dio. In quest'ottica, il divino, invece che sovrastare l'umano, non è che «un'autoproiezione dell'umano sul cielo del mito»<sup>219</sup> e il mito è «il sovrumano inteso come filiazione dell'umano»<sup>220</sup>, è «la leva per la divinizzazione razionalistica del popolo»<sup>221</sup>, la conferma della sua eternità<sup>222</sup>. E il mito così inteso – in questo nuovo pensiero in cui è impossibile non vedere riflessi il Buber chassidico e il Buber oratore – si riveste della visione romantica del mondo: «per fare ciò il concetto di mito abbisognava di quell'interno impeto che, nuovamente dal movimento romantico tedesco in poi, gli è proprio. Dove il mito si forma, là batte il cuore della

<sup>216</sup> Il punto di partenza del saggio è, infatti, la trasformazione, in epoca romantica, di una corrente interna alla teologia protestante, la cosiddetta *Leben-Jesu Forschung*, il principale prodotto della teologia liberale ottocentesca che, ponendo in secondo piano il dogma e l'istituzione ecclesiastica e in dialogo fecondo con la scienza storico-critica, fa risaltare la figura storica di Gesù come maestro. Le idee romantiche di “personalità” e “individualità” mutano il paradigma liberale e fanno recedere il maestro di fronte all'uomo. In questa prospettiva romantica, il puro dato storico viene messo in ombra in favore della forma immutabile, dell'essenza. Nella declinazione romantica, il cristianesimo, pur estraneo alla verità di fede, scaturisce da un'essenza umana, da una forma eterna impressa dalla personalità, che travalica l'individuo nei suoi limiti cronologici, che non trascorre con il trascorrere del tempo, ma permane, sopravvivendo alla storia. Su questa dialettica interna alla teologia protestante a lui contemporanea – giunta a un punto di nuovo trapasso, prossima al superamento del dato umano e alla reintegrazione della dimensione divina – Rosenzweig impernia il discorso, corrispondente, intorno al pensiero ebraico. Si veda Franz Rosenzweig, «Atheistische Theologie», in GS3 687-697.

<sup>217</sup> «daß das Volk [...] einfach aus seinem Dasein das Recht dazusein schöpft», GS3 691; trad. it. di Bonola in FRANZ ROSENZWEIG, *La Scrittura*, cit., p. 234.

<sup>218</sup> «scheinbare Entgeistung des Volks zur Rasse», GS3 234.

<sup>219</sup> «die Selbstprojektion des Menschlichen an den Himmel des Mythos zu verstehen», GS3 692; trad. it. p. 234-5..

<sup>220</sup> «das Übermenschliche als Ausgeburt des Menschlichen», GS3 629; trad. it. p. 235.

<sup>221</sup> «Hebel der rationalistischen Vergötterung des Volks», GS3 629; trad. it. p. 235.

<sup>222</sup> «nel generare “mito” dà prova di sé l'eternità del popolo ebraico secondo i nostri autori più recenti» [«in der Erzeugung des „Mythos“ bewährt sich unseren Neuesten die Ewigkeit des jüdischen Volkes», GS3 629] trad. it. p. 235.

storia»<sup>223</sup>. E, per sanare il conflitto che naturalmente sorge lì dove si accentua la dimensione, perenne e immutabile, del popolo a scapito della sua elezione, la teologia corrente si appropria di un'idea insita, da sempre, nell'identità ebraica: l'aspirazione all'unità. Ma anche quest'idea subisce, dentro il nuovo pensiero, una torsione concettuale, un capovolgimento dei termini: se prima la tensione unitaria si definiva a paragone con l'unità di Dio – manifestata nella storia, nella rivelazione e ancora attesa nella prospettiva del regno messianico – ora il termine di confronto non è più esterno ma contenuto nell'essenza del popolo, sottratto alla dimensione storica, e lo stesso rapporto tra l'uomo e Dio è subordinato al riconoscimento della spinta unitaria che è da sempre parte del carattere popolare ebraico<sup>224</sup>. Nel percorrere il territorio della nuova teologia Rosenzweig non nasconde la sfiducia, la diffidenza di fronte a un pensiero che sembra voler fare della rivelazione una mitologia, che riduce la fede a un margine strettissimo in cui tutto è spiegabile da un punto di vista «puramente umano»<sup>225</sup>. Un pensiero in cui è il mito stesso a diventare realtà di fede, in cui il mito, sostenuto dalla personalità (nel caso del cristianesimo) o da una *Volkheit* stabile e duratura (nel caso dell'ebraismo), diventa esso stesso oggetto di fede, si divinizza<sup>226</sup>. Ed estromette l'intera *Heilsgeschichte*, la vicenda di elezione, rivelazione e salvezza: «l'oltraggiosa idea di rivelazione, questo irrompere di un più alto contenuto in un contenitore indegno, viene ridotta al silenzio»<sup>227</sup>. È a rischio, in fondo, l'intera prospettiva escatologica, il disegno messianico nel suo complesso. L'ipotesi del mito, questa è l'opinione di Rosenzweig, è un pericolo perché – annullando la differenza, connaturata a ogni

<sup>223</sup> «Dazu bedurfte der Begriff des Mythos jener inneren Wucht, die ihm, wieder seit der deutsch-romantischen Bewegung innewohnt. Wo sich Mythos bildet, da schlägt das Herz der Geschichte», GS3 693; trad. it. p. 236.

<sup>224</sup> «Questa volontà di unità, il più ebraico di tutti i concetti, la vediamo posta dai nostri nuovi teologi a coronamento della loro immagine del popolo ebraico. Nelle intenzioni è proprio questo il punto in cui, certo, più consapevolmente si discostano dalla tradizione. Infatti, mentre l'ebraismo tradizionale pone all'ebreo il compito di perseguire l'unità sul fondamento dell'unità, rivelata, di Dio, e persino all'assunzione di una condotta di vita conforme al comandamento divino fa precedere il riconoscimento del regno futuro di Dio, ora invece questa relazione reciproca tra l'uomo e il suo Dio viene considerata come un sottocaso storico di quell'intensa aspirazione all'unità di vita che è in ogni tempo insita nel carattere del popolo ebraico», p. 237 [«Den Willen zur Einheit, diesen jüdischsten aller Begriffe, sehen wir von unsern neuen Theologen als die Krönung ihres jüdischen Volksbildes aufgestellt. Der Absicht nach entfernen sie sich freilich grade hier am bewusstesten von der Tradition. Denn während das überlieferte Judentum die Aufgabe der Einheit dem Juden setzt auf Grund der offenbarten Einheit Gottes und die Anerkennung des zukünftigen Gottesreichs vorangehen lässt dem Aufsichnehmen der gottgebotenen Lebensführung, gilt nun diese Wechselbeziehung zwischen dem Menschen und seinem Gott als ein historischer Unterfall der dem jüdischen Volkscharakter in aller Zeit innewohnenden Sehnsucht nach Einheit des Lebens» GS3 694] trad. it. p. 237.

<sup>225</sup> «rein menschlich», GS3 693; trad. it. p. 235.

<sup>226</sup> «Ciò che in questo modo è riconosciuto come mito, certo, cessa di esser vero nel senso indifferente del termine; ma la realtà storica intorno alla quale si concrezionano i cristalli del mito ha dimostrato proprio in tal modo la sua capacità di essere una realtà per la fede. Se poi essa è predestinata a tale significato già da un'altra parte, se è per esempio personalità, o, più di recente, identità di popolo (*Volkheit*), allora nulla si frappone più alla sua divinizzazione: il mito è la luce che s'irradia da quella realtà stessa – non le occorre la gloria di nessun Signore a illuminarle il volto» [«Was so als Mythos erkannt wird, hört zwar auf, im gleichgültigen Sinne wahr zu sein; aber die historische Wirklichkeit, an die sich die Kristalle des Mythos ansetzen, hat eben dadurch ihre Kraft erwiesen, Wirklichkeit für den Glauben zu sein. Ist sie zu solcher Bedeutung schon von anderer Seite her prädestiniert, ist sie also z.B. Persönlichkeit oder, neuerdings, Volkheit, so steht ihrer Vergöttlichung nichts mehr im Wege: der Mythos ist das aus ihr selber aufstrahlende Licht – es bedarf keiner Herrlichkeit keines Herrn, daß ihr Angesicht leuchte.» GS3 693] trad. it. p. 236.

<sup>227</sup> «der beleidigende Gedanke der Offenbarung, dies Hereinstürzen höheren Inhalts in unwürdiges Gefäß, ist zum Schweigen gebracht», GS3 693; trad. it. p. 236.

sistema religioso, tra uomo e Dio – immanentizza l'ebraismo e dà luogo a una nuova forma di paganesimo.

Procedendo negli anni, questo è certo, Rosenzweig darà certamente rilievo al contenuto proprio della fede ebraica, ai concetti di creazione, rivelazione e redenzione ma è innegabile il persistere, nel suo pensiero, di alcuni concetti, come il sangue, legati proprio a quella dimensione organico-biologicista che qui, nel 1914, viene guardata con estremo sospetto. Pagine intere della *Stella* testimoniano il debito concettuale. Rendono conto di un tratto essenzialista che – negato apertamente in diversi scritti<sup>228</sup>, liquidato come retaggio dell'idealismo a favore di un approccio esperienziale, narrativo, temporale, volto alla realtà, un approccio che segni l'avvio di una «erfahrende Philosophie»<sup>229</sup>, di un «absoluter Empirismus»<sup>230</sup>, che dia conferma della filosofia nella vita – emerge con forza, quasi a segnare una contraddizione, già dalle lettere del '13 che accompagnano e motivano il ritorno alla fede dei padri, per poi percorrere intere sezioni della *Stella*, sostenute dall'idea che l'ebraismo – nelle sue dimensioni interrelate di creazione, rivelazione e

<sup>228</sup> In un saggio del 1925, *Das Neue Denken*, prodotto a glossa e commento della *Stella* – una postilla, scritta a distanza di qualche anno dalla pubblicazione dell'opera e rivolta in particolare a un lettore ebraico, intesa a fornirne una chiave di lettura e a collocarla entro una cornice universal-filosofica, non strettamente ebraica – Rosenzweig prende chiaramente le distanze da tutta la “filosofia dell'essenza” e inaugura la “filosofia esperiente” (*erfahrende Philosophie*, nella traduzione di Bonola): «Alle Philosophie frug nach dem „Wesen“. Es ist diese Frage, mit der sie sich vom unphilosophischen Denken des gesunden Menschenverstands scheidet. Der nämlich fragt nicht, was ein Ding „eigentlich“ sei. Es genügt ihm, zu wissen, daß ein Stuhl ein Stuhl ist; er fragt nicht, ob er etwa eigentlich ganz etwas anderes wäre. Eben dies fragt Philosophie, wenn sie nach dem Wesen fragt. Die Welt darf beileibe nicht Welt sein, Gott beileibe nicht Gott, der Mensch beileibe kein Mensch, sondern alle müssen „eigentlich“ etwas ganz anderes sein. Wären sie nichts anderes, sondern wirklich nur, was sie sind, so wäre ja [...] am Ende die Philosophie überflüssig! Wenigstens eine Philosophie, die durchaus etwas „ganz anderes“ herauskriegen möchte» [«Ogni filosofia indagava circa l' “essenza”. È questo il problema su cui essa si separa dal pensiero non filosofico del senso comune. Questo infatti non si chiede che cosa “propriamente” sia una cosa. Gli basta sapere che una sedia è una sedia e non si chiede se essa possa essere in verità qualcos'altro. Ma è proprio questo che si chiede la filosofia quando s'interroga circa l'essenza. Al mondo non è per niente concesso di essere mondo, a Dio di essere Dio, all'uomo di essere uomo, bensì tutti e tre devono essere “in verità” qualcosa di totalmente diverso. Se non fossero altro, bensì soltanto ciò che sono, allora alla fin fine, la filosofia sarebbe proprio [...] superflua. Quanto meno quella filosofia che vorrebbe tuttavia riuscire a scoprire qualcosa di “totalmente diverso”]. Scritto nel febbraio del 1925 a Francoforte sul Meno, *Das neue Denken* appare per la prima volta sulla rivista «Der Morgen» I,4, 1925 con una nota, a premessa, del curatore Julius Goldstein. Sarà poi ristampato in GS3 139-161, e in *Kleinere Schriften*, Schocken Verlag, Berlin 1937. La citazione, qui, è tratta da GS3 143; trad. it. di Bonola, *La Scrittura*, cit., p. 261. L'espressione “gesunder Menschenverstand”, qui tradotta – forse in modo non del tutto corrispondente – “pensiero filosofico del senso comune”, rimanda a un libretto divulgativo – composto nel luglio 1921, poi ripudiato, e mai pubblicato in vita – in cui Rosenzweig intende diffondere, in forma più accessibile, il contenuto della *Stella* che – a qualche mese di distanza dalla pubblicazione, contrariamente alle attese dell'autore – continua, per il suo carattere impervio, a non trovare lettori. L'opuscolo, cui Rosenzweig dà il titolo *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, opera una distinzione epistemica tra “intelletto sano” e “intelletto malato”, tra la mente che prende atto della *finis philosophiae* e si orienta secondo le categorie del nuovo pensiero, secondo la nuova struttura delle relazioni tra Dio, uomo e mondo, e quella che ancora si aggrappa agli schemi della filosofia tradizionale, nella sua linea continua dalla Grecia classica all'idealismo tedesco. L'opera rimarrà inedita fino al 1964, quando Nahum Glatzer la pubblicherà presso lo «Joseph Melzer Verlag» di Düsseldorf.

<sup>229</sup> Si veda GS3 144.

<sup>230</sup> La definizione compare in chiusura del saggio *Das neue Denken*, a compendio della riflessione svolta intorno alla *Stella*: «Am ehesten würde ich mir noch die Bezeichnung als absoluter Empirismus gefallen lassen müssen; wenigstens würde sie das eigenartige Verhalten des neuen Denkens in allen drei Bezirken, der Vorwelt des Begriffs, der Welt der Wirklichkeit, der Überwelt der Wahrheiten, decken; jenes Verhalten, das auch vom Himmlischen nichts zu wissen weiß, als was es erfahren hat [...] Solch Zutrauen auf die Erfahrung wäre wohl das Lehr- und Überlieferbare an dem neuen Denken» GS3 161. [«Al massimo potrei ancora farmi piacere che fosse designato come “empirismo assoluto”, tale designazione coprirebbe almeno il singolare tipo di approccio che il nuovo pensiero ha verso tutti e tre gli ambiti: il pre-mondo del concetto, il mondo della realtà, il sovra-mondo della verità. Cioè quell'atteggiamento che anche del cielo sa di non sapere se non ciò che ha sperimentato [...] Tale fiducia nell'esperienza costituirebbe la componente insegnabile e tramandabile contenuta nel nuovo pensiero»], trad. it. di Bonola, in FRANZ ROSENZWEIG, *La Scrittura*, cit., p. 282.

redenzione – postuli e definisca una realtà essenziale, stabile e perdurante. Pagine che pongono un'ontologia ebraica. Un'ontologia processuale e dinamica, confermata nell'esistenza. Un'ontologia esperienziale, esistenziale, etica<sup>231</sup> e – quasi per paradosso – fenomenologica, ma pur sempre un'ontologia.

Allo scoppio della prima guerra mondiale – come molti altri giovani ebrei liberali che, scegliendo di dimostrare fedeltà alla patria tedesca, sperano in una legittimazione della loro esistenza – Rosenzweig si arruola come volontario, prestando servizio dapprima nella Croce Rossa, a Berlino, da dove, nel settembre del 1914, viene spedito in Belgio come infermiere. Già nei primi mesi del 1915, entra nell'esercito e, a Kassel, è addestrato all'uso dell'artiglieria da campagna, mentre, in parallelo, rivede la sua tesi dottorale per trarne una *Habilitationsschrift*<sup>232</sup>, in una prospettiva accademica, che, però, di lì a poco accantonerà definitivamente. A gennaio del 1916, entra alla scuola di balistica di La Fère, in Francia, e da lì è inquadrato in un'unità contraerea che, l'anno dopo, si trasferisce sui Balcani, dove rimarrà fin quasi alla fine del conflitto<sup>233</sup>. Da questo teatro di guerra, dalla primavera del 1916 fino alla fine dell'anno, Rosenzweig conduce uno scambio di lettere fitto e appassionato con l'amico Rosenstock, a sua volta impegnato sul fronte occidentale<sup>234</sup>. La corrispondenza, avviata da Rosenstock il 25 maggio, si gioca ancora una volta – riprendendo tematiche cruciali già discusse nel famoso *Leipziger Nachtgespräch* del '13 – sulla linea, di confine e di demarcazione, tra ebraismo e cristianesimo. Riconoscendo la fine del pensiero occidentale nella sua traiettoria lineare dalla Grecia a Hegel, Rosenzweig e Rosenstock – questa la posizione di partenza, comune a entrambi – prevedono l'avvio di un sistema filosofico incardinato sulla rivelazione. Subito, però, l'assunto si biforca nella scelta del modello da seguire: se per Rosenstock la rivelazione cristiana, nell'inclusione e nel superamento della rivelazione ebraica, getta le basi della nuova filosofia, è l'ebraismo, per Rosenzweig, a costituirne il presupposto, con la forza di un messaggio capace di ridare linfa a un cristianesimo ormai sclerotizzato, ridotto a pura istituzione. Il disaccordo si prolunga anche nella

---

<sup>231</sup> Definendo il pensiero di Rosenzweig come un incessante movimento verso l'Altro, Bernhard Casper sostituisce, al concetto di ontologia fondamentale, di marca heideggeriana, il concetto dinamico di etica fondamentale: «Aber anders als Heidegger, der die Frage nach der geschehenden Zeit zunächst fundamentalontologisch angeht, stellt Rosenzweig diese Frage von vornherein, wenn man so will, fundamentalethisch – als Frage nach dem geschehenden Verhältnis zwischen dem anderen und mir» [«Ma diversamente da Heidegger che affronta la questione del tempo che accade innanzitutto come questione fondamentale *ontologica*, Rosenzweig pone questa questione, fin dall'inizio, in senso fondamentale *etico* – come questione del tempo che occorre tra l'Altro e me], BERNHARD CASPER, «Zeit-Erfahrung-Erlösung. Zur Bedeutung Rosenzweigs angesichts des Denkens des 20. Jahrhunderts» in *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929). Internationaler Kongress – Kassel 1986*, Bd. II: *Das neue Denken und seine Dimensionen* hrsg. von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, pp. 556-7.

<sup>232</sup> La dissertazione vedrà la stampa nel 1920 con il titolo *Hegel und der Staat*.

<sup>233</sup> Derivo le informazioni sugli spostamenti di questi anni da NAHUM N. GLATZER, *Franz Rosenzweig. His Life and Thought*, cit., pp. 32-35.

<sup>234</sup> La corrispondenza del 1916 tra Rosenzweig e Rosenstock compare in appendice al volume delle lettere pubblicato a Berlino nel 1935, poi, in traduzione inglese, nel 1969, nel volume pubblicato a cura dello stesso Rosenstock, *Judaism despite Christianity* (edizione) e, da ultimo, nell'edizione tedesca delle lettere e dei diari (GS1/2). Qui, però, la controversia è pubblicata solo parzialmente: otto lettere da Rosenzweig a Rosenstock, tredici da Rosenstock a Rosenzweig. Né si fa riferimento in questa edizione, come prima in quella del 1935, al fatto che queste lettere si collochino nel quadro comune della controversia. Del carteggio è stata pubblicata anche l'edizione italiana: FRANZ ROSENZWEIG – EUGEN ROSENSTOCK, *La radice che porta. Lettere su ebraismo e cristianesimo*, a cura di Gianfranco Bonola, Marietti, Genova 1992.

delimitazione delle religioni rispetto al paganesimo: per Rosenstock l'universalismo cristiano è la migliore garanzia contro la visione pagana del mondo, molto più che il particolarismo ebraico, centrato sull'elezione, sulla scelta di una nazione tra molte. Rosenzweig, al contrario, vede nel monoteismo biblico, robusto e coercitivo, la distanza maggiore dal paganesimo naturale, distanza che si ridurrebbe, a suo dire, nella concezione trinitaria della divinità. Lo scontro<sup>235</sup>, dai tratti spesso tesi e spigolosi, non giunge a soluzione, si interrompe, seccamente, con il riconoscimento, da parte di entrambi, della necessità di un nuovo pensiero che ponga al centro la fede e l'esistenza, non il *logos*. Da questo momento, Rosenzweig e Rosenstock, pur così vicini e in più di un senso necessari l'uno all'altro, saranno spesso incapaci di portare avanti il dialogo e il loro rapporto, forte e contrastante, sarà spesso filtrato dalla moglie di Rosenstock<sup>236</sup> – cui Rosenzweig destinerà migliaia di lettere dal 1917 al 1922, una corrispondenza quotidiana e appassionata<sup>237</sup> – mentre il loro pensiero successivo

<sup>235</sup> Rosenstock lo chiamerà “duello”, e ne vedrà il prologo nella conversazione notturna del 1913, l'epilogo in una ripresa più tarda dello stesso tema, nel 1920 EUGEN ROSENSTOCK-HUESSY, *Ja und Nein. Autobiographische Fragmente*, Heidelberg 1968, p. 171.

<sup>236</sup> Rosenzweig stesso ammetterà a Margrit Rosenstock la difficoltà comunicativa, sorta, forse, da una affinità spirituale troppo forte. Ciò lo porterà a mediare la comunicazione attraverso di lei che, in qualche modo, si porrà a metà tra l'uno e l'altro e avrà un ruolo fondamentale, anche sul piano emotivo: «Per quanto riguarda Eugen, il mio terrore non è certamente inferiore a quello di allora [il riferimento è probabilmente alla *Leipziger Nacht*], in questo momento sento di non poterlo raggiungere. Guardando in me, come stanno le cose? [...] In nessun momento, con te, ho avuto la sensazione di aver fatto qualcosa in te, men che meno di aver fatto qualcosa di te: ti ho semplicemente trovata, completamente pronta, completamente “già fatta”. E, dato che sei fatta e che qualcuno ti deve aver fatto, ho amato in te i tuoi creatori, quello celeste e quello terreno, Eugen. Nel tuo “essere pronta” ho avvertito la loro opera [...] Non potevo aggiungere qualcosa. Non volevo. Solo il desiderio di donarmi a te mi spingeva. Mi è difficile trovare le parole [...] Indirettamente, attraverso di te, attraverso il tuo essere creata da Eugen, io sento la forza che lavora in me da anni. Tu sai quanto Eugen sia stretto alle mie radici. Non intendo il teorico, non il “confronto”, assolutamente non il dicibile, ma la sua umanità. È la sua umanità che [...] mi sommerge quando il tuo amore si dona a me. Tu crei in me, porti avanti in me la creazione di Eugen, e tu sola la completi. Tieni presente che io gli credo sconfinatamene solo dal “giugno '17” (il riferimento è al primo incontro, a Kassel, tra Franz e Margrit), che solo da allora lo amo completamente. [...] Veramente, tutto ciò è così vicino alle radici della vita che riesco a malapena a svelarlo a parole» [«Um Eugen selbst ist mein Schrecken freilich nicht geringer als damals, ich fühle wie ich ihn im Augenblick nicht erreichen kann. Wenn ich in mich selbst blicke, - wie ist es denn? [...] Ich habe in keinem Augenblick je bei dir das Gefühl gehabt, etwas in dir gemacht zu haben, geschweige etwas von dir; ich habe dich nur gefunden, ganz fertig, ganz “schon gemacht”. Und weil du doch gemacht bist und jemand dich gemacht haben muß, so habe ich in dir deine Schöpfer geliebt, den himmlischen und den auf Erden, Eugen. In deiner “Fertigkeit” spürte ich ihr Werk [...] Etwas dazu tun konnte ich nicht, mochte ich nicht. Nur mich dir zu schenken, trieb es mich. Die Worte kommen mir schwer [...] Mittelbar, durch dich hindurch, durch deine Eugengeschaffenheit hindurch verspüre ich die Kraft, die an mir schafft seit Jahren. Du weißt, wie Eugen an meinen Wurzeln gerissen hat; ich meine nicht das Theoretische, nicht die “Auseinandersetzung”, überhaupt nicht das Sagbare, sondern seine Menschlichkeit. Es ist seine Menschlichkeit [...] die auf mich überströmt, wenn deine Liebe sich mir schenkt. Du schaffst an mir, setzest Eugens Schöpfung in mir fort, ja vollendet sie erst. Bedenk, daß ich ihm erst seit dem “Juni 17” schrankenlos glaube, ihn erst seitdem lückenlos liebe. [...] Wirklich, das alles liegt so nah an den Wurzeln des Lebens, daß ich es kaum mit Worten entblößen kann.», Franz Rosenzweig a Margrit Rosenstock-Huessy, 1 giugno 1918, in HAROLD M. STAHLER, *The Letters of Franz Rosenzweig to Margrit Rosenstock-Huessy: ‘Franz’, ‘Gritli’ and “The Star of Redemption”*, in WOLFDIETRICH SCHMIED-KOWARZIK (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886 – 1929). Internationaler Kongreß Kassel 1986*, Bd. I: *Die Herausforderung jüdischen Lernens*, cit., pp. 123-4. Si veda HAROLD M. STAHLER, *Franz Rosenzweig's Letters to Margrit Rosenstock-Huessy, 1917-1922*, «Leo Baeck Institute Yearbook», XXXIV, 1989, pp. 385-412.

<sup>237</sup> Sarà lo stesso Rosenstock, in una lettera al discepolo Georg Müller, a parlare di “Trialog”, a dire che «è possibile documentare la formazione della *Stella*, fin nei minimi particolari, a partire dal “trialogo”» [«Die Entstehung des Sterns [läßt sich] bis ins einzelne aus dem Trialog belegen»], lettera inedita contenuta negli archivi Rosenstock-Huessy, in HAROLD M. STAHLER, cit., p.123. Le circa millecinquecento lettere scritte da Rosenzweig a Margrit Rosenstock-Huessy tra il 1917 e il 1922 – uno scambio continuo, profondo, intimo nel tono e nei contenuti – seguono, passo dopo passo, l'evolversi del pensiero di Rosenzweig, nell'intreccio con la sua vicenda esistenziale. La corrispondenza si infittisce nei sei mesi del 1918 che vedono il formarsi della *Stella*, ne testimonia, giorno per giorno, la genesi. La figura di Margrit, a detta dello stesso Rosenzweig, si rivela essenziale per l'elaborazione, per la stessa stesura del primo abbozzo: «Ora la *Stella* è giunta a una parte in cui tutto lo scrivere in essa è uno scrivere a te. Sento continuamente il tuo sguardo dietro di me» [«Der Stern ist freilich jetzt in einem Teil, wo alles Schreiben daran Schreiben an dich ist; du siehst mir immerfort über die Schulter»], Franz

maturerà nel reciproco riflesso e le opere maggiori dei due, la *Stella* e la *Angewandte Seelenkunde*, cresceranno una di fronte all'altra<sup>238</sup>.

Nei mesi, negli anni trascorsi al fronte, Rosenzweig si muove con sempre maggior insistenza intorno al cardine del ritorno all'ebraismo. La *tesuvab* del '13 diventa il punto di partenza di una nuova riflessione, si amplia nel progetto di un'opera che, nella primavera e nell'estate del 1917, si delinea nei tratti fondamentali: un'opera che indaghi la relazione dell'uomo con l'eterno partendo dalla "fattualità", dalla sua finitezza, dal suo essere determinato dalla morte. E che concili questa verticalità con un moto orizzontale, diretto a includere gli altri uomini, a considerarli in quanto partecipi dello stesso cammino nel mondo. In una lettera alla cugina Gertrud Oppenheim<sup>239</sup> – presenza continua e importante, confidente più che semplice corrispondente – nel maggio del 1917, Rosenzweig abbozza, in breve, il disegno di questo libro che intende come "opera postuma",

---

Rosenzweig a Margrit Rosenstock-Huessy, 8 novembre 1918, in HAROLD STAHLER, cit., p. 109. Lo scambio intercorso tra Rosenzweig, Rosenstock e Margrit Rosenstock-Huessy in questi cinque anni è stato di recente reso pubblico: FRANZ ROSENZWEIG, *Die «Grütli»-Briefe*, hrsg. von Inken Rühle und Reinhold Mayer, Bilam Verlag, Tübingen 2002. Sul rapporto tra i tre si vedano anche: DIETMAR, KAMPER, *Das Nachtgespräch vom 7. Juli 1913. Eugen Rosenstock-Huessy und Franz Rosenzweig* in WOLFDIETRICH SCHMIED-KOWARZIK (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886 – 1929). Internationaler Kongress Kassel 1986*, Bd. I: *Die Herausforderung jüdischen Lernens*, cit., pp. 97-104, HANS ROSENSTOCK-HUESSY, *Franz – Margrit – Eugen*, *ibid.*, pp. 105-7 e HAROLD STAHLER, cit., pp. 109-37.

<sup>238</sup> Nelle sue memorie, molti anni più tardi, Rosenstock affermerà: «Oggi, dopo cinquant'anni, mi sembra di aver posto in Franz il seme della *Stella* nel 1913 e, all'inverso, è possibile che la trasformazione del mio sapere esoterico da cavalleria di San Giorgio si sia mutato nella forma terrena delle rivoluzioni grazie alla storiografia di Franz. Ma entrambi non abbiamo avuto bisogno di sapere alcunché su questo influsso reciproco, se esso ha avuto luogo. Il "sapere", infatti, è una forma relazionale dello spirito molto superficiale, le sue manifestazioni non vanno in profondità. Ciò che si muove sotto pelle, invece, deve penetrare come un'iniezione sottocutanea» [«Mir scheint heut nach fünfzig Jahren, dass ich 1913 den Keim des „Sterns“ in Franz eingesät habe; und umgekehrt mag die Umwandlung meines esoterischen Werks einer Georgenritterschaft in die welthafte Gestalt der Revolutionen dank Franzens Geschichtswissenschaft gefördert worden sein. Doch beide haben von solchem Einfluss aufeinander, wenn er stattfand, nichts zu wissen brauchen. Das „Wissen“ ist eben eine sehr oberflächliche Umgangsform der Geister. Seine Mitteilungen dringen nicht tief. Was uns unter die Haut gehen soll, das muss so wie eine subkutane Einspritzung eindringen können], *ibid.* Traggo la citazione da DIETMAR, KAMPER, *Das Nachtgespräch vom 7. Juli 1913. Eugen Rosenstock-Huessy und Franz Rosenzweig* in WOLFDIETRICH SCHMIED-KOWARZIK (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886 – 1929). Internationaler Kongress Kassel 1986*, Bd. I: *Die Herausforderung jüdischen Lernens*, cit., p. 99. Nella lettera a Georg Müller citata sopra, lo stesso Rosenstock parla, citando una lettera dell'amico alla moglie, della *Stella* come «Eugenisierung» di Rosenzweig, in HAROLD STAHLER, cit., p. 122. E Rosenzweig, in un'altra lettera a Margrit del 22 agosto 1918, racconta dell'impulso a scrivere l'opera come risultato dell'influsso di Rosenstock: «sento la presenza in me di Eugen» [«denn es „eugent“ bei mir»], *ibid.*, p. 127. Anche altrove, sempre per lettera, Rosenzweig legherà senza esitazioni l'esistenza della *Stella* all'esistenza di Eugen: «non avrei mai scritto la *Stella* senza Eugen» [«Ich [hätte] ohne Eugen den *Stern* nie geschrieben»], HAROLD STAHLER, "Speech-Letters" and "Speech-Thinking". *Franz Rosenzweig and Eugen Rosenstock-Huessy*, in «Modern Judaism», IV, 1, 1984, pp. 57-82. Sull'altro versante, la *Angewandte Seelenkunde* di Rosenstock si apre con dedica a Rosenzweig. Alla morte di Rosenzweig, Rosenstock parlerà del loro rapporto nei termini di una comunanza di vita e di spirito, di un'unione naturale, quasi ovvia: «Del mio amico Franz Rosenzweig, per ora, non ho nulla da dire in pubblico. Abbiamo preso e ricevuto così tanto uno dall'altro e abbiamo dovuto svolgere e portare a compimento le stesse cose, con varia alternanza e vario scambio, al punto che vedo solo comunanza e mi manca il pathos della distanza che è notoriamente necessario ad ogni formulazione. Franz Rosenzweig e io abbiamo da svolgere un'opera comune, l'opera comune di una vita, e quindi io ora non posso, per il fatto che lui è casualmente morto, prendere congedo da lui con qualche orazione funebre» [« Meinem Freunde Franz Rosenzweig habe ich öffentlich vorderhand nichts nachzusagen. Wir haben so viel von einander genommen und bekommen und haben die selben Dinge in vielfältigem Wechsel und Tausch zu leisten und zu vollbringen gehabt, daß ich nur eine Gemeinsamkeit sehe und daß mir daher das Pathos der Distanz fehlt, das man zu jeder Formulierung bekanntlich braucht. Franz Rosenzweig und ich haben ein gemeinsames Lebenswerk zu leisten und ich kann daher nicht jetzt, weil er zufällig gestorben ist, mich von ihm mit irgend einer Leichenrede verabschieden»], lettera a Emil Blum del 4 marzo 1930, in HAROLD M. STAHLER, *The Letters of Franz Rosenzweig to Margrit Rosenstock-Huessy: 'Franz', 'Grütli' and 'The Star of Redemption'*, in WOLFDIETRICH SCHMIED-KOWARZIK (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886 – 1929). Internationaler Kongress Kassel 1986*, Bd. I: *Die Herausforderung jüdischen Lernens*, cit., p.123.

<sup>239</sup> Franz Rosenzweig a Gertrud Oppenheim, 1 maggio 1917, GS1/1 398.

talmente comprensiva, risolutiva e finale da potere e dovere essere pubblicata solo alla sua morte, come ultimo approdo del pensiero<sup>240</sup>. Una volta individuato «il punto di Archimede filosofico»<sup>241</sup>, il pensiero procede per espansione, si allarga acquisendo consistenza e definizione. Già il 18 di novembre dello stesso anno, in una lettera inviata dalla Macedonia a Rudolf Ehrenberg, Rosenzweig è in grado di delineare, con estrema concisione, un profilo schematico dell'opera. In questa scrittura ellittica, contratta, spezzata, rivolta a un destinatario che è già dentro la riflessione e quindi per nulla didascalica – una scrittura che sarà lo stesso Rosenzweig a definire «Urzelle», cellula primordiale della *Stella* – sono contenuti, in germe, alcuni dei nuclei fondamentali dell'opera che verrà. La lettera, densissima e difficile, tematizza la fine della filosofia, di un pensiero occidentale, un pensiero razionale-logico-idealistico, insieme metafisico e antropocentrico che – dopo aver percorso il lungo cammino «dalla Ionia a Jena»<sup>242</sup>, nei suoi molteplici giri da Parmenide fino a Hegel – si arresta di fronte a un riconfigurarsi delle relazioni tra Dio, uomo e mondo. Si arresta di fronte al prevalere della *Tatsächlichkeit*, della pura fattualità dell'esistere nel tempo e lascia spazio al nuovo pensiero. Solamente abbozzato, in apertura, compare nella «Urzelle» anche il concetto di «rivelazione come orientamento»<sup>243</sup>, come guida al dispiegarsi del discorso rosenzweighiano.

Nei mesi successivi, il nuovo pensiero si fa via via più nitido, più urgente finché, il 22 agosto 1918, irrompe la scrittura. Rosenzweig, quasi per ispirazione improvvisa, si mette a scrivere. È uno scrivere ininterrotto, tumultuoso, quasi automatico, condotto per lettera e su cartoline postali militari poi inviate a casa. Uno scrivere concitato e febbrile, scandito da una corrispondenza incessante verso gli amici più stretti, che, nell'arco di sei mesi, conduce Rosenzweig a compiere un primo abbozzo della *Stella*, terminato dopo il congedo, nel febbraio del 1919, a Säckingen, nella casa dei genitori di Margrit Rosenstock-Huessy. Deciso ormai a pubblicare l'opera in vita, dopo aver a lungo cercato un editore, dopo aver sottoposto il libro alla lettura di Martin Buber<sup>244</sup>, Rosenzweig dà alle stampe la *Stella* nel 1921 per l'editore “J. Kaufmann” di Francoforte.

La *Stella della redenzione* è un libro complesso, un libro posto su più confini, a occupare uno spazio dove si incrociano filosofia, pensiero religioso ebraico e teologia cristiana. Un libro che, come l'esistenza stessa di Rosenzweig, attraversa dialetticamente più ambiti affermando un'identità plurima. Un libro indefinibile nel genere e nell'argomento, lontano dalla scrittura accademica, un


<sup>240</sup> Solo a fatica Rosenzweig uscirà da questa dimensione “postuma” dell'opera.

<sup>241</sup> «[der] philosophische[...] Archimedepunkt», FRANZ ROSENZWEIG, «“Urzelle“ des Stern der Erlösung – Brief an Rudolf Ehrenberg vom 18.11.1917», in GS3 125; trad. it. p. 241.

<sup>242</sup> Riferimento testuale

<sup>243</sup> «Offenbarung ist Orientierung.» GS3 125.

<sup>244</sup> «Della *Stella* Buber apprezza soprattutto III, libro 2. E III, libro 1 soltanto in relazione a III, libro 2. Che egli non accetti né l'uno né l'altro è ovviamente palese. Anche per tutto il resto è in pieno disaccordo e là dove dovrebbe essere d'accordo

(II) non ha visto nella giusta luce» [«Buber lobt vom  am meisten III 2. III 1 nur in Beziehung auf III 2. Daß er beides ablehnt, ist ja klar. Auch sonst ist er voller Ablehnung, und das wo er zustimmen müßte (II) hat er nicht so recht gesehen.» Franz Rosenzweig a Edith Rosenzweig, 4 gennaio 1922, GS1/2 736], trad. it. in GIANFRANCO BONOLA, «Franz Rosenzweig ai lettori della „Stella“», in FRANZ ROSENZWEIG, *La Stella della Redenzione*, cit., p. XI.



testo senza apparato, che, più che diventare oggetto di studio, mira a orientare la vita. A produrre una svolta, uno scarto netto rispetto al tracciato della filosofia tradizionale. Ed è questa deviazione che regge l'intero svolgersi della *Stella*: un pensiero nuovo, si è detto, un pensiero che si lascia alle spalle le complicate architetture metafisiche, che parte dall'esistenza e all'esistenza ritorna per essere confermato. Che si pone dentro il tempo, e non distoglie lo sguardo dall'aspetto tragico del vivere, nella consapevolezza che «dalla morte, dal timore della morte prende inizio e si eleva ogni conoscenza circa il Tutto»<sup>245</sup>. Fin dal suo inizio, la filosofia – questo l'attacco della *Stella* – ha cercato di rifuggire questa verità, di «rigettare la paura che attanaglia ciò ch'è terrestre, strappare alla morte il suo aculeo velenoso, togliere all'Ade il suo miasma pestilente»<sup>246</sup>. E su questa base, fragile e autoillusoria, si sono erette le grandi costruzioni del pensiero occidentale, tentativi di abbracciare la totalità volti all'unico scopo di prolungare l'esistenza oltre la sua fine. Contro questo sfondo – ultimo tra tutti i sistemi – si staglia l'edificio dell'idealismo tedesco. Lo spirito assoluto, la sua progressiva discesa nel mondo attraverso molteplici figure, non è una prova di forza speculativa. Al contrario, è la debolezza di chi, non sapendo cosa opporre al tragico, pone mondi paralleli, perfettamente funzionanti nella teoria, robusti nella logica, ma negati dalla stessa esistenza. Nella prospettiva di Rosenzweig, lo spirito assoluto è dissolto nella quotidianità della vita e se il pensiero occidentale si era sempre levato sopra l'esperienza e da lì aveva formulato il suo discorso, il nuovo pensiero si cala nell'esperienza, si cala nel tempo, prende avvio dall'esistenza dell'uomo nella sua «puntiformità»<sup>247</sup>. Non nega le «paure della terra»<sup>248</sup> e rimane nel mondo «perché l'uomo non vuole affatto sottrarsi a chissà quali catene, vuole rimanere, vuole *vivere* [...] L'uomo non deve rigettare da sé la paura terrena, nel timore della morte egli deve *rimanere*». E proprio rimanendo nel tempo, proprio intorno a questo cardine “esistenzialista” da molti mostrato come fulcro del discorso rosenzweighiano<sup>249</sup>, la *Stella* svolge il suo discorso. Che è un discorso universale, poiché pone una dottrina di Dio, dell'uomo e del mondo, nelle loro reciproche relazioni, una dottrina che ha valenza generale<sup>250</sup>, che si distende in un'orizzonte teorico ampio, non chiuso dallo steccato confessionale.

Ma che è un discorso, allo stesso tempo, profondamente ebraico. L'ebraicità della *Stella* è evidente e mai taciuta. Anzi, mostrata apertamente fin dall'inizio, risulta in ogni pagina del libro ed è il fondo

<sup>245</sup> «Vom Tode, von der Furcht des Todes, hebt alles Erkennen des All an.» GS2 3; trad. it. di Gianfranco Bonola, p. 3. È l'incipit della *Stella*.

<sup>246</sup> «Die Angst des Irdischen abzuwerfen, dem Tod seinen Giftstachel, dem Hades seinen Pesthauch zu nehmen, das vermißt sich die Philosophie.» GS2 3; trad. it. p. 3.

<sup>247</sup> Di «Punkthaftigkeit» Rosenzweig parla nella «Urzelle», GS3 133.

<sup>248</sup> «Aber die Philosophie leugnet diese Ängste der Erde.» GS2 3; trad. it. p. 3.

<sup>249</sup> Altrettanti studi hanno mostrato, al di là dell'analogia spesso evidente, i discostamenti del metodo di Rosenzweig dal percorso principale della *Existenzphilosophie*. A questo riguardo si veda: NATHAN ROTHENSTREICH, *Rosenzweig und die Philosophie der Existenz*, in WOLFDIETRICH SCHMIED-KOWARZIK (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886 – 1929). Internationaler Kongreß Kassel 1986*, Bd. II: *Das neue Denken und seine Dimensionen*, cit., pp. 577-84. Inoltre, si veda: REINER WIEHL, *Experience in Rosenzweig's New Thinking*, in *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, edited by Paul Mendes-Flohr, University Press of New England, Hanover – London 1988, pp. 42-68.

<sup>250</sup> Questa valenza universale sarà ulteriormente enfatizzata nel saggio *Das Neue Denken* del 1925. Vedi sopra.

da cui prende le mosse l'intero pensiero. Centro dell'opera è la rivelazione, nella forma in cui la raccontano le fonti ebraiche, la liturgia ebraica, la vita ebraica. La rivelazione ebraica è l'origine, radice dello stesso cristianesimo, il nucleo attorno a cui la *Stella* si struttura come sistema filosofico<sup>251</sup>. La stella, figura centrale dell'opera, è la stella giudaica a sei punte, il *magen Dawid*, risultato dell'incastro di due triangoli che, nati dall'incontro di linee concorrenti tracciate sul volto dell'uomo hanno, posti sui sei vertici, i tre elementi statici Dio, uomo e mondo e le loro connessioni dinamiche, le loro relazioni viventi: creazione, rivelazione, redenzione. E, nello spazio definito dalla stella, convergono le due religioni sorelle: l'ebraismo, la vita eterna, è nel fuoco; il cristianesimo corre lungo i raggi, l'eterna via<sup>252</sup>. La *Stella della Redenzione* – nelle sue tre parti, troppo complesse per essere racchiuse in poche parole – è un libro che contiene in sé l'ebraismo, che lo compendia e lo pone in rapporto dialettico, in congiunzione con il cristianesimo. Ma, pur nella necessità dell'incontro, l'ebraismo – soprattutto nel primo libro della terza parte ma anche oltre, lungo l'intero volume – è la misura di tutto il pensiero rosenzweighiano. Tutto il procedere della teoresi nella *Stella* – pur lontano da ogni intento apologetico, da ogni unilateralità religiosa – si definisce attorno a una matrice ebraica. Ed è, in fondo, un fatto naturale, vista l'origine di Rosenzweig, un'origine non nascosta ma mostrata al lettore, ed è tanto più naturale dopo la decisione di restare nell'ebraismo. Un contenuto, quindi, sì universale e inteso a orientare l'esistenza dell'uomo secondo nuove categorie, ma costruito su una griglia indiscutibilmente ebraica. E l'ebraismo per Rosenzweig, si è detto, è una realtà, una realtà sostanziale, fondata sul sangue e tramessa lungo la catena delle generazioni. È, come emerge da uno scritto posteriore, «qualcosa di interno all'individuo [...] qualcosa di infinitamente piccolo e tuttavia incommensurabilmente grande, il suo segreto più impenetrabile, e tuttavia evidente in ogni gesto, in ogni parola»<sup>253</sup>. Non una realtà statica e astratta – qui è lo stacco fondamentale rispetto al pensiero precedente – ma, in ogni modo, un dato ineliminabile, una realtà ultima. Forse, assecondando la distinzione, si può parlare di una sostanza dinamica, processuale, che si configura nella relazione. Una sostanza che accade, che trova conferma nell'esistenza.

L'essenza ebraica, pur eterna e immutabile, si inverte nell'esperienza, non rimane ferma ed esterna ma entra nella temporalità e si fa linguaggio, narrazione quotidiana. E, entro la scansione geometrica della *Stella*, questo movimento è pervasivo; è evidente nelle continue relazioni triangolari tra i campi esperienziali di Dio, uomo e mondo, nel ritmo triadico che la percorre e che lascia intravedere,

<sup>251</sup> Il secondo libro della parte seconda, dedicato alla rivelazione, viene definito da Rosenzweig «Herzbuch», libro-cuore. FRANZ ROSENZWEIG, «Das neue Denken», in GS3 151.

<sup>252</sup> Ancora una volta compare la distinzione tra permanenza dell'ebraismo e percorso del cristianesimo, già presentata nella lettera a Rudolf Ehrenberg del 1° novembre 1913. Vedi sopra.

<sup>253</sup> «es ist in dem Menschen [...] etwas unwägbar Kleines und doch unermesslich Großes, sein unzugänglichstes Geheimnis und doch hervorbrechend aus jeder Gebärde und aus jedem Wort.» Franz Rosenzweig, «Bildung und kein Ende – Wünsche zum jüdischen Bildungsproblem des Augenblicks insbesondere zur Volkshochschulfrage», GS3 493.

nonostante l'opposizione, più dipendenza dal sistema hegeliano di quanto l'autore sarebbe stato pronto ad ammettere<sup>254</sup>. Nel linguaggio non logico ma narrativo, metaforico, grammaticale<sup>255</sup>.

Questa è la novità assoluta, il senso del "pragmatismo"<sup>256</sup>, dell' "empirismo assoluto"<sup>257</sup> rosenzweighiano: l'essere ebreo, quella che con espressione felice è stata chiamata «l'evidenza ebraica»<sup>258</sup>, non è oggetto di contemplazione statica ma realtà vissuta, confermata, testimoniata nella concretezza del quotidiano, tradotta in un incessante moto d'amore verso l'Altro. *Bewährung* è il termine che, nella *Stella*, esprime meglio questo risvolto d'azione: è la conferma, la convalida, la dimostrazione della verità nella vita singola e concreta, il percorso che dal libro porta alla realtà. Che conduce al di là del libro, nel «non più libro»<sup>259</sup>. E, coerentemente, le ultime parole della *Stella* sono un invito a uscire, a lasciare il libro, a «camminare in semplicità con Dio» verso l'esterno. Ad andare «verso la vita»<sup>260</sup>.

In queste parole trova conferma la dimensione fondamentale etica del pensiero di Rosenzweig. La *Stella* è sostenuta nella sua interezza, anche nelle parti concettualmente meno transitabili, da un robusto impulso etico, da una tensione verso l'Altro, da un movimento dialogico e relazionale che mostra molti punti in comune con l'ultimo Cohen, con il Buber della filosofia del dialogo, con il pensiero di Ferdinand Ebner<sup>261</sup> e per più versi prepara la strada a Franz Fischer e a Emmanuel Lévinas. Il pensiero di Rosenzweig nella *Stella* traccia, in fondo, quasi un' "etica sociale", stabilisce una consuetudine della relazione, una cura del prossimo che è, forse, il vero messaggio di sintesi che viene dal libro. Relazione, e quindi incontro, congiunzione. Comunicazione tra ambiti diversi, anche apparentemente opposti. Tentativo di recuperare una totalità nella vita, fuori dal cammino intellettuale millenario dell'Occidente, nella conciliazione di teologia e filosofia, di ebraismo e cristianesimo, di fede e razionalità, di pensiero e azione, di esistenza ebraica e cultura europea. In un approccio dell' "et et"<sup>262</sup> che molti studiosi hanno riconosciuto a Rosenzweig e che Rosenzweig stesso non ha mancato di sottolineare, in luoghi diversi. E che è forse il lascito più bello, il più importante, della simbiosi ebraico-tedesca di cui la *Stella* è figlia.

<sup>254</sup> GIANFRANCO BONOLA, «Rileggendo la "Stella della redenzione" dopo due decenni», in FRANZ ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, cit., p. XIX.

<sup>255</sup> Pur definendo la scrittura di Rosenzweig nella *Stella* «una grammatologia *ante litteram*» Bonola non manca di spiegare come, nonostante il rifiuto del panlogismo hegeliano e posthegeliano, il volume contenga ampie parti, non periferiche, rette interamente sull'argomentazione logica, sul metodo induttivo e deduttivo. *Ibid.*, pp. XXX-XXXI.

<sup>256</sup> BERNHARD CASPER, «Zeit-Erfahrung-Erlösung. Zur Bedeutung Rosenzweigs angesichts des Denkens des 20. Jahrhunderts» in *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929). Internationaler Kongreß – Kassel 1986*, Bd. II: *Das neue Denken und seine Dimensionen*, cit., p. 564.

<sup>257</sup> Vedi sopra.

<sup>258</sup> «die jüdische Eindeutigkeit». L'espressione è utilizzata da Reinhold Mayer in *id.*, «Einführung», GS2 XXIII.

<sup>259</sup> «NichtmehrBuch», *Franz Rosenzweig*, «Das neue Denken», in GS3 160; trad. it., p. 69.

<sup>260</sup> «Ins Leben». Sono le parole di chiusura del libro. Nell'ultima pagina il testo si rastrema verso il basso, a indicare – anche visivamente – l'assottigliarsi della scrittura, il suo ridursi, da edificio di parole, a puro dato dell'esistenza. A segnare il punto di passaggio dal libro alla vita. GS2 472.

<sup>261</sup> Si veda WOLFDIETRICH SCHMIED-KOWARZIK, *Franz Rosenzweig – Existentielles Denken und gelebte Bewährung*, cit., pp. 180- 209. Riferimento al saggio di Michael Benedikt E al libro di Camper.

<sup>262</sup> MASSIMO GIULIANI, *Il pensiero ebraico contemporaneo*, Morcelliana, Brescia 2003, p. 80.



## IL FREIES JÜDISCHES LEHRHAUS DI FRANCOFORTE

Scegliendo di non allontanarsi dall'ebraismo, Rosenzweig, già nel 1913, prende sul serio questa "evidenza ebraica", non solo in termini teorici. Dedicare la vita alla causa ebraica significa, innanzitutto, agire praticamente, nella sfera del quotidiano, assecondare l'invito della *Stella* a uscire dal libro ed entrare nell'esistenza. Il primo passo di questo percorso verso la vita ebraica vede l'incontro – programmato come necessario avvio, quasi un atto dovuto – con le guide spirituali dell'ebraismo coevo: Martin Buber e Hermann Cohen. Del primo contatto con Buber a Zehlendorf, agli inizi di aprile del 1914, si è già detto. Si è già detto anche della circospezione, della diffidenza che aveva segnato quel primo incontro tra l'intellettuale già affermato e il giovane studioso. Il rapporto con Cohen, invece, ha già preso avvio da qualche mese, con la frequentazione di Rosenzweig della "Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums". Ed è, questo, un rapporto senza riserve. Senza intralci comunicativi, rispettoso nella franchezza. Con punti di contatto e di divergenza che Rosenzweig non mancherà di mettere in luce. È dunque Cohen, in questa prima fase, la figura di riferimento, l'interlocutore scelto da Rosenzweig per impostare l'azione ebraica.

Di lì a qualche anno, infatti, Rosenzweig individuerà l'avvio di questo programma nella riorganizzazione, radicale e decisa, del sistema dell'istruzione ebraica a tutti i livelli. E, più in generale, in una rifondazione del sapere ebraico in Europa occidentale. Rosenzweig non è nuovo a questo tipo di problemi: nel 1916, ancor prima di affrontare la questione dalla prospettiva ebraica, ha stilato un programma di riforma per la scuola tedesca, con il titolo *Volksschule und Reichsschule*. Un programma elaborato nel dettaglio, in cui – rispondendo alla sua formazione di stampo liberale – propone di sostituire l'approccio angusto, nazionalistico e apologetico, che aveva caratterizzato fino ad allora la scuola del *Reich* – prolungamento fedele dello Stato, della sua burocrazia, della sua disciplina – con una prospettiva più larga, europea e universale. Con un *Bildungsideal* figlio della migliore tradizione dell'umanesimo tedesco. Una posizione che discende dal rifiuto di ogni nazionalismo, tanto tedesco quanto ebraico, e dall'assunzione del patrimonio liberale, ma che sembra venire contraddetta quando Rosenzweig volge lo sguardo alla situazione della cultura ebraica e ne constata i limiti, attribuendone la responsabilità al processo emancipatorio e alla conseguente dinamica di alienazione. La carenza e l'inadeguatezza delle istituzioni, la debolezza della ricerca scientifica sull'ebraismo, il suo tratto elitario, la sua mancanza di contatto con la realtà contemporanea, per un verso, e, per l'altro, la povertà e l'insufficienza dell'istruzione ebraica di base, confinata alle due ore di educazione religiosa impartite durante gli anni di scuola: questa è la cornice di una cultura ebraica residuale, periferica, limitata in quantità e qualità. Un *trend* che deve essere invertito per rispondere alle dinamiche già in atto da quasi vent'anni nella società postemancipatoria. E che Rosenzweig prova a invertire già agli inizi del 1917, indirizzando, dal fronte macedone, una lettera aperta Hermann Cohen. Un saggio programmatico dal

titolo *Zeit ist's. Gedanken über das jüdische Bildungsproblems des Augenblicks* che, scritto su cartoline militari<sup>263</sup> e pubblicato alla fine dello stesso anno per la casa editrice dei «Neue Jüdische Monatshefte»<sup>264</sup> si pone, con taglio preciso e concretezza di intenti, di fronte al sistema dell'istruzione ebraica prospettandone il cambiamento.

Nelle pagine di *Zeit ist's*, con molta più precisione che nella precedente bozza di riforma dell'istruzione tedesca<sup>265</sup>, Rosenzweig elabora un progetto ambizioso e dettagliato: la creazione, in Germania, di una «Accademia per la scienza dell'ebraismo» («Akademie für die Wissenschaft des Judentums»), motore di un'istruzione ebraica capillare, estesa a tutti gli ebrei tedeschi. Pur recuperando il concetto di “scienza del giudaismo”, l'idea di Rosenzweig si muove in direzione opposta rispetto all'ottocentesca “Wissenschaft des Judentums” e tenta di rimuoverne il carattere elitario, tenta l'uscita dal ghetto di uno studio autoreferenziale, coltivato da pochi specialisti e senza ricaduta sulla società. L'accademia prospettata da Rosenzweig ha una finalità diversa, un perimetro più ampio: coniuga insegnamento e ricerca e prevede che i suoi componenti siano, a un tempo, studiosi e insegnanti. Studiosi attivi in progetti di ricerca finanziati e sostenuti dall'accademia ma per la metà del tempo insegnanti all'interno della comunità di appartenenza, responsabili di un'istruzione ebraica impartita lungo tutti gli anni dello studio elementare e superiore. Figure professionali formate all'interno dell'accademia e reclutate in rappresentanza dell'intero spettro ebraico – dall'ortodossia all'area liberale, attraverso il sionismo – e che, accanto ai rabbini e ai presidenti delle comunità, abbiano visibilità e peso anche esterni. Nell'ottica di Rosenzweig, la ricerca ebraica può esistere e progredire senza inaridirsi solo partendo da un sapere condiviso, da un programma di studi ebraici ampio e partecipato, diffuso a tutti i giovani ebrei, sostenuto finanziariamente dalla comunità e affidato a studiosi esperti, non a rabbini o a insegnanti di religione di dubbia competenza. Il saggio del 1917 presenta, a seguito di queste considerazioni, un articolato e meticoloso programma di studi, un palinsesto su cui strutturare l'istruzione ebraica negli anni futuri. Un percorso sistematico che – due ore ogni settimana, per un totale di ottanta ore l'anno – confronta i ragazzi ebrei dai nove ai diciotto anni, senza sosta, con l'intero edificio della cultura ebraica, dalla lingua alla liturgia, dalla Bibbia al *Talmud*, dalla letteratura midrašica alla filosofia alla storia, fino a toccare la mistica. Nel tentativo di legare l'ebraismo alla quotidianità, di trasmettere dal passato verso il futuro la conoscenza di pratiche, riti e consuetudini a rischio di scomparsa. Nel tentativo – ancora una volta e forse più scopertamente di quanto poi sarà nella *Stella* – di definire, su testi e azioni quotidiane, un'essenza ebraica da consegnare all'attualità del presente, su cui basare la propria identità. Si potrebbe forse affermare che sia l'essenza, l'idea universale a prevalere qui sull'esperienza vissuta dell'ebraismo che invece, mano a mano, acquisterà evidenza e spessore. A dimostrazione, se ce ne fosse bisogno, della contiguità di essenza ed esperienza, del loro essere, in

<sup>263</sup> Come su cartoline militari era stato scritto il programma di riforma della scuola tedesca e, poco dopo, la *Stella*. Vedi sopra.

<sup>264</sup> La seconda edizione è della primavera del 1918. Il saggio sarà poi ristampato nel 1926 per l'edizione di *Zweistromland* ed entrerà nel 1937 nei *Kleinere Schriften*.

<sup>265</sup> Si veda Franz Rosenzweig a Hans Ehrenberg, 10 maggio 1917, GS1/1 405-407.

Rosenzweig, più spesso fuse che disgiunte, addirittura indissolubili, impensabili l'una in assenza dell'altra. Di come l'esperienza, lungi dall'essere elemento volatile e accidentale, venga incorporata, a pieno titolo e con pari dignità, nel concetto di essenza. Di come all'esperienza venga dato valore essenziale.

*Zeit ist's* avrà ampia diffusione, l'intellettualità ebraico-tedesca lo discuterà e, quasi ovunque, rifiuterà la sua contaminazione di ricerca e insegnamento<sup>266</sup>. Ma le parole di Rosenzweig non cadranno nel vuoto: Cohen ne sarà sostenitore convinto e nel 1919, a Berlino, aprirà i battenti la «Akademie für die Wissenschaft des Judentums», nata dallo sforzo congiunto di molti, anche di Cohen e Rosenzweig<sup>267</sup> e diretta prima dallo storico Eugen Täubler, poi dal filosofo Julius Guttman. Pur perseguendo la realizzazione dell'idea di Rosenzweig, pur tentando l'avvicinamento della scienza ebraica alla vita, l'accademia sarà, fino alla chiusura forzata nel 1934, solo un luogo alto e prestigioso per lo studio dell'ebraismo. Uno studio condotto su base professionale e specialistica entro un istituto di ricerca laico che produrrà una definitiva secolarizzazione della scienza ebraica. Ma che, allo stesso tempo, lascerà irrealizzato il progetto di *Zeit ist's*<sup>268</sup>.

Rosenzweig, a questo punto, cercherà altre vie per realizzare il suo scopo e l'occasione verrà da Francoforte. Lì – dal 1919, analogamente a quanto accade, fra le altre comunità, a Berlino, a Monaco, a Breslavia – esiste un istituto ebraico per l'istruzione degli adulti, la «Gesellschaft für jüdische Volksbildung», una di quelle *Volksbohochschulen* di cui, in questi anni, si fa un gran parlare anche tra i tedeschi<sup>269</sup>. Nata su iniziativa del direttore della comunità Eugen Mayer e fondata dal rabbino liberale Georg Salzberger, la scuola popolare ebraica di Francoforte – in analogia agli istituti tedeschi nati sulla stessa piattaforma ideologica – alterna conferenze a escursioni verso luoghi di rilevanza storico-

---

<sup>266</sup> Il programma di *Zeit ist's* viene accolto con favore dal sionismo (si vedano Franz Rosenzweig a Joseph Prager, 30 settembre 1917, GS1/1 449-452 e 23 ottobre 1917, GS1/1 473-475), ma il consenso non è unanime: Samuel Hugo Bergmann, in un articolo pubblicato su «Der Jude» (III, 1918-19, pp. 42-3), ne criticherà l'impostazione, l'importanza attribuita più alla tradizione, considerata in astratto, che alle esigenze della quotidianità. Nell'area liberale, invece, lo scontro sarà tra la fedeltà alla tradizione di Rosenzweig e la corrente modernista. Contrapposizione che si riproporrà identica all'apertura dell'«Akademie für die Wissenschaft des Judentums» berlinese, che vedrà quest'ala, soprattutto con Däubler, propendere per un istituto di ricerca, volto a un fine esclusivamente scientifico e Rosenzweig rinunciare alla collaborazione. Si veda, su questo scontro: CH. HOFFMANN, *Jüdisches Lernen oder jüdische Spezialwissenschaft? Die Konzeption F. Rosenzweigs und E. Täublers zur Gründung der Akademie der Wissenschaft des Judentums» (mit drei unveröffentlichten Briefen Rosenzweigs)*, in «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», 45, 1993, pp. 18-32.

<sup>267</sup> A partire dal febbraio del 1918, Rosenzweig, insieme a Cohen, sarà impegnato a Berlino nel lavoro preparatorio all'accademia. Nel tentativo, soprattutto, di dare corpo al suo programma. Si veda, a questo proposito, la lettera a Cohen del 23 febbraio 1918, GS1/1 512-514, e la prefazione alla seconda edizione, del 1918, di *Zeit ist's*, in GS3 480-481.

<sup>268</sup> Sull'accademia si vedano i seguenti studi: ERNST SIMON, «Franz Rosenzweig und das jüdische Bildungsproblem», in «Korrespondenzblatt der Akademie für die Wissenschaft des Judentums», XI, Berlin 1930; *Festgabe zum zehnjährigen Bestehen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, Berlin 1929 (soprattutto l'articolo di Julius Guttman); NAHUM N. GLATZER, «Ha-Hinuk ha-you' er we-ha-madda' ha-ma'amin», in «Sefer ha-ú anah li-Yehude Ameriq», VIII-IX, 1946; DAVID MYERS, «The Fall and Rise of Jewish Historicism: The Evolution of the Akademie für die Wissenschaft des Judentums (1919-1934)», in «Hebrew Union College Annual», 63, 1992, pp. 107-144. Sull'accademia e il Lehrhaus si veda il saggio di Ernst Simon nel volume *On Franz Rosenzweig*, Hillel Foundation, Jerusalem 1956.

<sup>269</sup> Si tratta del piano educativo per la formazione permanente elaborato dal pedagogo danese Nicolai Frederik Severin Grundtvig (1783-1872) e ripreso dopo la prima guerra dalla *Volksbohochschulbewegung* tedesca, organizzata intorno allo «Hohenrodter Bund», che articolerà ulteriormente, adattandolo al contesto della Germania, i concetti di educazione popolare (*Volkserschließung*) e di formazione degli adulti (*Erwachsenenbildung*).

culturale per l'ebraismo e, nonostante gli sforzi, riscuote scarso successo. Per il resto, a Francoforte come nel resto della Germania, la formazione degli adulti, in campo ebraico, ha raggio breve e carattere sporadico e si esaurisce nell'ambito di associazioni quali il «Verein für jüdische Geschichte und Literatur» o nelle serie di conferenze organizzate dalla loggia «B'nai Brith». Rosenzweig, in visita a Francoforte nell'autunno del 1919, viene invitato – da *raw* Nehemia Anton Nobel<sup>270</sup> e dall'amico Eduard Strauss – a porsi a capo della “Gesellschaft”. Vincolando la decisione al permesso di poter riorganizzare la scuola secondo la propria idea di istruzione e, ottenute ampie garanzie in questo senso, Rosenzweig accetta e – proprio da Francoforte, alla testa dell'istituto – inaugura una seconda fase di Rinascimento ebraico. Una fase più diffusa e radicata che, attraversando gli anni di Weimar, avrà in Francoforte<sup>271</sup> uno dei centri più vitali e che non sarà più solo appannaggio di un'avanguardia, di una generazione giovane e non conforme, ma comincerà ad attecchire a ogni livello della società ebraico-tedesca. Una fase che – diversamente dalla prima, dominata, senza contrasto, dalla figura di Buber – vedrà Rosenzweig accostarsi, nella parola e nell'opera, al maestro di Praga, ormai impegnato su tematiche universali e avviato a consolidare la sua filosofia del dialogo<sup>272</sup> che svilupperà compiutamente di lì a poco senza, però, distogliere mai lo sguardo dal problema ebraico.

Preparandosi ad assumere questo compito, compone il saggio *Bildung und kein Ende. Wünsche zum jüdischen Bildungsproblem des Augenblicks insbesondere zur Volkshochschulfrage* e lo dedica a Eduard Strauss. Redatto a Kassel all'inizio del 1920 e apparso, nella primavera dello stesso anno, presso l'editore “J. Kaufmann” di Francoforte<sup>273</sup>, lo scritto è, insieme, documento programmatico e atto fondativo del

<sup>270</sup> Il rabbino conservatore Nehemia Anton Nobel è personaggio molto in vista nella comunità francofortese. Fondatore di una famosa *yešivah*, noto talmudista e studioso di mistica, grande conoscitore di Goethe, molto vicino alle posizioni del sionismo, *raw* Nobel è dotato di grande carisma e di straordinario ascendente sulla gioventù ebraica di Francoforte. Pur legato all'ortodossia, Nobel sarà, fino alla sua morte precoce – nel gennaio del 1922, a pochi giorni dal suo cinquantesimo compleanno – punto di riferimento per giovani ortodossi, liberali e sionisti, in rivolta contro la generazione dei genitori e contro l'*establishment* dell'assimilazione: tra essi, solo per fare qualche nome, Siegfried Kracauer, Erich Fromm, Leo Löwenthal e Ernst Simon. Le sue prediche sono un appuntamento di risonanza per la comunità francofortese e lo stesso Rosenzweig ne parlerà in una lettera alla cugina Gertrud Oppenheim: «Di cosa si tratta, dunque? Mi manca completamente il termine di paragone. Gli si potrebbero accostare solo le cose più grandi. In fondo, pensieri così potrei averli anch'io, l'eloquio scorrevole forse qualcun altro ma c'è qualcosa di ancor più essenziale, un rapimento dell'intera persona. Non ci si stupirebbe se d'improvviso si alzasse in volo e scomparisse. Non c'è atto audace che non farebbe in questi momenti. Non c'è parola che, uscita da quella bocca, non sia vera» [«Was ist es denn? Dafür fehlen mir alle Vergleiche. Man könnte nur das Allergrößte daneben nennen. Die Gedanken könnte schließlich ich auch haben, den Sprachstrom hat vielleicht mancher, aber es ist noch etwas Allerletztes, eine Hingerissenheit des ganzen Menschen, man würde sich nicht wundern, wenn er plötzlich aufflüge und nicht mehr da wäre, es gibt keine Kühnheit, die er in solchen Augenblicken nicht wagen könnte, und kein Wort, das aus diesem Munde dann nicht wahr wäre», Franz Rosenzweig a Gertrud Oppenheim, 6 ottobre 1921, GS1/2 726]. Il collega rabbino Caesar Seligmann parla di un «un mistero di fascino mistico» («ein Geheimnis mystischen Zaubers», SCHIVELBUSCH, cit., p. 38) e il suo allievo Leo Löwenthal lo descrive come una «strana combinazione di religiosità mistica, acume filosofico e probabilmente anche un'attrazione omosessuale, più o meno repressa, per i giovani» («eine merkwürdige Mischung von mystischer Religiosität, philosophischer Eindringlichkeit und wohl auch einer mehr oder minder vedrängten homosexuellen Liebe zu jungen Menschen»), LEO LÖWENTHAL, *Mitmachen wollte ich nie. Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980, pp. 19-20). *Raw* Nobel sarà, fino al 1922, uno dei motori della “Renaissance” francofortese.

<sup>271</sup> Per una presentazione della vita culturale ebraica nella Francoforte degli anni Venti si veda il volume efficace e sintetico di WOLFGANG SCHIVELBUSCH, *Intellektuellendämmerung. Zur Lage der Frankfurter Intelligenz in den zwanziger Jahren (Die Universität, Das Freie Jüdische Lehrhaus, Die Frankfurter Zeitung, Radio Frankfurt, Der Goethe-Preis und Sigmund Freud, Das Institut für Sozialforschung)*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985.

<sup>272</sup> Si veda Franz Rosenzweig a Martin Buber, senza data, probabilmente fine agosto 1919, GS1/2 643-645.

<sup>273</sup> Sarà ristampato, nel 1926, in *Zweistromland* e, da ultimo, nei *Kleinere Schriften* del 1937.



“Freies Jüdisches Lehrhaus”. Riprendendo l’assunto di *Zeit ist’s* («il problema culturale ebraico, a tutti i livelli e in tutte le forme, è la questione vitale del momento»)<sup>274</sup>, Rosenzweig prende avvio dalla neonata accademia di Berlino per constatarne la fondamentale inutilità. Ora meno che mai – questo è la convinzione di Rosenzweig da cui è tratto lo stesso titolo del saggio<sup>275</sup> – c’è bisogno di libri, di cose scritte, di ricerche approfondite e specifiche, ricerche di taglio scientifico su un aspetto o l’altro della cultura ebraica. Quello che serve, in «questi tempi invasati e soffocati di cultura»<sup>276</sup>, sono gli uomini<sup>277</sup>, il presente ebraico. La cultura viva e quotidiana, la cultura che entra nella realtà, «il giorno, l’oggi, il presente, la vita [che] non ha bisogno di libri, l’istante di vita che è la fine dello scrivere libri»<sup>278</sup>. La *Bildung* di Rosenzweig si definisce alla «fiamma del giorno»<sup>279</sup>, in accordo con il prevalere dell’esperienza che persiste lungo l’intero arco del pensiero rosenzweighiano, in accordo, ancora più a monte, con l’indirizzo *lebensphilosophisch* che percorre tutti gli anni di Weimar. Ponendosi dentro la quotidianità – tra passato e futuro, tra scienza e dottrina – Rosenzweig segna i confini della sua azione e la delimita rispetto alle due ideologie che, in quel momento, si contendono il campo ebraico: l’assimilazione e il sionismo. L’una ha impoverito l’ebraismo riducendolo a «una “religione” per alcune centinaia di rabbini e una “confessione” per alcune decine di migliaia di cittadini agiati»<sup>280</sup>, proponendo agli ebrei tedeschi come unico tratto unificante l’emancipazione stessa, la battaglia per i diritti civili, in un’ottica inevitabilmente giustificatoria e apologetica<sup>281</sup>. L’altro, il sionismo, ha centrato la diagnosi, ma ha fallito la terapia. Pur mostrando, giustamente, la mancanza di una vita ebraica nel presente, necessaria oltre

<sup>274</sup> «Das jüdische Bildungsproblem auf allen Stufen und in allen Formen ist die jüdische Lebensfrage des Augenblicks» FRANZ ROSENZWEIG, «Zeit ist’s», in GS3 480. È frase di apertura in *Bildung und kein Ende* e frase di chiusura di *Zeit ist’s* (si veda FRANZ ROSENZWEIG, «Bildung und kein Ende», in GS3 491).

<sup>275</sup> *Bildung und kein Ende* è citazione indiretta da *Qobeleth* 12,12 («Quanto a ciò che è in più di questo, figlio mio, bada bene: i libri si moltiplicano senza fine ma il molto studio affatica il corpo»).

<sup>276</sup> «diesen bildungsbesessenen und bildungserstickten Zeiten» FRANZ ROSENZWEIG, «Bildung und kein Ende», in GS3 494.

<sup>277</sup> «Meno che mai abbiamo bisogno di libri. Più che mai – no, come sempre – oggi abbiamo bisogno di uomini» [«Weniger als je bedürfen wir heut der Bücher. Mehr als je – nein, aber so sehr wie je bedürfen wir heut der Menschen» *ibid.*, p. 492]

<sup>278</sup> «der Tag, das Heute, die Gegenwart, das Leben, [das] keiner Bücher bedarf, der lebendige Augenblick, [der] des Büchermachens Ende ist» *ibid.*, p. 494.

<sup>279</sup> «die Flamme des Tags» *ibid.*

<sup>280</sup> «eine „Religion“ für einige hundert Rabbiner und eine „Konfession“ für einige Zehntausende wohlhabender Staatsbürger» *ibid.*, p. 493.

<sup>281</sup> «Ma allora cosa tiene o teneva unito l’ebraismo tedesco dall’inizio dell’emancipazione? [...] La risposta fa spavento. C’è solo una cosa che, dall’avvio dell’emancipazione, unisce gli ebrei tedeschi in una, diciamo così, “vita ebraica”: l’emancipazione stessa, la battaglia ebraica per i diritti. Solo questa racchiude tutti gli ebrei tedeschi [...] Perché proprio questa battaglia per il diritto, civico e sociale, è rimasta l’unica forza “vitale” a fluire dalla vita reale verso la scienza e l’insegnamento. E, così, quella come questo non si sono mai potuti liberare dai paraocchi dell’apologia. Invece di provare la gioia per ciò che è proprio, e insegnarla, entrambe hanno sempre solo voluto scusarsi per ciò che è proprio. E così siamo arrivati al punto in cui siamo» [«Was also hält denn oder was hielt seit der beginnenden Emanzipation die deutsche Judenheit zusammen? [...] Die Antwort ist zum Erschrecken. Es gibt nur eins, was das Leben der deutschen Juden von heute seit dem Anbruch der Emanzipation zu einem sozusagen „jüdischen Leben“ eint: die Emanzipation selber, der jüdische Kampf um Recht. Er allein umschließt alle deutschen Juden [...] Denn tatsächlich ist dieser Kampf ums Recht, ums staatsbürgerliche wie ums gesellschaftliche, die einzige „belebende“ Kraft gewesen, die der Wissenschaft wie dem Unterricht aus dem wirklichen Leben zuströmte. So hat sich jene wie diese nie von den Scheuklappen des Apologetischen befreien können. Statt Freude am Eigenen zu spüren und zu lehren, haben sie beide das Eigene stets nur entschuldigen wollen. Und so sind wir dahin gekommen, wo wir heute stehen», GS3 497]

l'erudizione libresca, ha creduto di scorgere nell'ingresso in Palestina l'unica via alla guarigione. Ed è caduto, senza rimedio, nell'utopia<sup>282</sup>.

Ciò che importa, per il Rosenzweig che si affaccia sulla scena pubblica di Francoforte, non è l'opposizione secca "Judentum" contro "Deutschtum" ma l'emersione dell'identità ebraica come realtà propria dell'ebreo in quanto uomo, come realtà che non ha bisogno di ritagliarsi, con fatica, uno spazio tra le nazionalità, che le sovrasta accostandosi – su un altro piano, in una dialettica del riconoscimento reciproco, più che della delimitazione – al cristianesimo e al paganesimo, entro il contorno comune dell'umanità<sup>283</sup>. L'ebraismo come realtà ineliminabile, ancora una volta essenziale, «qualcosa che pulsa attraverso le vene della nostra vita, scorrendo debolmente o intensamente ma che, comunque, pulsa fino alle punte dei piedi. Questo flusso può essere molto debole ma ognuno sente che l'ebreo non è una porzione circoscritta di sé, che si delimita contro altre parti a loro volta limitate, ma una forza – grande

---

<sup>282</sup> «Chi voglia lavorare per l'istante, per l'oggi, senza spostare il carico maggiore su un futuro incerto, non può finire sui binari del sionismo. Deve prendere sul serio l'ebreo – l'ebreo intero, nella sua interezza – qui e ora» («Wer für den Augenblick, das Heute, arbeiten will, ohne die Hauptlast der Arbeit auf ein unsicheres Morgen abzuschieben, der kann darum nicht in den zionistischen Geleisen gehen. Er muß mit dem jüdischen Menschen, dem ganzen, in seiner Ganzheit, hier und heute Ernst machen.», GS3 499)

<sup>283</sup> «Ebraismo ed essere tedeschi: e allora la soluzione può essere, certamente, solo l' "o-o" dell'ostinazione o del rinnegamento. Ma si fa torto all'ebraicità dell'ebreo se la si pone sullo stesso piano con il suo essere tedesco. L'essere tedesco si delimita necessariamente contro altre nazionalità. L'essere tedesco dell'ebreo esclude il suo essere, allo stesso tempo, francese o inglese. Il tedesco è, appunto, solo tedesco, non contemporaneamente anche francese, anche inglese. La stessa lingua, significativamente, oppone resistenza quando si parla di un uomo tedesco. Il tedesco è tedesco, non un "uomo tedesco". Tra il suo essere tedesco e il suo essere uomo ci sono certo nessi, nessi sui quali probabilmente strogano i filosofi della storia e la cui realizzazione è probabilmente opera della storia stessa, della storia viva e in progresso. Ma tra la sua ebraicità e il suo essere uomo non ci sono "nessi" da scoprire in primo luogo, nessi su cui ci si debba dapprima stillare il cervello. Che debbano essere prima vissuti, creati. Qui le cose stanno diversamente: come ebreo, egli è un uomo. Come uomo, un ebreo [...] Questa forza, però, come non si limita dentro il singolo ebreo, così non lo delimita verso "l'esterno". Proprio questa forza lo rende uomo. Deve sembrare strano a una mente fissata con il nazionalismo: questo essere ebreo non è una barriera che limita l'ebreo contro qualcos'altro che a sua volta si limita [...] L' uomo ebreo non trova il suo limite nel tedesco o nel francese, lo trova unicamente nell'uomo che è altrettanto illimitato, altrettanto umano: nell'uomo cristiano, nell'uomo pagano. Solo con loro l'ebreo potrebbe essere messo sullo stesso piano. Solo in loro incontra uomini che pretendono di essere altrettanto universali e che, in effetti, lo sono, sopra tutte le divisioni di popoli e Stati, di inclinazioni e caratteri (ché anche questi dividono uomo da uomo). L'ebraismo, rispetto all'uomo ebreo, deve essere non meno inclusivo, non meno pervasivo, non meno legato a tutto di quanto sia il cristianesimo dell'uomo cristiano, il paganesimo dell'uomo pagano» [«Judentum und Deutschtum – so kann die Lösung freilich nur das Entweder-Oder des Eigensinns und der Verleugnung sein. Aber es geschieht der Jüdischkeit des jüdischen Menschen Unrecht, wenn man sie auf eine Linie mit seinem Deutschtum stellt. Deutschtum grenzt sich notwendig ab gegen andere Volkstümer. Das Deutschtum des jüdischen Menschen schließt sein gleichzeitiges Franzosen- oder Engländerum aus. Der Deutsche ist eben nur Deutscher, nicht zugleich auch Franzose, auch Engländer. Die Sprache selber sträubt sich bezeichnenderweise, von einem deutschen Menschen zu reden. Der Deutsche ist Deutscher, nicht „deutscher Mensch“. Zwischen seinem Deutschtum und seinem Menschentum bestehen wohl Zusammenhänge, Zusammenhänge, über denen Geschichtsphilosophen grübeln mögen und die zu verwirklichen das Werk der lebendigen, schreitenden Geschichte selber sein mag. Aber zwischen seiner Jüdischkeit und seinem Menschentum bestehen keine „Zusammenhänge“, die erst entdeckt, ergrübelt, erst erlebt, erschaffen werden müssten. Hier ist es anders: als Jude ist er Mensch, als Mensch Jude [...] Diese Kraft, aber, wie sie sich innerhalb des einzelnen Juden nicht begrenzt, grenzt auch ihn selber nicht ab nach „außen“. Sie macht ihn ja grade zum Menschen. Sonderbar genug für ein nationalistisch vernageltes Gehirn: dies Judesein ist keine Schranke, die den Juden abgrenzt gegen irgend etwas, was sich selber abgrenzt [...] Der jüdische Mensch findet seine Grenze nicht am Deutschen oder Franzosen, er findet sie einzig an dem Menschen, der ebenso unbegrenzt, ebenso – menschlich ist wie er selber: am christlichen, am heidnischen Menschen. Mit ihnen allein dürfte der jüdische Mensch auf eine Linie treten. In ihnen erst begegnen ihm Menschen, die ebenso allumfassend zu sein beanspruchen und es auch – über alle Scheidungen der Völker und Staaten, der Begabungen und Charaktere (denn auch die grenzen Mensch gegen Mensch) – sind. Nicht minder umfassend, nicht minder alldurchdringend und nicht minder allem sich verbindend wie das Christentum des menschlichen Christen, das Heidentum des humanen Heiden muss dem jüdischen Menschen sein Judentum sein», GS3 492].

o piccola che sia – che sostiene e pervade, nel suo scorrere, l'intero essere»<sup>284</sup>. Rafforzare la consapevolezza di questa identità, portarla a coscienza e farla diventare materia della vita di ogni giorno: questo è il compito che Rosenzweig si pone accettando di dirigere l'istituto. Un compito che proprio dentro la scuola, nel confronto quotidiano con la tradizione dell'ebraismo, può essere realizzato. Nella creazione di una robusta piattaforma ebraica che possa orientare la vita, che abbia al suo centro «la vita ebraica dell'uomo ebraico»<sup>285</sup>. A questo scopo non serve un istituto per l'alta formazione, non servono corsi e lezioni a pioggia, buoni solo a calmare «l'illimitata fame di conferenze del pubblico metropolitano»<sup>286</sup>, non servono *curricula* di carattere enciclopedico: questa sarebbe *Bildung* nel senso classico del termine. Bastano spazio e tempo. Uno spazio, pubblico, per parlare e un tempo da destinare a questa attività<sup>287</sup>. Bastano da parte di chi partecipa disponibilità e fiducia:

non abbiamo altro da dimostrare per venire incontro all'ebreo che è in noi [...] Nient'altro che questa semplicissima decisione, quella di dire una buona volta: “niente di ciò che è ebraico mi è estraneo”, che poi non è nemmeno una decisione ma solo [...] un guardare intorno a sé e in sé [...] Chi, molto semplicemente, si sia preparato a fare in modo che tutto ciò che gli capita, da fuori e da dentro – la professione, il suo essere tedesco, il suo matrimonio e, per me, se occorre, anche il suo ebraismo – gli capiti *ebraicamente*, costui potrà star certo di diventare davvero “interamente ebreo”<sup>288</sup>.

Bastano insegnanti che sappiano ascoltare, che lascino parlare, che siano disponibili a uscire dalla parte e a diventare, a loro volta, allievi. In uno scambio continuo di ruoli, senza attribuzioni fisse. Un movimento circolatorio in cui, volta a volta, l'allievo diventa maestro e il maestro allievo. Tutto a partire dalla stessa platea, senza predeterminazione<sup>289</sup>. Forte di questa elaborazione teorica, nell'agosto

---

<sup>284</sup> «Etwas, was die Adern unsres Lebens durchpulst, in schwachem oder starkem Strömen, aber jedenfalls sie durchpulst bis in die Fingerspitzen. Sehr schwach kann dieser Strom sein. Aber jeder spürt, daß der Jude nicht ein abgegrenztes Stück in ihm ist, sich abgrenzend gegen andres Abgegrenztes, sondern eine seis nun große seis nun geringe Kraft, die ganzes Wesen trägt und durchströmt» *ibid.*

<sup>285</sup> «das jüdische Leben des jüdischen Menschen», GS3 501.

<sup>286</sup> «der[r] schrankenlose[...] Vortragshunger des Großstadtpublikums», GS3 500.

<sup>287</sup> «ein Sprechraum, eine Sprechzeit», GS3 500.

<sup>288</sup> «Nichts anderei können wir dem jüdischen Menschen in uns [...] entgegenbringen [...] Nichts anderes als dieser einfachste Entschluß, einmal zu sagen: „nichts Jüdisches ist mir fremd“ [...] – auch das wieder kaum ein Entschluß, sondern fast nur [...] ein Umsich- und Insichschauen [...] Wer sich ganz einfach bereit gemacht hat, alles was ihm begegnet, von außen und von innen begegnet, seinen Beruf, sein Deutschtum, seine Ehe, und meinetwegen auch, wenn es denn sein muß, sein Juden-„tum“, sich *jüdisch* begegnen zu lassen, der darf die Gewissheit haben, daß er [...] wirklich „ganz Jude“ werden wird», GS3 499.

<sup>289</sup> «Perché l'insegnante non può certo essere insegnante secondo un qualche schema. Niente affatto. Deve essere molto di più e molto di meno: allo stesso tempo un maestro e un allievo. Non basta che egli “sappia” le cose, né che “sappia insegnare”. Deve “saper fare” tutt'altra cosa: deve anche lui desiderare. Qui è insegnante chi “sa desiderare”. Nella stessa aula e nello stesso orario in cui si incontrano gli allievi, si scopriranno anche gli insegnanti. E, forse, nella stessa persona, durante la stessa lezione, si riconosceranno il maestro e l'allievo. Solo se questo succede, si sarà certi che egli è adatto a insegnare» («Denn der Lehrer [...] darf ja so gar nicht Lehrer nach irgend einem Schema sein: er muß viel mehr sein und viel weniger: ein Meister zugleich und zugleich ein Schüler. Es genügt gar nicht, daß er selber „weiß“, noch daß er selber „lehren kann“. Er mußetwas ganz andres „können“: selber – wünschen. Lehrer muß hier sein, wer „wünschen kann“. Im gleichen Sprechzimmer und in der gleichen Sprechstunde, wo sich die Schüler finden, werden auch die Lehrer entdeckt werden. Und es wird vielleicht der Gleiche in der gleichen Sprechstunde als Meister und als Schüler erkannt. Ja eben erst wenn dies geschieht, ist es ganz gewiß, daß er zum Lehrer taugt»).

del 1920, Rosenzweig si trasferisce con la famiglia, appena costituita, a Francoforte e assume la direzione dell'istituto cui darà il nome "Freies Jüdisches Lehrhaus". E, nella mente di Rosenzweig, questo nome ha risonanza antiche. Richiama – e l'analogia è voluta – il *bet ha-midraš*, la casa di studio della tradizione ebraica. Su questo modello – per secoli centro di istruzione per studiosi e gente comune, responsabile di un'ampia diffusione culturale entro la società ebraica premoderna e moderna – il "Freies Jüdisches Lehrhaus" di Francoforte, moderno *bet ha-midraš*<sup>290</sup>, aspira a far rivivere lo spirito dello studio ebraico, della cultura ebraica classica. E soprattutto, aspira a fondare, come in quei centri di studio, un sapere condiviso, discusso, anche contrastato, conteso. Un sapere vissuto. Un sapere circolare, non a direzione unica, dall'insegnante verso un uditorio silenzioso e passivo. Nessuna lezione frontale, quindi, nessuna meccanica trasmissione di informazioni ma l'esatto contrario: circolazione della conoscenza e movimento dialettico. L'allievo-ascoltatore deve partecipare attivamente, entrare con tutta la persona nel testo e nella discussione, come in una sfida. Oltre che con il *bet ha-midraš*, il "Lehrhaus" di Rosenzweig, così come le altre istituzioni ebraiche che a questo modello si ispireranno, si pone in fruttuosa tensione con la *Volkshochschule*, la "scuola popolare" tedesca, con la quale divide la diagnosi sui contorni del disagio moderno: la mancanza di radici, la mancanza di comunità, la mancanza di spiritualità. E, come rimedio, l'esigenza di un rinnovato, e rifondato *Gemeinschaftsgefühl* da veicolare attraverso un sapere sintetico e quanto più comprensivo di ogni aspetto. Un sapere totale, lontano il più possibile dalla settorialità coltivata negli orti dell'accademia. Ciò che, al di là del terreno comune esteso intorno ai soliti concetti di *Verwurzelung*, *Gemeinschaft*, *Geistigkeit*, differenzia il "Lehrhaus" dalla *Volkshochschule* è la marcatura *völkisch* di quest'ultima. Il movimento per l'istruzione popolare tedesco direziona ogni sforzo all'emersione di una *Volksgemeinschaft*, una comunità popolare fondata sui valori del germanesimo, rafforzata nell'insegnamento, intensivo ed estensivo, della *Deutschkunde*. Una comunità orizzontale che azzeri ogni altra stratificazione sociale. E questo tratto *völkisch*, almeno negli intenti, non è comune al "Lehrhaus" di Francoforte che, anzi, trova il suo bacino d'utenza privilegiato negli strati medio-alti, nella borghesia ebraica disorientata e alla ricerca di nuovi riferimenti.

Il "Lehrhaus" viene inaugurato il 17 ottobre del 1920 con un discorso di Rosenzweig<sup>291</sup>. Un discorso breve, molto significativo, che traccia il profilo dell'istituto intorno al concetto di "Lernen". Uno studio nuovo, come nuovo è il pensiero di Rosenzweig. Uno studio nuovo che però, oltre tutte le infruttuosità dell'accademismo, si rinserra con il concetto tradizionale di studio ebraico che nasce e si

<sup>290</sup> C'è tuttavia chi sostiene – Michael Brenner tra questi – che tra il tradizionale *bet ha-midraš* e il "Lehrhaus" di Francoforte, al di là del richiamo nel nome, vi siano più differenze che analogie. I presupposti di ogni "casa di studio" ebraica – la conoscenza, da parte degli studenti, dei testi fondamentali della tradizione e l'osservanza della legge religiosa – non si danno all'interno del "Lehrhaus". Chi si accosta all'ebraismo tramite la scuola di Francoforte ne è, il più delle volte, completamente a digiuno, completamente sprovvisto di nozioni, anche le più elementari. Sarebbe, dice Brenner, forse più utile paragonare il "Lehrhaus" allo *ú eder*, la scuola elementare ebraica. Si veda, a questo proposito, MICHAEL BRENNER, *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*, cit., soprattutto il capitolo "Franz Rosenzweig und das Frankfurter Jüdische Lehrhaus: zwischen Bet ha-Midrasch und Volkshochschule", pp. 82-91.

<sup>291</sup> Il discorso è poi pubblicato sullo «Almanach des Schocken Verlags auf das Jahr 5695» (1934-1935) e ristampato, con il titolo *Neues Lernen* apposto curatori, nel 1937, in *Kleinere Schriften*.

sviluppa, «aristocratizzante e democratizzante allo stesso tempo»<sup>292</sup>, in cerchi concentrici intorno all'unico libro, al libro «che, non invano, utilizziamo in una forma anche esteriormente immutata nei secoli. Un unico libro ci ha mantenuti in vita. Lo studio di questo libro è cosa del popolo [...] Riempie i confini della vita ebraica, li riempie completamente. C'è tutto lì dentro»<sup>293</sup>. Lo studio, quindi, come attività consustanziale all'ebraicità, agli antipodi dall'elitarismo e dai picchi di scientificità autoreferenziale<sup>294</sup>. Lo studio come attività comune e comunitaria, come «cosa del popolo». Come via per recuperare gli ebrei francofortesi, e tedeschi in generale, a un ebraismo pieno e profondo, per far loro riscoprire, impressa in sé, la traccia di una cultura millenaria, perduta o più spesso rimossa. Lo studio per recuperare un retaggio e fissarlo nella quotidianità vissuta, non in un museo dei ricordi. Lo

<sup>292</sup> «aristokratisierend und demokratisierend zugleich» FRANZ ROSENZWEIG, «Neues Lernen», in GS3 505.

<sup>293</sup> «Das Buch, das wir nicht umsonst auch äußerlich in jahrtausendalter unveränderter Gestalt benutzen [...] ein Buch hat uns am Leben erhalten. Das Lernen dieses Buchs wird Volkssache [...] Es füllt die Grenzen des jüdischen Lebens aus und füllt sie ganz aus. Es ist wirklich alles darin» *ibid.*

<sup>294</sup> Poche parole bastano per definire l'atteggiamento di Rosenzweig nei confronti della cosiddetta "scienza pura" e, per traslato, dell'accademia: «La scienza è sicuramente per prima cosa [...] una faccenda per esperti. Se dizionari panciuti, in molti volumi, vengono stampati, se il comportamento di una qualche sostanza chimica [...] viene determinato con una "esaustiva completezza", infinitamente circostanziata, se del Faust di Goethe esiste un'edizione con un'annotazione precisa fino all'ultima virgola di tutte le variazioni di tutti i manoscritti e le stampe: a ciò [...], in ciascuno di questi casi, è veramente interessata solo una piccola cerchia di persone. Il dizionario tascabile del peso di qualche grammo, l'analisi che ogni medico esegue in pochi minuti con la fiamma a spirito, il primo volumetto della Biblioteca Universale Reclam con il Faust di Goethe: essi sono per me e per ognuno – a eccezione di nuovo della cerchia più ristretta degli specialisti, di volta in volta interessati, cui queste cose "riguardano" – infinitamente più importanti, per la mia vita significano infinitamente più che tutte quelle danze di Baal davanti agli idoli della completezza-perfezione-esattezza. Quand'anche si volesse affermare che senza quell'enorme lavoro della scienza, estraneo a ogni scopo e al solo servizio della conoscenza pura, anche ciò che è importante per ognuno – i dizionari tascabili etc. – non sarebbe possibile, l'affermazione dovrebbe essere contraddetta. L'esperienza mostra che, in genere, il gigantesco mulino della scienza sistematica e onnicomprensiva comincia a macinare solo quando i risultati decisivi nella pratica circolano per il mondo già da lungo tempo e se veramente il lavoro della scienza emenda un errore nella dedica del Faust, lì dove prima invece che "il mio dolore" (mein Leid) si leggeva "il mio canto (mein Lied) risuona alla folla sconosciuta», allora viene da chiedersi con insistenza se questo indubbio aumento di bellezza, che però scompare di fronte alla quantità di bellezza che si spande sull'insieme dell'opera, valga veramente la fatica di innumerevoli anni di lavoro» («Die Wissenschaft ist sicher zunächst [...] Sache der Fachleute. Ob vielbändige dickbäuchige Wörterbücher gedruckt werden, ob das Verhalten irgendeines chemischen Stoffes [...] mit unendlich umständlicher „lückenloser Vollständigkeit“ festgestellt wird, ob es von Goethes Faust eine Ausgabe mit bis aufs letzte Komma getreuer Verzeichnung sämtlicher Abweichungen sämtlicher Handschriften und Drucke gibt – daran [...] ist wahrhaftig zunächst in jedem einzelnen dieser Fälle nur ein sehr kleiner Kreis von Menschen interessiert. Das Taschenwörterbuch von einigen Gramm Gewicht, die Untersuchung, die jeder Arzt über der Spiritusflamme in wenig Minuten vornimmt, das erste Heftchen von Reklams Universalbibliothek, das Goethes Faust enthält: sie sind mir und sind jedem – nur wieder mit Ausnahme des engsten Kreises der jeweils betroffenen Fachleute die es „angeht“ – unendlich wichtiger, sie bedeuten unendlich mehr für mein Leben als alle jene Baalstänze vor den Götzenbildern der Vollständigkeit Lückenlosigkeit Exaktheit. Selbst wenn man behaupten wolle, ohne jene ungeheuere zweckfremde nur der reinen Erkenntnis dienstbare Arbeit der Wissenschaft sei auch das für jeden Wichtige, seien Taschenwörterbücher usw. nicht möglich, so müßte dem rund widersprochen werden. Die Erfahrung zeigt, daß im allgemeinen die Riesenmühle der systematisch alles ergreifenden Wissenschaft erst zu mahlen anfängt, wenn die praktisch entscheidenden Ergebnisse längst schon in der Welt umlaufen; und wenn wirklich die Arbeit der Wissenschaft einen Fehler wie den in der Faustzueignung verbessert wo man zuvor statt „mein Leid“ „mein Lied ertönt der unbekanntes Menge“ las, so fragt es sich doch sehr, ob dieser zwar zweifellose aber doch der über das Ganze ausgegossenen Summe von Schönheit gegenüber verschwindende Zuwachs an Schönheit wirklich die Mühe unzähliger Arbeitsjahre lohnd» FRANZ ROSENZWEIG, «Die Wissenschaft und das Leben, in GS3 483-484). La citazione è estratta dal saggio breve *Die Wissenschaft und das Leben*, scritto nel marzo del 1918 e inteso per un volume collettivo dal titolo *Was tun?*, a cura di Wladimir Wolf Kaplun-Kogan, poi mai pubblicato. Lo scritto rimane inedito fino alla pubblicazione in *Zweistromland*. Dopo la pubblicazione di *Hegel und der Staat*, infatti, l'attività di Rosenzweig si è sempre definita *extra moenia*. Di qui la diffidenza nutrita a lungo, nei suoi confronti, dal mondo accademico, l'accusa di inadeguatezza rispetto allo *standard* scientifico e la scarsa considerazione riservatagli per molti anni dagli studiosi. Anche, forse, l'imbarazzo di fronte a un pensatore difficilmente incasellabile, risolutamente antiaccademico, partito come storico e approdato alla filosofia e alla prassi pedagogica. Che, senza esitazioni, rinuncia al percorso interno all'università per dedicarsi all'educazione. Che alla scienza antepone la vita.

studio «in direzione contraria. Non più dalla Torah nella vita ma – all’opposto – dalla vita, da un mondo che non non sa più nulla della Legge verso la Torah. Questo è il segno dei tempi»<sup>295</sup>. È un viaggio «dalla periferia al centro, da fuori a dentro»<sup>296</sup>, un ritorno a casa che riesce quanto più si parte da un posizione esterna ed estranea all’ebraismo, e «per il quale è più capace chi più elementi estranei porta con sé. Quindi, appunto, *non* lo specialista ebreo. In ogni caso lo specialista ebreo *non* come specialista ma anche lui solo nella misura in cui è estraniato, nella misura in cui cerca casa, nella misura in cui torna a casa»<sup>297</sup>. Si tratta di «far sosta nel cuore della nostra vita»<sup>298</sup> e, per fare ciò, «basta davvero radunare persone di ogni provenienza, sia come insegnanti sia come studenti»<sup>299</sup>.

Il “Lehrhaus” parte con cinquecento iscrizioni. Non è un cattivo inizio, anche se sono quasi trentamila gli ebrei residenti a Francoforte. L’offerta, nei tre trimestri in cui si articola l’anno accademico, prevede cicli di conferenze su ebraismo classico, ebraismo storico ed ebraismo moderno, gruppi di studio sulla lingua ebraica e sulla liturgia, corsi di storia, letteratura ebraica e di scienza comparata delle religioni, seminari di storia della filosofia tedesca da Kant a Hegel, la lettura intensiva della più importante opera ebraica di Hermann Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*<sup>300</sup>. Alla cattedra si alternano, da ottobre a giugno, Nehemia A. Nobel, le cui lezioni sulla *halakah* attirano allievi a centinaia, il chimico e studioso di storia delle religioni Eduard Strauss, il sociologo Franz Oppenheimer e l’allievo, sociologo ed economista, Fritz Sternberg. Oltre a loro, i rabbini liberali Georg Salzberger e Max Dienemann, lo studioso di letteratura rabbinica Israel Rabin, l’esperto di Islam Joseph Horovitz. A Rosenzweig viene affidata una serie di conferenze sull’ebraismo moderno (che dedica alla psicologia ebraica dopo l’emancipazione), il corso e il seminario sulle correnti dell’idealismo tedesco (in cui espone, in forma semplificata, le tesi della *Stella* e trae materiale per la

<sup>295</sup> «Ein Lernen in umgekehrter Richtung. Ein Lernen nicht mehr aus der Tora ins Leben hinein, aus einer Welt, die vom Gesetz nicht weiß [...] zurück in die Tora. Das ist die Signatur der Zeit». FRANZ ROSENZWEIG, «Neues Lernen», in GS3 507.

<sup>296</sup> «von der Peripherie ins Zentrum zurück, vom Außen ins Innen» *ibid.*, pp. 508-9.

<sup>297</sup> «Zu dem am befähigsten heute der ist, der – am meisten Fremdes mitbringt. Also grade *nicht* der jüdische Fachmann. Jedenfalls der jüdische Fachmann nicht *als* Fachmann, sondern auch er nur soweit er Entfremdeter ist, soweit er Heimsuchender, Heimkehrender ist», *ibid.*, p. 508.

<sup>298</sup> «die Einkehr zu finden ins Herz unsres Lebens» *ibid.*, p. 508.

<sup>299</sup> «Es genügt eigentlich, Leute zu sammeln von allerlei Herkunft», *ibid.*

<sup>300</sup> Le informazioni derivano dal saggio, completo e accurato, di Nahum N. Glatzer, ormai un classico degli studi sul “Lehrhaus”, forse la prima trattazione sistematica dell’argomento: «The Frankfurt Lehrhaus», in «Leo Baeck Institute Year Book», I, 1956, pp. 105-22. Dello stesso esiste la traduzione in tedesco: *Das Frankfurter Lehrhaus*, in WOLFDIETRICH SCHMIED-KOWARZIK (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886 – 1929). Internationaler Kongress – Kassel 1986*, Bd. I: *Die Herausforderung jüdischen Lernens*, cit., pp. 303-26. Nello stesso volume di atti, si vedano anche i saggi seguenti: HILDEGARD FEIDEL-MERTZ, *Der lernende Lehrer. Rosenzweigs Schulkritik und die Erneuerung jüdischer Erziehung nach 1933*, *ibid.*, pp. 337-52; FRED ROSENBAUM, *Lehrhaus Then and Now*, *ibid.*, pp. 353-60; JOS. M. H. OP’T ROOT – MAX HAMBURGER, *Das Freie Jüdische Lehrhaus – früher und heute. Ausgangspunkte, Nachwirkung, Methode*, *ibid.*, pp. 361-82; JOHANNES ERNST SEIFFERT, *Kann die systematische Erziehungswissenschaft von Franz Rosenzweig lernen?*, *ibid.*, pp. 383-9; WERNER LICHARZ, *Mit Franz Rosenzweig im Lehrhaus*, *ibid.*, pp. 391-5. Sempre sul „Lehrhaus“, si vedano il saggio di ERICH AHRENS, «Reminiscences of the Men of the Frankfurt Lehrhaus», in «Leo Baeck Institute Year Book», XIX, 1974, pp. 245-53 e le parti dedicate all’argomento in MICHAEL BRENNER, *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*, cit. (in particolare il capitolo «Neues Lernen: Die Lehrhaus-Bewegung», pp. 81-113) e in WOLFGANG SCHIVELBUSCH, *Intellektuellendämmerung*, cit. (soprattutto il capitolo «Auf der Suche nach dem verlorenen Judentum: Das Freie Jüdische Lehrhaus», pp. 33-51). Sul medesimo argomento: RAIMUND SESTERHEHN, *Das Freie Jüdische Lehrhaus – eine andere Frankfurter Schule*, Schnell & Steiner, München – Zürich 1987. Nonostante l’abbondanza della letteratura, forse le testimonianze migliori, le più vive, le più dirette, sull’attività del “Lehrhaus” sono contenute nelle lettere e negli scritti di Rosenzweig.

stesura del *Büchlein*), un corso di compendio sulla cultura ebraica (in cui affronta questioni di base come la lingua ebraica, i libri del giudaismo classico, il problema della storiografia ebraica), la lettura intensiva della *Religion der Vernunft* di Cohen. A fine anno, Rosenzweig non è soddisfatto dell'avvio. I corsi e i seminari che tiene non attirano un pubblico folto: è troppo alto il livello della discussione e troppo alta la pretesa di Rosenzweig. Nonostante l'urgenza dialogica di Rosenzweig, quasi una foga comunicativa, il pubblico non riesce a entrare in sintonia con la problematica che egli pone, una problematica che va ben oltre la mera nozione e sconfina in quantità e campi di impegno che altri corsi non richiedono. Più in generale, Rosenzweig è deluso dalla risposta che si aspettava più viva, più partecipata e che attribuisce all'ambiente, pigro e pago di sé, dell'ebraismo francofortese. Per qualche mese, dopo la chiusura del primo anno, medita di spostare l'intero istituto ad Amburgo da dove gli giungono proposte allettanti<sup>301</sup> e dove immagina un clima intellettuale più vivo.

Ma il trasferimento non avviene ed il secondo anno si apre sotto auspici migliori, con un aumento degli iscritti e una partecipazione più diretta. Dal secondo anno, come afferma Glatzer, il pubblico del "Lehrhaus", è quello che Rosenzweig desidera. E così sarà in tutti gli anni che seguiranno, fino al 1926, con un progressivo affievolirsi della carica iniziale e una riduzione delle forze in campo nell'ultimo periodo, parallelamente all'aggravarsi della malattia di Rosenzweig. In tutto questo tempo il «Freies Jüdisches Lehrhaus», sempre senza una sede fissa e ospite di volta in volta di vari edifici cittadini, organizza e articola un discorso culturale imponente: novanta cicli di conferenze, centottanta tra gruppi di lavoro, gruppi di discussione e seminari, sessantaquattro insegnanti attivi<sup>302</sup>. Dal lavoro del "Lehrhaus" risulta una trasmissione sistematica, e una altrettanto sistematica ridefinizione, del sapere ebraico. Per questa via – questo lo scopo mai celato di Rosenzweig – una riorganizzazione della vita ebraica, una vita ebraica autentica, di nuovo consapevole, creata e sostenuta dallo studio. Lo studio però, come già si è detto, non nel modo consolidato della trasmissione scolastica di nozioni, né nel modo tradizionale ebraico dello studio di *yesivah*, «il vivaio di quel discepolato talmudico avulso dalla realtà, che a noi europei evoluti appare interiormente così poco vitale ed estraneo come un pezzo da museo in una collezione etnologica. No! Non vogliamo far girare in senso contrario la ruota della storia [...] Non vogliamo sacrificare neanche un pizzico del nostro essere tedeschi, europei, cosmopoliti e tuttavia vogliamo dare vita al "Lehrhaus" ebraico»<sup>303</sup>. Non sono, queste, parole di Rosenzweig, ma di

<sup>301</sup> Già nel 1919, contemporaneamente alla chiamata a Francoforte, anche la comunità di Amburgo aveva invitato Rosenzweig a prendere in mano le redini della scuola ebraica locale.

<sup>302</sup> Più nello specifico, Glatzer suddivide l'offerta su base tematica: quaranta corsi sul giudaismo classico (Bibbia e storia dell'Israele antico), trenta corsi sul giudaismo storico (*Talmud e midraš*), dieci corsi su altri periodi storici, quindici corsi sulla storia ebraica nel secolo XIX e nella contemporaneità (emancipazione, antisemitismo, sionismo, Palestina), quattordici corsi sulla letteratura ebraica medievale, sei corsi sulla letteratura ebraica moderna e sulla letteratura *yiddish*, quindici corsi sul culto ebraico, trenta corsi di teologia, mistica, etica e argomenti affini.

<sup>303</sup> «eine Pflanzstätte jenes weltabgewandten Talmudjüngertums, das uns fortgeschrittenen Europäern innerlich so unlebendig und fremd ist wie ein Museumsstück aus einer Sammlung für Völkerkunde. Nein! Wir wollen das Rad der Geschichte nicht zurückdrehen [...] wir wollen von unserem Deutschsein und Europäersein und Weltbürgersein nicht ein Tüpfelchen opfern und dennoch das jüdische Lehrhaus ins Leben rufen», LEOPOLD MARX, *Zur Errichtung des jüdischen Lehrhauses Stuttgart: Rede gehalten in der Gründungsversammlung am 10. Februar 1926*, Stuttgart 1926. Il discorso è pubblicato parzialmente in «Gemeindezeitung für die israelitischen Gemeinden Württembergs», 16 marzo 1926, p. 641.

Leopold Marx, il fondatore del seminario ebraico di Stuttgart che nasce nel 1926, su insistenza di Buber, proprio mentre il “Lehrhaus” di Francoforte chiude i battenti. L’impostazione di fondo, però, è analoga a quella di Rosenzweig. Pur con un diverso bilanciamento dei pesi – l’attività dell’istituto di Stuttgart poggerà principalmente sul dialogo cristiano-ebraico – anche il “Lehrhaus” non diverrà mai accademia di studi talmudici nel senso classico del termine: suo fine sarà sempre, almeno nell’intento del fondatore, la creazione di una cultura ebraica moderna e autonoma, in dialogo fecondo con la cultura tedesca, a rispecchiare l’inscindibilità delle due componenti in ogni ebreo di Germania. Proprio per questo, il “Lehrhaus” si soffermerà anche su tematiche non ebraiche, offrirà corsi di filosofia tedesca, di letteratura tedesca. Tutto questo, però, senza mai dimenticare l’assoluta preminenza della lingua ebraica, cuore dell’istruzione, indispensabile a ogni formazione che si professi autentica: «nulla dies sine linea hebraica»<sup>304</sup>, dirà Rosenzweig riprendendo e direzionando la frase di Plinio. Oltre all’ebraico, l’aramaico talmudico: la ripresa del contatto con la cultura ebraica deve necessariamente passare attraverso i testi fondamentali, non c’è alternativa. Sarà lo stesso Rosenzweig a occuparsi dei corsi di ebraico al “Lehrhaus”, finché la malattia non lo impedirà: poi gli subentrerà la moglie Edith.

Visti con sguardo retrospettivo, gli anni accademici del “Lehrhaus” non appaiono come una pubblica rassegna di docenti di prestigio, né come vetrina per ebraisti illustri o insegnanti di professione. «Per la prima volta nella storia dell’ebraismo», ricorderà Ernst Simon, «il rav sedeva allo stesso banco dello *am-baarez*, non solo come ascoltatore, no, anche come insegnante»<sup>305</sup>. Prolungando la metafora talmudica, si può dire che questo *‘am ha-arez*, questo “popolo della terra” sprovvisto di conoscenza, viene, nel “Lehrhaus”, decisamente anteposto al *talmid hakam*, il conoscitore delle Scritture e della tradizione. E di questa preferenza Rosenzweig non farà mai mistero: saranno infatti solo quattro i rabbini attivi al “Lehrhaus”: Nehemia Nobel, Benno Jacob, Georg Salzberger e Max Dienemann: il primo per il suo carisma, il secondo per la sua fama di commentatore della Bibbia, gli altri, forse, più per cortesia istituzionale. Certo, tutto si può dire tranne che gli insegnanti attivi dentro l’istituto fossero sconosciuti: una scorsa ai programmi del “Lehrhaus” rivela una geografia assai precisa dell’intellettualità ebraico-tedesca negli anni Venti. Pur attingendo a tutti i campi del sapere, ben oltre l’ambito degli studi ebraici, il seminario non si fa mancare le personalità di fama, soprattutto per eventi “accidentali” come le conferenze, eventi che, proprio perché non richiedono continuità né profusione di impegno, attirano un pubblico vasto. Occasioni mondane, più che altro, organizzate intorno a relatori rinomati che, con il loro nome, gettano l’esca verso un pubblico avido di “occasioni culturali”, creando la base finanziaria per una formazione vera e continuativa. Quella dei corsi e dei seminari. Soprattutto dei seminari, delle *Arbeitsgemeinschaften*, che, con un numero limitato di partecipanti e un continuo scambio di pensieri,

<sup>304</sup> Franz Rosenzweig a Rudolf Hallo, 4 luglio 1920, GS1/2675.

<sup>305</sup> «Das erste Mal in der Geschichte des Judentums saß der Rav auf der gleichen Bank wie der *am-baarez*, nicht nur als Hörer, nein, auch als Lehrer», ERNST, SIMON, «Franz Rosenzweig und das jüdische Bildungsproblem» in *Brücken: Gesammelte Aufsätze*, Lambert Schneider Verlag, Heidelberg 1965, pp. 393-406.



sono il luogo migliore per tradurre in pratica l'idea di un sapere partecipato. Così, ad esempio, il giornalista e scrittore Siegfried Kracauer, più che per stima personale o per affinità culturale<sup>306</sup>, viene convocato da Rosenzweig per dar voce alla cerchia di intellettuali attiva intorno alla «Frankfurter Zeitung», la scrittrice femminista Dora Edinger per compiacere «le zie della pace e della libertà»<sup>307</sup>. Nomi illustri, dunque. Con l'unica differenza – e questa è la novità – che a tutti i relatori – chimici, biologi, giuristi, archeologi, storici che siano – viene affidata una tematica ebraica, a riprova del carattere non professionale dell'offerta e in corrispondenza al tipo del *gebildeter Dilettant*, il “dilettante colto” che porta la propria professione diversa e la propria esperienza di vita dentro il “Lehrhaus”, ponendosi, al tempo stesso, come allievo e maestro e in cui Rosenzweig vede incarnato il carattere «non professionale, non pretesco, non polemico, non apologetico, universale nella materia e nello spirito»<sup>308</sup> che è il vero tratto distintivo dell'istituto. Chi insegna al “Lehrhaus” è, rispetto a chi impara, solamente un po' più avanti sulla strada della dissimilazione: per il resto, nessuna differenza. Quale che sia il loro *status* rispetto all'ebraismo, sulla scena del “Lehrhaus” si alternano i nomi più squillanti dell'*élite* intellettuale ebraico-tedesca, di provenienza varia, dal nazionalismo ebraico al nazionalismo tedesco, dal liberalismo all'ortodossia della «Agudat Israeß»: tra gli altri, Leo Baeck, Nathan Birnbaum, Erich Fromm, Leo Löwenthal, Alfred Peyser, Bertha Pappenheim, Leo Strauss, Franz Oppenheimer, Joseph Horowitz, Margarete Susman, Gershom Scholem. Anche la letteratura neoebraica sarà rappresentata nelle lezioni di Shmuel Yosef Agnon. Alla cerchia più interna del “Lehrhaus”, alla sua rappresentanza stabile, appartengono, invece, il biochimico Eduard Strauss<sup>309</sup>, il medico e storico della medicina Richard Koch, il giurista Rudolf Stahl, il pedagogista Ernst Simon, lo storico dell'arte e archeologo Rudolf Hallo che con l'avanzare della malattia di Rosenzweig subentrerà, anche se per poco tempo, alla direzione del “Lehrhaus”<sup>310</sup>: tutti inizialmente lontani dall'ebraismo, tutti in seguito ebrei consapevoli e impegnati nell'azione culturale. Poi, vistose eccezioni rispetto alla norma della scarsa dimestichezza con la cultura

<sup>306</sup> E la discordanza si manifesterà di lì a poco con la polemica avviata da Kracauer contro Buber e Rosenzweig all'apparire del primo volume della Bibbia tradotta.

<sup>307</sup> «Tanten für Frieden und Freiheit», Franz Rosenzweig a Rudolf Hallo, inizio dicembre 1922, GS1/2 861.

<sup>308</sup> «Das Unfachlich-Unpfäffische, Unpolemische, Unapologetische, stofflich und geistig Universalistische», Franz Rosenzweig alla madre, fine agosto 1922, GS1/2 821.

<sup>309</sup> Pensatore originale e primo tra i collaboratori di Rosenzweig presso l'istituto, sarà definito da Scholem «la vera stella del Lehrhaus» («der wahre Stern des Lehrhauses»), in *Von Berlin nach Jerusalem: Jugenderinnerungen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1978, p. 194). Strauss, caso unico tra i frequentatori del “Lehrhaus” non imparerà mai l'ebraico ma il suo corso di esegesi durerà quanto il “Lehrhaus”, dal primo anno all'ultimo. Scholem dirà di lui: «Strauss, che non aveva pari nelle cerchie ebraiche ma solo nei movimenti cristiani di risveglio religioso. Le sue sovraffollate ore di Bibbia erano discorsi di un risvegliato, di un ispirato. Era, come si direbbe nella lingua settaria del cristianesimo, esegesi pneumatica. Gli ascoltatori erano presi in un cerchio magico. E chi non era toccato dall'incantesimo, rimaneva fuori. Così è andata a me. Strauss, che non aveva conoscenze pregresse di ebraismo, rappresentava, senza legame alla tradizione ebraica, il puro caso di un pietista ebreo» («Strauss, der seinesgleichen kaum in jüdischen Kreisen, sondern nur unter christlichen Erweckungsbewegungen hatte. Seine überfüllten Bibelstunden waren Reden eines Erweckten, der aus dem Geiste sprach. Es waren, wie man das nach christlicher Sektensprache nennen dürfte, pneumatische Exegesen [...] Die Hörer waren wie in einem Zauberkreis gebannt. Wer auf den Bann nicht ansprach, der blieb weg. So ging es mir. Strauss, der ohne jüdisches Vorwissen war, stellte ohne Bindung an jüdische Tradition dennoch den reinen Fall eines jüdischen Pietisten», *ibid.*, pp. 194-5) Sempre su Strauss si veda ERICH, AHRENS, «Reminiscences of the Men of the Frankfurt Lehrhaus», cit., p. 252-3.

<sup>310</sup> Hallo recederà dall'impegno alla fine dell'anno accademico 1922-23 per le molte divergenze con Rosenzweig che pretende da lui, coerentemente al suo incarico, una pratica di vita osservante della tradizione ebraica.

ebraica, Nahum Norbert Glatzer e Martin Buber. Il primo, nativo di Lemberg, dispone fin da piccolo di un solido sapere ebraico che poi irrobustirà alla *yešivah* di Salomon Breuer a Francoforte, il secondo, ugualmente originario di Lemberg, non ha bisogno di contestualizzazioni. Oltre alla sua competenza ebraica, sono le stesse idee di educazione popolare e formazione degli adulti, già prima di avviare la collaborazione con il “Lehrhaus”, a essergli care. *Volkserschziehung* ed *Erwachsenenbildung*, legate al suo essere sionista e con un’accentuazione della matrice *völkisch* più forte che presso Rosenzweig, sono punti nodali della sua riflessione fin dal giugno 1919, fin dalla *Tagung für die Erneuerung des Bildungswesens* di Heppenheim. E forse ancora da prima, dall’attività svolta a partire dal 1916 per il berlinese «Jüdisches Volksheim» di Siegfried Lehmann e, con un *focus* leggermente spostato, fin dagli anni del culturzionismo militante, dai progetti del 1902 per un’università ebraica. Il lavoro educativo, dagli esordi in collaborazione con lo «Hohenrodter Bund» per la riforma del sistema dell’istruzione tedesco, si sposterà poi definitivamente sul versante ebraico, nell’elaborazione di progetti da realizzare in Palestina, progetti che punteranno ad affiancare all’alta formazione un’ampia rete di istituti per l’educazione popolare, la formazione degli adulti e la preparazione degli insegnanti<sup>311</sup>. Per tutta la vita, Buber terrà vivo l’imperativo pedagogico: in Germania, fino all’ora estrema, con la riapertura nel 1933 del “Frankfurter Lehrhaus” e, lo stesso anno, con la fondazione, – sul suo modello, per una via più che accidentata – della “Mittelstelle für jüdische Erwachsenenbildung”<sup>312</sup>; una volta in Palestina, nell’elaborazione di un vastissimo programma di formazione sfociato nel 1949, nell’istituzione del “Bet midraš le-morei ‘am”, noto anche con i nomi di “Hochschule für die Ausbildung von Volkslehrern” e di “Seminar für Erwachsenenbildner”, una scuola che Buber dirigerà fino al 1953, con finalità doppia, la preparazione degli insegnanti e l’avvio di un’intensa attività di formazione, capace di trasmettere agli immigrati, giovani e adulti, i fondamentali del sapere ebraico.

Ma, tornando al 1921, l’invito alla collaborazione nel “Lehrhaus” era venuto durante una visita di Rosenzweig e della moglie a Heppenheim<sup>313</sup>. Lì – parlando della sua opera chassidica e rispondendo alle domande, rivoltegli da Rosenzweig, sulle fonti ebraiche e *yiddish* – Buber aveva espresso il desiderio di poterne parlare a un pubblico più vasto e Rosenzweig aveva colto l’occasione per indicare nel “Lehrhaus” un possibile luogo per la discussione. Pur completamente assorto nella definizione della sua opera filosofico-religiosa, inaugurata con la stesura di *Ich und Du*, ancora in corso, e programmata su

<sup>311</sup> Soprattutto nel periodo che precede l’apertura, nel 1925, dell’Università ebraica di Gerusalemme, Buber tenta di intervenire nella strutturazione del sistema educativo dell’*yišuv*, di convincere gli organi competenti ad affiancare all’università una *Volksbochschule* per l’istruzione popolare degli adulti. Per questo, nel luglio 1924, si reca a Londra, dove sottopone il suo programma, dal titolo *Universität und Volksbochschule*, al “Kuratorium der Hebräischen Universität”, organo alle dipendenze dell’Esecutivo sionista. Il “Kuratorium” approva la fondazione della *Volksbochschule*, ma dalle parole non si passa ai fatti. In una lettera importante a Louis Finkelstein del 27 luglio 1949, Buber fa, in breve, la storia del suo impegno nell’*Erwachsenenbildung*. B3 204-206. È utile, per uno sguardo d’insieme sull’attività di Buber nella *Jugendbewegung* e nel campo dell’educazione, il saggio introduttivo di Juliane Jacobi in MBW8 16-76.

<sup>312</sup> Per una descrizione, tra ricostruzione storica e memoria, della formazione ebraica per gli adulti nella Germania del nazionalsocialismo si veda l’ormai classico libro di ERNST SIMON, *Aufbau im Untergang. Jüdische Erwachsenenbildung im nationalsozialistischen Deutschland als geistiger Widerstand*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1959.

<sup>313</sup> Su questa visita, si veda YEHOŠUA AMIR, *Rosenzweigs Besuch bei Buber in Heppenheim am 3.12.1921*, in “*Wie gut sind deine Zelte, Jaakow*”. *Festschrift zum 60. Geburtstag von Reinhold Mayer*, hrsg. von Ernst Ludwig Ehrlich u.a., Bleicher, Gerlingen 1986.

cinque volumi, Buber non può tirarsi indietro di fronte all'idea di un sapere messo in circolo e a un'impostazione che asseconda il suo pensiero dialogico e relazionale. Accetterà, quindi, di fare della bozza di *Ich und Du* composta già nel 1916 e ora in fase di riscrittura e revisione, la base della serie di otto lezioni che terrà al "Lehrhaus", fra il 15 di gennaio e il 12 di marzo 1922, con il titolo "Religion als Gegenwart"<sup>314</sup>. Alle lezioni, il cui stenogramma gli servirà per completare la scrittura dell'opera, Buber affianca un seminario sulla letteratura chassidica, "Besprechung chassidischer Texte", per un pubblico già progredito nello studio dell'ebraico. L'anno successivo, il quarto dall'apertura<sup>315</sup>, Buber tiene un corso dal titolo "Urformen des religiösen Lebens" – lo stesso che intende dare al secondo volume della sua raccolta religioso-filosofica, un volume a cui sta lavorando intensamente ma che non vedrà mai la stampa. In classe, Buber anticipa i contenuti del libro, ponendo al centro i concetti di "magia", "sacrificio", "mistero", e "preghiera" e al corso abbina due seminari, uno su testi religiosi antichi – greci, ebraici, cristiani e vicino-orientali – un altro sulla lettura e l'interpretazione dei *Salmi*. E così negli anni successivi, con corsi sul Ba'al Šem, sull'escatologia ebraica e il *Quarto Libro di Ezra* e ancora sugli aneddoti leggendari chassidici che poi confluiranno nella raccolta *Das verborgene Licht* del 1924.

La partecipazione alle attività del "Lehrhaus" è una tappa importante per Buber che – abituato alla conferenza singola, al discorso in pubblico, all'orazione secondo il canone classico – dovrà imparare a distendere i contenuti su cicli di lezioni regolari, entro la cornice di corsi e seminari. Nell'organizzazione di una didattica sistematica, Buber prepara un percorso accademico che prenderà avvio di lì a poco, nel 1924, proprio all'università di Francoforte e che avrà seguito all'Università Ebraica di Gerusalemme, negli anni dal 1938 al 1950. Inoltre, il "Lehrhaus" diverrà luogo di sperimentazione di modi della didattica già elaborati ma ancora non tradotti in pratica. Una didattica plurale e partecipativa che Buber non dismetterà mai. Assieme alle letture bibliche di Strauss, le classi di Simon sulla storia ebraica e le lezioni di *halakah* di rav Nobel, i corsi di Buber al "Lehrhaus" sono tra i più frequentati e contribuiscono, per la sua stessa presenza, a consolidare il nome e la fama dell'istituto. Buber sarà anche uno dei protagonisti della conduzione del "Lehrhaus" quando Rosenzweig sarà impedito dalla malattia, anche se il prestigio dell'istituto declinerà con il peggiorare delle sue condizioni di salute. Nato intorno a Rosenzweig e centrato sulla sua figura, l'istituto, a tre anni dall'apertura, comincerà a mostrare segni di crisi. Se nei primi mesi, a partire dalla diagnosi del gennaio 1922, Rosenzweig riesce a portare avanti il lavoro organizzativo e a proseguire la didattica trasferendola dal "Lehrhaus" in una stanza del suo appartamento nella Schumanstraße, con l'inizio del terzo trimestre, ad aprile, il gruppo di discussione e il corso di ebraico avanzato dovranno essere sospesi, mentre Edith sostituirà il marito per i primi due livelli, l'elementare e l'intermedio. Rosenzweig prepara il programma

<sup>314</sup> Pubblicate per la prima volta in Rivka Horwitz, *Buber's Way to „I and Thou“: An Historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lectures „Religion als Gegenwart“*, Lambert Schneider Verlag, Heidelberg 1978, pp. 47-152.

<sup>315</sup> Il primo anno di attività di Rosenzweig al "Lehrhaus", l'anno dell'effettivo inizio delle attività, era stato calcolato come secondo anno accademico per la volontà, espressa dalla comunità ebraica, di includere nel computo anche il primo anno dell'originario istituto per la formazione degli adulti, diretto da Georg Salzberger.

della didattica per il semestre invernale entrante e lo invia a Buber e a Strauss: è l'ultimo lavoro per il "Lehrhaus". Entro la fine dell'anno, perderà autonomia e mobilità, pur conservando intatte le facoltà mentali. Confinato nella sua stanza, pur senza poter parlare e scrivere, porterà avanti un'attività intellettuale intensa che, negli ultimi anni, sarà dedicata quasi esclusivamente alla traduzione della Bibbia. Pur rimanendo ufficialmente a capo del "Lehrhaus", Rosenzweig non riesce a risolvere la debolezza al vertice dell'istituto. La breve, e sofferta, "reggenza" di Hallo e la sua rinuncia alla carica nel 1923 non fa che rendere più evidente la difficoltà: da quel momento la direzione dell'istituto è divisa tra lo stesso Rosenzweig, Buber, Richard Koch, Ernst Simon e Eduard Strauss ma la gestione collettiva sarà problematica, le diversità di opinione difficili da conciliare e anche Simon, di lì a poco, uscirà dal gruppo di direzione.

Il "Lehrhaus" proseguirà la sua attività fino al 1926, ma con difficoltà sempre maggiori dovute alle divergenze al vertice che, oltre al resto, renderanno meno fluida la comunicazione tra direzione e docenti. Ma altri sono i fattori che approfondiscono la crisi. È la stessa concezione del "Lehrhaus" ad appannare, a risentire di una certa stanchezza, di uno sfilacciarsi della compattezza iniziale. O forse, semplicemente, del suo non essere più la novità del momento. Con il diminuire della curiosità, diminuisce il numero di partecipanti trattenuti a distanza anche dall'alta pretesa di Rosenzweig che dagli studenti richiede, oltre all'apprendimento, una vera *tesuvah*, un ritorno, nella vita di ogni giorno, a un ebraismo osservante. Sarà lo stesso Rosenzweig, consapevole della flessione, a disporre, con lungimiranza e pragmatismo, un progressivo ridursi dell'attività fino all'interruzione. Il "Lehrhaus" terrà le porte chiuse fino al 19 novembre 1933 quando, in condizioni radicalmente mutate, riaprirà sotto la guida di Buber e – per diversi anni, finché sarà possibile – offrirà agli ebrei istruzione e sostegno, diventando simbolo di resistenza ben oltre Francoforte.

Malgrado il finale sottotono, l'impresa del "Lehrhaus" è tutto tranne che fallimentare. Oltre le dimensioni dell'attività, già indicate altrove, l'istituto ha meriti più grandi e segna un punto di non ritorno nella consapevolezza ebraica. Da quel momento, la scarsa conoscenza dei fondamenti dell'ebraismo sarà vissuta con imbarazzo, non più con indifferenza.

Al "Lehrhaus" di Francoforte si deve una diffusione su scala nazionale del modello, una vera *Lehrhausbewegung* che vedrà, una dopo l'altra, istituzioni analoghe sorgere nel 1925 a Stuttgart, nel 1928 a Mannheim e a Colonia, nel 1929 a Berlino e, sempre negli anni Venti, a Wiesbaden, Karlsruhe, Hannover, Monaco e Breslau. Ma, soprattutto, al "Lehrhaus" si deve una popolarizzazione della "scienza del giudaismo" che, fino ad allora, non ha paragone. Una diffusione del sapere oltre l'ambito dello studio d'*élite* che negli anni di Weimar vedrà lo stesso paradigma diramarsi lungo tre direttrici: una raccolta del sapere ebraico in enciclopedie, una compilazione storiografica di alto livello e un rinnovato accesso alle fonti sulla scorta di traduzioni moderne. Proprio in questa scena si inquadrano le imprese realizzate o solo avviate in questi anni: la monumentale *Encyclopaedia Judaica* e il più compatto *Jüdisches*

*Lexikon*, la *Weltgeschichte des jüdischen Volkes* di Simon Dubnow, in dieci volumi, il grande progetto *Germania Judaica*, il *Grundriss der Gesamtwissenschaft des Judentums* e il *Corpus Tannaiticum*, entrambi incompiuti, la “Torczyner-Bibel”, traduzione storico-critica della Bibbia nata su incarico della comunità ebraica di Berlino e realizzata da diversi studiosi sotto la supervisione di Harry Torczyner (Tur-Sinai)<sup>316</sup>, la preziosa traduzione di Lazarus Goldschmidt<sup>317</sup> e, dello stesso, la traduzione del *Talmud* babilonese, la traduzione di Bertha Pappenheim dello *Zeena u-reena*, la “Bibbia per donne” compilata in *yiddish* nel XVI secolo. Ultimi, vero masso erratico in questo fluire di traduzioni, i *Fünf Bücher der Weisung* di Martin Buber e Franz Rosenzweig.

---

<sup>316</sup> La “Torczyner-Bibel”, a cui lavorano molti specialisti, quasi tutti rabbini liberali e conservatori della comunità berlinese – tra cui Emil Bernhard-Cohn, Max Dienemann, Benno Jacob e Caesar Seligmann – è avviata nel 1924 e viene pubblicata, dopo un lunghissimo lavoro redazionale di Torczyner, tra il 1935 e il 1938 – in tre volumi e in un’edizione ridotta a un solo volume – dall’editore “J. Kaufmann” di Francoforte. La seconda edizione appare, con testo ebraico a fronte, a Gerusalemme nel 1954.

<sup>317</sup> La Bibbia di Goldschmidt, con il titolo *Die heiligen Bücher des Alten Bundes*, è pubblicata, a tiratura limitata, nel 1921 a Lipsia, in edizione di lusso per bibliofili.

## LA VERDEUTSCHUNG DER SCHRIFT

Berlino, 6 maggio 1925

Egregio signor dottore!

Mi scuserà se mi rivolgo a Lei con una richiesta ma credo che i Suoi lavori me ne diano legittimazione. Non so se Lei sia persuaso della necessità di un'edizione maneggevole della Bibbia ma, in ogni caso, oggi ne manca una che sia accessibile anche ai non benedetti dalla sorte. L'edizione da me progettata, naturalmente, dovrà essere dignitosamente corredata ma non sarà un articolo di lusso che si ripone in libreria e non ci si azzarda a leggere. Ora sto cercando una persona cui possa affidarne la redazione e so che, se Lei si accollasse questo lavoro, la cosa sarebbe nelle mani migliori. È una grossa richiesta questa che Le rivolgo da estraneo e, anche dal punto di vista commerciale, è un grosso rischio per un giovane editore ma, nonostante ciò, spero di suscitare il Suo interesse. Per questo, nel caso non volesse assumersi l'incarico, Le chiedo consiglio, Le chiedo di pensarci e di indicarmi una persona adatta. Attendo la Sua risposta con il massimo interesse [...]<sup>318</sup>

Con queste parole, il giovane e intraprendente editore cristiano<sup>319</sup> Lambert Schneider, attivo nella promozione del dialogo interreligioso, propone a Buber la cura di una nuova edizione della Bibbia: è l'avvio della sua attività editoriale e, insieme, di una delle più grandi realizzazioni del Rinascimento ebraico-tedesco. Buber non è estraneo a questo pensiero e la proposta di Schneider riporta in vita un

---

<sup>318</sup> «Sehr geehrter Herr Doktor! Verzeihen Sie bitte, wenn ich mich mit einem Anliegen an Sie wende, aber ich glaube nach Ihren Arbeiten hierzu berechtigt zu sein. Ich weiß nicht ob Sie von der Notwendigkeit einer handlichen Bibelausgabe überzeugt sind, jedenfalls aber fehlt doch heute eine Ausgabe, die für den nicht mit Glücksgütern Gesegneten erschwinglich ist. Die von mir geplante Ausgabe soll natürlich würdig ausgestattet werden, aber kein Luxusartikel, den man in den Bücherschrank stellt und sich nicht zu lesen traut. Nun suche ich nach einem Menschen, dem ich die Redaktion anvertrauen kann, und weiß, daß, wenn Sie die Arbeit übernehmen würden, sie in den besten Händen läge. Es ist ein großes Ansuchen, das ich als Fremder an Sie richte, es ist auch geschäftlich ein großes Risiko für einen jungen Verleger, aber ich erhoffe trotzdem Ihr Interesse. Darum bitte ich Sie, wenn Sie die Arbeit nicht übernehmen wollen, um Ihren Rat, um ihre Bedenken und den Hinweis auf einen geeigneten Mann. Ich erwarte Ihre Antwort mit größtem Interesse [...].», Lambert Schneider a Martin Buber, 6 maggio 1925, B2 218.

<sup>319</sup> Schneider ha solo venticinque anni, ma intenti chiari e obiettivi posti molto in alto. In una lettera successiva (15 maggio 1925), l'editore prospetta a Buber la creazione di una casa editrice dinamica, che possa raccogliere intorno a sé, dai vari campi, le forze intellettuali più fresche, orientando il discorso culturale. Schneider si pone in continuità con quanto, a capo di secolo, aveva fatto Eugen Diederichs («Spero, con il tempo, di poter riunire nella mia casa editrice le forze giovani che hanno qualcosa da dire, di poesia, arte, filosofia, politica o altro. Detto più chiaramente, spero di fare quanto Eugen Diederichs ha fatto nel 1900 («Ich hoffe mit der Zeit, die jungen Kräfte in meinem Verlag vereinigen zu können, die etwas zu sagen haben, sei es nun Dichtung, Kunst, Philosophie oder Politik oder etwas anderes. Klarer gefasst, ich hoffe ungefähr das zu bringen, was Eugen Diederichs für 1900 brachte»). Dal catalogo presentato a Buber emerge, più che una linea editoriale netta, una convergenza di opere dai vari campi del sapere: «Come primo libro i Träume eines Geistersehers [I sogni di un visionario] di Kant, poi una pubblicazione tipografica con il titolo Neue Deutsche Druckschriften, pubblicata in più numeri. In preparazione sono il Journal di Herder sul suo viaggio del 1769 e un volumetto di poesie di un giovane autore [*Ausrast und Wanderschaft* di Fred Neumeyer, pseudonimo dello storico dell'arte Alfred Neumeyer (1901-1973)], le cui novelle assieme a un'opera di storia dell'arte usciranno in autunno per Kurt Wolff» [«Als erstes Buch Kants Träume eines Geistersehers, dann eine typographische Publikation unter dem Titel Neue Deutsche Druckschriften, die in einer längeren Reihe von Heften erscheint. In Vorbereitung befinden sich Herders Journal seiner Reise 1769 und ein Bändchen Gedichte eines jungen Autors, dessen Novellen zusammen mit einem kunsthistorischen Werk im Herbst bei Kurt Wolff erscheinen» Lambert Schneider a Martin Buber, 15 maggio 1925, B2 219].

progetto coltivato anni addietro, sulla scia di un'abitudine consolidata negli anni di Berlino, già prima della guerra: l'incontro settimanale con un gruppo ristretto di amici, ebrei e cristiani, per parlare della Bibbia «davanti a un bicchiere di vino»<sup>320</sup>. Questi dialoghi pongono la parte ebraica – Buber, Efraim Frisch e Moritz Heimann – di fronte a un'evidenza: l'impossibilità di discutere la Scrittura da ebrei, in una prospettiva ebraica, con un punto di vista ebraico. Nei paesi di lingua tedesca, infatti, l'esclusiva è della *Luther-Bibel* che, pur magistrale linguisticamente e culturalmente fondante, confina il testo e il discorso sul testo entro spazi concettuali segnati dal cristianesimo. Di qui discende la necessità di una nuova traduzione senza zavorre confessionali e proprio su questa linea si muovono, già nella primavera del '14, Buber, Frisch e Heimann che gettano le basi per un lavoro d'*équipe* e si pongono alla ricerca di collaboratori e di un editore. L'accordo è stipulato con il «Georg Müller Verlag» di Monaco<sup>321</sup>, interessato a una pubblicazione seriale dei singoli libri biblici, fuori dall'ordine canonico. Con lo scoppio della guerra, però, il lavoro preparatorio si arresta e l'intero progetto è accantonato<sup>322</sup>. Dopo la chiusura del conflitto, non vi sarà più seguito ma Buber, dalla nuova casa di Heppenheim, continuerà a riflettere sulle possibilità di una traduzione della Bibbia. Riprenderà in mano il testo ebraico ponendo la massima attenzione al lessico, alla struttura e al ritmo di ogni versetto, discutendo con i molti visitatori – ebrei e cristiani, teologi e no – l'originale e la traduzione tedesca, spiegando e interpretando il contenuto. La proposta di Schneider, dunque, non coglie Buber impreparato: è piuttosto la vaghezza del progetto, di cui non coglie appieno l'intenzione a monte, a lasciarlo perplesso. Schneider si affretta a definire i contorni dell'impresa; se la lettera del 6 di maggio mancava di chiarezza – forse per il timore che Buber, posto di fronte a un compito troppo difficile potesse rifiutare – il 15 di maggio il progetto emerge in

<sup>320</sup> «In the years just before World War I, he [Buber] and some Jewish friends in Berlin had been in the habit of meeting once a week over a glass of wine with a number of Christian friends», EVERETT FOX, *We mean the voice. The Buber-Rosenzweig Translation of the Bible*, «Response», 12, Winter 1971 – 1972, 29-42., p. 29.

<sup>321</sup> Per la stessa casa editrice, lo stesso anno, Buber aveva corredato con una postfazione l'edizione tedesca del *Kalevala* nella traduzione di Anton Schiefner.

<sup>322</sup> In uno scritto composto nel febbraio del 1930 per il numero in memoria di Franz Rosenzweig della rivista «Der Orden Bne Briss» e ristampato per il volume del 1936 *Die Schrift und ihre Verdeutschung* Buber ricostruisce la “preistoria” della traduzione: «Questa primavera saranno trascorsi cinque anni da che ebbe inizio la storia di questa traduzione della Scrittura [*Verdeutschung der Schrift*]. Che però ha una preistoria. Già da molti anni pensavo di arrischiarmi in un'impresa del genere, partendo dal patrimonio linguistico di oggi. Secondo il mio convincimento di allora solo un gruppo di persone avrebbe potuto intraprenderla, un gruppo di persone legate personalmente tra loro e che, in quest'opera, avrebbero potuto darsi reciprocamente più aiuto di quanto sia normalmente possibile. Prima della guerra questo gruppo si stava costituendo e, addirittura, si era già trovato un accordo con una grossa casa editrice tedesca che avrebbe dovuto pubblicare la traduzione poco alla volta, in volumi singoli (non nella successione del canone). Tra i partecipanti, Moritz Heimann, Efraim Frisch ed io ci eravamo già messi d'accordo su cosa ciascuno intendesse fare dapprima. La guerra ha vanificato anche questo progetto» [«Es werden in diesem Frühling fünf Jahre, seit die Geschichte dieser Verdeutschung der Schrift begonnen hat. Aber sie hat eine Vorgeschichte. Ich hatte schon seit vielen Jahren an eine solche Arbeit, vom heutigen Sprachbestand aus zu wagen, gedacht. Meiner damaligen Meinung nach konnte nur eine Gemeinschaft sie unternehmen, und zwar eine von Menschen, die auch persönlich untereinander verbunden waren und so einander im Werk tiefer helfen konnten, als dergleichen sonst möglich ist. Vor dem Krieg war eine solche Gemeinschaft im Werden und sogar schon eine Vereinbarung zwischen ihr und einem großen deutschen Verlag, der die Übertragung allmählich in einzelnen Büchern (nicht in der Reihenfolge des Kanons) veröffentlichen sollte, getroffen; von den Teilnehmern hatten Moritz Heimann, Efraim Frisch und ich sich bereits darüber verständigt, was jeder zunächst vornehmen wollen. Der Krieg hat auch dies Vorhaben vereitelt»], MARTIN BUBER, «Aus den Anfängen unserer Schriftübertragung», SV 316-7.

tutta la sua estensione: l'editore punta a nuova traduzione della Bibbia<sup>323</sup>. Buber a questo punto accetta, legando però l'assenso a una condizione ben precisa: la collaborazione di Franz Rosenzweig, che, negli anni precedenti, ha maturato un'esperienza di traduzione sul canzoniere ebraico di Yehudah ha-Lewi, di cui ha reso in tedesco sessanta componimenti, pubblicati l'anno prima, per intercessione di Buber<sup>324</sup> e con dedica allo stesso<sup>325</sup>, dalla «Wöhrle» di Konstanz<sup>326</sup>.

---

<sup>323</sup> «Mi spiace di non aver formulato più chiaramente le mie intenzioni. Pensavo a una traduzione della Bibbia, convinto della necessità di una nuova traduzione e, allo stesso tempo, convinto che non avrei trovato nessuno disposto ad assumersi questo incarico. I tentativi in questa direzione, che Lei ha nominato, confermano la mia supposizione, dimostrando però anche quanto una traduzione sia attuale» [«Es tut mir leid, daß ich meine Absichten nicht klarer formuliert habe. Ich dachte an eine Bibelübersetzung, überzeugt von der Notwendigkeit einer neuen Übersetzung, aber gleichzeitig überzeugt, daß ich wohl jetzt noch niemanden finden würde, der diese Arbeit übernimmt. Die von Ihnen erwähnten Versuche in dieser Richtung bestätigen meine Annahme, bezeugen aber auch die Aktualität der Übersetzung»), Lambert Schneider a Martin Buber, 15 maggio 1925, B2 218-219].

<sup>324</sup> Precedentemente Buber aveva cercato di interessare alla pubblicazione la «Rütten & Loening» e Anton Kippenberg della «Insel». Si veda, a questo proposito, la lettera di Martin Buber a Franz Rosenzweig, senza data (gennaio 1923), B2 151.

<sup>325</sup> Per l'annuncio della dedica si veda la lettera di Franz Rosenzweig a Martin Buber, 22 febbraio 1923, (GS1/2 895) e la risposta del 25 febbraio, (B2 159).

<sup>326</sup> *Sechzig Hymnen und Gedichte des Jehuda Halevi, deutsch. Mit einem Nachwort und mit Anmerkungen*, Wöhrle, Konstanz 1924. Una seconda edizione ampliata, con novantadue componimenti tradotti, viene pubblicata tre anni dopo da Lambert Schneider (*Jehuda Halevi. Zweiundneunzig Hymnen und Gedichte, deutsch. Mit einem Nachwort und mit Anmerkungen. Der 60 Hymnen und Gedichte zweite Auflage*, Lambert Schneider, Berlin 1926. L'edizione più recente, con novantacinque componimenti tradotti e il testo a fronte è: *Fünfundneunzig Hymnen und Gedichte, deutsch und hebräisch. Mit einem Vorwort und mit Anmerkungen*, hrsg. von Rafael N. Rosenzweig, Nijhoff, Den Haag 1983.



## IL CONFRONTO E GLI INFLUSSI

Buber e Rosenzweig: del primo incontro nell'aprile del 1914, e della diffidenza che l'aveva accompagnato, si è già detto<sup>327</sup>. Si è detto della seconda visita, alla fine del 1921, diversa per profondità e coinvolgimento. Nel 1921, è cambiato l'ambiente – prima Berlino, ora Heppenheim – sono cambiati gli accompagnatori, prima i fratelli Strauss, ora la moglie. Ma differente è soprattutto lo sfondo concettuale. Buber si è già volto dalla mistica al dialogo e sta percorrendo la strada che lo condurrà alla definizione del suo nuovo pensiero. E in questa nuova veste, più sobria e misurata, si dispone all'incontro, un incontro autentico stavolta, non un semplice scambio di convenevoli e manoscritti. Allo stesso Rosenzweig – che guarda con rispetto al “Rabbi di Heppenheim”<sup>328</sup>, ma continua a diffidare del Buber mistico e individualista – la svolta si impone con evidenza. Una svolta che toglie le ultime barriere al riconoscimento della comunanza spirituale e spiana la strada a una collaborazione che durerà senza soste per tutti gli anni della vita di Rosenzweig. E che è annunciata, già pochi giorni dopo la visita a Heppenheim, all'amico Rudolf Hallo: «Nel corso della conversazione, già mentre bevevamo il caffè, ho notato d'improvviso che Buber, anche nello spirito, non era più il soggettivista mistico che tutti veneravano, ma che, anche nello spirito, cominciava a diventare un uomo solido e ragionevole. Sono rimasto di stucco, avvinto dalla grande onestà con cui presentava le cose»<sup>329</sup>. Questo incontro è l'innescò di tutto: della collaborazione al “Lehrhaus”, delle discussioni religiose e filosofiche, del confronto incrociato sulla *Stella* e su *Ich und Du*, della fitta corrispondenza a partire dal 1922, anche della traduzione della Bibbia. Subito Rosenzweig riesce a guadagnare Buber alla causa del “Lehrhaus” e l'avvio del carteggio tra i due è segnato dall'accordo sui tempi e sui contenuti dei seminari che Buber terrà a Francoforte<sup>330</sup>. Spesso questioni minute, di contenuto spicciolo, trascorrono verso concetti più ampi, fondamentali per la comprensione di un intero sistema di pensiero: è il caso della lettera del 22 agosto 1922<sup>331</sup> che, partendo dal saggio di Eduard Strauss *Jesus von Nazareth* proposto a Buber per lo

---

<sup>327</sup> Ancora nel marzo del 1917, in una lettera ai genitori, Rosenzweig professava equidistanza e uguale estraneità da Buber e da Cohen: «Tuttavia sono lontano da lui [Buber] tanto quanto lo sono da Cohen» [«Und dennoch stehe ich ihm genauso fern wie ich Cohen stehe», Franz Rosenzweig ai genitori, 10 marzo 1917, GS1/1 365].

<sup>328</sup> Così Rosenzweig sarà solito chiamare Buber, a sottolinearne l'autorevolezza.

<sup>329</sup> «Im Laufe des Gesprächs nun, schon beim Kaffee, merkte ich plötzlich, daß Buber auch geistig nicht mehr der mystische Subjektivist war, als den ihn die Leute anbeten, sondern daß er auch im Geiste anfang, ein solider und vernünftiger Mensch zu werden. Ich war ganz baff, von der großen Ehrlichkeit, mit der alle Dinge bei ihm herauskommen, gepackt», Franz Rosenzweig a Rudolf Hallo, inizio dicembre 1922, GS1/2 865.

<sup>330</sup> Si vedano la lettera di Rosenzweig a Buber del 6 dicembre 1921 (GS1/2 730-31), la risposta di Buber dell'8 dicembre (B2 92) e la replica di Rosenzweig del 9 (GS1/2 732-33), cui va aggiunta una comunicazione, dello stesso, del 21 dicembre, GS1/2 735). E, ancora, per il secondo ciclo di lezioni le lettere del 28 luglio 1922 (Buber a Rosenzweig, B2 109-10), del 30 luglio (Rosenzweig a Buber, GS1/2 804-05), del 2 di agosto (Buber a Rosenzweig, B2 111-12).

<sup>331</sup> La lettera, in realtà, conclude una serie di comunicazioni che, nell'agosto del 1922, definiscono nel dettaglio titolo e contenuti dei corsi di Buber che avranno inizio l'autunno successivo (lettere del 15 agosto [Buber a Rosenzweig, B2 112-13], del 19 agosto [Rosenzweig a Buber, GS1/2 809-11], del 21 agosto [Buber a Rosenzweig, B2 115-16]).

«Jude»,<sup>332</sup> fornisce a Rosenzweig lo spunto per una deviazione del discorso verso la nozione di “paganesimo” e, da questo, verso il rapporto tra creazione e rivelazione, nucleo fondamentale della *Stella*, di cui, nella stessa lettera, viene raccontata la genesi, l'improvviso presentarsi alla coscienza<sup>333</sup>. E delle due lettere successive che, dal titolo di un ciclo di conferenze che Buber terrà al “Lehrhaus” durante l'anno accademico 1922-23<sup>334</sup>, sviluppano un confronto fra i due sui concetti di “magia” e “preghiera” e sui loro rapporti<sup>335</sup>. Poco dopo, nell'autunno del '22, Buber invia le prime bozze di *Ich und Du* in lettura a Rosenzweig, che, pur impedito dalla malattia, non si sottrae al compito e riserva alle

<sup>332</sup> Sarà pubblicato nella settima annata della rivista, pp. 686 e ss.

<sup>333</sup> La “digressione” nasce su un'affermazione di Buber («conosco il paganesimo, ma non conosco pagani» [ich kenne Heidentum aber keine Heiden, Martin Buber a Franz Rosenzweig, 21 agosto 1922, B2 115], formulata in opposizione al concetto di paganesimo in Strauss. A questa, Rosenzweig ribatte esponendo la propria teoria dell' “eterno pagano”, centrale nella *Stella*. «Riguardo al fatto: mi pare che la nostra differenza, qui, riguardi più l'idea di storia, e quindi l'idea di mondo. Non il modo di accogliere la vita. Dunque per me non è importante. Conosco paganesimi, religioni pagane. Ma anch'io non conosco pagani. Quel conoscere è un sapere, un εἶδεται [ma l'edizione delle lettere di Buber riporta la forma εἰδέναι], quindi un avere visto. E allora? Allora questo non conoscere è un non vedere, un non vedere del tutto presente, sempre in attesa, sempre pronto. Eppure è questa la cosa decisiva. È il concetto del “pagano *perpetuo*”, che combacia in gran parte con quanto Lei chiama “paganesimo in tutti i popoli”, [...] a gettare un ponte tra quell'aver visto e questo non vedere. Per trovare la soluzione proprio a questo problema mi ci sono voluti tre anni, dalla primavera del '14 all'autunno del '17. Quando la trovai – inciampando, di notte, in una pianta orribilmente spinosa sulla via dal fronte verso Prilep, in Macedonia – allora seppi “tutto”. Fu il momento in cui concepì il mio libro (non ancora come libro); conobbi il rapporto tra creazione e rivelazione al quale, quando sei settimane dopo tentai di metterlo in parole a partire dal sapere muto, seguì tutto il resto, venendo quasi da sé» [«Zur Sache selbst: scheint mir unsre Differenz hier eine der Geschichts- also Weltansicht, und nicht der Lebensnahme. Deshalb ist sie unwichtig. Ich kenne Heidentümer, heidnische Religionen. Aber Heiden kenne ich auch nicht. Jenes Kennen ist ein Wissen, ein εἶδεται, ein Gesehenhaben also. Nun wenn schon! Denn dieses Nichtkennen ist ein Nichtsehen, ein ganz präsent, immer gewärtiges, immer bereitendes Nichtsehen. Und das ist doch wohl das Entscheidende. Die Brücke zwischen jenem Gesehenhaben und diesem Nichtsehen schlägt dann der [...] Begriff des „immernährenden Heiden“, der sich mit dem was Sie „Heidentum in allen Völkern“ nennen größtenteils deckt. Ich habe um diese Lösung eben diese Problems drei Jahre gedient, vom Frühjahr 14 bis zum Herbst 17. Als ich sie fand – stolpernd bei Nacht über eine scheußlich stachelige Pflanze auf dem Weg von der Front nach Prilep, in Mazedonien – da wusste ich „alles“; es war der Konzeptionsmoment meines Buches (noch nicht als Buch); ich wusste das Verhältnis von Schöpfung und Offenbarung, aus dem dann, als ich es 6 Wochen später aus dem wortlosen Wissen in Worte zu fassen suchte, alles Weitere mir wie von selbst folgte», Franz Rosenzweig a Martin Buber, 22 agosto 1922, GS1/2 815-16].

<sup>334</sup> Si tratta del ciclo «Urformen des religiösen Lebens».

<sup>335</sup> Per Buber – che intende svolgere il discorso delle lezioni al “Lehrhaus” dal concetto di magia a quello di preghiera, passando per gli stadi intermedi di sacrificio e mistero – magia e preghiera non possono essere poste sullo stesso piano; la magia, infatti «non appartiene alla vita “religiosa”: è ciò che ostacola, che agisce in senso contrario, che si oppone» [«Magie gehört eben doch nicht zum „religiösen“ Leben: sie ist das Hindernde, Gegenwirkende, Widersacherische», Martin Buber a Franz Rosenzweig, 24 agosto 1922, B2 119]. Rispondendo, Rosenzweig mostra il contatto tra i due concetti e indica nella volontà umana il terreno comune. Una volontà che alimenta la preghiera ma che, se perversa, conduce alla magia. La magia è, come la componente pagana, ineliminabile, quasi uno stadio necessario, ed è figlia di un impulso autentico che ha solo bisogno di essere direzionato e ricondotto entro una giusta cornice, quella della religione: «Potrei essere d'accordo sul fatto che la magia sia ciò che ostacola, ciò che agisce in senso contrario, ciò che si oppone ma solo quando si rende autonoma? Altrimenti è proprio la magia o piuttosto la volontà che, fattasi “principio”, conduce alla magia a dare alla preghiera il peso della realtà. Vale a dire la volontà che anche la preghiera venga esaudita. Ci sono tuttavia uomini dalla mente distorta che vorrebbero la preghiera del tutto libera da questa volontà. Una simile preghiera “pura” mi è sempre apparsa come la controparte, altrettanto cattiva, della magia pura, come un insipido, stanco rassegnarsi, così come quello è un volere troppo acceso, uno stravolere. Ma la vera preghiera è vera perché le pulsioni che possono condurre alla magia vengono accolte in essa. Lo stesso “sia fatta la tua volontà” è quel che è solo perché il possibile compimento della volontà di Dio è, per l'orante, un desiderio così appassionato, come solo un mago può desiderare. Senza questa violenza della passione, diventerebbe una formula, un'unzione e, agli occhi di Dio, il suo valore sarebbe sicuramente inferiore a un pregare risoluto per la crescita o la caduta del dollaro. Così, credo, stanno le cose per il pagano in generale. Come elemento, esso è intramontabile, indispensabile. Diventa ostacolo, azione contraria, avversario quando si *costituisce*, quando fonda un regno suo proprio. Diventa veicolo, forza, intercessore quando entra nel regno di Dio» [«Ich würde zugeben, daß Magie das Hindernde, Gegenwirkende, Widersacherische ist; aber doch nur, wenn es sich verselbständigt? Sonst ist sie oder vielmehr der Wille, der wenn er „prinzipiell“ wird zur Magie führt, doch grade was dem Gebet das Schwergewicht der Wirklichkeit gibt. Nämlich der Wille, dass das Gebet auch – erfüllt werde. Es gibt doch verbogene Menschen, die das Gebet am liebsten ganz frei von

pagine dell'amico scrupolo e attenzione, esprimendo con franchezza la linea difforme del suo pensiero. In una lettera minuziosa, conservatasi senza data<sup>336</sup>, Rosenzweig espone il suo giudizio. Dopo aver suggerito a Buber un migliore raccordo del volume con il piano completo dell'opera di cui *Ich und Du* è il primo tassello, Rosenzweig si addentra subito, in profondità, nell'impianto, dichiarando senza perifrasi, quella che ritiene essere la debolezza strutturale del libro: «Prenderò subito il toro per le corna: all'Io-Tu Lei assegna, nell'Io-Esso, uno storpio come antagonista»<sup>337</sup>. Il problema di fondo della concezione buberiana è, per Rosenzweig, da un lato il rigido schematismo binario, lo stringere, in netta dicotomia, tutta l'esistenza dell'uomo entro due «parole fondamentali»<sup>338</sup>, le coppie Io-Tu e Io-Esso. Dall'altro, è questa stessa suddivisione a essere continuamente forzata, nella misura in cui Buber pone, con insistenza, l'accento sulla prima coppia, che descrive l'incontro dell'io con le istanze fuori da sé – con il tu degli altri uomini, della natura, delle essenze spirituali e, per questa via, con il Tu eterno di Dio. Buber risolve, a detta di Rosenzweig, ogni relazione di senso entro questi poli, mentre la dinamica Io-Esso viene derubricata a prodotto di scarto, a collettore di tutto quanto ricade fuori da questo primo fondamentale intervallo. In *Ich und Du*, sembra voler dire Rosenzweig, sono evidenti gli strascichi di un soggettivismo che, fiammeggiante nel Buber mistico, si era smorzato con la svolta dialogica, senza però estinguersi. E il residuo è evidente proprio in questo «restringimento sull'Io-Tu»<sup>339</sup> che, per Rosenzweig, segna l'intero corso dell'opera, un personalismo<sup>340</sup> che ingigantisce l'Io e il Tu a sovrastare un Esso depotenziato, in una dilatazione smisurata in cui precipita ogni altra cosa, persino l'Assoluto: «Che ne sarebbe dell'Io e del Tu se dovessero inghiottire in sé il mondo intero, e con lui il Creatore?»<sup>341</sup>.

È proprio questa asimmetria tra un Io potente, ipertrofico, e un Esso di ordine inferiore a rendere fragile l'impianto: l'Esso posto da Buber, che pur tenendo il governo sul mondo rimane uno storpio<sup>342</sup>, è il «falso esso», il «prodotto del grande inganno» che dura, in Europa, da trecento anni e in

---

diesem Willen hätten. Ein solches „reines“ Gebet ist mir immer als das gleich schlechte Gegenstück zur reinen Magie erschienen, ein fades, müdes Sichfügen, wie jenes ein überhitztes Wollen, ein Gewolle. Aber das echte Gebet ist echt, weil jene zur Magie führen könnenden Triebe in es aufgenommen werden. Selbst das Dein Wille geschehe ist doch was es ist nur, weil wenigstens dies selber, dies dass Gottes Wille geschehen möge, dem Beter ein so leidenschaftlicher Wunsch [ist] wie nur je ein Magier ihn gewünscht haben kann. Ohne diese Gewalt der Leidenschaft würde es zur Phrase, zur gesalbten, und in Gottes Augen sicher weniger wert als ein resolutes Beten um Steigen oder Fallen des Dollars. So, meine ich, ist es aber mit dem Heidnischen überhaupt. Es ist als Element unvergänglich, weil unentbehrlich. Es wird Hindernis, Gegenwirkung, Widersacher, wenn es sich *konstituiert*, wenn es sein eigenes Reich gründet; es wird Wagen, Kraft, Fürsprech, wenn es in das Reich Gottes eintritt», Franz Rosenzweig a Martin Buber, 27 agosto 1922, GS1/2 817-18].

<sup>336</sup> Scritta però sicuramente prima del 14 di settembre, data della risposta di Buber. Si veda GS1/2 824-27.

<sup>337</sup> «Ich will den Stier gleich bei den Hörnern packen: Sie geben dem Ich-Du im Ich-Es einen Krüppel zum Gegner», Franz Rosenzweig a Martin Buber, senza data, GS1/2 824.

<sup>338</sup> «Grundworte» è il termine utilizzato da Buber per definire i «pronomi» che costituiscono l'impalcatura del suo pensiero dialogico.

<sup>339</sup> «Verengung auf das Ich-Du», GS1/2 825.

<sup>340</sup> Anche se – in una lettera precedente (27 agosto 1922, GS1/2 818), per evitare categorizzazioni – Rosenzweig aveva rifiutato esplicitamente l'uso proprio di questo termine in riferimento al pensiero di Buber, i rilievi critici mossi al discorso buberiano, volti a metterne in luce la sopravvalutazione dell'Io-Tu rispetto all'Esso, vanno in questa direzione.

<sup>341</sup> «Was soll denn aus Ich und Du werden, wenn sie die ganze Welt und den Schöpfer dazu verschlingen müssen?», GS1/2 826-27.

<sup>342</sup> «Il fatto che questo storpio governi il mondo moderno non cambia nulla rispetto al fatto che si tratta di uno storpio» [«Daß dieser Krüppel die moderne Welt regiert, ändert nichts daran daß es ein Krüppel ist», GS1/2 824].

cui Dániel Biró<sup>343</sup>, a ragione, ha visto l'immagine del razionalismo cartesiano, la fondazione di una metafisica dove è la *res cogitans* a prevalere sulla *res extensa*, dove il soggetto si scinde dall'oggetto e lo tiranneggia. Una costruzione che si pone a preludio di quel pensiero ottocentesco che assolutizzerà il soggetto, stabilendo una sproporzione dell'Io sul mondo, sproporzione che nella *Stella* trova la più secca smentita. La coppia fondamentale Io-Esso emerge da *Ich und Du* solo come «un pensiero di punta, una punta del pensiero, una pointe filosofica»<sup>344</sup>, un *pendant* necessario al bilanciamento del discorso, nulla di più. Mai, in ogni caso, come immagine di una realtà sostanziale che possa essere accostata, con uguale valore, all'Io. E a questo punto Rosenzweig si inserisce, riabilitando la realtà finita e quotidiana, il particolare, il dettaglio, in accordo al suo pensiero “fattuale”: L'Esso ha dignità per sé, non è semplice funzione dell'Io. La via che conduce a Dio passa anche per le cose; anzi, l'elemento in relazione all'Esso – nel suo dispiegamento pieno, nella sua creaturalità – non è, come in Buber, l'Io umano, ma proprio l'EGLI, il pronome che, scritto in maiuscolo, sarà nella *Verdeutschung* indicazione della divinità, traduzione del nome divino. Non l'Io-Esso come surrogato dell'Io-Tu, ma l'EGLI-Esso in cui il secondo termine assume senso e sostanza nel suo essere creato, nel suo essere in relazione con «colui che dà morte e dà vita»<sup>345</sup>, con il Dio del cantico di Anna<sup>346</sup> e dello *Šmoneh Ešreh*, la preghiera “delle diciotto benedizioni” che segna la quotidianità ebraica. Nell'ebbrezza dialogica e relazionale dell'Io-Tu, sostiene Rosenzweig, Buber, come del resto aveva fatto Ferdinand Ebner l'anno precedente negli *Pneumatologische Fragmente*, «getta tutto il resto (proprio letteralmente): ai morti. Ma *Esso* non è morto, anche se la morte gli appartiene. È creato»<sup>347</sup>. Nella brevità di una lettera, in una riscrittura schematica, quasi cifrata, delle coppie fondamentali buberiane – una riscrittura in cui, nell'alternarsi dei pronomi,

<sup>343</sup>DÁNIEL BIRÓ, «Franz Rosenzweigs Kritik an Martin Bubers „Ich und Du“», in WOLFDIETRICH SCHMIED-KOWARZIK (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886 – 1929). Internationaler Kongreß Kassel 1986*, Bd. II: *Das neue Denken und seine Dimensionen*, cit., pp. 689-96.

<sup>344</sup> «ein Spitzengedanke, eine Gedankenspitze, eine philosophische Pointe», GS1/2 825.

<sup>345</sup> «Ciò che, come uomo, dico insieme a “Esso”, se lo dico nel modo giusto, suona: EGLI. La “parola fondamentale Io-Esso” non può certamente essere detta con l'intero essere [...] E, *tuttavia*, se l'Esso è del tutto reale, allora deve essere contenuto in una parola fondamentale, che è detta proprio con l'intero essere [...] Provi a dire מְמִית וּמַחִיית [“fa morire e fa vivere”, 1 Sam 2,6]! Avrà detto questa parola fondamentale e l'avrà detta con l'intero essere» [«Was ich als Mensch mitspreche, wenn ich recht Es spreche, lautet: ER. Das „Grundwort Ich-Es“ kann freilich nicht mit dem ganzen Wesen gesprochen werden [...] Wenn also Es *doch* ganz wirklich ist, so muß es eben in einem Grundwort stehen, das ebenfalls mit ganzem Wesen gesprochen wird [...] Sagen Sie einmal מְמִית וּמַחִיית ! Dann haben Sie dies Grundwort gesagt und haben es ganz *wesentlich* gesagt», GS1/2 825]

<sup>346</sup> 1 Sam 2,6

<sup>347</sup> «Sie, wie Ebner, werfen im Rausch der Entdeckerfreude alles andre (ganz wörtlich:) zu den Toten. *Es* ist aber nicht tot, obwohl der Tod ihm zugehört; Es ist geschaffen», GS1/2 825.

entra di peso il maiuscolo di Dio<sup>348</sup> – Rosenzweig, «disinteressato cavaliere dell'Esso»<sup>349</sup>, sovrappone a *Ich und Du* la griglia del proprio pensiero, in una linea discorsiva che, posta di fronte alla *Stella*, si chiarisce in tutte le sue ramificazioni. Si tratta, è evidente, dello stesso pensiero che Rosenzweig ha svolto nella sua opera fondamentale e che qui, in estrema concentrazione, si raccoglie nel succedersi delle opposizioni binarie, descrivendo una realtà dominata non dall'Io e dall'intreccio delle sue relazioni con il mondo – relazioni false, sostanzialmente univoche – ma da Dio nelle tre dimensioni temporali che scandiscono la parte seconda del libro: soprattutto il presente della rivelazione che, però, getta luce indietro e avanti, verso il passato della creazione e il futuro della redenzione. È il riscatto della quotidianità, dell'evidente concreto fuori da ogni gerarchia, delle relazioni viventi che l'uomo intrattiene – nella pienezza del suo essere, senza distinzione di qualità – con gli altri uomini e con tutto ciò che è creato. Relazioni autentiche che, proprio per la loro complanarità “creaturale”, permettono a Dio di rivelarsi a ogni momento, di entrare nel movimento dialogico facendosi – per più versi, di pronomi in pronomi – “interlocutore” in una corallità che realizza il panteismo di Schelling, al cui pensiero – soprattutto nella sua fase ultima, la più distante dal dogma idealistico e la più vicina alla religione – Rosenzweig rimarrà sempre legato<sup>350</sup>. Nella lettera a commento di *Ich und Du*, Rosenzweig traccia in poche, dense righe la linea sottile, ma netta, che separa il suo discorso da quello buberiano.

Buber accetta la critica, che rispondendo definisce «grande, grandiosa»<sup>351</sup>, e chiede all'amico di conservare, per i fogli in arrivo, «la stessa benevola spietatezza e la stessa franchezza severa»<sup>352</sup>, pur schermandosi dall'accusa di disinteresse per l'Esso, accusa che, ne è convinto, Rosenzweig potrà temperare leggendo le restanti due parti dell'opera. Mai inoltre, prosegue Buber, la sua riflessione si è mossa sull'onda dell'entusiasmo che travolge il neofita o, peggio, dell'esaltazione che pervade il fanatico: si può, volendo, rilevare l'inadeguatezza dell'autore, il suo impaccio di fronte a una materia così alta, non certo la mancanza di sobrietà<sup>353</sup>.

Un'analisi altrettanto profonda non sarà riservata al libro fondamentale di Rosenzweig. All'invio

<sup>348</sup> «Io non posso dire “Esso” in modo essenziale, ma EGLI può, e noi possiamo (NB: Nel Noi-Esso sono contenute le risposte a tutti quei problemi cui la filosofia cerca di rispondere con la pseudo-parola fondamentale: Io-Esso). Quando, però, noi diciamo “Esso”, l'Esso diviene ESSO. Risulta dunque la seguente serie, di cui l'Io-Tu costituisce il centro [...] e dove, a ogni momento, l'Io-Tu può rivelarsi come IO-Tu così come, a ogni momento, come Io-TU: EGLI-Esso, Io-Tu IO-Tu Io-Tu, Noi-ESSO. L'inizio e la fine di questa serie, congiunti, danno come risultato la grande parola di Schelling: “E allora il panteismo sarà vero”» [«Ich kann nicht wesenhaft Es sagen, aber ER kanns und wir könnens [NB: in dem Wir-Es liegen die Antworten auf all jene Probleme, die von der Philosophie in dem Pseudo-Grundwort Ich-Es zu beantworten gesucht werden]. Indem aber Wir Es sagen, wird Es zu – ES. So daß nun folgende Reihe entsteht, in der Ich-Du die Mitte bilden muß [...] indem Ich-Du sich jeden Augenblick in ICH-Du und ebenso jeden Augenblick in Ich-DU enthüllen kann: ER-Es, Ich-Du ICH-Du Ich-Du, Wir-ES. Der Anfang und das Ende dieser Reihe verbunden ergibt Schellings großes Wort: „Und dann wird der Pantheismus wahr sein“», GS1/2 826].

<sup>349</sup>L'espressione è tratta dalla stessa lettera dell'autunno 1922: «Caro signor dottore – sono un cavaliere dell'Esso molto disinteressato, ora più che mai. Dietro le mie finestre chiuse, sono *interessato* ancora, veramente, solo all'Io e al Tu. E tuttavia» [«Lieber herr Doktor – ich bin ein sehr uneigennütziger Ritter des Es, jetzt mehr als je. *Interessiert* bin ich hinter meinen verhängten Fenstern jetzt wahrhaftig nur noch an Ich und Du. Aber trotzdem» *ibid.*]. Rosenzweig, ormai malato e quasi estraneo al mondo, è più interessato alle persone che alle cose: proprio per questo la sua difesa dell'Es appare ancora più efficace.

<sup>350</sup> Si veda WOLFDIETRICH SCHMIED-KOWARZIK, *Franz Rosenzweig – Existentielles Denken und gelebte Bewährung*, cit., pp. 51-56.

<sup>351</sup> «große, großartige Kritik», Martin Buber a Franz Rosenzweig, 14 settembre 1922, B2 128.

<sup>352</sup> «die gleiche gültige Unerbittlichkeit und strenge Rückhaltlosigkeit», *ibid.*





del manoscritto, nell'estate del 1919<sup>354</sup>, Buber, nei panni dell'editore e senza particolare coinvolgimento, si limita a scorrere l'opera<sup>355</sup> che, tuttavia, leggerà per intero e con estrema attenzione anni più tardi, rimanendo comunque, almeno per iscritto, sempre laconico verso la *Stella*: il carteggio, nella parte finora pubblicata, non riporta lettere di commento o riferimenti diretti. Pur in assenza di interpretazioni o giudizi espliciti da parte di Buber, è possibile intuire, a partire da testimonianze indirette<sup>356</sup> e per induzione, il significato che l'opera ha per lui. La vicinanza – talora, e in più punti, si può parlare di una vera confluenza – tra lo *Stern* e *Ich und Du* è manifesta: pur in una prospettiva diversa, e con una diversa calibratura dei contenuti, l'impianto relazionale è comune a entrambe<sup>357</sup>, così com'è comune la santificazione della vita<sup>358</sup> che sola può dare luogo a relazioni autentiche. E la responsabilità etica verso il prossimo, il coinvolgimento e la partecipazione alle sorti dell'umanità. Tutti tratti di un pensiero che, pur rivolto al divino, non si affigge alla trascendenza, ma si svolge nell'immanenza, a contatto con il mondo, là dove il divino ha modo di realizzarsi davvero. Non nella contemplazione, ma nell'immediatezza dell'incontro.

Una vicinanza di contenuto che tradisce una corrispondenza di fondo, una riflessione che si muove sulle stesse categorie, che avverte le stesse urgenze. È lo stesso Rosenzweig – in una lettera scritta sempre durante la lettura di *Ich und Du*, successiva alla prima – a percepire la comunanza, a esprimere, con immagini di rara nitidezza, lo stupore per un incontro destinato ad avvenire o, come dirà

<sup>353</sup> «Forse, ancor prima che la prima parte sia finita, il torto che verrebbe fatto qui all'Esso sarà per Lei meno grave. Forse, nel corso della seconda riconoscerà anche la ragione che gli viene data e, quasi sicuramente, nella terza (e ultima) noterà che l'EGLI (e il Noi) sono presenti come realtà anche qui [...] Inoltre La vorrei quasi implorare di credermi sulla parola quando dico che mai, neanche per un momento, sono stato "inebriato". Per quanto spesso io sia stato, in tutti questi anni, rivolto e concentrato su queste cose, ho avuto una sobrietà particolare che potrei al più paragonare allo stato d'animo di qualcuno che, non del tutto esperto di musica, si sforzasse, di seguire completamente una difficile sinfonia. L'esito non sarà dei migliori, ma non saprei immaginarmi sforzo più sobrio» [«Vielleicht werden Sie doch noch vor dem Schluß des ersten Teils das Unrecht, das dem Es hier geschehe, als weniger schwer empfinden, vielleicht im Lauf des zweiten auch das Recht, das ihm gegeben wird, anerkennen, und fast gewiß im dritten (und letzten) merken, daß es auch hier ER (und Wir) als Wirklichkeit gibt [...] Dabei möchte ich Sie fast bitten, mir aufs Wort zu glauben, daß ich nicht einen Augenblick „berauscht“ war; so oft ich in all den Jahren auf diese Dinge gerichtet und gesammelt war, hatte ich immer eine eigentümliche Nüchternheit, die ich am ehesten der Verfassung eines nur halbwegs Musikkundigen vergleichen kann, der sich bemüht, einer schweren Sinfonie restlos zu folgen. Geglückt wird es nicht sonderlich sein, aber die Mühe kann ich mir kaum nüchterner denken!»].

<sup>354</sup> Si veda Franz Rosenzweig a Martin Buber, senza data, probabilmente fine agosto 1919, B2 54-6, e nota.

<sup>355</sup> Il particolare è rivelato dallo stesso Buber al biografo Maurice Friedman nel 1952. Buber dichiara di non aver avuto una conoscenza, se non minima, dell'opera non solo nel 1919, ma anche al momento della pubblicazione, due anni più tardi.

<sup>356</sup> Il 4 gennaio 1922 Rosenzweig scrive alla moglie che Buber ha apprezzato vivamente alcune parti della *Stella* (della parte terza, soprattutto il secondo libro [I raggi o la via eterna] e il primo [II fuoco o la vita eterna] nella sua connessione al secondo), pur non condividendone l'impianto: «Cara Edith, è stato molto bello con Buber [...] te lo racconto poi a voce. È stato più curioso ancora che a Heppenheim perché nel frattempo ha letto la  [...] Della  Buber loda soprattutto III.2 e III.1 solo in relazione a III.2. Che le rifiuti entrambe, è chiaro. Anche per il resto il suo rifiuto è netto, mentre non ha visto bene la parte che dovrebbe approvare (II) » [«Liebe Edith, es war sehr schön mit Buber... ich erzähle dir mündlich. Es war noch merkwürdiger als in Heppenheim, weil er inzwischen den  gelesen hat [...] Buber lobt vom  am meisten III.2 III.1 nur in Beziehung auf III.2. Daß er beides ablehnt, ist ja klar. Auch sonst ist er voller Ablehnung, und das wo er zustimmen müsste (II) hat er nicht so recht gesehen», GS1/2 736]. La preferenza di Buber viene confermata dalla lettera di Rosenzweig del 20 settembre 1922 e posta a confronto con le parti di *Ich und Du* che Rosenzweig sente più vicine a sé (GS1/2 828-29).

<sup>357</sup> Sarà lo stesso Rosenzweig a evidenziare, oltre la differenza terminologica, la fondamentale analogia: «“relazione” da Lei, “fatto” da me» [«„Beziehung“ bei Ihnen, „Tatsache“ bei mir», GS1/2 828].

<sup>358</sup> È in questa santificazione del quotidiano il ricordo tra il Buber chassidico e il Buber dialogico.

Biró, per la necessaria confluenza di due percorsi<sup>359</sup>:

In questi giorni ho dimorato nel Suo libro, e mi è andata proprio come *deve* andare a un lettore: l'estraneità del primo giorno si è dissolta; mi ci sono abituato/ mi sento a casa [eingewohnt / eingewöhnt]. E proprio ciò che mi è più lontano (fuor di metafora: ciò che ritengo sbagliato) mi ha attirato di più, avvinto addirittura, solitamente più di *quelle* parti dei Suoi strumenti domestici, a cui sono anch'io abituato a casa mia [...] Ma, più di tutto questo, in questi giorni mi perseguita un problema: cosa significhi innanzitutto che "anche" "un altro" pensi. Nel caso di un pensiero estraneo, veramente estraneo, poniamo quello di Simmel, il problema non si pone affatto. Non ci riguarda proprio, è semplice. Quando, invece, il cammino vitale del pensiero è stato percorso insieme, tutto o per un tratto (sia pure nella comunanza della contrapposizione frontale), allora il problema contiene già in sé la soluzione; la cosa ci riguarda. Laddove, però, non si tratti né di un caso né dell'altro e siano i pensieri *stessi* a incontrarsi (e si incontrerebbero anche se io e Lei non ci fossimo mai incontrati), allora il problema si ingigantisce. Sono sempre piuttosto restio a considerare i libri come realtà, ma un caso come questo costringe a farlo. Diverso l'inizio, diversi i motivi che spingono al pensiero, diversi i contenuti che vi entrano. Diverse le cose che si accolgono, diverse quelle che si respingono. In una parola: uomini diversi. E, tuttavia, una comunanza. Non "oggettiva", non una "meta" comune cui conducono "vie" diverse. Ma una comunanza nella stessa via, nonostante la diversità delle vie [...] Capita, quando due pensano così, che i loro pensieri, come gomitoli di filo aggrovigliati, si incontrino cento volte e cento volte si separino, debbano separarsi per potersi di nuovo incrociare. Volendoli districare, bisogna trovarne le estremità, quelle libere, perché le altre sono annodate insieme da chissà quale mano. Dalle estremità libere, i fili si lascerebbero sbrogliare, e questo è ciò che tentavo di fare la scorsa volta. Stavolta li ho dovuti lasciare intrecciati come sono, e ho camminato lungo le spire con il cuore nuovamente sospeso a ogni incontro, a ogni annodamento. Perché come avrebbero potuto aggrovigliarsi, i gomitoli, se quell'altra mano non li avesse legati insieme all'altro capo?<sup>360</sup>

Ma non solo dei rispettivi libri parleranno Buber e Rosenzweig negli anni successivi al '21. Le discussioni – nate nella casa di Rosenzweig dove Buber si reca spesso<sup>361</sup> e poi proseguite per lettera – riguardano temi complessi e questioni di vita: la chiamata di Buber, al posto di Rosenzweig, alla cattedra di «Jüdische Religionswissenschaft und Ethik» a Francoforte, le traduzioni di Rosenzweig da

<sup>359</sup> «Il loro percorso intellettuale li ha condotti, poco a poco, a incontrarsi» [«Ihr geistiger Weg hat sie allmählich zueinander geführt», in DÁNIEL BIRÓ, «Franz Rosenzweigs Kritik an Martin Bubers „Ich und Du“», cit., p. 689].

<sup>360</sup> «Ich habe nun die Tage in Ihrem Buch gewohnt, und es ist mir gegangen, wie es ja eigentlich einem Leser auch gehen *soll*: das Fremde des ersten Tages hat sich verloren, ich habe mich eingewöhnt / eingewohnt, und grade das, was mir am fernsten ist (ohne Bild gesprochen: was ich für falsch halte) hat mich am meisten angezogen, ja bestrickt, meist mehr als *die* Teile Ihres Hausgeräts, die ich auch bei mir zu Hause gewohnt bin [...] Aber über all das verfolgt mich in diesen Tagen die Frage, was das überhaupt bedeutet, dass „ein anderer“ „auch“ denkt. Wo ein fremdes Denken ist, ein richtig fremdes, etwa das Simmelsche, da kommt diese Frage ja gar nicht auf; es geht einen eben einfach nichts an. Und wo der Lebensweg des Denkens ganz oder streckenweise (und seis in der Gemeinsamkeit des Gegeneinanderkämpfens) gegangen ist, da beantwortet sich die Frage selber; es geht einen eben an. Wo aber nicht das eine ist und nicht das andre und sich nun die Gedanken *selber* begegnen, sich begegnen würden auch wenn Sie und ich einander nie begegnet wären, – da wächst die Frage riesengroß auf. Ich bin immer etwas schwerfällig, Bücher als Wirklichkeiten zu nehmen; aber so etwas zwingt dazu [...] So aber geschieht es, – wenn zweie so denken –, daß ihre Gedanken wie zwei ineinandergeratene Garnknäuel sich hundertmal begegnen und hundertmal wieder trennen müssen, *um* sich wieder begegnen zu können. Will man sie auseinanderknäueln, so muß man die Enden finden, die einen, die freien, denn die andern sind wer weiß schon von einer Hand miteinanderverknötet. Von den freien Enden her ließen sie sich auseinanderknäueln, das war es was ich das vorige Mal versuchte; diesmal mußte ich sie liegen lassen verknäueln wie sie sind, und entlang den Windungen mit bei jeder Begegnung und Verschlingung aufs neue wieder stockendem Herzen schreiten. Denn wie könnten die Knäuel ineinandergeraten sein, wenn nicht jene andre Hand sie am einen Ende zusammengebunden hätte?», Franz Rosenzweig a Martin Buber, 20 settembre 1922, GS1/2 828-29.

<sup>361</sup> Dall'inizio della traduzione della Bibbia, le visite di Buber, per discutere questioni testuali, saranno settimanali.

Yehudah ha-Lewi, il lavoro di Buber al *corpus chassidicum*, a *Gog und Magog* e al seguito dell'opera inaugurata con *Ich und Du*, la malattia di Rosenzweig. E soprattutto la grande discussione su Legge e rivelazione, nata intorno allo scritto *Die Bauleute* e protratta, con continuità e profusione di impegno, da gennaio a luglio del 1924, una discussione in cui, per ragioni di spazio e di complessità, non ci possiamo addentrare<sup>362</sup>.

È evidente che, con un terreno così fertile alle spalle, la scelta, da parte di Buber, di un collaboratore per la nuova traduzione della Bibbia non potesse che cadere su Rosenzweig. Più che una scelta, si tratta dell'unica condizione posta all'avvio dell'impresa, che per il resto, pur nella consapevolezza della difficoltà, è ormai accettata. Soprattutto perché, come si è detto, Rosenzweig è traduttore già collaudato. E traduttore proprio dall'ebraico. È a questa esperienza sul campo che Buber vuole attingere, un'esperienza di cui è stato testimone e spesso consulente, un'esperienza che ha fatto emergere, in Rosenzweig, una sensibilità per la lingua ebraica che Buber sente affine alla sua.

---

<sup>362</sup> Una breve resoconto della controversia è dato alla nota ?.



## ROSENZWEIG, TRADUTTORE “ROMANTICO”

L'attività di Rosenzweig come traduttore è un prodotto “tardo” del suo percorso intellettuale, i cui primi frutti, però, precedono di qualche anno il confronto con la poesia di ha-Lewi. Già nella primavera del 1920, a ridosso del matrimonio, Rosenzweig aveva tradotto, insieme alla moglie, la *birkat ha-mazon*, una sorta di *benedicite* ebraico in più strofe, elemento centrale della liturgia domestica, composto di una serie di benedizioni da recitare dopo il pasto, a ringraziamento di Dio<sup>363</sup>. Un anno e mezzo dopo il *Tischdank*, è la volta del *Lernkaddisch*<sup>364</sup> e della *Häusliche Feier*<sup>365</sup>, pubblicati entrambi nell'autunno del 1921 nella *Festschrift* per i cinquant'anni di Rav Nobel. I due testi sono tessere di un progetto che Rosenzweig coltiva in questo periodo, un progetto cui anche la traduzione della *birkat ha-mazon* va ascritta: la traduzione in tedesco, meglio la ritraduzione, di “devozioni” domestiche, di preghiere ebraiche in genere e, più oltre, dell'intero servizio sinagogale. Un nuovo *Gebetbuch* per la popolazione ebraico-tedesca che segue da vicino l'intento del “Lehrhaus” e lo conferma: Rosenzweig vuole dare all'intera *Golusexistenz* strumenti nuovi e nuovi riferimenti, anche testuali e liturgici<sup>366</sup>. Dopo aver tradotto la parte domestica della liturgia, si addentra, per tutto il 1921, nella

---

<sup>363</sup> La traduzione della preghiera di ringraziamento appare a stampa lo stesso anno: FRANZ ROSENZWEIG, *Der Tischdank*, hrsg. von K. Schwarz, Jüdische Bücherei, Bd. 22, Berlino 1920. Su questa traduzione si sviluppa un confronto teso tra il ventenne Gerhard Scholem e lo stesso Rosenzweig. Colpito dalla sua traduzione di un *piyyuṭ* pubblicata sullo «Jude» (*Ein mittelalterliches Klagelied*, in «Der Jude», V, 1919-20, pp. 283-6) e dalla recensione negativa, apparsa sulla «Jüdische Rundschau» sempre a firma di Scholem, di un volume di traduzioni dallo *yiddish* a cura di Alexander Eliasberg (*Zum Problem der Uebersetzung aus dem Jiddischen. Auch eine Buchbesprechung*, in «Jüdische Rundschau», 22,II, 12 gennaio 1917, pp. 16-7 e 22,IV, 26 gennaio 1917, p. 36-7), che il giovane studioso ha prolungato in una riflessione, densissima e acuta, sullo stesso atto del tradurre, Rosenzweig, tre anni più tardi, aveva inviato in dono al recensore la sua traduzione della *birkat ha-mazon*, ricevendone indietro una risposta che, con una franchezza inusuale in un ventenne e quasi impietosa, aveva messo in evidenza luci e ombre della traduzione. Pur lodandone la «pienezza che quasi riempie di gioia [...] e l'enorme tranquillità che tende all'assenza di espressione, la monotonia non metaforica» [«fast beglückende Fülle [...] und die ungeheure, auf ein Ausdrucksloses weisende Ruhe und unmetaphorische Monotonie», Gershom Scholem a Franz Rosenzweig, 7 marzo 1921, in GERSHOM SCHOLEM, *Briefe I, 1914-1947*, hrsg. Von Itta Schedletzky, C.H. Beck, München 1994, p. 214], oltre alla «straordinaria potenza melodica, con la quale [Rosenzweig] ha mantenuto il movimento, il נגון dell'insieme» [«die außerordentliche melodische Gewalt, mit der [Rosenzweig] die Bewegung, den נגון des Ganzen gehalten habe», *ibid.*, pp. 214-15] (quello stesso *niggun* che qualche anno più tardi dichiarerà alterato nella *Verdeutschung*), Scholem aveva rilevato l'assenza dell'«elemento morale vero e proprio, lo הַצַּנֵּעַ לְכַתְּהַלְכָה della nostra lingua» [«das eigentlich Moralische, das הַצַּנֵּעַ unserer Sprache», *ibid.*] insieme alla perdita dell'«esattezza utopica e della castità dell'ebraico» [«utopische[n] Exaktheit und Keuschheit des Hebräischen», *ibid.*, p. 215]. Di più, Scholem aveva rimproverato a Rosenzweig l'eccessiva «ecclesialità» («Kirchlichkeit») del suo tedesco, la presenza ingombrante nel testo della lingua di Lutero («una tendenza estremamente sistematica all'ecclesiale e alla sua terminologia»; «eine äußerst systematische Tendenz zum Kirchlichen und dessen Terminologie», *ibid.*, p. 214) La risposta di Scholem ci è pervenuta, anche se forse solo in forma di abbozzo o di copia parziale. E possediamo anche la controreplica di Rosenzweig che, pur accogliendo la critica di Scholem, ne confuta l'assunto di fondo, centrato sull'impossibilità del passaggio linguistico tra l'ebraico e il tedesco, su una sostanziale intraducibilità (si veda GS1/2 698-700). Il confronto tra Rosenzweig e Scholem sulla *birkat ha-mazon* precorre quello, più ampio e scabro, sulla *Verdeutschung*. Sul difficile rapporto tra Scholem e Rosenzweig si vedano DAFNA MACH, *Franz Rosenzweig als Übersetzer jüdischer Texte. Seine Auseinandersetzung mit Gershom Scholem*, in WOLFDIETRICH SCHMIED-KOWARZIK (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886 – 1929). Internationaler Kongress Kassel 1986*, Bd. I: *Die Herausforderung jüdischen Lernens*, cit., pp. 251-71 e MICHAEL BROCKE, «Franz Rosenzweig und Gerhard Gershom Scholem», in *Juden in der Weimarer Republik*, hrsg. von Avraham Barkai, Walter Grab, Julius H. Schoeps, Burg Verlag, Stuttgart-Bonn 1986.

<sup>364</sup> *Das Lernkaddisch*, übersetzt von Franz Rosenzweig, in *Gabe. Herrn Rabbiner Dr. Nobel zum 50. Geburtstag dargebracht*, J. Kauffmann, Frankfurt a. M. 5682- novembre 1921.

<sup>365</sup> *Häusliche Feier*, übersetzt von Franz Rosenzweig, *ibid.*

<sup>366</sup> In una lettera a Buber, il 4 dicembre 1922, Rosenzweig chiarisce il progetto «Fascicolo 1 di una serie “Il servizio liturgico ebraico”. Il fascicolo si chiama “La sera del venerdì” e contiene l'intero ordine delle preghiere in uso in Germania.

parte sinagogale, ma con slancio minore. A poco a poco, Rosenzweig prende le distanze da questo “tradurre” inteso a uno scopo, i lavori rallentano e il *Freitagabend*, già approdato a una casa editrice, non vede la stampa, nonostante la correzione delle bozze si prolunghi fino all’ottobre 1925, a intervalli con i primi mesi di lavoro alla *Verdeutschung*. Ciò che è cambiato negli anni dal 1921 al 1925, ciò che fa arenare la pubblicazione del *Freitagabend* è l’imporsi di un’idea diversa. Tra queste prime prove e l’avvio della *Verdeutschung*, infatti, si distende il lavoro agli inni e alle poesie di Jehudah ha-Lewi. Che rivela un mutato atteggiamento verso la traduzione, formulato nelle sue linee teoriche e applicato con conseguenza nella prassi. È lo stesso Rosenzweig a porre una netta cesura tra le traduzioni degli anni ’20 e ’21 e quelle da ha-Lewi, iniziate nel ’22<sup>367</sup>. Tra una fase e l’altra c’è l’emergere lento di un nuovo concetto di lingua e traduzione, che Rosenzweig costruisce su modelli precedenti, d’età romantica. Che trae dal cuore del pensiero irrazionale. Testo-guida in questo nuovo orizzonte ermeneutico è la postfazione alla seconda edizione, aumentata, delle traduzioni da Yehudah ha-Lewi<sup>368</sup>, che, però, nella sua struttura fondamentale, è già pronta nel 1924, al momento della prima pubblicazione.

In queste pagine, a illustrazione e giustificazione di un metodo deciso e risoluto, spesso azzardato, Rosenzweig opera una separazione netta tra due modi di affrontare il testo altrui, il semplice “rifare” e il vero “tradurre”. Tra il “Nachdichten” e l’ “Übersetzen” corre un solco che determina anche un diverso risultato: l’adattamento, la rielaborazione del testo di partenza da un lato, dall’altro l’incontro, la comunicazione autentica tra due lingue, il travaso di una nell’altra. Già l’inizio

---

L’elemento nuovo nel testo e nella traduzione è nel risalto generalmente dato alla forma poetica attraverso la disposizione tipografica [...] Nonostante il vincolo forte del ritmo e, in parte, dello schema metrico degli originali, la traduzione è notevolmente più letterale rispetto a quelle che conosco, e naturalmente del tutto libera dai soliti “abbellimenti” [...] Come acquirenti sarebbero chiamati in causa non solo gli “interessati” ma, secondo la mia esperienza, anche gli *utilizzatori* [...] vale a dire la cerchia, oggi in crescita, di giovani uomini che proprio a partire dal venerdì sera cercano di riprendere contatto con la vita sinagogale e che, in questo libro, troverebbero la guida che, a ragione, nei libri di preghiere in uso finora [...] con il loro tedesco privo di gusto e la loro disposizione grafica confusa e senza criterio, a loro manca. Con il fascicolo vorrei proprio mostrare uno *specimen* dell’aspetto che potrebbe e dovrebbe avere un libro di preghiere ebraico» [«Heft 1 einer Reihe „Der jüdische Gottesdienst“. Das Heft heißt „Der Freitagabend“ und enthält vollständig die in Deutschland übliche Gebetsordnung. Das Neue an Text und Übersetzung liegt in der durchgängigen Herausarbeitung der poetischen Form durch die Druckanordnung [...] Die Übersetzung ist trotz strenger Bindung an den Rhythmus und die teilweise vorhandene Reimform der Originale erheblich wörtlicher als die mir bekannten, und natürlich ganz frei von den üblichen “Verschönerungen” [...] Als Abnehmer kämen nicht bloß “Interessierte” in Frage, sondern nach meiner Erfahrung auch *Benutzer*, [...] nämlich der heute im Wachsen begriffene Kreis junger Menschen, die grade vom Freitag Abend her wieder Fühlung mit dem synagogalen Leben zu gewinnen suchen, und die in diesem Buch die Führung finden würden, die sie in den bisherigen Gebetbüchern [...] mit ihrem geschmacklosen Deutsch und ihrer unübersichtlichen und verständnislosen Druckanordnung mit Recht vermissen. Ich möchte in dem Heft einmal ein Specimen zeigen wie ein jüdisches Gebetbuch aussehen könnte und müßte», Franz Rosenzweig a Martin Buber, 4 dicembre 1922, GS1/2 849].

<sup>367</sup> Una lettera a Buber, scritta nell’agosto del 1923 sullo sfondo di un’altra polemica condotta con Scholem intorno alla traduzione “in concorrenza” dell’inno *Ha-mandil*, dà conto del cambio di prospettiva: «Vede perché è sleale, da parte di S. [Scholem] il volerli soppiantare. Dovrebbe provare un po’ con Jehuda Halevi che traduco, come lui, ex statu nascendi, cioè dall’ebraico sefardita dell’epoca [...] Oggi esigerei che la traduzione di allora [lo *Ha-mandil*] fosse molto più letterale, ma, in questo contesto, dovrebbe mantenere il carattere piano, non sublime» [«Sie sehen, weshalb es illoyal von S. ist, mich ausstechen zu wollen. Er sollte es mal mit Jehuda Halevi versuchen, den ich wie er ex statu nascendi, also aus dem damaligen Sefardisch übersetze [...] Die damalige Übersetzung würde ich heute viel wörtlicher fordern, aber den stillen unerhabenen Charakter würde sie, in diesem Zusammenhang behalten müssen», Franz Rosenzweig a Martin Buber, 8 agosto 1923, GS1/2 917].

<sup>368</sup> *Zweiundneunzig Hymnen und Gedichte des Jehuda Halevi*, Lambert Schneider, Berlin 1927.

della postfazione pone il lettore di fronte al concetto rosenzweighiano di traduzione:

Jehuda Halevi fu un grande poeta ebreo in lingua ebraica. La piccola scelta che presentiamo cerca di darne un'idea al lettore tedesco. Dunque non era mio obiettivo portare il lettore a credere che Jehuda Halevi abbia poetato in lingua tedesca, e nemmeno che abbia composto inni ecclesiastici cristiani, né che sia un poeta di oggi, fosse pure soltanto un poeta da giornale per famiglie di oggi – tutti obiettivi che, a quanto vedo, i miei predecessori nella traduzione, in particolare il più recente, hanno perseguito. Al contrario, queste mie traduzioni non vogliono essere altro che traduzioni. Esse vogliono che neppure per un istante il lettore resti immemore che non sta leggendo poesie mie, bensì poemi di Jehuda Halevi e che Jehuda Halevi non è un poeta tedesco e non è nostro contemporaneo. In una parola: la presente traduzione non è un rifacimento poetico e se poi qua e là tuttavia lo è anche, lo è solo per necessità di rima. A fondamento stava la mia intenzione di tradurre alla lettera, e, per quasi cinque sestetti dei versi che qui si presentano, è possibile che mi sia riuscito. Per l'ultimo sestetto nel quale, sia pure in misura molto cauta, ho dovuto fare ricorso al "rifacimento poetico", porgo in ogni forma le mie scuse al lettore<sup>369</sup>.

L'autore – la sua lingua, il suo tratto idiosincratico, la sua epoca distante da quella a cui giunge tradotto – devono risaltare sopra ogni possibile diluizione nell'"oggi". Sopra ogni attenuazione per ragioni di più facile accessibilità, di fruizione più ampia. Massimo rispetto, dunque, e massima considerazione per la fisionomia del testo di partenza. Anche a costo di sacrificare comprensibilità e trasparenza nella lingua d'arrivo. Di rendere scabro e difficilmente percorribile il testo tradotto. Estraneo addirittura, anche a un orecchio tedesco. Ponendosi in modo così volitivo di fronte al tradurre, Rosenzweig richiama concetti espressi, nel pieno dell'età romantica, da Friedrich Schleiermacher. Nel famoso saggio, presentato il 24 giugno 1813 alla «Königliche Akademie der Wissenschaften» di Berlino, *Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens*, Schleiermacher, a sua volta traduttore di Platone, propone due tipi di approccio a un testo in lingua straniera, due approcci posti su direzioni contrarie: «O il traduttore lascia lo scrittore il più possibile in pace e muove il lettore incontro a lui o lascia il lettore il più possibile in pace e muove lo scrittore incontro a lui»<sup>370</sup>. In questo doppio orientamento, verso l'autore o verso il lettore, è contenuta l'intera divisione tra "Nachdichten" e "Übersetzen": chi rifà

<sup>369</sup> «Jehuda Halevi war ein großer jüdischer Dichter in hebräischer Sprache. Die vorstehende kleine Auswahl sucht dem deutschen Leser davon einen Begriff zu geben. Also war es nicht mein Ziel, dem Leser den Glauben beizubringen, Jehuda Halevi habe in deutscher Sprache gedichtet, noch auch, er habe christliche Kirchenlieder verfaßt, noch, er sei ein Dichter von heute, wenn auch nur ein Familienblattdichter von heute – all das soviel ich sehe die Ziele meiner Übersetzungsvorgänger, insbesondere des neuesten. Sondern diese Übersetzungen wollen nichts sein als Übersetzungen. Sie wollen den Leser keinen Augenblick vergessen machen, daß er nicht Gedichte von mir, sondern von Jehuda Halevi liest, und daß Jehuda Halevi kein deutscher Dichter und kein Zeitgenosse ist. Mit einem Wort: diese Übersetzung ist keine Nachdichtung, und wenn sie es hier und da doch ist, so nur aus Reimnot. Grundsätzlich war meine Absicht, wörtlich zu übersetzen, und bei etwa fünf Sechsteln der vorliegenden Verszeilen mag es mir gelungen sein. Für das sechste Sechstel, wo auch ich, wenn auch nur in vorsichtigstem Umfang, zum „Nachdichten“ greifen musste, bitte ich den Leser hier in aller Form um Verzeihung», FRANZ ROSENZWEIG, «Nachwort zu den Hymnen und Gedichten des Jehuda Halevi», in S 81; trad. it. di Bonola, in *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, cit., p. 145.

<sup>370</sup> «Entweder der Uebersetzer läßt den Schriftsteller möglichst in Ruhe, und bewegt den Leser ihm entgegen; oder er läßt den Leser möglichst in Ruhe und bewegt den Schriftsteller ihm entgegen», FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER, *Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens*, in *Abhandlungen der Kgl. Akademie der Wissenschaften Berlin aus den Jahren 1812/13*; erneut in *id.*, *Sämmtliche Werke*, 3. Abtheilung: *Zur Philosophie*, 2. Band, Berlin 1838, p. 218. Sulla posizione di Schleiermacher si veda anche HANS JOACHIM STÖRIG (hrsg.), *Das Problem des Übersetzens*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973.

sposta l'autore verso un lettore che, senza troppo sforzo, potrà godere di un testo limpido, un testo senza asperità ma fondamentalmente diverso dall'originale; chi traduce muove dalla propria lingua e dal proprio tempo a un incontro con un'altra lingua e un altro tempo, accollandosi il rischio dell'estraniamento, dell'incomprensibilità. È la lingua d'arrivo, il tedesco in questo caso, a dover essere condotto incontro all'ebraico medievale di Yehudah ha-Lewi e Rosenzweig, coerentemente a questo assunto, rifiuta ogni «tedeschizzazione di ciò che è straniero»<sup>371</sup> e pone a presupposto di qualsiasi atto traduttivo un lavoro deciso alla radice del tedesco. «Riprodurre il tono straniero nella sua estraneità, quindi non germanizzare ciò che è straniero, ma rendere straniero ciò che è tedesco»<sup>372</sup>: questo è il compito del traduttore. Non, quindi, la ricerca continua di espressioni che, in linea con la norma grammaticale e sintattica, possano dare giusta corrispondenza al verso ebraico, ma piuttosto un'appropriazione fotografica, mimetica, dell'ebraico stesso, riversato, in ogni suo tratto, dentro il contenitore della lingua tedesca. Che per adattarsi a una forma linguistica estranea, per riceverla in sé, deve tendere, torcere le proprie strutture fino a esserne quasi sfigurata. Forse, ripetendo quanto dice Hans-Christoph Askani nel suo importante studio sul Rosenzweig traduttore<sup>373</sup>, non è solo il testo ebraico a essere presente ovunque in quello tedesco, a essere quasi forzato alla vicinanza. È piuttosto, invertendo il senso, il tedesco a essere trasportato nell'ebraico, a compiere il salto, a tentare la mutazione. A essere sul punto di diventare un'altra lingua<sup>374</sup>. È questo tratto metamorfico che distingue il vero *Übersetzen* da un qualsiasi altro esercizio traspositivo, sia esso rifacimento, parafrasi o libera traduzione.

Ed è ancora Schleiermacher a fornire strumenti utili alla comprensione, ponendo origine e confini temporali a un'idea di traduzione che si rinserra a tenaglia a distanza di più di cent'anni. All'inizio del discorso già citato, Schleiermacher opera un'altra distinzione categoriale che, pur con termini diversi, non può non richiamare alla mente la differenza posta da Rosenzweig tra rifacimento e traduzione. La linea è tracciata tra i concetti di "Dolmetschen" e "Uebersetzen", differenti per Schleiermacher su un piano tematico e linguistico: il primo è un tradurre fattuale, inteso a uno scopo

<sup>371</sup> «Eindeutschung des Fremden», S 82.

<sup>372</sup> «Den fremden Ton in seiner Fremdheit wiederzugeben, also nicht das Fremde einzudeutschen, sondern das Deutsche umzufremden», S 83; trad.it. di Bonola, p. 147.

<sup>373</sup> HANS-CHRISTOPH ASKANI, *Das Problem der Übersetzung – dargestellt an Franz Rosenzweig. Die Methoden und Prinzipien der Rosenzweigschen und Buber-Rosenzweigschen Übersetzungen*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1997. Oltre questa monografia, si veda, sul medesimo argomento, il saggio di EVERETT FOX, *Franz Rosenzweig as Translator*, in «Leo Baeck Institute Year Book», XXXIV, 1989, pp. 371-84.

<sup>374</sup> «Rosenzweig traduce con una radicalità e una consapevolezza straordinarie, anche con uno sforzo e un'arte fuori dal comune, la forma linguistica di ciascuna poesia ebraica in tedesco, fin nelle più piccole sfumature. E lo fa finché si ha l'impressione che non sia più solo il testo ebraico a essere presente in quello tedesco [...] ma, allo stesso tempo, che sia il testo tedesco a saltare in quello ebraico. Che, cioè, il testo tedesco non sia ancora diventato ebraico, ma che, per così dire, sia sul punto di diventarlo» [«Er (Rosenzweig) überträgt mit einer außerordentlichen Radikalität und Bewußtheit, auch mit einer außergewöhnlichen Anstrengung und Kunst die Sprachgestalt des jeweiligen hebräischen Gedichts ins Deutsche, und zwar bis in ihre kleinsten Nuancen hinein, und er tut dies bis man den Eindruck gewinnt, daß hier nicht mehr nur der hebräische Text im deutschen präsent sei [...], sondern gleichzeitig der deutsche gewissermaßen in den hebräischen überspringe. Daß zwar der deutsche noch nicht hebräisch geworden, aber gewissermaßen auf dem Sprung sei, es zu werden» HANS-CHRISTOPH ASKANI, *Das Problem der Übersetzung – dargestellt an Franz Rosenzweig*, cit., p. 94.

concreto, rispondente a meccanismi di «carattere aritmetico o geometrico»<sup>375</sup>, o più genericamente quantitativo. Un tradurre che non ha bisogno di far vibrare le corde del testo originale, ma che serve solamente a restituire, in modo quasi meccanico, «per legge e abitudine»<sup>376</sup>, un contenuto informativo tramite una serie fissa, spesso preimpostata, di vocaboli. In questi testi, soprattutto di carattere commerciale, l'autore, per così dire, retrocede, è semplice «organo»<sup>377</sup>, veicolo di un'informazione empirica, funzione di un «oggetto»<sup>378</sup> che, invece, occupa il centro della descrizione. All'opposto, in un testo diverso, di carattere artistico-letterario<sup>379</sup>, è l'autore ad agire come filtro dell'informazione, a porre sull'oggetto il proprio segno, la propria «maniera caratteristica»<sup>380</sup> e, in un caso come questo, chi traduce deve dare a questa impronta il massimo risalto: «l'Uebersetzer»<sup>381</sup> deve applicare al proprio lavoro altre forze e abilità, deve avere con il suo scrittore e con la sua lingua una familiarità diversa da quella del Dolmetscher<sup>382</sup>».

Anche questa opposizione passa, quasi senza modifiche, nel *Nachwort* di Rosenzweig che, riportandola alla divisione tra “Nachdichten” e “Übersetzen”, distingue con chiarezza il tradurre per fini pratici da un tradurre più alto, in cui si veda la persona, in cui emerga il tratto inconfondibile di chi scrive:

Il compito del tradurre è però totalmente frainteso, se viene visto nel rendere tedesco ciò che è straniero. Una germanizzazione in questo senso la richiedo se, essendo commerciante, ricevo un'ordinazione dalla Turchia e la invio all'ufficio traduzioni della ditta. Già per la lettera di un amico turco la traduzione dell'ufficio non mi sarebbe più sufficiente. Perché? Perché, poniamo, non sarebbe abbastanza accurata? Essa risulterà accurata appunto quanto quella della lettera d'affari. E pertanto non lo sarà. Tedesca quanto basta lo diventerà. Ma non... turca quanto basta. Non udrà più l'uomo, il suo tono, la sua opinione, il pulsare del suo cuore<sup>383</sup>.

Per questo, per evitare di spersonalizzare il testo, il vero traduttore – attento a coglierne le sfumature più riposte, a riprodurre la voce dell'autore – deve andare, con la propria lingua, verso l'altra, senza preclusioni. Mettendo in conto ogni tipo di azzardo, ogni tipo di torsione, anche il cambio totale della

<sup>375</sup> «einen arithmetischen oder geometrischen Charakter», FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER, *Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens*, cit., p. 211.

<sup>376</sup> «durch Gesez und Gewohnheit», *ibid.*, p. 212.

<sup>377</sup> «Organ» è termine impiegato dallo stesso Schleiermacher per definire l'autore di un testo di carattere commerciale, *ibid.*

<sup>378</sup> «Gegenstand» è, di nuovo, termine utilizzato da Schleiermacher, *ibid.*

<sup>379</sup> Schleiermacher annovera in questa categoria anche il testo scientifico.

<sup>380</sup> «eigenthümliche Art», *ibid.*, p. 210.

<sup>381</sup> Si preferisce lasciare intradotti i due termini per non darne una connotazione imprecisa, lontana dal senso voluto da Schleiermacher che in essi vede differenti modi del tradurre, non attività legate all'oralità e alla scrittura.

<sup>382</sup> «Und auch der Uebersetzer muß dann schon andere Kräfte und Geschicklichkeiten zu seiner Arbeit bringen und in einem anderen Sinne mit seinem Schriftsteller und dessen Sprache bekannt sein als der Dolmetscher», FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER, *Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens*, cit., p. 210.

<sup>383</sup> «Die Aufgabe des Übersetzens ist eben ganz mißverstanden, wenn sie in der Eindeutschung des Fremden gesehen wird. Eine Eindeutschung in diesem Sinne verlange ich, wenn ich als Kaufmann eine Bestellung aus der Türkei erhalte und sie auf das Übersetzungsbüro schicke. Schon bei einem Freundesbrief eines Türken würde mir aber die Büroübersetzung nicht mehr ausreichen. Weshalb? Weil sie etwa nicht genau genug wäre? Sie wird ebenso genau ausfallen wie die des Geschäftsbriefs. Also das ist es nicht. Deutsch genug wird sie werden. Aber nicht – türkisch genug. Ich werde den Menschen, seinen Ton, seine Meinung, seinen Herzschlag nicht hören», S 82-3; trad. it. di Bonola, p. 147.

fisionomia linguistica. Cedendo, se occorre, ogni tratto di comprensibilità: «Il traduttore si fa portavoce della voce straniera, che egli rende percepibile oltre l'abisso dello spazio o del tempo. Se la voce straniera ha qualcosa da dire, allora la lingua, dopo, deve di necessità apparire diversa da prima. Questo risultato è il criterio per riconoscere se il lavoro del traduttore è stato eseguito a dovere»<sup>384</sup>.

Non si esaurisce con Schleiermacher, tuttavia, l'eredità ottocentesca che Rosenzweig raccoglie e rielabora. È al cuore della filosofia del linguaggio d'epoca romantica che attinge l'intero *Sprachdenken* rosenzweighiano, quel pensiero che giustifica la sua attività di traduttore e che entra massicciamente a costituire l'impianto della *Stella*. E i riferimenti sono, di volta in volta, Humboldt, Herder, Hamann, Schelling, Jakob Grimm, oltre al già citato Schleiermacher. In Rosenzweig, l'intero paradigma romantico viene assunto e interiorizzato. Si tratta di quel pensiero che, attingendo a un retroterra biblico e più genericamente ebraico – la *nominatio rerum* adamitica, il pensiero cabbalistico e forse anche il metodo midrašico – pone alla base del linguaggio una consustanzialità fondamentale tra nomi e cose. Il nome, nella sua origine divina, lungi dal rappresentare una designazione arbitraria e convenzionale, cattura l'essenza della cosa, ne rivela un tratto sostanziale, getta un ponte tra l'esterno e l'interno. Dietro il nome si apre la strada che conduce alla realtà fondamentale, al segreto ultimo delle cose. E ciò vale per tutti i nomi – comuni, propri e, da ultimo, anche per il nome ineffabile di Dio. L'interesse per il linguaggio ruota dunque intorno a un cardine ontologico e si definisce come squarcio aperto sull'essenza, in una continuità di pensiero che dall'età romantica porterà, oltre Rosenzweig, fino ad Heidegger, che proprio con Rosenzweig dividerà pensieri analoghi su lingua e traduzione<sup>385</sup>. A questo fondamento si aggancia l'idea di una lingua unica, una lingua universale, forse la lingua di Dio, da cui si dipartono tutte le lingue diverse che, però, per questa via, a ritroso, possono nuovamente essere ricondotte a unità. A monte di tutte le differenze, le varie lingue convergono in una sola radice e qui, intorno a quest'origine, si rivela la struttura comune. Non c'è dunque tratto di qualsiasi lingua che non sia presente, latente o manifesto, in tutte le altre. Quest'idea di comunanza essenziale, che, proveniente da Dante<sup>386</sup>, filtra in versione romantica nel pensiero di Humboldt, viene recuperata da Rosenzweig e trasmessa, avanti nel tempo, a Heidegger e addirittura a Benjamin, mette in contatto, in comunicazione, tutte le lingue e apre su una prospettiva, fortemente messianica, di comprensione universale. Di redenzione attraverso il linguaggio. A questo nucleo comune deve approssimarsi ogni traduttore, permettendo il passaggio continuo da una lingua all'altra, nella consapevolezza che il suo tentativo non

<sup>384</sup> «Der Übersetzer macht sich zum Sprachrohr der fremden Stimme, die er über den Abgrund des Raums oder der Zeit vernehmlich macht. Wenn die fremde Stimme etwas zu sagen hat, dann muß die Sprache nachher anders aussehen als vorher. Dieser Erfolg ist das Kriterium für die pflichtgemäß ausgeführte Leistung des Übersetzers», S 83; trad. it. di Bonola, p. 147.

<sup>385</sup> Proprio sulla traduzione, pochi decenni dopo Rosenzweig, Heidegger formulerà pensieri comuni, soprattutto sulla traduzione intesa come *über-setzen*, “portare dall'altra parte”, innestare lo spirito della lingua di partenza in quella di arrivo. Come Rosenzweig aveva criticato la traduzione della tragedia greca di Wilamowitz, nella sua tendenza, a suo dire, semplicante e attualizzante, così Heidegger criticherà la traduzione dei filosofi presocratici di Diels. Si veda RIVKA G. HORWITZ, *Franz Rosenzweig on Language*, in «Judaism», 13, 1964, pp. 393-406.

<sup>386</sup> Nel *De Vulgari Eloquentia*, Dante si sofferma a descrivere l'imposizione divina del nome alle cose tramite Adamo, l'esistenza di una lingua universale e divina, l'ebraico, il dramma linguistico della confusione dopo Babele. DANTE ALIGHIERI, *De Vulgari Eloquentia* (I, I-VII).

potrà che rimanere un'approssimazione, un accostamento all'essenza, di cui ogni nome è preludio. Un'operazione, però, che giungerà tanto più vicina a questo nucleo quanto più chi traduce si farà portatore di un'idea di "traduzione totale", concomitante a quella formulata da Rosenzweig nel *Nachwort* a Yehudah ha-Lewi. Proprio qui, subito dopo aver staccato i concetti di "Nachdichten" e "Übersetzen", Rosenzweig esplicita a chiare lettere, in raccordo a tutta la precedente teoresi sul linguaggio umano di cui si è detto, la fondamentale comunanza di tutte le lingue:

C'è soltanto Una lingua. Non c'è peculiarità linguistica di una lingua (si trovi essa in modi di dire, nella stanza dei bambini o nei particolarismi di ceto) che non si lasci attestare in ogni altra lingua almeno *in nuce*. Su questa essenziale unità di tutte le lingue, e sul comandamento, che su di essa riposa, della comprensione tra tutti gli uomini si fondano tanto la possibilità che il compito del tradurre, il suo "può", "è concesso" e "deve". Si può tradurre perché in ogni lingua è contenuta, quanto a possibilità, ogni altra lingua; ci è concesso tradurre quando si può realizzare questa possibilità mediante il dissodamento di una tale terra incolta linguistica; e si deve tradurre così che venga il giorno di quell'unanimità delle lingue che può crescere soltanto dentro ogni singola lingua e non nello spazio vuoto "tra" di esse.<sup>387</sup>

L'interesse per il linguaggio, prima che esplicitarsi nella traduzione, aveva trovato ampia formulazione nella *Stella*. Qui, Rosenzweig aveva sviluppato il suo *Sprachdenken* in continua delimitazione rispetto al linguaggio monologico, il linguaggio muto dei concetti filosofici e dell'oggettività, il linguaggio del "vecchio pensiero", del pensiero razionale che comprende, incorpora e pretende di risolvere il tutto, nella sua evoluzione dalla semplicità di Talete all'estrema complessità di Hegel. Il vero linguaggio – dialogico, esperienziale e dinamico – è il mezzo dato all'uomo, all'uomo solo di fronte alla morte, per costruire un ponte verso l'altro, umano e divino. È il parlare autentico, il parlare radicato nell'esperienza, nella vita. È, riprendendo la metafora di Rosenzweig, il parlare dell' "intelletto sano", quello che rende possibile il continuo intersecarsi dei triangoli complementari di Dio, mondo e uomo. E il linguaggio così inteso, il linguaggio autentico, non è riducibile a griglie grammaticali o terminologiche, gabbie artificiali che, invece, allontanano dall'autenticità. Il linguaggio autentico è dialogo, dialogo che accade d'improvviso, senza preparazione, tra uomo e uomo. Dialogo in cui il nome, il nome proprio degli interlocutori, è parte integrante e dove lo stesso scambio mostra forti analogie con i meccanismi in atto nella traduzione. Dialogo che giunge al limite della preghiera, e spesso sconfina. Che è anticipazione, forse addirittura risultato, del dialogo tra uomo e Dio.

Il linguaggio umano, nell'incontro autentico, è espressione di fede e si avvicina alla lingua unica, la

---

<sup>387</sup> «Es gibt nur Eine Sprache. Es gibt keine Spracheigentümlichkeit der einen, die sich nicht, und sei es in Mundarten, Kinderstuben, Standeseigenheiten, in jeder andern mindestens keimhaft nachweisen ließe. Auf dieser wesenhaften Einheit aller Sprache und dem darauf beruhenden Gebot des allmenschlichen Verständigung ist die Möglichkeit wie die Aufgabe des Übersetzens, ihr Kann, Darf und Soll, begründet. Man kann übersetzen, weil in jeder Sprache jede andre der Möglichkeit nach enthalten ist; man darf übersetzen, wenn man diese Möglichkeit durch Urbarmachung solchen sprachlichen Brachlands verwirklichen kann; und man soll übersetzen, damit der Tag jener Eintracht der Sprachen, die nur in jeder einzelnen, nicht in dem leeren Raum „zwischen“ ihnen erwachsen kann, komme», S 84; trad. it. di Bonola, p. 148.

lingua dell'essenza<sup>388</sup>. E nella *Stella* più che altrove, più che nella postfazione, la lingua unica è, dichiaratamente, la lingua di Dio, che conosce il nome vero delle cose. Una lingua inattingibile all'uomo – come inattingibili sono i nomi veri e, per il loro tramite, le essenze<sup>389</sup> – ma a cui l'uomo può avvicinarsi nel parlare autentico, rivolto all'uomo o a Dio. E, verrebbe da dire per chiudere il ragionamento, nella traduzione, intesa come passaggio continuo tra lingue diverse e non come automatismo. Nella traduzione come dialogo, come incontro.

È evidente, a questo punto, come tutta la traduzione del canzoniere di Yehudah ha-Lewi si disponga entro una riflessione articolata sulla lingua, che ne costituisce lo sfondo e ne condiziona gli esiti. Lo stesso bagaglio concettuale verrà recuperato, interamente, all'avvio della *Verdeutschung* e ne determinerà il corso rivelando lo stesso retroterra. Una teoria del linguaggio, una filosofia del linguaggio, di cui Rosenzweig avrà sempre consapevolezza, forse più ancora che Buber.

Ma, come si è già detto, l'influenza del Yehudah ha-Lewi di Rosenzweig sulla *Verdeutschung* non è solo questione di sfondo. Le decisioni fondamentali rispetto alla resa dell'ebraico medievale – nei suoi aspetti lessicali, metrici, timbrici, ritmici – non sono che un annuncio del trattamento che verrà riservato all'ebraico biblico. Ed è di nuovo il *Nachwort* del 1924 a costituire quasi una base programmatica per la traduzione della Bibbia, a svolgere in sintesi questioni di metodo che poi, in continuità, verranno riprese, e ampliate con il contributo di Buber, dal '25 in avanti.

Prima di tutto, la restituzione in tedesco della «costruzione ciclopica della frase ebraica»<sup>390</sup>, l'accostamento in paratassi, l'accumulo di parole giustapposte spesso senza un chiaro ordine sintattico, senza connettivo e quasi sempre in assenza di subordinazione. Una struttura monolitica, colossale, che collide con il modello tedesco e che – sostiene Klaus Reichert in un saggio dedicato alla *Verdeutschung*<sup>391</sup>

---

<sup>388</sup> Anche su questo punto l'affinità con Heidegger è forte. Pur distante da una prospettiva di fede, lo stesso Heidegger formula il discorso sulla lingua in chiave ontologica: la lingua afferra l'essenza, attraverso la lingua è l'essere stesso a manifestarsi. Questa corrispondenza sarà avvertita anche da Rosenzweig che nel 1927, a ridosso della pubblicazione e due anni dalla morte, leggerà e accoglierà con entusiasmo *Sein und Zeit*. Sull'idea rosenzweighiana di lingua si veda, in particolare, la dissertazione di ANNA ELISABETH BAUER, *Rosenzweigs Sprachdenken im "Stern der Erlösung" und in seiner Korrespondenz mit Martin Buber zur Verdeutschung der Schrift*, Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII – Theologie, Bd. 466, Verlag Peter Lang, Frankfurt a. M. 1992. E inoltre: RIVKA G. HORWITZ, *Franz Rosenzweig on Language*, in «Judaism» 13, 1964, pp. 393-406 (dove si discute anche l'analogia con il pensiero heideggeriano), EDWARD L. GREENSTEIN, *Theories of Modern Bible Translation* in «Prooftexts» III, 1 gennaio 1983, pp. 9-39 (dove è bene in evidenza la componente romantica in Rosenzweig).

<sup>389</sup> «le "parole originarie" che, come misteriosi fondamenti, giacciono nascoste sotto ogni singola parola palese, ed in essa salgono alla luce; parole in qualche misura elementari, che tengono connesso il corso manifesto del linguaggio [...] Nella lingua viva queste parole inudibili divengono udibili come parole reali esse pure [...] Se quelle parole reali inudibili, che giacevano prive di relazione reciproca, l'una giustapposta all'altra, costituivano il linguaggio dei muti elementi del pre-mondo, che se ne stanno isolati l'uno accanto all'altro, erano cioè il linguaggio che si comprende nel sordo regno delle Madri, la possibilità puramente ideale di un intendere, allora la lingua reale è la lingua del mondo della superficie della terra.» [«Die „Urworte“, die als geheime Gründe unter jedem einzelnen offenbaren Wort verborgen liegen und in ihm ans Licht steigen. Elementarworte gewissermaßen, die den offenbaren Lauf der Sprache zusammensetzen [...] In der lebendigen Sprache werden diese unhörbaren Urworte als wirkliche Worte hörbar [...] Waren jene unhörbaren unter sich beziehungslos nebeneinander stehenden Elementarworte die Sprache der stummen, einzeln nebeneinander liegenden Elemente der Vorwelt, die Sprache, die im lautlosen Reich der Mütter verstanden wird, die bloße ideelle Möglichkeit einer Verständigung, so ist die wirkliche Sprache die Sprache der oberirdischen Welt», GS2 121]; trad. it. di Bonola, p. 111.

<sup>390</sup> «kyklopische Satzbauart des Hebräischen», S 84.

<sup>391</sup> KLAUS REICHERT, „Zeit ist's“: *Die Bibelübersetzung von Franz Rosenzweig und Martin Buber im Kontext*, Sitzungsberichte der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, Band XXXI, Nr. 1, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1993.



– era stata impiegata, prima di Rosenzweig, solo da Hölderlin sulla scorta di modelli greci.

Il secondo punto tocca la rima. Agli altri, precedenti, traduttori di ha-Lewi – quasi tutti colpevoli di inosservanza dei molteplici schemi metrici presenti nelle sue poesie – Rosenzweig rimprovera timore rispetto a un possibile effetto straniante o, più prosaicamente, pigrizia<sup>392</sup>. Non è agevolando la comprensione – trasformando rime e ritmi stranieri in comode forme tedesche, familiari all’orecchio del lettore, o suddividendo arbitrariamente in strofe un tessuto poetico unitario – che si rende un servizio al testo e al suo autore. Addomesticando, ingentilendo l’originale non si ottiene un risultato migliore; forse un gradimento più alto, immediato, più esteso, che, però, non sarà mai garanzia di durata. Ma di questo intento teorico si è già detto, e la prassi non è che una conferma.

Nelle poesie di Yehudah ha-Lewi, la rima – nelle sue molte varianti di rima finale, iniziale, al mezzo o variabile nei componimenti a cintura<sup>393</sup> – è mezzo stilistico fondamentale, impiegato con grande flessibilità, con una perizia che tocca il virtuosismo. E Rosenzweig ha cura di trattenere nel tedesco questo continuo dispiegarsi di schemi metrici differenti, consapevole del fatto che, nella poesia medievale più che in quella moderna, la rima è elemento strutturante, unificante: «Quanto sia importante la riproduzione della forma rimata risulta poi anche dal fatto che nelle poesie in questione la rima non è semplicemente, come nelle forme moderne, la malta che lega pietra a pietra, bensì quasi totalmente, o minimo minimo anche, il materiale da costruzione stesso, quello il cui tono unitario

---

<sup>392</sup> Tra i vari traduttori che hanno reso in tedesco il canzoniere di ha-Lewi (soprattutto ABRAHAM GEIGER, *Divan des Castiliers Abu'l-Hassan Juda ha-Lewi*, Joh. Urban Kern, Breslau 1851; GUSTAV KARPELES (hrsg.), *Divan des Jehuda Halevi*. Eine Auswahl in deutschen Übertragungen von S. Heller, A. Geiger, M. Sachs, S. Kristeller *et alii*, Schildberg, Berlin 1983; EMIL BERNHARD [COHN], *Jehuda Halevi, Ein Divan*. Übertragen und mit einem Lebensbild versehen von Emil Bernhard, Erich Reiss, Berlin 1920), Rosenzweig salva i soli testi di SELIGMANN HELLER («Übersetzungen Jehuda Halevis (Auswahl)», in *Die echten Hebräischen Melodien*, hrsg. von David Kaufmann, S. Mayer, Trier 1893): «Neppure uno dei traduttori di Yehudah ha-Lewi si è finora riconosciuto in modo fondamentale un obbligo nei confronti del metro, e anche nei confronti della rima lo ha soddisfatto solo Heller, il quale, anche per tutto il resto, oltrepassa tutti i suoi predecessori e successori di un’incollatura e di conseguenza dalla *communis opinio* viene naturalmente qualificato come “non godibile” [...] L’avversione a riprodurre la forma rimata ha quella causa semplice che hanno, esaminate più a fondo, molte cose umane, e cioè... la pigrizia, semplicissima pigrizia, pigrizia *sans phrases*» [«Von den Übersetzern Jehuda Halevis hat kein einziger bisher dem Metrum gegenüber diese Pflicht grundsätzlich anerkannt, und auch dem Reim gegenüber nur der einzige Heller, der auch sonst all seine Vorgänger und Nachfolger um Haupteslänge überragt und der deshalb von der *communis opinio* natürlich als „ungenießbar“ bezeichnet wird [...] Die Scheu vor Nachahmung der Reimform hat den einfachen Grund, den bei näherem Zusehn überraschend viele menschlichen Dinge haben, nämlich – Faulheit, ganz einfach Faulheit, Faulheit *sans phrases*», S 87]; trad. it. di Bonola, p. 151.

<sup>393</sup> Si tratta della *muwaššatū a* (“poesia cinta”, in ebraico *šir ezor*, “poesia di cintura”), genere mutuato dalla poesia araba, con numero di strofe e schema metrico variabile, molto diffuso nella letteratura ebraica andalusa dei secoli XI e XII, soprattutto in poesie d’amore e conviviali, ma anche nella poesia religiosa. Le strofe hanno rima autonoma ma, allo stesso tempo, sono legate insieme da una rima che corre – in forma di ritornello, a cintura – lungo tutto il componimento. La resa fedele di questo genere complesso – risolto dagli altri traduttori con una semplice, rigida, partizione strofica – è uno dei tratti distintivi della versione di Rosenzweig che, sempre nel *Nachwort*, si sofferma sull’importanza del *Gürtelreim* nelle poesie di ha-Lewi, e della necessaria restituzione dello stesso in tedesco: «All’incirca questa impressione [di disomogeneità] fanno, a partire dall’originale, tutti i rifacimenti che lacerano senza alcun rispetto la rima strettamente unitaria oppure, nelle poesie a strofe, alterano la rima unitaria delle chiuse. Che cosa rimane della bellezza di quelle “poesie a catena” nelle quali le rime delle singole strofe vengono legate insieme dal prezioso fermaglio del sistema del ritornello, se le si frammenta in strofe di canzone alla tedesca? E tuttavia, con l’unica eccezione di Heller, è ciò che quasi sempre è avvenuto» [«So ungefähr muten einen vom Original her all die Nachbildungen an, die den entweder streng einheitlichen Reim oder, in den Strophengedichten, die Reimeinheit der Strophenschlüsse rücksichtslos zerreißen. Was bleibt denn von der Schönheit dieser „Gürtelgedichte“, bei denen die Reime der Einzelstrophen durch den kostbaren Verschluß des Rundreimsystems zusammengeschlossen werden, noch übrig, wenn man sie in deutsche Liedstrophen zersplittert? Dennoch ist das mit der einzigen Ausnahme Heller fast stets geschehen», S 87]; trad. it. p. 152.

determina l'impressione complessiva della facciata»<sup>394</sup>.

Non solo lo schema della rima verrà preservato in traduzione: Rosenzweig avrà cura di modificare la stessa struttura del tedesco per assecondare la diversa configurazione ritmica dell'ebraico. Non saranno più solo le vocali a portare la rima, l'identità di suono non si creerà più solo a partire dall'ultima vocale accentata come, di regola, accade nella poesia tedesca e, in fondo, almeno come schema base, in ogni lingua occidentale. Rosenzweig lavorerà anche con le consonanti che – in ebraico, fin dalla Bibbia – entrano quasi sempre nella parte di parola che risulta in rima. Gli inni e le poesie di ha-Lewi, nella traduzione di Rosenzweig, traboccano di rime consonantiche, rime ricche, estese, oltre la vocale tonica, alla consonante che precede<sup>395</sup>. Le lunghe catene di rime che ha-Lewi svolge – dove spesso la rima si gioca sui suffissi – spingono Rosenzweig a forzare il mezzo linguistico, nell'invenzione di nuovi vocaboli, nell'aggiunta alla radice di prefissi o suffissi inusuali, nell'utilizzo di nuove strutture flessive, di modifiche al tema. Tecniche che non sono, fino ad allora, patrimonio comune, tecniche di cui – è di nuovo Reichert a suggerirlo stabilendo un contatto interessante – si serve, nello stesso periodo, solo Rudolf Borchardt nella sua traduzione della *Commedia* dantesca<sup>396</sup>.

Ma più ancora della rima, è il metro ebraico a costituire una sfida per il traduttore. Metro che, nella Spagna islamica, sulla scorta delle teorie formulate dal grammatico Dunaš ibn Labrat, si arricchisce di modelli desunti dalla poesia araba, in un ambito che spazia dall'assunzione della metrica quantitativa, con il tipico alternarsi di sillabe brevi e lunghe, alla ripresa di forme, di verso e di strofa, proprie della composizione araba. Yehudah ha-Lewi non è imitatore acritico del modello esterno, tutt'altro. A seguito di una controversia tra grammatici ebrei sulla liceità dell'assunzione ovvero sulla necessaria conservazione di una fisionomia, letteraria e linguistica, autonoma, ha-Lewi, in una sorta di discrasia tra teoria e applicazione, è tra coloro che scorgono nell'adozione di forme estranee un tradimento nei confronti della lingua ebraica e un segno di corruzione spirituale<sup>397</sup>. Ciò non toglie, però, che tutta la sua

<sup>394</sup> «Wie wichtig aber die Nachbildung der Reimform ist, das geht schon daraus hervor, daß in den in Frage kommenden Dichtungen der Reim nicht bloß wie in den modernen Formen der Mörtel ist, der Stein an Stein leimt, sondern fast durchweg, mindestens auch, das Baumaterial selber, dessen einheitlicher Ton den Gesamteindruck der Fassade bestimmt», S 87; trad. it. p. 152.

<sup>395</sup> «Certo anche la rima non deve essere identificata con la rima occidentale, che suona sempre vocalica, mentre la rima delle poesie che qui si traducono coinvolge sempre nell'elemento rimato anche la consonante antecedente, quindi per esempio non rima *ajich* bensì *rajich*, non *im* ma *bim*» [«Zwar ist auch der Reim nicht ohne weiteres mit dem abendländischen Reim gleichzusetzen, der ja stets vokalisch anlautet, während der Reim der hier übersetzten Gedichte durchweg schon einen Konsonanten mit in das Reimelement hineinzieht, also z.B. nicht *ajich*, sondern *rajich* oder nicht *im*, sondern *bim* reimt»), S 88; trad. it. p. 152. La traduzione della *Sionide*, una delle lamentazioni più note tra gli *šire šayyon* di ha-Lewi, è un esempio magistrale di trattamento della rima, proprio nel senso indicato.

<sup>396</sup> Già nel 1909, aggiunge Reichert, Borchardt aveva pubblicato prove di traduzione della *Commedia*. Nel 1923, appariranno *Inferno e Purgatorio*. Si veda KLAUS REICHERT, „Zeit ist's“. *Die Bibelübersetzung von Franz Rosenzweig und Martin Buber im Kontext*, cit., p. 13. Lo stesso Borchardt, va detto, sarà critico nei riguardi della *Verdeutschung*. Si veda la lettera di Buber a Borchardt del 26 dicembre 1930 (B2 391-94), in risposta a una lettera precedente, non pubblicata, del 10 novembre 1930, di Borchardt a Buber. Si veda nota, B2 394-95.

<sup>397</sup> Come scrive Heinrich Brody, in uno dei più importanti studi in lingua tedesca sull'opera poetica di ha-Lewi, (*Studien zu den Dichtungen Jehuda ha-Levi's. I. Über die Metra der Versgedichte*, H. Itzkowski, Berlin 1895): «Suona quasi incredibile, ma è un dato di fatto: il castigliano Jehuda ha-Levi, uno dei maggiori artisti nella costruzione di versi in metrica, un uomo che ha composto centinaia di poesie in metrica, condanna fermamente le licentiae poeticae, dà espressione, senza mezzi termini, all'influsso dannoso che il metro esercita sulla lingua ebraica, chiarisce gli svantaggi che a questa risultano per mezzo di quello e, infine, si rammarica profondamente per il fatto che, con il nostro accettare il metro, si sia realizzato il versetto del

poesia segua da vicino la metrica araba, padroneggiandone tutte le forme poetiche, dal più breve indovinello alla *munaššaha* più complessa.

Oltre a formulare una propria, personale, opinione sulla dipendenza della poesia ebraica dal modello arabo, con varianti rispetto alla versione dominante ma in stretto contatto con la lezione di Heinrich Brody<sup>398</sup>, Rosenzweig si propone, fin da subito, di fare accedere, nel testo tradotto, l'intera configurazione metrica e ritmica dell'ebraico. Di nuovo, anche per la misura del verso, il tedesco è vaso, tessuto poroso che del testo di partenza riceve ogni aspetto, anche quello formale, in totale disinvoltura rispetto ai propri vincoli.

Sia come sia, la metrica ebraica nella Spagna del Medioevo – debitrice di influssi arabi ma con un'impronta personale che, però, «portava molto lontano dalla ritmicità prosastica, tanto da quella sefardita, dovuta alle terminazioni che da quella askenazita, dovuta alle radici verbali»<sup>399</sup> – è, fuori da ogni dubbio, metrica quantitativa. Ed è verso una resa coerente di questo aspetto che la traduzione di Rosenzweig si dirige. Resa che, lo stesso traduttore ne è consapevole, rappresenta una difficoltà seria. Su questo punto, più che su altri, l'ebraico e il tedesco divergono. Come accade nelle principali lingue moderne, il ritmo della poesia tedesca è accentuale, regolato dall'accento tonico che mette in rilievo una sillaba, senza distinzioni di brevità e di lunghezza. E, soprattutto – con criterio stabilito secondo grammatica già nel Seicento e diventato norma fissa a partire dall'età del classicismo – non prevede una distribuzione dell'accento diversa da quella che presiede al fluire del discorso in prosa<sup>400</sup>.

---

salmo (106,35): “ma si mescolarono con le nazioni e impararono le opere loro” [«Es klingt ganz ungläublich, aber es ist feststehende Thatsache: Der Castilier Jehuda ha-Levi, einer der grössten Künstler im Baue metrischer Verse, ein Mann, der Hunderte von metrischen Gedichten verfasst hat, er ist es, der entschieden die licentiae poeticae verurteilt, dem schädlichen Einfluß, den das Metrum auf die hebr. Sprache übt, unverhohlen Ausdruck giebt, die Nachteile, die dieser durch jenes erwachsen, klarlegt und zuletzt aus tiefster Seele bedauert, dass bei Annahme des Metrums an uns der Psalmvers (106, 35) in Erfüllung ging: „Sie mischten sich unter die Völker und lernten ihre Werke“, *ibid.*, pp. 13-4]. Anche nel *Kuzari*, ha-Lewi deplora la tendenza imitativa degli ebrei, troppo inclini ad accogliere il metro straniero e a trascurare la ricchezza della propria lingua.

<sup>398</sup> «Di solito si usa liquidare la metrica dell'ebraismo spagnolo con l'affermazione che si tratta di una imitazione di quella araba. Detto in modo così conciso questo è fuorviante. L'assunzione della metrica araba non è avvenuta per cieca imitazione; ciò era vietato, benché fosse di per sé del tutto possibile, dalla teoria sulle sillabe dell'ebraico che imperava tra i filologi ebrei del tempo. Ma coloro che hanno inaugurato la nuova poesia in ebraico afferrarono con gesto audace la particolarità del ritmo prosastico della loro lingua, che la differenzia da quella araba; cioè le sillabe mute (che suonano all'incirca come la sillaba *Ge* in *Gewand* o *Be* in *Bezug*) e diedero a questo suono il valore di quel tipo arabo di sillaba che, secondo la loro teoria, mancava in ebraico. Così nacquero i due elementi della metrica ebraica, una sorta di giambo fatto di una sillaba muta e una sillaba lunga, e una sillaba lunga che poteva essere raddoppiata, triplicata e in pratica, mediante la successione dei piedi metrici l'uno dopo l'altro, poteva essere cumulata in numero anche maggiore» [«Man pflegt die Metrik der spanischen Hebräität gewöhnlich damit zu erledigen, daß man sie als eine Nachahmung der arabischen bezeichnet. Das ist so in Kürze irreführend. Die Übernahme der arabischen Metrik ist nicht in blinder Nachahmung geschehen; das verbot sich, obwohl es an sich durchaus möglich gewesen wäre, durch die bei den hebräischen Philologen der Zeit herrschende Theorie der hebräischen Silbe. Aber die Eröffner der neuen Dichtung im Hebräischen ergriffen mit kühnem Griff die Eigentümlichkeit des Prosarhythmus ihrer Sprache, die sie vom Arabischen unterscheidet, die stummen Silben, die ungefähr klingen wie die Silbe „Ge“ in „Gewand“ oder „Be“ in „Bezug“, und gaben diesem Laut den Wert jener arabischen Silbenart, die nach der Theorie im Hebräischen fehlte. So entstanden die beiden Elemente der hebräischen Metrik, eine Art Jambus aus Stummsilbe und Schwertsilbe und eine Schwertsilbe, die zu zwei, drei und praktisch, durch Aneinanderreihung der Versfüße, auch in noch größerer Zahl gehäuft werden konnte», S 88]; trad. it. p. 152.

<sup>399</sup> «Von der Prosabetonung führte nun freilich die so entstandene Metrik weit ab, und zwar sowohl von der sephardischen der Endungen wie von der askhenasischen des Stammes», S 88; trad. it. pp. 152-3.

<sup>400</sup> «In tedesco a partire dal diciassettesimo secolo è invalso, e poi, tramite la poesia classica del 1800, è stato stabilito incrollabilmente il principio che l'accentazione prosastica delle parole debba essere mantenuta anche nei versi» [«Denn im

Pur nella consapevolezza dell'azzardo, «l'introduzione nel tedesco di una ritmica straniera»<sup>401</sup> si pone a Rosenzweig come necessità ed è proprio questo cardine della prosodia moderna che Rosenzweig intende sovvertire, mettendo in dubbio la stessa divisione, rigida e apparentemente inoppugnabile, tra metrica accentuativa e metrica quantitativa. L'intonazione, il rilievo accentuale, sostiene Rosenzweig, non devono essere per forza gli stessi per prosa e poesia, non per forza il verso deve sottostare alle stesse regole che disciplinano la prosa o, ancora più da distante, il discorso orale. Sotto questa luce, l'intento di Rosenzweig si chiarisce: approssimare il dettato all'accumulo di sillabe toniche tipico della poesia ebraica medievale e, per questa strada, liberare la poesia dal giogo dell'accento di prosa. Riprodurre, o perlomeno tentare di restituire, questo tratto nel tedesco tramite un'accentazione sospesa, fluttuante, musicale, distribuita su tutto il verso<sup>402</sup>. Con diverse prominenze, non una sola. Quindi interrompere, andare contro – con il massimo dell'arbitrio e dell'artificio – il corso naturale del verso tedesco, superare la sua tendenza a disporsi in ritmi giambici, trocaici, dattilici, anapestici. A questo scopo, utilizzare parole con due sillabe, entrambe toniche<sup>403</sup>, monosillabi ugualmente accentati, intervenire sul tempo con colpi, sollevamenti e cesure, per rallentare il ritmo e orientarlo «all'ebraica»<sup>404</sup>. È compito difficile per il poeta-traduttore e, afferma Reichert<sup>405</sup>, mai più – dopo la riflessione poetica di Klopstock e il suo impiego, nel *Messias*, di un esametro classico dominato da un'accentazione irregolare, da pause e interruzioni – tentativi di questo tipo sono stati compiuti nella poesia tedesca. Poesia tedesca che, evidentemente, è incompatibile con un simile trattamento del verso. Ma Rosenzweig non abbandona il proposito e tenta la forzatura, l'inserimento nel tedesco di un metro straniero. Del resto, sostiene, proprio la metrica del greco e del latino, basata sulla quantità sillabica, è vissuta su questa tensione continua, su questa mancanza di identità tra accentazione di prosa e accentazione di poesia. E, se è venuta meno la confidenza con la poesia greca e latina, se se ne affievolita la percezione estetica<sup>406</sup>, al lettore basterà pensare alla declamazione musicale per farsi un'idea di come vadano letti questi versi in tedesco<sup>407</sup>. È proprio questo profilo intonativo che il lettore tedesco deve avere in mente, avvicinandosi alla sua traduzione. Una qualità fonica che altrimenti, per dare un riferimento all'attualità, Rosenzweig vede realizzata nelle poesie di Stefan George e della sua cerchia, poesie che, in totale immersione nel clima neoromantico, si discostano dalla consueta prosodia nell'uso di un accento

---

Deutschen ist seit dem siebzehnten Jahrhundert das Prinzip aufgebracht und durch die klassische Dichtung von 1800 unerschütterlich festgerammt, daß die Prosabetonung der Worte im Vers gewahrt bleiben müsse], S 88; trad. it. p. 153.

<sup>401</sup> «[die] Einführung der fremden Rhythmik ins Deutsche», S 90; trad. it. p. 155.

<sup>402</sup> Rosenzweig parla di «schwebende Betonung», S 89.

<sup>403</sup> Rosenzweig adduce a esempio le parole *Mißwachs* e *Lichtstrahl*.

<sup>404</sup> «die natürliche Tendenz der deutschen Sprache zu jambischen, trochäischen, etwa noch daktylischen und allenfalls anapästischen Rhythmen», S 89.

<sup>405</sup> KLAUS REICHERT, „Zeit ist's“. *Die Bibelübersetzung von Franz Rosenzweig und Martin Buber im Kontext*, cit., p. 14.

<sup>406</sup> «Che l'antichità greco-romana avesse un principio totalmente diverso, viene assunto come dato di fatto piuttosto che ripercipito esteticamente» [«Daß die griechisch-römische Antike ein durchaus andres Prinzip hatte, wird mehr als Tatsache hingenommen, als ästhetisch nachgeföhlt», S 88]; trad. it. di Bonola, p. 153.

<sup>407</sup> Oppure, come suggerisce Reichert, un altro riferimento potrebbe essere lo *Sprechgesang*, il canto-parlato, affermatosi con le composizioni di Schönberg.

fluttuante, meno espiratorio e più musicale, distribuito in modo uniforme su tutte le sillabe<sup>408</sup>. Di qui l'invito, rivolto dal *Nachwort*, a leggere le traduzioni di Yehudah ha-Lewi «à la George»<sup>409</sup>, invito che denuncia chiaramente, se mai occorressero conferme, quanto l'isotopia romantica, e neoromantica, sia prevalente in Rosenzweig. L'accostamento di una prassi traduttiva così ricercata, così fundamentalmente innaturale, a George non è un caso isolato e serve, di sponda, a suffragare un discorso critico che accompagnerà l'apparire del primo volume della Bibbia e in cui l'analogia con le scelte, lessicali e stilistiche, del *George-Kreis* servirà da puntello all'argomentazione. Pur senza esagerare la connessione tra queste considerazioni, di ordine tecnico-metrico, e la valenza più ampia, generale, del discorso che Siegfried Kracauer svilupperà sulla *Verdeutschung* – un discorso che ne mette in dubbio l'intenzione stessa, la stessa legittimità – non si può non vedere, nelle parole della postfazione, l'ammissione di un legame, come se Rosenzweig, nel tentativo di dare indicazioni di lettura, cogliesse negli “esperimenti” di George e dei suoi fratelli in poesia, nel loro procedere stilistico, un aggancio per agevolare la comprensione del suo metodo. Un contatto, un collegamento, quindi una sostanziale affinità.

È evidente, a questo punto, quale sia il risultato possibile, quali siano i rischi di un tradurre così connotato, così indifferente ai vincoli imposti dalla lingua: l'artificiosità, l'innaturalità, la fondamentale estraneità al sentire estetico tedesco. Da ultimo, l'incomprensibilità. Rischi che, tuttavia, Rosenzweig corre scientemente, che considera conseguenza inevitabile, prezzo del suo “Umdrehen”, del suo torcere e rivoltare il tedesco, operazione necessaria per chi, come lui, voglia davvero tradurre e non semplicemente rifare. In questo senso, Rosenzweig non è disposto al compromesso. E, ancora una volta, le pagine del *Nachwort* sono conferma di questa radicalità, espressione di un atteggiamento quasi sprezzante nei confronti del lettore non colto, non preparato ad accogliere deviazioni dalla norma linguistica e stranezze di ogni tipo:

A questo proposito il traduttore deve soltanto seguire il poeta e, se non proprio parola per parola, almeno frase per frase deve riprodurre quanto gli è possibile nella propria lingua il contenuto di stranezza presente nel lessico di quello. Persino a rischio che un lettore le cui conoscenze sull'evoluzione del tedesco si siano spinte soltanto fino al *Buch der Lieder* e per il quale non sia ancora avvenuta la scoperta del *Westöstlicher Divan* e degli inni di Hölderlin, per non parlare di poesia più recente, trovi poi quel tedesco incomprensibile<sup>410</sup>.

<sup>408</sup> «Un principio [il riferimento è alla divisione tra *Prosaakzent* e *Versakzent*] che soltanto in questi ultimi decenni comincia a esperire una certa modificazione da parte della scuola di Stefan George con la sua esigenza di un accento uniformemente distribuito» [«Ein Prinzip, das erst in den jüngsten Jahrzehnten durch die Georgische Schule mit ihrer Forderung des gleichschwebenden Tons eine gewisse Modifikation zu erfahren beginnt», S 88]; trad. it. p. 153.

<sup>409</sup> «Chi vuol rendersi emotivamente fruibile questa metrica farà bene a leggere i versi “à la George” cioè con una accentazione uniformemente distribuita su tutte le sillabe, la quale però non deve far scomparire del tutto l'accentazione – in questo caso, ovviamente, sefardita – delle parole» [«Wer sich diese Metrik zu Gefühl bringen will, tut gut, die Verse „georgescht“ zu lesen, also mit gleichschwebender Betonung aller Vokalsilben, die doch den – in diesem Fall natürlich sephardischen – Wortton nicht ganz verschwinden lassen darf», S. 89]; trad. it. p. 153.

<sup>410</sup> «Hier hat der Übersetzer nun dem Dichter nachzugehen und wenn nicht Wort um Wort, wenigstens Satz um Satz den Ungewöhnlichkeitsgehalt des Wortschatzes in seiner Sprache, so gut es gehen mag, nachzubilden. Selbst auf die Gefahr hin, daß Leser, deren Kenntnis der deutschen Sprachentwicklung erst bis zum Buch der Lieder vorgedrungen ist und denen also die Entdeckung des Westöstlichen Divans und der Hölderlinschen Hymnen, um von Neuerem zu schweigen, noch bevorsteht, sein Deutsch unverständlich finden», S 94; trad. it. p. 158.

L'ultima questione di cui la postfazione dà conto è di natura contenutistica, non formale. Riguarda quello che Rosenzweig chiama "stile musivo" e che forse, con altre, più moderne, parole si potrebbe chiamare intertestualità. Si tratta però di un'intertestualità profonda, non di superficie, più modo di essere e di pensare che strategia compositiva. La poesia ebraica spagnola, e in fondo tutta la poesia ebraica, spiega Rosenzweig, è scrittura in esilio, scrittura dell'esilio. Nasce nell'esilio e dell'esilio porta il segno. Coglie il mondo, gli oggetti, gli eventi, in forma mediata, con il filtro dell'esistenza diasporica. Non quindi in modo diretto perché «se si aprisse all'irrompere di questo mondo, il mondo le diverrebbe familiare»<sup>411</sup>, diverrebbe una casa. E, per la scrittura in esilio, il mondo non può essere una casa. Da ciò risulta una presenza costante, nella scrittura, della Scrittura. La poesia ebraica medievale, e quella di ha-Lewi in particolare, è innervata di Bibbia e non è l'evento biblico, secondo il classico schema tipologico, a fornire illustrazione e chiarimento alla vita ma, viceversa, è la vita stessa a gettare luce sul testo, a diventarne similitudine, parabola, figura. Stile musivo, quindi, come presenza costante nel testo di tessere bibliche, e non solo bibliche. Di echi, risonanze, incroci testuali, rimandi al canone in tutta la sua ampiezza, citazioni, esplicite e coperte, in dissolvenza una sull'altra. Stile musivo non come segnale di povertà letteraria, di immaturità culturale<sup>412</sup>, ma, al contrario come frutto di maturazione eccessiva, di un'esistenza ricolma di scrittura, rifratta attraverso la scrittura, divenuta essa stessa citazione. Non è quindi la mancanza di un proprio stile che spinge all'appoggio testuale: al contrario, è il possesso sicuro di uno stile nato dall'intreccio dei testi, con una forte impronta personale. L'ebreo medievale vive dentro la scrittura, completamente e senza sospensione: il pensiero, la parola, l'esistenza stessa, non possono che assumere forma di citazione. E anche la propria scrittura, va da sé, si costituisce come nodo di citazioni. Citazioni che mai sono ornamento, né mai rimando a un'autorità testuale superiore<sup>413</sup>, ma che formano il reticolato, la griglia essenziale su cui il testo si costituisce. Lo schema che dà forma al pensiero e sostanza al testo. Nel lettore ebreo, spiega Rosenzweig, questa maglia di citazioni innesca un riconoscimento istantaneo, un meccanismo di agnizione che, ad ogni citazione riconosciuta, oppone una momentanea resistenza al corso delle parole e produce una sorta di "eccitazione testuale", una «fluorescenza»<sup>414</sup>. Una luce che dà evidenza al testo

<sup>411</sup> «Wo sie sich dem Einstrom dieser Welt öffnet, würde ihr diese Welt heimisch, hörte auf, Exil zu sein», S 90.

<sup>412</sup> «Tale stile è un prodotto tipico di epoche letterariamente immature. Quando Eginardo ritrae Carlo Magno con le parole della biografia svetoniana di Augusto, vuole mostrare questi nel costume di Augusto, illuminare questi a partire da Augusto, non viceversa. Quando un poeta ebreo designa cristianità e Islam come Edom e Ismaele, egli non commenta il presente a partire dalla Scrittura, bensì la Scrittura a partire dal presente. Qui non vi è alla base un'immaturità letteraria, ma piuttosto un'ultramaturità» [«Musivstil ist eine Erscheinung literarisch unmündiger Epochen. Wenn Einhard Karl den Großen mit Worten aus der Suetonschen Augustusbiographie schildert, so will er ihn im Kostüm des Augustus zeigen, ihn von Augustus her beleuchten, nicht umgekehrt. Wenn ein jüdischer Dichter Christenheit und Islam mit Edom und Ismael bezeichnet, so kommentiert er nicht die Gegenwart aus der Schrift, sondern die Schrift aus der Gegenwart. Nicht literarische Unreife, sondern viel eher literarische Überreife», S 90-1]; trad. it. p. 155.

<sup>413</sup> «Qui la citazione non è in nessun caso un orpello accessorio, bensì è l'ordito necessario alla trama del discorso» [«Das Zitat ist hier ganz und gar nicht ein schmückendes Anhängsel, sondern es ist der Zettel für den Einschlag der Rede», S 92]; trad. it. 156.

<sup>414</sup> È lo stesso Rosenzweig a parlare di „Fluoreszieren“, S 92.

nei suoi due livelli, del messaggio diretto e del rimando, livelli che si palesano negli atti concomitanti della lettura e del riconoscimento. Anche la poesia di ha-Lewi è una rete di citazioni, soprattutto bibliche, ed è intenzione di Rosenzweig far risaltare anche in traduzione il tessuto allusivo dei testi poetici, un ostacolo che altri traduttori hanno ritenuto insormontabile<sup>415</sup>. Non ovviamente fornendo la traduzione di annotazioni a corredo – in questo modo i due momenti verrebbero disgiunti e, in più, il testo assumerebbe un profilo scientifico troppo marcato – ma puntando a suscitare, nel lettore tedesco, lo stesso effetto evocativo. Per l'ebreo medievale, si è detto, tutte le citazioni frammiste al testo costituiscono un possesso organico dell'intera persona. Lo stesso non si può dire del pubblico moderno che, posto di fronte a un intrico così fitto di rimandi, non potrebbe cogliere appieno, e immediatamente, i legami tra testo e testo. Lo stesso meccanismo di identificazione, lo "sbarramento" che la citazione, riconosciuta dal lettore, pone al flusso poetico e che fa risaltare il testo nella sua doppia dimensione non può che essere più lento in tedesco. Per questo, pragmaticamente, Rosenzweig rinuncia alla resa completa della tessitura di rimandi e si limita a riportare in traduzione quelle citazioni che sul lettore moderno possono produrre anamnesi. Traendole, affinché risuonino al suo orecchio, dalla Bibbia di Lutero e dal *Kirchenlied* protestante, luoghi familiari, fondamento dell'identità e possesso indiscusso di ogni lettore tedesco. Spingendosi addirittura alla sostituzione di citazioni estranee con altre più note<sup>416</sup>. Passando la citazione per questo vaglio, Rosenzweig sa che il riconoscimento sarà immediato. Potrebbe sembrare una deroga al principio di fedeltà al testo, ma non lo è. Anzi, lo stesso principio si rinsalda, nella misura in cui è ricreato, con il lettore moderno, lo stesso rapporto che il testo

<sup>415</sup> «Questo compito non solo è stato considerato insequibile, ma fino a un certo grado lo è realmente» [«Diese Aufgabe hat nicht bloß für unlösbar gegolten, sondern bis zu einem gewissen Grade ist sie es wirklich», *ibid.*]

<sup>416</sup> «Il succedersi dei singoli sbarramenti alla corrente in tedesco non può avvenire così rapidamente come in ebraico, semplicemente perché la citabilità della Bibbia tedesca è più esigua di quella della Bibbia ebraica. Ma tuttavia una certa citabilità esiste anche per quella, grazie alla Bibbia di Lutero, grazie ad alcuni inni ecclesiastici attinti dalla Bibbia, e grazie a parecchi contenuti biblici ancora noti anche all'uomo di oggi. E poiché in tedesco la citazione biblica è piuttosto inconsueta, di conseguenza essa risulta, in proporzione, di peso così ingente da generare, anche con una presenza sporadica, ancora una certa fluorescenza. Quindi il traduttore ha anche il compito di estrapolare, ed elaborare come tale, ogni citazione biblica presente nel testo che sia da portare in qualche modo a coscienza, e, se del caso, di rimpiazzare una citazione estranea all'uomo d'oggi con una che gli sia più prossima. Che così facendo incorra nell'errore, stigmatizzato in precedenza, del "rendere comprensibile", è cosa di cui non deve preoccuparsi: per l'uomo d'oggi è a malapena noto che gli arabi discendono da Ismaele e che la madre di Ismaele si chiamava Agar, proprio come ai lettori o agli ascoltatori dei poemi di Yehudah ha-Levi che Efer era un figlio di Keturah e che quest'ultima dalla tradizione viene identificata con Agar. Del resto torna a conforto del lettore attuale che proprio i libri biblici ancor oggi più noti al lettore colto, i Salmi, il profeta Isaia, il Cantico dei cantici, sono poi quelli che vengono più spesso alle labbra del poeta ebreo» [«Die Aufeinanderfolge der einzelnen Stromschlüsse kann im Deutschen nicht so rasch sein wie im Hebräischen, einfach, weil die Zitierbarkeit der deutschen Bibel geringer ist als die der hebräischen. Aber immerhin, es besteht auch hier eine gewisse Zitierbarkeit – dank der Lutherbibel, dank einigen aus der Bibel geschöpften Kirchenliedern und dank manchen auch dem heutigen Menschen noch bekannten biblischen Inhalten. Und da das Bibelzitat im Deutschen ungewohnter ist, so wirkt es vergleichsweise soviel wuchtiger, daß es auch in spärlicher Frequenz noch ein gewisses Fluoreszieren erzeugt. Also hat der Übersetzer die Aufgabe, jedes irgendwie zu Bewusstsein zu bringende Bibelzitat des Texts auch wirklich als solches herauszuarbeiten, und unter Umständen ein dem heutigen Menschen fremdes durch ein ihm näheres zu ersetzen; daß er damit den zuvor angeprangerten Fehler des „Verständlichermachens“ begehe, braucht er nicht zu fürchten; dem heutigen Menschen ist es knapp so bekannt, daß die Araber sich von Ismael herleiten und daß Ismaels Mutter Hagar hieß, wie den Lesern oder Hörern des Jehuda Halevischen Gedichts, daß Epher ein Sohn der Keturah war und daß diese von der Tradition mit Hagar identifiziert wird. Übrigens aber kommt dem heutigen Leser entgegen, daß grade die dem Gebildeten heute noch am ehesten bekannten biblischen Bücher, wie die Psalmen, der Prophet Jesaja, das Hohelied, auch dem hebräischen Dichter am häufigsten auf die Zunge kommen», S 92; trad. it. p. 156-7.

originale instaurava con il lettore medievale. Lo stesso rispecchiamento, la stessa identificazione. Ovviamente, questa identità si gioca, oltre i secoli, su un intervento deciso da parte del traduttore, su modifiche altrettanto forti. Modifiche che, nel caso di rima e metro, riguardavano il tedesco e che ora, nel caso della citazione, riguardano l'ebraico. Modifiche che – di nuovo, se mai ce ne fosse bisogno – confermano lo statuto forte di questa idea di traduzione, il suo profilo netto. Nel caso della citazione, esplicita o implicita, Rosenzweig sceglie, per rinforzare questo tratto, di ancorare la parola altrui a una tradizione esistente, consolidata, sceglie il ricorso a una memoria culturale diffusa che, nell'incontro del lettore moderno con il testo, faccia scattare associazioni. È una sovrapposizione, per cortocircuito, di contesti culturali diversi che estingue, o quantomeno sfuma, la fisionomia esclusivamente ebraica del testo originale. Stavolta, Rosenzweig non si mette alla ricerca di soluzioni ardite che facciano trasparire il colore ebraico del testo cui ha-Lewi attinge, fa prevalere la componente moderna e tedesca su quella medievale ed ebraica. E non, come si è visto, per ragioni di più facile accesso, di comprensibilità maggiore, ma per non tradire, anche in questo punto, l'intento iniziale: creare (o ricreare) un testo che ricalchi, in tutto e per tutto, quello di partenza. E che quindi produca lo stesso effetto sul lettore, anche sacrificando, per una volta, la conservazione dell'ebraicità<sup>417</sup>.

La necessità di confrontare, di bilanciare, due tradizioni culturali – lo rileva Reichert<sup>418</sup> – illumina l'aporia cui sono continuamente esposti gli ebrei tedeschi, soprattutto quegli ebrei che vogliono tenere a mente la propria origine e, insieme, continuare ad essere tedeschi. Tedeschi con una nuova consapevolezza ebraica e, al tempo stesso, ebrei partecipi dello sviluppo culturale, custodi della memoria, continuatori della tradizione tedesca. La stessa aporia, lo stesso tentativo di conciliare, di integrare, due componenti vitali, è origine e fondo costante della *Verdeutschung* cui ora – dopo aver deviato verso le traduzioni di ha-Lewi che ne sono premessa e annuncio – è necessario tornare.

---

<sup>417</sup>Conservazione dell'ebraicità che si manifesta, oltre che negli aspetti già considerati di rima e metro, nella riproduzione, fin dove il mezzo linguistico consente e spesso anche oltre, di artifici retorici e stilistici, allitterazioni, assonanze, onomatopee, cadenze musicali, strutture ad acrostico. Oltre alla resa di queste figure, di cui ha-Lewi fa uso frequente, la traduzione di Rosenzweig cerca corrispondenze nel numero di sillabe, dove non sia possibile ripristinare il metro dell'originale, e, addirittura, tenta analogie tedesche, dove possa risultare utile alla comprensione, per riprodurre il valore numerico delle lettere ebraiche.

<sup>418</sup> KLAUS REICHERT, „Zeit ist's“. *Die Bibelübersetzung von Franz Rosenzweig und Martin Buber im Kontext*, cit., p. 15.



## L'INIZIO

L'unica condizione posta da Buber all'avvio di un'impresa che per il resto asseconda progetti già coltivati è, si è già detto, la collaborazione di Rosenzweig che sa già, per averlo sperimentato sul campo, come spingere una lingua al suo confine estremo e anche oltre, verso l'incontro con l'altra lingua. Che sa come restituire la voce straniera senza filtri di comprensibilità, e senza riguardo per altri criteri esterni al testo. Rosenzweig accetta, ma pone a sua volta condizioni: il lavoro dovrà essere inteso unicamente come revisione da parte ebraica, in un'ottica ebraica, della Bibbia di Lutero. Chiunque in Germania, ebreo o non ebreo, voglia lavorare sulla Bibbia – questa la sua opinione – deve, per necessità, misurarsi con Lutero: il legame tra Lutero e la cultura, e la lingua tedesca è talmente stretto, talmente importante il suo contributo alla formazione dell'identità, che nessuno, quale che sia il suo intento, può eludere il confronto con la *Biblia Teutsch*. Già nei primi giorni del 1925, prima ancora che l'idea della *Verdeutschung* prendesse corpo, Rosenzweig aveva espresso a Buber questa convinzione, traendo lo spunto dall'avvio, voluto dalla comunità ebraica berlinese, di quella che poi sarà la "Torczyner Bibel": «Speriamo davvero che mi invitino e allora scriverò una lettera, una lettera che ho già progettato da tempo, una lettera aperta agli organizzatori [...] Proprio come ebreo tedesco, ritengo una nuova traduzione della Bibbia, una traduzione ufficiale, non solo impossibile, ma persino vietata. Ritengo possibile e consentita solo una Bibbia di Lutero rivista (ora più ora meno rivista) in chiave ebraica»<sup>419</sup>. Impossibile quindi, addirittura non consentito, tradurre la Bibbia in tedesco senza passare per Lutero: è lo stesso mezzo, la lingua tedesca moderna a imporre il confronto, quella lingua che proprio a Lutero deve la sua esistenza e la sua evoluzione dalla cancelleria sassone fino alle più alte espressioni della letteratura e della filosofia. In Germania più che altrove, la lingua letteraria è *Schriftsprache*: lingua di scrittura e, insieme, lingua della Scrittura. E, allo stesso modo, Rosenzweig ne è convinto, nessuno dei successivi traduttori della Bibbia, di area protestante o cattolica, ha mai potuto rinunciare al *Bibeldeutsch* di Lutero: nel tempo, fin quasi alla fine del secolo XIX, il suo testo è stato migliorato, emendato, adattato a usi linguistici mutati, ma le sue scelte lessicali non sono mai state messe in discussione. Anche i tentativi di traduzione da parte ebraica, in Germania, sono stati svolti faccia a faccia con la Bibbia di Lutero. Lo stesso Mendelssohn, più vicino per molti aspetti alla lingua originale<sup>420</sup>, ha forti debiti nei confronti della *Lutherbibel*: ne richiama, di continuo, il tono, il fraseggio, le

<sup>419</sup> «Hoffentlich werde ich wirklich aufgefordert; dann schreibe ich einen lang geplanten offenen Brief an die Veranstalter [...] Ich halte grade als Deutschjude eine neue offizielle Bibelübersetzung nicht bloß für unmöglich sondern sogar für verboten und nur eine jüdisch revidierte (teils viel teils wenig revidierte) Lutherbibel für möglich und erlaubt», Franz Rosenzweig a Martin Buber, 25 gennaio 1925, GS1/2 1021.

<sup>420</sup> Vicinanza che lo stesso Rosenzweig gli riconosce nel saggio dedicato alla resa mendelssohniana del nome divino: «Quest'opera è una delle grandi prestazioni di quei decenni classici dell'arte tedesca della traduzione nell'epoca della *Weltliteratur* goethiana; nella consapevolezza della "lingua ed elocuzione" "orientali" il Pentateuco arrischia, in mezzo a piattezze e levigatezze, anche audacie e temerarietà: ad esempio, allorché i suoi patti non vengono né conclusi né stabiliti,

immagini, oltre a ricalcarne, in più punti, lessico e sintassi.

Ancora prima, nel 1920, a Scholem che gli aveva rimproverato l'esagerata "ecclesialità" del suo *Tischdank*, e, più da vicino, una dizione eccessivamente dipendente dalla lingua di Lutero, in palese violazione dell'originale ebraico, Rosenzweig aveva risposto con una lunga lettera che dall'occasione del *Tischdank* risaliva a considerazioni più generali: per il traduttore tedesco, questo il contenuto, è impossibile discostarsi da una tradizione e da una lingua consolidate, formatesi nei secoli su ripetuti atti di traduzione, atti per così dire fondativi. Tradizione e lingua che si dispongono lungo la linea che dal Boezio di Notker III conduce, attraverso la Bibbia di Lutero, alle traduzioni da Sofocle e Pindaro di Hölderlin<sup>421</sup>. Il confronto si impone con evidenza, con un prevalere di Lutero, lì dove il testo tradotto sia stato assunto, in qualche modo, a riferimento dalla cristianità. È il caso della Bibbia, ma anche, seppur in misura minore, di testi esterni al cristianesimo, come il *Tischdank*, che contengano citazioni bibliche inevitabilmente ricondotte, in traduzione, a Lutero:

Può tradurre solo chi sia profondamente convinto dell'impossibilità. Non, cioè, dell'impossibilità del tradurre in assoluto [...] ma dell'impossibilità di questa determinata traduzione, quella a cui si sta accingendo. Questa impossibilità particolare è diversa per ogni caso. In questo caso si chiama Lutero. E non solo Lutero – Lutero è solo il punto di passaggio attraverso cui il più vecchio si lega fuggevolmente al più giovane – ma per la precisione: Notker – Lutero – Hölderlin [...] Chi traduce in lingua tedesca deve, in qualche misura, tradurre in lingua cristiana. Non dipende da lui in quale misura, ma (proprio quando traduce bene) esclusivamente dal tradurre. Quanto maggiore è la vicinanza cui il cristianesimo ha costretto il mondo tradotto, tanto più cristiano sarà il tedesco della traduzione.

Quindi al massimo grado per i testi cristiani, già meno, anche se ancora con molta forza, per il "Vecchio

---

bensi correntemente, almeno nella *Genesis*, vengono *zerschnitten* (tagliati a pezzi), nella più stretta aderenza alla metafora ebraica che ha ancora dinnanzi agli occhi il tagliare a pezzi la vittima di alleanza» [«Dabei ist er, objektiv betrachtet, eine der großen Leistungen jener klassischen Jahrzehnte der deutschen Übersetzungskunst im Zeitalter der Goetheschen „Weltliteratur“; im Bewußtsein der „morgendländischen“ „Sprache und Vortragsart“ wagt er, zwischen Flachem und Glättendem, Kühnstes und Überkühnes: etwa wenn seine Bünde weder geschlossen noch gestiftet werden, sondern wenigstens in der Genesis durchgängig – „zerschnitten“; in engstem Anschluß an die hebräische Metapher, die noch das Zerschneiden der Bundesopfer vor Augen hat», FRANZ ROSENZWEIG, «"Der Ewige". Mendelssohn und der Gottesname», in SV 185]; trad. it. di Bonola (con modifiche) in FRANZ ROSENZWEIG, «"L'eterno". Mendelssohn e il nome di Dio», in *La Scrittura*, cit., pp. 98-9.

<sup>421</sup> Vale forse la pena ricordare che sia Notker sia Hölderlin sviluppano pratiche di traduzione fortemente connotate. Oltre che creatore di neologismi, nelle sue traduzioni, interlineari ma ricche di glosse esplicative, Notker incrocia, fonde – fa incontrare, per dirla con Rosenzweig – latino e tedesco («Coscientioso e minuto traduttore, il Teutonico è un vero e grande realista, il primo realista della letteratura tedesca. Linguaggio pieno di succo è il suo, linguaggio vivo, linguaggio bello. [Notker inserisce] il suo tedesco nel latino (e talora il "suo" latino nel tedesco) con un procedimento che può talora sembrare arbitrario ed è invece determinato da un preciso e fine senso della realtà», LADISLAV MITTNER, *Storia della letteratura tedesca. Dai primordi pagani all'età barocca (dal 750 al 1700 circa)*, I.1, Einaudi, Torino 1977, p. 134). Ma è soprattutto Hölderlin a dare alla traduzione un significato e un compito che ricordano da vicino i concetti elaborati da Rosenzweig, da solo e insieme a Buber. *L'Edipo re* e *l'Antigone* di Hölderlin – che susciteranno subito forte opposizione tra i filologi, l'ostilità anche di Schiller e una vasta eco negli anni a venire, in particolare nel secolo XX – sono espressione di un'idea di traduzione che mira a rendere visibile l'"estranità" dell'originale, non ad annullarla in vista di una fruizione migliore. L'idea di una traduzione fedele alla diversità del testo di partenza e, proprio per questo, fortemente personale, artistica e creativa, spesso idiosincratice e, pur nel suo intento di restituzione totale dell'originale, reputata poco "scientifica" perché non rispondente al criterio invalso di scientificità. Un'idea in linea con la teoria romantica del tradurre. Hölderlin, del resto, pur nella sua riconosciuta autonomia, ha molto in comune con il primo romanticismo tedesco, con la sua idea del mondo e, probabilmente, anche con la sua idea di lingua e traduzione. Sarebbe interessante, fuori da questa cornice, cercare, su questa base, il terreno comune tra Rosenzweig-Buber e Hölderlin, toccando, di passaggio ma nella consapevolezza della connessione, l'idea poetica e linguistica di George, grande estimatore della poesia di Hölderlin e iniziatore di quel *revival* hölderliniano che segnerà, con diversi affioramenti, tutto il Novecento.

Testamento”, in misura minore per i passi biblici inseriti nel testo di una preghiera nazionale [Stammgebet] e ancora meno per le citazioni bibliche nelle preghiere innodiche o, in genere, negli inni. Discostarsi in modo arbitrario o comunque in modo consapevole è impossibile. E così, davvero, ho dovuto semplicemente lasciare i versi in chiusura, tanto più per il fatto che vengono detti sommessamente, nella loro veste luterana. Da ciò è risultato quello che Lei correttamente vede e indica<sup>422</sup>.

Il legame con Lutero è dunque – almeno all’inizio e almeno per Rosenzweig – fuori discussione. Buber – vincendo le perplessità e la convinzione che nessuno, nemmeno Lutero, abbia ancora prodotto una traduzione fedele della Bibbia – concorda con il progetto minimo e il lavoro prende avvio, seriamente, come revisione. E tuttavia basterà poco – un primo tentativo, una piccola prova di traduzione condotta su *Genesi* 1 – per convincere entrambi del contrario<sup>423</sup>. Più che singoli dettagli, è l’intero impianto della *Lutherbibel* a non reggere alla prova dei fatti: Lutero ha tradotto la Bibbia da

---

<sup>422</sup> «Übersetzen kann nur, wer von der Unmöglichkeit innig überzeugt ist. Und zwar nicht von der Unmöglichkeit des Übersetzens überhaupt [...], sondern von der Unmöglichkeit dieser bestimmten Übersetzung, zu der er sich anschickt. Diese spezielle Unmöglichkeit ist in jedem Fall eine andre. In diesem Fall heißt sie: Luther. Und nicht erst Luther – der ist nur Durchgangspunkt durch den der Älteste mit dem Jüngsten flüchtig verbunden ist, sondern genau: Notker – Luther – Hölderlin [...] Wer ins Deutsche übersetzt, muß in irgendwelchem Maße ins Christliche übersetzen. In welchem Maße, das hängt nicht von ihm ab, sondern (grade wenn er gut übersetzt) ausschließlich von dem Übersetzen. Je größer die Nähe ist, in die das Christentum sich die übersetzte Welt herangezogen hat, um so christlicher wird das Deutsch der Übersetzung sein müssen. Also am größten bei christlichen Texten, weniger schon, aber immer noch sehr stark, bei „altem Testament“, geringer bei Bibelstellen, die in den Text eines Stammgebets *eingezogen* sind, noch geringer bei dem Text selbst, und noch geringer bei Bibelzitataten in hymnischen Gebeten sowie überhaupt darin. Ein willkürliches, überhaupt ein bewusstes Ausweichen ist da ganz unmöglich. So musste ich z.B. die Verse am Schluß, zumal sie leise gesagt werden, einfach wirklich luthersch lassen. Und so ist all das gekommen was Sie ganz richtig sehen und bezeichnen», Franz Rosenzweig a Gershom Scholem, 10 marzo 1921, GS1/2 698-99.

<sup>423</sup> «Allora, l’opinione di fondo di Rosenzweig (lo si capisce anche leggendone la postfazione a Jehuda Halevi) era che la grande opera di Lutero dovesse continuare a essere il fondamento di tutti i tentativi in lingua tedesca e che quindi non si potesse intraprendere una nuova traduzione, ma solo una revisione di Lutero. Una revisione sicuramente più ampia e profonda di tutto quanto, fino a quel momento, fosse stato definito con questo nome. La mia idea era che solo l’esperimento – l’esperimento che esige e si serve dell’intero uomo – quindi un procedere deciso, [...] potesse dare una risposta accettabile alle nostre domande [...] Lui [Rosenzweig] disse (cioè, visto che già da molto tempo non poteva più parlare, indicava, con dito incerto, su una complessa apparecchiatura una, due, tre sillabe di ogni parola, la moglie la indovinava e la pronunciava): “proviamo a fare un tentativo”. Era chiaro cosa intendesse: avremmo dovuto risolvere praticamente la controversia, sperimentando entrambi i metodi su un capitolo della Scrittura, per verificare se uno dei due fosse praticabile, e quale. “Quale capitolo?” chiesi. Rispose: “il primo”. Naturalmente, iniziammo con il tentativo di revisione. Prendevamo un versetto dopo l’altro e cambiavamo ciò che, per la conoscenza e la consapevolezza linguistica che avevamo, ci pareva bisognoso di cambiamento. Dopo un giorno di lavoro ci trovammo di fronte a un cumulo di macerie. Era dimostrato che per questa strada non si arrivava da nessuna parte. Era dimostrato che l’ “Antico Testamento” di Lutero, pur continuando a essere un’opera magnifica, già oggi non era più una traduzione della Scrittura» [«Rosenzweigs damalige Grundanschauung (die sich aus seinem Nachwort zum Jehuda Halevi herauslesen läßt) war, daß Luthers großes Werk noch immer die Grundlage für alle Versuche in deutscher Sprache sein müsse, daß also keine Neuübertragung, sondern nur eine Luther-Revision unternommen werden könne, freilich eine unvergleichlich umfassendere und eindringendere als alles, was bisher so bezeichnet worden ist. Meine Anschauung war, daß nur das – den ganzen Menschen fordernde und verwendende – Experiment, also ein Drauflosgehen [...] eine annehmbare Antwort auf unsere Fragen zu liefern vermöchte [...] Er sagte (das heißt, da er schon längst nicht mehr sprechen konnte, er gab auf einer mühseligen Apparatur mit unsicherem Finger einen, zwei, drei Buchstaben von jedem Worte an, seine Frau erriet es und sprach es aus): „Wir wollen mal einen Versuch machen“. Es war klar, was er meinte: wir sollten jene Kontroverse praktisch entscheiden, indem wir beide Methoden an einem Kapitel der Schrift erprobten und so ermittelten, ob eine von ihnen, welche von ihnen für uns gangbar war. „Welches Kapitel?“ fragte ich. Er antwortete: „Das erste“. Natürlich begannen wir mit dem Versuch, Luther zu revidieren. Wir nahmen einen Vers nach dem andern vor und änderten, was von unserem Sprachwissen und Sprachbewußtsein aus änderungsbedürftig erschien. Nach einem Tag Arbeit standen wir vor einem Trümmerhaufen. Es hatte sich erwiesen, daß man auf diesem Weg nirgends hinkam. Es hatte sich erwiesen, daß Luthers „Altes Testament“ in alle Dauer ein herrliches Gebild blieb, aber schon heute keine Übertragung der Schrift mehr war», MARTIN BUBER, «Aus den Anfängen unserer Schriftübertragung», in SV 317-9].

cristiano, da fondatore di una nuova cristianità. Per questo, per sua stessa ammissione, rimane fedele alla lettera ebraica solo per *analogia fidei*, soltanto quando questa mostra corrispondenze con l'ottica cristiana, quando prefigura l'avvento di Cristo. Solo quando il passo è importante, con valore di anticipo sul messaggio evangelico, è necessaria l'aderenza al testo ebraico, la rigida salvaguardia del suo carattere<sup>424</sup>. Inoltre, sarà lo stesso Rosenzweig a sottolinearlo, Lutero – pur servendosi per la traduzione dell'Antico Testamento del testo ebraico e, pur facendo di questo suo accesso alla fonte un punto d'onore – è molto più legato alla *Vulgata* di quanto appaia a un primo sguardo<sup>425</sup>. È, stavolta, proprio la fedeltà al testo originale, assunta come criterio di partenza, quella fedeltà che Rosenzweig conosce già

<sup>424</sup> «Ma ora, dove inizia secondo il modo di vedere di Lutero la necessità di “lasciare spazio alla lingua ebraica” all'interno del tedesco? Dove ciò che è detto è importantissimo, è detto proprio a noi, alla “nostra coscienza”; dove la Scrittura per lui, il cristiano vivente di oggi, è parola di Dio che, viva, lo interpellava, insegnamento vivo, vivente consolazione. Nella “analogia della fede” egli possedeva l'infalibile bacchetta da raddomante che, in ogni passo in cui l'Antico Testamento “reca Cristo”, cominciava a vibrare. Dove dunque per lui, cioè per il cristiano, c'era la vivente parola di Dio, là, e solo là, là però assolutamente, il testo doveva essere preso alla lettera, e quindi anche tradotto con la più “rigida” letterarietà. In ogni altro passo (e ciò comprende per lui, nel caso dell'Antico Testamento, la maggior parte del testo) in cui, secondo lo splendido passaggio della prefazione all'Antico Testamento, c'è solo “un'immagine e un esempio del governo e della vita” e di come “avviene quando si vive a pieno ritmo”, il traduttore “lascia correre le parole ebraiche ed esprime liberamente il senso nel miglior tedesco di cui è capace”» [«Wo aber beginnt nun nach Luthers Ansicht die Notwendigkeit, im Deutschen „der hebräischen Sprache Raum zu lassen“? Wo das Gesagte ganz wichtig, ganz zu uns, zu „unserm Gewissen“ gesprochen ist, wo also die Schrift für ihn, den lebendigen Christen von heute, heute lebendig ansprechendes Gotteswort, lebendige Lehre, lebendiger Trost, ist. Er hatte in der „Analogie des Glaubens“ die nie versagende Wünschelrute, die ihm an all den Stellen, wo das Alte Testament „Christus trieb“, aufzuckte. Wo es so für ihn, den Christen, lebendiges Gotteswort war, da, und nur da, da aber unbedingt, mußte es wörtlich genommen werden und also auch in „steifer“ Wörtlichkeit übersetzt. Überall sonst, und das umfaßte für ihn beim Alten Testament den größten Teil des Textes, wo es nach der herrlichen Stelle der Vorrede auf das Alte Testament nur ein Bild und Exempel des Regiments und des Lebens ist, wie es „zugehet wenn es im Schwang gehet“, läßt der Übersetzer „die hebräischen Worte fahren und spricht frei den Sinn heraus aufs beste Deutsch, so er kann», FRANZ ROSENZWEIG, «Die Schrift und Luther», in S 54]; trad. it. di Bonola, in *La Scrittura*, cit. pp. 118-9. Il saggio è scritto nel luglio del 1926 e appare, in broccatura, presso Lambert Schneider. Viene poi inserito nel volume del 1936, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, contenente saggi di Buber e Rosenzweig e, da ultimo, confluisce nei *Kleinere Schriften* del 1937.

<sup>425</sup> «Lo stesso Lutero individuò il significato scientifico della propria opera nel suo rifarsi al testo originario. Anche gli oppositori, sia pure con la cattiva coscienza di opporsi a un'istanza dell'epoca, lo percepirono come l'elemento rivoluzionario. E tuttavia il rivoluzionario era ancora intimamente legato a quel che demoliva. La *Vulgata* ebbe sicuramente [...] per gli uomini colti del sedicesimo secolo un significato del tutto analogo a quello che ha oggi la Bibbia di Lutero: di possesso acquisito, effettivo o presunto, e in entrambi i casi, oggi però soprattutto nel secondo, di guanciale su cui riposa la coscienza e di porta imbottita che protegge lo studio dell'erudito dai fastidiosi rumori esterni. Ma anche Lutero stesso aveva nella propria carne e nel proprio sangue la lettera di quel testo. Persino lui, il cui *Salterio tedesco* rappresenta forse il culmine della sua attività di traduttore, continuava anche in anni successivi, quando da “grande recitatore di salmi”, si ritirava durante le battaglie esteriori e interiori a rinnovare le sue forze con la preghiera di una serie di salmi, a recitarli nel testo latino resogli familiare da lunghi anni di monachesimo! Questo solo fatto, se [...] non lo tradisse continuamente il testo della sua traduzione, sarebbe sufficiente a farci comprendere che il punto di partenza interno, e spesso anche esterno, della sua traduzione era nonostante tutto la *Vulgata* e che il testo originario era soltanto il correttivo, sia pure chiamato in causa nel modo più energico. Detto altrimenti: mentre sondava il senso del testo ebraico, nell'atto stesso di quel sondare non pensava in ebraico (come neppure dopo, poiché nel riversare in espressione tedesca il senso prima sondato, pensava in tedesco), ma in latino. L'opera di Girolamo è oggi riconosciuta anche da parte protestante come il lavoro magistrale che è, e che Lutero medesimo l'aveva giudicata. Non era quindi una cattiva guida quella cui egli si affidò per i suoi primi passi. Era anzitutto il senso di un'intera frase [...] quello che veniva estratto, spesso in modo sorprendentemente plastico, dalla *Vulgata* come erede, sia pure tarda, della tradizione linguistica logicistico-retorica» [«Luther selbst sah die wissenschaftliche Bedeutung seines Werks darin, daß er auf den Grundtext zurückging. Auch die Gegner empfanden, wenn auch mit dem schlechten Gewissen des Widerstands gegen eine Forderung der Zeit, das als das Revolutionäre. Und doch war der Revolutionär noch innerlich gebunden an das, was er stürzte. Die *Vulgata* hatte ja [...] für den Bildungsmenschen des sechzehnten Jahrhunderts eine ganz ähnliche Bedeutung wie heute die Lutherbibel: wirklich oder vorgeblich vertrauter Besitz, und in beiden Fällen, heut zwar vornehmlich im zweiten, Ruhekrän des Gewissens und Türpolsterung des kultivierten Arbeitszimmers gegen störende Schälle von draußen. Aber auch Luther selbst steckte ihr Wortlaut in Fleisch und Blut. Er, dessen deutscher Psalter vielleicht den Gipfel seiner übersetzerischen Leistung darstellt, hat doch selbst in späteren Jahren noch, wenn er, ein „großer Psalmensager“, in äußeren oder inneren Anfechtungen sich zurückzog, um im Gebet einer Reihe Psalmen seine Kraft zu erneuen, den ihm aus langen Mönchs Jahren vertrauten lateinischen Text gesagt! Das allein, [...] verriet es der Text seiner Übersetzung nicht fortwährend, würde schon dahin führen, daß der innere und häufig auch der äußere Ausgangspunkt

così bene, a far cadere l'intento iniziale; è la volontà di preservare ogni particolarità, anche la più piccola, del testo ebraico a far esplodere, nella pratica, l'intera struttura linguistica della Bibbia di Lutero. Se Rosenzweig, applicando a Yehudah ha-Lewi lo stesso criterio di riproduzione testuale, era riuscito, in qualche caso, a recuperare la lezione di Lutero, a mantenerne inalterato il dettato, ciò era dovuto alla natura di quelle riprese: lì, erano le singole citazioni bibliche, disseminate nella poesia, ad essere ancorate, in traduzione, alla *Lutherbibel* come base identitaria, mentre l'intero componimento obbediva – senza deroghe, attraverso continue forzature del tedesco – alla riproduzione della veste originaria. Se fino ad allora, nei due livelli della composizione testuale, l'accordo era stato possibile, ora, alle prese proprio con la Bibbia, il bilanciamento non riesce. La versione di Lutero, con la sua struttura ormai definitiva, non sopporta il criterio di restituzione totale, si sfalda, pezzo per pezzo, al procedere dei traduttori. Una volta rielaborati, i singoli versetti si allontanano inevitabilmente dalla fonte, cambiano i connotati, diventano altro, versetti nuovi<sup>426</sup>. Ogni revisione dell'esistente si rivela dunque inconciliabile con un proposito posto così in alto ed è lo stesso Rosenzweig ad accorgersene, ammettendo l'impossibilità dell'impresa<sup>427</sup>. A questo punto, scartata l'ipotesi della revisione, Buber procede a una

---

seines Übersetzens trotz allem die Vulgata war und der Grundtext nur das, freilich aufs stärkste herangezogene Korrektiv. Anders ausgedrückt: Er hat, indem er den Sinn des hebräischen Textes ergründete, doch bei diesem Ergründen nicht hebräisch gedacht (und auch nicht wie nachher beim Umgießen des ergründeten Sinns in deutsche Rede: deutsch), sondern lateinisch. Nun ist ja das Werk des Hieronymus heut auch von protestantischer Seite als die Meisterleistung, die es ist und als die es Luther selbst beurteilt hat, anerkannt. Es war also kein schlechter Führer, dem er sich für die ersten Schritte anvertraute. Vor allem den Sinn eines Satzganzen [...] arbeitet die Vulgata als, ob auch späte, Erbin logizistisch-rhetorischer Sprachtradition oft überraschend plastisch heraus», *ibid.*, pp. 69-70]; trad. it. di Bonola, *ibid.*, pp. 133-4. Al testo ebraico, in ogni fase del suo lavoro, Lutero affiancava costantemente la versione latina, come rivela Johannes Mathesius, autore della prima biografia di Lutero. È lo stesso Rosenzweig, in una nota a *Die Schrift und Luther*, a riprendere «la famosa descrizione, fatta da Mathesius, di Lutero che rivede la traduzione: “con le sue vecchie Bibbie latine e le sue nuove Bibbie tedesche, avendo sempre in mano anche il testo ebraico”» [«die bekannte Mathesiussche Schilderung Luthers beim Revidieren der Überstetzung: „mit seinen alten lateinischen und seinen neuen teutschen Biblien, dabei er auch stetigs den hebräischen Text hatte“», *ibid.*, p. 70]; trad. it. di Bonola p. 134.

<sup>426</sup> «Il tentativo fallì. Niente si lasciò conservare. Cambiava il fondamento, frase dopo frase. Cominciò così la Scrittura» [«Der Versuch scheiterte; nichts ließ sich erhalten, Satz um Satz wandelte sich vom Grunde aus. – Und so begann die Schrift», in MARTIN BUBER, *Werke. Zweiter Band: Schriften zur Bibel*, Kösel-Verlag / Verlag Lambert Schneider, München-Heidelberg 1962-1964, p. 1175].

<sup>427</sup> Verso Lutero, però, Rosenzweig e Buber nutriranno sempre rispetto e un'alta considerazione: la sua Bibbia sarà sempre paragone in fase di traduzione, e appoggio durante la revisione, come risulta da una lettera di Rosenzweig a Eugen Mayer: «Che Lei lo creda o no, questa traduzione è cominciata come tentativo di revisione della Bibbia di Lutero. Passo dopo passo e inizialmente solo controversia (io) e a malincuore (Buber) ci siamo allontanati dal testo di Lutero. Semplicemente non andava [...] Ma fino alla fine Buber ha guardato Lutero prima della propria stesura di ogni passo, e ha confrontato gli altri solo in un secondo momento, e io, nella mia attività di semplice emendatore, ho avuto sempre il testo di Lutero davanti a me, accanto al testo ebraico» [«Denn ob Sie es glauben oder nicht: diese Übersetzung hat als Versuch zu einer revidierten Lutherbibel begonnen. Schritt für Schritt und anfangs nur widerwillig (ich) und schweren Herzens (Buber) sind wir dann vom Luthertext abgekommen. Es ging einfach nicht [...] Aber bis zuletzt hat Buber meist Luther vor der eignen Niederschrift jeder Stelle angesehen, die ändern erst nachher verglichen, und ich habe bei meiner ja nur nachbessernden Tätigkeit durchweg den Luthertext neben dem hebräischen vor mir gehabt» Franz Rosenzweig a Eugen Mazer, 30 dicembre 1925, GS1/2 1073]. A Lutero, del resto, nella postfazione a Yehudah ha-Lewi, Rosenzweig aveva già riconosciuto il merito di aver plasmato il tedesco, trasformandolo da lingua traboccante di latinismi a lingua che accoglie l'espressione viva del popolo. Di aver creato, dal nulla, il tedesco biblico, inizio di ogni ulteriore sviluppo della lingua, sia colloquiale sia letteraria. Meriti altrettanto alti gli vengono riconosciuti per aver introdotto nel tedesco termini e costrutti ricalcati sulla lingua biblica, come la struttura paratattica introdotta dalla congiunzione “e” (costruzione che, però, come parte integrante del “tedesco biblico”, come tratto ormai indivisibile, non verrà ripresa dalla nuova traduzione di Buber e Rosenzweig) o la resa dell'ebraico הַיְהוּדָה (hinneh) con «siehe» (ugualmente non ripresa da Buber e Rosenzweig in quanto locuzione fissa del tedesco di Lutero, che il lettore non riconduce più alla fonte): «Egli [Lutero] ebbe il coraggio di introdurre nel tedesco il tipo di costruzione sintattica dell'ebraico (impresa già a quel tempo sentita come ciclopica dalla coscienza linguistica dei tedeschi istruiti), e in tal modo ha creato un'opera che va ben oltre la coscienza linguistica di allora – conquistando all'impero della

traduzione *ex novo* del primo capitolo della *Genesis*, dando assoluta precedenza al testo ebraico e, una volta completata l'opera, invia il manoscritto in lettura a Rosenzweig che risponde dimostrando consenso e rilevando da subito il carattere fondamentale di queste righe: la rimozione, cioè, dei numerosi strati, degli accumuli di culture, lingue e concetti diversi, che – di traduzione in traduzione, nei secoli – si sono ammassati sul testo, allontanandolo irrimediabilmente dal lettore e vincolandone la ricezione: «La patina è stata tolta, quindi luccica come se fosse nuovo, e la cosa ha già un qualche valore. Fa questo effetto in particolare la distruzione degli “e” e delle frasi verbali. Ovviamente, non c'è niente di cui discutere. Bisogna fare chiarezza e ci si deve decidere (vale anche il contrario). Per l'Oranienburgerstraße probabilmente avrei deciso diversamente, ma per la Knesebeckstraße, a questo punto, avrei fatto come Lei»<sup>428</sup>. Rosenzweig approva il metodo, metodo che nella sua radicalità gli è tutt'altro che estraneo, approva l'ellissi e lo stile nominale impiegati da Buber per dare corrispondenza alla sintassi ebraica, e ragiona, per antonomasia, sulla destinazione: una traduzione della Bibbia su base critico-scientifica come quella commissionata qualche tempo prima a un gruppo di studiosi dalla comunità ebraica berlinese<sup>429</sup> non avrebbe tollerato – soprattutto nella sua espressione maggioritaria, fedele al dogma liberale – un metodo così distante dall'ortodossia scientifica; al contrario, un incarico non istituzionale, esterno, almeno in partenza, alla cornice dell'ebraismo, un incarico di carattere divulgativo-editoriale più che ufficiale-prescrittivo, come quello che viene dal “Verlag Lambert

---

lingua tedesca di quel tempo la nuova provincia del tedesco biblico. Questa poté ora avere la sua propria storia all'interno della storia della lingua tedesca, e perciò non venne affatto dilavata via tranquillamente, senza resistenze, dallo sviluppo ulteriore del corpo complessivo della lingua, bensì intervenne cooperando a questo sviluppo e così venne mantenuta anch'essa nella sua specificità» [«Er hatte aber den Mut, die schon damals für das gebildete deutsche Sprachbewußtsein kyklopische Satzbauart des Hebräischen ins Deutsche einzuführen, und hat auf diese Weise ein das damalige Sprachbewußtsein überdauerndes Werk geschaffen – zu dem Bereich des damaligen Deutsch die neue Provinz des Bibeldeutsch hinzuerobert, die nun ihre eigne Geschichte innerhalb der deutschen Sprachgeschichte haben konnte und daher nicht ohne weiteres von der Fortentwicklung des Gesamtkörpers der Sprache widerstandslos mitgespült wurde, sondern in diese Entwicklung mithandelnd eingriff und dadurch in ihrer Eigenart selber erhalten blieb», S 84], trad. it. pp. 148-9. Ancora, nel 1929, con il distacco concesso dal passare del tempo, Rosenzweig – pur ritenendo la propria traduzione più vicina allo spirito biblico e la *Lutherbibel* troppo gravata dal bagaglio teologico protestante – riconosce a Lutero uno sguardo profondo dentro il testo, un serio interrogarsi sul messaggio: «Stimata e cara signora von Bendemann, devo revocare la mia ignobile osservazione sulla traduzione di Lutero dell'ultimo discorso di Davide, osservazione che ho fatto in occasione della Sua ultima visita. Le allego il materiale da cui ho io stesso ho visto da quale lotta teologica con il testo oscuro [probabilmente 2 *Samuele* 23,5] sia venuto fuori il risultato finale. Questo risultato è, certamente, troppo barth-gogartiano, quindi troppo luterano, per essere davidico, e spero che la nostra teologia sia più davidica di quella di Lutero, ma il porre teologicamente la questione, il “cosa ci può essere nella Bibbia?”, questo estremo prendere sul serio il contenuto, senza il quale ogni filologia rimane infruttuosa, è di Lutero tanto quanto nostro. Cosa che, in effetti, avrei dovuto sapere e non dimenticare per il piacere di giocare un brutto tiro alla “concorrenza”» [«Verehrte und liebe Frau von Bendemann, ich muß meine schnöde Bemerkung über Luthers Übersetzung von Davids letzter Rede bei Ihrem vorigen Besuch zurücknehmen. Ich lege Ihnen das Material bei, aus dem ich selber erst gesehen habe, aus welchem theologischen Ringen mit dem dunkeln Text das schließliche Ergebnis entstanden ist. Dies Ergebnis ist zwar gewiß viel zu barth-gogartensch, also viel zu luthersch, um davidisch zu sein; ich hoffe, daß unsre Theologie davidischer sein wird als Luthers; aber die theologische Fragestellung, das „Was kann in der Bibel stehen?“, dieses letzte inhaltliche Ernstnehmen, ohne das ja alle Philologie unfruchtbar bleibt, hat Luther genau so gehabt wie wir. Was ich ja eigentlich hätte wissen und nicht über dem Vergnügen, der „Konkurrenz“ eins auszuwischen, vergessen sollen», Franz Rosenzweig a Margarete Susman-von Bendemann, 27 gennaio 1929, GS1/2 1207].

<sup>428</sup> «Die Patina ist weg, dafür ist es blank wie neu, und das ist auch was wert. Besonders wirkt so die Zerstörung der Unds und der Verbalsätze. Da ist natürlich nichts zu diskutieren, sondern man muß sich klar sein und entscheiden (bzw. umgekehrt). Für die Oranienburgerstraße würde ich wohl anders entscheiden, aber für die Knesebeckstraße doch jetzt wie Sie», Franz Rosenzweig a Martin Buber, maggio 1925, GS1/2 1035.

<sup>429</sup> È, ancora una volta, la “Torczyner Bibel”, nella sua fase iniziale. Vedi sopra.

Schneider” (con sede in Knesebeckstraße) non pone vincoli e, anzi, in qualche modo legittima la realizzazione dell’opera su altre basi.

Inizia così il lavoro in comune alla *Verdeutschung*, lavoro intenso e continuo, che non conosce soste e che di rado permette incroci tematici. Lavoro che, nei quattro anni successivi, correrà parallelo alla malattia di Rosenzweig e che nella stessa malattia avrà, insieme, criterio organizzativo e limite, sprone e vincolo. La partecipazione di Rosenzweig, la quota e il tipo di attività concessigli, saranno imposti dalla malattia nel suo avanzare. Graverà dunque su Buber la parte maggiore del lavoro, la traduzione nel suo svolgersi pratico, la resa in tedesco di porzioni di testo. A Rosenzweig spetterà la correzione, la conferma o la confutazione delle proposte di Buber, la formulazione di controproposte, il commento in chiave filologica, teologica o filosofica. Compito che svolgerà con serietà estrema e con estrema dedizione, nell’impossibilità di scrivere e di parlare, «murato nel suo corpo di paralitico»<sup>430</sup>, come dirà Hans Trüb raccontando a Buber di una visita a Francoforte, nell’estate del 1926. Compito assoluto, totalizzante che non lascerà spazio ad altro e che gli costerà, fin dall’inizio e sempre di più, uno sforzo enorme. Le modalità della collaborazione saranno sempre le medesime: traduzione di Buber (di solito quattro capitoli per volta), invio, lettura, confronto delle versioni, e correzione di Rosenzweig, scambio epistolare<sup>431</sup>, visita settimanale di Buber alla Schumanstraße, discussione, nuovo confronto delle versioni, scelta. Modalità che, sempre da Buber, a distanza di cinque anni dall’inizio, verranno

<sup>430</sup> «eingemauert in seinen gelähmten Körper», Hans Trüb a Martin Buber, 31 agosto 1926, B2 268.

<sup>431</sup> Il lavoro di traduzione e correzione si è meglio chiarito, nel suo svolgersi pratico e quotidiano e nelle sue fasi successive, dopo la pubblicazione degli *Arbeitspapiere zur Verdeutschung der Schrift*, a cura di Rachel Bat-Adam, Martinus Nijhoff, Dordrecht 1984 (è parte dell’opera completa di Rosenzweig: *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, IV. Abteilung: *Sprachdenken im Übersetzen*, zweiter Band). Il volume raccoglie solo una parte dei manoscritti presenti al Martin-Buber-Archiv di Gerusalemme, dove sono conservate, in copia (gli originali si trovano alla Biblioteca nazionale e universitaria di Gerusalemme con segnatura: Arc. Ms. Var. 350/Bibel Abt.), le traduzioni di Buber nelle diverse e successive versioni precedenti la stampa (primo abbozzo-tentativo [solo per la *Genesis*], prima versione manoscritta con molte correzioni, versione “bella” [*Reinschrift*], sempre su manoscritto). I commenti di Rosenzweig alle traduzioni di Buber sono contenuti in dieci faldoni, uno per ogni libro tradotto insieme, dalla *Genesis* a *Isaia*. Sono i cosiddetti “Durchschreibehefte” (spesso indicati con la sigla D, accompagnata dal numero di foglio), così chiamati perché realizzati in copia con carta carbone (e dei quali in archivio esiste anche la riproduzione cianografica). Ognuno di essi contiene i commenti di Rosenzweig al libro, lettere, e una suddivisione interna nelle diverse fasi di correzione: interventi in prima, seconda e terza correzione su manoscritto, correzioni su prime e seconde bozze, correzioni sull’impaginato. Le annotazioni di Rosenzweig sono accompagnate dal numero della pagina e del *colon* (o dei *cola*) della versione tradotta cui, di volta in volta, si fa riferimento, non dalla numerazione in capitoli o versetti. Gli interventi di Rosenzweig non rappresentano solo commenti alle proposte di traduzione: sono anche risposte a domande rivoltegli da Buber o, altrimenti, ulteriori commenti a spiegazioni fornite da quest’ultimo. Si tratta spesso di note sparse e di appunti scritti su foglietti che, fatta eccezione per la *Genesis*, sono tutti conservati in archivio e che, proprio per il loro carattere frammentario, rendono difficile il lavoro di ricostruzione. A ciò va aggiunto il carattere discontinuo della scrittura, in scambio epistolare o in annotazione, interrotta settimanalmente dal confronto di persona, tanto importante per la decisione finale quanto impossibile da testimoniare. Prima della pubblicazione degli *Arbeitspapiere*, una pubblicazione parziale e limitata alla *Genesis* del materiale d’archivio e un primo confronto critico con la corrispondenza, edita e inedita, tra Buber e Rosenzweig su problemi emersi durante la traduzione si deve alla dissertazione di EVERETT FOX, *Technical Aspects of the Translation of Genesis of Martin Buber and Franz Rosenzweig*. Dissertation presented to the Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences, Brandeis University – Department of Near Eastern and Judaic Studies, University Ph.D. 1975. Questo studio, pur utile a chiarire i principi applicati da Buber e Rosenzweig alla traduzione del testo e importante per la presentazione di materiale fino ad allora inedito, è ampiamente superato dalla pubblicazione degli *Arbeitspapiere*. Dopo il 1984, un’ulteriore descrizione della *Übersetzungskorrespondenz* su *Genesis* ed *Esodo* con riferimento al materiale d’archivio, contenuta in uno studio centrato sull’idea di linguaggio in Rosenzweig, è fornita dalla tesi dottorale di ANNA ELISABETH BAUER, *Rosenzweigs Sprachdenken im “Stern der Erlösung” und in seiner Korrespondenz mit Martin Buber zur Verdeutschung der Schrift*, cit. (la terza parte, dal titolo «Das Sprachdenken in der Buber-Rosenzweigschen Verdeutschung der Schrift», pp. 325-438).

ricostruite con sguardo retrospettivo:

La forma della collaborazione è rimasta fino alla fine la stessa. Io traducevo e, di volta in volta, inviavo i fogli di questa prima versione (il cosiddetto manoscritto in quarto), perlopiù in forma di capitoli, a Rosenzweig. Lui rispondeva con le sue osservazioni: obiezioni, indicazioni, proposte di cambiamento. Procedevo subito alla modifica di quello che mi risultava evidente, sul resto corrispondevo. Ciò che rimaneva controverso veniva dibattuto durante le mie visite del mercoledì (ogni mercoledì facevo lezione all'università di Francoforte e trascorrevi il resto del giorno da Rosenzweig). Quando completavamo la prima versione di un libro, procedevo alla realizzazione della seconda, la bella copia destinata alla tipografia (il cosiddetto manoscritto in folio) e il procedimento si ripeteva: c'era di nuovo una quantità di osservazioni. Si ripeteva alla prima e alla seconda correzione. Dopo questa, il testo ci veniva letto ad alta voce e insieme confrontavamo. C'erano ancora discussioni che duravano giorni. Dopo la terza correzione veniva dato l'imprimatur. Sui fogli del manoscritto in quarto, per rendere più facile a Rosenzweig la visione d'insieme, indicavo, ovunque sembrasse necessario, le motivazioni per le quali avevo tradotto così e non diversamente. Dal momento che lo spulciare libri, dove poteva essere evitato, doveva essergli risparmiato, annotavo, per ogni passo difficile, le opinioni controverse, dagli esegeti più antichi ai più recenti saggi delle riviste scientifiche. E tuttavia, spesso per un'unica parola, lo scambio di lettere proseguiva per settimane<sup>432</sup>.

Prima ancora di cominciare, Rosenzweig è consapevole della sproporzione, del suo ruolo di «semplice emendatore», di premuroso consigliere e revisore inflessibile allo stesso tempo: «Il mio ruolo sarà probabilmente solo quello della musa scrupolosa (Diotima e Santippe in una persona), come è stato il suo per Jehuda Halevi. Ma ciò, come vede da questo esempio, non è cosa da poco. Conosco infatti l'ebraico molto meno di Lei»<sup>433</sup>. Anche se Rosenzweig tenderà sempre a minimizzare il suo

---

<sup>432</sup> «Die Form des Zusammenwirkens ist bis ans Ende dieselbe geblieben. Ich übersetzte und sandte jeweils die Blätter dieser ersten Fassung (des sog. Quartmanuskripts), zumeist kapitelweise, an Rosenzweig. Er antwortete mit seinen Bemerkungen: Beanstandungen, Hinweisen, Änderungsvorschlägen. Ich verwertete davon sogleich, was mir unmittelbar einleuchtete; über das andere korrespondierten wir. Was strittig blieb, wurde bei meinen Mittwochbesuchen (ich las jeden Mittwoch an der Frankfurter Universität und brachte den Rest des Tages bei Rosenzweig zu) durchgesprochen. Wenn wir mit der ersten Fassung eines Buches fertig waren, ging ich an die Herstellung der zweiten, der für die Druckerei bestimmten Reinschrift (des sog. Foliomanuskripts), und das Verfahren wiederholte sich: es gab wieder eine Menge Bemerkungen. Es wiederholte sich bei der ersten, bei der zweiten Korrektur; nach dieser wurde das Buch uns gemeinsam vorgelesen, und wir verglichen gemeinsam; es gab immer noch tagelange Besprechungen. Nach der dritten Korrektur wurde Imprimatur erteilt. Auf den Blättern des Quartmanuskripts gab ich, um Rosenzweig den Überblick zu erleichtern, überall, wo es nötig schien, die Gründe an, warum ich so und nicht anders übersetzte. Da ihm alles vermeidbare Bücherwälzen erspart werden musste, verzeichnete ich zu jeder schwierigen Stelle die kontroversen Meinungen, von den ältesten Exegeten bis zu den neuesten Aufsätzen der wissenschaftlichen Zeitschriften. Dennoch musste oft um ein einziges Wort der Briefwechsel wochenlang hin und her gehen», MARTIN BUBER, «Aus den Anfängen unserer Schriftübertragung», in SV 320-1. Descrizioni della divisione del lavoro e dei suoi aspetti fondamentali sono contenute anche in *Zum Abschluß*, (scritto da Buber nel 1961 e contenuto in *Werke. Zweiter Band: Schriften zur Bibel*, cit., pp. 1175-82) e, oltre che negli studi di Fox e Bauer, nel saggio di DAFNA MACH, *Franz Rosenzweig als Übersetzer jüdischer Texte. Seine Auseinandersetzung mit Gershom Scholem*, cit. Un bell'esempio del tipo di confronto tra Buber e Rosenzweig, in tutta la sua estensione e profondità, è offerto dalla traduzione tarda di *Isaia* 52,13 – 53,12. Qui emerge con evidenza quale grado di accuratezza toccasse il lavoro che preparava e precedeva addirittura il primo abbozzo di traduzione, quanto fosse ampia la ricognizione testuale – lo spoglio delle fonti, la consultazione di versioni antiche e moderne (in inglese, francese, italiano), l'utilizzo di commenti e grammatiche di epoca antica, medievale e moderna – quale fosse l'ampiezza delle riflessioni, di natura filologico-testuale o filosofico-teologica, condotte intorno a ogni pericope. Lo scambio è pubblicato da Rachel Bat-Adam in *Arbeitspapiere zur Verdeutschung der Schrift*, cit., pp. 278, dove, oltre alle considerazioni di Rosenzweig, viene presentata, eccezione alla composizione del volume, anche la proposta di traduzione di Buber.

<sup>433</sup> «Meine Rolle dabei wird ja wahrscheinlich nur die der gründlichen Muse (Diotima und Xantippe in einer Person) sein, wie Ihre bei Jehuda Halevi. Aber das ist, wie Sie aus diesem Beispiel sehen, nichts Kleines. Ich kann ja eben noch viel weniger Hebräisch als selbst Sie wissen», Franz Rosenzweig a Martin Buber, inizio maggio 1925, GS1/2 1035.



apporto all'opera<sup>434</sup>, sarà Buber a riconoscere fin da subito, e sempre negli anni a venire, il peso e l'importanza del suo contributo: «“il suo ruolo”», dirà richiamando, nel febbraio del 1930, la lettera di cinque anni prima, «nonostante continuasse, anche dopo, a riproporre l'immagine della musa “scrupolosa” è stato cento volte più grande di quell’“esempio”. I fogli che in quegli anni correvano tra me e lui offrono, insieme, il commento più vivo: era la Scrittura che si rischiara nello spazio dell'influsso reciproco»<sup>435</sup>.

Guardando l'evoluzione delle singole parti tradotte, dai primi abbozzi alla stampa, è netta la percezione dell'influsso di Rosenzweig sull'aspetto finale. Senza di lui, che era già penetrato a fondo nell'ebraico medievale concedendosi contorsioni linguistiche di ogni tipo, la traduzione, nel suo prendere le mosse, non avrebbe avuto un carattere così deciso, così estremo. Forse anche minor forza, minore intensità. Rosenzweig apprende da Buber nuovi punti di vista sul testo biblico, nuovi metodi<sup>436</sup> –

<sup>434</sup> Anche altrove, in più occasioni, Rosenzweig tenderà a sminuire la propria partecipazione, attribuendosi il ruolo di aiutante e revisore e riconoscendo lo squilibrio tra il suo lavoro e quello di Buber. Rapporto di forze in cui Rosenzweig vede replicarsi, all'inverso, la collaborazione sviluppata sul canzoniere di Yehudah ha-Lewi: «Lei ritiene che dobbiamo dividere l'onorario. Ciò è del tutto impossibile. Lei è il poeta, io sono la musa. E le muse, anche se vengono munte con la massima forza, non entrano nei contratti delle case editrici. Questo è il point d'honneur di noi muse. E, d'altra parte, solitamente ci manifestiamo solo dopo la morte, di rado – come nel caso di Jehuda Halevi – già prima della morte, in una dedica [a Buber]. Il massimo grado di musofania che ci possa capitare, e solo in casi del tutto isolati – questo è uno di quelli – è un frontespizio: tradotto in tedesco [*verdeutsch*] da Martin Buber in collaborazione con (più bello: insieme a) Franz Rosenzweig. Anche questo è molto più di quanto all'inizio ritenessi possibile» [«Sie denken daß wir das Honorar teilen. Das ist ganz unmöglich. Sie sind der Dichter, ich bin die Muse. Musen, auch wenn sie aufs stärkste gemolken werden, treten nicht in Verlagsverträge ein. Das ist unser Musenpointd'honneur. Gewöhnlich werden wir überhaupt erst posthum sichtbar, selten – Fall Jehuda Halevi – schon prähum in einer Widmung [an Buber], das höchste und nur in ganz vereinzelt Fällen, so aber in diesem, uns erlaubte Maß von Musophanie ist ein Titelblatt: verdeutscht von Martin Buber in Verbindung (oder schöner: gemeinsam) mit Franz Rosenzweig. – Auch dies ist schon mehr als ich zu Anfang für möglich hielt», Franz Rosenzweig a Martin Buber, 29 giugno 1925, GS1/2 1048]. «Il motivo della mia paura al pensiero della partecipazione all'onorario era soprattutto il fatto che non vedevo alcuna possibilità di calcolare la mia collaborazione. Nel frattempo ho cercato una via. In un certo numero di fogli ho contato in quanti *cola* ci siano le mie tracce. Sicuramente in più di un terzo e in meno della metà. Quindi la mia partecipazione al lavoro è più di un sesto e meno di un quarto. Un quinto, dunque. Questa è la cruda giustizia numerica, a fronte della quale la vera giustizia ci rimette sempre perché il rapporto delle nostre quote di lavoro incalcolabili – rapporto in cui l'iniziativa è sempre dalla Sua parte e dalla mia solo la critica, anche se produttiva – si rispecchia in modo più che inadeguato, come sempre il quantitativo nel qualitativo, nel rapporto tra i *cola* fatti da Lei, da Lei solo, e quelli in cui io do una mano con la mia conoscenza dell'alefbes [“alfabeto”, in pronuncia *aškenazita*]» [«Der Grund meines Schreckens über den Gedanken einer Honorararbeit war vor allem, daß ich keine Möglichkeit sah, das Berechenbare meiner Mitarbeit zu berechnen. Inzwischen habe ich einen Weg gesucht. Ich habe eine Anzahl Blätter durchgezählt, in wieviel Kolons meine Spuren sind. Durchweg in mehr als einem Drittel und in weniger als der Hälfte. Also ist meine Beteiligung an der Arbeit mehr als ein Sechstel und weniger als ein Viertel. Also ein Fünftel. Das ist die krasse zahlenmäßige Gerechtigkeit, bei der wie immer die richtige zu kurz kommt; denn das Verhältnis unsrer unberechenbaren Anteile, bei dem die Initiative ganz auf Ihrer Seite ist und auf meiner Seite nur die, wenn auch produktive, Kritik, spiegelt sich, wie stets das Quantitative im Qualitativen, in dem Verhältnis der von Ihnen ganz allein gemachten Kola zu denen, wo ich Ihnen mit meiner Kenntnis des Alefbes an die Hand gehe, mehr als unzureichend», IFranz Rosenzweig a Martin Buber, 2 agosto 1925, GS1/2 1057].

<sup>435</sup> «„Seine Rolle“ ist, obgleich er auch später bei dem Bild der „gründlichen“ Muse blieb, hundertfach mehr als das „Beispiel“ geworden. Die Blätter, die in diesen Jahren hinüber und herüber gegangen sind, ergeben zusammen den lebendigsten Kommentar: die Schrift hell werdend im Raum einer Wechselwirkung», MARTIN BUBER, «Aus den Anfängen unserer Schriftübertragung», in SV 321.

<sup>436</sup> «Durante questo lavoro ho imparato molto in aggiunta ai principi esposti nella postfazione a Jehuda Halevi. E non semplicemente perché ogni nuovo compito richiede anche un nuovo metodo, ma perché Buber mi ha aperto la strada a conoscenze di metodo sostanzialmente nuove. Buber aveva meditato per anni proprio sul problema di una traduzione della Bibbia, io poco [...] Ho tentato di chiarire con metodo, nel risvolto che allego, [si tratta del saggio *Die Schrift und das Wort*, scritto alla fine del 1925, pubblicato sul primo numero della rivista «Die Kreatur» e ristampato in SV 76-87] uno dei punti fondamentali che ho imparato dagli accenni teorici di Buber e dal suo procedere pratico [si tratta dell'oralità presente nella Bibbia]. Ma è solo uno. I più importanti riguardano il lessico e la sintassi. Anche qui, conservando il principio della massima fedeltà possibile, ho cambiato decisamente il mio modo di pensare» [«Ich habe über die im Nachwort zu Jehuda Halevi ausgesprochenen Grundsätze an dieser Arbeit eine Menge hinzugelernt. Und zwar nicht bloß weil ja jede neue Aufgabe

vedremo quali – e, proprio lui, una volta compreso l’approccio, ne sviluppa e approfondisce le premesse, anche su base teorica, ne radicalizza i contenuti, spingendoli a conseguenze estreme. Ma soprattutto ne persegue l’applicazione pratica con coerenza e ostinazione, con «geniale pedanteria»<sup>437</sup>, senza ammettere eccezioni. È la stessa corrispondenza tra i due a mostrare con quanta attenzione, con quale grado di profondità Rosenzweig assuma problemi pratici, questioni minute della quotidiana prassi traduttiva, semplici questioni testuali, e le elevi, in accordo al suo pensiero, a spunti di riflessione teologica (o filosofica), percorra in ampiezza spazi concettuali, ne esaurisca i confini, contribuendo a formare, alle spalle e a sostegno della traduzione, una solida base di idee. La lunga, decennale, riflessione di Buber sulla Bibbia ha già toccato tutti i punti fondamentali che segneranno il corso della traduzione: a contatto con Rosenzweig, questi nuclei si schiudono e assumono consistenza, diventano pratica e fondamento teorico; è lo stesso Buber ad ammetterlo: «Certamente, senza la passione spirituale, grande e critico-creativa, con cui Rosenzweig ha assunto su di sé la traduzione e con cui l’ha sviluppata, i “punti fondamentali” non ne sarebbero mai diventati i principi portanti»<sup>438</sup>. Per questo, per la natura e la misura dell’intervento rosenzweighiano, Buber ripercorrerà spesso, in diversi testi, gli inizi dell’impresa: come si sia chiarita l’intenzione, come siano emersi i singoli principi, come sia seguita l’applicazione. Quasi a voler sottolineare l’importanza della collaborazione e il ruolo determinante svolto da Rosenzweig nella definizione del metodo. Metodo che, anche dopo la morte di Rosenzweig, Buber continuerà ad applicare con coerenza scrupolosa in tutti i trent’anni, spezzati da frequenti interruzioni e da fatti decisivi, che lo separeranno dalla conclusione del lavoro, pur conferendo, com’è inevitabile, alla revisione continua delle parti tradotte e al seguito del lavoro un’impronta e un tono personali. Forse una maggiore “urbanità”<sup>439</sup>, come avrà a dire Scholem.

È lo stesso Rosenzweig, pur nel continuo *understatement*, a riconoscere il suo ruolo nel determinare obiettivi e finalità dell’opera, ruolo legato al suo percorso personale e all’azione svolta negli anni precedenti: «Nonostante, nella ditta B-R, la tua partecipazione al capitale netto sia dell’ottanta per cento e la mia solo del venti, il suo obiettivo e la sua azione sono determinati dal mio obiettivo e dalla mia

---

auch eine neue Methode fordert, sondern weil Buber mir zu grundsätzlich neuen methodischen Einsichten den Weg aufgeschlossen hat; er hatte eben über das Problem einer Bibelübersetzung schon jahrelang nachgedacht, ich kaum [...] Einen der fundamentalen Punkte, die ich aus Bubers theoretischen Andeutungen und seinem praktischen Vorgehen gelernt habe, habe ich in dem beiliegendem Waschzettel methodisch zu klären gesucht. Es ist aber nur einer. Die wichtigsten ändern sind der syntaktische und der lexikalische. Auch da habe ich, unter Wahrung des Prinzips der äußerst möglichen Treue, ganz entschieden umgelernt», Franz Rosenzweig a Jakob Horowitz, 3 gennaio 1926, GS1/2 1076].

<sup>437</sup> «Rosenzweig [wachte] mit seiner genialen Pedanterie», in MARTIN BUBER, «Aus den Anfängen unserer Schriftübertragung», in SV 323.

<sup>438</sup> «Freilich ohne die große und kritisch-schöpferische geistige Leidenschaft, mit der Rosenzweig sie aufnahm und ausbildete, wären sie nie zu den tragenden Prinzipien der Übersetzung geworden», MARTIN BUBER, «Warum und wie wir die Schrift übersetzten», in ANNE ELISABETH BAUER, *Rosenzweigs Sprachdenken im “Stern der Erlösung” und in seiner Korrespondenz mit Martin Buber zur Verdeutschung der Schrift*, cit., p. 453. Il saggio, scritto presumibilmente nel 1938, conservato al Martin-Buber-Archiv di Gerusalemme (con segnatura: Arc. Ms. Var. 350/Bibel Abt. 46a 1) è stato pubblicato per la prima volta nella tesi dottorale di Bauer, alle pp. 447-63.

<sup>439</sup> «Urbanität», GERSHOM SCHOLEM, «An einem denkwürdigen Tage», in ID., *Judaica*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1968, p. 212.

opera, quelli dell'ebreo del *golus*»<sup>440</sup>. È il *Golusjude* Rosenzweig – l'ebreo che non ha mai messo in discussione la realtà dell'esilio, la vita tra le genti, che anzi ne ha fatto il presupposto di ogni rinascita – a rendere, con la sua stessa presenza, lampante, naturale la destinazione di questa nuova Bibbia in tedesco. È il *Golusjude* Rosenzweig che, negli anni precedenti il 1925, ha operato per riportare gli ebrei tedeschi alla consapevolezza di sé, alla riappropriazione di una storia, di un patrimonio culturale, dei fondamenti dell'identità. Che ha avviato, nel "Lehrhaus" così come nei tentativi di traduzione del servizio sinagogale, programmi di recupero e di rivitalizzazione di un'eredità messa a tacere dalla corsa all'assimilazione, programmi tesi a gettare le basi di un'esistenza consapevolmente ebraica, di una quotidianità rinnovata in cui l'ebraismo sia parte integrante, parte vissuta ogni giorno, non realtà di corollario. È il *Golusjude* che, pur risolutamente ebreo, sente inscindibile da sé la componente tedesca, essenziale alla definizione della sua esistenza e impossibile da recidere. Che solo nell'incastro tra elemento ebraico ed elemento tedesco, tra un'indispensabile base identitaria e un ambiente, uno spazio di vita e di cultura, altrettanto indispensabile, vede realizzarsi il senso dell'esistenza. È il *Golusjude* che, nelle due parti che compongono il nome, chiarisce il concetto più di molte parole e che va collocato sullo sfondo della nuova traduzione della Bibbia, e mai perso di vista..

Una Bibbia, dunque. Una Bibbia tedesca, perché sarà la Germania il suo spazio d'azione, e insieme una Bibbia ebraica perché in essa – a monte di suo ogni suo ingresso, nella storia, a fondazione o a sostegno di sistemi culturali – sarà proprio la sua ebraicità a prevalere. Una Bibbia che, in continuità con le varie espressioni della rinascita, deve riportare gli ebrei tedeschi con la mente – non, almeno per Rosenzweig, con il corpo – alle origini, all'aggancio con una lingua e una cultura che – pur nella lontananza da ogni parametro europeo, nell'estraneità a ogni raffronto – sono il tratto ereditario di ogni ebreo. La *Verdeutschung der Schrift*, quindi, come frutto maturo della post-assimilazione, culmine del Rinascimento ebraico, luogo della realizzazione, anche dell'esperazione, di ogni suo aspetto.

Su un arco temporale di centocinquanta anni sono due traduzioni a marcare l'inizio e la fine dell'epoca assimilatoria: la traduzione del Pentateuco di Moses Mendelssohn e la *Verdeutschung* di Buber e Rosenzweig. La prima segna l'ingresso degli ebrei nelle dinamiche di assimilazione, la seconda ne accompagna l'uscita. Un mentalità mutata che, come spesso accade, si definisce "precipitando" su un testo e rendendo visibile, tra le righe, il cambio di paradigma, in questo caso un diverso modo di intendere il rapporto tra ebrei e società tedesca. Corrono cinque generazioni tra le due traduzioni e nulla è più utile, per farne risaltare l'intento e lo sfondo, del loro confronto. L'accostamento delle due opere – al di là delle analogie testuali, delle non poche riprese della seconda dalla prima e dei punti di contatto tra le due idee di traduzione – mostra, a un livello forse più superficiale ma con estrema

---

<sup>440</sup> «Obwohl in der Firma B-R dein Einschluß an Arbeitskapital achtzig, meiner nur zwanzig Prozent beträgt, bestimmt sich doch Ziel und Wirkung der Arbeit nach meinem, des Golusjuden, Ziel und Werk», Franz Rosenzweig a Martin Buber, 18 agosto 1929, GS1/2 1228.

evidenza, il passaggio dall'assimilazione alla post-assimilazione<sup>441</sup>.

Negli anni dal 1780 al 1783, con la pubblicazione in cinque volumi della traduzione e del commento al Pentateuco, Mendelssohn pone le basi di una cultura ebraico-tedesca che di lì a poco, con ritmi molto veloci, comincerà a mostrare i suoi frutti. Non di sola traduzione si tratta, dunque, non di sola interpretazione della Scrittura: per gli ebrei, fino a quel momento refrattari a ogni contaminazione e legati ai propri usi diversi, il Pentateuco di Mendelssohn è una porta, la porta d'accesso alla cultura tedesca. La separatezza degli ebrei è talmente netta da costringere Mendelssohn, primo ebreo a tentare una traduzione della Bibbia in tedesco, all'impiego dei caratteri ebraici: la scrittura latina, o gotica, non è ancora accessibile alla popolazione ebraica media. Su un testo familiare come la Bibbia, servendosi di un alfabeto familiare, Mendelssohn tenta l'avvicinamento degli ebrei alla lingua tedesca

Nel 1925, la situazione degli ebrei in Germania è diametrica. A proprio agio nella lingua e nella cultura tedesca, essi devono essere ricondotti alla lingua ebraica, con cui invece hanno perso il contatto. O, se non direttamente *ad fontes*, perlomeno ricondotti a una lingua che faccia riconoscere in sé l'ebraico, che dell'ebraico riproduca, nel tedesco e attraverso il tedesco, le fattezze. Nella creazione, non di rado nell'invenzione, di una lingua tedesca ebraicizzata – e vedremo in che senso – Buber e Rosenzweig dirigono il loro intento a ridestare (o a destare) nel lettore, ormai digiuno della lingua dei padri, una sensibilità per il suono ebraico, per il ritmo della sintassi ebraica. Il pubblico ebraico, questa la convinzione iniziale, potrà comprendere il testo, perché scritto in tedesco, e, insieme, apprezzarne, nella decisa deviazione dalla norma linguistica, la natura essenzialmente ebraica. Due quindi le conseguenze che la *Verdeutschung* avrà, nel quadro della "Renaissance": l'incontro, nuovo o rinnovato, degli ebrei con il loro testo fondamentale, in una versione moderna, anche piacevole, con una lingua evocativa, piena di echi e di sonorità familiari; secondariamente – proprio attraverso questo "tedesco non tedesco", attraverso gli squarci che apre sull'originale ebraico – la ritrovata consapevolezza di un proprio, specifico, separato carattere culturale. In questa Bibbia, gli ebrei di Germania trovano un nuovo testo identitario, un testo che armonizza i due elementi fondanti, che, pur rimanendo entro il contorno della lingua tedesca e della cultura tedesca – cui Buber, Rosenzweig e molti come loro non sono disposti a rinunciare, anche per avervi contribuito in modo così determinante – non dilava la sostanza ebraica, anzi la mostra, la esibisce. Un nuovo tedesco biblico, alternativo a quello di Lutero, un tedesco che, più di qualsiasi lingua di traduzione, segua l'ebraico e ne mostri la struttura. E che sia, in qualche modo, contrassegno, tratto distintivo degli ebrei in Germania. Che, ragionando in proporzioni, sia in rapporto alla cultura ebraica in Germania, come la lingua biblica di Lutero è in rapporto alla cultura tedesca. Questa è la speranza di Buber e Rosenzweig: consegnare un testo che possa fondare (o rifondare) l'identità ebraico-tedesca, speranza che, almeno in parte, avrà compimento. Almeno per la parte giovane

---

<sup>441</sup> Si vedano a questo proposito ILARIA BERTONE, *La traduzione del Pentateuco di Moses Mendelssohn e le osservazioni di Franz Rosenzweig: due prospettive a confronto*, in «Henoah», XXVI, 2004, pp. 87-100; e DAFNA MACH, *Moses Mendelssohn und Franz Rosenzweig als Übersetzer der Tora*, «LBI Bulletin» 79, 1988, pp. 19-32.

dell'ebraismo tedesco, che in questa Bibbia vedrà davvero un documento fondativo, che ne farà oggetto di continue letture nei ritrovi giovanili, alternando versetti biblici a poesie di George, che su di essa avvierà o consoliderà la ricerca di una sostanza ebraica. Sostanza ebraica che da ora avrà – accanto al chassidismo, all'etnicità, alla religione del sentimento, al culto dell'*Erlebnis* – solide fondamenta bibliche. Accompagnati dalla nuova traduzione, dall'insistenza di Buber su un nuovo "umanesimo biblico"<sup>442</sup> e sulla scia di questo *revival* scritturale – che darà i suoi frutti, negli anni centrali di Weimar, in tutte le arti, dalla letteratura alla musica, fuori e dentro l'ambito ebraico, dallo *Jaákobs Traum* di Richard Beer-Hofmann alla tetralogia biblica di Thomas Mann<sup>443</sup> – gli ebrei tedeschi avvieranno un percorso di riscoperta del proprio passato: lo studio della Bibbia, della storia dell'antico Israele, dei testi fondamentali del giudaismo saranno una delle preoccupazioni maggiori, prima del 1933 e anche dopo, con nuovo vigore, come forma di resistenza. A partire soprattutto dal 1925, attraverso i corsi al "Lehrhaus" di Francoforte ma anche oltre, lo studio della Bibbia assumerà forme così avanzate, genererà entusiasmi e conoscerà un'espansione che forse – almeno in Germania, per ampiezza e profondità – non ha paragone. Corsi di biblistica, regolari e sistematici, sono in questi anni una costante nell'offerta formativa sostenuta dalle comunità ebraiche, anche nelle strutture educative fondate dopo il 1933 grazie all'intervento di Buber. Non c'è riunione, seminario, conferenza, convegno, assemblea, ritrovo di organizzazioni giovanili in cui lo studio della Bibbia non sia parte del programma, e mai una parte secondaria. Dove è possibile, soprattutto nelle cerchie legate al sionismo, lo studio è condotto sul testo ebraico ma, appena la conoscenza della lingua si rivela insufficiente, è la traduzione di Buber e Rosenzweig a prenderne il posto. Non mancano, poi, i casi di utilizzo simultaneo, di confronto incrociato. Spesso infatti, anche quando la lettura procede sul testo ebraico, all'originale viene affiancata la "Buber Bibel", come ausilio alla comprensione dell'ebraico, e in forma di commento. «Come una specie di *targum* prediletto», dice Ernest M. Wolf<sup>444</sup>. È non è solo la *Verdeutschung* a servire da appoggio allo studio, è l'intero nuovo approccio di interpretazione e comprensione del testo biblico<sup>445</sup>, sviluppato da Buber e Rosenzweig in controtendenza alla scuola storico-critica, a fornire un *vademecum* metodologico ai gruppi di studio biblico. Se a questi giovani che avevano letto e studiato la Bibbia alla scuola di Buber e Rosenzweig – è lo stesso Wolf a rilevarlo<sup>446</sup> – fosse stato permesso di crescere, di rimanere insieme, di continuare a studiare, essi sarebbero stati la generazione di ebrei più consapevoli del testo biblico che l'Europa avesse conosciuto dalla caduta dei ghetti.

Ma la *Verdeutschung* non è solo la realizzazione pratica, la più compiuta, delle istanze della "Jüdische

<sup>442</sup> Si veda MARTIN BUBER, «Biblischer Humanismus», in ID., *Die Stunde und die Erkenntnis. Reden und Aufsätze 1933-1935*, Schocken Verlag, Berlin 1936, poi ristampato in MBW 2.

<sup>443</sup> Si veda MICHAEL BRENNER, *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*, cit., 155-8.

<sup>444</sup> «as a kind of preferred "targum"», ERNEST M. WOLF, *Martin Buber and German Jewry – Prophet and Teacher to a Generation in Catastrophe*, «Judaism» 1, 1952, p. 350.

<sup>445</sup> Di questo nuovo metodo è dato conto in SV e in S 9-77.

<sup>446</sup> «Had the generations of young Jews that went through the Buber-Rosenzweig school of Bible reading and Bible interpreting been permitted to grow up and to remain together, they would have become the most Bible-conscious Jews since the days before the ghetto-walls had fallen in Europe.», ERNEST M. WOLF, *Martin Buber and German Jewry*, cit., p. 350.

Renaissance”. Nell’incontro-fusione tra ebraico e tedesco, in una forma e a un livello mai raggiunti prima – in quella che Rosenzweig stesso definisce ierogamia<sup>447</sup> tra lingue – i due traduttori offrono la metafora, la figura di una coesistenza possibile, di un possibile incrocio tra culture. *In extremis* – con questa lingua “ibrida”, lingua veramente “d’artificio” ma, insieme, ponte tra due mondi – Buber e Rosenzweig dichiarano la validità della simbiosi quando già le sue basi scricchiolano e, di scorcio, se ne intravede la negazione violenta. Pongono un ultimo monumento letterario a questo esperimento fallito. Non però in dimensione postuma, ma ancora nell’ottica dell’azione sul presente, del recupero di uno spazio, della ripresa del dialogo<sup>448</sup>.

Una Bibbia per ebrei, espressione massima della “Renaissance” e frutto estremo della simbiosi, ma non solo. Diversamente dal Pentateuco di Mendelssohn, rivolto, con intenzione dichiarata, a un lettore ebreo, la *Verdeutschung* non ha una destinazione esclusiva. Non ha committenza istituzionale, non una finalità d’impiego stabilita prima – l’uso sinagogale, ad esempio, o, più genericamente, l’uso comunitario. In quanto «lavoro privato»<sup>449</sup>, nato su iniziativa di un editore cristiano, la nuova traduzione non conosce vincolo religioso, non può prevedere un lettore unico, con un preciso profilo confessionale, dovendo proporsi l’inclusione di una *Leserschaft* il più possibile ampia. Fin dall’inizio, Buber e Rosenzweig riflettono sulla destinazione della loro Bibbia mostrando da subito di privilegiare, alla comunità, il singolo lettore, posto di fronte al testo. Il singolo incontro con la Scrittura alla funzione e al servizio. Un lettore cui, però, non è richiesta professione di fede. Un lettore ebreo o cristiano. L’apertura a un pubblico cristiano, oltre a essere giustificata dal contratto editoriale, è obiettivo tra i principali: anche i cristiani, come gli ebrei, hanno smarrito l’accesso al testo, anche al testo di Lutero nella sua veste originaria, ormai alterata dal prevalere del ministero sulla parola viva. Nel gennaio del 1926, a un mese di distanza dalla pubblicazione del primo libro tradotto, nel momento in cui è naturale pensare ai possibili fruitori, Rosenzweig affronta la questione del destinatario in una lettera a Joseph Wohlgemuth, rabbino e insegnante, punto di riferimento dell’ebraismo ortodosso berlinese e a sua volta, insieme a Isidor Bleichrode, traduttore di un Pentateuco apparso alla fine del secolo precedente e, in seguito, più volte ristampato<sup>450</sup>:

<sup>447</sup> «Poi un giorno accade il miracolo delle nozze di due spiriti della lingua. Non avviene inopinatamente. Soltanto quando il popolo recettore muove incontro al battito d’ala dell’opera straniera per proprio desiderio e per espressione propria, quando dunque l’accoglienza non avviene più per curiosità, interesse, smania di traduzione, o per lo stesso piacere estetico, bensì avviene nell’ampiezza di un movimento storico, soltanto allora è venuto il tempo per un tale ieros gamos, un simile “sposalizio sacro”» [«Dann geschieht eines Tages das Wunder der Vermählung der beiden Sprachregister. Es geschieht nicht unvorbereitet. Erst wenn das empfangende Volk aus eigener Sehnsucht und in eigener Äußerung dem Flügelschlag des fremden Werks entgegenkommt, wenn also die Aufnahme nicht mehr aus Neugier, Interesse, Bildungsdrang, selbst ästhetischem Wohlgefallen erfolgt, sondern in der Breite einer historischen Bewegung, erst dann ist die Zeit für einen solchen „Hieros Gamos“, eine solche Heilige Hochzeit gekommen», FRANZ ROSENZWEIG, «Die Schrift und Luther», in SV 99-100] trad. it. di Bonola in *La Scrittura*, cit., p. 122.

<sup>448</sup> Sarà Scholem a enfatizzare la dimensione postuma dell’opera. Il monumento letterario sarà per lui – nel 1961, a conclusione dell’impresa – vero e proprio «monumento funebre» [«Grabmal», GERSHOM SCHOLEM, «An einem denkwürdigen Tage», cit., p. 215].

<sup>449</sup> «Privatarbeit», Franz Rosenzweig a Martin Buber, inizio maggio 1925, GS1/2 1034.

<sup>450</sup> *Die fünf Bücher Moses* mit deutscher Übersetzung von Dr. Joseph Wohlgemuth und Dr. Abraham Isaac Bleichrode, L.H. Lowenstein, S. Lehrberger & comp., Frankfurt a. M. 1899. La traduzione, accompagnata dal testo ebraico, nasce in ambito

A chi abbiamo pensato traducendo: a questa domanda non è così semplice rispondere. Mentre traducevamo, in genere a nessuno. In quel momento, come Lei sa per esperienza, il passuk, con tutte le sue difficoltà, si pone come un colosso davanti a chi traduce, nascondendogli ogni figura di lettore. Certo, quando ci si ferma per respirare, si pensa al lettore futuro e lo si immagina con ogni fattezze. Tra esse, quella a cui meno si pensa è quella dei ragazzi mossi da senso estetico. A quelli pensi l'editore quando valuta la tiratura e calcola il prezzo più basso da applicare. Pensare a questo mentre si lavora o nei ritagli di tempo può far passare il piacere del lavoro stesso. Invece, oltre al conoscitore e all'insegnante, si pensa alle molte anime semplici tra gli ebrei e i cristiani che hanno perso l'accesso al testo, quelli all'originale, questi a Lutero. Sono queste le persone che si vorrebbe avere come lettori – le persone serie, che si sforzano, che desiderano. Gli ebrei affinché ritrovino la strada verso l'originale, i cristiani affinché sentano di nuovo la parola vivente, dietro la traduzione di Lutero, divenuta per loro un testo pretesco<sup>451</sup>

Quella di Buber e Rosenzweig è una riconquista del testo originale con una doppia direttrice e un intento doppio: trovare un nuovo accesso alla voce autentica dell'ebraico e, cosa che da Lutero in poi nessuna traduzione aveva più reso possibile, un nuovo accesso alla lingua tedesca.

---

ortodosso (Wohlgemüth è, per anni, insegnante al "Rabbinerseminar für das orthodoxe Judentum" di Berlino) ed è, di conseguenza, destinata all'uso sinagogale. La traduzione, pur tradizionale, è precisa, filologicamente affidabile e, insieme, facilmente leggibile.

<sup>451</sup> «Die Frage, an wen wir bei der Übersetzung gedacht haben, ist nicht so einfach beantwortet. Im Übersetzen wohl überhaupt an niemanden; da steht, wie Sie ja aus eigener Erfahrung wissen, der Passuk mit seinen Schwierigkeiten so riesengroß vor einem, daß er einem alle Lesergestalten verdeckt. Und in den Atempausen denkt man ja wohl an den künftigen Leser und stellt ihn sich unter allerlei Gestalten vor; aber doch am wenigsten unter der der ästhetischen Jünglinge; an die mag der Verleger denken, wenn er die Höhe der Auflage und die damit gegebene niedrigste Ansetzung des Preises veranschlagt; aber bei oder auch nur zwischen der Arbeit daran denken, könnte einem die Arbeit verleiden. Sondern außer an den Kenner und den Lehrer denkt man da an die vielen schlichten Seelen unter Juden und Christen, die, jene zum Original, diese zum Luthertext, den Zugang verloren haben; die, diese Ernsthaften, Bemühten, Strebenden wünscht man sich als Leser, die Juden damit sie wieder zum Original zurückfinden, die Christen, damit sie hinter der ihnen verpfafften Lutherübersetzung wieder das lebendige Wort spüren.», Franz Rosenzweig a Joseph Wohlgemüth, fine gennaio 1926, GS1/2 1081.

## I PRINCIPI E IL METODO

Deciso l'inizio autonomo, indipendente da qualsiasi rimaneggiamento o modifica dell'esistente, stabilita la priorità dell'originale sull'intera trasmissione testuale, Buber e Rosenzweig si trovano a fronteggiare l'eredità, pesante e autorevole, dell'esegesi biblica protestante. Giunta a piena maturazione nei decenni centrali dell'Ottocento pur affondando le radici nel secolo precedente, la *Bibelkritik* sembra aver fissato, nel metodo storico-critico, un punto fermo da cui nessuna successiva indagine del testo biblico può deviare. Ricostruire la preistoria di un testo, fissarne la composizione, stabilirne la forma o la lettera originale, ripercorrerne la trasmissione, spiegarne il contesto storico sono diventate, soprattutto a partire dai primi anni del Novecento e specialmente in Germania, tappe fondamentali, punti di transito obbligati di ogni ricerca che voglia dirsi seria e scrupolosa. Il confronto dei manoscritti più antichi e delle versioni, lo studio delle forme e dei generi letterari, la storia della redazione e quindi la ricostruzione delle fonti, il confronto con testi extrabiblici sono gli snodi essenziali del metodo.

Avviando il lavoro sul testo, Buber e Rosenzweig hanno dunque a disposizione un sistema scientifico complesso e ramificato, un apparato di procedure con molte articolazioni interne, una prassi consolidata. La loro però non sarà un'adozione meccanica, tutt'altro. Sarà un procedere per scarti, con qualche assunzione e continui distacchi. Un pensiero e una pratica difformi che non seguiranno la via segnata dalla *Textkritik* e che, anzi, spesso le si contrapporranno apertamente. Salvo che per un aspetto, il rigore filologico, il tentativo di restituire, quanto più possibile, il testo ebraico nella traduzione. Un testo cui Buber e Rosenzweig tenteranno di sovrapporre una rete di corrispondenze dirette con la lingua d'arrivo, dove a ogni termine ebraico risponda un solo termine tedesco. Un rapporto biunivoco ed esclusivo – lemma a lemma, struttura a struttura – un procedere consapevole entro gli ambiti del letteralismo, di un letteralismo che spesso sfiora la riproduzione per calco.

Rigore filologico, dicevamo. Una filologia, però, che qui vale solo nell'accezione, prima e più generica, di precedenza della lettera sull'interpretazione, di attenzione al testo, di amore per il testo. Nella pratica quotidiana del tradurre, infatti, Buber e Rosenzweig – anche di fronte a guasti manifesti nel testo, anche in quei passi dove la lettera è stata messa in dubbio dalla moderna critica biblica – risolvono sempre a favore del *textus receptus*. Senza discuterne la lezione e senza emendare. Rosenzweig stesso definirà, in una lettera a Jakob Rosenheim, il suo approccio al testo «in linea di principio critico, nella pratica, con poche eccezioni, conservatore»<sup>452</sup>. Sfiducia nei confronti della critica testuale, sospetto verso ogni variazione, verso ogni congettura, precedenza assoluta al testo masoretico, confermata nel procedere del lavoro, come ammette lo stesso Rosenzweig a Jakob Horovitz che, sulle bozze della traduzione, si è espresso in favore di un ritorno al testo tradito: «Le Sue osservazioni ci sono state,

---

<sup>452</sup> «prinzipiell kritisch, praktisch mit wenigen Ausnahmen konservativ», Franz Rosenzweig a Jakob Rosenheim, 21 aprile 1927, GS1/2 1134.



ancora una volta, estremamente utili. In seguito abbiamo fatto una gran quantità di variazioni e in molti luoghi il testo masoretico è tornato in onore, il più delle volte non proprio per fiducia nei suoi confronti, ma per sfiducia verso l'emendare»<sup>453</sup>. La traduzione di Buber e Rosenzweig, infatti, non sarà accompagnata da un apparato critico. Nessuna indicazione di errori, dubbi di lettura, ipotesi, varianti, e nessun commento. Quello che ai traduttori importa è l'incontro del lettore con il testo, l'ascolto della sua parola che risuona, carica di oralità, oltre ogni tradizione testuale. Esattezza e scrupolo, un grado di scientificità non inferiore a quello perseguito dal sapere laico, ma allo stesso tempo nessuna ipotesi scientifica. Fedeltà al testo, certamente, ma solo come grado minore di una fedeltà superiore e comprensiva, che non può e non deve oscurare «la fede che sta a monte di quella fedeltà, a monte del tipo e del grado di quella fedeltà»<sup>454</sup>. Una fede che, però, non si esaurisce nell'ambito teologico-religioso, estendendosi a includere l'intera esistenza, dove, per Rosenzweig come per Buber, ogni pensiero si giustifica e si legittima e fuori dalla quale concetti e teorie perdono di autenticità.

Il rimprovero maggiore che Buber e Rosenzweig rivolgono alla critica biblica tocca il suo carattere ipotetico, la sorprendente mancanza di sicurezze, di risultati certi, che ne determina l'estrema debolezza strutturale. La dissezione del testo operata dalla *Bibelkritik* ha ridotto la Scrittura a brandelli senza un'autentica possibilità di attribuzione, e soprattutto senza più coesione interna. Ha compromesso la totalità, disseminando il significato ai margini, in un'infinita suddivisione in frammenti che potrebbe essere sanata solo se – così scrive Rosenzweig a Ernst Markowicz prima ancora di cominciare a tradurre<sup>455</sup> – le sabbie del deserto rendessero una copia autografa o un testo originale che si ponesse a monte della trasmissione, dietro alle copie, o alle copie delle copie, di cui siamo in possesso. In assenza di ciò, è l'ipotesi inaffidabile a regnare sovrana, l'accanimento congetturale che, oltre a

<sup>453</sup> «Ihre Bemerkungen waren uns wieder äußerst wertvoll. Wir haben eine Menge Änderungen daraufhin gemacht, und der massoretische Text ist vielfach wieder zu Ehren gekommen, – meist zwar nicht aus Vertrauen zu ihm, sondern aus Mißtrauen gegen das Emendieren», Franz Rosenzweig a Jakob Horowitz, 24 giugno 1928, GS1/2 1190.

<sup>454</sup> «der Glaube, der hinter der Treue, hinter ihrer Art und ihrem Grad, steht», FRANZ ROSENZWEIG, «Die Einheit der Bibel. Eine Auseinandersetzung mit Orthodoxie und Liberalismus», in S 31; trad. it. di Bonola, in *La Scrittura*, cit., pp. 95-6. La lettera appare su «Der Morgen», 4, 4 ottobre 1928 con una postilla e così viene ristampata anche in SV 46-54.

<sup>455</sup> «Vuole sapere che ne è della critica (biblica)? Per prima cosa: in linea di principio essa è senza dubbio possibile. Perché no? Ma: di fatto è tremendamente priva di risultati, nonostante tutto l'acume. Io, con l'andare del tempo, non credo più a nulla. Se domani venisse qualcuno e affermasse che il Deuteronomio è antichissimo, non me ne stupirei. È, inoltre, enormemente difficile o, meglio, impossibile giungere a una qualche certezza. Con un'eccezione: nel caso che la sabbia egiziana rendesse, ad esempio, manoscritti di Geremia o di qualcos'altro, provenienti dai secoli prima di Cristo, che ci riportassero dietro i nostri testi. Senza di ciò, *tutto* rimane ipotetico [...] Si tratta quindi di una scienza incurabile/insalvabile [*heillos*], priva di salute/salvezza [*Heil-los*] sotto ogni aspetto. Senza ritrovamenti non si va avanti (ma non ritrovamenti paralleli babilonesi, ma i testi veri e propri, gli originali di Giobbe, gli originali di Isaia, un'autentica Genesi elohista e così via)» «Was an der [Bibel-] Kritik ist, wollen Sie wissen? Zunächst: prinzipiell ist sie zweifellos möglich. Warum nicht! Aber: faktisch ist sie schauderhaft ergebnislos, trotz allen Scharfsinns. Ich glaube nachgerade gar nichts mehr. Wenn morgen einer kommt und behauptet, das Deuteronomium wäre uralt, will ich mich auch nicht wundern. Es ist ja auch maßlos schwer oder genau gesehn unmöglich, hier zu irgendwelcher Sicherheit zu kommen. Mit einer Ausnahme: wenn der ägyptische Sand etwa jeremianische oder sonstwelche Handschriften aus den vorchristlichen Jahrhunderten hergäbe, die hinter unsre Texte zurückführen. Ohne das bleibt *alles* hypothetisch [...] Es ist also eine heillose Wissenschaft, Heil – los in jeder Beziehung. Ohne Funde wird man nicht weiterkommen (aber nicht babylonische „Parallelfunde“ sondern richtige „Ur-Hiobs“, „Ur-Jesajasse“, eine richtige „Elohistische Genesis“ usw.)», Franz Rosenzweig a Ernst Markowicz, fine febbraio 1922, GS1/2 753-4]. Giocando sul termine *heillos*, nelle sue due componenti, Rosenzweig pone la critica testuale addirittura fuori da ogni disegno salvifico.

pregiudicare la totalità, ha fatto perdere di vista l'intenzione del testo biblico, quell'intenzione che sola giustifica la lettura e la comprensione. Tutto lo sforzo teso a ripercorrere – *a posteriori*, su procedimenti storico-filologici – l'origine dei testi, a determinare quando e dove abbiano avuto origine, come, perché, da chi, per chi e in quali circostanze siano stati prodotti, che cosa ne abbia influenzato la composizione è destinato a scontrarsi con le troppe variabili, con le molte manipolazioni e omissioni, con un processo storico che spesso sfugge all'indagine, con l'assenza della documentazione. In una parola, con l'impossibilità di una ricostruzione veridica di testi e contesti. È un procedere obliquo, indiretto e su questo brancolare della critica biblica Rosenzweig interviene con forte ironia: sarebbe come tentare, dice rivolgendosi a Markowicz, di spiegare la genesi della *Stella* affidandosi alle carte militari e ai documenti dell'artiglieria contraerea in cui Rosenzweig prestava servizio durante la composizione dell'opera<sup>456</sup>. E, anche disponendo di sufficiente materiale documentario, le condizioni particolari che determinano la nascita e lo sviluppo di un discorso complesso sono ormai fuori dalla portata, non si possono più rintracciare. È questo il senso, suggerisce Bonola<sup>457</sup> approfondendo un'analogia già di Karl Thieme<sup>458</sup>, della breve nota del 1929, *Zu Lessings Denkstil*, apparsa nel numero dedicato a Lessing della «C.V. Zeitung»<sup>459</sup>. Nate in un contesto di oralità, le affermazioni di Lessing, soprattutto le sue stoccate, per essere comprese dovrebbero essere inserite in una situazione comunicativa, dialogica. Ma questo, in fondo, non è più possibile: manca il tenore del discorso, manca l'interlocutore, manca tutto il contorno intonativo. È evidente il collegamento, quasi paradossale: nella sua ansia di ricostruzione totale la *Bibelkritik* denuncia l'impossibilità di riprodurre una situazione ormai trascorsa. Anzi, quanto più è alto lo scopo che si prefigge, tanto più evidenti sono le falle che segnano il suo procedere.

<sup>456</sup> «Vorrei sapere come, da una conoscenza completa degli atti della pattuglia contraerea 165, si possa desumere la genesi della “Stella della redenzione”, senza le mie indicazioni o le mie lettere e i miei taccuini di allora» [«Ich möchte wissen, wie man, selbst bei vollständiger Kenntnis der Akten des Flakzugs 165 die Entstehungsgeschichte des „Stern der Erlösung“ erschließen könnte, ohne meine Angaben oder meine damaligen Briefe und Notizbücher», *ibid.*, p. 754].

<sup>457</sup> Si veda GIANFRANCO BONOLA, *Verso nuovi confini dell'interpretazione biblica*, introduzione a FRANZ ROSENZWEIG, *La Scrittura*, cit., p. 38.

<sup>458</sup> «Ciò che Rosenzweig mette qui in evidenza come “stile di pensiero dialogico” in riferimento a Lessing, è – nota bene! - il suo stesso stile di pensiero (“Poiché segretamente penso sempre come se mi trovassi in un dialogo”)» [«Was hier bei Lessing als dialogischer Denkstil von Rosenzweig aufgewiesen wird, das ist – nota bene! – sein eigener („Weil ich immer in heimlichem Dialog denke“, Briefe 157)» S 5].

<sup>459</sup> «Lessing è il meno compreso tra i grandi dell'età classica tedesca. Egli era un uomo così assolutamente *orale* che, per conoscere la sua vera intenzione, si deve sempre avere presente di ogni sua affermazione il posto esatto che occupa entro al dialogo di cui, per Lessing medesimo, di volta in volta faceva parte. Soltanto di qui si riesce a desumere se Lessing intendesse l'intero discorso corredato da un punto esclamativo, oppure da un punto interrogativo o anche da un trattino di sospensione. Assai di rado lo intende corredato di un punto fermo, poiché il punto è la morte del dialogo. Così molte delle sue celeberrime stoccate erano state intese da lui soltanto come finte, ed è unicamente perché la parata della storia universale era ormai deplorabilmente debole che esse l'hanno travolta divenendo in tal modo, contro l'intenzione vera del geniale schermidore, dei fendenti “cruenti”» [«Lessing ist der wenigst Verstandene unter den großen Männern der deutschen Klassik. Er war ein so durchaus *mündlicher* Mensch, daß, um seine wahre Meinung zu erkennen, man sich bei jeder Äußerung jeweils ihren Ort in dem jeweiligen Gespräch vergegenwärtigen muß, in das sie für Lessing selbst gehörte. Erst daraus ergibt sich, ob Lessing selbst das Ganze mit einem Ausrufungszeichen oder mit einem Fragezeichen meinte oder auch mit einem Gedankenstrich. Mit einem Punkt meint er es sehr selten, denn der Punkt ist der Tod des Gesprächs. So sind viele seiner berühmtesten Hiebe von ihm selbst nur als Finten gemeint gewesen, die nur, weil die welthistorische Parade schon jämmerlich schwach war, diese durchschlugen und so – wider die eigentliche Absicht des genialen Fechters – also zu „Blutigen“ wurden», FRANZ ROSENZWEIG, «Zu Lessings Denkstil», in S 7], trad. it. di Bonola, in *id.*, *La Scrittura*, p. 72. La nota appare nel numero dedicato a Lessing della «C. V. Zeitung» il 18 gennaio 1929. Viene poi ristampata in FRANZ ROSENZWEIG, *Kleinere Schriften*, cit. e, da ultimo, in *Die Schrift*.

L'aspetto che, del metodo storico-critico, Buber e Rosenzweig tollerano meno è l'analisi delle fonti del Pentateuco (o dell'Esateuco), la cosiddetta *Quellenscheidung*, teoria che nelle contraddizioni, nelle incoerenze sostanziali, nelle duplicazioni, nelle differenze linguistiche, nelle improvvise digressioni vede i confini tra le varie fonti jahwista, elohista, sacerdotale, deuteronomistica. Sia Buber sia Rosenzweig, accingendosi alla traduzione, guardano a questa suddivisione, già dato acquisito dello studio biblico, con estremo sospetto. È la stessa identificazione dei vari strati testuali a mostrarsi difettosa ai loro occhi: l'esistenza di documenti separati, indipendenti, poi fusi insieme attraverso stadi redazionali diversi a formare il testo che conosciamo non è stata dimostrata, se non in via congetturale. Le discrepanze di stile e contenuto sono piuttosto da spiegare, come suggerirà Buber nell'introduzione alla prima edizione di *Königtum Gottes* e ribadirà poi altrove, nell'esistenza di diversi filoni della tradizione che, in un lungo processo di trasmissione, hanno conosciuto integrazioni, sviluppi ed espansioni. Di questa rigida, netta divisione delle fonti Buber e Rosenzweig mettono in discussione il carattere dogmatico, non discutibile, e ne mostrano la base largamente ipotetica: si tratta, a loro dire, ancora una volta di un'operazione ricostruttiva in cui non sono visibili, e non possono essere visibili, i veri contorni delle fonti, né se ne possono identificare con precisione manipolazioni e modifiche subite nel tempo. Nell'impossibilità di fondare l'ipotesi, ha molto più senso procedere in avanti e, invece che cercare a monte e fuori del testo, percorrere la catena, plurisecolare e accertata, di commenti, interpretazioni e ri-creazioni della Scrittura, in un confronto che correrà sempre parallelo alla traduzione<sup>460</sup>:

Il mio metodo è questo: siccome la via per risalire all'indietro è al momento un puro raggiro – *hypotheses non fingo* – allora devo tentare la via che conduce dalla parola biblica *in avanti*. Quindi non le cause che lo hanno prodotto, bensì gli effetti che ha suscitato. Quando un passo biblico mi interessa, allora leggo tutto ciò che trovo su di esso negli antichi commentatori e vedo che cosa ne è stato di quel passo nel corso della nostra vita ebraica e in più anche quanto ne è venuto fuori da parte cristiana. Anche questo è storia e... libera da ipotesi. E se in questo modo d'improvviso trovo me stesso nella serie dei "commentatori", allora so che ho capito<sup>461</sup>

Inoltre, insistono Buber e Rosenzweig, l'eccesso di attenzione tributato alle fonti finisce per oscurare il testo nella sua veste finale, per degradarlo a semplice centone di materiali disparati. Inoltre, un tale procedimento di scomposizione testuale sopravvaluta la fisionomia e l'intenzione dei singoli,

<sup>460</sup> Sarà soprattutto Buber, per la sua conoscenza più estesa dell'ebraico nei suoi vari stadi evolutivi, a fare uso frequente dell'esegesi biblica, dal commento di Raši a ibn 'Ezra, a Naú manide, alla tradizione midrašica in genere. Anche i commenti neo-ortodossi verranno utilizzati, soprattutto quello di Samson Raphael Hirsch (*Der Pentateuch: Übersetzt und erläutert*, J. Kaufmann, Frankfurt a.M. 1920). Su questo aspetto si veda il saggio di MAREN RUTH NIEHOFF, «The Buber-Rosenzweig Translation of the Bible within Jewish-German Tradition» in «Journal of Jewish Studies», 44, 1993, pp. 258-79 (in particolare la seconda parte, «The Buber-Rosenzweig Translation and Traditional Jewish Sources», pp. 260-4).

<sup>461</sup> «Meine Methode ist folgende: Da der Weg rückwärts vorläufig reiner Schwindel ist – *hypotheses non fingo* – so muß ich den Weg vom Bibelwort *vornwärts* versuchen. Also: nicht die Ursachen, die es erzeugt haben, sondern die Wirkungen, die es hervorgerufen hat. Ich lese also, wenn mich eine Bibelstelle interessiert, alles was ich an alten Kommentaren dazu finde, und sehe, was mit dieser Stelle im Lauf unsres jüdischen Lebens alles geschehen ist, nebenher auch was christlicherseits von dem Wort ausgegangen ist. Das ist auch Geschichte, – und hypothesenfrei. Und wenn ich auf die Weise plötzlich mich selbst in der Reihe der „Kommentatoren“ finde, dann weiß ich, daß ich verstanden habe», Franz Rosenzweig a Ernst Markowicz, GS1/2 754.

presunti autori rispetto alla fisionomia e all'intenzione globale del testo in cui le singole tradizioni confluiscono; svaluta la fase finale di redazione, vedendo in essa un semplice, meccanico, quasi inconsapevole accostamento di materiale preesistente e non piuttosto un atto autonomo di creazione. È soprattutto il grado di creatività legato a questa composizione finale, tutt'altro che accessoria, diversa da un semplice montaggio di tradizioni testuali anteriori a essere taciuta dall'analisi delle fonti. È necessario, se non abbandonare del tutto, almeno ridimensionare il paradigma storico-critico ed è l'intera *Redaktortheologie* a essere così sovvertita: per Buber e Rosenzweig, infatti, il redattore finale non è, come spesso emerge dagli studi di critica delle fonti, un semplice assemblatore, una figura minore ed evanescente che ritocca, rimaneggia o armonizza blocchi di materiale già esistente, blocchi su cui è già impressa una forte marcatura teologica. È, invece, figura forte, con un forte proposito letterario e un portato teologico altrettanto forte. È, dice Bonola, il «grande architetto, responsabile ultimo dell'effetto complessivo, armonico o disarmonico che ci appaia, in nome di una superiore necessità, di una logica teologica che trascende il momento storico, logica che egli vede e che noi dobbiamo a fatica apprendere. Nostro maestro, egli solo infatti ha strutturato il testo biblico in unità e si è curato di disseminare i contrassegni di questa forte connessione»<sup>462</sup>.

È il creatore del testo nella sua forma definitiva, quella cui Buber e Rosenzweig danno precedenza assoluta. Quella a cui ci si deve rivolgere in ascolto, con un atteggiamento di fedeltà-fede che, sempre con le parole di Bonola, richiede una sorta di «oggettivismo testuale»<sup>463</sup>, un'accettazione del testo nella sua versione finale e definitiva. Il continuo ricostruire gli stadi precedenti la fissazione, lo scomporre il testo in sezioni concorrenti, sovrapposte, contrastanti non fa che minarne la compattezza e la tenuta, impoverirne la lettura. Solo accettando la redazione finale come oggettività è possibile ridurre le incongruenze a semplici sfumature<sup>464</sup>, le scabrosità del testo a zone di passaggio graduale che non ne perturbano la continuità. Intendere le repliche e i doppioni non come luoghi di disarmonia ma come storie in consonanza, surplus di significato<sup>465</sup>.

<sup>462</sup> GIANFRANCO BONOLA, *Verso nuovi confini dell'interpretazione biblica*, introduzione a FRANZ ROSENZWEIG, *La Scrittura*, cit., pp. 45-6.

<sup>463</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>464</sup> In una lettera alla madre, scritta da Francoforte il 3 giugno 1921, parlando di Benno Jacob, esegeta e commentatore con cui sarà sempre in sintonia, Rosenzweig afferma, a questo proposito: «Di tutte le sciocchezze della divisione delle fonti non rimane più pietra su pietra. Lui [Benno Jacob] poi, certamente, legge con una sensibilità linguistica ebraica pari a quella di nessun studioso protestante e, così, sente le sfumature dell'espressione dove quelli vedono solo differenze e giungono perciò alla sciocca via d'uscita dei diversi "autori"» [«Von dem ganzen Unsinn der Quellenscheidung bleibt kein Stein auf dem andern; er liest freilich auch mit einem hebräischen Sprachgefühl wie es keiner der protestantischen Gelehrten mitbringt und so hört er die Nuancen des Ausdrucks, wo jene nur Unterschiede merken und infolgedessen auf den albernen Ausweg der verschiedenen „Verfasser“ kommen», Franz Rosenzweig alla madre, 3 giugno 1921, GS1/2 709].

<sup>465</sup> «Ad esempio: se la critica avesse poi ragione e Genesi 1 e Genesi 2 fossero davvero di autori diversi (questione su cui io non vorrei decidere, dopo che un uomo come Benno Jacob mi ha detto che lui non lo crede), anche in tal caso ciò che ci è necessario sapere della creazione non va appreso da uno solo dei due capitoli bensì esclusivamente dalla loro compresenza e dalla loro consonanza. E proprio dall'armonizzarsi di quelle loro apparenti contraddizioni da cui prende le mosse la divisione operata dalla critica: cioè della creazione "cosmologica" del primo capitolo, che porta verso l'uomo, e di quella "antropologica" del secondo che dall'uomo prende avvio» [«Ein Beispiel: hätte die Kritik auch recht und wären Genesis 1 und 2 wirklich von verschiedenen Verfassern (worüber ich nicht entscheiden möchte, nachdem mir ein Mann wie B. Jacob gesagt hat, er glaube es nicht), so wäre auch dann, was uns von der Schöpfung zu wissen nützt, nicht aus einem der beiden Kapitel allein zu lernen, sondern erst aus ihrem Zusammenstehn und Zusammenklingen. Und grade aus dem

Rivalutazione del redattore, il «nostro maestro». E “nostro maestro” è proprio l’espressione impiegata da Rosenzweig, con sarcasmo nei confronti della critica biblica, per sciogliere la sigla R, con cui è solitamente indicato il compilatore finale: non *Redaktor*, ma, con tutt’altro peso teologico, *Rabbenu*. “Il nostro maestro”, appunto, «perché chiunque egli sia stato, e qualunque materiale abbia avuto a disposizione, egli è il nostro maestro e la sua teologia è la nostra dottrina»<sup>466</sup>. Un autore, dunque, un solo autore, il “maestro”, contro la rifrazione del testo in autorialità plurime e in aggancio alla critica letteraria che muove dall’idea romantica dell’autore unico, soprattutto in riferimento a Goethe<sup>467</sup>. E un unico testo, un testo la cui superiore unità trascende tutte le partiture interne. Un’unità che si rivela immediatamente allo sguardo non iniziato, ingenuo, al lettore che si accosta al testo non animato da furia analitica e dissettiva, ma disposto a intendere il messaggio che lo percorre. Con argomenti attinti alla critica letteraria, Rosenzweig pare accostarsi alla nozione tradizionale dell’autore trascendentale e, per questa strada, alle posizioni dell’ortodossia. Ma le posizioni di Buber e Rosenzweig non sono le stesse di Hirsch e di Breuer ed è ancora Rosenzweig, nella lettera-saggio *Die Einheit der Bibel*, a segnare i confini: con l’ortodossia i due traduttori dividono l’idea dell’unico libro, dell’autore unico – Mosè da una parte, il “maestro” dall’altra – e il rapporto con la tradizione. Tradizione, halakica e haggadica, che è raffronto costante per i traduttori, non però in sostituzione del *pesat*, del senso letterale – come spesso per l’ortodossia – ma a complemento e integrazione. Altrettanto netta – forse più netta – è la divergenza e, per illustrarla, stavolta Rosenzweig ricorre a Julius Wellhausen, tra i fondatori della critica biblica: nessuna conclusione sulla composizione della Bibbia, sulla sua *Entstehungsgeschichte*, può essere tratta a partire dal dato di fede e, all’inverso, nessuna nuova acquisizione, anche la più arditamente, della *Bibelkritik* può mettere in discussione questo dato<sup>468</sup>. Non è certo questa la posizione dell’ortodossia

Zusammenklängen ihrer anscheinenden Widersprüche, von denen die kritische Scheidung ausgeht: also der „kosmologischen“, zum Menschen führenden Schöpfung des ersten und der „anthropologischen“, vom Menschen anhebenden Schöpfung des zweiten Kapitels», FRANZ ROSENZWEIG, «Die Einheit der Bibel», in S 29]; trad. it. di Bonola, in *La Scrittura*, p. 93.

<sup>466</sup> «Denn, wer er auch war und was ihm auch vorgelegen haben mag, er ist unser Lehrer, seine Theologie unsre Lehre», FRANZ ROSENZWEIG, «Die Einheit der Bibel», in S p. 29]; trad. it. di Bonola p. 93.

<sup>467</sup> «Con ciò si dimentica soltanto che sopra gli autori e sopra gli ambienti sta l’autore *vero e proprio*. Come al di là del “giovane Goethe”, del “vecchio Goethe”, del Goethe “classico”, “romantico”, del periodo *Sturm und Drang* e delle corte weimariana delle Muse, ecc. sta la sacrosanta figura di Goethe *stesso*, verso la quale la filologia si apre la via tramite deviazioni, e che però il lettore ingenuo e in sintonia coglie direttamente dall’opera a stampa, così al di sopra di Mosè e Davide e Isaia o come altro ancora si chiamino gli autori tradizionali (oppure sopra J e E e JE e E1, E2, E3 e P e R) sta il vero autore che il lettore giustamente sintonizzato vede immediatamente» [«Dabei ist nur vergessen, daß über den Autoren und über den Milieus der *eigentliche Autor* steht. Wie jenseits des “jungen Goethe”, des “alten Goethe”, des “klassischen”, des “romantischen” Goethe, der Sturm-und Drangperiode, dem Weimarer Musenhof usw. Die Heiligengestalt Goethes *überhaupt* steht, zu der sich die Philologie auf Umwegen den Weg bahnt, den aber der naive und gestimmte Leser direkt aus dem gedruckten Wort erfaßt, so schwebt über Mose und David und Jesajah und wie sonst noch die traditionellen Autoren heißen (oder über J und E und JE und E1, E2, E3 und P und R) der wahre Autor, den der richtig gestimmte Leser gleich sieht.», FRANZ ROSENZWEIG, «Die Bibelkritik», in GS3 748].

<sup>468</sup> «La nostra differenza dall’ortodossia sta in questo: dalla nostra fede nella santità della *Torah* (e quindi nella posizione speciale in cui si trova) e nel suo carattere di rivelazione, noi non possiamo trarre alcuna conclusione né sul processo letterario della sua formazione né sul valore filologico del testo a noi pervenuto. Se Wellhausen con tutte le sue teorie avesse ragione e se i Samaritani avessero davvero il testo biblico migliore, ciò non sfiorerebbe minimamente la nostra fede. Questa è un’opposizione profonda tra noi e Lei [Jakob Rosenheim, rappresentante dell’ortodossia]; una opposizione che, mi pare, si può superare con il reciproco rispetto, non invece con il comprendere; io almeno non comprendo le condizioni di fede che stanno alla base del commentario di Hirsch o degli scritti di Breuer» [«Unsre Differenz von der Orthodoxie liegt darin, daß

che, invece, in ogni discussione sui processi letterari vede una minaccia, una desacralizzazione del testo e del suo contenuto divino e al sapere scientifico oppone un pregiudizio costante.

Buber e Rosenzweig, sia chiaro, non ignorano le acquisizioni della critica veterotestamentaria protestante: si tratta di un bagaglio che gli ebrei, nello stabilire una propria scienza biblica, devono avere presente, una “sapienza straniera”<sup>469</sup> da conoscere avendo però cura di non appiattare la propria fisionomia sul modello esterno e, soprattutto, di non perdere l’aggancio con la tradizione ebraica. Nessuna idolatria per la tradizione, e nessuna idolatria per il dato scientifico: questi i tratti di una moderna scienza ebraica. Anche nel 1928, recensendo il primo volume dell’*Encyclopaedia Judaica*, Rosenzweig ribadirà la legittimità, la necessità di una biblistica ebraica, pur rivendicandole statuto autonomo, modernità di impianto e, insieme, legame con la tradizione esegetica precedente.

Il carattere unitario della Scrittura è uno degli snodi principali nella teoresi che accompagna la *Verdeutschung*, ma il distacco dalla scuola protestante avviene su un altro punto fondamentale: lì dove la critica biblica, nello sforzo di stabilire un testo attendibile, sottolinea con forza la testualità, la scrittura nella sua vicenda di composizione e trasmissione, l’approccio di Buber e Rosenzweig è rivolto a riportarne alla luce la componente, primaria e inscindibile, di oralità. Prima che testo, la Bibbia è voce. La sua forma è determinata dal suono, dalla parola detta, scandita, cadenzata. Prima che scrittura, la Bibbia è *miqra*, lettura, *qəri’ah*, proclamazione. Nella stessa radice *qr’*, sono contenuti, insieme, il leggere, il chiamare, il proclamare<sup>470</sup>. La sua dimensione è fundamentalmente acustica: «Intendiamo un libro?»),

wir aus unserm Glauben an die Heiligkeit, also die Sonderstellung, der Tora und an ihren Offenbarungscharakter keine Schlüsse über ihren literarischen Entstehungsprozeß und über den philologischen Wert des auf uns gekommenen Textes ziehen können. Wenn Wellhausen mit all seinen Theorien recht hätte und wenn die Samaritaner wirklich den besseren Text hätten, würde das unsern Glauben nicht im mindesten berühren. Das ist ein tiefer Gegensatz zwischen uns und Ihnen – ein Gegensatz, der, wie mir scheint, zwar durch gegenseitige Achtung, aber nicht durch Verstehen überbrückt werden kann; ich wenigstens verstehe die Glaubensgrundlage des Hirschschen Kommentars oder der Breuerschen Schriften nicht»), FRANZ ROSENZWEIG, «Die Einheit der Bibel», in S 28]; trad. it. di Bonola p. 92. E tuttavia è proprio con la traduzione del Pentateuco di Hirsch che Rosenzweig sente particolare affinità: «Da che dipende allora che, ciò nonostante, la nostra traduzione si sappia apparentata più a quella di Hirsch che a qualsiasi altra precedente?» [«Wie kommt es, daß dennoch unsre Übersetzung keiner früheren sich so verwandt weiß als der von Hirsch?»], *ibid*).

<sup>469</sup> «Ho scritto al Siebeck Verlag per chiedere quanto costi oggi il Marti [KARL MARTI, *Kurzer Handkommentar zum Alten Testament*, Freiburg i. Br. 1898]. Ne ho ancora una gran voglia. Non è come pensi. Tu non hai mai finora usato un commento come questo. Sono indispensabili. Non per *imparare* ebraicamente, ma per *insegnare* ebraicamente. Questo lo può fare oggi solo chi padroneggi la sapienza degli Egizi. Solo la generazione a cui avremo trasmesso di nuovo la parola del Sinai, potrà di nuovo fare a meno della sapienza dell’Egitto. Pensi che avrei potuto scrivere le conclusioni esegetiche di II.1, II.2 e II.3 senza aver digerito la critica biblica?» [«Ich habe an Siebecks Verlag geschrieben, was der Marti heute kostet. Ich habe immer noch große Lust darauf. Es ist doch anders als du meinst. Du hast noch nie so einen Kommentar benutzt. Sie sind unentbehrlich. Nicht um jüdisch zu *lernen*, aber um jüdisch zu *lehren*. Das kann heute nur, wer die Weisheit der Ägypter beherrscht. Erst für das Geschlecht, dem wir dann wieder das Sinaiwort vermittelt haben, wird die Weisheit Ägyptens wieder entbehrlich geworden sein. Glaubst du, ich hätte die exegetischen Schlüsse von II 1, II 2, II 3 schreiben können, ohne die Bibelkritik intus zu haben?»], IFranz Rosenzweig a Edith Rosenzweig, fine di novembre 1920, GS1/2 691-2. Qui, la *Bibelkritik* ha segno positivo come disciplina veicolare: è mezzo per riportare gli ebrei alla conoscenza dell’ebraismo, strumento della “Jüdische Renaissance”, addirittura fonte di ispirazione per parti della *Stella*. Malgrado la scarsa fiducia riposta nel metodo storico-critico, anche le opere di Hermann Gunkel, Julius Wellhausen e Alfred Jeremias, esponenti di spicco della *Bibelexege*, saranno tenute a margine della *Verdeutschung* e talora consultate.

<sup>470</sup> «già la designazione ebraica per “leggere” significa: proclamare; il nome tradizionale della Bibbia è: “la lettura”. Quindi, propriamente: la proclamazione. E Dio non dice a Giosuè che il libro della Torah non si deve allontanare dai suoi occhi, bensì “dalla sua bocca”, che egli deve (è questo il significato vero e proprio di ciò che segue) “mormorarla”, cioè riprodurne l’intonazione con le labbra, sommessamente» [«Schon die hebräische Bezeichnung für „lesen“ bedeutet: ausrufen, der traditionelle Name der Bibel ist: „die Lesung“, eigentlich also: die Ausrufung; und Gott sagt zu Josua nicht, das Buch der Tora solle ihm nicht aus den Augen, sondern, es solle ihm nicht „aus dem Munde“ weichen, er solle (das bedeutet das

chiede Buber a chiusura di uno scritto del 1926, e la risposta, immediata, è: «intendiamo la voce»<sup>471</sup>.

Una voce che – dentro il testo, prima del testo – suona nella profezia, nell’ammonimento, nella lode, nel cantico, nella supplica, nel lamento. Ma anche nel racconto e nella legge<sup>472</sup>. E una voce che – fuori dal testo, nei secoli – risuona in continue declamazioni, recitazioni, cantillazioni. La Bibbia è, da sempre, oggetto di lettura, solenne o sommessa, privata o pubblica, in casa o in sinagoga. Ma sempre lettura che si serve della voce, mai lettura mentale. È questo aspetto performativo che determina la fissazione masoretica, che pone, a contorno del testo consonantico, un complicato sistema di punti e linee, accenti e sospensioni per regolare la corretta dizione, uniformare la lettura, definire il profilo intonativo dei versetti, disambiguare le omografie. Ma, ancora prima di diventare scrittura, la Bibbia è raccontata e trasmessa mediante la voce, in una narrazione avvolgente e continua, con una forza sensoriale ben superiore a qualsiasi parola scritta. Una narrazione che lascia tracce nel testo, che lo dissemina di “marcatori di oralità”, segnali che – dalla paratassi all’iterazione insistita delle stesse formule, al parallelismo – rimandano all’attività mnestica, alla trasmissione vocale. A una ritmica della parola, ritmica fonetica e strutturale, che dispone il materiale sonoro in paronomasie, allitterazioni e assonanze, che – in un gioco di ripetizioni, richiami e variazioni – distribuisce il testo in sequenze uguali e disegni derivati. Il fatto che questa narrazione, impressa nella memoria e tramandata a voce su canoni fissi e serie ritmiche regolari, venga messa per iscritto discende dal carattere di volatilità della trasmissione per voce, dall’incertezza della conservazione, ma non toglie niente al suo carattere essenzialmente orale. Che, di lì in poi, avrà un forte risvolto prosodico-declamatorio e si manterrà, si confermerà nella lettura ad alta voce, nella recitazione. Oltre ogni letteralizzazione, la Bibbia, nel pensiero comune di Buber e Rosenzweig, «deve rimanere parola»<sup>473</sup>, e non solo tenendo conto, di passaggio, della componente di oralità per procedere poi indisturbata lungo i binari della testualità. La questione è più profonda, tocca la sostanza:

proprio la Bibbia e solo la Bibbia non può entrare del tutto nella scrittura, non del tutto nella letteratura. Proprio il

---

Folgende eigentlich) darin „murmeln“, d. h. die Intonation mit leisen Lippen nachbilden») MARTIN BUBER, «Über die Wortwahl in einer Verdeutschung der Schrift» in SV 141]; «La parola di Dio non può rinunciare alla parola dell’uomo, alla parola vera, parlata, che risuona. Tra tutti i libri dell’epoca letteraria [...] solo la Bibbia ottiene per sé il senso del leggere preletterario – con l’espressione ebraica che indica il leggere, espressione nota all’occidente grazie al Corano e che anche per l’Antico Testamento ha prodotto la denominazione più comune: kria, richiamo» [«Das Gotteswort kann auf das Menschenwort, das wirkliche, gesprochene, lautende Menschenwort nicht verzichten, die Bibel allein erzwingt sich unter allen Büchern des literarischen Zeitalters [...] die vorliterarische Leseweise – mit dem hebräischen Ausdruck für Lesen, der dem Abendland vom Koran her bekannt ist und der auch für das Alte Testament die geläufigste Bezeichnung hergegeben hat: die Kria, den Ruf», FRANZ ROSENZWEIG, «die Schrift und das Wort», in SV 80-1].

<sup>471</sup> «Meinen wir ein Buch? Wir meinen die Stimme», in MARTIN BUBER, «Der Mensch von heute und die jüdische Bibel». Il testo, frutto di una serie di conferenze, risale al novembre del 1926 e viene raccolto in SV 13-45 (la citazione è a p. 45).

<sup>472</sup> «Non solo la profezia, il salmo, il proverbio sono, in origine, nati dalla lingua e non dalla penna: anche il resoconto e la legge lo sono. Il testo sacro è nel tempo antico, senza interruzione, testo tramandato oralmente» [«Nicht bloß Weissagung, Psalm, Spruch sind ursprünglich zungen-, nicht federgeboren, sondern auch Bericht und Gesetz; heiliger Text ist für alle ungebrochene Frühzeit mündlich überlieferter Text», MARTIN BUBER, «Über die Wortwahl in einer Verdeutschung der Schrift», in SV 140]. Il testo nasce nel 1930 come pubblicazione autonoma (Verlag Lambert Schneider, Berlin), ed è dedicato alla memoria di Franz Rosenzweig.

<sup>473</sup> «Es [das Buch] muß Wort bleiben», in FRANZ ROSENZWEIG, «Die Schrift und das Wort», in SV 78.

suo contenuto unico le impedisce di diventare interamente scrittura [...] Non può ottenere la dignità estetica autonoma della scrittura perché di questa dignità non può ottenere la condizione preliminare, la lontananza. Il suo contenuto infatti, l'essenziale del suo contenuto, non permette il trasferimento nell'oggetto, in ciò che sta di fronte, in ciò che è scritto, trasferimento che caratterizza tutto ciò che è diventato letteratura [...] il contenuto essenziale è proprio ciò che si sottrae alla violenza della scrittura, quella violenza che fissa e allontana: è la parola di Dio all'uomo, la parola dell'uomo a Dio, la parola degli uomini davanti a Dio<sup>474</sup>

La Bibbia non sarà mai del tutto scrittura, la sua parola mai tanto distante da poter essere oggettivata, fissata, bloccata. La Bibbia è opera senza tempo e soprattutto “opera aperta”, il suo messaggio non preesiste alla lettura, all'ascolto, ma si forma in parallelo, prende forma in un ritmo dialettico tra la parola e chi la riceve. Mentre, dirà Buber, la parola greca si pone *davanti* al lettore e, come opera e “manufatto”, mantiene una distanza oggettivante e tende al monologico, la parola ebraica, la parola biblica, viene *incontro*, si avvicina, dialoga<sup>475</sup>. È atto comunicativo incessante, rivolto agli uomini di ogni tempo. È messaggio che appella, «che penetra nella forma, che determina la forma»<sup>476</sup>, un messaggio non già dato, ma costantemente *in fieri*, che si costituisce solo in presenza di un'istanza che lo recepisca, che sgorga e si definisce solo nel contatto, nell'incontro. Nella vicinanza e non, come per l'opera letteraria, nella lontananza di ciò che è fissato una volta per sempre. E, va da sé, perché la comunicazione abbia effetto, chiunque legga o ascolti deve rispondere alla chiamata, «aprirsi alla parola»<sup>477</sup>, a sua volta muoversi incontro. Chiunque si accosti al testo biblico non può perdere di vista questo aspetto “non testuale”, deve avvicinarsi da ascoltatore, da interlocutore, entrare in sintonia, in dialogo con il testo. Nei concetti di “Begegnung”, “Anrede”, “Dialog” è descritta la realtà di un testo che si sostanzia nell'incontro, nell'appello, nello scambio:

Tutti questi racconti e canti, proverbi e profezie sono uniti dal tema fondamentale dell'incontro di una schiera di uomini con l'innominabile che essi, sentendo il suo appello e rivolgendogli la parola, osano nominare, dei loro incontri nella storia, nel corso dell'accadere terreno. Questi racconti sono, in modo manifesto o nel rimando fuori da

<sup>474</sup> «Gerade es [das Buch] und allein es darf auch als Buch selber nicht ganz in die Literatur eingehen. Sein einzigartiger Inhalt verwehrt grade ihm, ganz Schrift zu werden [...] Es kann nicht die selbständige, ästhetische Würde der Schrift gewinnen, weil es nicht die Vorbedingung dieser Würde, die Ferne, gewinnen kann. Denn sein Inhalt, das Wesentliche seines Inhalts, versagt sich der Verrückung ins Gegenständliche, Gegenüberstehende, – Verfasste, das alles Literaturgewordene kennzeichnet [...] Der wesentliche Inhalt aber ist grade das, was sich der festlegenden und fernrückenden Gewalt der Schrift entzieht: Wort Gottes an den Menschen, Wort des Menschen an Gott, Wort der Menschen vor Gott», *ibid.*

<sup>475</sup> «Poiché la parola dell'antichità greca è parola lavorata, forgiata, poiché è opera, tende al monologico. L'aria dello spirito solo, dello spirito che forma la circonda ancora sulla tribuna [...] Dove nella Bibbia si esprime un pensiero, il parlante guarda con preoccupazione all'ascoltatore. A chiunque il coro tragico si rivolga, uomini o dei, non si tratta, alla fin fine, di un “rivolgere la parola”, il canto che annuncia il destino si realizza in se stesso. Il coro dei Salmi, che ha detto pregando “Redimici per la tua benevolenza”, ascolta, in silenzio, se la sua preghiera ha avuto ascolto» [«Weil das Wort der griechischen Antike bearbeitetes, geschmiedetes Wort ist, weil es Werk ist, tendiert es zum Monologischen. Die Luft des einsamen, bildnerischen Geistes umgibt es noch auf der Tribüne [...] wo in der Bibel ein Gedanke sich äußert, blickt der Sprecher sorgend auf den Hörer. Wen immer der tragische Chor anredet, Menschen oder Götter, letztlich ist es Anrede nicht, der schicksalkündende Gesang erfüllt sich in sich selber; der Psalmenchor, der gebetet hat: „Erlöse uns deiner Huld zu willen!“, horcht nun in der Stille, ob er erhört worden ist», MARTIN BUBER, «Biblischer Humanismus», in MBW 2 1090-1.

<sup>476</sup> «Sie [die Botschaft] dringt in die Gestaltung, sie bestimmt die Gestalt mit», MARTIN BUBER, «Die Sprache der Botschaft», in SV 56.

<sup>477</sup> «daß wir uns dem biblischen Wort aufturn», *ibid.*



sé, cronache di incontri. Questi canti sono lamenti per l'esclusione dalla grazia dell'incontro, sono suppliche perché la grazia ritorni, sono ringraziamento per averla ricevuta in dono. Queste profezie sono richiami affinché l'uomo smarrito ritorni al luogo dell'incontro e promesse di riallacciamento del vincolo spezzato. Il dubbio, quando nel libro si fa grido, è il dubbio fatale di coloro ai quali, dopo la vicinanza, viene data da assaporare la lontananza e che da essa imparano ciò che solo lei può insegnare. E i canti d'amore che vi sono contenuti non devono essere considerati un'interpretazione tarda, e diversa, ma il frutto della consapevolezza, raggiunta con il divenire della coscienza "biblica", che nel profondo dell'amore umano si schiude l'amore di Dio verso il suo mondo<sup>478</sup>.

Un colloquio continuo – avviato, spesso interrotto, sempre ripreso – dell'uomo con Dio, una struttura allocutoria che Buber e Rosenzweig riconoscono, e mostrano, in ogni punto del libro: è questa la piega più profonda che i traduttori mostrano in un'interpretazione biblica che prosegue e approfondisce il pensiero dialogico, tratto comune a entrambi, pur nella diversa declinazione.

Chiunque voglia provare a tradurre la Bibbia non può passare accanto a questa *Gesprochenheit* senza darvi il giusto peso. Lutero stesso, del resto, aveva trovato la giusta corrispondenza all'ebraico biblico nella lingua del popolo, carica di oralità, di colloquialità addirittura. Per un accesso più facile, certo, per creare un «un discorso chiaro, comprensibile a tutti»<sup>479</sup>. E tuttavia nello sguardo di Lutero diretto «alla bocca del popolo»<sup>480</sup> è chiaramente percepibile la sensibilità per la comunicazione orale. L'intenzione di Lutero è sicuramente la stessa e anche l'interpretazione teologica spesso collima con quella di Buber e Rosenzweig. Ogni traduzione della Bibbia, e in questo caso una traduzione in tedesco, deve, per dirsi tale, percepire «il carattere scritto della Scrittura in gran parte come la registrazione su disco del suo carattere parlato, carattere parlato che, come realtà autentica della Bibbia, si risveglia nuovamente ovunque ci siano un orecchio che ascolta la parola biblicamente e una bocca che biblicamente la dice»<sup>481</sup>. Anche nella parola tedesca, dunque, questa *Gesprochenheit* dovrà risultare e la

---

<sup>478</sup> «All diese Erzählungen und Gesänge, Sprüche und Weissagungen sind vereint durch das Grundthema der Begegnung einer Menschenschar mit dem Namenlosen, den sie, seine Anrede erfahrend und ihn anredend, zu benennen wagte, ihrer Begegnung in der Geschichte, im Gang des irdischen Geschehens. Diese Erzählungen sind, offenkundig oder über sich hinausweisend, Berichte von Begegnungen. Diese Gesänge sind Klagen um das Ausgeschlossenwordensein von der Gnade der Begegnung, Bitten um ihre Wiederkehr, Dank für ihr Geschenk. Diese Weissagungen sind Anrufe zur Umkehr des verlaufenden Menschen an den Ort der Begegnung und Verheißungen der Neuknüpfung zerrissenen Bands. Wenn Zweifelsaufschreie in dem Buch stehn, so ist es der schicksalhafte Zweifel des Menschen, der nach der Nähe die Ferne zu kosten bekommt und von ihr lernt, was nur sie lehren kann. Wenn Liebeslieder drin stehn, so dürfen wir es nicht als späte Umdeutung, sondern als eine mit dem Werden des „biblischen“ Bewußtsein gewordne Einsicht ansehen, daß in der Tiefe der Menschenminne sich die Liebe Gottes zu seiner Welt erschließ», MARTIN BUBER, «Der Mensch von heute und die jüdische Bibel», in SV 13-4.

<sup>479</sup> «deutlich und jedermann verständliche Rede zu geben», FRANZ ROSENZWEIG, «Die Schrift und Luther», in SV 90-1 (a sua volta da Lutero, *Vorrede über das Buch Hiob*, edizioni a stampa del 1524 e 1525).

<sup>480</sup> «Non si deve chiedere alle lettere della lingua latina come si ha da parlare in tedesco, come fanno questi asini, ma si deve domandarlo alla madre in casa, ai ragazzi nella strada, al popolano al mercato, e si deve guardare la loro bocca per sapere come parlano e quindi tradurre in modo conforme. Allora comprendono e si accorgono che parliamo con loro in tedesco.» [«den man mus nicht die buchstaben inn der lateinischen sprachen fragen / wie man sol Deutsch reden / wie diese esel thun / sondern / man mus die mutter jhm hause / die kinder auff der gassen / den gemeinen man auff dem marckt drumb fragen / vnd denselbigen auff das maul sehen / wie sie reden / vnd darnach dolmetzchen / so verstehen sie es den / vnd mercken / das man Deutsch mit jn redet.»] MARTIN LUTERO, «Ein sendbrief von Dolmezschen», «Epistola sull'arte del tradurre», in *id.*, *Lieder e Prose*, a cura di Emilio Bonfatti, Mondadori, Milano 1983, pp. 260-1.

<sup>481</sup> «er [der Dolmetsch] muß die Geschriebenheit der Schrift in ihrem Großteil als die Schallplatte ihrer Gesprochenheit erfahren, welche Gesprochenheit sich – als die eigentliche *Wirklichkeit* der Bibel – überall neu erweckt, wo ein Ohr das Wort

stessa traduzione avrà il suo migliore utilizzo non nella lettura muta ma nella declamazione, nella declamazione «che tira fuori l'intero valore fonico»<sup>482</sup> delle lettere. Come il testo ebraico, anche la traduzione tedesca dovrà essere proclamata, esclamata<sup>483</sup>. Solo così il testo riprenderà a parlare al suo lettore che, ugualmente, comincerà a “parlare” la Scrittura, senza limitarsi a leggerla. Un circolo comunicativo in cui sovrana è l'immediatezza della parola, oltre ogni «afona eloquenza teologico-letteraria»<sup>484</sup>.

Per ridare visibilità, e udibilità, alla qualità orale, Buber e Rosenzweig liberano il testo dalle sue scansioni tradizionali. Aboliti i versetti, frutto della notazione masoretica, abolita la ripartizione in capitoli introdotta nel secolo XVI per imitazione della *Vulgata*, i traduttori cercano un altro criterio strutturante. Che dia ordine e organizzazione al testo ma che non costringa l'occhio, e soprattutto il labbro, in partiture troppo rigide. Che infranga la consuetudine tipografica, familiare all'«uomo d'oggi che legge, abituato alla lettura, logorato dalla lettura»<sup>485</sup> e rompa il mutismo della Scrittura. È Buber a intuire quale debba essere l'unità minima, un'unità che asseconda il ritmo del respiro, le leggi naturali della produzione di suono, la cadenza del parlare. È l'occhio, la percezione di un testo suddiviso in porzioni, a dover sciogliere la lingua<sup>486</sup>. Non però le porzioni delimitate dalla punteggiatura che, al contrario, ostacolano la lettura ad alta voce, ma unità elementari governate dal ritmo del respiro, corrispondenti ciascuna a un'emissione di fiato.

Il respiro è la sostanza del discorso, l'inspirare la sua articolazione naturale. È regolato da una sua propria legge: non si possono dire più di venti o, al massimo, trenta parole senza un profondo rinnovamento del respiro, non una semplice aggiunta d'aria [...] entro questi limiti, però, la distribuzione delle pause che rinnovano il respiro segue il fluire interno del discorso che solo occasionalmente è determinato dalla sua costruzione logica. Che, tuttavia, il più delle volte rispecchia immediatamente i movimenti e le eccitazioni dell'anima stessa nella sua intensità e soprattutto nella sua durata<sup>487</sup>.

Sono i *Kolen*: unità ritmiche prima ancora che pause logiche. Unità ritmiche che, però, sono anche unità di senso, *Sinnzeilen*. Intervalli tra un'immissione d'aria e l'altra, «per così dire (ma davvero per così

---

biblich hört und ein Mund es biblich redet», MARTIN BUBER, «Über die Wortwahl in einer Verdeutschung der Schrift», in SV 140.

<sup>482</sup> «den vollen Lautwert herausholenden Vortrag», SV 141.

<sup>483</sup> «Auch die Verdeutschung der Schrift will „ausgerufen“ werden», SV 141.

<sup>484</sup> «stimmlose[...] theologisch-literarische Beredsamkeit», SV 135.

<sup>485</sup> «den heutigen lesenden, verlesenen, zerlesenen Menschen», FRANZ ROSENZWEIG, «Die Schrift und das Wort», in SV 80.

<sup>486</sup> Così dirà Rosenzweig, illustrando il principio adottato da Buber, tra quelli che maggiormente lo convinceranno: «Il legame della lingua deve essere sciolto a partire dall'occhio» [«Vom Auge her sollte das Band der Zunge gelöst werden», SV 80].

<sup>487</sup> «Der Atem ist der Stoff der Rede; so ist das Atemschnöpfen ihre natürliche Gliederung. Es steht unter seinem eigenen Gesetz: Mehr als zwanzig oder allenfalls dreißig Worte wird man kaum sprechen ohne ein tiefes, nicht bloß nachfüllendes Erneuern des Atems [...] aber innerhalb dieser Grenzen folgt die Verteilung der atemerneuernden Schweigen dem inneren Zuge der Rede, der ja nur gelegentlich von ihrem logischen Aufbau bestimmt ist, meist aber unmittelbar die Bewegungen und Erregungen der Seele selber in seinen Stärke- und vor allem in seinen Zeitmaßen spiegelt», *ibid.*, p. 81.

dire) della medesima durata»<sup>488</sup>, prolungati fino al rinnovo del fiato, fino all'irrompere di quella che Rosenzweig, prima di Celan, chiama «svolta del respiro»<sup>489</sup>. Unità elementari che tagliano il testo in sezioni i cui confini sono segnati dall'ingresso di nuova aria. Quindi un'articolazione che segue le leggi del respiro, trasforma il tessuto scritturale, poetico e prosastico, in un discorso ritmato, una prosodia più affine al fluire dell'epica, alla rapsodia, e comunque alle dinamiche della trasmissione orale. E che non obbedisce ad altre suddivisioni, che spezza le giunture tradizionali, rompe i versi in emistichi oppure inarca un verso nel successivo e, talora, in forza del ritmo, oscura altri procedimenti letterari, anche quelli più frequenti, come alcuni parallelismi. La suddivisione in *cola* è espediente tecnico già noto alla retorica antica, che ne aveva fatto misura testuale, gruppo ritmico di piedi e, nella prosa, frase delimitata da pause logiche o da clausole metriche<sup>490</sup>. Nella Bibbia di Buber e Rosenzweig, queste *Atemzug-Einheiten* – già note, diranno, a Girolamo<sup>491</sup> – saranno principio strutturante e costitutivo. Si allenta, quindi, il vincolo punteggiatura, che nelle traduzioni, imbriglia il testo e lo costringe in intervalli regolari, in spazi rigidamente logici che però spesso fanno da chiusa allo sgorgare della parola: il punto

<sup>488</sup> «sozusagen (aber wirklich nur sozusagen) zeitgleiche Atemzüge», *ibid.*

<sup>489</sup> Il termine utilizzato qui è «Atemkehre», *ibid.*, p. 81. Nel 1967 Celan pubblicherà la raccolta di poesie *Atemwende*; la riflessione sul concetto di Atemkehre/Atemwende emerge tuttavia già negli appunti in vista del discorso per il Premio Büchner, conferitogli nel 1960. Si veda PAUL CELAN, *Der Meridian. Endfassung – Entwürfe – Materialien*, hrsg. von Bernhard Böschenstein und Heino Schmuil, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999.

<sup>490</sup> Si veda, a questo proposito, la voce «Kolon» in GERO VON WILPERT, *Sachwörterbuch der Literatur*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1989<sup>7</sup>, pp. 462-3. Von Wilpert descrive l'impiego del *colon* sia nella poesia sia nella prosa.

<sup>491</sup> Si veda a questo proposito MARTIN BUBER, «Eine Übersetzung der Bibel», in SV 307. Oltre a Girolamo, Everett Fox fa riferimento, nella sua tesi dottorale, a materiale d'archivio in cui Buber avrebbe indicato altre testimonianze, tratte da testi della tradizione ebraica, del legame tra la puntazione masoretica e l'oralità insita nella Bibbia, in particolare il *Sefer hasidim*, il *Mahazor Vitry*, gli studi di Samuel David Luzzato: «Also brought in are the testimonies of Jewish tradition – Sefer ha-Hasidim, Natronai Gaon (as quoted in Mahzor Vitry), and S. D. Luzzato – to show how the Masoretic accent marks [...] point back to the spokenness of the text», EVERETT FOX, *Technical Aspects of the Translation of Genesis of Martin Buber and Franz Rosenzweig*, cit., p. 32. A questo proposito, va detto che, rispetto a Buber, Rosenzweig è meno convinto dell'esistenza di un legame diretto tra la notazione masoretica e l'originaria oralità. Tra gli studi che alla colometria hanno dedicato attenzione, Buber e Rosenzweig ricordano EDUARD NORDEN, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Verlag B. G. Teubner, Leipzig – Berlin 1913, Darmstadt 1956<sup>4</sup> e ROLAND SCHÜTZ, «Die Bedeutung der Kolometrie für das Neue Testament», in: ZNW, 21, 1922, pp. 161-84; («Per il Nuovo Testamento, sia per le edizioni sia per le traduzioni, l'organizzazione colometrica è da molto tempo richiesta dalla scienza [e in parte è stata anche già realizzata]. Un filologo di primo piano, Eduard Norden, scrisse nel 1913: “se la colometria era indicata anche agli antichi sebbene l'orecchio giungesse loro in aiuto, a maggior ragione dobbiamo esigerla noi, che siamo abituati a leggere solo con l'occhio”. E, nel 1920, il teologo Roland Schütz precisa che si tratta di “ritrovare, per così dire sentendo con l'occhio, attraverso la forma fredda della carta stampata l'armonia dei Kola» [«Für das Neue Testament, sowohl für Editionen wie für Übersetzungen, ist die kolometrische Gestaltung von der Wissenschaft längst gefordert worden (zum Teil ist sie auch schon verwirklicht). Ein führender Philologe, Eduard Norden, schrieb 1913: „War die Kolometrie schon den Alten erwünscht, obwohl ihnen das Ohr zu Hilfe kam: wie viel mehr müssen wir sie verlangen, die wir nur mit dem Auge zu lesen gewohnt sind“, und 1920 präziserte der Theologe Roland Schütz, es gelte, „mit dem Auge gewissermaßen hörend, durch die kalte Form des Papierdrucks hindurch die Harmonie der Kola wieder aufzufinden“ MARTIN BUBER, *Eine Übersetzung der Bibel*, in SV 308]. Fridolin Stier, nel saggio scritto in omaggio a Buber per la chiusura della *Verdeutschung*, dice della ripartizione colometrica: «San Girolamo la conosceva. Si riflette poi in manoscritti neotestamentari del IV e del VII secolo, il filologo antico Eduard Norden l'ha voluta rinnovare, il latinista di Würzburg Roman Woerner l'ha utilizzata all'inizio degli anni Venti in una traduzione dei Vangeli, Paul Rießler e Rupert Storr a modo loro ci si sono cimentati nelle loro traduzioni dell'Antico Testamento e del Nuovo Testamento» [«Sankt Hieronymus hat es gekannt, in ntl. Handschriften des 4. und 7. Jahrhunderts hat es sich niedergeschlagen, der Altphilologe Eduard Norden wollte es erneuert wissen, der Würzburger Latinist Roman Woerner hat es Anfang der zwanziger Jahre auf eine Übersetzung der Evangelien angewandt, Paul Rießler und Rupert Storr haben es in ihren Übersetzungen des AT und NT auf ihre Weise damit versucht», FRIDOLIN STIER, *Die Sprache der Botschaft. Zu Martin Bubers, des Fünfundachtzigjährigen, Abschluß seiner Übersetzung der Schrift*, «Süddeutscher Rundfunk», 10.2.1963, pubblicato in «Bibel und Leben», 4, 1963, pp. 147-54.

fermo specialmente, segnando in modo netto la fine delle frasi, segmenta il testo e non permette alla voce di scorrere sulle parole. La punteggiatura rimarrà nel testo, è ovvio. Una punteggiatura peraltro ricca, con un ampio uso del punto esclamativo a risalto delle zone di maggiore drammaticità. Ma una punteggiatura che si subordina all'emissione di fiato.

La divisione colometrica è un mezzo posto nelle mani di chi traduce per conferire espressività al testo, per far riemergere il contrasto di affetti e sentimenti, impedito, spesso, proprio dalla punteggiatura. È lo stesso Rosenzweig a dirlo: «La resa del tratto vivo, spirante del discorso trascina in movimento le frasi separate in modo logicamente inequivocabile e quindi divise dal punto, come ad esempio nella terribile risposta di Caino “Non lo so. Sono forse il custode di mio fratello?”, cui viene restituito solo in questo modo l'intero orrore, nascosto in parte dall'interpunzione logica». Askani spiega meglio, accostando il testo ebraico, la traduzione di Lutero e quella di Buber e Rosenzweig: la risposta di Caino, isolata in un unico *colon* invece che diluita nel flusso narrativo di un versetto, guadagna in risalto, in concentrazione del significato, in evidenza. Anche in velocità perché il respiro si distende per intero su di essa, per poi rinnovarsi al *colon* successivo. Ma può capitare anche il contrario<sup>492</sup>. «Jaakob hub seine Augen auf und sah seinen Bruder Esau kommen mit vierhundert Mann»: è la resa di Lutero di *Genesi* 33,1. Un verso liscio, senza asperità, senza complicazioni, distribuito su due principali in coordinazione. Al contrario, la divisione in *cola*, effettuata su un tedesco come sempre fedele alla struttura ebraica, arruffa il versetto che, interrotto da un «da» che traduce l'ebraico הִנֵּה (hinneh), sembrerebbe quasi finire in anacoluto: «Jaakob hob seine Augen und sah, / da, Essaw kam und mit ihm vierhundert Mann». Un'organizzazione del dettato come questa, con l'interiezione a capo di *colon*, aumenta di sicuro l'effetto drammatico. Se poi la suddivisione canonica in versetti accompagna il lettore e, per così dire, lo deresponsabilizza, consegnandolo a una lettura distesa e spesso distratta, la distribuzione in *cola* lo incalza, richiedendo attenzione continua e un continuo salto da *colon* a *colon*. È evidente che un procedimento di composizione-scomposizione testuale come questo, organizzato intorno al ritmo del respiro, non possa che rinviare, ancora una volta, alla componente dell'oralità, a quella *Mündlichkeit* viva in cui i traduttori, lo sappiamo, vedono la parte più intima del messaggio biblico, la più spessa e resistente, da cui la parola si sprigiona, la parola che sola permette al testo di passare attraverso le generazioni. E di passare come testo di nuovo udibile nel suo movimento allocutorio, come testo concreto, sensuale.

Proprio questa *Sinnlichkeit* è il tratto sempre vivo e il suo recupero il fine ultimo della traduzione di Buber e Rosenzweig. Recupero che è contrasto dell'*Entsinnlichung*, la perdita di concretezza che ha investito la parola biblica nella sua vicenda secolare, facendone messaggio illanguidito e depotenziato. Messaggio levigato nelle asperità, allentato nella tensione, privato del vigore. Oscurato da un fumo di

---

<sup>492</sup> Il caso è posto da Klaus Reichert, in *id.*, „Zeit ist's“. *Die Bibelübersetzung von Franz Rosenzweig und Martin Buber im Kontext*, cit., pp. 15-6.

concetti di natura filosofica, teologica o letteraria. Si tratta di rimuovere il deposito che i vari sistemi culturali hanno lasciato sul testo trasformandolo, dirà Buber, in un «palinsesto» in cui «i tratti originari, il senso primo e la prima parola, sono stati ricoperti da una concettualità corrente, di origine in parte teologica e in parte letteraria. Ciò che l'uomo d'oggi legge abitualmente quando apre "il libro" è così dissimile da quel parlare stando in ascolto [*lauschendes Sprechen*] che qui ha avuto registrazione, così dissimile che avremmo tutti i motivi per preferire a questa apparente comprensione il rifiuto che alza le spalle, che "non sa più che farsene di questa roba"»<sup>493</sup> Questa «lingua di concetti lavorata a mola»<sup>494</sup> che ha raschiato la superficie originaria e che rende anche il testo ebraico ormai più simile a una traduzione, a una cattiva traduzione, a una «pseudo Bibbia», è lo stadio da scavalcare per tornare all'*Ursprünglichkeit*, alla parola originaria, al di là di qualsiasi chiacchiericcio teologico-filosofico. La vera riflessione teologico-filosofica, quella che i traduttori condurranno intorno al testo, deve nascere dal lavoro alla parola, non venire prima della parola.

Nessun contenuto può essere scisso dalla forma mediante la quale è espresso e finora, ritengono Buber e Rosenzweig, nessuna versione tra le maggiori è riuscita a restituire interamente il connubio. Tutte hanno asservito la forma al contenuto, rinunciando, ovviamente diversamente una dall'altra, alla resa più fedele nel timore che un'eccessiva letterarietà ne danneggiasse la comprensione indebolendone il valore fondativo e identitario:

Anche le più importanti traduzioni della Scrittura che ci sono pervenute, quella in greco dei Settanta, quella in latino di Girolamo, la tedesca di Martin Lutero non mirano fundamentalmente a mantenere il carattere originario del libro nella scelta lessicale, nella struttura della frase, nell'articolazione ritmica. Sostenute dal loro intento, quello di trasmettere un affidabile documento fondativo a una comunità presente – alla diaspora ebraica dell'ellenismo, all'ecumene protocristiano, al popolo di credenti della Riforma – esse trascinano il "contenuto" del testo nell'altra lingua non rinunciando fin dal principio alle particolarità degli elementi, della struttura, del dinamismo, ma abbandonandoli facilmente dove la "forma" ruvida sembrasse ostacolare la resa del contenuto<sup>495</sup>.

Con noncuranza, con superficialità – sembrano suggerire tra le righe Buber e Rosenzweig –

Come se un vero messaggio, un vero proverbio, un vero cantico contenessero un cosa che si potesse

---

<sup>493</sup> «Die ursprünglichen Schriftzüge, Sinn und Wort von erstmals, sind von einer geläufigen Begrifflichkeit teils theologischer, teils literarischer Herkunft überzogen, und was der heutige Mensch gewöhnlich liest, wenn er „das Buch“ aufschlägt, ist jenem lauschenden Sprechen, das sich hier eingetragen hat, so unähnlich, daß wir allen Grund hätten, solcher Scheinaufnahme die ackselzuckende Ablehnung vorzuziehen, die „mit diesem Zeug nichts mehr anzufangen weiß“, MARTIN BUBER, «Über die Wortwahl in einer Verdeutschung der Schrift», in SV 135.

<sup>494</sup> «verschliffene Begriffssprache», SV 136.

<sup>495</sup> «Auch die bedeutendsten Übersetzungen der Schrift, die uns erhalten sind, die griechische der Siebzig, die lateinische des Hieronymus, die deutsche Martin Luthers, gehen nicht wesentlich darauf aus, den ursprünglichen Charakter des Buches in Wortwahl, Satzbau und rhythmischer Gliederung zu erhalten; von ihrer Absicht getragen, einer aktuellen Gemeinschaft, der jüdischen Diaspora des Hellenismus, der frühchristlichen Ökumene, dem Glaubensvolk der Reformation, eine zuverlässige Stiftungsurkunde zu übermitteln, ziehen sie den „Inhalt“ des Textes in die andre Sprache herüber, auf die Eigentümlichkeiten der Elemente, der Struktur, der Dynamik zwar nicht etwa von vornherein Verzicht leistend, wohl aber sie da unschwer aufgebend, wo die spröde „Form“ die Weitergabe des Inhalts behindern zu wollen scheint.», SV 137.

staccare dal suo come senza danno. Come se lo spirito di un discorso si potesse rintracciare da qualche altra parte se non nella sua corporeità linguistica [*sprachliche Leibesgestalt*] e potesse essere portato nel tempo e nello spazio in qualche altro modo se non attraverso la sua riproduzione, fedele e disinvolta. Come se una più facile comprensione, ottenuta a spese della corporeità, non fosse necessariamente una comprensione equivoca o non lo dovesse diventare<sup>496</sup>.

Al contrario, la parola non va scissa dal corpo, «la rivelazione che si compie è sempre corpo di uomo e voce di uomo. E ciò significa sempre: *questo* corpo e *questa* voce nel segreto della loro unicità»<sup>497</sup>. Come la voce, viva e risuonante, così anche il corpo delle parole deve essere tratto nel testo tradotto. L'aspetto corporeo, la *Leiblichkeit* cercata e restituita, è il risalire alla superficie del testo di un'idea forte di lingua, in cui le parole non sono accessorie, semplice involucro o designazione arbitraria, ma hanno carattere di sostanza, sono cariche di senso e di essenza. Una teoria della parola, o del nome, che rispecchia con coerenza il pensiero biblico-cabbalistico, poi romantico, poi rosenzweighiano.

Il peso delle parole, il loro essere ricolme di essenzialità, impone al traduttore di non indebolirne la forza, di non estrarre il contenuto dalla forma. Per questo, è necessario un movimento verso il basso. Una vera immersione nel testo, uno scavo. È necessario far riemergere e scorrere in superficie «la corrente di fondo della sensualità antico-ebraica»<sup>498</sup>, che deve presentarsi intatta «anche nei concetti più spirituali»<sup>499</sup>. Accanto a questo aspetto, altri dovranno essere presi in considerazione, sempre nell'ottica di una forma e di un contenuto inseparabili, «la forte tensione dell'architettura della frase antico-ebraica, il modo antico-ebraico di collegare tra loro parole contigue ma anche distanti attraverso un'affinità di radice o un'identità di suono, l'andamento potente del ritmo antico-ebraico, che spinge oltre ogni metrica»<sup>500</sup>. Tutti elementi da trattenere in traduzione, primo fra tutti il significato delle parole. Che si guadagna oltre le corruzioni e gli slittamenti del senso che, nel percorso evolutivo, hanno alterato la fisionomia originaria anche dell'ebraico. Che si guadagna rimuovendo strati, togliendo terra. E questo «dissotterrare»<sup>501</sup> è, soprattutto, estrarre la corporeità sommersa delle parole, il loro «significato fondamentale concreto»<sup>502</sup>. Andare al fondo delle parole, portarne fuori la parte più interna.

Di ogni parola ebraica – si tratti di aggettivo, di forma verbale o nominale – viene recuperata la

---

<sup>496</sup> «Als ob eine echte Botschaft, ein echter Spruch, ein echter Gesang ein von seinem Wie ohne Schaden ablösbares Was enthielte, als ob der Geist der Rede anderswo als in seiner sprachlichen Leibesgestalt aufzuspüren und anders als durch deren zugleich treue und unbefangene Nachbildung den Zeiten und Räumen zuzutragen wäre; als ob eine auf Kosten der ursprünglichen Leiblichkeit gewonnene Gemeinverständlichkeit nicht notwendigerweise eine Mißverständlichkeit wäre oder doch werden müßte.», SV 137.

<sup>497</sup> «Vollzogene Offenbarung ist immer Menschenleib und Menschenstimme, und daß heißt immer: *dieser* Leib und *diese* Stimme im Geheimnis ihrer Einmaligkeit.», SV 138.

<sup>498</sup> «Grundstrom althebräischer Sinnlichkeit», SV 138.

<sup>499</sup> «in den geistigsten Begriffen», SV 138.

<sup>500</sup> «die straffe Spannung der althebräischen Satz-Architektur, die althebräische Art, nach beieinander stehende, aber auch von einander entfernte Wörter durch Wurzelverwandschaft oder Gleichklang auf einander zu beziehen, der gewaltige, auch über alle Metrik hinaustreibende Gang althebräischen Rhythmus.», SV 138.

<sup>501</sup> «das Aufgraben des hebräischen Gehalts des einzelnen Wortes», in MARTIN BUBER, *Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift. Beilage zum ersten Band. (Die fünf Bücher der Weisung)*, in LS76 43.

<sup>502</sup> «sinnliche Grundbedeutung», MARTIN BUBER, «Eine Uebersetzung der Bibel», in SV 300.

radice, la griglia originaria, trilittera o quadrilittera, che dà l'indicazione del significato e dalla quale si genera il campo semantico. La conservazione della radice – nelle sue occorrenze verbali, avverbiali, aggettivali e nominali – è criterio strutturante, principio che guida il lavoro nel suo svolgersi. Restituzione della radice che – vista la coincidenza dell'una cosa con l'altra – è anche restituzione del corpo delle parole. Rosenzweig parlerà, traendo il vocabolo dal *Geist der ebräischen Poesie* di Herder<sup>503</sup>, di “senso della radice” (*Wurzelsinn*) e di “sensualità della radice” (*Wurzelsinnlichkeit*).

È un procedere, in fondo, per ceppi etimologici dove, talora, sull'etimologia scientifica prevale la paretimologia, l'etimologia popolare, quella riportata dalla Bibbia. L'inquadramento di una o più parole in una serie etimologica, non per effettiva successione storica ma per associazione di suono o di forma, è tecnica spesso adottata nella Bibbia a illustrazione di contenuti o a chiarimento di eventi: in questi casi, come sempre, alla ricostruzione scientifica Buber e Rosenzweig antepongono la lettera.

Per recuperare davvero l'*Urbedeutung*, occorre guadagnare autonomia dai «significati levigati e presunti dei vocaboli biblici che si trovano nei dizionari»<sup>504</sup>, autonomia dalle voci scientifiche di lessici ed enciclopedie. Occorre andare più in basso, «ritornare ai significati primordiali e concreti nella misura in cui è possibile desumerli dall'etimologia ebraica e (con cautela) anche dall'etimologia semitica»<sup>505</sup>. Solo a questo livello si mostra la rete di corrispondenze che corre lungo tutta la Scrittura, legando tra loro parole disseminate nel testo ma uguali per radice e stabilendo relazioni di senso tra passi anche distanti. Ma su questo raccogliersi del significato in punti diversi del testo, intorno alla stessa radice, torneremo.

A immagine del loro metodo, e quindi della loro idea di lingua, Buber e Rosenzweig impiegheranno spesso un modello stratiforme, un modello quasi geologico, individuando nello strato più profondo – lì dove si costituisce la radice, dove si addensa il significato primo della parola («strato radicale»<sup>506</sup> è parola che ricorre non a caso) – il terreno su cui condurre il lavoro di traduzione. Che è poi l'unica falda in cui sia possibile verificare l'*Urverwandtschaft*, l'affinità originaria di tutte le lingue, quell'«unità di tutto il parlare umano che in superficie si può solamente intuire»<sup>507</sup> e che Rosenzweig non perde occasione per richiamare. «In questi strati deve arrischiarsi il traduttore», dirà in «Die Schrift und Luther», alla ricerca di «parole in stretta vicinanza, parole intorno a cui si chiude un cerchio concettuale», per poi rendere la stessa contiguità, disegnare lo stesso cerchio anche nell'altra lingua, «nonostante che qui, nell'altra lingua, queste parole siano poste, in superficie, a grande distanza

<sup>503</sup> In particolare, questo concetto è contenuto nel primo dialogo («Ueber ebräische Poesie und Sprache»), dove sono sviluppate considerazioni – sulla radice, sul sistema verbale, sul parallelismo – che mostrano evidenti, e spesso sorprendenti, affinità con il pensiero di Buber e Rosenzweig e cui si dovrebbe dedicare più attenzione.

<sup>504</sup> «von den abgeschliffenen angeblichen Bedeutungen der biblischen Vokabeln, die man in den Wörterbüchern findet», MARTIN BUBER, *Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift*, cit., p. 43.

<sup>505</sup> «zurückgreifen [...] auf ihre sinnlichen Urbedeutungen, soweit sie aus hebräischer und [mit Vorsicht] sonstiger semitischer Etymologie zu erschließen sind», *ibid.*

<sup>506</sup> «Wurzelschicht», FRANZ ROSENZWEIG, «Die Schrift und Luther», in SV 125.

<sup>507</sup> SV 125.

lessicale»<sup>508</sup>.

È al tedesco, infatti, che questa idea assoluta di significato impone maggiore tensione. Se per l'ebraico il riportare alla luce il significato originario delle parole è “solo” questione di scavo, di ripristino di un senso primo e concreto, il tedesco, per rispondere alla stessa domanda di originarietà, deve essere manipolato, torto, reso quasi estraneo a se stesso. Forzato allo scontro con i propri limiti lessicali e sintattici. Una traduzione che sulla lingua di partenza conduce una così approfondita ricerca di senso non può esimere la lingua d'arrivo da un trattamento analogo. È quasi ovvio, essendo appunto traduzione, quindi passaggio da una lingua a un'altra.

Ecco allora che, una volta riguadagnato, il “colore originario”<sup>509</sup> della parola ebraica deve essere cercato e, fin dove è possibile, riprodotto nel tedesco. Nessuna sostituzione meccanica di termini, nessuna corsia obbligata dall'ebraico al tedesco, nessuna griglia di corrispondenze preimpostate. In un modello come questo, di immediata simmetria biunivoca ma soprattutto disceso dal passato e dalla tradizione, le lingue sono rigide, cristallizzate l'una a fronte dell'altra e non più in comunicazione, se non nel loro meccanico corrispondersi. Al contrario, il modello elaborato da Buber e Rosenzweig è processuale, dialettico, dinamico. Con una parola, sempre la stessa, dialogico.

La traduzione muove le due lingue, le dispone all'incontro di modo che la risalita (o la discesa) al significato primo, concreto e sensuale, della parola ebraica non possa accadere senza un movimento corrispondente, parallelo, della lingua tedesca. Né si tratta – almeno in teoria, nella pratica il dividersi dei momenti è cosa ovvia – di fasi in successione, di un lavoro sull'ebraico che si anteponga alla resa tedesca: una volta avviata, la traduzione muove entrambe le lingue alla ricerca del senso originario, di un senso in corrispondenza.

In ogni caso – al di là della teoria, dell'esigenza di figurare il lavoro in continuo ritmo dialettico-dialogico – il metodo della “scelta assoluta”<sup>510</sup> va applicato, con estrema coerenza, anche al tedesco. Per ogni significato fondamentale individuato nell'ebraico, un significato il più possibile corrispondente, altrettanto fondamentale, deve emergere dall'altra lingua. Un significato altrettanto originario. E, come per l'ebraico, anche per il tedesco la ricerca deve essere condotta intorno alla radice, all'origine delle parole, indietro nel tempo. Verso strati linguistici lontani dal parlare corrente, lontani dalla lingua dell'oggi. Spesso la scelta cadrà su vocaboli rari, disusati, slittati rispetto all'uso comune, talora anche gergali. Vocaboli alti, preziosi, raffinati che arriveranno vicini alla maniera e all'artificioso, al formale fine a sé. All'estetico. E che spesso sembreranno trasgredire il confine.

Le critiche più dure alla *Verdeutschung*, quella di Kracauer ad esempio, si appunteranno su questa ricercatezza, su questo parlare antiquato, per poi procedere verso esiti più ampi, intesi a metterne in discussione l'intero disegno. Fin dai primi anni dall'inizio, Buber e Rosenzweig tenteranno di rintuzzare

<sup>508</sup> SV 125.

<sup>509</sup> «Grundfarbe», MARTIN BUBER, *Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift*, cit., p. 43.

<sup>510</sup> Il termine è di Buber che, in «Über die Wortwahl in einer Verdeutschung der Schrift» (SV p. 152) distingue tra una «absolute» e una «relative Wortwahl», distinzione poi ripresa da quasi tutti gli studi sulla *Verdeutschung*.



gli attacchi, di mettersi al sicuro dalle accuse di fondamentale insincerità mosse alla loro lingua. Con argomenti dal sapore vagamente giustificatorio e con foga talora eccessiva. Usando, quasi in senso apotropaico, tutte le parole che erano state e sarebbero state rivolte contro la traduzione. Nel 1930, nello scritto dedicato alla memoria di Rosenzweig, Buber riporterà ogni cosa all'immediatezza dell'incontro tra l'uomo e il testo:

Questa stranezza è tuttavia necessaria, è la cosa necessaria se – dopo tutta la falsa conoscenza della Bibbia, dopo tutta la frequentazione con la Bibbia – una traduzione voglia contribuire a provocare l'incontro tra essa e l'uomo d'oggi. Sarebbe una stranezza falsa, superflua, preoccupante, tardo-romantica, se fosse scaturita da riflessioni estetiche o letterarie, se la scelta delle parole fosse, interamente o anche solo in parte, determinata da un gusto, poco importa se arcaizzante o arbitrariamente neologizzante, e non invece dalle esigenze del testo, dalla sua conformazione imperiosa, dalle sue caratteristiche potenze e intimità. Per trovare a queste la corrispondenza occidentale, la corrispondenza tedesca, è spesso necessario – se non si ha un vero sinonimo, bell'e trasmesso, e quindi la loro reintroduzione può essere legittima o auspicata – ricorrere a ciò che è inusitato, a ciò che è addirittura scomparso, oltre il patrimonio linguistico attuale. Talora il traduttore non deve tirarsi indietro di fronte alle neoconiazioni ove non riesca a trovare, nel vocabolario tedesco, una corrispondenza esatta a un'istituzione biblica o a un'idea biblica<sup>511</sup>

Arcaismo e neologismo: sono le due vie aperte al traduttore che voglia incidere profondamente sulla propria lingua. Ed è proprio questo il disegno parallelo di Buber e Rosenzweig – restituire l'ebraico e, insieme, riplasmare il tedesco, ripensarne la struttura, farne emergere le potenzialità nascoste. Tramite il meccanismo delle corrispondenze lessicali, rivitalizzare termini sommersi, antichi e inutilizzati, reinserirli nel movimento evolutivo della lingua. La lingua della *Verdeutschung*, dice Reichert, «è insieme l'invenzione di un tedesco primordiale e un'ebraizzazione del tedesco».<sup>512</sup>

---

<sup>511</sup> «Diese Ungeläufigkeit selbst ist aber notwendig, ist das Notwendige, wenn nach all dem falschen Bescheidwissen um die Bibel, nach all dem Sichgemeinmachen mit ihr und dem heutigen Menschen herbeiführen helfen soll. Es wäre eine falsche, überflüssige, bedenkliche, spätromantische Ungeläufigkeit, wenn sie aus ästhetischen oder literarischen Reflexionen erwachsen wäre; wenn etwa die Wortwahl ganz oder auch nur teilweise von einem Geschmack – gleichviel, einem archaisierenden oder einem willkürlich neologisierenden – bestimmt würde und nicht durchweg von den Forderungen des Textes, von seinem gebieterischen Sosein, von seinen eigentümlichen Mächtigkeiten und Intimitäten. Um diesen die abendländische, die deutsche Entsprechung zu schaffen, muß oft über den gegenwärtigen Wortbestand hinaus nach Ungebräuchlichgewordenem, ja Verschollenem gegriffen werden, wenn es, wohlüberliefert, kein wirkliches Synonym hat und also seine Wiedereinführung legitim und erwünscht ist; zuweilen darf der Übersetzer auch Neubildungen nicht scheuen, wo er einer biblischen Einrichtung oder einer biblischen Vorstellung im deutschen Wortschatz keine vollkommene Entsprechung zu finden vermag», MARTIN BUBER, «Über die Wortwahl in einer Verdeutschung der Schrift», in SV 142.

<sup>512</sup> «Was sie schrieben, ist gleichzeitig ein erfundenes Urdeutsch und eine Hebraisierung des Deutschen», KLAUS REICHERT, „Zeit ist's“, cit., p. 25.

## LE REAZIONI

Il 23 dicembre 1925, il «Literatur-Blatt» della «Jüdische Rundschau» annuncia l'uscita di *Das Buch im Anfang*, il primo volume della *Verdeutschung*. Sotto il titolo «Die Schöpfung», pubblica una breve prova di traduzione, Gn 1,1-31 e Gn 2, 1-3, preceduta da un trafiletto:

In questi giorni esce da Lambert Schneider, a Berlino, «*Die Schrift, zu verdeutschen unternommen von Martin Buber, gemeinsam mit Franz Rosenzweig. Die Fünf Bücher der Weisung. Erstes Buch: Im Anfang*». È il primo tentativo di riprodurre sia la struttura lessicale sia la configurazione ritmica del testo originale in un'altra lingua. La traduzione fa ricorso alla forma sonora prodotta dal canto parlato dei primordi, che si conserva solo nel libro ma che si mostra in tutte le neginot, le «melodie» che lo intessono e che risuona nella lettura del Sabato. Per illustrare questa forma, la traduzione si compone di unità di senso (*cola*), ognuna delle quali rappresenta, allo stesso tempo, un'unità ritmica. Questa Bibbia deve essere letta ad alta voce, perché se ne possa comprendere e adempiere il senso. Su nostra richiesta, il sig. dott. Buber ci mette a disposizione la parte che segue come anticipazione. Dopo l'uscita di quest'opera importante, conformemente al suo valore, torneremo a parlarne<sup>513</sup>.

Una nota che presenta, in anteprima e in sintesi, ogni aspetto della *Verdeutschung*, dalla ripartizione colometrica alla riproduzione del testo nella sua prima conformazione. Di lì a pochi giorni la traduzione uscirà sul mercato e, nei mesi successivi, scorreranno, in copia, le recensioni, positive e negative. Una *querelle* ampia, a tratti concitata, condotta sui maggiori organi della stampa tedesca e ebraica da importanti firme del giornalismo culturale. Troppo deciso il disegno dell'opera, troppo spinto per non scatenare il dibattito. Bastano, per renderne la vastità, le parole di Buber a Shmuel Yosef Agnon a otto mesi dalla pubblicazione: «Qui da noi il libro è diventato un vero e proprio oggetto da disputa. Spesso e volentieri non si vuole ammettere che ci possa essere ancora qualcosa di “nuovo” dopo Lutero e persone che non sono in grado di leggere una parola dell'originale esprimono i giudizi più sicuri»<sup>514</sup>.

<sup>513</sup> «In diesen Tagen erscheint bei Lambert Schneider in Berlin «*Die Schrift, zu verdeutschen unternommen von Martin Buber, gemeinsam mit Franz Rosenzweig. Die Fünf Bücher der Weisung. Erstes Buch: Im Anfang*» Es ist dies der erste Versuch, wie das Wortgefüge so auch die rhythmische Gestalt des Urtextes in einer anderen Sprache nachzubilden. Die Übertragung greift auf das im vorzeitlichen Sprechgesang vorgelegene Lautgebilde zurück, das im Buch nur verwahrt ist, aber sich durch die das ganze durchspinnenden Neginot «Melodien» anzeigt und in der sabbatlichen Lesung wiederklingt. Um dieses Gebilde darzustellen, baut sich die Übertragung in Sinnzeilen (Kolen) auf, von denen jede zugleich eine rhythmische Einheit darstellt. Man muß diese deutsche Bibel laut lesen, um ihren Sinn zu erfassen und zu erfüllen. Auf unsere Bitte stellt uns Herr Dr. Buber den nachstehenden Abschnitt zum Vorabdruck zur Verfügung. Wir werden nach Erscheinen des wichtigen Werkes noch seiner Bedeutung gemäß darauf zurückkommen», «Jüdische Rundschau», XXX, Nr. 100-101, 23. Dezember 1925, Literatur-Blatt, S. 831.

<sup>514</sup> «Das Buch ist hierzulande zu einem richtigen Kampfobjekt geworden; man will es vielfach nicht gelten lassen, daß es nach Luther noch etwas „Neues“ geben soll, und Leute, die kein Wort des Originals zu lesen imstande sind, geben die sichersten Urteile ab». Buber continua con auspici positivi: «Ma solo per poco si può fermare la verità, alla lunga non le si può sbarrare la strada. Riceviamo sempre più attestazioni, pubbliche e private, di riconoscimento, addirittura di entusiasmo, e non dubitiamo della vittoria finale» [«Aber die Wahrheit kann nur zeitweilig aufgehalten werden, auf die Dauer vermag ihr nichts den Weg zu verlegen; und wir empfangen immer mehr Äußerungen der Anerkennung, ja der Begeisterung, öffentliche und private, und zweifeln nicht an dem endgültigen Sieg», Martin Buber a Samuel Joseph Agnon, 28 luglio 1926, B2 266]. Recensioni e giudizi positivi saranno davvero molti. Forse addirittura la maggior parte. Non si possono tuttavia dimenticare la portata e il significato delle affermazioni ostili che, come vedremo, toccano il cuore del progetto, ne

Come si vede da queste poche righe, è sempre Lutero il termine di paragone, la pietra su cui si misurano legittimità e fondatezza del nuovo progetto.

## Siegfried Kracauer

Una delle prime recensioni segue la *Verdeutschung* di un solo mese e porta la firma di Siegfried Kracauer, intellettuale di sinistra, senza affiliazione partitica diretta e con origini ebraiche dimenticate, autore di acute diagnosi della modernità nei suoi fenomeni più tipici, dal circo al film, dalla fotografia al parco dei divertimenti. Il 25 gennaio 1926, a poco più di un mese dall'annuncio sulla «Rundschau», l'edizione della sera della «Frankfurter Zeitung» riporta una «Notiz», breve e incisiva, di Kracauer, ma senza firma: «Die Bibel auf Deutsch – epochal». Una nota ostile che, glossando l'annuncio di pubblicazione fatto dal «Lambert Schneider Verlag», respinge con fermezza l'intero progetto. Il 9 febbraio 1926, Buber ringrazia Leopold Marx<sup>515</sup>, anche lui ebreo di ritorno e sionista, per aver indirizzato al giornale un «Leserbrief» di protesta contro la condanna emessa da Kracauer e, di seguito, azzarda un'eziologia spicciola, figlia dell'irritazione più che dell'analisi: «La Sua lettera alla FZ mi ha davvero allietato. Ciò che di quella nota mi rattrista è il fatto che sia nata dal risentimento di un uomo che si sente trascurato, un uomo che ha manifestato ripetutamente, in privato e in pubblico, il suo sapere migliore. Solo questo»<sup>516</sup>. Un atteggiamento «liquidatorio» che, nei confronti di Kracauer, Buber e Rosenzweig non dismetteranno mai<sup>517</sup>. Nella stessa lettera, Buber rivela di aver saputo che l'autore,

---

respingono l'intento, ne contestano premesse ed esiti.

<sup>515</sup> Il riavvicinamento di Leopold Marx, commerciante di tessuti e poeta, all'ebraismo è dovuto alla consuetudine, durante la prigionia francese negli anni della prima guerra, con gli scritti di Martin Buber e, dal 1924 in poi, alla consuetudine con lo stesso Martin Buber. A Rosenzweig, Marx è legato dall'idea educativa del «Lehrhaus». Su questo modello, e di nuovo su insistenza e con la collaborazione di Buber, fonderà, intorno alla sua parola e alla sua Bibbia, un'istituzione analoga a Stuttgart. Un'istituzione che, qualche anno dopo, descriverà con parole accordate al paradigma della «Renaissance»: «Il Lehrhaus è riuscito a produrre l'inizio di un movimento [...] Vuoi grazie alla forza primordiale dell'incontro con la lingua primordiale, vuoi grazie alla parola sconvolgente di Martin Buber. Per molti l'ebraicità ha acquisito un significato del tutto nuovo, prima mai conosciuto» [«Das Lehrhaus hat es fertiggebracht, etwas wie den Anfang einer Bewegung hervorzubringen [...] Sein es durch Berührung mit der Bibel, sei es durch die Urgewalt der Begegnung mit der Ursprache, sei es durch ein aufwühlendes Wort Martin Bubers – vielen gewann hier ihr Judesein eine ganz neue, vorher nie gekannte Bedeutung», in «Jüdische Rundschau», 9 marzo 1928, p. 142].

<sup>516</sup> «Auch Ihr Brief an die FZ hat mich recht erfreut. Was mich an jener Notiz betrübt hat, ist nur dies, daß sie aus dem Ressentiment eines sich zurückgesetzt fühlenden Menschen entstanden ist, der sein besseres Wissen privat und öffentlich wiederholt zum Ausdruck gebracht hatte», Martin Buber a Leopold Marx, 9 febbraio 1926, B2 245. In un'altra lettera a Marx, del 21 marzo 1926, Buber fa riferimento a un'ulteriore recensione che questi avrebbe scritto in difesa della *Verdeutschung*, ma di cui non si conoscono né i contenuti né la collocazione.

<sup>517</sup> Allo stesso modo, la chiamata di Kracauer al «Lehrhaus» di Francoforte, per lezioni di politica e religione tenute insieme a Fritz Edinger durante il primo trimestre (da ottobre a dicembre) dell'anno accademico 1921/22 (*Die religiösen und politischen Bewegungen der Gegenwart*), avviene più per calcolo – il calcolo dell'effetto sul pubblico che la presenza di una personalità nota può sortire – che per condivisione di contenuti. È lo stesso Rosenzweig a riconoscerlo, in una lettera a Rudolf Hallo, dell'inizio del 1922: «Il corso misto che avevo in programma era pensato per Kracauer. Pensavo che forse così avrei potuto attirare al Lehrhaus le cerchie della Frankfurter Zeitung, come attraverso Edinger le zie della pace e della libertà. Nessuna delle due cose riuscì. Per quanto, nel caso di Kracauer, la colpa del fallimento sia anche mia. Infatti, per un difetto della fonazione, [Kracauer soffriva di balbuzie], Kracauer non può parlare in pubblico, in privato va meglio. Io l'ho convinto con la forza perché pensavo che allo stesso tempo avrei potuto aiutarlo a superare questo nervosismo. Era completamente assorbito da questa prospettiva, e quindi tanto più abbattuto quando la cosa non riuscì. Naturalmente aveva con sé un manoscritto con il testo completo che poi, quando durante l'ultima ora le cose proprio non andavano, mi passò cosicché

mai chiamato per nome, intende smorzare il tono con un intervento riparatore, cosa che, però, ritiene «difficilmente realizzabile, da un punto di vista sia soggettivo sia oggettivo»<sup>518</sup>. La replica di Kracauer arriverà, sempre sulle colonne della «Frankfurter Zeitung», il 27 e il 28 aprile del 1926, con il titolo *Die Bibel auf Deutsch. Zur Übersetzung von Martin Buber und Franz Rosenzweig*<sup>519</sup>. E sarà tutto fuorché riparatrice.

L'inizio ricapitola il percorso e gli esiti del pensiero di Buber e Rosenzweig, riconoscendo a quest'ultimo profondità maggiore, un impianto filosofico più robusto, e un più marcato tratto sistematico. Di Buber, più che l'originalità dei concetti, è posto in rilievo il ruolo di guida per l'ebraismo europeo, insieme alla nuova lettura del chassidismo:

Rosenzweig, il cui contributo conoscitivo va più in profondità rispetto a quello di Buber – e proprio per questo è difficilmente accessibile – ha inteso compiere, nella sua maggiore opera filosofica, “La Stella della redenzione” – una

---

potessi darne lettura. Cosa che, per le osservazioni che inserivo, risultò molto più divertente delle due ore precedenti. Infatti Kracauer ha un solo pensiero, quello, per di più, che avevamo già dieci o quindici anni fa, anche tu probabilmente: il superamento dell'individualismo. Un pensiero che, però, lui evidentemente coltiva solo da uno o due anni» [«Die Mischvorlesung, die ich auf dem Programm hatte, war für Kracauer eingerichtet. Ich spekulierte so, daß ich dadurch vielleicht die Kreise der Frankfurter Zeitung ins Lehrhaus locken würde wie durch Edinger die Tanten für Frieden und Freiheit. Beides mißlang [...] Kracauer war auch insofern eine durch mich verschuldete Pleite, weil er infolge eines Sprechfehlers nicht öffentlich sprechen kann, privat geht es besser, ich hatte ihm mit Gewalt zugeredet, weil ich meinte, ich könnte ihm dadurch zugleich über diese Nervosität herüberhelfen, und er war von dieser Aussicht ganz benommen und dadurch umso bedrückter, als es doch nicht ging. Freilich hatte er ein wörtliches Manuscript mit, das er dann, als es in der letzten Stunde gar nicht ging, mir zuschob, so daß ich's vorlesen konnte, was dann durch meine eingeschobenen Bemerkungen viel lustiger wurde als die beiden Stunden vorher. Kracauer hat nämlich nur einen Gedanken und noch dazu den, den wir schon vor zehn oder fünfzehn Jahren hatten, du wohl auch schon: nämlich die Überwindung des Individualismus, den er aber offenbar erst seit ein oder zwei Jahren hat», Franz Rosenzweig a Rudolf Hallo, inizio dicembre 1922, GS1/2 861]. Il giudizio su Kracauer – duro, perentorio e poco sfumato – assume carattere definitivo soprattutto dopo la lettura del saggio *Die Wartenden*, apparso sulla «Frankfurter Zeitung» il 12 febbraio 1922, di cui Rosenzweig aveva confutato, con scetticismo irridente, la tesi di fondo: «Attenersi all'esistente rimane l'unica cosa giusta nonostante tutti i predicatori bastiancontrari – i patetici, gli elegiaci o “quelli che aspettano” (per lo più tutti e tre insieme e alla fine nient'altro che spirituali). Ogni tanto mi godo un'edizione di questa teologia negativa (*contro* tutti gli altri e *a favore* solo di se stessa) nella forma, o meglio, nella figura dell'imbrattacarte della Frankfurter Zeitung Kracauer» [«Sich an das Vorhandene zu halten, bleibt doch trotz all der pathetischen, elegischen oder „wartenden“ (und meist alle drei, schließlich bloß geistigen) Nein-Prediger das einzig Rechte. Ich genieße hier auch manchmal so eine Auflage dieser (*gegen* alle andern und *für* sich selbst) negativen Theologie in der Gestalt oder besser: Figur des Frankfurter Zeitungs-Schmök Kracauer», Franz Rosenzweig a Rudolf Ehrenberg, 3 marzo 1922, GS1/2 756]. All'inizio dell'anno accademico 1922-23, per lettera a Buber, Rosenzweig, al momento di assegnare le docenze, si mostra infastidito per la prelazione che, secondo consuetudine, dovrà accordare a Kracauer, in quanto insegnante già attivo l'anno precedente. Un fastidio che si rivolge alla sua stessa diagnosi del moderno, come ricerca della totalità che segue l'esperienza della frammentazione: «E allora sapremo, per l'ennesima volta, che viviamo in un' “epoca” esplosa, spezzata, frantumata partendo dalla quale un “anelito religioso” si lecca le dita bramoso all'idea di quella torta dell'unità grande, rotonda e bella, quella torta che nel “medioevo” un pasticcere benevolo ha consegnato pronta in casa di un'umanità “vicina a Dio”, come dessert di un'idea del mondo» [«Und dann erfahren wir zum soundsovielten Male, daß „wir“ in einer zerborstenen, zerbrochenen, zersplitterten und chaotischen „Zeit“ leben, aus der ein „religiöses Suchen“ sehnsüchtig sich die Finger leckt nach jener großen schönen runden Einheitstorte, die im „Mittelalter“ ein gütiger Konditor einer „gottnahen“ Menschheit fertig ins Haus lieferte, zum Weltanschauungsnachtisch», Franz Rosenzweig a Martin Buber, 11 ottobre 1922, GS1/2 836-7]. Stupisce, data l'ostilità, che Kracauer figurì tra i contributori alla *Festschrift* per i cinquant'anni di Rav Nobel, pubblicata alla fine del 1921 con la collaborazione dell'intero *entourage* del Lehrhaus, sulla base di un pensiero condiviso.

<sup>518</sup> «Dopo che da tutte le parti lettere come la Sua sono arrivate alla redazione, egli vuole, da quello che ho sentito, pubblicare un articolo per così dire riparatore sulla FZ [...] ma una cosa simile la ritengo difficile da realizzare, da un punto di vista sia oggettivo sia soggettivo» [«Nachdem nun von allen Seiten Briefe wie der Ihre über die Redaktion niedergegangen sind, will er, wie ich höre, einen sozusagen wiedergutmachenden Artikel über das Buch in der FZ veröffentlichen [...] – aber so etwas halte ich wie subjektiv so objektiv für kaum zu verwirklichen», Martin Buber a Leopold Marx, 9 febbraio 1926, B2 245].

<sup>519</sup> L'articolo, insieme alla *Duplik* del 18 maggio, sono ristampati in SIEGFRIED KRACAUER, *Das Ornament der Masse*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1963, pp. 173-86 e in *id.*, *Aufsätze 1915-1926*, hrsg. von Inka Müller-Bach, 5.1., Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990, pp. 355-68. Da quest'ultima edizione provengono tutte le citazioni.

concezione sistematica, ricca di interpretazioni valide – il distacco sostanziale dalla filosofia idealistica. Come espressione esemplare di un'epoca che si affretta al termine, il libro è un documento storico di alto valore. Conseguentemente, nel senso di quel distacco, ha individuato l'aggancio alla realtà della vita ebraica legata alla religione. La fondazione del Freies Jüdisches Lehrhaus a Francoforte e la traduzione da Jehuda Halevi documentano, verso l'esterno, il suo volgersi dalla teoria alla pratica. Buber, la guida di una parte della gioventù ebraica, specie della gioventù sionista, in questa svolta si incontra con lui. Al pubblico tedesco è meno noto per le sue traduzioni dalla letteratura orientale che per i suoi sforzi decennali per rendere accessibile il chassidismo. Frutto di questi sforzi è la serie di raccolte di leggende chassidiche da lui pubblicate che hanno accresciuto considerevolmente il patrimonio culturale dell'Europa occidentale<sup>520</sup>.

La confluenza tra i due, rileva a ragione Kracauer, è nella sfera dell'esistenza, nelle linee di un pensiero sì religioso, ma ancorato alla vita, non a un'astratta speculazione. Un pensiero esistenziale, più che teologico. Il risvolto comune a entrambi, la conseguenza prossima del pensiero, è un cadere del teorico nel pratico, un'indagine che si fa prassi di vita, volontà di incidere sull'esistente. E non serve più dire, per ciascuno, quali siano gli ambiti in cui questa azione si esplica<sup>521</sup>.

Anche la traduzione della Bibbia è, per Kracauer, figlia di questo orientamento: non «prodotto letterario staccato»<sup>522</sup>, ma effetto della svolta verso la vita ebraica. E, fin qui, Buber e Rosenzweig sottoscrivono: si è già detto come la *Verdeutschung* sia tassello, culminante ed estremo, della “Jüdische Renaissance”. È proprio questo suo rivolgersi alla persona, alla persona nella sua interezza, alla comunità come insieme di persone a giustificare l'assenza di un commento, l'omissione dell'apparato critico. In un prevalere della comunicazione immediata sul rigore critico, del testo fermo e stabile sulla lezione alternativa. Per questa via, Kracauer riconosce nella «traduzione letterale»<sup>523</sup> e nella «fedeltà

<sup>520</sup> «Rosenzweig, dessen Erkenntnisleistung tiefer als die Bubers führt – sie ist schwerer zugänglich darum –, hat in seinem philosophischen Hauptwerk „Der Stern der Erlösung“, einer an gültigen Interpretationen reichen systematischen Konzeption, die Abkehr von der verfallenen idealistischen Philosophie grundsätzlich zu vollziehen gedacht; als exemplarischer Ausdruck einer ihrem Abschluß zudrängenden Zeit ist das Buch ein geschichtliches Dokument hohen Ranges. Er hat im Sinne jener Abkehr durchaus folgerichtig dann die Haft in der Wirklichkeit des religiös gebundenen jüdischen Lebens gefunden. Die Gründung des Freien Jüdischen Lehrhauses zu Frankfurt und etwa die Jehuda Halevi-Übertragung belegen nach außen hin seine Wendung von der Theorie zur Praxis. Buber, der Führer eines Teils der jüdischen, zumal der zionistischen Jugend, begegnet sich in dieser Wendung mit ihm. Der deutschen Öffentlichkeit ist er weniger durch seine Übersetzungen aus der östlichen Literatur als durch seine jahrzehntelangen Bemühungen um die Erschließung des Chassidismus bekannt. Ihr Ertrag ist die Reihe der von ihm herausgegebenen chassidischen Legendensammlungen, die zu einem ansehnlichen Zuwachs des westeuropäischen Bildungsguts geworden sind», SIEGFRIED KRACAUER, *Die Bibel auf Deutsch*, in ID., *Aufsätze 1915-1926*, cit., p. 355

<sup>521</sup> «L'atteggiamento di vita e di pensiero suo [di Buber] e di Rosenzweig può essere solo con riserva definito “religioso”. Il concetto sopporta l'uso se non serve, come al solito, a delimitare un particolare settore isolato – quello religioso appunto – ma tende a una forma dell'esistere che, secondo la sua intenzione, pone l'intera persona nella realtà. Con questo concetto si intende una *prassi di vita* che cresce sulla base del contatto reale con i contenuti di verità essenziali, trasmessi attraverso le testimonianze scritte dell'ebraismo» [«Die von ihm und Rosenzweig dargestellte Lebens- und Erkenntnishaltung darf nur mit Vorbehalt eine „religiöse“ genannt werden. Der Begriff duldet Anwendung, wenn er nicht wie üblich der Abgrenzung eines eigenen Sonderbereichs, eben des religiösen, dient, sondern auf eine Form des Existierens hinzielt, die ihrer Intention nach, den ganzen Menschen in die Wirklichkeit setzt. Eine *Lebenspraxis* ist mit ihm gemeint, die auf dem Grunde der realen Beziehungen zu den wesentlichen Wahrheitsgehalten gedeiht», *ibid.*]

<sup>522</sup> «ein abgelöstes literarisches Produkt», *ibid.*, p. 356.

<sup>523</sup> «wörtliche Übersetzung», *ibid.*

ritmica»<sup>524</sup> i due obiettivi perseguiti da Buber e Rosenzweig, in chiara continuità con le premesse poste dalle traduzioni di Yehudah ha-Lewi. E il conseguente, energico lavoro sul tedesco: «la lingua ebraica non deve essere tedeschizzata, è il tedesco a doversi estendere in quella [...] con la forza dell'immagine»<sup>525</sup>. Fin qui tutto bene.

Ma è chiaro fin da subito che, al riconoscimento della fedeltà testuale, Kracauer antepone l'analisi della forma linguistica tedesca che, su queste basi, la traduzione assume. È la veste linguistica, ne è convinto, a rendere trasparenti l'idea portante, la destinazione, il senso dell'intera opera. Soprattutto la destinazione, il riferimento extratestuale, che Kracauer identifica nel movimento di rinnovamento religioso di area protestante-cattolica, nell'abbandono della prospettiva neokantiana e liberale, nell'avvio di un *revival* neo-ortodosso, “fondamentalista” come afferma Martin Jay<sup>526</sup>, esagerando l'omologia americana. Forse, più che al fondamentalismo protestante questo nuovo pensiero deve nominato insieme a Karl Barth<sup>527</sup>, alla teologia della crisi che, negli anni successivi alla guerra, fa saltare il liberalismo teologico, nelle sue espressioni da Troeltsch a Ritschl. Un movimento che, nel tentativo di riportare l'uomo alle verità essenziali della religione, ha il suo corrispondente nella *Erneuerungsbewegung* ebraica, o meglio in quella sua declinazione intorno che, raccogliendosi intorno a concetti espressi da Buber e Rosenzweig, pone la religione come immediatezza, come immanenza, come esperienza vissuta. Come relazione.

Ricostruito il contorno religioso, Kracauer chiarisce il criterio che orienta ogni opera d'arte o del pensiero, nella fattispecie la traduzione. Prima di tutto, *e negativo*, la distanza estetica. Porre il prodotto artistico a distanza, esiliarlo nella pura fruizione estetica senza aggancio al «profano» – categoria che con il suo carico di attualità, di rimando all'esterno è cara al pensiero di Kracauer – significa abdicare alla verità, abdicare al senso. Proprio in questo senso, per il suo rispondere a un'urgenza storica, la Bibbia di Lutero era attuale al momento della composizione, e rimane attuale. È l'esito testuale di una precisa circostanza storico-politica:

grazie alla costellazione storica, la protesta rivoluzionaria contro i mali della Chiesa, allo stesso tempo mali socio-economici, trova la sua espressione precisa nel ritorno alla parola della Scrittura. La traduzione è stata un'arma per interrompere l'uso “papista” della Vulgata. La verità della Bibbia si conferma attraverso la sua attualizzazione, il religioso si estende al politico cui non si può sottrarre se non vuole vedersi passare davanti la falsità<sup>528</sup>.

<sup>524</sup> «rhythmische Treue», *ibid.*

<sup>525</sup> «Die hebräische Sprache soll nicht verdeutscht werden, sondern das Deutsch in jene sich hineindehnen, [...] mit der Gewalt des Ebenbildes», *ibid.*

<sup>526</sup> MARTIN JAY, *Politics of Translation. Siegfried Kracauer and Walter Benjamin on the Buber-Rosenzweig Bible*, in «Leo Baeck Institute Yearbook», XXI, 1976, pp. 3-24.

<sup>527</sup> Va detto, proprio per mantenere la distanza, che Karl Barth, pur opponendosi al liberalismo protestante tedesco, non troverà favore all'altra estremità dello spettro teologico, tra gli evangelici e i fondamentalisti americani.

<sup>528</sup> «Dank der geschichtlichen Konstellation findet [...] der revolutionäre Protest gegen die kirchlichen Missstände, die zugleich gesellschaftlich-ökonomische sind, seinen genauen Ausdruck in dem Rückgang auf das Wort der Schrift. Ihre Übersetzung ist ein Kampfmittel gewesen, das dem „papistischen“ Gebrauch der Vulgata hat Abbruch tun sollen. Durch ihre Aktualisierung bewährt sich hier die Wahrheit der Bibel, das Religiöse greift [...] auf das *Politische* über, dem es sich nicht verweigern kann, wenn anders die Unwahrheit in der Welt vor ihm vergehen soll», SIEGFRIED KRACAUER, *Die Bibel auf*

Non solo la Bibbia di Lutero nasce per effetto di un accadere sociale, politico anche nel senso più ampio. Anche il Pentateuco di Mendelssohn risponde a una necessità storica. E tuttavia, per tornare a Lutero, il suo essere strumento della rivoluzione, sociale e politica, dipende dal legame, non ancora scisso a quell'altezza, tra il pensiero sul mondo e il pensiero su Dio, tra la teologia e il profano. È in forza di questo legame che la lingua tedesca, la lingua del popolo, si apre ad accogliere la lingua biblica, che si giustifica l'irruzione della Bibbia nel parlare di ogni giorno, l'uscita della Scrittura dalle «sfere inavvicinabili»<sup>529</sup> delle «parole di castello e di corte»<sup>530</sup> e l'ingresso «nella vita del popolo».

Nella modernità, prosegue Kracauer, il profano si è scisso dalle categorie teologiche che, per il suo essere cresciuto a dismisura, non possono più offrire accoglienza, come all'epoca della Riforma, e dichiarano la loro estraneità. Anzi la società, dominio incontrastato del profano, si contrappone ormai alla religione positiva come grandezza autonoma, non più assimilabile. Si definisce verso scopi autonomi, con linguaggi autonomi. Non più nella religione, ma nella società – «nei rapporti di forza economici e sociali» – si manifesta, al tempo presente, l'attualità. E lì deve essere cercata. È «l'ambito profano dei fatti economici»<sup>531</sup> a produrre l'attualità, a essere attualità: «lo stesso luogo della verità è quindi presente in mezzo alla pubblica vita "comune", non perché l'economico e il sociale siano qualcosa solo per sé, ma perché sono ciò che determina»<sup>532</sup>. Che determina anche «la struttura spirituale delle società fin nelle estreme ramificazioni»<sup>533</sup>. E se dunque, per il prevalere di questi fattori, l'intero complesso culturale è destinato alla rovina, l'intera produzione culturale pervertita, solo l'intervento sugli stessi fattori, il cambiamento del paradigma socio-economico, può introdurre un nuovo assetto. È il profano a mostrare oggi, più chiaramente, i punti di irruzione della verità e se – è naturale – non può esaurire e comprendere l'intera esperienza spirituale-religiosa, è chiaro che proprio i contenuti di questa esperienza «mancano di fondamento reale per la rovina dei rapporti sociali»<sup>534</sup> e che, di conseguenza, un eccessivo indugiare nella religione o nello spirito intralcia il lavoro sul presente. Va da sé, ecco la conseguenza sul piano letterario, che «la maggior parte dei prodotti della scrittura odierna che si soffermano ingenuamente in sfere puramente spirituali [...] sono tentativi, consapevoli o involontari, di stabilizzazione della situazione sociale esistente. In queste sfere, la verità non si trova più immediatamente»<sup>535</sup>. Che lo voglia o meno, se la creazione artistica eccede in spirito, in religione,

---

*Deutsch*, cit., p. 357.

<sup>529</sup> «aus den unnahbaren Sphären», *ibid.*, p. 358.

<sup>530</sup> «Schloß- und Hofwörter», *ibid.*. Proprio quelle «Schloß- und Hofwörter» che Lutero, nel *Sendbrief vom Dolmetschen*, aveva dichiarato di non aver voluto usare in traduzione, scegliendo invece «di guardare alla bocca del popolo».

<sup>531</sup> «der weltliche Bereich der ökonomischen Tatsachen», *ibid.*

<sup>532</sup> «Der Ort der Wahrheit selber ist darum gegenwärtig inmitten des „gemeinen“ öffentlichen Lebens, nicht weil das Wirtschaftliche und Soziale für sich allein etwas wäre, sondern weil es das Bedingende ist», *ibid.*

<sup>533</sup> «bis in die letzten Verzweigungen hinein die geistige Struktur der heutigen Gesellschaft», *ibid.*

<sup>534</sup> «Doch einmal ermangeln ihre Gehalte infolge der Zerrüttung der sozialen Verhältnisse des realen Fundaments», *ibid.*, pp. 358-9.

<sup>535</sup> «Die meisten Produkte des heutigen Schrifttums, die naiv in rein geistigen Sphären sich aufhalten [...] sind beabsichtigte oder unfreiwillige Stabilisierungsversuche des herrschenden Gesellschaftszustands. Die Wahrheit läßt sich in diesen Sphären

consolida l'esistente, non contribuisce al cambiamento. È stessa lingua letteraria a subire il predominio del materiale e a dover migrare, oggi, verso altre zone d'espressione, se vuole mantenersi autentica. Se in epoche trascorse il connubio tra bello e profano era ancora possibile, oggi l'armonia è sempre più difficile: chi, lavorando con la lingua, non si accorga della difficoltà, forse dell'impossibilità, della conciliazione, e permanga dentro usi linguistici anteriori (e quindi alla lunga deteriori) non può che cadere nell'arte per l'arte, nell'estetico fine a sé:

Se ancora Lutero poteva sperare di condurre la lingua della Bibbia a quella del popolo, se il classicismo, il romanticismo e l'idealismo – proprio perché la parziale dipendenza delle loro concezioni e idee dalla struttura esteriore della società profana era ancora celata – potevano utilizzare una lingua legittimamente determinata dallo spirito e portata da un io oscillante tra il soggetto trascendentale e la personalità, con il manifestarsi del ruolo decisivo del materiale queste costruzioni linguistiche perdono la loro forza esigente. Non sono tramontate del tutto. Lo spirito storicistico le conserva e, segnate dalla tristezza, si trovano nello spazio estetico. I loro periodi e le loro configurazioni parlano ancora dell'accordo con il mondo delle cose [*Dingwelt*] [...] Non è in loro la realtà, anche se la bellezza vi indugia. Essa, seguendo il corso della verità, è entrata in una lingua, la cui forma e il cui materiale categoriale esprimono la consapevolezza che gli eventi essenziali accadano oggi su suolo profano. Per quanto sobria e negativa, solo questa lingua ha necessità per sé; lei sola, quindi, si costituisce al punto in cui la difficoltà possa essere invertita<sup>536</sup>

Chi non diriga lo sguardo alla situazione attuale, evidente nei suoi rapporti socio-economici, consegna la sua lingua all'arbitrio, a una zona pericolosa tra il sacro e l'esoterico, una zona che non ha più adiacenze con la realtà: «recarsi in queste sfere linguistiche abbandonate significa privarsi della realtà»<sup>537</sup>. E, inevitabilmente, allontanarsi dalla verità. Tra parentesi, Kracauer fa un primo esempio di questo atteggiamento insincero e inattuale: la prosa del *George-Kreis*. Richiamata ancora una volta, ancora una volta in relazione, in contiguità testuale con la *Verdeutschung*.

Dopo questa introduzione forse troppo didascalica, troppo rigida, con un corredo di argomentazioni scopertamente marxista che, rispondendo, i due traduttori avranno gioco facile a ignorare e che probabilmente, per essere così dichiarato, è il punto di debolezza dell'intero ragionamento, Kracauer si avvia a discutere della *Verdeutschung*. Di nuovo, in avvio di analisi, paga il tributo ai meriti conclamati

---

unmittelbar nicht mehr finden», *ibid.*, p. 359.

<sup>536</sup> «Mochte Luther sich zutrauen dürfen, die Bibelsprache der des Volks zuzuführen, mochten Klassik, Romantik und Idealismus eine Sprache gebrauchen, die darum legitim von dem Geist her bestimmt und von dem zwischen Transzendentsubjekt und Persönlichkeit schwankenden Ich getragen werden konnte, weil die teilweise Abhängigkeit ihrer Anschauungen und Ideen von der äußeren Struktur der profanen Gesellschaft noch verborgen war: mit dem Offenbarwerden der entscheidenden Rolle des Materiellen verlieren diese Sprachbildungen ihre fordernde Gewalt. Sie sind nicht untergegangen schlechthin. Historistische Gesinnung bewahrt sie, und, von Traurigkeit gezeichnet, stehen sie nun im ästhetischen Raum; noch reden ihre Satzperioden und Konfigurationen von dem selbstverständlichen Einvernehmen mit der [...] Dingwelt. Nicht in ihnen ist die Wirklichkeit, wenn auch die Schönheit sich bei ihnen verzögert. Sie ist, dem Zug der Wahrheit folgend, in eine Sprache eingegangen, deren Form und Kategorienmaterial das Bewusstsein ausdrückt, daß die wesentlichen Ereignisse heute auf profanem Boden sich abspielen. Wie enthaltsam und negativ diese Sprache auch sei, sie allein hat die Notwendigkeit für sich, dann sie allein bildet sich an dem Punkt, an dem die Not gewendet werden kann», *ibid.*, p. 359.

<sup>537</sup> «Sich in diese verlassenem Sprachsphären begeben, heißt der Wirklichkeit sich ent schlagen», *ibid.*



della traduzione: l'intento di rinnovare la realtà della Scrittura e, a questo fine, il tentativo di restituire forza al testo, di sprigionare il suo carattere concreto, sensuale, oltre ogni appiattimento teologico. La riproduzione del ritmo biblico nella lingua tedesca. Unico esempio di questa parte positiva è la morte di Abramo in «gutem Greisentum»<sup>538</sup>, di cui probabilmente Kracauer apprezza il valore poetico ma che attribuisce subito, in questo caso e in genere, a una fiducia incondizionata nella lingua tedesca, paragonabile solo a quella nutrita da Lutero. Un atteggiamento tutt'altro che *sprachskeptisch*, dunque. Un'idea forte della lingua e, in parallelo, un intento nettamente profilato.

Detto questo, Kracauer passa immediatamente, senza più filtri teorici stavolta, all'analisi linguistica. La lingua cui Buber e Rosenzweig sono approdati non è, per Kracauer, lingua d'oggi. Né è la lingua dei primordi biblici, nonostante lo sforzo mimetico dei traduttori. È una lingua che si pone a metà strada tra l'antichità e il presente, in una zona che di lì a qualche riga Buber chiamerà per nome. E tuttavia, di certo, non una lingua dell'attualità, che, in linea con il compito di ogni scrivere, si agganci e risponda alle problematiche del presente. Una lingua, all'opposto, antiquata, arcaicizzante, fundamentalmente inattuale. Kracauer porta esempi e il primo, tra i più forti e conosciuti, è la resa dell'emistichio ebraico in *Genesis* 1,2, וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֵף עַל-פְּנֵי הַמַּיִם (wəruah elohim mərəḥefet 'al-pəne hammayim), forse il passo più noto dell'intera traduzione. Un passo che è paradigma, che riassume nelle sue poche parole il trattamento della parola biblica nella *Verdeutschung*, il recupero del suo strato più profondo, della corporeità sommersa, l'affiorare del significato fondamentale, del significato primo e ultimo insieme. Alle prese con queste immagini, Buber e Rosenzweig possono, a un solo versetto dall'inizio, mettere alla prova la teoria, racchiudere, in estrema concentrazione, la fisionomia dell'ebraico nelle parole: «Braus Gottes brütend allüber den Wassern»<sup>539</sup>. Una traduzione che, ne sono convinti, rende insieme la concretezza, il dinamismo e l'unità primordiale, naturale e sovranaturale, dei termini «Geist» e «Wind» nell'unica parola ebraica רוּחַ (ruah)<sup>540</sup>. In breve, la mentalità dei primordi, il linguaggio dei primordi.

<sup>538</sup> Si tratta di *Genesis* 25,8. L'ebraico וַיָּמָת אַבְרָהָם בֶּטוֹב זָקֵן (wayyamat avraham bəṣevah ṭovah) è tradotto da Buber e Rosenzweig, nella versione del 1925 e in tutte le successive, «Abraham starb in gutem Greisentum». Dove invece Lutero aveva reso, parafrasando, «und starb in einem ruhigen Alter».

<sup>539</sup> La versione rivista del Pentateuco, la cosiddetta “Logenausgabe”, cui lavorano entrambi i traduttori ma che vede le stampe solo nel 1930, riporta «Braus Gottes spreitend über dem Antlitz der Wasser», mentre l'edizione “Hegner” dei Fünf Bücher der Weisung (1954) dà «Braus Gottes schwingend über dem Antlitz der Wasser».

<sup>540</sup> Di questo emistichio Buber e Rosenzweig faranno un caso esemplare, un caso di scuola, sempre richiamato nei luoghi teorici dell'esposizione, spiegato con ampiezza – nel suo significato plurimo, nelle sue migrazioni postbibliche e nella sua vicenda esegetica – a illustrazione del metodo, come immagine concreta, prototipale quasi, del lavoro di traduzione. Da queste pagine illustrative riportiamo due brani, quasi nella loro interezza, entrambi successivi all'intervento di Kracauer, l'uno di qualche mese, di quattro anni l'altro. Brani che, nella loro lunghezza forse eccessiva, sono rappresentativi di un modo di procedere scrupoloso e approfondito, ma insieme noncurante delle obiezioni. Che si muove su un terreno affatto diverso da quello percorso da Kracauer. Che, di proposito, non incrocia le questioni sollevate da Kracauer, che parla d'altro, con un argomentare deittico, dimostrativo. Un argomentare che pare giungere, con estrema naturalezza, a conclusioni quasi apodittiche. Di cui si vedono, insieme, legittimità e incompletezza: «Nel secondo verso della Bibbia si parla del Ruach di Dio, che si sarebbe “librato”, come traduce Lutero, sopra la faccia delle acque non ancora divise in acque del cielo e della terra. Cosa si intenda con questo “librarsi” lo capiamo, sempre che sia possibile, dall'unico passo nell'intera Bibbia in cui occorre la stessa forma, *Deuteronomio* 32,11. Dio che trae Israele dal mezzo dei popoli, per portarlo nella terra promessa, viene qui paragonato a un'aquila che, con un lieve battito d'ali, si libra sopra il nido per animarlo, per incitare i piccoli al volo e poi, però, dispiegando completamente le ali, ne solleva uno e “lo porta sulle sue ali” (cfr. *Esodo* 19,4). Possiamo supporre che qui

Kracauer non è della stessa opinione, e procede oltre, affastella esempi da cui poi trarrà conclusioni. Nomina i costrutti «Hochgaben höhen», «Wolken wölken», «Schlachtvieh schlachten»<sup>541</sup>; cita l'inizio di *Genesi* 8,21, «Da roch ER den Ruch der Befriedigung»<sup>542</sup> e la resa di *Genesi* 37,8 «König wärst wohl gern, bei uns du König? / Oder Walter du, über uns Walter?»<sup>543</sup>. Richiama le espressioni «Weihbuhle»<sup>544</sup>, «Malstatt»<sup>545</sup>, «Schlachtstatt»<sup>546</sup>, «Erdvolk»<sup>547</sup>, «Zeugungen»<sup>548</sup> l'esortazione «Besetze dein Same das Hochtort seiner Hasser!»<sup>549</sup>, la traduzione dell'ebraico נְבִיא (navi, “profeta”) con «Künder».

Tutte parole queste, tutte espressioni che Kracauer non sente rispondere solo a un criterio di fedeltà,

---

le acque corrispondano al nido e le creature che Dio chiama all'esistenza (delle quali molte dovranno proprio “brulicare” fuori dalle acque) ai piccoli. Ma come dobbiamo intendere il ruach? Che si parli di questo e non di Dio stesso si spiega con il fatto che qui si parla davvero di uno spiegare le ali e non solo, come nel canto di Mosè, come termine di paragone. Ma cosa significa qui *ruach*? Da tempi immemorabili le opinioni si dividono: è “vento” – un vento proveniente da Dio o un “vento di Dio” chiamato così per la sua forza – o è invece “spirito” – lo spirito di Dio o uno spirito di Dio? Lutero, lavorando continuamente alla questione, dà prima “vento” e poi “spirito”. Alla base di entrambe le interpretazioni c'è la convinzione che ci si debba decidere per una delle due. Ma non è così. Il significato dinamico di *ruach*, a partire dal quale si può capire il passo – percepito anche da radicali critici delle fonti come “molto antico” (Gunkel) e “molto arcaico” (Procksch) – è: l'alitare, lo spirare, il mugghiare. Così appare, all'uomo dei primordi biblici, non solo il vento, ma anche lo spirito. O meglio: l'uno originario si dispiega in un senso naturale e in un senso spirituale. Qui però, dove compare la prima volta, non compare nella separazione, ma nella coesistenza di entrambi gli aspetti. Ruach elohim, la manifestazione alitante, spirante, mugghiante non è naturale, né spirituale. È entrambe le cose in una: è il soffio creatore che solo fa esistere entrambi, la natura e lo spirito. Qui la Bibbia non pensa in senso lessicale, ma elementare e vuole che il suo lettore pensi come lei: che il movimento proveniente da Dio, che precede ogni differenziazione, colpisca in modo indifferenziato il suo cuore in ascolto. Come grande teologema – non formulato, espresso implicitamente – come teologema latente, esso è posto al suo inizio: non si può situare Dio né nel naturale né nello spirituale. Egli non è natura, ma neppure spirito: entrambe le cose hanno origine in lui. Ma anche più tardi, quando i due significati della parola compariranno solo divisi, la Bibbia – nel suo “realismo ingenuo”, in cui tutti gli idealismi si devono immergere per essere rigenerati – farà sempre risuonare l'unità dinamica originaria) [«Im zweiten Vers der Bibel heißt es von der Ruach-Gottes oder der Gottes-Ruach, sie habe über dem Antlitz der noch nicht in Himmels- und Erdenfluten geschiedenen Wassers „geschwebt“, wie Luther übersetzt; aber was für ein Schweben gemeint ist, erfahren wir, wenn überhaupt, aus der einzigen Bibelstelle, wo das seltene Verb in der gleichen Form wiederkehrt, 5.M 32,11. Gott, der Israel aus der Mitte der Völker nimmt und in das verheiße Land trägt, wird hier dem Adler verglichen, der mit sanft schlagenden Flügeln über seinem Nest schwebt, um es zu erregen, d.h. um die eben flüggen Jungen zum Fluge aufzustören, dann aber auch wohl, die Flügel ganz ausbreitend, ein einzelnes aufnimmt und es „auf seiner Schwinge trägt“ (vgl. 2.M 19,4). Wir dürfen vermuten, daß die Wasser hier dem Nest und die Geschöpfe (von deren mehreren ja gesagt wird, daß sie aus dem Wasser hervor, „wimmeln“ sollen), die Gott zum Sein anruft, den Jungen entsprechen. Wie aber haben wir die Ruach zu verstehen? Daß von ihr und nicht von Gott selber geredet wird, erklärt sich daraus, daß das Flügelbreiten hier nicht wie im Moseslied vergleichsweise, sondern wirklich ausgesagt wird. Aber was bedeutet hier *ruach*? Von urher sind die Ansichten geteilt, ob „Wind“, sei es ein Wind Gottes oder ein um seiner Gewalt willen so genannter „Gotteswind“, oder aber „Geist“, sei es der Geist Gottes oder ein Geist Gottes, gemeint sei, und Luther hat, die Frage immer wieder bewegend, erst „Wind“ und dann „Geist“. Beiden Deutungen liegt die Auffassung zugrunde, man müsse sich für eine von beiden entscheiden. Aber dem ist nicht so. Die dynamische Bedeutung von *ruach*, von der aus allein die – auch von radikalen Quellenkritikern als „sehr alt“ (Gunkel), „sehr alttümlich“ (Procksch) empfundene – Stelle zu erfassen ist, ist: das Hauchen, das Wehen, das Brausen. Als ein solches erscheint dem frühbiblischen Menschen nicht bloß der Wind, sondern ebenso der Geist; vielmehr, das ursprünglich Eine legt sich in einen naturhaften und einen geisthaften Sinn auseinander. Hier aber, wo es zuerst erscheint, erscheint es nicht im Auseinander, sondern im Ineinander der beiden. Ruach elohim, die hauchende, wehende, brausende Manifestation ist weder naturhaft noch geisthaft, sondern beides in einem: es ist das schöpferische Wehen, das beide, Natur und Geist, erst werden läßt. Die Bibel denkt hier nicht lexikalisch, sondern elementar, und sie will, daß ihr Leser wie sie denke: daß die Bewegung von Gott her, die vor aller Differenzierung ist, undifferenziert sein hörendes Herz treffe. Als ein großes, unformuliertes, nur implizit ausgesprochenes, als ein latentes Theologem steht hier an ihrem Anfang: Gott ist weder aufs Naturhafte noch aufs Geisthafte zu stellen, er ist nicht Natur, aber er ist auch nicht Geist, sondern beides hat seinen Ursprung in ihm. Aber auch später, wo die beiden Bedeutungen des Wortes nur noch auseinandergetreten erscheinen, will die Bibel – in einem „naiven Realismus“, in den alle Idealismen tauchen müssen, um wiedergeboren zu werden – die ursprüngliche dynamische Einheit anklingen lassen», MARTIN BUBER, «Der Mensch von heute und die jüdische Bibel», in SV 33-5]; «In modo più immediato si fa afferrare dalla lingua tedesca il concetto di quel Ruach di Dio che all'inizio della creazione, spiegando le ali sopra la faccia delle acque come l'aquila sulla sua nidata, si libra (la parola “librarsi” da sola non rende l'ebraico *m'rachefet* perché essa non fa pensare, come questa, a un uccello che, battendo leggermente le punte delle ali, stia sospeso in aria. Anche dell'assonanza, importante in questo caso, si terrà conto) Fin ora ci si è accontentati di optare per uno dei due significati fondamentali di *ruach*, il vento o lo spirito. Il più

di aderenza al testo, ma che sente andare in direzione contraria rispetto all'idea di lingua, e di uno scrivere, conforme al "profano", inteso all'intervento sul presente, alla trasformazione del presente. Viceversa, queste parole così cariche di eco e di suono, così evocative e tonanti – e sono in effetti solo alcuni esempi dei molti che se ne potrebbero fare aprendo quasi a caso il *Buch im Anfang* – guardano indietro, sono figlie di una tendenza stabilizzatrice, «restauratrice», volta al consolidamento dell'esistente, non alla cura e al rimedio. Una tendenza in ultima analisi «reazionaria»<sup>550</sup>. Che – proprio l'opposto dell'intento di Buber e Rosenzweig – dice la fuga dal mondo, il rifugio nel privato, non il volgersi al pubblico. Non una lingua del presente, che possa essere detta nel presente, ma una parlare in

---

delle volte ci si è decisi per il secondo e anche Lutero ha fatto così, ma dopo una dura lotta condotta ricercando il senso corretto. Ma anche per lui era chiaro come questo fosse da cercare in una delle due definizioni, non in una terza comprensiva di entrambe. E tuttavia, in questo passo, *ruach* non significa una delle due cose ma, senza fratture, tutte e due in una: quel soffiare muggiante e primordiale, proveniente da Dio, che nel "vento" assume figura naturale, nello "spirito" figura spirituale. Nella parola greca *pneuma* è ancora presente questo legame del primordialmente spirituale con il primordialmente corporeo, anche se non è così forte come in *ruach* perché in *pneuma* non è così presente il vento. Il legame si avverte ancora più debolmente nel latino *spiritus*. Nel tedesco "Geist", prima di Lutero, esso era ancora così potente che (per esempio in Meister Eckhart) la frase "to pneuma pnei", nel dialogo di Gesù con Nicodemo, poteva essere tradotta non come Lutero "il vento soffia", ma "lo spirito spira [der Geist geistet] dove vuole". Ancora nel Medioevo tedesco, il carattere dinamico della parola "Geist", il suo rapporto con "Gischt" [schiuma, spuma] non era ancora estinto. Al tempo di Lutero, invece, dall'accadere che era, il "Geist" sta già per diventare un oggetto. Nella Scrittura *ruach* è ovunque un accadere. Anche lì dove siamo obbligati a tradurlo con "Geist", dobbiamo pensare piuttosto a uno "spirare" che accade, piuttosto che a un'essenza spirituale che esiste. La Scrittura – soprattutto nella storia dell'effusione spirituale sugli anziani e dell'invio, da parte di Dio del vento che porta le quaglie (4.M 11), dove, significativamente e intenzionalmente, entrambi i significati della parola coesistono – vuole continuamente imprimere nel pensiero, a partire dall'unità della parola *ruach*, l'unità primordiale della realtà che questa parola sottende. Non possiamo spaccare in due senza mantenere alcun legame, come normalmente è successo nella traduzione, una parola che, come questa, abbia due significati, uno "naturale" e uno "spirituale", ma dobbiamo tenere presente che il significato spirituale è alterato non appena perde il contatto con la concretezza dell'altro significato. Qui, nel caso di *ruach*, il ponte tra i due significati ci è dato proprio da quel soffio primordiale degli inizi della creazione, il "muggiare di Dio" [Brau Gottes]. La nostra traduzione parla di un muggiare dello spirito [Geistbrau], non di spirito, dove il Ruach appare come tempesta divina che investe l'uomo, che lo avvolge, che lo trasforma, che gli infonde spirito (così è evidentemente da intendersi *Giudici* 6,34 [...]). E parla di un muggiare del vento [Windbrau] dove si evinca dal testo la volontà di rendere percepibile l'origine divina del vento» [«Unmittelbarer [...] läßt sich von der deutschen Sprache der jener Ruach Gottes erfassen, die im Anfang der Schöpfung überm Antlitz der Wasser flügelstreichend, wie der Adler über seinen Nestlingen, schwebt [das Wort „schweben“ allein gibt hier das hebräische *m'rachefet* nicht wieder, weil man dabei nicht, wie bei diesem, an einen Vogel denken muß, an einen, der mit leicht schlagenden Flügelspitzen in der Luft steht; auch die hier wichtige Assonanz will beachtet werden]. Man begnügte sich bisher damit, für eine der beiden Grundbedeutungen von *ruach*, Wind oder Geist, zu optieren; zumeist entschied man sich für die zweite, Luther freilich erst nach einem schweren Ringen um den rechten Sinn. Offenbar stand aber auch für ihn fest, daß der eben nur in einer der beiden Bezeichnungen, nicht in einer dritten umfassenden zu finden sei. Und doch bedeutet an dieser Stelle *ruach* nicht eins von beiden, sondern unzerspalten beides in einem: jenes von Gott ausgehende brausende Urwehen, das im „Wind“ eine naturhafte, im „Geist“ eine seelenhafte Gestalt annimmt. Im griechischen Wort *pneuma* lebt diese Bindung des Urgeistigen an das Ursinnliche noch nach, wenn auch nicht so stark wie in *ruach*, weil eben die Bezeichnung *pneuma* den Wind nicht so mitumfaßt; noch schwächer ist jene in dem lateinischen *spiritus* zu spüren. Im deutschen „Geist“ war sie vor Luther doch so mächtig, daß man (z. B. Meister Eckhart) den Satz in Jesu Gespräch mit Nikodemus „to pneuma pnei“ nicht wie Luther „der Wind bläset...“ sondern „der Geist geistet wo er will“ übersetzen durfte; der dynamische Charakter des Worts „Geist“, sein Zusammenhang mit „Gischt“ war im deutschen Mittelalter noch unerloschen. Zu Luthers Zeit hingegen war „Geist“ schon daran, aus einem Geschehen ein Gegenstand zu werden. In der Schrift bedeutet *ruach* überall ein Geschehen; auch da, wo wir genötigt sind, es mit „Geist“ zu übersetzen, ist eher an ein sich begebendes „Geisten“ als an eine bestehende Geistwesenheit zu denken. Auch will die Schrift – am stärksten in der Geschichte von der Geistausgießung Gottes auf die Alten und der Entsendung des wacheltreibenden Windes von Gott aus (4.M 11), wo beide Bedeutungen des Wortes gewichtig und absichtsvoll nebeneinanderstehen – von der Einheit des Wortes *ruach* aus die Ureinheit der damit gemeinten Wirklichkeit dem Gedanken einprägen. Wir dürfen ein Wort, das wie dieses zwei Bedeutungen, eine „naturhafte“ und eine „geisthafte“, hat, nicht brückenlos, wie es allgemein in der Übertragung geschehen ist, in die zwei zerspalten, sondern müssen bedenken, daß die geisthafte Bedeutung sogleich verfälscht wird, wenn sie die Verbindung mit der Sinnlichkeit der andern verliert. Hier, bei *ruach*, ist uns die Brücke zwischen beiden Bedeutungen eben durch jenes Urwehen des Schöpfungsbeginns, den „Brau Gottes“, gegeben: unsere Übertragung spricht von Geistbrau, nicht von Geist, wo die Ruach als der den Menschen ergreifende, sich mit ihm bekleidende (so ist offenbar Richter 6,34 [...]), ihn verwandelnde, ihn begeistende Gottessturm erscheint, und von Windbrau, wo dem Text anzumerken ist, daß er den göttlichen Ursprung des

continuo movimento retrogrado, un parlare irreal, arcaizzante, anacronistico, che si vuole «estraneo alla realtà»<sup>551</sup> «sollevato dal tempo» e carico di «forza ontologica»<sup>552</sup>. Un parlare poetizzante, artificioso, dove su tutto dominano “Kunst” e “Willkür”. Che mira all’effetto estetico e nell’effetto estetico si esaurisce. E che rivela di continuo il «gesto romantico della traduzione»<sup>553</sup>. Un parlare che, inevitabilmente, indica zone dell’espressione ben precise, tutto tranne che innovative, un terreno che non si può certo dire inesplorato e in cui Kracauer vede il marchio del neoromanticismo tardottocentesco, di un neoromanticismo in veste mitologizzante e wagneriana che mostra in direzione di Bayreuth più che

Windes fühlbar machen will», MARTIN BUBER, «Über die Wortwahl in einer Verdeutschung der Schrift», in SV 160-2].

<sup>541</sup> SIEGFRIED KRACAUER, *Die Bibel auf Deutsch*, in *Aufsätze 1915-1926*, cit., p. 360. Il riferimento è, rispettivamente, a: *Genesi* 8,20 (וַיַּעַל עֹלֹת) [wayya’al ‘olot], che Buber e Rosenzweig traducono «und höhte Hochgaben» e dalla “Logenausgabe” in poi: «und höhte Darhöhungen»); *Genesi* 9,14 (וַיְהִי בַּעֲנַנֵי עַל־בְּרֵאשִׁית הָאָרֶץ [wəhayah bə’anəni ‘anan], che Buber e Rosenzweig traducono «wann Wolken ich wölke über der Erde» e dalla “Logenausgabe” in avanti: «wann Gewölk ich wölke über der Erde»); *Genesi* 46,1 (וַיַּזְבַּח אֶת־זִבְחֵי הַבְּרִיאָה [wayyizbah zəvəhim], che Buber e Rosenzweig traducono «er schlachtete Schlachtvieh», dalla “Logenausgabe” in avanti: «er schlachtete Schlachtgaben»). In tutti i casi, i traduttori impiegano nel sostantivo e nella forma verbale del tedesco forme derivate dalla stessa radice per riprodurre l’identità di radice dell’ebraico nelle parti verbali e nominali.

<sup>542</sup> L’ebraico וַיִּרְחַח אֶת־רוּחַ הַיָּם וְרוּחַ הָאָרֶץ (wayyarah yhwh et-reah hannihəoh) viene reso da Buber e Rosenzweig con «Da roch ER den Ruch der Befriedigung» (e dalla “Logenausgabe” in poi: «Da roch ER den Ruch des Geruhens»). Tra gli appunti di Rosenzweig, conservati al “Martin-Buber Archiv” e pubblicati nel 1984, c’è, in proposito, la seguente annotazione: «Come potremmo rendere Ruch? Ruch des Behagens [odore del piacere] sarebbe del tutto privo di teologia. Forse Ruch der Befriedigung: è proprio a metà tra il pagano e il “monoteista”, proprio la metà che l’intera traduzione cerca» [«Aber wie wäre Ruch? Ruch des Behagens wäre ganz enttheologisiert? Vielleicht doch: Ruch der Befriedigung [odore dell’appagamento]; das ist in der richtigen Mitte zwischen heidnisch und „monotheistisch“, die ja die ganze Übersetzung sucht», in FRANZ ROSENZWEIG, *Arbeitspapiere zur Verdeutschung der Schrift*, cit., pp. 38-9]. La traduzione scelta a partire nel 1930 («Ruch des Geruhens», «odore del compiacimento»), rende meglio l’affinità di suono tra la forma verbale וַיִּרְחַח (wayyaráu) e il sostantivo רִיחַ (reah) (entrambi derivati dalla radice ר.י.ח. [ryh]), da un lato, e l’aggettivo נִיחָה (niú oaú) dall’altro. Anche Lutero aveva già riprodotto l’allitterazione tra parte verbale e nominale: «Und der Herr roch den lieblichen Geruch».

<sup>543</sup> In ebraico: הַמֶּלֶךְ, תִּמְלוֹךְ, עַל־בְּנוֹ אֶבְרָם וְלֹאֵלֶיךָ מִשָּׁל בְּנוֹ (hamalok timlok ‘alenu im-mašol timšol banu). La traduzione di Buber e Rosenzweig rende bene il duplicarsi delle radici מ.ל.ך. (mlk) e ל.ש.ל. (mšl) in forme coniugate. A partire dalla “Logenausgabe”, e nelle edizioni successive, la resa cambierà in: «König sein möchtest gar, König über uns / oder walten gern, walten du bei uns?». Lutero rendeva lo stesso emistichio con «Solltest du unser König werden und über uns herrschen?». Come si vede, nessuna cura da parte di Lutero per l’identità di radice e la duplicazione verbale.

<sup>544</sup> Il riferimento è a *Genesi* 38,21, alla storia di Giuda e Tamar. La parola ebraica sottostante è הַקֹּדֶשֶׁת (qədešah), la ierodula, la prostituta sacra. Buber e Rosenzweig scelgono «Weihbuhle» per dare visibilità al termine הַקֹּדֶשׁ (qadoš, “santo”, “sacro”, “consacrato”), da cui proviene הַקֹּדֶשֶׁת (qədešah). Mendelssohn e Zunz impiegano il termine «Beyschläferin», da Kracauer definito «poliziesco» («polizeilich», in «Die Bibel auf Deutsch», cit., p. 360), Lutero usa il vocabolo, sbagliato perché troppo forte rispetto all’ebraico, «Hure». Nella “Logenausgabe” e nelle versioni successive della *Verdeutschung* compare l’analogo «Weihdirne».

<sup>545</sup> È *Genesi* 28,18. «Malstatt» è la traduzione dell’ebraico מַשְׁבָּח (mašəvah, stele), che conserva in “Statt” il legame con “stehen” e quindi con la radice נ.צ.ב. (nšb), “stare”. Più che «Malstatt», che occorre una sola volta nel *Buch im Anfang*, la parola più comunemente usata per tradurre מַשְׁבָּח (mašəvah) è «Standmahl», dove è più chiaro l’aggancio con l’ebraico e la derivazione da “stehen”. Lutero e Mendelssohn impiegano, rispettivamente, «Mal» e «Denkmal».

<sup>546</sup> Per esempio in *Genesi* 8,20. La parola ebraica מִזְבֵּחַ (mizbeah) viene tradotta da Lutero e Mendelssohn con «Altar». Buber e Rosenzweig – considerandola parola poco ebraica e troppo carica di cristianità, e in accordo con la radice sottostante ז.ב.ח. (zbh, “macellare”) – rendono con «Schlachtstatt».

<sup>547</sup> Con «Erdvolk», Buber e Rosenzweig rendono l’espressione ebraica כּוֹלֵהָאָרֶץ (kol-haares), che Lutero rende con un semplice, ma non letterale, «alle Welt». Dal 1930 in avanti, Buber e Rosenzweig proporranno «Über die Erde allhin».

<sup>548</sup> È la traduzione che Buber e Rosenzweig danno all’ebraico תּוֹלְדוֹת (toledot), le “generazioni” che costituiscono le numerose linee genealogiche della *Genesi*.

<sup>549</sup> Il riferimento è a *Genesi* 24,60, la benedizione di Rebecca: וַיְרִישׁ זָרְעוֹ, אֶת־שַׁרְעֵי שׁוֹאֵר וְאֵיִן (wəyirəš zar’ek ša’ar šon’aw), tradotto dalle edizioni posteriori «ererbe dein Same das Tor seiner Hasser!» (dove “ererbe” è più in linea con l’ebraico וַיְרִישׁ [wəyirəš] < שָׁרָשׁ (yrš), “ereditare”). Lutero rende «Und dein same besitze die Tore seiner Feinde».

dell'antico Oriente e che forse – fedele in fondo all'isotopia orientale dominante – presenta il secondo alla luce del primo. O, ancora più in sintesi, un romanticismo *völkisch*, figlio di quel pensiero e di quella lingua di cui spesso, in queste pagine, si è parlato. Pensiero e lingua che della «Jüdische Renaissance» fanno spesso, con zone di scarto o nella totale coincidenza, una vera e propria «völkische Renaissance».

Sono espressioni, quelle della *Verdeutschung*, che Kracauer definisce «urdeutsch»<sup>554</sup> e che, invece di avvicinare la Scrittura all'uomo, come vorrebbero Buber e Rosenzweig, la traggono entro una zona linguistica, marginale e connotata, quella del «tedesco primordiale di qualche decennio fa»<sup>555</sup>. Sono poche, nella *Verdeutschung*, le parole a essere prive di questo alone, forse nessuna lo è completamente: e così, un sintagma come «Da roch ER den Ruch der Befriedigung» fa dire a Kracauer: «non dalla Bibbia si leva l'odore di queste allitterazioni, piuttosto dalle rune, per come le intende Richard Wagner»<sup>556</sup>. E addirittura «anche le più alte pretese germaniche dell'anello del Nibelungo potrebbero dirsi appagate dalla domanda ritmica: “König wärest wohl gern, bei uns du König? / Oder Walter du, über uns Walter?”»<sup>557</sup>. Tutti i nomi citati sopra, da «Weihbuhle» a «Malstatt», «corrispondono al modo di parlare degli dei e dei guerrieri del dramma musicale»<sup>558</sup>. «Erdvolk» è termine «legato alla zolla»<sup>559</sup>, la parola «Künder» sembra uscire, più che dall'Antico Testamento, dallo *Stern des Bundes* di George, uno dei cicli più letti, durante la prima guerra e dopo, dove, con parole squillanti e ritmi fragorosi, alla modernità viene contrapposto un Medioevo esaltato irrazionalmente, fonte di rinnovamento mitico. La risonanza, soprattutto durante gli anni Venti, non può che dirsi giustificata: “Künder” è parola su cui è impresso il marchio del *George-Kreis*, vera e propria sigla che definisce la missione del poeta entro il cenacolo: gli affiliati sono soliti usarla per distinguere se stessi e il loro sommo sacerdote. E nell'espressione «Braum Gottes», nel “muggiare di Dio” accompagnato da un verbo altrettanto scuro e greve come «brüten», si sente l'eco di un rimbombo primordiale che rende sì l'atmosfera degli inizi, delle origini del mondo, ma la connota in senso ctonio, tellurico più che pneumatico. La lega più alle profondità terrestri che alla vastità degli spazi, quasi fosse un rombo profondo, cupo, sotterraneo e non un muoversi aereo, pur nel caos informe e nell'oscurità dell'abisso, quel *tehom* che Buber e Rosenzweig renderanno, nella prima versione, con «Urwirbel». Kracauer salva solo l'uso di «Zeugungen» per tradurre le tavole genealogiche: il «Geschlecht» di Lutero non lo soddisfa e, pur riconoscendo la dimensione ontologica di un termine

<sup>550</sup> È Kracauer stesso a definire le parole di Buber e Rosenzweig «espressioni restauratrici» («restaurierende Ausdrücke», in *Die Bibel auf Deutsch*, cit., p. 360) e il loro senso «reazionario» («einen reaktionären Sinn», *ibid.*, p. 363).

<sup>551</sup> «wirklichkeitsfremd», *ibid.*, p. 364.

<sup>552</sup> Kracauer parla della «fede nella forza ontologica, sollevata dal tempo, del tedesco da loro creato» [«Ihr Glaube an die zeitenthobene ontologische Gewalt des von ihnen erzeugten Deutsch», *ibid.*, p. 363].

<sup>553</sup> «der romantische Gestus der Übersetzung», *ibid.*

<sup>554</sup> *Ibid.*, p. 361.

<sup>555</sup> «das Urdeutsch vor einigen Jahrzehnten», *ibid.*

<sup>556</sup> «Nicht der Bibel entsteigt der Ruch dieser Alliterationen, eher den Runen schon, wie sie Richard Wagner begriff», *ibid.*, p. 360.

<sup>557</sup> «Auch die höchsten germanistischen Ansprüche des Nibelungenrings dürften durch die rhythmische Frage: König wärest wohl gern, bei uns du König? / Oder Walter du, über uns Walter?», *ibid.*, p. 360.

<sup>558</sup> «entspricht der Redeweise der musikdramatischen Götter und Recken», *ibid.*, p. 360.

<sup>559</sup> «schollenhaft», *ibid.*, p. 361.

come «Zeugungen», ne apprezza il carattere funzionale. L'eccezione non deve però far dimenticare come le *Reden* praghensi, soprattutto la prima, abbiano nella catena delle generazioni, nel filtrare della vita attraverso il sangue dei padri e delle madri, il mezzo della trasmissione identitaria. Anche i nomi propri presentati, nella *Verdeutschung*, con grafia mimetica dell'ebraico – Eszaw, Ribka, Jirmejahu solo per dirne alcuni – sono, pur senza richiami alla germanicità, contrassegni nazionali, fiammate di nazionalismo, e, per questo, rimandano di nuovo al suolo, alla terra, «reclamano forse il loro diritto *erdvölkisch*»<sup>560</sup>.

Atmosfera germanica, quella che Kracauer percepisce, oltre ogni sipario medio-orientale. Allitterazioni che, più che riprodurre un tratto dell'ebraico biblico, gettano ponti verso lo *Stabreim* germanico. Una vera *Verdeutschung*, in ogni senso. Con il filtro estetizzante di Wagner. E, finisce Kracauer, chiudendo il gioco di equivalenze con conseguenza, ma in modo forse troppo affrettato, «dalle alture eroiche di Wagner una strada battuta conduce giù verso le piane contigue di Felix Dahn e Gustav Freytag»<sup>561</sup>. Wagner insieme allo storico dei Germani e all'autore del romanzo *Soll und Haben*, affollato di *cliché* antiggiudaici: tutto bene, la filiazione è evidente. Ma, per Kracauer, una linea diretta congiunge Wagner, i classici della letteratura *völkisch* e la *Verdeutschung*.

La Bibbia, conclude Kracauer, oggi non può più essere tradotta, non deve più. Chi voglia ritradurre la Bibbia oggi, chi si prenda il diritto di riprodurre la parola nella sua forza originaria, senza alcun filtro, devia dalla verità, dalle esigenze del “profano”. Per i tedeschi la Bibbia o è *Luther-Bibel* o non è. Solo in quel preciso momento storico «la lingua tedesca poteva legittimamente racchiudere la verità della Scrittura»<sup>562</sup>, solo a quel punto è avvenuto l'accesso «perché attraverso la traduzione di Lutero, e solo attraverso di essa, la Scrittura, a un certo punto della nostra storia, è entrata nella realtà. Alla traduzione di Lutero si richiama la tradizione che essa può ancora trattenere nella realtà dopo che il profano si è scisso dalle sfere teologiche». Oggi, per chi voglia occuparsi di Bibbia, dice Kracauer capovolgendo l'assunto dei traduttori, l'unico spazio concesso è quello della critica testuale. Un'edizione critica come quella di Emil Kautzsch<sup>563</sup>, al passo con le ultime acquisizioni della biblistica, ha per Kracauer legittimità, ma «tra l'esegesi filologica e la traduzione di Lutero non c'è spazio per una terza iniziativa»<sup>564</sup>. Hanno ragione Buber e Rosenzweig, la Scrittura oggi è muta, ma per Kracauer un'onesta opera di commento che – in tempi, come il nostro, di critica storica – voglia chiarire e conservare il testo originale è in grado di trasportarne il messaggio attraverso i tempi molto meglio di quanto possa il

<sup>560</sup> «fordern vielleicht ihr erdvölkisches Recht», *ibid.*, p. 362.

<sup>561</sup> «Von den heroischen Hochgefildten Wagners führt eine ausgetretene Straße zu den nahebei gelegenen Flachländern Felix Dahns und Gustav Freytags», *ibid.*, p. 360.

<sup>562</sup> «die Stunde, in der die deutsche Sprache [...] die Wahrheit der Schrift legitim zu bergen vermochte», *ibid.*, p. 364.

<sup>563</sup> Kracauer potrebbe riferirsi a EMIL KAUTZSCH, *Textbibel des Alten Testaments*, in Verbindung mit K. Budde, H. Guthe und G. Hölscher u.a., übersetzt und herausgegeben von Emil Kautzsch, J.C.B. Mohr, Tübingen 1911. O, dello stesso, *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*, hrsg. von A. Bertholet, J.C.B. Mohr, Tübingen 1922<sup>4</sup>. Buber e Rosenzweig, nelle loro pagine di spiegazione e commento alla *Verdeutschung*, si trovano spesso a contraddire le soluzioni del testo di Kautzsch-Bertholet, nell'edizione del 1922, una Bibbia che loro stessi definiscono «moderna-scientifica» [«modern-wissenschaftliche»], in MARTIN BUBER, *Über die Wortwahl in einer Verdeutschung der Schrift*, in SV 160-2].

<sup>564</sup> «Zwischen der philologischen Exegese und der Luther-Übersetzung besteht kein Raum für ein drittes Unternehmen», in SIEGFRIED KRACAUER, *Die Bibel auf Deutsch*, cit., p. 364.

tentativo «romantico-arbitrario»<sup>565</sup> di Buber e Rosenzweig che lo forza alla parola fuori tempo.

Buber e Rosenzweig rispondono: la replica viene pubblicata, sempre sulla «Frankfurter Zeitung», in versione breve e, per intero, entra nel volume *Die Schrift und ihre Verdeutschung* del 1936. Sorvolando sufficienti sui «pensieri metafisico-sociologici»<sup>566</sup> che sostengono la recensione, i due traduttori dichiarano di voler discutere la tesi generale solo nel suo abbassarsi a livello del testo, nel suo essere dal recensore – anche qui mai chiamato per nome – misurata sul testo. E si accingono a confutarne, con serena indifferenza, uno per uno, gli esempi addotti a sostegno. Nel modo più semplice, ma insieme più sottile: tenendosi al testo, giustificando ogni scelta messa in dubbio da Kracauer come semplice resa fedele dell'originale. Limitandosi, con candore più volte sospetto, a mostrare il testo ebraico, a citarlo. A dimostrazione che niente, in traduzione, può dirsi privo di corrispondenza nell'originale: il compito unico, l'unico obiettivo, è la riproduzione in tedesco di ciò che il testo ebraico presentava. Nessun pensiero ulteriore. Buber e Rosenzweig procedono con un'esibizione di sobrietà e un grado di deissi testuale che sembra non potere, non volere, incrociare in nessun punto il discorso di Kracauer. Con una produzione di prove che vuole troncarne alla base l'argomento, farlo sembrare irragionevole, privo di senso. Lungo tutta la risposta corre l'idea, mai esplicitata ma più volte allusa, che per parlare della *Verdeutschung* occorra sapere l'ebraico, un'idea che farebbe apparire Kracauer, insipiente della lingua, fuori luogo. Anche la citazione iniziale, tratta da una conversazione di Goethe con Eckermann – «Ho sempre pensato che sia bene sapere qualcosa»<sup>567</sup> – suona come un giudizio, netto e quasi fastidioso, sul recensore. E quindi, su questa base di sostanziale non riconoscimento della legittimità di chi scrive, Buber e Rosenzweig ne smontano il procedere argomentativo con richiami continui al testo ebraico e in sinossi con le versioni successive, dai Settanta a Lutero. Un mostrare sintetico e schematico, quasi senza commento, come nel passo seguente:

il “Wolken führen” di Lutero in ebraico è *annen anan*, quindi da noi: Wolken wölken. Lo “schlachten” di Lutero è in ebraico, nel punto indicato: *tawoach tewach*, quindi da noi: Schlachtvieh schlachten [...] Dove Lutero dice “Brandopfer opfern”, l'ebraico ha *ba-alot-olot*. Niente a che vedere con l'incendio, niente a che vedere con il sacrificio, ma solo un “far ascendere le ascensioni” [Höhungen höhen]. Al posto di “Höhung” ci siamo azzardati a inserire il termine esplicativo “Hochgabe”. “Hochopfer” non era ammissibile perché “Opfer”, diversamente dalla parola-madre *offerre* che rende bene il senso del sacrificio ebraico, oggi nella nostra lingua ha assunto una sfumatura, che non si può trascurare, di rinuncia e di alienazione, una sfumatura del tutto distante dall'ebraico *korban* (avvicinamento,

<sup>565</sup> «der romantisch-willkürhafte Versuch», *ibid.*, p. 365.

<sup>566</sup> «Senza voler entrare nel merito dei pensieri metafisico-sociologici della recensione alla nostra traduzione della Genesi, riteniamo tuttavia di dover discutere, nell'interesse del lettore di questo giornale, almeno i punti in cui il recensore cerca di confermare la sua tesi generale sulla lingua della traduzione [...] In relazione al suo attacco, non addurremo il fatto che riteniamo la stessa tesi errata e dannosa » [«Ohne auf die metaphysisch-sozialwissenschaftlichen Gedanken der Rezension unserer Genesisübersetzung eingehen zu wollen, glauben wir doch, im Interesse der Leser dieses Blattes wenigstens die Punkte hier besprechen zu sollen, in denen der Rezensent seine allgemeine These an der Sprache der Übersetzung zu bewahrheiten sucht [...] Daß wir die These selbst für irrig und verderblich halten, wünschen wir nicht im Zusammenhang mit seinem Angriff auszuführen», MARTIN BUBER – FRANZ ROSENZWEIG, *Die Bibel auf Deutsch. Zur Erwiderung*, in SV 276].

<sup>567</sup> «Ich habe immer gefunden, daß es gut sei etwas zu wissen», *ibid.*, p. 276.

presentazione [Nahbringung, Darbringung])<sup>568</sup>. Il “Brandopfer” di Lutero non è tradotto dall’ebraico, ma dal greco-latino. La Septuaginta costruisce questo termine esplicativo per tradurre il sostantivo, mentre traduce correttamente il verbo; la Vulgata l’ha assunto dal greco come termine straniero, Lutero l’ha introdotto nel tedesco. Tutti quanti, così facendo, si sono attenuti, come dice un famoso commentario biblico protestante, “al concetto, non al significato” [...] Lo stesso per l’espressione di Lutero, derivata dalla Vulgata, “Tore seiner Feinde”. L’ebraico ha: “Tor seiner Hasser”. Il nostro uso di “Hochtor” vuole facilitare al lettore la comprensione di questo singolare che non indica una porta qualsiasi ma la porta presso la quale si tengono il consiglio e il mercato e si amministra la giustizia, una denominazione che giunge fino a noi nel turco *kapu*, porta, e che anche in Europa è reso per lo più con Sublime Porta.<sup>569</sup>

Per «Ruch der Befriedigung», la stessa cosa, con tono quasi irridente; nessun richiamo alla tetralogia di Wagner, c’è già tutto in Lutero: «Il “Ruch” che disturba così tanto la sensibilità del recensore deriva da nessun altro se non da Lutero che, addirittura con una allitterazione ripresa probabilmente dalle rune “per come le intende Richard Wagner”, scrive “che quindi questo sacrificio di lode sia come fumo e odore [Rauch und Ruch] del sacrificio precedente”. Ma perché “del compiacimento” [der Befriedigung]? Perché la “soave fragranza” [lieblicher Geruch] è sì omerico (Iliade 8,549-60), ma non biblico: la parola ebraica presente non è un aggettivo, ma il genitivo di un nome che significa “compiacimento”. E “roch den Ruch”, perché? In ebraico: *wa-ja-rach et reach*»<sup>570</sup>.

Un’altra volta poi su *ruah elohim*: al carattere piano, privo di scabrezza, definitivo, insuperabile anche culturalmente, della resa di Lutero «und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser» – resa di cui Kracauer fa il punto forte della recensione, a contrasto con il tonante «Braum Gottes» – Buber e Rosenzweig oppongono un quadro molto più sfumato: lo stesso Lutero non sarebbe stato sicuro della resa con «Geist», prova ne è la presenza di varianti di traduzione e di luoghi testuali in cui lo stesso

<sup>568</sup> Nella parola , che designa l’offerta sacrificale senza distinzione di procedura, Buber e Rosenzweig ravvisano la presenza della radice *קרב* (qrb), “avvicinare”. “Darnahung” è il termine tedesco, insolito e senza attestazione precedente, che renderebbe meglio l’avvicinamento e l’offerta insieme. Per i termini della prassi sacrificale nella *Verdeutschung*, si veda MARTIN BUBER – FRANZ ROSENZWEIG, *Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift*. Beilage zum ersten Band *Die fünf Bücher der Weisung*.

<sup>569</sup> «Luthers „Wolken führen“ heißt hebräisch: *annan anan*, infolgedessen bei uns: Wolken wölken. Luthers „schlachten“ heißt an der gemeinten Stelle hebräisch: *tawoach temach*, infolgedessen bei uns: Schlachtvieh schlachten [...] Wo Luther „Brandopfer opfern“ sagt, steht im Hebräischen – *ba-alot olot* – nichts von Brand und nichts von Opfer, sondern nur: Höhungen höhen. Wir haben statt „Höhung“ das verdeutlichende „Hochgabe“ zu setzen gewagt. Hochopfer war nicht zugänglich, weil das Wort Opfer, ungleich seinem lateinischen Quellwort *offerre*, das den Sinn des hebräischen Opfers gut wiedergibt, heut in unsrer Sprache einen unüberhörbaren Beiklang von Preisgabe und Entäußerung angenommen hat, der dem hebräischen *korban* (Nahbringung, Darbringung) ganz fern liegt. Luthers „Brandopfer“ ist nicht aus dem Hebräischen, sondern aus dem Griechisch-Lateinischen übersetzt; die Septuaginta bildet diesen erklärenden Terminus für das Substantiv, während sie das Verb richtig übersetzt; die Vulgata hat ihn als griechisches Fremdwort übernommen, Luther ihn im Deutschen eingebürgert. Sie alle hielten sich dabei, wie ein namhafter protestantischer Bibelkommentar sagt, „an den Begriff, nicht an die Bedeutung“ [...] Gleichfalls aus der Vulgata stammen Luthers „Tore seiner Feinde“. Im Hebräischen steht: Tor seiner Hasser. Daß wir „Hochtor“ sagen, geschieht, um dem Leser zum Verständnis dieses Singulars zu helfen, der ja nicht ein beliebiges Tor meint, sondern das Tor, an dem Rat, Markt und Gericht gehalten wird – eine Bezeichnung, die in dem türkischen *kapu*, Pforte, was man in Europa sich auch meist als Hohe Pforte verdeutlichte, noch bis in die Gegenwart hineinragt», MARTIN BUBER – FRANZ ROSENZWEIG, *Die Bibel auf Deutsch. Zur Erwiderung*, SV 277-9.

<sup>570</sup> «Der „Ruch“ der den Rezensenten so empfindlich stört, stammt von keinem andern als Luther selber, der sogar mit einer – anscheinend den Runen, „wie sie Richard Wagner begriff“, entnommenen – Alliteration schreibt: „also daß dies Opfer des Lobes sei wie ein Rauch und Ruch des vorigen Opfers“. Aber warum „der Befriedigung“? Weil „der liebliche Geruch“ wohl homerisch (Ilias 8,549f.), aber nicht biblisch ist: das hebräische Wort, das dasteht, ist kein Adjektiv, sondern der Genitiv eines Nomens, das „Beruhigung“ bedeutet. Und „roch den Ruch“? Auf Hebräisch: *wa-ja-rach et reach*», SV 279.



concetto sottostante affiora come «Wind». Al tempo di Lutero, è già stato detto, non c'era ancora una netta distinzione semantica tra “vento” e “spirito”, ma un passaggio naturale, una zona di fluidità che di lì in avanti si sarebbe prosciugata mantenendo i concetti separati. Lutero quindi poteva ancora usare “Geist” come resa adeguata della parola *ruah* nella sua sintesi di significato, sapendo appunto che in “Geist” il lettore avrebbe ancora percepito entrambi i sensi. Al momento, sostengono Buber e Rosenzweig, l'unica parola che possa rendere in tedesco l'«Urwort» *ruah*, «la potenza che racchiude ancora in sé spirito e natura»<sup>571</sup>, è «Braus»: «nessuna cosa del mondo creato può servire al traduttore odierno per la resa in tedesco di questo *ruach*, solo questo sibilaro o mugghiare (“il respiro mugghiante di Dio”) sostantivato; solo così può essere messa in salvo quell'unità di vento, respiro e spirito in una lingua che non la conosce più»<sup>572</sup>. Un termine, “Braus”, di cui, del resto, già Lutero si serve negli *Atti degli apostoli* per descrivere l'irrompere dello spirito come vento impetuoso, come rombo dal cielo<sup>573</sup>. Sia di “Braus” che di “brüten”, avanti e indietro dalle lingue semitiche alla poesia di Goethe, Buber e Rosenzweig danno conto rimanendo dentro al testo, dentro ai testi, esibendo il rifiuto dei riferimenti chiari fatti da Kracauer al contesto, «i punti a partire dai quali la fantasia del recensore è volata via verso Bayreuth»<sup>574</sup>. Con un'abbondanza di giustificazioni sicuramente esaustiva<sup>575</sup>, forse anche convincente se

<sup>571</sup> «d[ie] Macht [...], die in sich noch Geist und Natur umschließt», SV 281.

<sup>572</sup> «Kein Ding der geschaffenen Welt kann dem heutigen Übersetzer zur Verdeutschung dieses *ruach* dienen, nur dieses sein Sausen oder Brausen („Gottes brausender Atemzug“), substantivisch gefaßt; nur so kann jene Einheit von Wind und Atem und Geist in eine Sprache, die sie nicht mehr kennt, herübergerettet werden», SV 281.

<sup>573</sup> «Lutero ha definito l'apparire dello spirito di Pentecoste come un rombo dal cielo» [«„Ein Brausen vom Himmel“ hat Luther die Erscheinung des Pfingstgeistes genannt», SV 281.]

<sup>574</sup> «die Punkte, von denen aus die Phantasie des Rezensenten nach Bayreuth entflohen ist», SV 282.

<sup>575</sup> «La versione di Lutero “e lo spirito di Dio si librava sull'acqua” [und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser] appare al recensore definitiva. Lo stesso Lutero non ne era così sicuro: non avremmo altrimenti la variante: “Il vento di Dio si libra sull'acqua” [“der Wind Gottes schwebt auf dem Wasser”]. La parola *ruach*, che egli rende in modo così diverso, compare – come osserva Gunkel in modo appropriato – quest'unica volta nella Bibbia con il senso che ha in questo versetto. Proprio nella pienezza elementare del suo significato che ovunque, invece, si dispiega come “vento” (*Genesi* 3,8), come “alito” o “respiro” (così in *Genesi* 6,17). Stavolta si intende la parola primordiale che comprende in sé tutto ciò. Una polisemia più ristretta, ma simile, è nel greco *pneuma* e nel latino *spiritus*. Ma anche il “Geist” tedesco la conservava ancora all'epoca di Lutero. Per questo, egli può far creare a Dio le schiere del cielo “attraverso lo spirito della sua bocca” [“durch den Geist seines Munds”]. Chi oggi percepirebbe ancora immediatamente la concretezza di questa espressione? Dal momento che invece Lutero e i suoi lettori contemporanei ce l'avevano ancora presente, lo stesso Lutero ha creduto di poter sostituire anche all'inizio della creazione il suo troppo univoco “Wind” con “Geist”, in cui convivevano ancora più significati (ma che presto non avrebbero più convissuto). Ma senza alcun sentimento definitivo, addirittura senza persistere in una resa coerente. Infatti, nel dialogo di Gesù con Nicodemo (*Giovanni* 3,5 e seguenti), dove nel 1526 aveva tradotto – come i traduttori precedenti compreso Meister Eckhart (inquietantemente wagneriano!) – “Lo spirito spira dove vuole” [Der Geist geistet wo er will], poi scriverà: “il vento soffia dove vuole” [“Der Wind bläset wo er will”]. E così la stessa parola *pneuma* compare prima come “Wind” e poi, subito dopo, come “Geist” (“se uno non nasce da acqua e da spirito”), nonostante il testo intenda la stessa parola, proprio quella parola primordiale. “Senti il suo sibilo” [Du hörst sein Sausen wohl, *Giovanni* 3,8]: ciò non è detto del “vento” ma proprio di quel Ruach, che qui come lì si muove sull'acqua, della potenza quindi che racchiude ancora in sé spirito e natura [...] E il «brüten»? La parola ebraica occorre ancora una sola volta nella Bibbia, in *Deuteronomio* 32,11, quando si parla dell'aquila che spiega le ali facendole vibrare leggermente sui suoi piccoli o che proprio cova. La parola omofona siriana significa “covare” e così traduce la Peschitta siriana. A quello di cui parla la frase della *Genesi*, il fluttuare sospeso sopra l'informe, questo verbo[brüten] è incomparabilmente più vicino. L'immagine dell'uccello sopra il nido si conserva anche dove il Talmud illustra il passo biblico e il “covare” colme metafora legittima del primo atto creativo viene mantenuta ancora in Agostino (*quodam motu sancti Spiriti sui*). E arriva fino alla nostra epoca nella poesia, sulle cui vette le grandi similitudini continuano a vivere, in versi allitteranti che rapiscono: Quando sopra il prima che cresce e che diviene / il senso paterno si librava, nell'estasi gravante (Goethe) [Wenn über werdend wachsendem Vorher / Der Vatersinn mit Wonne brütend schwebte]. Il “Braus”, si potrebbe obiettare, è movimento, mentre il “Brüten” è stasi, come possono stare insieme? Proprio qui! Qui e solo qui entrambe le cose sono contenute in una; perché il rombo è ovunque sopra [alliber] le acque. La

non sembrasse procedere in un solo senso, come se nulla, o cose di poco conto fossero state dette da Kracauer, cose su cui è meglio non ragionare lasciando che sia il testo a fornire la smentita, a mostrare che allitterazioni, duplicazioni, ripetizioni non sono segni di un epigonismo wagneriano, ma fanno parte della lingua originaria dell'umanità, di un parlare naturale ai primi stadi, un parlare simile a quello del bimbo che si avvia ad acquisire la lingua degli adulti: «la ripetizione è un bisogno profondo della natura umana, il desiderio della variazione viene solo come conseguenza»<sup>576</sup>. Nell'equivalenza tra il bambino e il primitivo – questa sì poco originale, forse la parte più debole di tutta la replica, anche da un punto di vista retorico – si ritrovano segni dell'idea di *Ursprache*, cara a Rosenzweig e, come si è detto, non a lui solo. Un'idea che sicuramente ha trovato anche in Buber categorie pronte. Anche la lingua della Bibbia,

---

locuzione ebraica, nella sua concisione, non significa: in un posto sulla superficie delle acque, ma: sopra l'intera superficie delle acque. Che, grazie alle due parole finalmente trovate, si sia riprodotta anche l'allitterazione di entrambe le radici ebraiche *ruach* e *rachef* è un dono che ci è piovuto dal cielo. Avremmo dovuto rinunciarvi se questo difficile verso, in cui ogni parola ci è costata forse più fatica di tutta questa replica, fosse risultato comunque in modo pregnante, ma senza l'allitterazione. Mentre ci siamo presi la briga di evitare le allitterazioni casuali del tedesco, non richieste dal testo biblico. Abbiamo accettato non senza esitazione il verso di Lutero, in sé magnifico, “fremano, spumeggino le sue acque” [wenn gleich das Meer wütete und wallete, *Salmi* 46,4] – un'allitterazione entrata nel testo più per consapevole maestria linguistica, come ci insegna il confronto con le stampe e i manoscritti più antichi» [«Die Luther-Fassung „und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser“ erscheint dem Rezensenten endgültig. Luther selbst war dessen nicht ebenso sicher; sonst hätten wir wohl nicht die Variante: “der *Wind* Gottes schwebt auf dem Wasser“. Das Wort *ruach*, das er solchermaßen verschieden wiedergibt, kommt, wie Gunkel treffend bemerkt, nur dieses eine Mal in der Bibel in dem Sinn vor, den es in diesem Vers hat. Nämlich in der elementaren Fülle seines Sinns, der sich überall sonst in „Wind“ (so 1. M 3,8), „Hauch“ oder „Atem“ (so 1. M 6,17) und „Geist“ auseinanderlegt; dieses eine Mal ist das Urwort gemeint, das all dies in sich befasst. Eine geringere, aber ähnliche Vieldeutigkeit hat das griechische *pneuma* und das lateinische *spiritus*. Aber auch das deutsche „Geist“ hatte sie noch zu Luthers Zeit. Darum kann er das Heer des Himmels von Gott „durch den Geist seines Munds“ gemacht sein lassen; wer nimmt heute die Sinnlichkeit dieses Ausdrucks noch unmittelbar wahr? Weil sie aber Luther und seine mitlebende Leserschaft noch inne hatten, glaubte er auch am Anfang der Schöpfung sein allzu eindeutiges „Wind“ durch das damals noch (aber bald danach schon nicht mehr) vieldeutige „Geist“ ersetzen zu dürfen. Aber doch eben ohne eigentliches Endgültigkeitsgefühl, ja ohne folgerichtiges Beharren. Denn im Gespräch mit Nikodemus (Joh 3,5 ff.), wo er 1526 wie einschließlich Meiste Eckharts die Früheren (bedenklich wagnerisch!) übertragen hatte: „Der Geist geistet wo er will“, schrieb er dann: „Der Wind bläset, wo er will“, so daß nunmehr unmittelbar nacheinander dasselbe Wort *pneuma* einmal durch Wind, vorher und nachher aber durch Geist („daß jemand geboren werde aus Wasser und Geist“) wiedergegeben erscheint, obgleich im Text das gleiche – eben jenes Urwort – gleichmäßig gemeint ist. „Du hörest sein Sausen wohl“, das ist nicht vom „Wind“, sondern eben von der Rauch gesagt, die hier wie dort überm Wasser wirkt, – von der mAcht also, die in sich noch Geist und Natur umschießt. Kein Ding der geschaffenen Welt kann dem heutigen Übersetzer zur Verdeutschung dieses *ruach* dienen, nur dieses sein Sausen oder Brausen („Gottes brausender Atemzug“), substantivisch gefasst; nur so kann jene Einheit von Wind und Atem und Geist in eine Sprache, die sich nicht mehr kennt, herübergerettet werden. „Ein Brausen vom Himmel“ hat Luther die Erscheinung des Pfingstgeistes genannt. Und das „Brüten“? Das hebräische Wort kommt nur noch einmal in der Bibel vor, 5. M32,11, vom Adler, der über seinen Jungen – entweder die leis vibrierenden Flügel breitet oder aber brütet. Das gleichlautende syrische Wort bedeutet übrten und so übersetzt die syrische Peschitta. Dem, wovon der Genesissatz spricht, dem Schweben über dem Ungewordenen, steht dieses Verbum unvergleichbar näher. Das Bild des Vogels überm Nest ist noch geblieben, wo der Talmud die Bibelstelle erörtert; das „Brüten“ als die rechtmäßige Metapher des ersten Schöpfungsakts hat noch Augustin (*quondam fotu sancti Spiritus est*) erhalten; aber in der Dichtung, auf deren Gipfeln die großen Gleichnisse ihr Leben bewahren, reicht es in hinreißend alliterativen Versen an unser Zeitalter her: Wenn über werdend wachsendem Vorher / Der Vatersinn mit Wonne brütend schwebte... (Goethe). Der Braus, mag man einwenden, ist aber doch wohl Bewegung, und Brüten ist doch wohl Stillestehn – wo geht das zusammen? Eben hier! Hier und nur hier ist beides in einem; denn der Braus ist *alküber* den Wassern: die hebräische Wendung in ihrer Knappheit bedeutet nicht: an einer Stelle über der Fläche der Wasser, sondern: über der *ganzen* Wasserfläche. Daß sich mit den beiden endlich gefundenen Wörtern auch die Alliteration der beiden hebräischen Wurzeln *ruach* und *rachef* ergab, war ein Geschenk, das uns in den Schoß fiel. Wir hätten in diesem Fall auch darauf verzichten müssen, wenn die schwierige Zeile, von der vielleicht jedes Wort uns mehr Arbeit gekostet hat als diese ganze Entgegnung, nur im übrigen prägnant herausgekommen wäre. Während wir sonst eher Mühe hatten, Zufallsalliterationen des Deutschen, die vom hebräischen Text nicht gefordert waren, zu vermeiden. Luthers an sich herrliches „Wenn gleich das Meer wütete und wallete“ – bei ihm übrigens, wie der Vergleich mit den älteren Drucken der Handschriften lehrt, eine aus bewußter Sprachkünstlerschaft geflossene Alliteration – könnten wir uns nicht ohne Bedenken aneignen.», SV 280-2.

<sup>576</sup> «Wiederholung ist ein tiefes Bedürfnis der menschlichen Natur, das Verlangen nach Abwechslung kommt durchweg erst als Folge.», SV 283.

anche il greco, partecipano di questa fase aurorale: espressioni come «Wolken wölken» sono un residuo di questo parlare originario, conservatosi in tracce dopo la nascita delle lingue letterarie, un residuo che diventerà sempre più sottile al prevalere del concetto di eleganza, fondato sulla differenziazione stilistica, che il latino, da Cicerone ai padri della Chiesa, eleverà principio indiscutibile dello scrivere.

Nessuno a questo punto, chiosano i traduttori con evidente sarcasmo, potrà più pensare «che il testo ebraico della Bibbia sia nato solo dopo il 1876, l'anno dell'apertura del *Festspielhaus* di Bayreuth»<sup>577</sup>. E ancora: «Weihbuhle» non è espressione “restaurativa”, è la scelta che si impone dopo lo scarto di “Hure”<sup>578</sup> e “Beischläferin”, l'una troppo concreta, sbagliata, troppo tecnica l'altra: è, ancora una volta, semplice traduzione di un termine culturale, la prostituta sacra dei culti cananaici, soprattutto di Astante. Traduzione con richiamo al noto termine קדוש (qadoš): il recensore dovrebbe saperlo<sup>579</sup>. E, questo ancora una volta il messaggio, se non lo sa è utile che acquisisca i rudimenti dell'ebraismo, del suo ebraismo. «Schlachtstatt», così selvaggio all'orecchio del recensore, non poteva essere tradotto con “Altar”, oltre al legame con la radice ז.ב.ח (zbh), “schlachten”, appunto, sarebbe una deviazione concettuale: davanti all'altare ci si inginocchia e si prega, su un מזבח (mizbeah) si sacrifica. E tuttavia, a conforto del recensore, «inorridito da tanta ferocia», Buber e Rosenzweig comunicano che «la parola selvaggia, lì dove nei libri successivi avrà valore più tecnico che iconico facendo scolorire la radice verbale, sarà spesso sostituita con la docile parola “Statt”»<sup>580</sup>. Delle «inquietudini *völkisch*»<sup>581</sup> suscitate da un termine come “Erdvolk” Buber e Rosenzweig si mostrano sbalorditi: oltre a essere, di nuovo, diretta traduzione dall'ebraico, la parola ha per loro capacità inclusiva e valore quasi umanitario: «se la Società delle Nazioni di Ginevra cercasse un termine concreto per indicare il suo fine, non ne troverebbe uno più adatto di Erdvolk»<sup>582</sup>. Lo stesso “Künder” è insostituibile, non certo per debito verso George. E insostituibile soprattutto da una parola come “Prophet” che, lontana dall'ebraico così come “Künder” è vicino, è carica di sfumature divinatorie, di preveggenza, apocalittiche e perde il senso preciso dell'annuncio, la concretezza del messaggio. Proprio una parola come questa – ripresa non da George per primo, ma già presente in Voß e in Rückert – serve a disperdere il fumo che si è raccolto attorno al concetto di profeta, serve forse da sponda allo stesso Kracauer, «esclude l'idea che oggi la moda associa al “profeta”, l'idea della predisposizione, del talento. Detto in breve e brutalmente: l'idea del “genio religioso”»<sup>583</sup>. E infine i nomi propri biblici. Anche qui nessun intento *völkisch*, né alcuna volontà

<sup>577</sup> «der hebräische Text der Bibel sei erst nach 1876 als dem Jahr der Eröffnung des Bayreuther Festspielhauses entstanden», SV 283.

<sup>578</sup> “Hure” traduce l'ebraico זונח (zonah), termine che non ha sfumature eufemistiche.

<sup>579</sup> «Und eigentlich müsste auch der Rezensent es wissen», SV 284

<sup>580</sup> «Zur Beruhigung das über diese Wildheit Entsetzten sei aber mitgeteilt, daß das wilde Wort dort, wo es in den folgenden Büchern mehr technisch als anschaulich gebraucht ist, so daß die verbale Wurzel nachweislich verblät, vielfach durch das zahme “Statt” vertreten wird.», SV 285.

<sup>581</sup> «völkische Beängstigungen», SV 287.

<sup>582</sup> «Wenn der Genfer Völkerbund nach einem konkreten Wort für sein Ziel suchen würde, könnte er kaum ein geeigneteres finden als Erdvolk.», SV 287.

<sup>583</sup> «des “religiösen Genies”», SV 289.

estetizzante nella mimesi del nome ebraico. Le forme impiegate da Lutero, spiegano i traduttori, non sono le uniche in uso, come sembra voler dire il recensore: «al posto degli Hiob, Jesaias, Hesekiel, Isai di Lutero, la metà cattolica del popolo tedesco dice Job, Isaias, Ezechiel, Jesse. Perfino Eva diventa per i cattolici Heva»<sup>584</sup>. L'esistenza stessa di un'onomastica biconfessionale ha spinto i traduttori a rinunciare ai nomi «modellati dalla bocca dei Greci e dei Romani» e a fare ritorno agli originali. Di più, è ormai corrente l'utilizzo di nomi più fedeli alla grafia straniera, anche fuori dalla Bibbia: «un altro motivo è la tendenza, percepibile da circa cent'anni, a utilizzare i nomi corretti. Schiller diceva ancora Giove e Giunone, oggi chiunque direbbe Zeus e Era. Da Nietzsche in poi, nessuno dice più Zoroastro al posto di Zarathustra. Questa tendenza – e forse qualche lettore non ne è a conoscenza, il recensore sicuramente no – è penetrata anche nelle Bibbie di Lutero in circolazione oggi. Il re Roboamo di Lutero si chiama, dalla fine dell'epoca borghese, dalla fine quindi del secolo diciannovesimo, Rehabeam. E così via»<sup>585</sup>. Buber e Rosenzweig non ammettono concessioni alla *Zeittendenz* del pensiero *völkisch*-orientalistico, cui invece Kracauer vuole ricondurre i nomi esotici e aspri di patriarchi e profeti nella lezione della *Verdeutschung*. Il superamento di Lutero, replicano, è dovuto ancora una volta solo al tentativo di far trasparire il significato profondo che sostanzia di senso il nome. E solo il nome ebraico imitato nella resa translitterante, soprattutto nella *Genesi* dove l'interpretazione a senso del nome è preludio alla comprensione, può assolvere a questo compito: «Il fatto che da noi Eva si chiami *Chava* può essere, a un primo sguardo, fonte di straniamento. Ma il rapporto, solo così ristabilito, con il significato della radice dà al nome strano, reso in tedesco, una profondità che, anche a noi vecchi seguaci di Bayreuth, ha facilitato la rinuncia alla piccola Eva di Wagner»<sup>586</sup>.

<sup>584</sup> «Die katholische Hälfte des deutschen Volks sagt für Luthers Hiob, Jesaias, Hesekiel, Isai: Job, Isaias, Ezechiel, Jesse. Sogar Eva heißt auf katholisch Heva.», SV 287.

<sup>585</sup> «Ein weiterer Grund war die allgemeine etwa seit hundert Jahren wahrnehmbare Tendenz, überall die richtigen einzusetzen. Noch Schiller sagte Juppiter und Juno, wo heute jeder Zeus und Hera sagen würde. Seit Nietzsche sagt kein Mensch mehr Zoroaster üfr Zarathustra. Diese Tendenz ist, wie vielleicht manchen Lesern und sicher dem Rezensenten unbekannt geblieben ist, auch in die heute gangbaren Lutherbibeln eingedrungen. Luthers öKnig Roboam heißt seit Ende der bürgerlichen Epoche, also seit Ausgang des neunzehnten Jahrhunderts Rehabeam usw.», SV 288.

<sup>586</sup> «Wenn Eva bein uns *Chava* heißt, so ist das nur für den ersten Blick eine Verfremdung. Die nur so wiederlegbare Beziehung auf den Wurzelsinn verdeutscht dann den fremderen Namen in einer Tiefe, die den Verzicht auf die Oberflächenvertrautheit des Wagnerschen Evchens selbst uns alten Bayreuthern leicht machte.», *ibid.* Il riferimento è al canto «Grüss Gott, mein Evchen» nei *Meistersinger von Nürnberg*. La questione della resa dei nomi si pone fin da subito ai traduttori e bisogna dire che – in un primo momento, quando ancora il suo intento è orientato alla revisione di Lutero – lo stesso Rosenzweig, riconoscendo nell'uso proprio il manifestarsi di una *Zeittendenz*, esprime perplessità sulla riproduzione fedele della grafia ebraica: «Ed ora i nomi, i nomi, i nomi. Penso a loro giorno e notte. La tendenza dell'epoca passa da Buddha a Buddho, da Zoroastro a Zarathustra, da Ercole a Eracle, Da Giove a Zeus. E questo va al di là del filo- o dell'antisemitismo. Ma è una tendenza che, come dimostra l'ultimo grottesco esempio, trae i nomi dalla sfera dell'uso e li conduce alla sfera della cultura. Ripone la Bibbia in libreria, mentre Lutero l'aveva posta sul comodino. Possiamo azzardarci a fare questo? [...] non sono del tutto a mio agio con questo pensiero, o non ancora. Anche a me, però, le forme ebraiche – anche Kajin, anche Ephrajim, anche Jisrael – sembrano adattarsi bene allo stile di questa traduzione», SV 288. («Nun die Namen, die Namen, die Namen. Ich denke Tag und Nacht an sie. Die Zeittendenz geht ja von Buddha zu Buddho, von Zoroaster zu Zarathustra, von Herkules zu Herakles, von Jupiter zu Zeus. Das ist jenseits von Philo- und Antisemitismus. Aber es führt, wie grade das letzte groteske Beispiel zeigt, die Namen aus der Gebrauchssphäre in die Bildungssphäre hinüber. Es stellt die Bibel in den Bücherschrank, während sie von Luther auf den Nachttisch gelegt war. Können wir das wagen? [...] Aber recht wohl ist mir bei dem Gedanke nicht, oder noch nicht. Mir geht es eigentlich so, daß mir die hebräischen Formen, auch Kajin, auch Ephrajim, auch Jisrael, gut in den Stil dieser Übersetzung hineinzupassen scheinen», GSIV/2 22). La scelta grafica finale, riproduzione della grafia ebraica ma senza diacritici – vuole riprodurre il suono originale e, insieme, evitare problemi di lettura al lettore non preparato.

Buber e Rosenzweig negano, da parte loro, qualsiasi volontà arcaizzante. La lingua, affermano con la solita sicurezza apodittica, non può tendere all'arcaismo. Così facendo, andrebbe contro il proprio senso e il proprio compito: l'ingresso nel presente. «Deve essere interamente presente, interamente per l'oggi, interamente parlata»<sup>587</sup>, e ciononostante nessuno, nemmeno Lutero, ha mai visto questo suo tratto essenziale in conflitto con la riconquista del patrimonio linguistico sommerso. Soprattutto un compito così alto come il tradurre – che è insieme riproduzione, creazione e in qualche caso anche fondazione di lingua – non può non implicare il recupero e la rivitalizzazione. Una «colonizzazione interna al dominio linguistico»<sup>588</sup>, da condurre con «prudenza e cognizione»<sup>589</sup>, ma che – il tono è di nuovo categorico – «solo la sconsideratezza potrebbe definire un arcaizzare o un provincializzare»<sup>590</sup>. La stessa doppia interdizione di Lutero – *nec aulica nec castrensia*, «keine Schloß- und Hofwörter» – che Kracauer aveva utilizzato per giustificare l'attualità della *Biblia Teutsch*, il suo distacco dal linguaggio e dallo stile curiale, il suo essere «strappata in basso»<sup>591</sup> verso la vita del popolo, viene girata contro di lui: nella lettera a Spalatino, «che il recensore cita due volte ma che non capisce nemmeno una»<sup>592</sup>, il divieto duplice, riferito nello specifico a nomi di pietre preziose, sarebbe rivolto contro l'uso di denominazioni tecniche, “termini moderni” che ricadono proprio in quella sfera del profano, che Kracauer sembra porre a condizione di ogni scrittura. Al contrario, nell'interpretazione di Buber e Rosenzweig, «egli cerca e richiede [...] “simplicità”: patrimonio lessicale autentico e antipopolare», non termini che rispondano all'evoluzione della società»<sup>593</sup>.

Tutto l'intervento dei traduttori, è evidente, intende delegittimare Kracauer, scalzarne le osservazioni critiche, derubricate in chiusura, con ironia pungente, a «obiezioni contro il testo ebraico»<sup>594</sup>. Una sottrazione d'autorità che li porta a respingere anche l'unico apprezzamento, sempre nell'ottica del rinvio al testo originale. Anche in quel caso – la morte di Abramo «in buona vecchiaia» – non si tratta di un conio autonomo, ma di una semplice, quasi automatica, traduzione a specchio dall'ebraico: «*W* significa in, *tova* significa buona, *ssewa* significa vecchiaia»<sup>595</sup>.

La risposta di Buber e Rosenzweig alla recensione di Kracauer appare sulla «Frankfurter Zeitung» il 18 maggio 1926 accompagnata da una breve controreplica di Kracauer, «Gegen wen?». Contro chi, domanda Kracauer, si rivolge la risposta di Buber e Rosenzweig? Contro chi è diretta questa «avanzata a colpi di cultura?»<sup>596</sup>, questa ostensione di competenza radicata nella convinzione, espressa

<sup>587</sup> «Sie muß ganz Gegenwart, ganz für das Heute, ganz – gesprochen sein.», SV 289.

<sup>588</sup> «innere Kolonisation des Sprachreichs», SV 290.

<sup>589</sup> «Umsicht und Kenntnis», SV 290..

<sup>590</sup> «Nur der Unverstand könnte das als Archaisieren oder Provinzialisieren bezeichnen.»

<sup>591</sup> «Luther [holt] so die Schrift aus den unnahbaren Sphären in das Volksleben herein, reißt sie nach unten», SIEGFRIED KRACAUER, *Die Bibel auf Deutsch*, in *Aufsätze 1915-1926*, cit., p. 358.

<sup>592</sup> «zwar zweimal zitierten, aber nicht einmal verstandenen Brief», SV 290.

<sup>593</sup> «Er sucht und erbittet „simplicité“: echtes und altvolkstümliches Wortgut.», SV 290.

<sup>594</sup> «Einwände gegen den hebräischen Text», SV 290.

<sup>595</sup> «*W* heißt in, *tova* heißt gut, *ssewa* heißt Greisetum.», SV 290.

<sup>596</sup> «Gegen wen also der Anmarsch solcher Bildung?» SIEGFRIED KRACAUER, *Gegen wen?*, in *Aufsätze 1915-1926*, cit., p. 366.

con lieve e voluta modifica rispetto all'epigrafe goethiana<sup>597</sup>, «che sia sempre buona cosa mostrare il proprio sapere»<sup>598</sup>. Il recensore – Kracauer parla di sé in terza persona forse parodiando il distacco esibito da Buber e Rosenzweig – non nega la resa fedele del testo biblico. L'ha dichiarata, al contrario, fin dalle prime righe del suo intervento, indicando come fini della *Verdeutschung* «la traduzione letterale e la fedeltà ritmica»<sup>599</sup> e, sulla base del giudizio di ebraisti esperti (non del suo, pare dire Kracauer), ha riconosciuto a Buber e Rosenzweig un procedere «competente e coscienzioso»<sup>600</sup>. Kracauer non comprende il tono giustificatorio, fondamentale ostile della risposta di Buber e Rosenzweig, e, dice, non può che «seguire, non partecipe, il bombardamento filologico che sembra svolgersi a scopi dimostrativi»<sup>601</sup>. Un atteggiamento, quello dei traduttori, che pare rifiutarsi di vedere il punto fondamentale della sua critica, il suo rivolgersi «non contro un trattamento arbitrario del testo ebraico, bensì contro il tentativo di una traduzione letterale e senza commento»<sup>602</sup>. Non quindi la fedeltà al testo, indiscussa e indiscutibile, ma l'esito, linguistico e lessicale, che questa fedeltà estrema dà nel tedesco. Esito che si impone con più evidenza anche per l'assenza di un commento che ne possa mediare l'effetto e che magari dia conto dell'effettiva corrispondenza tra parola ebraica e parola tedesca. È proprio questo presentarsi immediato del testo, senza interposizioni esplicative, a dirigere l'attenzione sulla lingua tedesca che risulta da questa operazione, una che, Kracauer lo rimarca senza flettere, non può non aprire scenari neoromantici e wagneriani, non può non richiamare le parole della “völkische Renaissance”: «il recensore ha messo in dubbio», chiede Kracauer ribadendo il suo proposito con limpidezza e rispetto, «che il rombo che grava su tutta la superficie delle acque tenti di riprodurre, concetto per concetto, l'originale? E le “gehöhte Hochgaben” o il “Walter du, über uns Walter” sono state forse attribuite a un mancato rispetto delle parole ebraiche?»<sup>603</sup>. All'inverso, «egli ha considerato queste espressioni e gli altri esempi come costrutti *tedeschi* e ha visto, in parte di essi, rampolli postumi dell'arte poetica di Bayreuth. Il fatto che discendano, nell'accostamento preferito dagli autori, dai climi arcaici del neoromanticismo borghese, è un difetto di nascita che il richiamo, come sempre scrupoloso, al loro uso precedente non può certo cancellare»<sup>604</sup>. I rilievi – Kracauer non potrebbe essere più chiaro di così – muovono contro «la forma linguistica tedesca della traduzione e quindi contro la sua

<sup>597</sup> «Ich habe immer gefunden, daß es gut sei, etwas zu wissen. (Goethe zu Eckermann), SV 276.

<sup>598</sup> «Doch die Autoren, ihren vorangestellten Goethe abwandelnd, finden vielleicht, daß es immer gut sei, sein Wissen zu zeigen.» SIEGFRIED KRACAUER, *Gegen wen?*, in *Aufsätze 1915-1926*, cit., p. 366.

<sup>599</sup> «die wörtliche Übersetzung und rhythmische Treue», *ibid.*

<sup>600</sup> «sachkundig und gewissenhaft», *ibid.*

<sup>601</sup> «das philologische Bombardement, das zu demonstrativen Zwecken sich abzuspielen scheint», *ibid.*

<sup>602</sup> «Nicht gegen eine willkürliche Behandlung des hebräischen Textes, wohl aber gegen das Unternehmen seiner kommentarlosen wörtlichen Übersetzung kehrt sich die Rezension.», *ibid.*

<sup>603</sup> «Hat der Rezensent bezweifelt, daß der allüber den Wassern brütende Braus Begriff für Begriff des Originals nachzubilden suche? Sind die gehöhten Hochgaben oder der Walter du, über uns Walter, von ihm einer Mißachtung der hebräischen Worte verdächtig worden?», *ibid.*

<sup>604</sup> «Er hat sie und die anderen Beispiele als *deutsche* Sprachfügungen gewürdigt und in einem Teil von ihnen posthume Sprößlinge der Bayreuther Dichtkunst erkannt. Daß sie in der von den Autoren beliebten Zusammenstellung den archaischen Klimaten der bürgerlichen Neuromantik entstammen, ist ein Geburtsmakel, den die wie immer penible Berufung auf ihren früheren Gebrauch gewiß nicht zu tilgen vermag.», *ibid.*

*intenzione*<sup>605</sup>: «se l'accogliere il testo in modo letteralmente fedele produce escrescenze linguistiche come "Schlachtstatt" e "Weihbuhle", allora l'intenzione di questo accogliere è dubbia. Questa resa "fedele" non è affatto fedele perché vorrebbe conferire a parole e a configurazioni linguistiche, che non sono altro che segni di un determinato periodo del nostro passato, la potenza intatta dell'originale»<sup>606</sup>.

Per il resto, Kracauer è d'accordo sul legame necessario della lingua con il presente, con l'oggi, con il parlare quotidiano. E proprio per questo legame – che Buber e Rosenzweig usano per negare la tendenza all'arcaismo – si sente legittimato a rilevare la mancata considerazione, da parte dei traduttori, dell'evoluzione diacronica, del cambiamento semantico cui le parole sono soggette. È qui, nel fondamentale anacronismo della loro lingua, l'errore vero: certi termini, nell'uso connotato che se ne fa in certe epoche, perdono la loro "ingenuità", se mai l'hanno avuta, e si caricano di valenze che *a posteriori* non possono essere trascurate. Se sulle parole sono passati i flussi di discorsi in un modo o nell'altro "ideologici", discorsi che su queste parole hanno lasciato residui, è impossibile pretendere che l'accumulo proprio di queste parole scinda da sé ogni richiamo. Del resto, già Rosenzweig, traducendo Yehudah ha-Lewi – e stupisce che l'analogia non si sia affacciata al suo pensiero – sapeva usare parole tedesche che nel lettore avrebbero scatenato associazioni, rimandi a una memoria culturale condivisa. Che avrebbero creato effetti d'eco. Lì il riferimento era il *Kirchenlied* protestante, qui piuttosto il *Nibelungenlied* nella "riscrittura" wagneriana.

Traducendo la *Genesi*, invece, Buber e Rosenzweig si muovono «in così felice indipendenza dal tempo che credono di poter ignorare le esigenze della nostra presente situazione "metafisica e sociologica"<sup>607</sup>». <sup>608</sup>È impossibile, questa è la conclusione, prescindere dal paradigma sociologico, dall'azione – di estensione, di connotazione, di modifica – che il tempo, l'attualità, svolgono sulle parole. Paradigma che, invece «gli autori rifiutano non senza disprezzo»<sup>609</sup> e questo rifiuto, questa *Zeitenthobenheit*, li porta diritti all'anacronismo e all'estetico. Ecco perché, osserva Kracauer a più riprese, e non senza soddisfazione – «Sarebbe buona cosa sapere qualcosa di sociologia [...] sarebbe bene sapere qualcosa del proprio tempo»<sup>610</sup>

## Gershom Scholem

<sup>605</sup> «die deutsche Sprachform der Übersetzung und damit gegen ihre *Absicht*» *ibid.*, p. 367.

<sup>606</sup> «Wenn die wörtlich getreue Einholung des Textes Sprachgewächse wie "Schlachtstatt" und "Weihbuhle" reifen läßt, so ist die Absicht seiner wörtlich getreuen Einholung fragwürdig in dem von der Rezension aufgewiesenen Sinn. Diese "treue" Wiedergabe ist gar nicht treu, weil sie Worten und sprachlichen Konfigurationen, die nur noch Zeichen eines bestimmten Abschnitts unserer Vergangenheit sind, die ungebrochene Gewalt des Originals verleihen möchte.», *ibid.*

<sup>607</sup> Il riferimento è alle parole utilizzate da Buber e Rosenzweig in apertura della replica.

<sup>608</sup> «[Die Autoren] befinden sich offensichtlich in so glücklicher Unabhängigkeit von der Zeit, daß sie die besonderen Erfordernisse unserer gegenwärtigen "metaphysischen und soziologischer" Situation [...] glauben übersehen zu dürfen.» SIEGFRIED KRACAUER, *Gegen wenn?*, cit., p. 367.

<sup>609</sup> «Die Autoren lehnen dergleichen nicht ohne Verachtung ab.», *ibid.*, p. 366.

<sup>610</sup> «Es wäre gut, etwas von soziologischen Dingen zu wissen [...] Es wäre gut, etwas von seiner Zeit zu wissen.», *ibid.*, p. 367.

Un'altra voce in dissenso – ne vedremo il grado e i contenuti – con la *Verdeutschung* è quella di Gershom Scholem. Nel 1925, Scholem è già da due anni in Palestina, capo della sezione di ebraistica della Biblioteca Nazionale di Gerusalemme e, all'apertura dell'Università, chiamato alla cattedra di mistica ebraica. In Palestina, distante dall'Europa non solo geograficamente. Distante dall'ebraismo europeo, dall'ebraismo tedesco. Distante dalle soluzioni di compromesso e dai tentativi di sintesi, convinto dei guasti dell'assimilazione. Non più ebreo-tedesco a tutti i costi, solo ebreo, credente ma non ortodosso. Non ebreo a senso unico, ma consapevole dell'esistenza di una controparte, di una convivenza necessaria: con gli arabi di Palestina, però, non con i tedeschi. La prospettiva è, quindi, spostata, l'ottica esterna. Nell'esaminare il giudizio di Scholem sulla *Verdeutschung* non si può ignorarne il punto di osservazione.

Il 5 di tevet 5686 – 22 dicembre 1925 in Germania – Scholem scrive una lettera a Ernst Simon dove, in mezzo ad altre questioni, ricorda di aver letto, da poco e con grande piacere, su «Der Morgen» il saggio di Rosenzweig *Das Neue Denken*<sup>611</sup>. Vista la profondità del suo pensiero, Scholem trova strano che in Palestina, a quattro anni dalla pubblicazione, della sua opera fondamentale non si sia mai parlato, neanche per accenni, e manifesta la volontà di promuoverne la discussione con un pezzo in ebraico<sup>612</sup>. Poi chiede conto a Simon della traduzione della Bibbia che, da quel che ha letto sulla «Jüdische Rundschau», Rosenzweig starebbe per intraprendere insieme a Buber: «A proposito di Rosenzweig: c'è, con mio grande stupore, nell'ultimo numero della Rundschau un risvolto davvero tremendo su una traduzione della Bibbia “intrapresa” da Buber e Rosenzweig. Sono rimasto di stucco. Di stucco sulla possibilità che si possano fare simili elogi di simili autori. Temo le cose peggiori da questa traduzione»<sup>613</sup>. Aspro come sempre, prima ancora di leggere una riga, poi tempera a suo modo dicendo: «Per quanto riguarda la Genesi si può essere a buon diritto curiosi e se un moribondo e un immortale ricreano il mondo – cosa che, si sa, per רבא (rb') è possibile – siamo tenuti a osservare questo mondo con la massima precisione»<sup>614</sup>. Tra parentesi, Scholem – non nuovo a stroncature di traduzioni, e già severo nei confronti dei primi tentativi di Rosenzweig – inserisce un giudizio durissimo, lapidario, sulle

<sup>611</sup> *Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum „Stern der Erlösung“*, in «Der Morgen» I, 1925, pp. 426-51.

<sup>612</sup> «Del resto è davvero curioso che il suo libro non sia stato nominato neppure con mezza sillaba nella letteratura ebraica. Combatto continuamente con l'inclinazione di scrivere qualche parola in ebraico in proposito» [«Es ist übrigens wirklich höchst sonderbar, daß sein Buch noch mit keiner halben Silbe in der hebräischen Literatur erwähnt worden ist. Ich kämpfe öfters mit Neigungen, doch mal hebräisch ein Paar Worte darüber zu schreiben.», Gershom Scholem a Ernst Simon, 22 dicembre 1925, in GERSHOM SCHOLEM, *Briefe I, 1914-1947*, cit., p. 230]. Scholem parlerà della *Stella* solo a distanza di qualche anno, dopo la morte di Rosenzweig, in *Franz Rosenzweig und sein Buch „Der Stern der Erlösung“*. Worte des Gedenkens gesprochen an der Hebräischen Universität in Jerusalem am 30. Tag nach seinem Tod, Jerusalem 1930, pp. 24-5 (l'intervento nasce in ebraico).

<sup>613</sup> «Aber Rosenzweig: da steht, zu meiner größten Verblüffung, in der letzten Nummer der Rundschau ein wahrhaft höllischer Waschzettel, über eine Bibelübersetzung “unternommen” von Buber und Rosenzweig. Ich war baff, obwohl ich es prophezeit habe. Baff über solcher Anpreisung solcher Autoren. Ich fürchte für diese Übersetzung das Schlimmste.», *ibid.*

<sup>614</sup> «Auf die Genesis darf man füglich einmal gespannt sein und wenn ein Sterbender und ein Unsterblicher die Welt noch einmal schaffen, was nach רבא bekanntlich möglich ist, so werden wir verpflichtet sein, uns diese Welt aufs genaueste zu betrachten.» *ibid.*, pp. 230-1. Il riferimento è a un passo non rintracciato del grande *midraš* alla *Genesi*, il *Beresit Rabbah*.



traduzioni da Yehudah ha-Lewi: «Ritengo molto brutta la traduzione di Juda Halewi e giustificata solo dalle annotazioni che peraltro non hanno nessun טעם (t'm)<sup>615,616</sup>. E fra i due, per ipotesi ma con buona aderenza al vero – almeno per quanto riguarda il legame tra teoria della traduzione e filosofia del linguaggio – Scholem è sicuro che sia Rosenzweig a essere guida<sup>617</sup>. Tra le righe, poi, compaiono riferimenti che possono valere come prime battute dello scambio tra Scholem e i traduttori e, allargando il campo, come indicazioni di come Scholem intenda il rapporto tra gli ebrei e la Germania: la traduzione della Bibbia dovrebbe essere una sorta di omaggio, un atto dovuto dagli ebrei ai tedeschi, un suggello conclusivo, prima della partenza, a ringraziamento dell'ospitalità ricevuta: «Sono sempre stato segretamente dell'opinione che la traduzione della Bibbia sia l'ultimo xenion che gli ebrei, prima della partenza o alla partenza, debbano alla Germania. Questa lo sarà?»<sup>618</sup> La partenza, però, è e rimane ineludibile. Un dato di fatto, una necessità. Vedremo la diversa flessione che – a distanza di quarant'anni, a *Verdeutschung* conclusa – Scholem darà all'idea del dono.

Per ora, invece, il primo volume non è ancora sul mercato e Scholem, impaziente<sup>619</sup>, chiede a Simon di procurargliene al più presto una copia: così si chiude la lettera.

La risposta è di Simon che, letta la traduzione, la giudica ben fatta, pur condividendo la disapprovazione per il risvolto editoriale della «Rundschau» e per le traduzioni di ha-Lewi. Ma, tolti qualche preziosismo e qualche raffinatezza in eccesso e al netto delle normali divergenze d'opinione nel particolare, la *Genesis* nella versione di Buber e Rosenzweig gli piace molto. E nell'insieme, assecondando le aspettative degli stessi traduttori, è persino convinto che, per gli ebrei, questa traduzione sarà una nuova Bibbia di Lutero<sup>620</sup>. Come quella, dunque, un testo identitario e fondante. Nel frattempo Scholem, ancora in attesa del volume intero – lo riceverà da Buber – ha letto gli assaggi di traduzione pubblicati dalla «Frankfurter Zeitung» e dalla «Jüdische Rundschau» e ne ha ricavato un'impressione diversa, opposta che esprime, al solito, con parole trancianti:

La Sua risposta alla mia considerazione sul nuovo תרגומי<sup>621</sup> [trgwm] certamente non mi piace perché intanto ho letto entrambe le prove nella Frankfurter e nella Jüdische Rundschau [...] Per me queste prove sono pathos particolarmente falso, non c'è traccia della Bibbia di Lutero. Lutero ha sicuramente una sensibilità più autentica per la tonalità della lingua, B e R hanno sbagliato il tono, gravemente. Per non parlare della preziosità selvaggia di questo

<sup>615</sup> «Nessun gusto», ma anche «nessun senso».

<sup>616</sup> «Ich halte [...] R's [...] Juda Halewi Übersetzung für sehr schlecht, und nur durch die Anmerkungen gerechtfertigt, die freilich auch keinen טעם mehr haben.» Gershom Scholem a Ernst Simon, 22 dicembre 1925, GERSHOM SCHOLEM, *Briefe I, 1914-1947*, cit., p. 231.

<sup>617</sup> «[Rosenzweig], der doch sicher in dem Übersetzungswerk der Führende ist» *ibid.*, p. 230.

<sup>618</sup> «Ich war immer der geheimen Meinung, daß die Bibelübersetzung das letzte Xenion ist, das die Juden Deutschland vor oder bei der Abreise schuldig sind. Aber wird es das sein?» *ibid.*, p. 230.

<sup>619</sup> «Aspetto con una certa agitazione il giorno in cui il libro sarà sul mio tavolo» «Diese und sehr viele ähnliche Gedanken sind es, aus denen ich mit einer gewissen Aufregung den Tag erwarte, an dem das Buch auf meinem Tisch liegen wird.» *ibid.*, p. 231.]

<sup>620</sup> Si veda Ernst Simon a Gershom Scholem, 2 gennaio 1926, in *ibid.*, pp. 404-5.

<sup>621</sup> «Traduzione».

loschen [laʃon, “lingua”, nella pronuncia askenazita]. Del fatto che lei ritenga “buona” questa traduzione, עתיד אתה ליתן הדין<sup>622</sup> [‘tyd ’th lytn hdy] dovrà rendere conto un giorno [...] Se non avessi così poca intimità con Buber, avrei detto qualcosa. Sono molto deluso che improvvisamente salti fuori un tedesco simile, un tedesco da parrucchiere. L’insieme però ha decisamente il tratto stilistico di Rosenzweig. הקצור<sup>623</sup> [hqʃwr], il re è nudo. Credo che andando avanti sarà d’accordo con me, è impossibile che Lei possa sopportare tutto questo a lungo<sup>624</sup>.

Questo nuovo *targum* è, per Scholem, frutto di una contraffazione del testo biblico. Un’operazione di arbitrio che dà luogo a una lingua raffinata e artificiosa. Ma soprattutto un’esagerazione del tono. Questa traduzione dove – Scholem lo ripete – è perfettamente visibile il tocco di Rosenzweig esprime una solennità di stile, un’intensità, una concitazione drammatica – in una parola, un *pathos* – spesso alieni all’espressione originaria. La lingua tedesca, inadatta a sopportare i tratti dell’ebraico, viene forzata a una ricezione innaturale e, per questa strada, si carica d’enfasi, diventa espressione uniformemente gonfia e ridondante, sproporzionata rispetto alla lingua biblica che, invece, alterna tratti di solennità a parti piane e lineari. L’evidenza data da Buber al *pathos* non deve stupire: il *pathos* è, fin dall’introduzione al *Nachman*, parte dell’originaria fisionomia ebraica. È aspetto tra i più importanti della “Jüdische Renaissance”, il suo recupero riconquista dell’interiorità e accesso a una creatività nuova. Per Scholem la questione del *pathos* è il nodo, e quando, il 27 aprile successivo, scriverà a Buber per dare conto della sua lettura, sarà questo il tema principale.

La lunga lettera è critica, ma senza astio. Non è il solito scrivere ispido, quasi irritante: Scholem si rivolge a Buber con deferenza, con un atteggiamento che – se paragonato alle precedenti esternazioni, anche a quelle rivolte alle traduzioni liturgiche di Rosenzweig all’inizio degli anni Venti – sembra persino dimesso. In apertura, ammette di non essere nuovo all’idea di una traduzione della Bibbia e di avere spesso, e fino a poco tempo prima, pensato alla traducibilità (o all’intraducibilità) di certi passi – Scholem del resto ha più volte sostenuto l’impossibilità del passaggio tra ebraico e tedesco – proprio di passi che hanno su di lui la stessa capacità appellante che Buber riconosce all’intera Scrittura. Il tono è dichiaratamente non prevenuto e accogliente: «Ho pensato così a lungo e così intensamente a questioni di traduzione biblica che l’impresa Sua e di Rosenzweig ha suscitato in me l’eco più viva [...] e a Lei (se me lo permette, come uno che di fronte a questo problema ha deposto le

<sup>622</sup> Letteralmente, «il futuro te ne darà giudizio».

<sup>623</sup> «In breve».

<sup>624</sup> «Ihre Erwiderung auf meine Betrachtung über den neuen תרגום gefällt mir freilich nicht, denn ich habe inzwischen die beiden Proben in der Frankfurter und Jüd. Rundschau gelesen. [...] Ich halte die Proben für *ausgesprochen falsches Pathos*, von Lutherbibel keine Spur. Luther hat ein sicher echteres Gefühl für die Tonhöhe der Sprache gehabt, und in *dieser* haben sich B-R schwer vergriffen, gar nicht zu reden von der wilden Präziosenhaftigkeit dieses Loschens. Wie sie das “gut” finden, darüber ליתן אתה ליתן הדין [...] Wenn ich nicht so wenig intim mit Buber stände, hätte ich mich auch dort gemückt. Ich bin sehr enttäuscht, daß so ein Friseurdeutsch plötzlich wieder vorbricht. Das ganze hat aber ganz entschieden Rosenzweigs Stilcharakter. הקצור Schwarz ist Trumpf. Ich glaube, Sie werden mir schon noch zustimmen, denn es ist unmöglich, daß Sie das auf die Dauer aushalten.» Gershom Scholem a Ernst Simon, gennaio 1926, *ibid.*, pp. 231-232.

armi) posso solo rivolgere gli auguri più sinceri per la riuscita della Sua opera»<sup>625</sup>. Ben diverso, questo auspicio, dal presagio espresso a Simon alla fine del '25<sup>626</sup>.

Detto questo, però, Scholem passa al giudizio. Ha trovato, nella traduzione, – e alla luce di quanto espresso a Simon pare quasi strano – «una grandiosa chiarezza oggettiva»<sup>627</sup>. Chiarezza in cui Scholem vede l'espressione migliore del rapporto di Buber con la Scrittura, del suo porsi di faccia alla Scrittura, in dialogo. Più che la lingua dunque, cui le parole di Scholem sembrerebbero riferirsi, è forse l'approccio di Buber al testo a essere nitido. Il dubbio di Scholem è sempre rivolto al tono, all'intonazione, al *niggun* di questa prosa tedesca. Un tono che deriva dalla resa letterale dell'ebraico, un tono che Scholem definisce «quasi inquietante»<sup>628</sup>. È sempre lo stesso discorso: il tedesco “ebraicizzato” di Buber e Rosenzweig connota oltre misura la lingua biblica, ne altera la melodia, ne aumenta altezza e intensità, rendendola uniformemente tonante, quasi monocorde nel suo continuo rimbombare. Con un *pathos* che spesso, per le storie della *Genesis*, risulta fuori luogo e che fa pensare, con preoccupazione, alle parti che verranno: «Se già i racconti della *Genesis* sono sul punto di esplodere per tutto il *pathos* che vi è racchiuso (e in parte esplodono sul serio), non oso pensare al *niggun* che assumerà il discorso profetico nella Sua traduzione»<sup>629</sup>. L'esempio che Scholem porta è relativo a *Genesis* 49, le ultime parole rivolte da Giacobbe morente ai suoi dodici figli. Un poema tribale già oscuro nell'originale, che mescola benedizioni e maledizioni, giochi di parole e simboli zodiacali, epigrammi e profezie. In traduzione, dice Scholem, il testo ebraico si spacca, non sopporta il travaso diretto nel tedesco: ciò che risulta è un andamento quasi allucinatorio, un accumulo di “voci”. Di voci interiori, come se gli stessi traduttori avessero avuto la coscienza alterata da “audizioni”<sup>630</sup>. Il capitolo 49 della *Genesis* – va detto a conferma e lo si dirà anche più avanti – è, nella traduzione di Buber e Rosenzweig, un fulgido esempio di incomprendibilità.

Probabilmente, aggiunge Scholem, le modalità migliori per avvicinarsi a questo testo sono la recitazione e il canto. Ed è forse veramente questo il terreno comune: solo in cantillazione, nella recitazione intonata, la lingua biblica può incontrare la traduzione di Buber e Rosenzweig. E questo incontro nella voce è sicuramente, almeno per Buber e Rosenzweig se non per Scholem, una conquista importante. Del resto, aggiunge Scholem, la traduzione della Scrittura pone sempre la difficile scelta tra la rivelazione e l'opera d'arte, ed è quasi impossibile venire a capo della questione. Come è sempre difficile bilanciare, proporzionare la prosa biblica e il canto. Ma, insiste Scholem, rimane comunque – per lui come per ogni lettore della traduzione che conosca l'ebraico – la percezione di un continuo e

---

<sup>625</sup> «Ich habe, wie Sie sich leicht denken können, so lange und intensiv an Fragen der Bibelübersetzung gedacht, daß Ihr und Rosenzweigs Unternehmen in mir das lebhafteste Echo gefunden hat. [...] ich [kann] Ihnen nur (wenn Sie mir das zu sagen erlauben: als einer, der von diesem Problem die Waffen gestreckt hat) die herzlichsten Wünsche für das Gelingen Ihres Werkes sagen», Gershom Scholem a Martin Buber, 27 aprile 1926, B2 251-252.

<sup>626</sup> Richiamo

<sup>627</sup> «die großartige sachliche Deutlichkeit», Gershom Scholem a Martin Buber, 27 aprile 1926, B2 252.

<sup>628</sup> «fast unheimlich», *ibid.*

<sup>629</sup> «Wenn schon die Erzählungen der Genesis hier von *verschlossenem Pathos fast bersten* (und sogar es teilweise wirklich tun), so wage ich nicht an den *niggun* zu denken, den die *prophetische Rede* in Ihrer Übersetzung wird annehmen müssen.», *ibid.*

<sup>630</sup> «Die Übersetzer scheinen Auditionen zu haben», *ibid.*

innaturale volteggiare delle parole. La percezione di uno scarto, di uno spostamento, di un'alterazione dell'intensità. E, per meglio rendere l'idea, Scholem fa un ultimo esempio: la parola "Künder" – proprio quella parola in cui Buber e Rosenzweig avevano visto, contro la vaghezza vaticinante del "profeta", un risvolto reale, la presenza di un annuncio concreto – è un caso tra i più evidenti di «solenità esagerata e quindi falsa»<sup>631</sup>. Una parola «sconosciuta», non – come per i traduttori – portatrice di contenuto informativo, ma senza peso, «senza zavorra», impossibile da sostituire al «caro vecchio profeta». Una parola in grande stile, così tanto grande da essere addirittura grottesco<sup>632</sup>. Scholem chiude riproponendosi di articolare i pensieri sulla *Verdeutschung* in una sorta di disputa ebraica con Agnon, convinto sostenitore della traduzione, una disputa in stile medievale il cui protocollo verrebbe poi sottoposto allo stesso Buber.

Tra la lettera del 27 aprile e la risposta di Buber prosegue la comunicazione parallela tra Scholem e Simon. Forse il 6 di maggio (ma la data non è accertata), Simon chiede a Scholem se sia venuto a conoscenza della recensione di Kracauer al *Buch im Anfang*; per sé, non sa farsi un'idea su questo articolo. Verso Rosenzweig è impedito nel giudizio e verso Kracauer ha sentimenti misti: condivide il suo volgersi al profano e ne deplora l'ostilità al sionismo, un'ostilità che interpreta, a suo dire, una tendenza di fondo espressa dalla «Frankfurter Zeitung»,<sup>633</sup> Scholem non ne sa nulla, dice solo di aver scritto a Buber una «critica molto prudente, interrogativa, rivolta al tono della sua traduzione»<sup>634</sup> e rivela, a sua volta, di avere nel cassetto una breve recensione sulla *Verdeutschung*.<sup>635</sup>

Il 24 di maggio arriva a Scholem la risposta di Buber. Scrivendo anche a nome di Rosenzweig, Buber mostra di apprezzare moltissimo le osservazioni critiche di Scholem, vede in esse l'obiezione «più seria, anzi l'unica davvero seria che abbiamo sentito finora»<sup>636</sup>. Un'obiezione che Buber ritiene confutabile e che si riserva di confutare con più agio. La questione del *niggun*, dice Buber, gli si chiarirà una volta che saranno usciti tutti e cinque i libri del Pentateuco, ma Scholem può già farsene un'idea confrontando, nella *Genesis*, le storie Abramo e di Giuseppe per capire come il tono sia tutt'altro che indifferenziato. Che la Bibbia, poi, sia scrittura in prosa – concetto, come quello di poesia, disposto su più strati – gli pare evidente: è una prosa elementare, ovviamente nel senso dell'originarietà<sup>637</sup>. Soprattutto però – e questo indica, in fondo, quanto l'osservazione di Scholem non gli paia peregrina – tra questo discorso e quelli che si sentono fare in Germania sulla traduzione c'è, per Buber, una

<sup>631</sup> «einer übertriebenen und *darum falschen Feierlichkeit*», *ibid.*, p. 253.

<sup>632</sup> «Und warum sollte man sich bei diesem unbekanntem Wort mehr oder etwas Besseres denken als bei dem guten alten Propheten? „Künder“ ist zu ballastlos, um in so großem Stil nicht *grotesk* zu wirken», *ibid.*

<sup>633</sup> «So richtig ich Kracauers Einstellung zum Profanen finde, so unerhört scheint mir z.B. Sein Vorstoss gegen den Zionismus, dessen Schmähung ja heute grosse Mode in der "Frankfurterin" ist, und der an dieser Stelle einfach auf Ignoranz beruht.» Ernst Simon a Gershom Scholem, 6 aprile 1926, in GERSHOM SCHOLEM, *Briefe I, 1914-1947*, cit., pp. 405-6.

<sup>634</sup> «An Buber habe ich mich mit sehr vorsichtiger fragender Kritik der Tonhöhe seiner Übersetzung gewandt.» Gershom Scholem a Ernst Simon, 12 maggio 1926, *ibid.*, p. 233.

<sup>635</sup> «Kracauers kenne ich *nicht*. Meine eigene, 10 Zeilen lang, liegt im Schreibtisch.» *ibid.*

<sup>636</sup> «Ihr allgemeine Einwand ist der ernsteste, ja eigentlich der einzige ersthafte, den wir bisher gehört haben.» Martin Buber a Gershom Scholem, 24 maggio 1926, B2 257.

<sup>637</sup> «Für Prosa halten auch wir das Buch, ich möchte sagen: Elementarprosa», *ibid.*

distanza enorme, di senso e di profondità: «tra i lodatori e i biasimatori fuori dalla Palestina è quasi impossibile trovare orecchie buone come le vostre [il discorso riguarda anche Agnon] (Qui da noi, su questo libro, strepitano e parlano anche con la massima dovizia di particolari persone che non fanno altro che confrontare non i singoli passi con il verso ebraico, ma solo l'insieme con le istanze dello *Zeitgeist*)»<sup>638</sup>. Il riferimento a Kracauer è lampante.

Chiudendo il discorso su Scholem, è significativo richiamare parole che verranno molti anni dopo. Il 16 febbraio 1961, a una settimana di distanza dal suo ottantatreesimo compleanno, Buber festeggia in casa la conclusione della *Verdeutschung*, radunando un piccolo gruppo di amici: Hugo Bergmann, Ernst Simon, Agnon, l'amico di Rosenzweig Eugen Mayer, Scholem e pochi altri. Tutti tengono una breve *laudatio* e Scholem, quand'è il suo turno, tra l'approvazione e il plauso generale, non manca di eccepire. Anche in questa occasione, non muove dalla sua linea duplice, di lode e biasimo. Richiama la letteralità – quella letteralità cui anche lui, sulla scorta di Hölderlin, è affezionato – richiama l'aderenza al dettato scritturale. Buber, afferma, ha restituito la Bibbia ebraica nel suo abito originale, nelle sue scabrosità e nelle sue distensioni, non nella modifica ma nel rispecchiamento: «La Sua traduzione non è affatto un tentativo di elevare la Bibbia, per mezzo del tedesco, su un piano di maggiore chiarezza, passando sopra tutte le difficoltà. Piuttosto ha avuto cura di non renderla più facile di quanto sia. Il chiaro è chiaro anche da Lei, il difficile è difficile e l'incomprensibile incomprendibile»<sup>639</sup>.

Un discorso un poco diverso dalle parole del 1925, quelle parole che, nel testo tradotto, mostravano ovunque un prevalere del *pathos*. E su cui, in questa occasione, Scholem glissa: «Allora – dopo aver ricevuto il volume della *Genesi* o, meglio, il libro *Im Anfang* – Le scrissi una lunga lettera in cui facevo tutte le possibili riflessioni. Non mi ricordo più esattamente cosa Le scrissi, ma conservo ancora la Sua risposta, dove afferma di aver trovato, nella mia lettera, l'unica critica seria tra quelle che fino ad allora aveva ricevuto»<sup>640</sup>. Poi prosegue mostrando quanto la traduzione, la sua *Wörtlichkeit* estrema, sia specchio dell'ebraico, a volte persino specchio deformante:

Lei non dà nulla a intendere al lettore, né gli regala alcunché. Egli si trova continuamente rimandato alla riflessione e deve chiedersi – proprio nel senso della Sua intenzione – cosa sia ciò che qui preme per essere espresso.

In nessun luogo ha levigato il testo, in nessun luogo l'ha reso più gradevole. Tutto il contrario: ha avuto un orecchio

<sup>638</sup> «Unter den Lobern und Tadlern *außerhalb Palästina* sind so gute Ohren wie die Euren kaum zu finden. (Hierzulande reden darüber am lautesten, aber auch am ausführlichsten solche Leute, die keine Stelle mit dem *Vers*, nur eben das Ganze mit den Anforderungen des *Zeitgeists* zu vergleichen wissen.)» *ibid.*

<sup>639</sup> «Ihre Übersetzung war keineswegs ein Versuch, die Bibel im Medium des Deutschen auf eine Ebene klarer Verständlichkeit über alle Schwierigkeiten hinweg zu erheben. Vielmehr haben Sie es sich angelegen sein lassen, die Bibel nicht leichter zu machen als sie ist. Das Klare war bei Ihnen klar, das Schwere ist schwer und das Unverständliche ist unverständlich.», GERSHOM SCHOLEM, «An einem denkwürdigen Tage», in *id.*, *Judaica*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1968, p.209.

<sup>640</sup> «Ich schrieb Ihnen damals, nach Erhalt des Genesis-Bandes, oder vielmehr des Buches „Im Anfang“, einen langen Brief, wo ich alle möglichen Überlegungen anstellte. Ich weiß nicht mehr, was ich Ihnen eigentlich geschrieben habe, aber ich habe noch Ihre Antwort, wo Sie sagen, daß Sie in meinem Briefe die einzige ernste Kritik gefunden hätten, die Ihnen bis dahin begegnet wäre.» *ibid.*, p. 208.

particolare per gli scogli e le difficoltà anche dove si nascondono nel flusso apparentemente meno problematico della prosa o della poesia. Avrei quasi detto che ha irruvidito il testo per portarlo tanto più immediatamente vicino al lettore, colpito da questa parola. Il procedimento di cui si è servito è l'aspirazione a una resa il più possibile letterale, una letteralità che, anzi, a volte sembrava capovolgersi. Lei aveva una determinata idea della costruzione in pietra da taglio della lingua ebraica e cercava di darle espressione in traduzione. Nessun riempitivo, nessuna zona di passaggio se l'ebraico non lo richiede. Nessun capriccio sublime quando l'ebraico è presente in tutta la sua grandezza e ruvidità<sup>641</sup>

A questo punto, Scholem paga il tributo all'oralità, riconoscendo tra i punti di forza della Bibbia di Buber l'emergere del *gesprochenes Wort*, e la divisione del testo in respiri, invece che in frasi, come strumento:

In questa traduzione Lei interessava la parola parlata. Non voleva tradurre la Bibbia come scrittura, non l'aspetto letterario, ciò che il lettore coglie con gli occhi, era per lei importante, ma proprio la sfera della parola viva e parlata. È questa la particolarità della Sua traduzione: che costringe il lettore, con ogni mezzo, a leggere il testo a voce alta. Nella sintassi, nel lessico e ancor più nella diluizione delle frasi in unità di respiro, Lei conduce il lettore lontano – dove mai la scrittura lo potrà condurre – così lontano da estorcergli la lettura ad alta voce. Le frasi sono stampate in modo da dissolversi in righe dove il respiro si dispone in modo naturale. Così, nella Sua opera, ha illustrato, in un modo tra i più significativi, le conoscenze sulla costruzione del discorso letterario che, negli anni in cui Lei e Rosenzweig vi siete messi all'opera, la scienza aveva sviluppato come colometria. Davanti ai Suoi occhi, o meglio, al Suo orecchio, la parola biblica è sempre apparsa come parola parlata, addirittura come recitativo, e in questo nessun traduttore la supera<sup>642</sup>

L'elogio di Scholem sembra non avere termine: l'esattezza della traduzione ne fa, oltre che testo, commento. Un commento implicito, nato dal continuo interrogarsi sul significato autentico delle parole. Un commento senza glosse e annotazioni, figlio di uno sguardo rivolto alle profondità del testo, più efficace di qualsiasi esegesi e ormai riferimento inevitabile, parte della tradizione, autorità: «Molti di noi,

<sup>641</sup> «Sie machen dem Leser nichts vor und schenken ihm nichts. Er findet sich dauernd auf seine eigene Reflexion zurückgewiesen und muß sich – gerade im Sinne Ihrer Absicht – fragen, was eigentlich drängt hier nach Ausdruck? Nirgends haben Sie geglättet, nirgends haben Sie etwas gefällig gemacht. Ja, im Gegenteil: Sie haben ein besonderes Ohr dafür gehabt, wo auch im scheinbar problemlosen Fluß der Prosa oder des Gedichtes die Klippen und Schwierigkeiten stecken. Ich hätte fast gesagt: Sie haben den Text aufgerauht, um ihn desto unmittelbarer an den von solcher Rede betroffenen Leser heranzubringen. Das Verfahren, das Ihnen dabei zustatten kam, war Ihr Streben nach möglicher Wörtlichkeit, ja nach einer Wörtlichkeit, die sich manchmal zu überschlagen schien. Sie hatten eine bestimmte Vorstellung vom Quaderbau der hebräischen Sprache und Sie suchten, ihr bei Ihrer Übersetzung Ausdruck zu leihen. Kein Füllwort, keine Übergänge, wo das Hebräische keine kennt. Keine Firlefanzereien mit dem Erhabenen, wo es in seiner eigenen Größe und Grobheit dasteht.», *ibid.*, pp. 209-10.

<sup>642</sup> «Um das gesprochene Wort ging es Ihnen in dieser Ihrer Übersetzung. Sie wollten nicht die Bibel als Schrifttum übersetzen, nicht das Literarische, vom Leser auch mit den Augen Aufnehmbare, war Ihnen wichtig, sondern gerade die Sphäre des lebendigen gesprochenen Wortes. Es ist das Besondere Ihrer Übersetzung, daß sie den Leser geradezu mit allen Mitteln zwingt, den Text laut zu lesen. Sie führt ihn in Syntax und Wortwahl, und noch mehr in der Abhebung der Satzteile in Atem-Einheiten, so weit, wie überhaupt Geschriebenes führen kann, um lautes Lesen zu erzwingen. Die Sätze sind so gedruckt, daß sie sich in Zeilen auflösen, bei denen der Atem auf natürliche Weise einhält, und so gaben Sie in Ihrem Werk eine der bedeutendsten Illustrationen für die Erkenntnisse vom Bau literarischer Rede, die die Wissenschaft in jenen Jahren, als Rosenzweig und Sie sich an die Arbeit machten, als Kolometrie entwickelt hat. Immer stand Ihnen das biblische Wort als gesprochenes Wort, ja als Rezitativ vor Augen, oder besser, vor dem Ohr, und niemand unter allen Übersetzern hat Sie darin übertroffen.», *ibid.*, p. 211.

leggendo passi difficili della Bibbia, si chiedono di continuo: che cosa dice Buber a questo proposito? Più o meno come quando ci chiedevamo che cosa dicesse Raschi. Questa inclusione del commento nella più decisa letteralità della traduzione mi pare una delle grandi realizzazioni della Sua opera»<sup>643</sup>. E, ancora, Scholem accosta le traduzioni uscite fino al 1937<sup>644</sup> presso Lambert Schneider prima e presso Schocken in seguito con la revisione delle stesse e la traduzione delle parti rimanenti, pubblicate – revisioni e nuove traduzioni – a partire dal 1953, da Jakob Hegner. Soprattutto il Pentateuco pubblicato in versione riveduta nel 1954<sup>645</sup> mostra, per Scholem, un’«enorme urbanità»<sup>646</sup>. La prima versione, dei *Bücher der Weisung* ma anche delle parti successive, aveva in sé un tratto di fanatismo, di stravaganza quasi. Un’exasperazione della letteralità responsabile di quell’alterazione del tono che Scholem aveva visto e segnalato nel 1925. Un estremismo, quasi un senso di oppressione, una foga provata nella traduzione e comunicata alla lettura che, con l’andare degli anni, si stempererà per Scholem in un’atmosfera più serena e posata, anche più appagante per il lettore, pur nella conservazione della più evidente fedeltà all’ebraico:

La prima versione, in tutta la sua grandiosità, ha in sé anche un elemento di fanatismo. Questo fanatismo era, così ci pareva, inseparabile dalla Sua impresa. Un fanatismo che mirava a spingere le parole all’estremo, a ottenere dalla lingua qualcosa di estremo, di stravagante, in durezza e precisione. Direi quasi a scalpellare dalla lingua questo elemento. Non era sempre semplice recuperare la declamazione melodica dei grandi testi, il “niggun” di questa lingua. E tuttavia era questo il punto a cui cercavate di condurre il lettore. Come sa, non ho nulla contro i fanatici e certo nulla contro i fanatici della lingua. E tuttavia l’urbanità percepibile ora nella Sua nuova versione mi pare la virtù maggiore. Ciò che qui si è imposto è qualcosa che infinitamente lega, che vincola infinitamente, pur senza comportare la rinuncia alle intenzioni e ai metodi della Sua traduzione. Ora, in molti punti, le frasi si leggono senza angoscia. La precisione non è stata abbandonata e tuttavia ciò che qui si annuncia è qualcosa di simile a un ripiegamento su una sfera più gentile, più misurata del parlare, della parola parlata. È una maestria che non ha più bisogno della stravaganza per far valere la sua pretesa anche nell’assennatezza. Le parole del discorso biblico non sono più in tensione con il loro melos, come talora si avvertiva nella traduzione precedente. Quindi è davvero un caso miracoloso che Lei sia riuscito a terminare un’opera di tale maturità, di tale sapienza e fedeltà esegetica e linguistica<sup>647</sup>

<sup>643</sup> «Viele von uns haben immer wieder, wenn wir schwierige Stellen der Bibel lasen, uns gefragt, ja was sagt wohl der Buber dazu – nicht so ganz anders, wie wir uns fragten, was sagt wohl Raschi? Diese Hineinnahme des Kommentars gerade in die entschlossene Wörtlichkeit der Übersetzung selber scheint mir eine der großen Leistungen Ihres Werkes.», *ibid.*

<sup>644</sup> L’ultimo libro a uscire in Germania – prima della liquidazione, alla fine di dicembre del 1938, dello “Schocken Verlag” da parte della Gestapo – è la traduzione dei *Proverbi, Das Buch der Gleichsprüche*.

<sup>645</sup> *Die fünf Bücher der Weisung*, verdeutschte von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, neubearbeitete Ausgabe, Verlag Jakob Hegner, Köln 1954.

<sup>646</sup> «ungemeine[ ] Urbanität» GERSHOM SCHOLEM, «An einem denkwürdigen Tage», cit., p. 212.

<sup>647</sup> «die erste Fassung hat bei aller ihrer Großartigkeit auch ein Element des Fanatischen in sich. Dieser Fanatismus war, wie uns schien, von Ihrem Unternehmen unabtrennbar. Er ging darauf aus, die Worte auf die Spitze zu treiben, der Sprache ein äußerstes, ja extravagantes an Härte und Genauigkeit abzugewinnen, ich hätte fast gesagt: aus ihr auszumeißeln. Es war nicht immer einfach, den melodischen Vortrag großer Texte, den “niggun” dieser Sprache wiederzugewinnen. Und doch war es das, wozu Sie den Leser zu bringen suchten. Wie Sie wissen, habe ich nichts gegen Fanatiker, und gewiß nicht gegen die der Sprache, und doch scheint mir die so vernehmliche Urbanität Ihrer neuen Fassung die größere Tugend. Es ist etwas unendlich Verbindendes und Verbindliches, was hier, ohne doch auf die Absichten und Methoden Ihrer Übersetzung verzichten zu wollen, sich durchgesetzt hat. Man liest die Sätze nun an vielen Stellen ohne Beklommenheit; die Genauigkeit ist nicht preisgegeben worden, aber es ist etwas wie ein Rückzug auf eine höflichere, maßvollere Sphäre des Sprechens, des

È a Rosenzweig – che mai se non di sfuggita, e con un certo grado di ingiustizia, viene nominato in questo discorso – che Scholem attribuisce l'exasperazione degli esordi, alla sua assenza, quindi, la misura. Nelle parole di Scholem la *Verdeutschung* sembra davvero opera del solo Buber. E il motivo non è, forse, solo la sproporzione degli anni e del lavoro: il silenzio di Scholem potrebbe avere radici nell'antico contrasto dei primi anni Venti, in un rapporto comunque accidentato, con tratti di aspro dissidio, mai giunto a una vera comunicazione.

Ancora, per finire, due parole sulla resa, per Scholem riuscita, del nome divino attraverso i pronomi. «Questo per quanto riguarda l'apprezzamento e come espressione di ringraziamento per la Sua opera»<sup>648</sup>; poi, quasi al termine, Scholem aggiunge staccando: «E tuttavia mi è impossibile chiudere senza una parola sulla posizione storica della Sua opera, una parola che finisce con una domanda, una domanda molto preoccupata»<sup>649</sup>. È una domanda sul senso. Avviando l'impresa, Buber e Rosenzweig avevano in mente un preciso destinatario, un destinatario vivo, presente: l'ebraismo tedesco. Questa nuova Bibbia doveva scuotere e riportare al testo gli ebrei di Germania. Doveva, lo sappiamo, dare loro supporto identitario, essere compendio dell'esistenza. La stessa lingua, esprimendo in tedesco la pura ebraicità, era somma delle componenti. Ma verso il tedesco, Buber e Rosenzweig non avevano ambizioni inferiori: nell'aggancio alla grande tradizione, alle grandi opere, ai grandi snodi evolutivi, la *Verdeutschung*, la sua lingua innovativa, spesso ricreata da capo – e questa è forse l'audacia maggiore – si proponeva di condizionarne, di determinarne il corso ulteriore, il passaggio a un altro stadio. Di ritrovare, dentro il vecchio, il nuovo.

«C'era», afferma Scholem, «un elemento utopico nella Sua impresa perché la lingua in cui Lei traduceva non era quella della quotidianità tedesca, e nemmeno quella della letteratura tedesca degli anni Venti. Era un tedesco che, nutrendosi di antiche tendenze, era contenuto in questa lingua come possibilità. E proprio questo elemento utopico rendeva la Sua traduzione così particolarmente eccitante e stimolante»<sup>650</sup>. Arrivato a questo punto, Scholem riprende l'immagine dello *xenion*, che aveva visto concretarsi nella *Verdeutschung*: nell'opera comune di un sionista e di un liberale un atto simbolico di riconoscenza dell'intero ebraismo tedesco alla Germania. Un dono che, nell'ora del congedo, gli ebrei avrebbero potuto, dovuto lasciare in memoria del tratto di strada percorso insieme. E quale dono

---

gesprochenen Wortes, der sich hier ankündigt. Es ist eine Meisterschaft, die der Extravaganz nicht mehr bedarf, um ihren Anspruch auch in der Besonnenheit geltend zu machen. Die Worte der biblischen Rede stehen nicht mehr in jener Spannung zu ihrem Melos, wie wir sie manchmal in der früheren Übersetzung empfunden haben. So ist es eine wunderbare Fügung, daß Sie ein Werk solcher Reife, solcher exegetischen und sprachlichen Weisheit und Treue beendigen konnten.», *ibid.*, pp. 212-13.

<sup>648</sup> «Soviel zur Würdigung und zum Ausdruck des Dankes für Ihr Werk.», *ibid.*, p. 213.

<sup>649</sup> «Und doch ist es mir nicht möglich, ohne ein Wort zu schließen, das der geschichtlichen Stellung Ihres Werkes gilt und nur in eine Frage, eine sehr besorgte Frage ausklingen kann.», *ibid.*, p. 214.

<sup>650</sup> «Es lag ein utopisches Element in Ihrem Unterfangen. Denn die Sprache, in die Sie übersetzten, war nicht die des deutschen Alltags, war auch nicht die der deutschen Literatur der zwanziger Jahre. Es war ein Deutsch, das als Möglichkeit, aus alten Tendenzen sich nährend, in dieser Sprache angelegt war, und gerade dies Utopische daran machte Ihre Übersetzung so besonders aufregend und anregend.», *ibid.*



migliore, storicamente più sensato, di una traduzione della Bibbia da una lingua all'altra come segno dell'avvenuta contaminazione, della possibilità di un dialogo? Ma, a distanza di trent'anni, sono altri gli scenari: l'ebraismo tedesco non esiste più, è il popolo tedesco ad averne prodotto la scomparsa. Il congedo è avvenuto, ma nelle forme della cacciata, dell'estinzione. L'ebraismo nuovo, l'ebraismo palestinese, ha assetti diversi, deve avere assetti diversi. Scholem lo ripete da anni. Nella nuova prospettiva medio-orientale, quest'opera ciclopica, portata avanti da Buber con ostinazione, mostra il suo volto spettrale. Non ha più referente, non può trovare comprensione, nemmeno linguistica, è scritta per i morti: «A chi sarà rivolta ora questa traduzione, attraverso quale medium agirà? [...] Gli ebrei per cui Lei ha tradotto non ci sono più. I figli di coloro che sono sfuggiti a questo orrore non leggeranno più il tedesco»<sup>651</sup>. Più che dono, la *Verdeutschung* è ormai tomba, «monumento sepolcrale a un rapporto spentosi nell'orrore»<sup>652</sup>.

Anche sui tedeschi l'influsso che un'opera come questa può esercitare è ormai dubbio: la situazione della lingua in Germania è, rispetto agli anni Venti, ancora più distante dalle parole della *Verdeutschung*, dalla sua utopia linguistica: «La stessa lingua tedesca in questa generazione si è profondamente trasformata, come fanno tutti quelli che negli ultimi anni hanno avuto a che fare con la nuova lingua tedesca. E trasformata non nella direzione di quell'utopia linguistica di cui la Sua impresa rende così impressionante testimonianza. Ora, trentacinque anni dopo, la distanza tra la lingua reale del 1925 e la Sua traduzione è aumentata, non diminuita»<sup>653</sup>. Non può che essere così, del resto, dopo che negli anni precedenti il tedesco è stato sfigurato. Non c'è da stupirsi che in Germania si voglia evitare ogni richiamo – anche il più obliquo, il più distante – alla lingua del terzo impero. Anche la minima parentela, almeno a livello di superficie, di suono. Pur nella maggiore urbanità della revisione, la lingua della *Verdeutschung* – l'abbiamo visto e lo vedremo ancora sul testo – non può, a maggior ragione per un tedesco del dopoguerra, servire alla rigenerazione linguistica perché non priva di risonanze *völkisch*. Scholem chiude con le parole finali di *Patmos*, a suggerire il destino – il destino inevitabile, forse naturale – della *Verdeutschung* in Germania: «E male non è se qualcosa / va perso e del verbo il suono vivente si spegne»<sup>654</sup>. E proprio questo «suono vivente», conclude Scholem, «per molti di noi» – per i tedeschi come per gli ebrei – «si è spento. Si troverà chi lo possa accogliere?»<sup>655</sup>. Questo il bilancio che Scholem, con innegabile lucidità, trae dalla *Verdeutschung*.

<sup>651</sup> «Für wen wird diese Übersetzung nun bestimmt sein, in welchem Medium wird sie wirken? [...] Die Juden, für die Sie übersetzt haben, gibt es nicht mehr. Die Kinder derer, die diesem Grauen entronnen sind, werden nicht mehr Deutsch lesen.», *ibid.*, p. 215.

<sup>652</sup> «das Grabmal einer in unsagbarem Grauen erloschenen Beziehung», *ibid.*

<sup>653</sup> «Die deutsche Sprache selber hat sich in dieser Generation tief verwandelt, wie alle wissen, die in den letzten Jahren mit der neuen deutschen Sprache zu tun hatten – und nicht in der Richtung jener Sprachutopie, von der Ihr Unternehmen so eindrucksvolles Zeugnis ablegt. Der Abstand zwischen der realen Sprache von 1925 und Ihrer Übersetzung ist nun, 35 Jahre später, nicht kleiner sondern größer geworden.», *ibid.*

<sup>654</sup> «und nicht Übel ist, wenn einiges / verloren gehet, und von der Rede / verhallt der lebendige Laut.» FRIEDRICH HÖLDERLIN, *Tutte le liriche*, edizione tradotta e commentata e revisione del testo critico tedesco di Luigi Reitani, Mondadori, Milano 2001, p. 1186.

<sup>655</sup> «ist [...] verhallt. Werden sich die finden, die ihn aufnehmen?», GERSHOM SCHOLEM, «An einem denkwürdigen Tage», cit., p. 215.

## Walter Benjamin

In questo dialogo a distanza, un altro interlocutore è Walter Benjamin, un interlocutore tra i più attenti, tra i più acuti. Profondamente interessato ai problemi della lingua e della traduzione e, a sua volta, traduttore dal francese, nel 1923, alla versione tedesca dei *Tableaux parisiens* fa precedere un'introduzione, *Die Aufgabe des Übersetzers*. Questo scritto, insieme al saggio del 1916 *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, illustra una teoria linguistica affine, per certi versi persino coincidente con il pensiero di Rosenzweig. Un'analogia che ha spinto George Steiner ad accostare, in *After Babel*,<sup>656</sup> Rosenzweig e Benjamin come portatori di uno stesso messaggio. In effetti, come Rosenzweig e sempre sulla scorta degli scritti di Humboldt di cui si propone un'antologia che però non realizza, anche Benjamin sviluppa la nozione cabalistica della *Ursprache*, la lingua originaria, sovraindividuale e metastorica, che la traduzione, se intesa nel modo giusto, può provare a recuperare. Per questo, sostiene Benjamin, «Tutta l'affinità sovrastorica delle lingue si fonda sull'intenzione che è alla base di ogni lingua presa come un tutto – un'intenzione tuttavia che nessuna lingua singola può raggiungere in sé ma che è realizzata dalla totalità delle loro intenzioni reciprocamente complementari: la lingua pura»<sup>657</sup>.

Anche per Benjamin – e lo dirà chiaramente già nel 1916 in *Über die Sprache* recuperando teorie già esposte da Haman – la lingua è portatrice di un'essenza spirituale. Comunica, di volta in volta, l'essere linguistico delle cose ma porta in sé anche il loro essere spirituale. Per mezzo della lingua l'essenza spirituale è comunicata, ma solo in parte, solo come riflesso, come immagine linguistica. L'essere linguistico racchiude sì l'essere spirituale, ma lo media, lo trasporta, lo comunica senza esaurirlo. E nell'uomo il contenuto mediato e comunicabile della lingua coincide con la denominazione, con l'associare a ogni cosa un nome. Eppure l'essere spirituale è contenuto nella lingua. Anzi, la lingua apre un varco verso l'essenza. Solo, però, quando rinvia a sé e non all'esterno. L'essenza non può essere contenuto estrinseco alla lingua, messaggio da inviare a un destinatario e la lingua, a sua volta, non può essere mezzo. L'essere spirituale è comunicato «nella lingua, non attraverso la lingua»<sup>658</sup>. Il comunicare attraverso, il comunicare strumentale, veicolare è «la concezione borghese della lingua»<sup>659</sup>, in tutta la sua

<sup>656</sup> Si veda GEORGE STEINER, *After Babel. Aspects of Language and Translation*, Oxford University Press, Oxford, New York 1992, pp. 257 e 290.

<sup>657</sup> «Vielmehr beruht alle Überhistorische Verwandtschaft der Sprachen darin, daß in ihrer jeder als ganzer jeweils eines und zwar dasselbe gemeint ist, das dennoch keiner einzelnen von ihnen, sondern nur der Allheit ihrer einander ergänzenden Intentionen erreichbar ist: die reine Sprache.» WALTER BENJAMIN, *Die Aufgabe des Übersetzers*, in ID., *Gesammelte Schriften IV · I*, hrsg. von Tillman Rexroth, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1972, p. 13. Trad. it. in WALTER BENJAMIN, *Angelus Novus – Saggi e frammenti*, a cura di Renato Solmi, con un saggio di Fabrizio Desideri, Einaudi, Torino 1995, p. 44.

<sup>658</sup> «dieses geistige Wesen [teilt] sich in der Sprache mit und nicht durch die Sprache.» WALTER BENJAMIN, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, in ID., *Gesammelte Schriften II · I*, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977, p. 142; trad. it. di Solmi, pp. 54-5.

<sup>659</sup> «die bürgerliche Auffassung der Sprache», *ibid.*, p. 144; trad. it. *ibid.*

«vacua inconsistenza»<sup>660</sup>: «essa dice che il mezzo della comunicazione è la parola, il suo oggetto la cosa, il suo destinatario un uomo»<sup>661</sup>. Anche l'uomo, quindi, comunica il suo essere spirituale non dando i nomi alle cose, non attraverso i nomi, ma nei nomi. E qui il discorso di Benjamin getta ponti verso la parte seconda della *Stella*. Più precisamente, verso il secondo libro della parte seconda, quello dedicato alla rivelazione e al linguaggio come via della rivelazione. Qui è predominante l'aspetto ebraico, l'idea ebraica di linguaggio che nel nome vede «l'essenza più intima della lingua [...] ciò attraverso cui non si comunica più nulla e in cui la lingua stessa e assolutamente si comunica»<sup>662</sup>. Nel nome, non attraverso il nome, la lingua dice l'essenza spirituale. In questa dimensione la lingua non ha mezzo, non oggetto né destinatario: ha nomi e «nel nome l'essere spirituale dell'uomo si comunica a Dio»<sup>663</sup>. Per Benjamin la lingua è il luogo della comunicazione assoluta, della pura comunicazione ma, paradossalmente, anche della sua negazione. Della negazione di un contenuto comunicativo, della comunicazione come passaggio di informazioni. La lingua pura comunica solo se stessa, lo spirituale dell'uomo non passa per mezzo della lingua ma si mostra, è, nella lingua.

Questo pensiero, che incrocia Hamann<sup>664</sup> con i fondamenti ebraici del linguaggio, si definisce contro lo sfondo della *Genesi* dove è la stessa natura della lingua a trovare conferma. Proprio qui, infatti, la lingua è posta e presupposta «come una realtà ultima, da considerare solo nel suo dispiegarsi, inesplicabile e mistica»<sup>665</sup>. In quanto rivelazione, la Bibbia «deve necessariamente sviluppare i fatti linguistici elementari» e nella *Genesi*, Benjamin mostra una gradazione, un disporsi del linguaggio secondo diversi gradi di purezza e originarietà. Prima la lingua di Dio, il grado più alto, la creazione mediante la parola, «l'onnipotenza creatrice della lingua» in cui verbo e nome si identificano<sup>666</sup> perché «il rapporto assoluto del nome alla conoscenza sussiste solo in Dio, solo in esso il nome, essendo intimamente identico al verbo creatore, è il puro medio della conoscenza. Vale a dire che Dio ha fatto le

<sup>660</sup> «Unhaltbarkeit und Leere», *ibid.*; trad. it. *ibid.*

<sup>661</sup> «Sie besagt: Das Mittel der Mitteilung ist das Wort, ihr Gegenstand die Sache, ihr Adressat ein Mensch.», *ibid.*; trad. it. *Ibid.*

<sup>662</sup> «das innerste Wesen der Sprache selbst [...] dasjenige, durch das sich nichts mehr, und in dem die Sprache selbst und absolut sich mitteilt.» *ibid.*; trad. it. *ibid.*

<sup>663</sup> «im Namen teilt das geistige Wesen des Menschen sich Gott mit.», *ibid.*; trad. it. *ibid.*

<sup>664</sup> «La lingua, la madre della ragione e rivelazione, il suo A ed Ω», dice Hamann» [«Sprache, die Mutter der Vernunft und Offenbarung, ihr A und Ω», sagt Hamann», *ibid.*, p. 147] trad. it. p. 60.

<sup>665</sup> «als eine letzte, nur in ihrer Entfaltung zu betrachtende, unerklärliche und mystische Wirklichkeit», *ibid.*; trad. it. pp. 60-1.

<sup>666</sup> «Ma il ritmo secondo cui si compie la creazione della natura (secondo *Genesi* 1) è: sia (*fiat*) – fece (creò) . nominò [...] In questo *fiat* e nel “nominò” all'inizio e alla fine degli atti appare ogni volta la profonda e chiara relazione dell'atto della creazione alla lingua. Esso ha inizio con l'onnipotenza creatrice della lingua, e alla fine la lingua s'incorpora, per così dire, l'oggetto creato, lo nomina. Essa è quindi ciò che crea e ciò che compie, è il verbo e il nome. In Dio il nome è creatore perché è verbo, e il verbo di Dio è conoscente perché è nome. “Ed egli vide che ciò era buono”, vale a dire: lo aveva conosciuto mediante il nome» [«Aber die Rhythmik, nach der sich die Schöpfung der Natur (nach Genesis 1) vollzieht, ist: Es werde – Er machte (schuf) – Er nannte. [...] In diesem “Es werde” und in dem “Er nannte” am Anfang und Ende der Akte erscheint jedesmal die tiefe deutliche Beziehung des Schöpfungsaktes auf die Sprache. Mit der schaffenden Allmacht der Sprache setzt er ein, und am Schluß einverleibt sich gleichsam die Sprache das Geschaffene, sie benennt es. Sie ist also das Schaffende, und das Vollendende, sie ist Wort und Name. In Gott ist der Name schöpferisch, weil er Wort ist, und Gottes Wort ist erkennend, weil es Name ist. “Und er sah, daß es gut war», das ist: er hatte es erkannt durch den Namen.», *ibid.*, p. 148], trad. it. pp. 61-2.

cose conoscibili nei loro nomi»<sup>667</sup>. Poi la lingua dell'uomo, a sua volta denominante: Dio non crea l'uomo dal verbo, non lo nomina, all'uomo Dio insuffla la vita e conferisce il dono della lingua, «non ha voluto sottoporlo alla lingua, ma nell'uomo Dio ha lasciato uscire la lingua, che gli era servita come medio della creazione, liberamente da sé»<sup>668</sup>. Dio dà all'uomo un riflesso della sua forza creatrice, poi riposa. E l'uomo nomina tutti gli esseri completando la creazione<sup>669</sup>. Nell'uomo, «il datore dei nomi»<sup>670</sup> la forza creatrice, diminuita di grado, diventa conoscenza: «L'uomo è il conoscente della stessa lingua in cui Dio è creatore. Dio lo ha creato a propria immagine, ha creato il conoscente a immagine del creatore»<sup>671</sup>. L'essere spirituale dell'uomo, dunque, è nient'altro che la «lingua in cui è avvenuta la creazione»<sup>672</sup> discesa a un grado più basso, una rifrazione della forza creatrice di Dio, un'infinità riflessa: «Ogni lingua umana è solo riflesso del verbo nel nome. Il nome eguaglia così poco il verbo come la conoscenza la creazione. L'infinità di ogni lingua umana rimane sempre di ordine limitato e analitico in confronto all'infinità assoluta, illimitata e creatrice, del verbo divino»<sup>673</sup>. Il nome – il nome umano, il nome proprio – è l'immagine più perspicua della parola divina. Nel nome, che l'uomo, solo tra tutti gli esseri, ha imposto al bestiame, agli uccelli del cielo e agli animali dei campi e che continua a dare ai suoi simili, si realizza la convergenza, «da più intima partecipazione all'infinita divinità del semplice verbo»<sup>674</sup>. Nella disposizione per gradi del linguaggio, di Dio che conosce le essenze e dell'uomo che nominando le approssima, nell'importanza data al nome, nel primato riconosciuto alla lingua della Bibbia, anche, quindi, nel riferimento ad Hamann passato attraverso il filtro di Rosenstock-Huessy, il parallelismo con le idee espresse da Rosenzweig si pone da sé.

Anche per Benjamin la traduzione – accostando le lingue pur nella consapevolezza della loro fondamentale estraneità, della loro distanza – è un tentativo di avvicinamento all'essenza, alla lingua pura. Quindi a Dio. Un tentativo di armonia, di riparazione messianica. Un tentativo che solo una traduzione letterale, non libera, può avviare. Al di là della comunicazione, ormai è chiaro, rimane in ogni lingua «qualcosa di ultimo e decisivo»<sup>675</sup>. Un fondo non comunicabile, non trasmissibile «qualcosa [...] di simboleggiante o di simboleggiato»<sup>676</sup> che si estrinseca nelle creazioni linguistiche, nello stesso divenire linguistico. È questa l'essenza ultima, il nucleo della lingua pura. Un nucleo «nascosto e

<sup>667</sup> «Das heißt: Gott machte die Dinge in ihren Namen erkennbar.», *ibid.*; trad. it. p. 62

<sup>668</sup> «Er wollte ihn nicht der Sprache unterstellen, sondern im Menschen entließ Gott die Sprache, die ihm als Medium der Schöpfung gedient hatte, frei aus sich.», *ibid.* p. 149; trad. it. *ibid.*

<sup>669</sup> «La creazione di Dio si completa quando le cose ricevono il loro nome dall'uomo» [«Gottes Schöpfung vollendet sich, indem die Dinge ihren Namen vom Menschen erhalten», *ibid.*, p. 144], trad. it. *ibid.*, p. 57.

<sup>670</sup> «der Namen-Gebende», *ibid.*, p. 145; trad. it. *ibid.*, p. 58.

<sup>671</sup> «Der Mensch ist der Erkennende derselben Sprache, in der Gott Schöpfer ist. Gott schuf ihn sich zum Bilde, er schuf den Erkennenden zum Bilde des Schaffenden.», *ibid.*, p. 149; trad. it. *ibid.*, p. 62.

<sup>672</sup> «Die Sprache, in der geschaffen wurde.», *ibid.*; trad. it. *ibid.*

<sup>673</sup> «Alle menschliche Sprache ist nur Reflex des Wortes im Namen. Der Name erreicht so wenig das Wort wie die Erkenntnis die Schaffung. Die Unendlichkeit aller menschlichen Sprache bleibt immer eingeschränkten und analytischen Wesens im Vergleich mit der absoluten uneingeschränkten und schaffenden Unendlichkeit des Gotteswortes.» *ibid.*; trad. it. *ibid.*

<sup>674</sup> «de[r] innigste[ ] Anteil an der göttlichen Unendlichkeit des bloßen Wortes», *ibid.*; trad. it. *ibid.*

<sup>675</sup> «ein Letztes, Entscheidendes», WALTER BENJAMIN, *Die Aufgabe des Übersetzers*, cit., p. 19; trad. it., p. 50

<sup>676</sup> «Symbolisierendes oder Symbolisiertes», *ibid.*; trad. it. *ibid.*

frammentario»<sup>677</sup>, impedito, costretto nelle singole lingue, un nucleo che solo la traduzione, muovendosi tra di esse, può sprigionare: «Riottenere – nel movimento linguistico – foggiate la pura lingua, è il grande ed unico potere della traduzione [...] Redimere nella propria quella pura lingua che è racchiusa in un'altra; o prigioniera nell'opera, liberarla nella traduzione – è questo il compito del traduttore»<sup>678</sup>. Tutto questo per «far maturare nella traduzione il seme della pura lingua»<sup>679</sup> e, per questa strada, portare a compimento l'armonia, «la grande aspirazione all'integrazione linguistica»<sup>680</sup>. La resa letterale di ogni parola – dove è proprio la parola, non la proposizione, l'unità minima di riferimento e di senso – fa piovere sul testo, pur con il *medium* della parola stessa, la luce riflessa della *Ursprache*.

Non è il senso, dunque, ma la lettera a dover essere restituita in traduzione:

La vera traduzione è trasparente, non copre l'originale, non gli fa ombra, ma lascia cadere tanto più interamente, come rafforzata dal suo proprio mezzo, la luce della pura lingua. Ciò che si ottiene soprattutto con la fedeltà nella riproduzione della sintassi, ed essa mostra che la parola, e non la proposizione, è l'elemento originario del traduttore. Poiché la proposizione è come un muro davanti alla lingua dell'originale, mentre la parola singola è l'arcata<sup>681</sup>.

Un letteralismo che pare accordarsi all'intento di Buber e Rosenzweig e che, come il loro, vede nella Bibbia il testo più traducibile. Un testo in cui lingua e messaggio coincidono senza riserve, senza la mediazione del senso, in cui il messaggio, la rivelazione, riposa nella lettera e dove la traduzione serve solamente a colmare la pluralità delle lingue, disponendosi quasi tra riga e riga o meglio, ponendo idealmente, sotto ogni parola del testo, la corrispondente nell'altra lingua. In una visione che della resa interlineare del testo sacro fa addirittura l'archetipo di ogni traduzione:

Dove il testo direttamente, senza la mediazione del senso, nella sua lettera, appartiene alla vera lingua, alla verità o alla dottrina, è traducibile per definizione. Non più per sé, ma solo per le lingue. Di fronte ad esso si richiede, da parte della traduzione, una fiducia così illimitata che, come in esso lingua e rivelazione, così in essa giungano a fondersi, senza tensione, letteralità e libertà nella forma della versione interlineare. Poiché tutti i grandi scritti devono contenere in una certa misura, ma sommamente i sacri, fra le righe la loro traduzione virtuale<sup>682</sup>.

<sup>677</sup> «verborgen und fragmentarisch», *ibid.*; trad. it. *ibid.*

<sup>678</sup> «die reine Sprache gestaltet der Sprachbewegung zurückzugewinnen, ist das gewaltige und einzige Vermögen der Übersetzung. [...] Jene reine Sprache, die in fremde gebannt ist, in der eigenen zu erlösen, die im Werk gefangene in der Umdichtung zu befreien, ist die Aufgabe des Übersetzers.», *ibid.*; trad. it. *ibid.*

<sup>679</sup> «in der Übersetzung den Samen reiner Sprache zur Reife zu bringen», *ibid.*, p. 17; trad. it. p. 48.

<sup>680</sup> «die große Sehnsucht nach Sprachergänzung», *ibid.*, p. 18; trad. it. p. 49

<sup>681</sup> «Die wahre Übersetzung ist durchscheinend, sie verdeckt nicht das Original, steht ihm nicht im Licht, sondern läßt die reine Sprache, wie verstärkt durch ihr eigenes Medium, nur um so voller aufs Original fallen. Das vermag vor allem Wörtlichkeit in der Übertragung der Syntax und gerade sie erweist das Wort, nicht den Satz als das Urelement des Übersetzers. Denn der Satz ist die Mauer von der Sprache des Originals, Wörtlichkeit die Arkade.», *ibid.*; trad. it. *ibid.*

<sup>682</sup> «Wo der Text unmittelbar, ohne vermittelnden Sinn, in seiner Wörtlichkeit der wahren Sprache, der Wahrheit oder der Lehre angehört, ist er übersetzbar schlechthin. Nicht mehr freilich um seines-, sondern allein um der Sprache willen. Ihm gegenüber ist so grenzloses Vertrauen von der Übersetzung gefordert, daß spannungslos wie in jenem Sprache und Offenbarung so in dieser Wörtlichkeit und Freiheit in Gestalt der Interlinearversion sich vereinigen müssen. Denn in irgendeinem Grade enthalten alle große Schriften, im höchsten aber die heiligen, zwischen den Zeilen ihr virtuelle

Un letteralismo che, come quello di Buber e Rosenzweig, misura l'efficacia della traduzione nella sua capacità, in nome della lingua pura, di frantumare la propria lingua, spezzando vincoli e allargando confini, come hanno fatto tutti i grandi traduttori: Lutero, Voss, Hölderlin, George. Come la retta tangente interseca in un solo punto la curva, così la traduzione tocca l'originale solo di sfuggita, secondo la legge della più stretta fedeltà testuale, per poi procedere all'infinito, in libertà e in espansione lungo la sua traiettoria. E, nel suo movimento, trae in sé elementi dell'altra lingua, supera lo stadio contingente e si avvia a evolvere costituendosi come momento di passaggio verso altri stadi. Lo stesso tratto evolutivo, metamorfico, che Buber e Rosenzweig hanno continuamente riconosciuto al tedesco della *Verdeutschung*. A glossa di questo aspetto "rivoluzionario" della traduzione, dell'ingresso prepotente di ciò che è straniero, Benjamin presenta le parole di Rudolf Pannwitz<sup>683</sup>, tratte dalla *Krisis der europäischen Kultur*, parole che, per la loro nitidezza, meritano di essere date per esteso:

Le nostre versioni, anche le migliori, partono da un falso principio, in quanto si propongono di germanizzare l'indiano, il greco, l'inglese, invece di indianizzare, grecizzare, inglesizzare il tedesco. Esse hanno un rispetto molto maggiore per gli usi della propria lingua che per lo spirito dell'opera straniera [...] L'errore fondamentale del traduttore è di attenersi allo stadio contingente della propria lingua invece di lasciarla potentemente scuotere e sommuovere dalla lingua straniera. Egli deve, specie quando traduce da una lingua molto remota, risalire agli ultimi elementi della lingua stessa, dove parola, immagine e suono si confondono; egli deve allargare e approfondire la propria lingua mediante la lingua straniera, non si ha l'idea della misura in cui ciò è possibile, e in cui ogni lingua si può trasformare, e lingua da lingua si distingue quasi solo come un dialetto dall'altro, e non già se è

---

Übersetzung», *ibid.*, p. 21; trad. it. *ibid.* p. 52.

<sup>683</sup> Vale forse la pena ricordare che Pannwitz, scrittore e filosofo, è seguace del pensiero di Nietzsche e discepolo di George. Le sue prime poesie appaiono proprio sui *Blätter für die Kunst*. In esilio volontario prima in Jugoslavia e poi in Ticino, attenderà per tutta la vita il dispiegarsi di forze mitico-cosmiche e la seguente trasformazione dell'uomo in superuomo. Pannwitz sarà lettore entusiasta della *Verdeutschung* e ne apprezzerà soprattutto la disponibilità alla trasformazione linguistica, entusiasmo che manifesterà a Buber il 4 gennaio del 1931 in una lettera scritta nella consuetudine grafica del *George-Kreis*: «Gentile signor professor Buber, ora ho potuto occuparmene più seriamente e voglio ringraziarLa ancora una volta davvero di cuore. Non potendo leggere il testo originale, sono un ricevente, non un giudicante. Noi tedeschi siamo abituati a Lutero. Solo non possiamo dimenticare che la Sua impresa è, rispetto alla sua, l'opposto. Lui voleva trasportare la sacralità da un popolo all'altro e non temeva la trasformazione. Non c'è dunque nulla da obiettare al fatto che derivasse dalla consapevolezza della vocazione e che accadesse nella vera fede. Nel Suo caso non si tratta di portare la Bibbia nella lingua tedesca, ma piuttosto di tendere la lingua tedesca fino a che possa accogliere lo spirito e il tono ebraici. Una lingua creativa e una *dynamis* del ritmo come quelle di Lutero non sono più a disposizione. A loro posto, ricettività e profondità · percezione di ogni sfumatura · ritorno delle origini ed elevazione fino a raggiungere la forza agognata attraverso il traboccare immediato dalla fonte [...] Le sono molto grato per la Sua opera, Mi ci sono potuto immedesimare e se leggerò o consulterò l'Antico Testamento, mi rivolgerò alla Sua traduzione» [«Verehrter Herr Buber / Nun habe ich mich ernstlicher beschäftigen können und will Ihnen noch einmal danken: sehr herzlich. Ich kann ja nicht den urtext lesen und so bin ich nicht ein urteilender sonder ein empfangender. wir Deutschen sind an Luther gewöhnt. nur dürfen wir nicht vergessen daß Ihr unternehmen das entgegengesetzte von seinem ist. er wollte das heiligtum von einem zum anderen volke hinübertragen und fürchtete auch die verwandlung nicht. dagegen ist wohl nichts einzuwenden wenn es aus dem bewußtsein der berufung entspringt und in reinem glauben geschieht. bei Ihnen geht es nicht darum die Bibel in deutsche sprache bis zur aufnahme ihres hebräischen geistes und tones anzuspannen. eine schöpferische sprache und eine sicherheit und dynamis des rhythmus wie Luther sie hat steht nicht mehr zu gebote. statt dessen empfänglichkeit und innigkeit · gewissen für jede nuance · wiederkehr von ursprüngen und erhebung zur ersehnten kraft durch das unmittelbare überströmen von der quelle her. [...] Ich bin Ihnen sehr dankbar für Ihr werk. ich habe mich hinein fühlen können und wenn ich das Alte Testament lese oder nachschlage dann werde ich an Ihre übertragung mich wenden.» Rudolf Pannwitz a Martin Buber, 4 gennaio 1931, B2 398].

presa troppo disinvoltamente e alla leggera, ma proprio quando è presa in tutto il suo peso<sup>684</sup>.

Un letteralismo, dunque, che andrebbe proprio nella direzione indicata da Buber e Rosenzweig se poi non procedesse oltre. Verso esiti estremi, verso l'impossibilità. La traduzione ideale, quella sommamente letterale, varcando il confine della lingua pura – «che più nulla intende e più nulla esprime», che è «parola priva di espressione»<sup>685</sup> – estingue ogni comunicazione, elimina ogni contenuto informativo. Come la lingua nella sua essenza spirituale – il nome – non è più comunicazione ma, appunto, essenza contenuta nel nome, presente nel nome ma non dicibile, così la traduzione ha tanto più valore e dignità quanto meno mira alla comunicazione. Anzi, se intesa come strumento redentivo, messianico, strumento della comprensione universale, la traduzione deve essere, quasi per paradosso, contraria alla comunicazione, deve liberarsi dal «senso greve ed estraneo»<sup>686</sup>. Contraria alla comunicazione come qualsiasi opera poetica, dove «l'essenziale non è comunicazione, non è testimonianza»<sup>687</sup>. La stessa Bibbia è, per eccellenza, il luogo della lingua pura, non della comunicazione. Lungi dall'essere, come vorrebbero Buber e Rosenzweig, atto di comunicazione diretta tra un io divino e un tu umano, la Bibbia non implica per necessità un lettore o un ascoltatore, anzi quasi li esclude. Li esclude costitutivamente, come espressione di purezza linguistica. Così come «nessuna poesia è rivolta al lettore, nessun quadro allo spettatore, nessuna sinfonia agli ascoltatori»<sup>688</sup>. Allo stesso modo, «la traduzione che volesse trasmettere e mediare non potrebbe mediare che la comunicazione – e cioè qualcosa di inessenziale»<sup>689</sup>. È questo, per Benjamin, «un segno di riconoscimento delle cattive traduzioni»<sup>690</sup>. La vera traduzione, dunque, è oltre e al di là di ogni comunicazione e, fedele come dev'essere alla riproduzione della lettera e non del senso, «rischia di condurre difilato all'inintelligibilità»<sup>691</sup>. Esempio di questo procedere della traduzione verso il non senso sono per Benjamin le traduzioni di Hölderlin, specie quelle da Sofocle, «esempi mostruosi di questa fedeltà alla lettera»<sup>692</sup>. Sconvolgendo interamente il senso, queste traduzioni annullano di fatto il messaggio. Un

---

<sup>684</sup> «Unsre Übertragungen auch die besten gehen von einem falschen Grundsatz aus sie wollen das indische griechische englische verdeutschen anstatt das deutsche zu verindischen vergriechischen verenglischen . sie haben eine viel bedeutendere ehrfurcht vor den eigenen sprachgebräuchen als vor dem geiste des fremden werks . [...] Der grundsätzliche irrtum des übertragenden ist dass er den zufälligen stand der eignen sprache festhält anstatt sie durch die fremde sprache gewaltig bewegen zu lassen . er muss zumal wenn er aus einer sehr fernen sprache überträgt auf die letzten elemente der sprache selbst wo wort bild ton in eins geht zurück dringen er muss seine sprache durch die fremde erweitern und vertiefen man hat keinen begriff in welchem masze das möglich ist bis zu welchem grade jede sprache sich verwandeln kann sprache von sprache fast nur wie mundart von mundart sich unterscheidet dieses aber nicht wenn man sie allzu leicht sondern gerade wenn man sie schwer genug nimmt » RUDOLF PANNWITZ, *Die Krisis der Europäischen Kultur*, Verlag Karl Hanser, Nuernberg 1917, pp. 191-3.

<sup>685</sup> «die nichts mehr meint und nichts mehr ausdrückt, sondern als ausdrucksloses und schöpferisches Wort das in allen Sprachen Gemeint ist» WALTER BENJAMIN, *Die Aufgabe des Übersetzers*, cit., p. 19; trad. it. p. 50

<sup>686</sup> «schwere[r] und fremde[r] Sinn», WALTER BENJAMIN, *Die Aufgabe des Übersetzers*, cit., p. 19; trad. it. p. 50

<sup>687</sup> «Ihr Wesentliches ist nicht Mitteilung, nicht Aussage», *ibid.*, p. 9; trad. it. p. 39.

<sup>688</sup> «Denn kein Gedicht gilt dem Leser, kein Bild dem Beschauer, keine Symphonie der Hörschadft.», *ibid.*; trad. it. *ibid.*

<sup>689</sup> «diejenige Übersetzung, welche vermitteln will, [könnte] nichts vermitteln als die Mitteilung – also Unwesentliches.», *ibid.*; trad. it., *ibid.*

<sup>690</sup> «ein Erkennungszeichen der schlechten Übersetzungen», *ibid.*; trad. it., *ibid.*

<sup>691</sup> «droht geradenwegs ins Unverständliche zu führen», *ibid.*, p. 17; trad. it., p. 48.

<sup>692</sup> «monströse Beispiele solcher Wörtlichkeit», *ibid.*; trad. it., *ibid.*

grado zero di comunicazione e un grado massimo di armonia, un'armonia tra le lingue «così profonda che il significato resta solo sfiorato come un'arpa eolica dal vento»<sup>693</sup>. Un'armonia che sfiora la perfezione e che fa delle traduzioni di Hölderlin archetipi: «le traduzioni di Hölderlin [...] stanno anche alle traduzioni più perfette [...] come l'archetipo al modello»<sup>694</sup>. Ma nella rinuncia al senso c'è un risvolto ulteriore: «Le traduzioni da Sofocle furono l'ultima opera di Hölderlin. In esse il senso precipita di abisso in abisso, fino a rischiare di perdersi in profondità linguistiche senza fondo»<sup>695</sup>. Come pura letterarietà e sconfinamento, priva di comunicazione e priva di senso, la traduzione procede inevitabilmente verso la non comprensione. Verso il silenzio, verso l'arresto, verso il proprio annullamento. Percorrendo questi spazi, la traduzione corre «il pericolo terribile e originario di ogni traduzione: che le porte di una lingua così estesa e dominata si chiudano e chiudano il traduttore nel silenzio»<sup>696</sup>. Come se, nella continua tensione della lingua oltre il limite, la situazione potesse improvvisamente sfuggire di mano, punendo la *hybris* del traduttore che mira all'essenza. La stessa *qabbalah*, mentre apre su prospettive messianiche di comprensione universale, sull'utopia di una lingua di nuovo trasparente, contempla altre possibilità, più oscure. Un ribellarsi delle parole all'uomo che Steiner, chiudendo *After Babel*, accenna di scorcio e che pare essere il rovescio, la piega impreveduta, della ricerca di una *Ursprache* verso cui tanto Rosenzweig che Benjamin dirigono la loro riflessione, l'uno nella certezza della via, l'altro consapevole del pericolo:

La Kabbalah in cui il problema di Babele e della natura del linguaggio è esaminato con così tanta insistenza conosce un giorno della redenzione in cui la traduzione non sarà più necessaria. Tutte le lingue umane saranno rientrate nell'immediatezza traslucida di quella lingua primitiva e perduta, condivisa da Dio e Adamo [...] Ma la Kabbalah contempla anche una possibilità più esoterica. Presenta la congettura, senza dubbio eretica, secondo la quale verrà un giorno in cui la traduzione sarà non solo inutile, ma inconcepibile. Le parole si ribelleranno contro gli uomini. Si scuoteranno di dosso la servitù del significato. «Diventeranno solo se stesse, come pietre morte nelle nostre bocche». In tutte e due i casi, gli uomini e le donne si saranno liberati per sempre dal peso e dallo splendore del disastro di Babele. Ma quale, viene da chiedersi, sarà il silenzio più grande?<sup>697</sup>.

Il concetto benjaminiano di traduzione è, in ogni caso, più un fatto teorico, un modello ideale,

<sup>693</sup> «so tief, daß der Sinn nur noch wie eine Äolsharfe vom Winde von der Sprache berührt wird.», *ibid.*, p. 21; trad. it. p. 52

<sup>694</sup> «Hölderlins Übersetzungen [...] verhalten sich auch zu den vollkommendsten Übertragungen [...] als das Urbild zum Vorbild», *ibid.*; trad. it., *ibid.*

<sup>695</sup> «Die Sophokles-Übersetzungen waren Hölderlins letztes Werk. In ihnen stürzt der Sinn von Abgrund zu Abgrund, bis er droht in bodenlosen Sprachtiefen sich zu verlieren.», *ibid.*; trad. it. *ibid.*

<sup>696</sup> «die ungeheure und ursprüngliche Gefahr aller Übersetzung: daß die Tore einer so erweiterten Sprache zufallen und den Übersetzer ins Schweigen schließen.», *ibid.*; trad. it. *ibid.*

<sup>697</sup> «The Kabbalah, in which the problem of Babel and of the nature of language is so insistently examined, knows of a day of redemption on which translation will no longer be necessary. All human tongues will have re-entered the translucent immediacy of that primal, lost speech shared by God and Adam. [...] But the Kabbalah also knows of a more esoteric possibility. It records the conjecture, no doubt heretical, that there shall come a day when translation is not only unnecessary but inconceivable. Words will rebel against man. They will shake off the servitude of meaning. They will 'become only themselves, and as dead stones in our mouths'. In either case, men and women will have been freed forever from the burden and the splendour of the ruin at Babel. But which, one wonders, will be the greater silence?» GEORGE STEINER, *After Babel. Aspects of Language and Translation*, cit., p. 499.



quasi il riconoscimento di un'impossibilità.

Sembrerebbe, date queste premesse, che un'opera come la *Verdeutschung* – con la sua idea di fedeltà assoluta al testo originale, di travaso dell'ebraico nel tedesco – possa incontrare il favore di Benjamin. Accade il contrario, e già la pubblicazione della *Genesi* trova Benjamin maldisposto. Il 14 gennaio 1926, scrivendo a Scholem, Benjamin mostra di essere a conoscenza della traduzione, forse per averne parlato insieme a Kracauer. Chiedendogli se la Biblioteca Nazionale l'abbia già acquisita, dice: «Non l'ho ancora vista. Ho saputo che lì i profeti si chiamano “Künder”. Giustificami se, in conseguenza di ciò, definisco quest'impresa una delle più grandi porcherie nella letteratura ebraico-tedesca, da quando questa esiste. Spero che me ne darai gentilmente conferma»<sup>698</sup>. Una vera, pesante stroncatura. Qualche mese dopo, ad aprile, Kracauer manda la recensione alla *Verdeutschung* in anteprima a Benjamin e il 13 aprile Benjamin risponde dimostrando appoggio e condivisione per i contenuti espressi. Kracauer è riuscito, per Benjamin, a chiamare le cose con il loro nome, a snidare, oltre ogni apologia fatta dalla stampa amica o dagli stessi traduttori, il vero contenuto del *Buch im Anfang*, in tutte le sue implicazioni. Del saggio di Kracauer lo convincono sia la parte iniziale, la base teorica, sia la precisa dimostrazione, per rassegna di parole, della discendenza da Wagner. Benjamin spera che l'intervento possa rendere consapevoli «i “religiosi” e i “filosofi” della Germania sudoccidentale» dell'enormità di una simile impresa. Una copertura terminologica dietro cui si vede da un lato Martin Buber e, in generale, tutto il gruppo di socialisti religiosi riunito intorno al «Frankfurter Kreis» (Florens Christian Rang, Hermann Herrigel, Theodor Spira, Ernst Michel, Alfons Paquet e, marginalmente, Paul Natorp)<sup>699</sup>, dall'altro Rosenzweig:

<sup>698</sup> «Ich sah sie noch nicht. Daß Propheten dort “Künder” heißen, erfuhr ich. So halte es mir bitte zugute, wenn ich darauf hin dieses Unternehmen eine der größten Schweinereien im jüdisch-deutschen Schrifttum – seitdem es das gibt – nenne. Wolle es mir freundlichst bestätigen.» WALTER BENJAMIN, *Gesammelte Briefe, Band III, 1925-1930*, hrsg. Von Christoph Götde und Henri Lonitz, Suhrkamp 1997, p. 110.

<sup>699</sup> Il «Kreis», le cui prime tracce sono contenute in una lettera di Florens Christian Rang del 13 agosto 1921, nasce, su base interreligiosa, dalla convergenza del socialismo religioso e del neokantismo di Marburg. Lorenz Jäger spiega bene origini e finalità del circolo: «un'associazione di uomini che, a partire dalle loro convinzioni religiose, aspiravano all'attività politica e sociale. L'associazione era vicina al socialismo, pur mantenendo le distanze dalla sua ala di ispirazione marxista. Il nucleo del gruppo era costituito, accanto a Rang e Buber, dall'anglista di Gießen Theodor Spira, il pubblicista di Francoforte Alfons Paquet (entrambi quaccheri), il cattolico Ernst Michel, che aveva partecipato alla costituzione della “Akademie der Arbeit” di Francoforte, e il filosofo Hermann Herrigel. Il neokantiano di Marburg Paul Natorp vi prendeva parte occasionalmente [...] Quando nel 1923 la crisi politico-economica della Germania diventa più acuta, l'inflazione e l'insolvenza del *Reich* nei confronti delle potenze vincitrici portano a un grave impoverimento delle masse e all'occupazione della regione della Ruhr, il circolo si sente chiamato a fare un “passo in politica interna”, un passo che possa aprire, anche in tempi di disperazione, una nuova strada e almeno garantire la possibilità di un'altra politica» [«keine Verbindung von Menschen, die von ihren religiösen Überzeugungen her politische und soziale Wirksamkeit anstrebten. Sie stand dem Sozialismus nahe, hielt aber Distanz zu dessen marxistisch inspiriertem Flügel. Zum Kern der Gruppe gehörten neben Rang und Buber der Gießener Anglist Theodor Spira, der Frankfurter Publizist Alfons Paquet (beide Quäker), der Katholik Ernst Michel, der am Aufbau der Frankfurter «Akademie der Arbeit» beteiligt war, und der Philosoph Hermann Herrigel. [...] Als 1923 die politische und wirtschaftliche Krise Deutschlands sich verschärfte, die Inflation zur akuten Verarmung der Massen und die Zahlungsunfähigkeit des Reichs gegenüber den Siegermächten zur Besetzung des Ruhrgebiets führten, sah sich der Kreis zu einem “innenpolitischen Schritt” aufgerufen, der gerade in hoffnungsloser Zeit ein Zeichen setzen und zumindest für die Möglichkeit einer anderen Politik eintreten sollte», LORENZ JÄGER, *Messianische Kritik. Studien zu Leben und Werk von Florens Christian Rang*, Böhlau, Köln 1998, p. 147]. Al primo incontro del “Kreis” a Gießen, il 12 marzo 1923, partecipa anche Benjamin, vicino soprattutto a Rang: pur favorevole all'iniziativa, non condivide le modalità in cui si svolge l'incontro. Si veda, a questo proposito, la lettera a Florens Christian Rang del 13 marzo 1923, in WALTER BENJAMIN, *Gesammelte Briefe, Band II, 1919-1924*, hrsg. Von Christoph Götde und Henri Lonitz, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996, pp. 322-3.

Caro signor Kracauer, posso aggiungere al ringraziamento per l'invio della Sua recensione alla Bibbia tedesca anche le mie congratulazioni? Lei ha davvero mostrato qualcosa di piacevole. È stato fatto qualcosa: la faccenda è per noi definitivamente "classificata", non serve più occuparsene. Non più, dopo che Lei l'ha fatto in un modo che ha validità generale. Tutto, dal fondamento teorico del suo giudizio liquidatorio passando per il confronto con la traduzione di Lutero della Vulgata<sup>700</sup> fino alla dimostrazione impietosa e appropriata della discendenza linguistica da Wagner, tutto mi pare convincente e fondato. Capirà, senza che debba aggiungere parole, perché abbia letto la Sua esposizione con così profondo interesse. Ma non c'è da sperare, o da attendersi, che i "religiosi" della Germania sudoccidentale, che già fanno scuola mormorando sornioni, e i "filosofi" della Germania sudoccidentale si lascino attraversare dal suo messaggio e capiscano che la loro musica logora da pifferai magici non svuoterà affatto città e campagne<sup>701</sup>.

C'è quindi, Benjamin lascia intendere, una profonda sintonia tra le posizioni di Kracauer e le sue. Sintonia che emerge ancora, pur nel dubbio se sia possibile formulare un giudizio mancando di una adeguata conoscenza dell'ebraico, nella lettera a Scholem del 29 maggio, successiva a recensione, replica e controreplica. Che emerge ponendo addirittura una ripresa, da parte di Kracauer, di questioni esposte da Benjamin durante una conversazione: «Per quanto riguarda Buber, la Frankfurter Zeitung conteneva una recensione di Kracauer alla traduzione della Bibbia. Una recensione che, sempre che sia possibile presentarne una senza conoscere l'ebraico, mi è sembrata assolutamente adeguata e che, inoltre, riprende alcune cose che gli avevo detto a voce su questo tema»<sup>702</sup>. Di nuovo a Kracauer, il 3 di giugno, Benjamin ribadisce il consenso, consenso di cui, dice, partecipa anche Ernst Bloch. Anzi, a ragion veduta, le parole di replica di Buber – quelle parole nette che Benjamin vedrà ispirate a una «tecnica dell'annichilimento»<sup>703</sup> – mirando a spuntare le armi al recensore, a renderlo inoffensivo, sono la migliore conferma della validità dell'argomento kracaueriano. Un esorcismo costruito sulla foga dell'evidenza testuale, sul rinvio "ingenuo" all'originale e alle versioni concorrenti, ma proprio per

---

<sup>700</sup> L'affermazione è confusa: Benjamin sembrerebbe attribuire a Lutero la traduzione della Vulgata di Girolamo. Forse il riferimento è all'affermazione di Kracauer: «La sua [di Lutero] traduzione è stata un'arma che doveva recare danno all'uso "papista" della Vulgata» («Ihre Übersetzung ist ein Kampfmittel gewesen, das dem „papistischen“ Gebrauch der Vulgata hat Abbruch tun sollen.», KRACAUER, *Die Bibel auf Deutsch*, in *Aufsätze 1915-1926*, cit., p. 357.

<sup>701</sup> «Lieber Herr Kracauer / darf ich meinen Dank für die Übersendung Ihrer Besprechung der deutschen Bibel meinen Glückwunsch hinzufügen? Sie haben da wahrhaft etwas Erfreudendes aufgezeichnet. Es ist etwas getan: die Sache ist für uns definitiv "klassiert" man braucht sich nicht mit ihr zu beschäftigen; nicht mehr – nachdem Sie es in allgemeingültiger Weise getan haben. Vom theoretischen Unterbau Ihrer Abfertigung über den Vergleich mit der lutherischen Verdeutschung der Vulgata bis zum schonungslosen und sachgemäßen Nachweis der sprachlichen Deszendenz in Wagner erscheint mir alles im höchsten Grade stichhaltig und geprägt. Sie werden, ohne ein weiteres Wort, verstehen, warum gerade ich Ihre Darlegung mit so äußerst intensivem Anteil gelesen habe. Aber es ist nicht zu hoffen nur sondern auch zu erwarten, daß sie den südwestdeutschen "Religiösen", die schon fast so munkelhaft und muckerhaft schulbildend wirken, wie die südwestdeutschen "Philosophen" heilsam in die Glieder fährt und sie belehrt, daß ihre schäbige Rattenfängermusik nicht Stadt und Land durchaus entwöltern wird.» Walter Benjamin a Siegfried Kracauer, 13 aprile 1926, in WALTER BENJAMIN, *Gesammelte Briefe, Band III, 1925-1930*, cit., p. 144.

<sup>702</sup> «Buber betreffend, so enthielt die Frankfurter Zeitung eine Besprechung der Bibelübersetzung durch Kracauer, die mir soweit ohne Kenntnis des Hebräischen eine gegeben zu werden vermag, schlechthin zutreffend vorkam, zudem mancherlei übernimmt, was ich mündlich ihm zu dem Thema gesagt.» Walter Benjamin a Siegfried Kracauer, 3 giugno 1926, *ibid.*, p. 162.

<sup>703</sup> «Technik der Annihilierung», *ibid.*, p. 169.

questo visibile in tutta la sua debolezza. Il rammarico sincero di Benjamin è per Rosenzweig che vede danneggiato nella sua consistenza intellettuale – quella consistenza di cui la *Stella* è prova evidente e che lo eleva ai vertici del pensiero ebraico – danneggiato dal connubio con il misticismo della parola incarnato da Buber: «Ovviamente il Suo confronto con Buber è riuscito fino in fondo. E non sarebbe stato possibile fare una migliore prova della verità di quella che Buber fa nella sua replica. E se in tutta questa faccenda, che mi è valsa da piacevole chiarimento, mi rimane un dispiacere (un dispiacere per il quale non trovo comprensione in Bloch, e forse nemmeno in Lei la troverei), è quello di vedere Rosenzweig, che nella mia immagine dell'autorialità odierna mantiene con la “Stella della redenzione” una posizione inespugnabile, danneggiato per sempre da una tale fratellanza»<sup>704</sup>.

Ciò che maggiormente disturba Benjamin, e in questo il suo pensiero coincide del tutto con quello di Kracauer, è la fondamentale inattualità di una traduzione della Bibbia. L'inopportunità di una traduzione della Bibbia, proprio in questo momento, e proprio in tedesco. Ancora a Kracauer, il 15 di luglio, in occasione dell'uscita del primo numero della rivista triconfessionale «Die Kreatur» - rivista a cui lui stesso contribuirà negli anni a venire<sup>705</sup> – Benjamin chiede informazioni sul saggio di Rosenzweig «Die Schrift und das Wort» – scritto illustrativo di tecniche e metodi della *Verdeutschung*, soprattutto del suo essere parola e respiro – chiede se «sia da intendere come un ulteriore tentativo di proseguire la controversia»<sup>706</sup>. Quello che ancora manca, per Benjamin, quello che i traduttori si ostinano a evitare – e con loro l'intera compagnia degli entusiasti dell'esistenza e dell'esperienza vissuta – è un serio interrogarsi sulla necessità di tradurre «la Bibbia *adesso* e *in tedesco*». La questione, «la questione unica, la sola, quella da cui tutto dipende»<sup>707</sup>, viene accuratamente evitata. In Kracauer, nella regolarità dei suoi interventi pubblici, Benjamin vede l'unica «istanza» in grado di «distinguere tra l'attualità e la vertigine conforme ai tempi»<sup>708</sup>.

In questo «zeitgemäße[r] Schwindel» si condensa la posizione di Benjamin e il rifiuto della *Verdeutschung* trova la spiegazione più eloquente. Nella *Genesi* di Buber e Rosenzweig, Benjamin vede il precipitato di un intero *Zeitgeist*, l'estratto di una somma di tendenze che gli vanno radicalmente contro: l'entusiasmo religioso, il predominio dell'irrazionale, l'immediatezza del sentire, la mistica dell'*Erlebnis*, la glorificazione dell'esistenza, la spinta alla vita, le concessioni al parlare *völkisch*. Viste in questa luce, di

---

<sup>704</sup> «Ihre Auseinandersetzung mit Buber [...] ist natürlich à fond geglückt; besser konnte man die Probe aufs Exempel unmöglich machen als Buber in seiner Replik es tut. Und wenn mir in dieser ganzen als Klarstellung sehr erfreulichen Angelegenheit ein Bedauern bleibt (für das ich bei Bloch, vielleicht aber auch bei Ihnen kein Verständnis finde) so ist es das, Rosenzweig, der in meinem Bilde von heutiger Autorschaft durch den “Stern der Erlösung” einen uneinnehmbaren Platz befestigt behauptet, durch solche Fraternität für immer beschädigt zu sehen.», *ibid.*, p. 167.

<sup>705</sup> Sulla «Kreatur» (rivista che promuove il dialogo interreligioso su base “esistenziale”, fondata e diretta da Martin Buber, Joseph Wittig e Viktor von Weizsäcker, pubblicata a Berlino da Lambert Schneider negli anni tra il 1926 e il 1930) Benjamin pubblicherà nel 1927 un resoconto-saggio sul suo viaggio in Russia («Moskau», in «Die Kreatur», II, 1).

<sup>706</sup> «Ist Rosenzweigs Bibeleintrag, den ich noch nicht las, als weiterer Versuch, die Kontroverse fortzusetzen, zu verstehen?» Walter Benjamin a Siegfried Kracauer, 15 luglio 1926, *WALTER BENJAMIN, Gesammelte Briefe, Band III, 1925-1930, cit.*, p. 181.

<sup>707</sup> «Er scheint aber die Frage, auf die einzig und allein alles ankommt: die Bibel *jetzt* und ins *Deutsche* zu übertragen nicht zu berühren», *ibid.*

<sup>708</sup> «jetzt [gibt es] durch Ihre regelmäßige sichtbare Stellungnahme wenigstens eine öffentliche Instanz [...] wo zwischen Aktualität und zeitgemäßem Schwindel unterschieden wird.» *ibid.*, p. 182.

profondo disincanto verso il Rinascimento ebraico, molte realizzazioni di Buber e Rosenzweig assumono connotato negativo. Dal risveglio di una vita ebraica, immediata e piena, svolta intorno al perno fondamentale dell'esistenza, al suo stesso dispiegarsi in continue catene relazionali, senza difficoltà e in totale naturalezza, al recupero, dato per scontato, di un intero patrimonio religioso e alla sua assunzione, per cortocircuito, in una vita distante secoli dal modello. Dal *Lehrhaus* alla *Verdeutschung*, l'intera impalcatura della "Jüdische Renaissance" viene investita di un fondamentale scetticismo. Già nel 1914, da presidente della "Freie Studentenschaft" di Berlino, Benjamin aveva espresso opinioni contrarie al *Daniel* che, uscito lo stesso anno, era stato per la gioventù ebraica d'Europa vangelo dell'*Erlebnis* e dell'«estasi estetica»<sup>709</sup>. Nel 1915, Benjamin criticava con durezza proprio quel culto dell'esperienza di cui Buber era sacerdote<sup>710</sup> e, l'anno dopo ancora, veniva il rifiuto della collaborazione allo «Jude». Parlando con Scholem della Palestina, sempre in quel giro d'anni, lo stesso Benjamin indicava tre tendenze di cui il pensiero sionista si sarebbe dovuto disfare: «la tendenza agricola, l'ideologia della razza, l'argomentazione buberiana del sangue e dell'esperienza»<sup>711</sup>.

Tenendo a mente questo retroterra, si capisce meglio la mancata accoglienza della *Verdeutschung* che, a prima vista, sarebbe potuta sembrare una continuazione, un tentativo di concretizzazione, del pensiero linguistico benjaminiano. E invece è proprio l'assunto di fondo della traduzione di Buber e Rosenzweig a venire negato, l'idea che la parola biblica, pur scritta, possa filtrare come parola che fluisce, senza intoppi, dal testo all'orecchio. Opposta la posizione di Benjamin: la scrittura, e la Scrittura come suo prototipo, non è più in relazione con la parola detta, non c'è più, non può più esserci, comunicazione diretta e naturale tra un testo e chi lo riceve, tra scrittura e ascolto. Il legame immediato tra parola e scrittura, dirà anni dopo Benjamin, è stato spezzato una volta per tutte con l'imporsi del romanzo sulla narrazione di storie. Con il dissolversi del concetto di *Erfahrung*, eterno collante tra la vita e il suo continuo riproporsi in racconto. *Erfahrung*, esperienza sedimentata nel tempo e depositata nel ricordo, che nulla a che vedere con la nozione vaga e accidentale, puntuale quanto invadente, di *Erlebnis*. E non basta il recupero, diretto e ingenuo, della veste ebraica di un testo a colmare la distanza tra scrittura e discorso. Eppure, per Benjamin la traduzione perfetta, gettando ponti tra una lingua e l'altra, accosta la lingua pura, si fa strada verso l'essenza. È vero: solo, però, nella misura in cui nega la comunicazione, in cui nega se stessa. Nella misura in cui non è. Solo nella teoria, dunque, solo *e negativo*, solo in una prospettiva messianica. Che presuppone un'involuzione, un regredire della comunicazione fino al suo totale estinguersi. Una rarefazione, non un eccesso.

Non è ponendo una complicatissima architettura linguistica, facendo proliferare le parole – nell'ipostasi della parola parlata che è comunque fiducia illimitata nella parola, culto della parola – che si

<sup>709</sup> «aestatischer Ekstase», Gershom Scholem a Siegfried Lehmann, 4 ottobre 1916, GERSHOM SCHOLEM, *Briefe I, 1914-1947*, cit., p. 43. Il 23 giugno 1914, su invito dello stesso Benjamin, Buber discuterà del *Daniel* con i membri della "Freie Studentenschaft".

<sup>710</sup> Riferimento a Scholem, *Walter Benjamin. Die Geschichte einer Freundschaft*, pp. 22, 38, 40, 41, 42.

<sup>711</sup> Sempre lì, a p. 41.

facilita il percorso verso l'essenza. Non è così semplice il ritorno all'unità edenica di nomi e cose, quel ritorno che spianerebbe la strada al ritorno di Dio. Di certo, non lo si prepara caricando le parole di una falsa essenzialità, esibendo tutto il loro peso e la loro potenza. E non lo si attua in una *Existenzphilosophie* che crede di poter far coincidere senza residuo verità ed esistenza. È questo l'errore di Buber e Rosenzweig: volere realizzare nell'immediatezza dell'esistere, con un atteggiamento fondamentalmente antistorico, un contatto forzato con la *Ursprache*. Contatto forzato, violento, che si realizza quando meno dovrebbe, nel peggiore dei momenti. Che fa collidere, non incontrare, le due lingue. E che fa dire a Benjamin – in un'altra lettera a Scholem, a settembre – parole difficili da capire, ma il cui peso si intuisce facilmente. Parole definitive, dette dopo aver visto alcuni campioni di traduzione. Consapevole dei limiti della propria conoscenza in materia soprattutto ebraica, soprattutto linguistica, Benjamin parla di «congetture»<sup>712</sup>, supposizioni che, però, investono con forza, con lucidità, persone e cose. Benjamin è consapevole che, in questo momento, in Germania, un attacco a Buber non è «impresa divertente»<sup>713</sup>, le voci che si levano in sua difesa sono tante, compatte. Autorevoli e, vedremo, anche autoritarie. E tuttavia, pur cautamente, il suo discorso, con movimento duplice, tocca lui e l'intera *Verdeutschung*:

Con l'occasione inserisco ciò che ancora devo dire, o meglio chiedere, sulla “disputa Buber”. Chiedere quali siano gli elementi della tua presa di posizione. Non serve che ti dica che non mi ritengo competente in questa materia, e tanto meno Kracauer. Su questioni cui non ho accesso tattile (che non posso afferrare), ma che vedo solo da lontano e da sopra – che vedo procedere in una direzione, partendo dal blocco massiccio dello spirito linguistico tedesco – posso solo fare congetture. Due, fondamentalmente. Per prima cosa considero escluso – e per me è escluso – che in una questione di importanza così capitale possa venire qualcosa di buono da qualcuno il cui atteggiamento di fondo finora, ovunque lo abbia incontrato, mi è sempre parso obliquo e non schietto. Secondariamente non riesco a immaginare a cosa o a chi, nel mondo intero, potrebbe in questo momento, giustamente, interessare qualcosa di una traduzione della Bibbia in tedesco. Proprio ora – ora che i contenuti dell'ebraico vengono nuovamente attualizzati e che il tedesco, dal canto suo, si trova in uno stadio estremamente problematico e, soprattutto, in un momento in cui se relazioni feconde ci possono essere tra le due lingue, mi pare che possano essere solo latenti – proprio ora se ne esce questa traduzione, mettendo in mostra, in modo discutibile, cose che, una volta messe in mostra, perdono sapore alla luce di questo tedesco<sup>714</sup>

<sup>712</sup> «Mutmaßungen», WALTER BENJAMIN, *Gesammelte Briefe, Band III, 1925-1930*, cit., p. 196.

<sup>713</sup> «keine spaßhaftes Unternehmen», *ibid.*, 196-7.

<sup>714</sup> «Bei dieser Gelegenheit schalte ich ein, was ich zum Buber-Disput noch zu sagen, vielmehr besser zu fragen, habe. Zu fragen, nach den Elementen Deiner Stellungnahme, die mir hier natürlich das Wichtigste ist. Daß ich mich selber, geschweige Kracauer, in dieser Sache nicht als Kompetent ansehe, brauche ich nicht zu sagen. Ich kann über etwas, zu dem ich keinen taktischen Zugang habe (das ich nicht greifen kann) sondern nur aus der Ferne und von oben in Einer Richtung – vom Massiv des deutschen Sprachgeistes aus – liegen sehe, nur Mutmaßungen habe. Erstens halte ich es – ja ist es für mich – ausgeschlossen, daß von jemandem dessen Grundhaltung ich bisher, wo immer sie mir begegnet ist, als schief und unlauter erkannte, in einer so kapitalen Sache als dieser etwas Gutes ausgehen kann. Zweitens habe ich keine Vorstellung, was oder wem in aller Welt an einer Übersetzung der Bibel ins Deutsche zur Zeit von rechts wegen liegen könnte. Gerade jetzt – da die Gehalte des Hebräischen neu aktualisiert werden, das Deutsche seinerseits in einem höchst problematischen Stadium und vor allem fruchtbare Beziehungen zwischen beiden, wenn überhaupt, nur so latent mir scheinen möglich zu sein, kommt da nicht diese Übersetzung auf ein fragwürdiges Zur-Schau-Stellen von Dingen hinaus, welche zur Schau gestellt sich augenblicks im Lichte dieses Deutsch desavouieren», Walter Benjamin a Gershom Scholem, 18 settembre 1926, *ibid.* 194-5.

Un mostrare cose sbagliate, una falsa essenzialità è quanto Benjamin rimprovera a Buber e Rosenzweig, ma soprattutto a Buber. Un'essenzialità che prende strade pericolose, tinte inquietanti che Kracauer per primo ha visto. “Gergo dell'autenticità”, dirà Adorno, dirigendo il suo discorso principalmente contro Heidegger, ma, di scorcio, anche contro Buber.<sup>715</sup> Proprio quel “gergo dell'autenticità”, lo *Jargon der Eigentlichkeit*, in cui Kracauer<sup>716</sup> vedrà la conferma delle sue posizioni antibuberiane. Ma questo è un altro discorso.

## I «PREUBISCHE JAHRBÜCHER»

Il volume 205 dei «Preußische Jahrbücher», che copre i mesi da luglio a settembre del 1926, contiene un lunghissimo articolo in difesa della *Verdeutschung*. Una vera apologia. Il mensile conservatore – espressione del capitalismo e dell'aristocrazia fondiaria di Berlino che, negli anni dal 1879 all'81, sotto la direzione di Heinrich von Treitschke aveva ospitato sulle sue colonne il famoso *Antisemitismusstreit* – prende la parola, e affida l'incarico ad Albrecht Schaeffer, persona tutt'altro che sconosciuta a Buber. Scrittore prolifico, oggi quasi dimenticato, Schaeffer produce romanzi, novelle, drammi e un poema epico in versi in cui predominano l'antichità, il mito e un Medioevo a sua volta miticamente trasfigurato. Un'eredità, si direbbe, tradizionale e romantica. Soprattutto, a partire dal 1924, insieme a Wilhelm Worringer e allo stesso Martin Buber, Schaeffer è membro del “geistiger Beirat”, organo collegiale – Buber ne parlerà come di un «aeropago spirituale»<sup>717</sup> – incaricato di stilare il programma delle stagioni teatrali del “Düsseldorfer Schauspielhaus», in appoggio ai fondatori Louise Dumont e Gustav Lindemann. Una persona vicina a Buber almeno da qualche anno.

Per i «Preußische Jahrbücher», Schaeffer prepara un lungo articolo-saggio, diviso in dodici sezioni, con il solo, scoperto, proposito di riportare in onore la *Verdeutschung* dopo gli attacchi venuti da Kracauer, antonomasia dell'intellettualità di sinistra.

Il riferimento iniziale di Schaeffer è alla *Luther-Bibel*, possesso «privo di contraddizioni, definitivo e immutabile»<sup>718</sup> di ogni tedesco, possesso consapevole che pone l'Antico Testamento, nella versione di

<sup>715</sup> Si veda MICHA BRUMLIK, «Adorno's Critique of Buber», in ZANK, MICHAEL (Ed.), *New Perspectives on Martin Buber*, cit., pp. 257-254.

<sup>716</sup> Kracauer ad Adorno, 22 novembre 1963, in SIEGFRIED KRACAUER, *Nachlaß*, depositato presso lo Schiller National Museum, Marbach am Neckar. «Kracauer praised Adorno's *Jargon of Authenticity* for showing Heidegger's relation to the “basest dirt (Dreck)” and for its attack in Buber.» MARTIN JAY, «Politics of Translation – Siegfried Kracauer and Walter Benjamin on the Buber-Rosenzweig Bible», cit., p. 21.

<sup>717</sup> Martin Buber a Ludwig Strauss, 1 luglio 1927, MARTIN BUBER/ LUDWIG STRAUB, *Briefwechsel 1913-1953*, a cura di Tuvia Rübner e Dafna Mach, Luchterhand, Frankfurt a.M. 1990, p. 86.

<sup>718</sup> «widerspruchslos, endgültig und unwandelbar» ALBRECHT SCHAEFFER, «Bibel-Übersetzung (Aus Anlaß der neuen von Martin Buber und Franz Rosenzweig)», in *Preußische Jahrbücher*, 205, 1926, p. 58

Lutero, a fondamento del Nuovo, sempre «nella figura evangelica creata da Lutero»<sup>719</sup>. Una filiazione immediata, con Lutero che salda i due anelli della catena. Che poi Lutero abbia tradotto l'Antico Testamento dall'ebraico è dato acquisito, assunto e indiscusso. Niente però, neanche un testo su cui si fondino identità religiosa e culturale, è così fermo da non poter essere ancora messo in movimento, e a questo punto, l'articolo dispiega un argomento sottile, giustifica il nuovo, il rivoluzionario, l'anarchico addirittura, tramite il ricorso a categorie solide e inamovibili, tutto fuorché nuove. Lo fa richiamando idee della più schietta tradizione tedesca, un bagaglio concettuale che, nel suo volgersi da Goethe a Mann attraverso il romanticismo, è ormai patrimonio stabile. Che è, anzi, territorio prediletto di un pensiero letterariamente e culturalmente conservatore. Ciò che presiede al mutamento, alla trasformazione – dice Schaeffer – è «un altro regno, fondato da nessun uomo, indomito, sconfinato, anarchico. Un regno che, già da eoni, ha cominciato a espandersi attraverso le anime umane, multiforme come l'onda del mare e per essenza informe, che muta in movimento continuo, facendo sorgere altri regni e di nuovo sommergendoli e tutti coprendo, quale più quale meno. Inarrestabile nella crescita, nutrito, come il mare, da mille e mille afflussi e influssi dalla terra e dal cielo»<sup>720</sup>. È, conclude, «il regno sacro e universale dello spirito»<sup>721</sup>. Lo spirito, forse la categoria più forte e assodata del pensiero tedesco, presiede al mutamento, contrasta la stasi, sposta quanto si ritiene fermo. Naturalmente – nessuno, del resto, se lo aspetterebbe in un luogo come questo – non compare riferimento all'attualità, alla realtà per come cade sotto i sensi, nei suoi rapporti di forze e nelle sue dinamiche “profane”, extraletterarie. Nessun riferimento alla letteratura come mezzo per introdurre il cambiamento. Solo lo spazio – sacro e rarefatto, alto e sovrumano – dello spirito che produce il movimento, la trasformazione. Dei fatti dello spirito, ovviamente, non del fatto sociale. «La sua altezza», prosegue Schaeffer, «che tutto sovrasta, rende anarchica ogni cosa, le nazioni come le confessioni. Non costringe nessuno e da nessuno si lascia costringere. Non prende niente, a lui tutto spetta. Essere che dura in eterno, ossia eterna trasformazione: questa la sua essenza»<sup>722</sup>. Lo spirito è insieme permanenza e mutamento, durata e novità: quale connubio migliore per un'idea conservatrice della cultura che voglia spiegare il divenire letterario o, più nel concreto, che voglia fare da sponda a una nuova pubblicazione, nuova nel carattere, sorprendentemente nuova, ma, nel fondo, organica a una *Weltanschauung* antistorica e antisociale. Lo spirito dunque, nella sua essenza più intima, permane e muta. E infatti «il suo movimento non è, come il movimento di tutto quanto è terrestre, volto a una direzione sola, in avanti. Nel suo andare avanti, nel

<sup>719</sup> «von Luther geschaffene[ ] evangelische[ ] Erscheinung», *ibid.*

<sup>720</sup> «ein anderes Reich, von keinem Menschen gegründet, herrscherlos, grenzenlos, anarchisch, hat vor Aeonen schon sich auszubreiten begonnen durch die menschlichen Seelen hin, der Meerflut gleich vielgestaltig und dem Wesen nach ungestalt, in unaufhörlicher Bewegung sich wandelnd, andere Reiche – jene religiösen – entstehen lassend und wieder überflutend, und sie alle, hier mehr, hier minder hoch überdeckend; im Wachstum unaufhaltsam, genährt, wie die Meerflut, aus abertausend Zuflüssen und Einflüssen von Erde und Himmel», *ibid.*, p. 59.

<sup>721</sup> «das allgemeine und heilige Reich des Geistes», *ibid.*

<sup>722</sup> «Seine Hoheit, die über allem ist, läßt alles anarchisch gelten, die Nationen wie die Konfessionen; sie bindet niemand und läßt sich von niemand binden. Sie nimmt nicht einmal; ihr fällt alles zu; immerwährendes Sein, das heißt immerwährende Wandlung, das ist ihr Wesen.», *ibid.*

suo proseguire è, insieme, un continuo tornare indietro. Incomprensibile, seppur immaginabile. Perché inizio e fine posano l'uno sull'altra»<sup>723</sup>.

È evidente: niente può essere così nuovo da far dimenticare l'inizio, l'origine. Più prosaicamente, la tradizione. Nessun movimento in avanti – non potremmo dire progresso – può accadere senza che lo sguardo sia costantemente rivolto al passato. Nessun movimento in avanti può darsi senza una componente retrograda. Schaeffer intercala versi dal *Faust* di Goethe<sup>724</sup> – che confermano autorevolmente il ritorno dell'uguale e la fine di ogni movimento nella pace rasserenante di Dio – e prosegue: «Questa è la trama incommensurabile dello spirito, la trama che per il nostro occhio di eredi tardi sembra fatta di miliardi di fili e che invece è composta da un filo solo. Il filo che, correndo apparentemente avanti, si affretta a tornare all'inizio. E in cui l'emergere non è che un'immersersi nell'origine. Non c'è nulla di nuovo, solo un rinnovarsi. Continuamente, in forma sempre diversa, si levano alte le origini»<sup>725</sup>. È questa la forza dello spirito: nessuna “rivoluzione” – estetica, ovviamente, o tutt'al più culturale – nessun balzo avanti può compiersi senza un simultaneo salto indietro, all'inizio, *Ur-sprung*. È naturale – lentamente ci si avvicina al centro – che questo movimento in avanti e all'indietro «si compia nella riappropriazione di un qualcosa di antichissimo che ci viene svelato solo apparentemente nella sua vecchia forma, ma in verità in modo del tutto differente, estraniato dal suo originario manifestarsi»<sup>726</sup>: si sente già la presenza della *Verdeutschung*, ma per ora Schaeffer non ne parla. È possibile, dunque, «far rinascere qualcosa di vecchio, di dimenticato, di morto, dal suo essere nascosto e inanimato risvegliarlo a nuova vita»<sup>727</sup>? Sì, è possibile, grazie all'opera vivificante dello spirito che consente di creare dal vecchio il nuovo e dal morto il vivo. Come nel *chorus mysticus* del *Faust*, in fondo come nel miracolo della Pentecoste. O come nell'ottava sinfonia di Mahler, che unisce Goethe e il *Veni Creator, spiritus*.

Tutte categorie note, portate però a un esito coerente con l'idea di fondo che un periodico come i «Preußische Jahrbücher» veicola. A cosa serve, si chiede Schaeffer, quest'opera di creazione del nuovo dal vecchio, quale il senso riposto della continua effusione di spirito? E la risposta è: il ripristino dell'ordine. «Gli elementi della nostra vita e del nostro essere e la molteplicità dei fenomeni sotto il cielo sono in continua confusione, una confusione che non si può dominare con lo sguardo. Una confusione

---

<sup>723</sup> «seine Bewegung [ist] nicht, wie die aller irdischen sonst, einseitig gerichtet – nach vorwärts; sondern in all ihrem Vorwärts oder Weiter zugleich ist ein beständiges Zurück, dem Sinn unfaßlich, wenn auch vorstellbar. Denn Anfang und Ende ruhn ineinander.», *ibid*.

<sup>724</sup> «Wenn im Unendlichen dasselbe / Sich wiederholend ewig fließt, / Das tausendfaltige Gewölbe / Sich kräftig ineinanderschließt, / Strömt Lebensluft aus allen Dingen, / Dem kleinsten wie dem größten Stern, / Und alles Drängen, alles Ringen / Ist ewige Ruh in Gott dem Herrn.», *ibid*.

<sup>725</sup> «Dies ist das unermessliche Gewebe des Geistes, das, für unser spätes Auge aus Milliarden Fäden erscheinend, nur aus einem einzigen besteht – der scheinbar vorwärts fließend zu seinem Anfang zurückeilt – und worin jedes Auftauchen ein Zurücktauchen zum Ursprung ist. Es gibt kein Neues, sondern nur ein Erneuern; immer wieder, in immer anderer Gestalt, heben die Ursprünge sich herauf.», *ibid*.

<sup>726</sup> «in einem Wiedererlangen eines Uraltens, das nun scheinbar in seiner alten Gestalt, in Wahrheit jedoch ganz anders und seiner Ursprungs-Erscheinung entfremdet uns enthüllt wird.», *ibid*.

<sup>727</sup> «Ist es möglich, daß ein Altes, Vergessenes, Totes aus seiner Verborgenheit und Leblosigkeit wiederum zu einem Leben erwacht», *ibid.*, p. 60.



che ci fa soffrire. Da questa confusione ci salviamo, ci salva il nostro eterno soccorritore, lo spirito. Ci salva nelle creazioni che sono il semplice che viene dal molteplice, l'ordine dal disordine»<sup>728</sup>. Siamo d'accordo: è almeno nella seconda parte – il bisogno di porre ordine al caos, di dare forma a ciò che non ha forma – l'innescò di ogni scrittura. Ma qui, su questo foglio, il concetto nietzscheano della lingua come metafora e illusione diventa concetto forte, impositivo, e l'ordine raggiunto si definisce su un recupero dell'origine, una riscrittura dell'origine che va contro ogni progresso. Che, muovendo ciò che è spiritualmente stabile, stabilizza di nuovo. Un'operazione questa, almeno presentata in questi termini, che, lo si voglia o no, è “stabilisierend”, se non, come diceva Kracauer a proposito della lingua nella *Verdeutschung*, addirittura “restaurierend” e “reaktionär”.

È così che il discorso passa, naturalmente, alla *Verdeutschung*: anche lì «lo spirito – lo spirito di una lingua materna – si china sulla creazione di una lingua estinta, ridà vita a ciò che è irrigidito e, come prelevasse, insieme al materiale fluido per modellare, la forma fedele non da un morto, ma da un dormiente, così ci ridà, nella nuova lingua, l'antica. Ci ridà l'eterna creatura. Solo apparentemente la creatura antica, in verità la formazione di qualcosa di nuovo»<sup>729</sup>.

Anche la *Verdeutschung* coniuga il nuovo con l'arcaico: è una creazione nuova, con una lingua inedita nella storia della traduzione biblica, una lingua che smuove la fissità della *Lutherbibel*, che permette allo spirito di dispiegare il suo potere teurgico, ma che, insieme, attinge al patrimonio più antico, al fondo più stabile della lingua tedesca. Che risale alla matrice originaria delle parole, esprimendo, se si può dire, una sorta di fissismo linguistico, un'idea che dell'evoluzione e delle mutate consuetudini sembra non tenere conto.

Dinamismo, quindi, nello scuotere una cultura nata e poi fossilizzata sulla Bibbia di Lutero, ma anche, dopo che lo spirito si è mosso rivitalizzando l'antico, la capacità di fissare ancora, di ristabilire un ordine intorno all'origine, a un nucleo “colossale” di parole. Di parole che sono massi originari, blocchi rozzi e primordiali. Monoliti linguistici, come dice Schaeffer «dormienti», e ridestati dallo spirito per dare giusta corrispondenza alla costruzione altrettanto ciclopica dell'ebraico antico. Una nuova creazione, ma spostata verso l'origine, «una cosa ancora mai esistita nella quale» – Schaeffer sembra evocare un paesaggio di acque e nebbie primordiali – «come un alzarsi di umide brume e, insieme, come un cadere di pioggia dal cielo si muovono confondendosi il transeunte e il diveniente, il vecchio e il nuovo»<sup>730</sup>. Forza dello spirito – forza pneumatica, aerea – che, però, allo stesso tempo riporta alle

---

<sup>728</sup> «Die Elemente unseres Lebens und Wesens und die Vielzahl aller Erscheinungen unter dem Himmel sind in einer beständigen und unüberblickbaren Verwirrung, an der wir leiden. Aus ihr retten wir uns, rettet uns unser ewiger Nothelfer, der Geist, in die Schöpfungen, die Einfachheiten sind aus der Vielfalt, Ordnungen aus Unordnung», *ibid.*

<sup>729</sup> «Und so beugt sich auch wieder der Geist – Geist einer Muttersprache – über die Schöpfung einer verstorbenen Sprache und wiederbelebt die erstarrte; und als nähme er mit dem flüssigen Modellierstoff nicht von einem Verstorbenen, sondern von einem Schläfer die Treue Form ab, so gibt er uns in der neuen Sprache die alte, gibt er uns wieder das ewige Geschöpf. Scheinbar das alte; in Wahrheit wird etwas Neues gebildet.», *ibid.*

<sup>730</sup> «ein noch niemals gewesenes Ding, in dem sich – wie ein Aufsteigen feuchter Dünste und ein Regnen von oben zugleich – das Vergehende und das Werdende, Altes und Neues sich durcheinander bewegt.», *ibid.*

profondità, alla terra: «Così noi ci lanciamo verso l'alto mentre sprofondiamo nell'abisso»<sup>731</sup>. Non c'è da stupirsi che Schaeffer, per descrivere questa doppia dimensione, evochi atmosfere mitiche: il mito, possesso stabile dell'umanità e fondo da cui si dipartono le culture, è da sempre argomento prediletto di chi voglia mantenere il passato, conservare, restaurare.

Detto questo – pesantemente e senza sfumature – in introduzione, Schaeffer passa in rassegna i vari tipi di traduzione screditando quelli governati dal principio dell'adattamento. Dell'adeguamento del testo al contesto di destinazione. Un principio in cui «l'estraniamento dall'originale è quasi perfetto»<sup>732</sup> e che vale, in estensione, per tutte le traduzioni, escluse quelle di Hölderlin e di pochi altri. «Non saprei», dice Schaeffer, «nominare un traduttore di monumenti letterari antichi (eccetto Hölderlin e, di recente, una traduzione del “Prometeo” eschileo di Carlo Philips) [...] in cui non sia stato predominante questo impulso all'adattamento al proprio tempo e all'annientamento dell'originario spirito del tempo e del popolo [*des ursprünglichen Zeit- und Volksgeistes*]»<sup>733</sup>.

In questo procedere, prima fra tutte è la traduzione «razionalistico-filologica»<sup>734</sup>, per Schaeffer trionfo dell'“Anpassung”, in torsione e distorsione del metodo filologico: «Ciò vale soprattutto per le traduzioni di mano filologico-specialistica che – a causa dell'istruire, del voler rendere comprensibile – mirano ad adattare alla supposta comprensione da alunno di prima ciò che nell'originale era la lingua alta, spesso scura, preziosa, di un individuo fuori dal comune, di una personalità magica»<sup>735</sup>. In questo sistema di riferimento, lo stesso di Buber e Rosenzweig, la filologia non è più sinonimo di esattezza, di analisi esaustiva, di attenzione documentaria, di visione storica ma, al contrario, è vertice dell'adattamento, del voler rendere il testo accessibile a ogni costo, a ogni costo comprensibile, del voler spiegare. Quintessenza del didascalico.

La vera fedeltà, sostiene Schaeffer in appoggio al discorso di Buber e Rosenzweig, è quella che lascia il testo com'è, difficile se è difficile, chiaro se è chiaro. Che non smussa gli spigoli e lascia intatto l'irregolare, il ruvido, l'inconsueto. Anche l'incomprensibile.

Nella sfiducia verso ogni attività storico-critica, è di nuovo evidente, qui come nell'intera idea del tradurre sottesa alla *Verdeutschung*, l'impianto dell'ermeneutica romantica, o forse, più chiaramente, l'impianto dell'ermeneutica schleiermacheriana, anche nella sua filiazione in Wilhelm Dilthey. Un'interpretazione che muove non dalla certezza della comprensione, ma dal fraintendimento, dalla possibile oscurità di un testo che va assunto e rispettato nel suo porsi. Che va lasciato oscuro, se quella è l'intenzione di chi quel testo produce. Anteposti all'analisi scientifico-oggettivante-grammaticale sono

<sup>731</sup> «So schwingen wir uns aufwärts, indem wir in die Tiefe unter uns hinabtauchen.», *ibid.*

<sup>732</sup> «Die Entfremdung vom Original wird nahezu vollkommen.», *ibid.*, p. 67.

<sup>733</sup> «Ich wüßte indes keinen Übersetzer von alten Denkmälern zu nennen (ausgenommen Hölderlin und in neuester Zeit eine Übertragung des äschyleischen “Prometheus” von Carlo Philips), in dem nicht [...] vorwaltend dieser Trieb der Anpassung gewirkt hätte an den eigenen, der Austilgung des ursprünglichen Zeit- oder Volksgeistes.», *ibid.*, p. 67.

<sup>734</sup> «rational-philologische[ ] Übersetzungsweise», *ibid.*, p. 62.

<sup>735</sup> «Vor allem gilt dies für die Übersetzungen aus fachmännischer Philologenhand, die nun wieder aus Gründen des Belehrens, des Verständlich-Machen-Wollens, das, was im Original die Höhe, oft dunkle, kostbare Sprache eines seltenen Einzelnen, einer magischen Persönlichkeit war», *ibid.*, p. 67.

il metodo soggettivo-divinatorio, l'attenzione volta al soggetto creatore, l'analisi che va alla sorgente, all'insieme dei vissuti – pensieri, sentimenti, intenzioni – da cui scaturisce la scrittura, l'*Einführung* nel testo.

In quest'ottica, la *Verdeutschung* non può che essere la migliore delle traduzioni e, alla *Verdeutschung*, Schaeffer assegna la palma della fedeltà, il merito di aver lasciato la parola così com'era: «non è una traduzione entusiastica e vaga, è devota e fedele. Crede alla parola, alla sua necessità, alla sua corporeità riempita d'anima e irradiante anima, che non può essere risarcita come una piccola moneta d'oro con una grande d'argento. Non le basta riconoscere il senso di una parola o di una frase e trovare, per queste, la frase più adatta, e dal bel suono, nella nostra lingua»<sup>736</sup>. Una traduzione di questo tipo «conosce il segreto della relazione che si crea solo a partire dal singolo»<sup>737</sup>, conosce il segreto del testo, la magia del testo e, «sostituendo parola a parola»<sup>738</sup>, ne lascia intatta l'aura. Un'idea di testo completamente e scopertamente romantica che, spiega Schaeffer, porta i traduttori a «riprodurre il testo originale [...] in due diverse direzioni: da un lato, la resa fedele del dettaglio e, dall'altro, la resa fedele del ritmo»<sup>739</sup>. Solo così, restituendo l'antico senza modifiche – quindi risalendo all'origine, quindi consolidando l'origine – può darsi rinnovamento.

Rinnovamento che è tale «proprio perché ritorna all'origine, perché si preoccupa del segreto della forma, che è il segreto dell'essenza. Il segreto della vita vissuta, della vita che un tempo scrosciava nel sangue e nel respiro. E, rianimandola, produce la sua propria vita, di respiro e di sangue»<sup>740</sup>. Un testo concreto, quello di Buber e Rosenzweig, un testo che è corpo, che è sangue e respiro. Un testo che è vita. Che è essenza. Tutte le parole dette da Buber e Rosenzweig sulla *Verdeutschung* e, prima, sull'ebraismo tornano, richiamate insieme e rimbombanti, a sostegno di un discorso conservatore: è una conferma.

Il riconoscimento del primato – del primato della poesia, della creatività, dello spirito e della *Verdeutschung* come compendio di queste grandezze – serve a Schaeffer da preludio alla *pars destruens*, la demolizione di Kracauer, della sua recensione, e del pensiero sottostante. Schaeffer ammette subito il suo *deficit* di conoscenza: non sa l'ebraico, ma sente di potersi soffermare su alcuni punti della traduzione. Proprio quelle zone di testo in cui Kracauer «accecato dalla convinzione che fossero zone nere» e dal desiderio di «denigrare attraverso di esse i traduttori»<sup>741</sup> – ha visto scoprirsi il carattere

---

<sup>736</sup>«Sie ist nicht enthusiastisch und vage, sondern sie ist gläubig und getreu. Sie glaubt an das Wort, an seine Notwendigkeit, an seine seelegefüllte und seeleentstrahlende Leibhaftigkeit, die nicht wie eine kleine Münze Goldes mit einer großen Silbers zu erstatten ist. Sie hält es nicht für genug, den Sinn eines Wortes oder Satzes zu erkennen und hierfür den passenden und einen schön klingenden Satz unserer Sprache zu finden.», *ibid.*, p. 70.

<sup>737</sup> «Sie weiß um das Geheimnis des aus lauter Einzelnem sich bildenden Zusammenhangs», *ibid.*

<sup>738</sup> «Wort erstattend mit Wort», *ibid.*

<sup>739</sup>«den Urtext nachbilden [...] nach zwei verschiedenen Richtungen hin: der getreuen Nachbildung der Einzelheit einerseits und der des Rhythmus andererseits», *ibid.*

<sup>740</sup> «weil sie zum Ursprung zurückgeht, weil sie um das Geheimnis der Form, das ist des Wesens, das ist des lebendigen Lebens, wie es einmal in Blut und Odem rauschte, sich bemüht, und ihr eigenes atmendes und blutendes Leben hergibt zur Wiederbeseelung von jenem.», *ibid.*, p. 71.

<sup>741</sup> «in der Verblendung zwar, daß sie schwarz wären und die Uebersetzer folglich mit ihnen anzuschwärzen.», *ibid.*

autenticamente *völkisch* della traduzione, proprio quelle zone gli danno il destro per asserire il contrario e per sferrare un attacco contro il recensore. Un attacco con toni pesantissimi, come pesanti erano stati gli argomenti teorici addotti nella parte precedente: «Kracauer [...] – un pubblicista senza talento e completamente stolto e tuttavia dotato di quel tipo inferiore di intelligenza che manipola le cose utilizzando una scorta di concetti accumulati e inoltre fornito di una gelosia innata per ciò che è significativo e particolare – ha pubblicato un articolo culturale contro la *Verdeutschung*, un articolo che ha fatto stampare sulla “Frankfurter Zeitung”»<sup>742</sup>.

Il carattere corrosivo della critica di Kracauer – dice Schaeffer, e non si capisce bene se per consentire o per confutare – presta il fianco agli attacchi antisemiti, consolidando lo stereotipo dell'intellettuale ebreo, della sua intelligenza analitica e sezionatrice, della sua personalità sradicata e inafferrabile. Del *Westjude* come incarnazione della *Zersetzung* e di tutti i mali di una modernità che disgrega comunità e tradizioni, vincoli e appartenenze. «Per i lettori di orientamento antisemita», l'intervento sulla FZ è una conferma della loro «opinione sull'attività disgregatrice dell'intelletto ebraico-occidentale»<sup>743</sup>: questo è l'effetto contrario che le parole di Kracauer rischiano di sortire su un certo tipo di pubblico. Certo, Schaeffer sta solo mettendo in guardia, sta mostrando il pericolo nascosto nel modo di ragionare di Kracauer, costruito sul lancio e sul rilancio di argomenti, ma, in effetti, una considerazione come questa sembra conseguenza, diretta e coerente, di quanto detto quattro righe sopra a proposito del «tipo inferiore di intelligenza» che Kracauer esibirebbe nel suo scritto.

Tutta invidia, dunque, quella di Kracauer. Aggravata da una scorta di concetti tratta dai magazzini della teoria marxista, concetti che lo rendono prevenuto nei confronti di qualsiasi opera non affronti la dinamica sociale. E cieco nei confronti di una verità indiscutibile: «il carattere sovratemporale della lingua poetica»<sup>744</sup> che, proprio per statuto ontologico, non può essere d'oggi né di ieri. Che non ha termine, solo permanenza. Nella lingua niente è già morto, o già vivo. «La lingua non è, l'uomo è»<sup>745</sup>: sono l'uomo, «colui che è vivo e che dà vita»<sup>746</sup>, o il poeta, che, nella parola o nel canto, chiamano alla vita ciò che ancora ne è privo. E che, da quel momento, possiederà vita ed essere<sup>747</sup>. L'uomo dunque, simile in questo a Dio, possiede la facoltà – creativa-creatrice, magico-teurgica – di dare vita ed essenza alle cose. Nulla, in quest'ottica, si frappone tra l'uomo e le essenze, niente che sbarrì l'accesso alla sostanza.

Il poeta, in particolare, è portatore di una creatività più fine, di una più alta idea di lingua. Una

---

<sup>742</sup>«Kracauer [...] ein Publizist, unbegabt und ganz töricht, jedoch mit jener niederen Art Intelligenz ausgestattet, die mit einem Vorrat von aufgespeicherten Begriffen zu manipulieren versteht, überdies versehen mit einer angeborenen Mißgunst auf das, was bedeutend und eigenartig, verfaßte ein Feuilleton gegen die Übersetzung, das er in der “Frankfurter Zeitung” drucken ließ.», *ibid.*, p. 71-2.

<sup>743</sup> «um antisemitisch gesonnenen Lesern einen Beweis für ihre Meinung von der zeretzenden Tätigkeit des westjüdischen Intellekts in die Hände zu spielen.», *ibid.*, p. 73.

<sup>744</sup> «das Überzeitige der Dichtersprache», *ibid.*

<sup>745</sup> «Die Sprache ist nicht, sondern der Mensch ist.», *ibid.*

<sup>746</sup> «der Lebendige und der Belebende», *ibid.*

<sup>747</sup> «non solo vita acquista, ma essere» [«Nicht nur Leben gewinnt es, sondern Sein», *ibid.*].

lingua sganciata dal contenuto informativo, che si eleva sopra l'espressione o la comunicazione immediata, sopra l'uso logoro e meccanico delle parole nel quotidiano. Una lingua attraversata dallo spirito, che per mezzo dello spirito dà forma alle cose: «Il poeta crea. La sua lingua non è espressione o informazione, ma la forma, la forma concessagli dallo spirito nella quale ciò che è informe acquista in lui [...] figura e movimento, cioè vita»<sup>748</sup>. Le cose acquistano vita non perché vengano nominate, ma perché entrano nelle parole, vengono informate di parola. Acquistano forma, acquistano vita – e qui, oltre lo scarto sulla nominazione, si produce uno strano incrocio tra questo concetto e l'idea benjaminiana di lingua<sup>749</sup> – acquistano vita non *attraverso* la parola, ma *nella* parola<sup>750</sup>. Non nella comunicazione, nel passaggio, ma a un livello più profondo. Al livello della forma, la forma di cui il poeta riveste le cose. Forma che, in una visione come questa, è essenza.

Il poeta, dunque, riscatta la lingua dall'uso comune «in modo che le pochissime parole che ciascuno utilizza nel suo parlare quotidiano diventino vive. Esse, infatti, vengono impiegate solamente come mezzi meccanici, mezzi d'informazione, ma non vengono formate. Non vengono, cioè, riconosciute nel loro divenire e nella loro ben determinata corporeità. Non vengono rese autonome come spiriti annunciatori»<sup>751</sup>. Pur servendosi della stessa materia, le parole, «lingua della poesia e lingua della quotidianità sono differenti alla radice»<sup>752</sup> e nella lingua del quotidiano – «lingua d'oggi»<sup>753</sup>, ma non certo lingua viva – Schaeffer include, subito e non a caso, l'articolo di giornale, poi, ad esempio, il discorso parlamentare, il discorso conviviale, altri tipi di allocuzione<sup>754</sup>. Ciò che manca a questo parlare quotidiano, eteronomo – forse si potrebbe dire “profano” – sono lo spirito e l'anima che invece riempiono la lingua della poesia, autonoma e autotelica. Solo dove non ha scopo esterno – di nuovo appare il legame con Benjamin e, forse più chiaro ancora, con l'autonomia del bello e la *innere Zweckmäßigkeit* di Moritz – dove si eccettua dalla coazione economica, dove non guarda fuori da sé, dove non media, se quindi va in tutt'altra direzione rispetto a quella indicata Kracauer, la lingua può

<sup>748</sup> «Der Dichter erschafft. Denn seine Sprache ist nicht Ausdruck oder Verständigung, sondern sie ist die Form, die vom Geist ihm verliehene Form, in der das noch ungestalt in ihm Lebendige [...] Gestalt und Bewegung, das ist Leben, gewinnt.», *ibid.*

<sup>749</sup> Non è possibile supporre, a quest'altezza, una lettura del saggio *Über die Sprache überhaupt* da parte di Schaeffer (né da parte di Rosenzweig, dove la convergenza – si è visto – è molto più estesa) perché, pur scritto nel 1916, rimarrà inedito fino al 1955.

<sup>750</sup> «Nicht vermittels des Wortes, sondern im Worte gewinnen sie die Gestalt und das Leben» ALBRECHT SCHAEFFER, «Bibel-Übersetzung (Aus Anlaß der neuen von Martin Buber und Franz Rosenzweig)», cit., p. 73.

<sup>751</sup> «daß die wenigsten Worte, die jedermann in seiner heutigen Sprachweise gebraucht, lebendig werden; denn sie werden nur gebraucht, wie mechanische Mittel, Mittel zur Verständigung, nicht aber gebildet, das heißt, nicht in ihrem Werden, noch in ihrer genau beschaffenen Leiblichkeit erkannt und als kündende Geister mündig gemacht», *ibid.*, p. 73-4.

<sup>752</sup> «Sprache der Dichtung und Sprache des Alltags, zwar gleichen Stoffs sich bedienend, sind ursächlich verschiedener Art.», *ibid.*, p. 74.

<sup>753</sup> Il riferimento è chiaramente all'affermazione di Kracauer sulla *Verdeutschung* «sie [Buber und Rosenzweig] sind an einer Sprachform gestrandet, die gewiß nicht von heute ist» SIEGFRIED KRACAUER, *Die Bibel auf Deutsch*, cit., p. 360.

<sup>754</sup> «Vergegenwärtige man sich einen Zeitungsartikel, gleichviel welcher Art, oder eine Reichtagsrede oder Bankettrede oder Sportvereinsansprache, und frage man sich, ob deren Mundart, weil sie die heute gebräuchlichen Worte enthält, die „von heute“ sind, lebendig sei» ALBRECHT SCHAEFFER, «Bibel-Übersetzung (Aus Anlaß der neuen von Martin Buber und Franz Rosenzweig)», cit., p. 74.

dirsi poetica. Può dirsi immediata, viva e vivificante. Può dirsi di nuovo – come agli albori, come per il bambino e per l'uomo primitivo<sup>755</sup> – magica.

Magia che, però, subito perde non appena le parole diventano d'uso, «veicolo, stampo e proprietà di tutti»<sup>756</sup>. Così, consumate e prive di magia, le parole «non evocano più niente», hanno solo funzione appellante, «chiamano di lontano»<sup>757</sup>.

È compito del poeta superare la «parete della mediatezza»<sup>758</sup> e restituire vita alle parole: «davanti a chi [...] possieda, nei confronti della propria lingua materna, la capacità poetica di evocare la vita nelle parole, davanti a costui si estendono tutti i campi di questa lingua, campi dell'Ade pieni di anime non nate, con tratti accennati, vicini a una forma che si può presagire. Qualcosa di presente, passato e già futuro»<sup>759</sup>. Sono queste persone che, nel dare forma all'informe, consentono l'estensione, l'arricchimento e lo sviluppo della lingua. Guardando avanti e cogliendo i segni di ciò che deve ancora venire, di ciò che è ancora in germe, che «per gli altri è ancora innominabile e inesprimibile e che essi, invece, esprimono»<sup>760</sup>. «Gran parte delle persone», prosegue Schaeffer a dimostrazione, «sono completamente all'oscuro di quale infinità di parole e locuzioni provengano non dalla bocca anonima del popolo, ma dai suoi poeti e quale parte abbia, in genere, la personalità del singolo nella crescita della lingua. E quanto a loro si debba essere grati del fatto che la lingua non sia da tempo diventata rigida e meccanica, un mezzo per fini comunicativi»<sup>761</sup>.

Questa capacità poetica non si volge solo al nuovo, alla creazione del nuovo, ma, in buona parte, trae linfa dall'antico, un antico verso cui i poeti si dirigono «con buona conoscenza, avvicinandosi alle origini, scoprendovi possibilità»<sup>762</sup> per l'evoluzione linguistica. È il solito movimento doppio, in avanti e all'indietro.

Sbaglia Kracauer quando reputa la lingua della *Verdeutschung* «per ampi tratti arcaizzante»<sup>763</sup>. O meglio, sbaglia quando pone sullo stesso piano arcaismo e inattualità. Quello di Buber e Rosenzweig è, piuttosto, il tentativo di far emergere contenuti latenti, sepolti, e farne porta dell'evoluzione, veicolo di nuove potenzialità linguistiche. È il tentativo della rivitalizzazione, il far passare il nuovo attraverso il

---

<sup>755</sup> «als lallendes Kind, [das] mit eigenen Lauten die Dinge der Welt beschwört, ihnen die eigenen Namen gibt, vermöge deren sie in ihm Gestalt und Leben gewinnen», *ibid.*, p. 74.

<sup>756</sup> «die Vehikel, die Prägungen, Allerwelts-Eigentum», *ibid.*

<sup>757</sup> «nichts mehr beschwören, sondern nur anrufen wie ganz von fern.», *ibid.*

<sup>758</sup> «Wand der Mittelbarkeit», *ibid.*

<sup>759</sup> «Vor einem solchen [...] der seiner Muttersprache gegenüber das dichterische Vermögen besitzt, Leben im Wort zu beschwören, vor ihm liegt das gesamte Gefilde dieser Sprache ausgebreitet, ein Hades-Feld ungeborener Seelen, mit Andeutungen von Zügen grenzend an die ahnbare Gestalt, Gegenwärtiges, Vergangenes und schon Zukünftiges.», *ibid.*

<sup>760</sup> «was erst im Werden ist, für andere noch unbenennbar oder unaussprechlich; sie aber sprechen es aus.», *ibid.*

<sup>761</sup> «Der Allgemeinheit bleibt so gut wie unbekannt, welche Anzahl von Worten und Wendungen nicht aus anonymem Volksmund, sondern von seinen Dichtern herkommen, welchen Anteil überhaupt die Persönlichkeit des Einzelnen hat am Wachstum der Sprache, denen allein es zu verdanken ist, daß sie nicht längst erstarrte und mechanisch wurde, ein Mittel zu Zwecken des Umgangs», *ibid.*, pp. 74-5.

<sup>762</sup> «in guter Kenntnis [...] den Ursprüngen sich nähernd, darin Möglichkeiten zu entdecken.», *ibid.*, p. 75.

<sup>763</sup> «auf lange Strecken hin archaisierend» SIEGFRIED KRACAUER, *Die Bibel auf Deutsch*, cit., p. 361.

vecchio. Di nuovo Kracauer è sotto tiro; i suoi paragoni, imposti quasi per decreto<sup>764</sup>, fanno ridere: «Noi – sorvolando, con un sorriso piacevolmente divertito, sull'accostamento tra Dahn, il bardo teutonico, e Buber, il mediatore della mistica chassidica (in effetti, però, hanno tutti e due la barba) – ci serviamo di due verità, di due garanzie, messe in luce da Kracauer come prova di fedeltà della traduzione»<sup>765</sup>. La prima, l'allitterazione, che – Schaeffer riprende con scarsa originalità gli stessi argomenti proposti dai traduttori nella replica – non è possesso esclusivo della lingua tedesca e, a monte, del verso germanico. Non solo *Stabreim*, ma mezzo espressivo proprio di «ogni lingua vicina all'origine»<sup>766</sup>, anche dell'ebraico dunque, «anche l'ebraico deve aver conosciuto l'allitterazione e nonostante la mia ignoranza dei pensieri di Buber e Rosenzweig, e delle loro aspirazioni, non esito a garantire che essi non abbiano cercato le allitterazioni, ma che le abbiano trovate e, non evitandole, abbiano dato a un fenomeno necessario, poeticamente efficace e bello, a un fenomeno originario, il posto che gli spetta»<sup>767</sup>. Tutti quelli che per Kracauer sono accumuli inutili, oltre che allitterazioni intenzionali – questo è il secondo punto che Schaeffer tocca – i vari «“Hochgaben höhen”, “Wolken wölken”, “Schlachtopfer schlachten”» non sono, è tanto evidente quanto poco originale, aggiunte arbitrarie:

Proprio questo rivela al conoscitore quanto stretta sia l'aderenza al testo. Ai mezzi poetici di ogni lingua ingenua e di ogni poesia ingenua appartiene proprio l'uso di simili tautologie di verbo e oggetto e non so quanto puro istinto ci voglia per fiutare, proprio in queste locuzioni, l'ingenuità, cioè la semplicità originaria. Se Lutero è in un altro modo, a modo suo, semplice, come decanta Kracauer, ciò non vuol dire che questo sia l'unico modo. Si può essere semplici e piani, non solo molteplici e ricchi, nei modi più disparati, proprio perché disparate sono le cause.<sup>768</sup>

Argomento debole, fideistico, scarsamente persuasivo e, per giunta, di riporto: questa è la parte del saggio in difesa della *Verdeutschung*: Un semplice rilancio di argomenti già visti. Come se a Schaeffer, più che dall'interno, interessasse guardare l'opera dall'esterno. Inscritta nel cerchio concettuale disegnato all'inizio, sostenuta dalla struttura teorica che ne fa esemplare sommo del legame con il passato, del ritorno alle origini. E soprattutto, risolto importantissimo, del mantenimento dell'esistente. Passando a esaminare l'opera nella sua costituzione, il saggio di Schaeffer mostra tutta la sua

<sup>764</sup> «er gelangt [...] zu dem Beschluß» ALBRECHT SCHAEFFER, «Bibel-Übersetzung (Aus Anlaß der neuen von Martin Buber und Franz Rosenzweig)», cit., p. 75.

<sup>765</sup> «Wir, mit einem Lächeln angenehmer Erheiterung über die Annäherung Dahns, des teutonischen Barden, und Bubers, des Vermittlers chassidischer Mystik, hinweggehend (auch bärtig sind sie ja beide), machen und zwei von Krakauer ans Licht geförderte Wahrheiten und Bürgschaften für die Text-Treue der Übersetzung zunutze.», *ibid.*, pp. 75-6.

<sup>766</sup> «in jeder ursprungnahen Sprache», *ibid.* p. 76.

<sup>767</sup> «auch [die hebräische] Sprache muß die Alliteration gekannt haben, und trotz meiner Unkenntnis der Buber-Rosenzweigschen Gedanken und Bestrebungen: daß sie die Alliteration nicht vermieden, einer notwendigen, poetisch wirksamen und schönen, urtümlichen Erscheinung den Platz gaben, der ihr gebührt.», *ibid.*

<sup>768</sup> «gerade das verrät dem Wissenden die Enge des Anschlusses an den Text. Zu den poetischen Mitteln jeder naiven Sprache und Dichtung gehört nämlich der Brauch derartiger Tautologien von Verbum und Objekt, und ich weiß nicht, wieviel reiner Instinkt nötig ist, gerade in diesen Wendungen zu wittern. Wenn Luther auf andere, auf seine Weise schlicht ist, wie Krakauer rühmt, so besagt das nicht, daß es die einzige Weise ist; nicht nur mannigfaltig und reich, auch einfach und schlicht läßt sich in der verschiedenartigsten Weise, weil aus verschiedenartigen Gründen sein.», *ibid.*

inadeguatezza. Quello che i traduttori hanno fatto è semplice, e Schaeffer lo ripete quasi fosse un mantra: si sono mantenuti fedeli al testo, hanno riprodotto tutto quanto il testo conteneva, usando l'antico per produrre il nuovo: Kracauer – e qui si conclude il pensiero – non ha capito niente.

È opportuno chiudere il discorso sugli «Jahrbücher» con le parole, caute e consapevoli, di Benjamin. Nella già citata lettera a Scholem del 18 settembre 1926, il discorso sul “Buber-Disput” si conclude con un'affermazione, utile a inquadrare le cose nella giusta prospettiva: «Non voglio addirittura affermare con certezza che una replica di Albrecht Schaeffer sui Preußische Jahrbücher sia stata disposta da Buber. Ma quali specie di gojm manifestano il loro interesse per l'ebraismo su questo libro!»<sup>769</sup>.

L'analisi delle recensioni, positive e negative, e dell'ultima spudorata apologia sui «Preußische Jahrbücher» ci conduce al testo, alla ricerca di conferme. Evidenze testuali di un tono *völkisch* che, nella lode o nel biasimo, nella franchezza o nell'eufemismo, pare essere il nodo centrale, almeno nella traduzione della *Genesi*. Sì perché, nel passaggio all'*Esodo*, i traduttori, forse in parziale accoglienza delle critiche, sembrano attenuare lo slancio, approdando a un'espressione più misurata, almeno dal punto di vista lessicale. Ma andiamo con ordine, rendendo conto, per casi ed esempi concreti, di una lettura del testo.

Una lettura non estensiva, condotta su *Genesi* e *Esodo*, ma sviluppata in profondità e in sinossi. Nell'accostamento, per ogni versetto, dell'edizione prima del *Buch im Anfang* (1925) e del *Buch Namen* (1926), dell'edizione riveduta ancora insieme e pubblicata nel 1930 (la cosiddetta “Logenausgabe”), dell'edizione pubblicata nel 1954 dallo “Hegner Verlag” a cura del solo Buber, infine dell'ultima, con l'aggiunta delle ultime modifiche e integrazioni, pubblicata *post mortem* nel 1976. Una lettura che, oltre a ripercorrere la storia editoriale della *Verdeutschung*, si è definita nel confronto continuo con la Bibbia di Lutero e con il Pentateuco di Mendelssohn, la prima come punto di partenza linguistico e culturale, riferimento obbligato di ogni scrittura tedesca, il secondo come prima traduzione ebraica, intesa a fini opposti rispetto alla *Verdeutschung*, avvio dell'integrazione, come quella ne è conclusione.

Una lettura che ha cercato, oltre gli esempi adottati dai recensori e rilanciati negli anni dagli studiosi, ulteriori prove, altre conferme di un parlare condiviso, trasversale a vari settori, declinato diversamente e adattato a scopi diversi, ma unico alla radice. Un *continuum* lessicale, espressivo, che interseca più ambiti, di vita e di pensiero. Conferme dell'esistenza di uno spazio comune, spazio concettuale, linguistico e semiotico. Uno spazio che con Lotman, in modo forse metaforico e non del tutto esatto, potremmo definire “semiosfera”.

È il momento di entrare nel testo, tentando una descrizione dei luoghi in cui questo parlare

---

<sup>769</sup> «Ich will nicht so geradezu mit Gewißheit es aussprechen, das eine Erwiderung von Albrecht Schäffer auf ihn in den Preußischen Jahrbüchern von Buber ist veranlaßt worden. Aber welche Sorte Gojm über diesem Buche nun ihr Interesse für das Jüdische verlaublich!», Walter Benjamin a Gershom Scholem, 19 settembre 1926, in WALTER BENJAMIN, *Gesammelte Briefe*, Band III, 1925-1930, cit., pp. 196-7.



affiora. Una descrizione inevitabilmente elencatoria, intesa a mostrare occorrenze, cui farà seguito un repertorio ancora più schematico.

## LA LETTURA

### Genesi 1,2a

Apriamo sulla *Genesi*, secondo versetto, primo emistichio: **וְהָאָרֶץ תִּהְיֶה תוֹהוּ וָבֹהוּ וְחֹשֶׁךְ עַל-פְּנֵי תְהוֹמִים** (wəhaareš hayətah tohu wavohu wəḥošek ‘al-pəne təhom). Siamo all’inizio, all’inizio assoluto, prima della creazione. L’atmosfera è quella degli inizi: assenza di vita, elementi in tumulto, caos e informità racchiusi nella famosa endiadi **תוֹהוּ וָבֹהוּ** (tohu wavohu). La massa delle acque primordiali coperta di tenebre e racchiusa nel termine arcaico **תְּהוֹמִים** (təhom), la profondità abissale che ha parallelo nella mitologia babilonese, in *Tiāmat* probabilmente, il serpente-drago di cui si racconta nell’*Enuma eliš*.

Lutero rende l’origine con le parole «Und die Erde war wüst und leer, und es war finster auf der Tiefe». Parole limpide, piane, non problematiche. Mendelssohn, che diamo in traslitterazione, pare voler togliere ebraicità al versetto, spostando i vocaboli su un piano più astratto, più concettuale-filosofico (più tedesco?), così da indebolire il carattere energicamente visuale della scena: «Die Erde aber war unförmlich und vermischt. Finsternis auf der Fläche des Abgrundes». Compare qui, per la prima volta, il termine “Abgrund” come traduzione di **תְּהוֹמִים** (təhom).

Sulla resa di questo emistichio, il confronto tra Buber e Rosenzweig è serrato fin da subito, fin dalla prima versione. Il carteggio si infittisce soprattutto intorno a **תוֹהוּ וָבֹהוּ** (tohu wavohu) e **תְּהוֹמִים** (təhom), diverse possibilità vengono passate al vaglio, e scartate. **תוֹהוּ וָבֹהוּ** (tohu wavohu) rappresenta il primo scoglio: le famose parole in cui si condensa l’immagine di una terra informe e deserta sono rese, dopo molto scrivere, con la coppia “Wirrnis und Wüste”<sup>770</sup>, dove l’allitterazione iniziale conserva come può il ripetersi degli stessi suoni nell’ebraico. Lo farà meglio in seguito.

Su **תְּהוֹמִים** (təhom) le opinioni divergono: Buber vorrebbe restituire l’idea del vortice, darne

<sup>770</sup> Per evitare una rima forzata con “Finsternis”, a capo del *colon* successivo, Buber e Rosenzweig invertono l’ordine dei due termini che in realtà, seguendo l’ebraico, avrebbe dovuto essere “Wüste und Wirrnis”. Queste le considerazioni iniziali di Rosenzweig, considerazioni che contengono una cosmografia biblica resa in modo concreto, quasi dissacrante: « “Wüste e Wirrnis” non va bene, anche se è giusto. Per prima cosa è troppo simile, come suono a “wüste und leer” [resa di Lutero] e poi “Wirrnis” scoppia contro “Finsternis”. Alla fine però la definizione di *tohu wabohu* può essere anche Bohuwatohu. E allora! [...] Quanto ho detto recentemente a proposito della concezione del mondo del secondo verso sono stupidaggini. È molto più semplice, mi si è chiarito dalla storia del diluvio (capitoli 7-9). Un imbuto, un piatto sopra, sopra ancora una formaggiera con una parte incavata, nella quale sono contenute le acque superiori. Ora, il verso dice: la terra era *tohu wabohu*. Dalla superficie dell’imbuto in su era tutto buio. Cioè, era proprio tutto buio perché sotto l’imbuto non c’è più nulla e anche sopra le acque, sopra le acque superiori s’intende, non c’è nulla. Sopra tutto, proprio in cima, il *rit’b*» [« „Wüste und Wirrnis“ geht nicht, auch wenn es richtig ist. Erstens klingt es dann zu sehr nach „wüste und leer“, und zweitens platzt „Wirrnis“ dann auf „Finsternis“, was auch bei der andern Stellung schon nicht schön ist. – Am Ende ist es ja die Definition eines *tohu wabohu*, daß es auch ein Bohuwatohu sein könnte. Also! [...] Was ich neulich über die Weltanschauung des zweiten Verses sagte, war Kohl. Es ist viel simpler; das ist mir von der Flut (Kapitel 7-9) her klargeworden. Ein Trichter, darauf ein Teller, darüber eine Käseglocke, die eben eine Mulde hat, worin das obere Wasser ist. Nun sagt der Vers: die Erde war *tohu wabohu*; von der Fläche des Trichters an nach oben war alles finster, d.h. es war eben alles Finster, denn unter dem Trichter ist ja nichts mehr; über allem, ganz zuoberst war die *rit’b*» GS IV/2 4-5].

evidenza, concreta e dinamica, nell'immagine della gola che scende a imbuto, del crepaccio profondo dove turbinano gli elementi primordiali: la sua prima proposta è "Wirbelschlund". Per Rosenzweig, il termine dà a quest'acqua un risvolto troppo concreto, un risvolto che dovrà chiarirsi solo nel corso dell'esposizione biblica. Per ora il concetto deve rimanere indistinto e senza determinazione, come indistinta e senza determinazione è la massa primordiale delle acque. Indistinto e, possibilmente, senza articolo, quindi tendente alla personificazione. Come personificata e senza articolo, vero nome proprio, è qui *Tehom*<sup>771</sup>. Scartata la "Tiefe" di Lutero, Rosenzweig propende per l'«Abgrund» di Mendelssohn che, più di altre parole, gli sembra «completamente nome», compiuto e risolto nel suo «carattere abissale». Occorre, in questo scenario dove tutto è in potenza e ancora da venire, mantenere anche nella lingua la maggiore concentrazione, lasciando che sia poi la stessa Bibbia, che sappiamo essere, per i traduttori, testo unico e concatenato, a dispiegare e svolgere i concetti lungo la sua narrazione<sup>772</sup>. Per la resa della preposizione עַל ('al, qui usata nel nesso עַל-פְּנֵי ['al-pəne]), Buber e Rosenzweig scartano il tedesco "auf" o "über", insufficienti a rendere l'immagine di un'oscurità profonda e compatta, che avvolge e sovrasta, estendendosi «dalle profondità dell'abisso alle altezze più sublimi»<sup>773</sup>: ecco quindi venire la soluzione "allüber", che distende la sostanza tenebrosa sopra ogni cosa.

Questa, dunque, la resa finale dell'emistichio nell'edizione del 1925: «Und die Erde war Wirrnis und Wüste / Finsternis allüber Abgrund»: già così un accumulo di parole non consuete, colte, ricercate.

<sup>771</sup> Il termine, utilizzato in prosa come in poesia, è di genere femminile nei testi più arcaici (nonostante, in ebraico, i nomi di entità fluide siano in genere maschili), mentre assume anche genere maschile nelle attestazioni più tarde. Al singolare è considerato nome proprio e non è mai accompagnato dall'articolo. Talora, ad esempio in *Genesi* 49,25 e in *Deuteronomio* 33,13, il termine è chiaramente personificato.

<sup>772</sup> «Ho pensato ancora a *təhom*. Hirsch traduce "ondeggiare" [*Gewoge*] e lo mette in connessione con *hamah* ["ondeggiare"]. Già in Hirsch ho capito una cosa di cui poi il suo "Wirbelschlund" mi ha dato una conferma più forte: quanto più giusta, quanto più chiara, è qui la parola, tanto più è inutilizzabile. Ci serve una parola che riveli il suo contenuto concettuale un po' alla volta, prima nella storia del diluvio (Im Anfang 7,11; 8,2) e poi, interamente, lì dove compare al plurale, quindi sul Mar Rosso (Namen 15,5,8). Qui invece dev'essere ancora indeterminato, dev'essere, se è possibile, completamente nome. E questo, più di qualsiasi altra parola precisa, è Abgrund, per la sua "insondabilità" [Abgründigkeit]. Anche se qui non sarà che un avvolgersi a spira! Che rumoreggi e turbini potrà poi chiarirsi più avanti nelle "sorgenti del grande abisso" (7,11) [den Brunnen des großen Abgrunds] e poi, del tutto, negli "abissi" che "li ricoprirono" (Namen 14,5. *L'indicazione del testo è sbagliata: si tratta di Esodo 15,5*) ["Abgründe[...]"], die "ihn bedeckten"]. Dobbiamo lasciare che le parole si sviluppino attraverso il libro. Se fosse possibile, in questa prima occorrenza, restituire nella grafia il carattere di nome, come ho tentato di fare con il trattino [...], sarebbe cosa buona. Ma basta anche l'assenza dell'articolo» [Ich habe auch weiter über *təhom* nachgedacht. Hirsch übersetzt „Gewoge“ und bringt es zusammen mit *hamah*. Da ist mir schon aufgegangen, was dann bei Ihrem "Wirbelschlund" noch stärker: je richtiger, nämlich je deutlicher hier das Wort ist, umso unbrauchbarer ist es. Wir brauchen ein Wort, das seinem Begriffsgehalt erst allmählich enthüllt, nämlich erst in der Flutgeschichte (Im Anfang 7:11; 8:2) und ganz erst da, wo es pluralisch wird, also am Schilfmeer (Namen 15:5,8). Hier muß es noch ganz unbegriffen, möglichst ganz Name sein. Und das ist Abgrund wegen seiner „Abgründigkeit“ mehr als irgend ein genaueres Wort. Wenn es hier nur mal erst schlingt! Daß es auch tost und wirbelt, mag dann bei „den Brunnen des großen Abgrunds“ (7:11) und ganz erst bei den „Abgründen“, die ihn „bedeckte“ (Namen 14:5), klar werden. Wir dürfen den Worten auch ihre Entwicklung durch das Buch selber lassen. Wäre es möglich, durch die Schreibung ihm bei diesem ersten Auftreten einen ganz nahhaften Charakter zu geben, wie ich es durch den Bindestrich versuchte [...], so wäre es gut; aber die Artikellosigkeit genügt auch schon.», GS IV 4.

<sup>773</sup> «In questi giorni ho esaminato a lungo "Tiefe". Ma "auf" non va bene! Se 'al significhi "auf" o "über" dipende dal contesto. Una nave è sul mare, il cielo sopra il mare [...] Ma il buio è un'enorme massa oscura che si accumula sopra l'abisso fino alle altezze più sublimi» [« „Tiefe“ hatte ich in den letzten Tagen auch sehr wieder erwogen. Aber „auf“ geht doch nicht! Ob 'al „auf“ oder „über“ heißt, ergibt sich doch aus dem Zusammenhang. Ein Schiff ist „auf“ dem Meer, der Himmel „darüber“. [...] aber das Dunkel ist doch eine ungeheure Masse Dunkel, die sich über der Tiefe bis in die höchsten Höhen aufbaut», *ibid.*].

Parole del passato che non possono comparire senza che lo stile ne risenta, senza che si crei straniamento. Un procedere per frasi brevi e staccate, senza connettivo, dove lo stacco è reso ancora più evidente dal salto di *colon*. Rivedendo il Pentateuco, per la versione che vedrà la stampa nel 1930, Buber e Rosenzweig danno corso a una revisione dell'emistichio. Le parole scelte non paiono sufficientemente mimetiche, sufficientemente originarie: la parola “Wüste”, scelta per tradurre תְּהוֹי (tohu), nel legame diretto con la parola מִדְּבָר (midbar), il deserto come luogo geografico, si allontana da questo paesaggio dell'origine, vuoto nell'assenza di forma. È, dice Rosenzweig, privato di originarietà, «ent-urb»<sup>774</sup>, deve quindi essere cambiato. Le coppie proposte sono, di seguito, “Wirrnis und Wildnis”, “Öde und Leere”<sup>775</sup>, “Wirre und Leere”: tutte scartate, la prima per la rima di “Wildnis” con “Finsternis” (del resto, neanche sul primo termine vi è più accordo), la seconda per l'assonanza di “Leere” con “Erde” che precede, la terza per l'assonanza di entrambi i termini sempre con “Erde” e perché «parole rare»<sup>776</sup>. Alla fine la scelta cade sui termini, colti e preziosi, “Irrsal und Wirrsal”: la coppia elimina rime indesiderate nel tedesco e riproduce fedelmente la rima ebraica di תְּהוֹי וַוּוּהוּ (tohu wavohu), ma l'effetto è quasi sconcertante. A qualsiasi orecchio tedesco quest'endiadi suona ricercata e artificiosa. Un concentrato di innaturalità, una forzatura del gusto. E se, pur letterario, “Irrsal” è ancora, soprattutto nell'accezione di “traviamento” termine in uso, di Wirrsal lo stesso *Grimm-Wörterbuch* dà scarsa attestazione, pur ponendolo in dittologia con “Irrsal”: «In stadi linguistici anteriori, le tracce del termine sono estremamente esigue a paragone con il termine parallelo *irrsal*. In antico alto tedesco, c'è un'unica attestazione per il termine *werresal*, “resistenza”»<sup>777</sup>.

È un vocabolo senza storia, quasi un conio, un vocabolo poco attestato che compare in letteratura soprattutto a partire dal XIX secolo e occorre, ad esempio, in *Das neue Reich*<sup>778</sup>, l'ultima

<sup>774</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>775</sup> La resa è simile – differisce solo nell'uso di sostantivi al posto degli aggettivi – a quella della Bibbia di Zunz: «Und die Erde war öd' und wüst [und Finsterniß auf der Fläche des Abgrundes]», in LEOPOLD ZUNZ, *Die vierundzwanzig Bücher der Heiligen Schrift*. Nach dem masoretischen Texte. Unter der Redaction von L. Zunz, übersetzt von H. Arnheim, J. Fürst, M. Sachs, Verlag von Weit & Comp., Berlin 1866<sup>9</sup>. Nella resa Emil Kautzsch – nell'ottica di Buber e Rosenzweig traduzione difettosa, tanto scientifico-filologica quanto appianante – תְּהוֹם (təhom) diventa – nel legame con l'Oceano primordiale (*Tiāmat*), giusto ma deviante rispetto al testo – addirittura “Ozean”: «Es war aber die Erde wüste und leer [come Lutero] und Finsternis lag auf dem Ozean», in EMIL KAUTZSCH, *Textbibel des Alten und Neuen Testaments in Verbindung mit zahlreichen Fachgelehrten*, hrsg. von Emil Kautzsch, J. C. B. Mohr, Tübingen 1911. Vedi nota 583?

<sup>776</sup> «seltene Worte», GS IV/2 5. Che Buber e Rosenzweig scartino questa coppia per la rarità dei due termini pare davvero strano, alla luce del criterio generale generalmente impiegato e del grado ben superiore di stranezza delle coppie precedenti, di quelle passate in rassegna e soprattutto di quella definitiva.

<sup>777</sup> «Die spuren des wortes sind in älteren sprachstufen äusserst spärlich im verhältnis zu der verbreiteten parallelbildung *irrsal*; ahd. ist einmalig belegt *werresal* 'widerstand'», *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. Der Digitale Grimm*, Version 12-04, Verlag Zweitausendeins, Frankfurt a. M. 2004, s.v. “Wirrsal”. L'attestazione per la letteratura in *althochdeutsch* è in Otfried von Weissenburg.

<sup>778</sup> I versi «da alles volk noch eitle hoffnung nährt, / seh ich ein solches wirrsal, solches graun / schon drohend nah – dass ich nichts teilen mag» sono contenuti nel componimento *Sprüche an die Toten*, pubblicata, già nel 1919, sui «Blätter für die Kunst» con il titolo *An die Toten* e ristampata per il volume del 1928. *Das neue Reich* contiene anche un ampio *Kriegsgedicht*, composto prima del 1921, dal titolo *Der Dichter in Zeiten der Wirren*. Da ricordare poi, in questo senso, è anche l'*incipit* di *Geheimen Deutschland*, componimento centrale del volume, che recupera le immagini dell'abisso e del confondere: «Reiss mich an deinen rand / Abgrund – doch wirre mich nicht!», in STEFAN GEORGE, *Das Neue Reich*, in *Sämtliche Werke in 18 Bänden*, Band IX, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 2001.

raccolta pubblicata nel 1928 da Stefan George, l'espressione estrema, la meno filtrata, dell'esigenza di un nuovo ordine gerarchico, stabilito da un'aristocrazia spirituale. Una raccolta il cui titolo si illustra da solo, nonostante la distanza dall'ambito politico che George proclamerà sempre. Che non può non richiamare altri discorsi, soprattutto in un clima venato da tensioni mistico-apocalittiche e invaso dall'idea *völkisch*, cinque anni dopo la pubblicazione del *Drittes Reich* di Arthur Moeller van den Bruck. Dice a questo proposito Thomas Karlauf, autore di una recente biografia di George, citando, in mezzo, parole da *Antidemokratisches Denken*, il celebre saggio di Kurt Sontheimer:

La distanza polemica rispetto a tutto ciò che è politico apparteneva al repertorio dell'irrazionalismo di destra e contribuì a preparare il terreno per la semente bruna. Dal momento che la destra non sapeva conciliarsi con il riordinamento dello Stato e, dopo la disfatta del 1918, il concetto di nazione aveva perso ogni aura, alla fine degli anni Venti "l'idea di *Reich* diventa contenuto essenziale di una nuova metafisica politica, quintessenza di desideri sentiti nel profondo e provenienti dal profondo". L'idea di un eterno *Reich* tedesco, "tra le più confuse dell'arsenale concettuale nazionalistico", dimostrò particolare attrattiva "perché attraverso di essa ci si poteva figurare, nel modo più chiaro, la visione di un futuro tedesco migliore e perché, allo stesso tempo, essa rispondeva alla forte esigenza di un legame con le grandi tradizioni storiche". L'idea del *Reich*, riassume Kurt Sontheimer, sarebbe stata "forse l'antitesi più efficace allo Stato di Weimar"<sup>779</sup>, il denominatore minimo intorno al quale potevano intendersi gli oppositori della repubblica nello schieramento di destra. Quando George, all'ultimo, decise di intitolare il volume *Das Neue Reich*, questo sfondo politico gli era noto.<sup>780</sup>

Dopo aver deviato sul contesto, torniamo a *Genesis* 1,2a, alla resa della "Logenausgabe". Il lavoro non si conclude con la modifica dell'endiadi. Anche תְּהוֹם (təhom) si ripropone ai traduttori nell'immagine del gorgo. Stavolta Buber ha la meglio e il vocabolo passa in questa accezione, mantenendo però inalterato il richiamo al primordiale che "Abgrund" conteneva. La soluzione è "Urwirbel": tutto il movimento delle energie cosmiche (o caotiche) racchiuso in una parola. Tutto il parlare *völkisch* compreso nella stessa<sup>781</sup>.

<sup>779</sup> Le citazioni da Sontheimer sono tratte da *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933*, Nymphenburger Verlagshandlung, München 1962. I riferimenti sono alle pp. 280-1.

<sup>780</sup> «Die polemische Distanzierung von allem Politischen gehörte ins Repertoire des rechten Irrationalismus und trug dazu bei, den Boden für die braune Saat zu bereiten. Weil sich die Rechte mit der Neuordnung des Staates nicht anfreunden konnte und der Begriff der Nation in der Niederlage von 1918 jede Aura verloren hatte, wurde Ende der zwanziger Jahre „die Reichsidee zum wesentlichen Inhalt einer neuen politischen Metaphysik, zum Inbegriff tief empfundener und aus der Tiefe kommender Sehnsüchte“. Die Idee eines ewigen deutschen Reiches, die „zu den verschwommensten des nationalen Begriffsarsenals gehörte“, erwies sich als besonders zugkräftig, „weil sich mit ihr am leuchtendsten die Vision einer besseren deutschen Zukunft vor Augen stellen ließ und weil sie gleichzeitig dem starken Bedürfnis nach Anknüpfung an große historische Traditionen entsprach“. Die Reichsidee, resümierte Kurt Sontheimer, sei „die vielleicht wirksamste Antithese gegen den Staat von Weimar“ gewesen, der kleinste gemeinsame Nenner, auf den sich die Gegner der Republik im rechten Lager verständigen konnten. Als George im letzten Moment beschloss, den Band *Das Neue Reich* zu nennen, war ihm dieser poolitische Hintergrund bekannt.» THOMAS KARLAUF, *Stefan George. Die Entdeckung des Charisma*, Karl Blessing Verlag, München 2007, p. 579.

<sup>781</sup> Coerentemente e a maggior ragione, come previsto dalle osservazioni di Rosenzweig sulla maggiore consistenza visiva del termine più avanti nella Bibbia (si veda la nota 795?), "Wirbel" sostituirà "Abgrund" anche in altri luoghi. Così, ad esempio, in *Esodo* 15,5, תְּהוֹמוֹת יַבְסִימוּ יָרְדוּ בַמַּצּוֹלֹת כְּמו־אֶבֶן (tehomot yəḥasyumu yarədu bimṣolot kəmo-aven), la "Logenausgabe" avrà: «Flutwirbel hüllten sie zu, / sie sanken in die Strudel / wie ein Stein» (la versione del *Buch Namen* del 1926 aveva: «Abgründe hüllten sie zu, / sie fuhren in die Strudel / wie ein Felsblock». H54 è come L30, mentre LS76 dà

Lieve modifica, ma non insignificante, anche per **עַל-פָּנָי** ('al-pəne), sulla scia del letteralismo. La preposizione, pur composta, potrebbe rimanere desemantizzata: Buber e Rosenzweig scelgono di ridarle tutto il potere significante. **פָּנָי** (pəne) è stato costruito di **פָּנָה** (paneh, più comune al plurale **פָּנִים**, panim), “volto”: il costrutto **עַל-פָּנָי תְּהוֹם** ('al-pəne təhom) diventerà, di conseguenza, “über Urwirbels Antlitz”<sup>782</sup>, contro il semplice “auf” di Lutero e di Mendelssohn. È vera prosopopea: l'immagine enfatizza il carattere di persona dell'abisso primordiale, forse in linea con le cosmogonie orientali, ma, così strutturato, l'emistichio è in trazione massima, carico di una tensione, fonica e sintattica, trattenuta a fatica, sul punto di esplodere. In breve, l'intero emistichio, dal 1930 e nelle versioni successive con lievissime modifiche<sup>783</sup>, suonerà: «Und die Erde war Irrsal und Wirrsal. / Finsternis über Urwirbels Antlitz». L'emistichio successivo parla del mugghiare di Dio sopra le acque primordiali<sup>784</sup>.

### **Genesi 3,24**

Continua il racconto degli inizi, spostato su toni meno primordiali e più mitologico-antropomorfici. Il mondo è stato liberato dal caos e l'uomo, da poco creato, è già caduto: il versetto segue la cacciata dal giardino. Siamo ancora in Eden<sup>785</sup>, ma l'uomo ne è stato espulso. Rimandato alla terra, da dove era stato tratto, e che ora dovrà coltivare. Dinanzi al giardino, a custodia dell'ingresso, Dio pone i cherubini, creature “angeliche”, nunzianti, messi divini a metà tra l'uomo e l'animale, con attributi diversi e larga diffusione nell'area mesopotamico-accadica. Di più, probabilmente in mezzo ai due esseri, a sbarrare ogni accesso, una spada folgorante.

Proprio questa spada, percorsa da fiamme e roteante, è oggetto di traduzioni più o meno vicine all'ebraico che nell'espressione **לַהַט הַחֶרֶב הַמְתַּהַפֶּקֶת** (lahat haḥerev hammithappeket, “il fulgore della spada che gira”) condensa l'abbaglio della lama e il movimento rotatorio. Lutero ha una resa densa ma semplice, una resa che indebolisce l'originale e lo manda da un'altra parte, verso l'immagine di una

“Wirbel” al posto di “Flutwirbel”). Lutero: «Die Tiefe hat sie bedeckt, sie fielen zu Grund wie die Steine»; Mendelssohn: «Abgrund bedeckte sie. Sie sanken in Tifen, wie Stein».

<sup>782</sup> Analogamente, nel secondo emistichio, l'espressione **עַל-פָּנָי הַמַּיִם** ('al-pəne hammayim), che in G25 era resa con “allüber den Wassern”, sarà tradotta, da L30 in avanti, con “über dem Antlitz der Wasser”.

<sup>783</sup> H54: «Die Erde aber war Irrsal und Wirrsal. / Finsternis über Urwirbelsantlitz».

<sup>784</sup> Vedi sopra, pp?

<sup>785</sup> Come spesso accade quando i nomi propri sottolineano un'idea, anche qui la *Verdeutschung* affianca al toponimo una traduzione che ne recupera il ceppo etimologico. L'ebraico **עֵדֵן** ('eden) rievoca il termine **עֵדְנָה** ('ednah, “delizia”, “godimento”). La *Genesi*, in particolare, ama l'accostamento, la sovrapposizione, di nomi propri e concetti e da Buber e Rosenzweig questo tratto è conservato come conferma di un'idea forte di lingua, l'idea di un nome che ha carattere essenziale, che schiude una porta sul significato. Anche in questo caso, a partire dalla “Logenausgabe”, il significato sottostante il nome viene affiancato, giustapposto: «Er, Gott, pflanzte einen Garten in Eden, Üppigland». Il progredire della biblica ha nel frattempo negato la parentela linguistica tra i sostantivi **עֵדֵן** ('eden) e **עֵדְנָה** ('ednah), collegando piuttosto il toponimo ai concetti di “steppa”, “pianura”, “deserto”. Ma dell'indifferenza di Buber e Rosenzweig nei confronti degli studi biblici abbiamo già detto.

spada sguainata e contundente: «mit einem bloßen hauenden Schwert». Mendelssohn tenta una migliore conservazione dell'originale, pur diluendolo in una subordinata relativa e riducendone la compattezza: «und die flamende Klinge des Schwertes, die sich umwälzt». Buber e Rosenzweig ripristinano lo stile nominale ebraico, senza articolare la frase con forme verbali coniugate: prima, nel 1925, «Die Flamme des kreisenden Schwerts» e poi, dal 1930, «Das Lodern des kreisenden Schwerts». Una grandissima densità figurativa in quest'immagine, “il divampare della spada che ruota”. Una pregnanza che corrisponde all'originale ma che ne oltrepassa un poco la carica semantica, riportandoci vicini, per il lessico inconfondibile, al wagnerismo e al discorso kracaueriano. Senza voler ripetere il già detto e il meglio detto<sup>786</sup>, non si può non vedere in queste vampe, in questo fiammeggiare di spade, un resto di quella “altertümelnde Neuromantik”<sup>787</sup> che Kracauer ha mostrato su una casistica ampia: nei libretti di Richard Wagner, da *Der Fliegende Holländer* attraverso *Tristan und Isolde* e lungo tutta la tetralogia, il “divampare” è immagine diffusa.

### **Genesi 4,7**

Il versetto, tra i più oscuri di tutta la *Genesi*, descrive una disputa tra Dio e Caino successiva alla duplice offerta e al suo esito diverso. I fratelli hanno offerto in sacrificio i prodotti del proprio lavoro: Dio ha accettato il sacrificio dei primogeniti del bestiame, offerto da Abele, rifiutando il dono incruento di «frutti del suolo»<sup>788</sup>, presentato da Caino. Caino è corrucciato, il volto fisso a terra<sup>789</sup>, e la domanda di Jahweh arriva come un monito, difficile da intendere: תְּלוֹא אִם־תֵּיטִיב שְׂאֵת וְאִם לֹא תֵיטִיב לִפְתָּח (halo im-teṭiv šə'et wə'im lo teṭiv lappetaḥ ḥaṭṭa'at roveš wə'eleyka tašūqato wə'attah timšol bo). Un versetto scuro, enigmatico, grammaticalmente discordante, completamente frainteso dai LXX e recuperato solo da Girolamo nel suo senso esatto. Ne diamo la traduzione letterale per poi passare a discuterne le versioni: «Non è forse vero che se tu fai il bene, (c'è) l'elevare (sottinteso, del capo: שְׂאֵת [šə'et] va inteso in connessione con פָּנִים [panim], “volto”, come in *Genesi* 32,21 e *Salmi* 4,7, “andare a testa alta”), mentre se non fai il bene, il peccato, come un *Robes*, è alla porta. Verso di te è la sua brama, tu dominala»<sup>790</sup>.

Il peccato (חַטָּאת, ḥaṭṭa'at, sostantivo femminile) viene accostato, in discordanza di genere, al participio maschile רֹבֵץ (roveš), proveniente dalla radice ר.ב.ץ (rbs, “stare sdraiati”, “stare acquattati”).

<sup>786</sup> Si veda SIEGFRIED KRACAUER, *Die Bibel auf Deutsch*, cit.

<sup>787</sup> *Ibid.*, p. 361.

<sup>788</sup> *Genesi* 4,3

<sup>789</sup> *Genesi* 4,6

<sup>790</sup> La resa letterale è adattata alle note critiche di EMANUELE TESTA (a cura di), *Genesi. Introduzione – Storia primitiva*, in *La Sacra Bibbia commentata*, a cura di Salvatore Garofalo. *Antico Testamento*, sotto la direzione di Giovanni Rinaldi, Marietti, Torino – Roma 1969, p. 333.

Participio che, però, affiancato quasi per apposizione al sostantivo, assume, di proposito, corpo e figura. Una figura demoniaca, accovacciata davanti a una simbolica porta, pronta a balzare su chi passa, in analogia al demone accadico *Rabišū*.

La resa di Lutero è volutamente semplificante. Allunga e decompone il versetto, traendone senso e comprensione per il lettore: «Ist's nicht also? Wenn du fromm bist, so bist du angenehm; bist du aber nicht fromm, so ruhet die Sünde vor der Tür. Aber laß du ihr nicht ihren Willen, sondern herrsche über sie». Deciso l'allontanamento dall'ebraico, e rafforzata soprattutto la componente morale, con accenni teologici, devozionali addirittura, che risulterebbero evidenti nell'uso di "fromm" se non se ne vedesse il contenuto etico-utilitaristico sottostante, ancora centrale in Lutero<sup>791</sup>. Anche Mendelssohn, pur in maggiore vicinanza all'ebraico, dispone il versetto su una lunga costruzione condizionale: «Ist es nicht an dem? Wenn du dich gut auf führst, kannst du auch deine Augen emporheben, wenn du dich aber nicht gut auf führst, so ruhet die Sünde vor der Tühre. Nach dir ist ihr Ver langen, allein du kanst über sie herrschen». Quello che qui più risalta è l'estensione del versetto, l'ampliamento in ipotassi e la perdita della compattezza originaria. Oltre a un grado superiore di astrazione dato, come già in Lutero, dalla sostituzione del demone orientale con il sostantivo astratto. È la volta di Buber e Rosenzweig, questa la resa del 1925: «Wahrlich, / bist du im Guten, erhebs / bist du im Unguten aber: / vorm Eingang Sünde, ein Lagerer, / nach dir sein Verlangen – / du aber walte ihm ob». E questa la modifica del 1930, ancora più drastica: «Ists nicht so: / meinst du Gutes, trags hoch, / meinst du nicht Gutes aber: / vorm Einlaß Sünde, ein Lagerer, / nach dir seine Sucht – / du aber walte ihm ob»<sup>792</sup>. Salvata la personificazione del peccato come animale in agguato, salvato, in „lagern“, il legame con la radice ר.ב.ץ (rbs). Salvata, nell'andamento franto di questo tedesco, la compattezza e la densità dell'originale. Salvata anche tutta l'oscurità: a una prima lettura, forse anche a una seconda e a una terza, a una lettura che non accosti di continuo l'ebraico, questo versetto può risultare incomprensibile. Tanto strano da non dare luogo a un senso. Strano sicuramente a un orecchio tedesco, ma facilmente anche a un orecchio ebraico-tedesco. Sono verosimilmente pochi, tolta forse la minoranza in fondo esigua che segue il programma di "riconversione" all'ebraismo, quegli ebrei tedeschi che, in questi anni, possono

<sup>791</sup> La valenza comportamentale – legata all'etica ma anche all'utile e conservatasi in espressioni come "sich frommen" – è presente nel termine *fromm* come retaggio delle sue origini gotiche e antico-altotedesche, in raccordo alla *pietas* dei latini. L'accezione, precedente il significato religioso-devozionale che poi prevarrà, è ancora dominante nel secolo XVI e anche Lutero impiega il termine in questo senso, riservandone altri "gottselig" per esempio, a esprimere la devozione.

<sup>792</sup> Anche H54 apporterà una modifica, pur lieve: «Ist's nicht so: / meinst du Gutes, trags hoch, / meinst du nicht Gutes aber: / vorm Einlaß Sünde, ein Lagerer, / nach dir seine Begier – / du aber walte ihm ob». La sostituzione di "Sucht" con il letterario "Begier", in rima non perfetta con "dir", serve forse a Buber per riprodurre, pur in anticipo sull'ebraico, la rima finale, costruita sul suffisso maschile di terza persona, tra תְּשׁוּקָתוֹ (təšūqato) e בו (bo). Nell'uso di "Begier", inoltre, Buber vuole forse ribadire l'autonomia da Lutero. A questo proposito, il *Grimm* riporta, sotto la voce "Begier": «cupiditas, cupido, desiderium. Nella Bibbia, Lutero scrive *begirde*, non *begir*. Nei suoi scritti, 3,21, è scritto: l'urlo non è altro che un desiderio molto forte [in questo caso, "begir"], un desiderio sincero, della grazia divina» («cupiditas, cupido, desiderium. In der bibel schreibt Luther *begirde*, nicht *begir*, in seinen schriften 3,21 steht: *geschrei ist nicht anders, denn ein seer starkes, ernstliches begir der gnaden gottes*). *Der Digitale Grimm*, cit., s.v. "Begier".



comprendere appieno un versetto così strutturato. E sono altrettanto pochi coloro che lo intenderanno come “stadio preparatorio” all’originale, come invito a risalire alla fonte. Quanto a incomprendibilità, poi, questo non è certo il caso più eclatante.

È interessante notare, per la seconda volta nel giro di quattordici versetti, l’uso del verbo antiquato “obwalten”<sup>793</sup> per la traduzione di forme verbali derivate dalla radice מ.ש.ל (mšl, “dominare”, “esercitare un dominio dispotico”): in un sostantivo derivato, “Walter”, Kracauer aveva visto un segno evidente della dominante germanica, un germanesimo così schietto da poter soddisfare «anche le pretese più alte del *Nibelungenring*».

### **Genesi 10,19**

All’interno della cosiddetta “tavola delle nazioni” – la lista, condotta in forma genealogica, delle generazioni postdiluviane provenienti dai figli di Noè – il testo si sofferma, nei vv. 15-19, sull’espansione dei Cananei, le undici “famiglie”<sup>794</sup> discese dal capostipite Canaan. Nel tracciare i confini del loro insediamento, una sorta di quadrilatero esteso, in lunghezza, da Sidone fino alla valle del Giordano, il testo impiega il termine גְבוּל (gəvul), semplicemente “limite”, “confine”. “Frontiera”, al massimo. O, per esteso, il territorio racchiuso entro dati confini. Lutero e Mendelssohn traducono il termine, senza complicazioni, con “Grenze”. Nella versione del 1925, anche Buber e Rosenzweig scelgono la stessa corrispondenza, per poi cambiarla di lì a qualche anno: nella “Logenausgabe” compare il termine “Markgrenze”.

Fedele nel ripristinare il legame di גְבוּל (gəvul) con la radice ג.ב.ל (gbl), “delimitare”, “segnare i confini”, il composto “Markgrenze” è, però, privo di attestazioni nel *Grimmsches Wörterbuch*. Certo, da solo, “Mark”, proprio «nel senso più stretto [di] segno di confine di un appezzamento e quindi del confine stesso che così si produce»<sup>795</sup> è forse la traduzione migliore per l’ebraico גְבוּל (gəvul). Ciò non toglie che, oltre a evocare atmosfere tutt’altro che semitiche, il termine “Markzeichen”, adottato dai traduttori, finisca in anacronismo.

Nel senso, qui inteso, di confine o di regione di confine, è senza possibilità di equivoco il

<sup>793</sup> La prima volta in *Genesi* 3,16b: וְאֵל-אִשָּׁהּ תְּשׁוּקָתָךְ וְהוּא יִמְשָׁל-בְּךָ (wə’el-išək təšūqatek wəhu yimšol-bak). IA25: «Nach deinem Mann sei dein Verlangen, er aber walte dir ob»; L30: «Nach deinem Mann sei deine Sucht, er aber walte dir ob»; H54: «Nach deinem Mann sei deine Begier, er aber walte dir ob»; L: «und dein Wille soll deinem Mann unterworfen sein, und er soll dein Herr sein»; M: «Zu deinem Manne sollst du Begirde haben, er aber soll über dich herrschen». Si noti l’occorrere, anche in questo emistichio come in 4,7 del sostantivo תְּשׁוּקָה (təšūqah, “slancio”, “desiderio”, “impulso”) e la resa coerente, da parte di Buber e Rosenzweig, dello stesso vocabolo ebraico con lo stesso vocabolo tedesco nella vicenda delle edizioni.

<sup>794</sup> Il testo (10,18) parla proprio di מִשְׁפָּחוֹת הַכְּנַעֲנִי (mišpəhot hakkəna‘ani), letteralmente “famiglie dei Cananei”. È qui inteso il concetto di famiglia allargata, di clan. Vedremo in seguito quale vocabolo Buber e Rosenzweig adottino per rendere il termine ebraico מִשְׁפָּחָה (mišpəḥah, “famiglia”), in questa accezione.

<sup>795</sup> «in eingeschränkterem sinne grennzeichen eines landstückes, und die so hergestellte grenze selbst», *Der Digitale Grimm*, cit., s.v. “Mark”.

riferimento all'epoca carolingia o ottoniana, alla “marca” come circoscrizione territoriale posta ai confini dell'impero. Termine dell'Europa feudale, quindi, più che del Vicino Oriente antico<sup>796</sup>. Inoltre, il termine “Mark”, qui prefisso, è definito da Grimm «gemeingermanisches Wort»<sup>797</sup>, parola del patrimonio comune germanico, «urverwandt», apparentata originariamente, lungo i rami delle lingue indoeuropee, anche con il sanscrito e il paleoslavo. Optando per questa traduzione, Buber e Rosenzweig percorrono, pare con disinvoltura, gli spazi della filologia germanica, di quel fiorire dell'interesse per le antichità germaniche che dalla fine del XIX secolo ha fornito nel suo aspetto deterioro, non certo in quello dell'accuratezza scientifica, base teorica alle idee di superiorità razziale. Occorre forse ricordare di passaggio, con uno sguardo a esiti futuri ma senza forzare legami, che, proprio come zona di confine, il toponimo *Ostmark*, modellato a calco sulla *marcha orientalis* di epoca carolingia, sarà usato comunemente, dopo l'*Anschluss*, per indicare l'Austria.

### **Genesi 12,2**

Spingendolo a partire dalla casa di suo padre, Dio benedice Abramo per la prima volta e gli promette una discendenza numerosa. Sarà capostipite di una moltitudine di genti, diverrà, dicono molte traduzioni italiane, “una grande nazione”. In ebraico, la parola è di Dio, וְאֶעֱשֶׂךָ לְגוֹי גָדוֹל (wə'e'éska lægoy gadol): «farò di te un grande popolo». Il sintagma לְגוֹי גָדוֹל (lægoy gadol) è tradotto dai LXX con ἔθνος, da Girolamo con *gens* («in gentem magnam»).

Il tedesco di Lutero è conseguente, non discute l'autorità testuale e rende l'ebraico, linearmente, con «zu einem großen Volk». Di Mendelssohn è il vocabolo più vago, più astratto, quello con la caratterizzazione etnica più esile, «zu einer großen Nation». Il significato ottocentesco, romantico, di “Nation” come unità etnica cosciente di una propria individualità e autonomia, prima culturale e poi politica, non è contenuto in questa “Nation”. Anzi, nel vocabolo di Mendelssohn si sente la filiazione illuministica, haskaliana, la maggiore tensione universale, il riferimento al puro fatto confessionale. “Nation” è concetto volatile, è parola dell'assimilazione. Insieme a “Religion”, non a caso, il concetto di “Nation” sarà uno dei primi a essere dismesso da sionisti e postassimilanti alla ricerca di un'identità ebraica più spessa.

Piuttosto “Volk”, allora, termine forte con un indiscutibile carico di etnicità. E infatti, nel 1925, la *Verdeutschung* lo impiegherà, a traduzione del sintagma («zum großen Volke»). Nella “Logenausgabe”, questo carattere verrà ancora più marcato e גוֹי (goy) comparirà come “Stamm” («zu einem großen Stamme») e allora il risvolto etnico sarà più esibito. Origine comune, appartenenza a un'unica stirpe, allo stesso ceppo: tutti significati che la parola “Stamm”, anche nel suo significato organico di “tronco” e

<sup>796</sup> *Ibid.*

<sup>797</sup> *Ibid.*

forse soprattutto in questo, racchiude. Fondamentale è, appunto, questo senso biologico (in seguito anche biologistico) e generativo, un senso, dice il *Grimm*, «originario»<sup>798</sup>, attestato ampiamente nella letteratura in *mittelhochdeutsch* e mai estinto. La sua omogeneità ai concetti di “Familie” e “Geschlecht”, di “famiglia”, di “stirpe”, addirittura di “specie”. Un senso che lega il termine alla generazione, alla discendenza da un capostipite, al legame con il tronco, alla nascita dei germogli<sup>799</sup>. Al «rapporto», sempre il *Grimm*, «di un singolo uomo con i suoi figli», simile a «quello del tronco con i rami»<sup>800</sup>. Al concetto di consanguineità, di progenie, alla comunanza di stirpe, anche in senso gentilizio<sup>801</sup>. Il termine “Stamm”, nelle varie oscillazioni di significato, concorre alla formazione ed è parte essenziale dell’immaginario *völkisch* e, senza slittamenti se non sul piano nazionale, viene assunto dagli ebrei tedeschi nell’epoca post-assimilatoria. E non solo, come abbiamo visto, dai sionisti: è l’intero spettro ideologico ebraico – anche nelle sue espressioni liberali, le più vicine a un pensiero cosmopolita, universale, illuministico – a ridefinirsi intorno al concetto di *Stamm*<sup>802</sup>. Non, nel caso dei liberali, per volontà di distacco dalla Germania, ma proprio in analogia alle diverse stirpi germaniche riscoperte dall’etnonazionalismo. Gli Ebrei come Avari, Vandali, Burgundi e Alemanni. Sullo stesso piano, con la stessa dignità di schiatta.

Dietro l’uso di un termine come “Stamm” nella *Verdeutschung* è dunque chiaramente visibile lo sfondo della “Jüdische Renaissance”. Traduzione che – per il principio dell’uniformità testuale, della corrispondenza rigida e senza eccezioni tra vocabolo ebraico e vocabolo tedesco – Buber manterrà, dal ’30 in poi, a ogni occorrenza dell’ebraico גוי (goy). Il legame del termine “Stamm” con l’origine, con il generare, con la discendenza – quindi con l’essenza – è condensato in un altro versetto, *Genesi* 18,18a. L’emistichio וְאַבְרָהָם הָיוּ יְהוּדִים לְגוֹי גָדוֹל וְעָצוּם (wə’avraham hayo yihyeh laḡoy gadol wə’ašum) viene reso, dalla “Logenausgabe” in avanti: «Abraham, ein Stamm wird er werden, groß und kernhaft»<sup>803</sup>. L’aggettivo עָצוּם (ašum) – “potente”, “enorme”, “numeroso” – viene collegato, giustamente ma in violazione di un senso piano, al sostantivo עֵצֶם (ešem), “osso” ma anche, per traslato, “sostanza”, “essere” dell’uomo. Ecco dunque la stirpe di Abramo, prima “grande e potente”<sup>804</sup>, diventare “grande e sostanziale”.

<sup>798</sup> «Stamm in dem Sinne von geschlecht, familie u.s.w. [...] ist ursprünglich», *Der Digitale Grimm*, cit., s.v. „Stamm“.

<sup>799</sup> Lo stesso *Grimm* fa riferimento, sotto la voce “Stamm”, al concetto latino di *propago*. Abbiamo già detto quanto i primi scritti buberiani sulla “Jüdische Renaissance” siano percorsi da metafore organiche, botaniche – il fusto e le sue foglie, l’apertura delle gemme, lo sbocciare dei germogli – a significare la rinascita dell’ebraismo, la nuova linfa concessa dall’apertura alla dimensione estetica.

<sup>800</sup> «das Verhältnis eines einzelnen mannes zu seinen kindern als das des stammes zu seinen zweigen gedacht», *ibid.*

<sup>801</sup> Il *Digitale Grimm* allinea i termini «consanguinitas, prosapia, gentilitas, genus, propago [...] mit einem adjectivischen zusatze alter, uralter Stamm [...] prosapia vetus», *ibid.*

<sup>802</sup> Si vedano, a questo proposito, i cambi di definizione all’interno del “Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens”, vedi sopra.

<sup>803</sup> IA25 dava ancora: «Da Abraham doch ein Volk werden wird, groß und mächtig».

<sup>804</sup> L e M traducono, rispettivamente, «sintemal er ein groß und mächtiges Volk soll werden» e «Da doch Awraham zu einem großen und mächtigen Volke werden wird».

Neanche “Volk” andrà perso nella *Verdeutschung*: sarà, per la *Genesi* a partire dall’edizione riveduta del ’30 e per l’*Esodo* già dalla prima del 1926, traduzione costante dell’ebraico עַם (‘am), altro termine, più generico, che indica il popolo.

### **Genesi 12,3**

Sempre la benedizione su Abramo, versetto successivo. Qui il discorso *völkisch*, nel suo ricadere a livello testuale, tocca un vertice. Siamo al secondo emistichio: וּנְבָרְכֶיךָ בְּכָל מִשְׁפַּחַת הָאָדָמָה (wənivrəkū bəka kol mišpəḥot ha’adamah), “e in te si diranno benedette tutte le famiglie della terra”.

Esaminiamo il sintagma כָּל מִשְׁפַּחַת הָאָדָמָה (kol mišpəḥot ha’adamah, “tutte le famiglie della terra”). Il termine מִשְׁפַּחָה (mišpaḥah), proveniente dalla radice ש.פ.ח (šph) – “versare”, “effondere”, di sangue e di seme – designa il clan, il gruppo di famiglie unite da una parentela definita sulla discendenza da un progenitore comune, nella linea del padre o della madre. O, come aggregazione più ampia e comprensiva, la tribù, l’unità sociale omogenea per lingua e per cultura. Già l’ebraico, dunque, lega il termine alla sfera dell’organico, alla generazione, alla procreazione. Al perpetuarsi della vita. E alle convivenze nate su un vincolo stabilito dal sangue e dal seme.

Lutero e Mendelssohn hanno rese simili: in מִשְׁפַּחָה (mišpaḥah) vedono entrambi il riferimento alla generazione, al “Geschlecht”, e danno, il primo, «alle Geschlechter auf Erden», il secondo «alle Geschlechter des Erdreichs». Va detto, di passaggio da Mendelssohn a Buber, che lo stesso *Grimm* riporta, come prima accezione del lemma “Geschlecht”<sup>805</sup>, la «famiglia unita dal vincolo del sangue, il clan»<sup>806</sup>. La consanguineità, innanzitutto, dove si incrociano i concetti di “Stamm” e di “Sippe”.

E proprio “Sippe” è il termine che Buber e Rosenzweig scelgono, che avevano già scelto anche in *Genesi* 8,19<sup>807</sup>, per tradurre מִשְׁפַּחָה (mišpaḥah). Termine, abbiamo visto, già impiegato dal *Grimm* dentro la voce “Geschlecht”. Termine senza sfumature, storicamente, etnologicamente e linguisticamente germanico. Di etimologia mitologica (mitologia nordica, ovviamente), con evidenze diffuse in ogni lingua germanica antica, con riferimenti precisi a un’organizzazione familiare basata sul vincolo del sangue, sulla discendenza patrilineare o matrilineare. Ma che ancora più a monte – qui è forse la differenza rispetto allo *Stamm* – si costituisce sulla base di un patto tra sodali – un accordo di pace, d’adozione o di confederazione – che precede la parentela, che anzi la fonda. Un patto “politico”

<sup>805</sup> Lemma la cui definizione complessiva, sempre nel *Grimm*, è «la totalità delle persone che provengono dallo stesso progenitore» («die gesamtheit der von einem stammvater herkommenden»), *Der Digitale Grimm*, cit., s.v. “Geschlecht”.

<sup>806</sup> «die blutsverwandte familie, die sippe», *ibid.*

<sup>807</sup> Qui l’espressione לְמִשְׁפַּחַתֵיהֶם (ləmišpəḥotehem) era stata tradotta da Buber e Rosenzweig, in IA25 e mantenuta in tutte le successive, con «nach ihren Sippen». L, perifrastico: «ein jechliches zu seinesgleichen»; M, più fedele e in linea con quanto farà in 12,3, «nach ihren Geschlechtern».

prima di tutto e, solo successivamente, tramite il matrimonio, la fondazione della discendenza e la filiazione attraverso il sangue. E allora il consanguineo potrà chiamarsi *Sippeblut*. La *Sippe*, quindi, come stadio precedente lo *Stamm*. Questa, almeno, la definizione del *Grimm*, che a sua volta deriva le informazioni dalla *Deutsche Altertumskunde* di Karl Viktor Müllenhoff, caposaldo della filologia germanica. Definizione che conferma, senza possibilità di malinteso, l'univocità del concetto e che è utile riportare per intero:

SIPPE: pax, foedus, affinitas, propinquitas etc. Tra le definizioni, comuni a tutte le lingue germaniche, del rapporto di parentela, “Sippe” – attestato nel gotico *sibja*, nell’antico-alto tedesco *sippia*, *sippea*, *sippa*, *sibba*, nel medio-alto tedesco *sippe*, nell’antico sassone *sibbia*, nell’anglosassone *sibb*, *sib*, nell’antico frisone *sibbe* così come nel norreno plurale *sifjar*, parentela, e nel composto *sif-kona*, cognata, e nel nome della dea *Sif*, sposa di Thor – assume una posizione particolare per il suo originario dispiegamento concettuale. Il suo senso originario (come ritiene Müllenhoff nella *Deutsche Altertumskunde*) non è, in alcun modo, quello della discendenza da un progenitore comune, dell’insieme dei consanguinei, della parentela. Essa, piuttosto, definisce da principio, in senso molto più stretto, la parentela fondata attraverso un patto e, anzitutto, lo stesso riunirsi per contrarre il patto, come dimostra non solo il vocabolo antico-indiano, originariamente imparentato, *sabbâ* (assemblea, società) ma anche il germanico, in alcune accezioni antiche della parola e nei costrutti derivati: nel gotico *sunivê sibja* come definizione di un rapporto d’adozione; *ga-sibjôn*, “stipulare la pace”, “riconciliarsi”; *unsibjis* “proscritto”, nell’antico-alto tedesco quando *sibba* definisce un rapporto di pace o di protezione, e soprattutto nell’anglosassone dove il significato del patto e dell’accordo di pace emerge spesso in modo chiaro e, accanto al concetto dell’affetto parentale, si interiorizza a significare l’amore e l’amicizia in generale. Possiamo supporre che la parola antico-germanica sia l’espressione tecnica per definire quella procedura che Tacito descrive in questi termini: *de reconciliandis in vicem inimicis et iungendis affinitatibus consultant*. E che solo dopo abbia assunto il significato di parentela – una parentela sorta attraverso il matrimonio, contratto per consolidare il trattato di pace, attraverso la creazione di legami di parentela [*Verschwägerung*] così come attraverso la nascita. Da qui deriva il concetto di parentela nel senso più ampio<sup>808</sup>

Può darsi, anzi è probabile, che nel frattempo sia mutato il paradigma linguistico-etnologico e che questa non sia più opinione dominante. Non cambia niente.

<sup>808</sup> «SIPPE: pax, foedus, affinitas, propinquitas, u.a. Unter den gemeingermanischen bezeichnungen von verwandtschaftsverhältnissen nimmt sippe, bezeugt im gotischen *sibja*, ahd. *sippia*, *sippea*, *sippa*, *sibba*, mhd. *sippe*, altsächs. *sibbia*, ags. *sibb*, *sib*, altfries. *sibbe*, sowie im altnord. plu. *sifjar*, verwandtschaft, und der zusammensetzung *sif-kona* schwägerin, und im namen der göttin *Sif*, der gemahlin Thors, eine besondere stellung nach der eigenthümlichen entfaltung seines ursprünglichen begriffes ein. sein eigentlicher sinn kann keineswegs (wie MÜLLENHOFF deutsche altertumskunde 4, 322 annimmt) abstammung von einem gemeinsamen stammvater, die gesammtheit der durch blutsverwandschaft verbundenen, die parentel sein, sondern es bezeichnet vielmehr in viel engerer weise zunächst die durch ein bündnis begründete verwandschaft, in erster linie das zusammentreten zu solchem bündnis selbst, wie nicht nur das urverwandte altind. *sabbâ* versammlung, gesellschaft darthut (vergl. KUHN zeitschr. 4, 370. NOREEN urgerm. lautlehre s. 218), sondern auch das germanische in gewissen alten bedeutungen des wortes und dazu gehöriger bildungen: got. *univê sibja* als bezeichnung eines adoptionsverhältnisses; *ga-sibjôn* frieden schlissen, sich aussöhnen; *unsibjis* friedlos; ahd. wenn *sibba* ein frieden- und schutzverhältnis ausdrückt; und zumal ags., wo die bedeutung des bündnisses und friedenverhältnisses besonders oft und deutlich hervortritt, zu dem der liebe und freundlichkeit überhaupt verinnerlicht. wir dürfen wohl annehmen, dasz das urgermanische wort der technische ausdrück für das verfahren war, welches Tacitus schildert: *de reconciliandis in vicem inimicis et iungendis affinitatibus consultant*. Germ. 22; und dann den sinn der verwandschaft annahm, wie sie durch verschwägerung wie durch geburt entstand, woraus denn der begriff der verwandschaft im allgemeinsten sinne erwuchs.», *Der Digitale Grimm*, cit., s.v. “Sippe”.

Rimane il fatto che “Sippe” – nelle sue migrazioni attraverso l’ecumene germanico o, se fuori, mai oltre i confini delle lingue indoarie – è quanto di meno orientale si possa trovare per dare corrispondenza tedesca al concetto biblico di famiglia allargata. Quel che risulta è un effetto di totale straniamento, l’innesto di un’istituzione germanica, solamente germanica (o magari, volendo prenderla alla larga, indoeuropea), nel bel mezzo della terra di Canaan. Tutto tranne che questo termine sarebbe dovuto venire in mente ai traduttori del racconto patriarcale per descrivere il formarsi delle prime tribù seminomadi israelitiche<sup>809</sup>. Oltre a questo, non si può dimenticare quanto la *Sippe*, nel suo rimando immediato ai fasti del passato germanico, sia concetto frequentato dal movimento *völkisch*, di quali valenze politiche si carichi, di quali enfattizzazioni concettuali. Per non parlare dell’epoca successiva, quando la ricerca genealogica si chiamerà *Sippenforschung*, quando i registri comunitari si chiameranno *Dorfsippenbücher*, quando una sovrintendenza speciale del *Reich*, il *Reichssippenamt*, verificherà la purezza delle discendenze.

Ma torniamo al 1925, a **כָּל מִשְׁפְּחַת הָאָדָמָה** (*kol mišpəhot ha’adamah*). Nella prima versione del *Buch im Anfang*, Buber e Rosenzweig traducono «alle Sippen des Erdreichs». Il sostantivo **אָדָמָה** (*adamah*) – “suolo”, “terreno”, “terra” – è stato, in tutte le precedenti occorrenze, tradotto con “Acker”: ora, in questo versetto, la scelta cade su “Erdreich”. Giusto: fino ad ora, il termine ha avuto una più evidente valenza agricola, qui indica la “terra” come luogo di abitazione di tutte le genti. Lo scarto avviene nel passaggio tra la prima versione e la “Logenausgabe”, dove lo stesso sintagma figura tradotto come «alle Sippen des Bodens». Noi sappiamo che questa è la Bibbia ma, tratta fuori dal contesto, l’espressione potrebbe appartenere a uno scritto qualsiasi di un qualsiasi apologeta del volkismo, della mistica di sangue e suolo.

### **Genesi 13,10**

Abramo e Lot, fino a quel momento insieme, si separano per le liti frequenti dei loro mandriani. Per non incrinare i rapporti di parentela, Abramo lascia al nipote la scelta della direzione. Lot alza lo sguardo e davanti ai suoi occhi si spalanca la valle del Giordano, una pianura ricca di vegetazione, completamente irrigata, un luogo paradisiaco<sup>810</sup>: lì si stabilirà con il suo clan, vicino a Sodoma, mentre

<sup>809</sup> Si potrebbe obiettare che Max Weber, studioso privo di qualsiasi familiarità con il tono *völkisch*, nei suoi saggi sull’antico Israele fa un uso massiccio dei termini *Sippe* e *Stamm* per descrivere le famiglie nomadi o seminomadi associate in clan e in tribù gentilizie, stabilendo confini terminologici per l’uso di un concetto o dell’altro. In questo caso, però si tratta di un argomentare storico-sociologico, con il conseguente ricorso a categorie sì specifiche, ma d’uso generale. Forse anche con la necessità, per chi scriva in tedesco, di servirsi di questi termini in assenza d’altri. Il travaso concettuale pare qui giustificato. Ben altro compito è la traduzione della Bibbia, ben altra responsabilità richiede la creazione di corrispondenze dirette tra la lingua ebraica e il tedesco. Prova ne è l’assenza, nella storia delle traduzioni della Scrittura in questa lingua, di termini simili impiegati per la resa di questi concetti ebraici. Si veda MAX WEBER, *Gesammelte Aufsätze der Religionssoziologie*, 3 Bde., Band III: *Das antike Judentum*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1988, *passim*. Il volume contiene due saggi separati: «Die israelitische Eidgenossenschaft und Jahwe» e «Die Entstehung des jüdischen Pariavolkes»

<sup>810</sup> “come il giardino del Signore”..

Abramo procederà verso Ebron. Il versetto ebraico contiene due sostantivi: il primo, כִּכָּר (kikkar) [qui nel costrutto כִּכָּר הַיַּרְדֵּן, kikkar hayyarden, “la valle del Giordano”], indica, per antonomasia, l'intero territorio intorno al Mar Morto, da nord a sud, da Gerico a Zoar. Il secondo, מַשְׁקֵה (mašqeh – dalla radice ש.ק.ה, šqh, “dare da bere”, “irrigare”), definisce una piana percorsa in tutta la sua estensione da corsi d'acqua.

Lutero e Mendelssohn non mantengono i due sostantivi e al secondo danno forma aggettivale: “Gegend” e “wasserreich” nella *Luther-Bibel*, “Kreis” e “durchaus gewässert“ nel *Sefer netivot ha-šalom*. Liscia e quasi disadorna la resa di Lutero, più fedele quella di Mendelssohn, sia in “Kreis” – che riproduce la forma circolare, a disco, espressa dal termine כִּכָּר (kikkar, dalla radice ricostruita כ.ר.ר, krr, “girare”, “roteare”) – sia nel rafforzativo “durchaus” che rende l'idea, presente in מַשְׁקֵה (mašqeh), della pianura completamente irrigua.

Fin dall'edizione del 1925, Buber e Rosenzweig danno ai termini una traduzione che poi non modificheranno più: “Gau” («den ganzen Gau des Jordan» e, dal 1930, «allen Gau des Jordan») e “Aue”. Il primo è di nuovo concetto eminentemente germanico di cui è possibile rintracciare attestazioni risalendo al gotico, all'antico-alto tedesco, all'antico frisone e all'anglosassone. Legato al latino *pagnus*, il termine definisce una circoscrizione territoriale, perlopiù rurale. Un'unità amministrativa diffusa forse già presso alcune tribù germaniche, sicuramente presente in epoca merovingia e poi carolingia, con l'organizzazione dei territori del regno franco in contee governate da *Gaugrafen*. Un termine che è possesso indiscusso del passato germanico e che, guarda caso, il nazismo riesumerà nella divisione amministrativa del *Reich* in *Gaue* – ex collegi elettorali, in realtà sezioni locali di partito, prima trentatré poi quarantatré, capeggiate ognuna da un *Gauleiter* – e in *Reichsgaue*, i dodici distretti amministrativi.

Anche “Aue” è parola che si illustra da sé. Presente in varie lingue germaniche, lungo l'evoluzione del tedesco a ogni altezza, e accostato, nei percorsi della linguistica storico-comparata, a “Gau”, il termine sarebbe una resa più che adeguata dell'ebraico מַשְׁקֵה (mašqeh), essendo – dice il *Grimm* – «terra bagnata tutt'intorno dall'acqua, terreno umido, prato, isola»<sup>811</sup>. Soprattutto in poesia, il vocabolo compare spesso a designare uno spiazzo erboso, posto lungo il corso di un ruscello o nei pressi di una fonte, con una vegetazione rada. Un *locus amoenus* che potrebbe ben corrispondere alla piana del Giordano, paragonata dal testo al «giardino del Signore»<sup>812</sup>.

Non fosse che Aue – termine antiquato, termine ricercato, ma a questo ormai siamo abituati – e soprattutto “Gau”, se riportati alla cornice del Medio Oriente, fanno cortocircuito. Chi legge non può scorrere sopra il testo senza sentire l'effetto straniante, l'arcaismo linguistico, da un lato, e dall'altro la

<sup>811</sup> «wasserumflossenes land, feuchter grund, wiese, insele», *Der Digitale Grimm*, cit., s.v. “Aue”.

<sup>812</sup> Vedi nota ?

confusione geografica tra la Palestina e la Turingia.<sup>813</sup>

### **Genesi 17,8**

Dio stipula un patto con Abramo, un patto eterno: lo farà «padre di moltitudini»<sup>814</sup>, la sua discendenza si espanderà in nazioni e re. A suggello, Dio promette ad Abramo «la terra del soggiorno», la terra di Canaan – residenza limitata nel tempo e nelle prerogative – come «possesso perpetuo». In ebraico: לְאֶחְזַת עוֹלָם (la'ahuzzat 'olam). Lutero e Mendelssohn hanno la stessa resa, con una variazione trascurabile nella declinazione: «zu ewiger Besizung» l'uno, «zur ewigen Besizung» l'altro. Anche Buber e Rosenzweig, nella versione del 1925, si limitano a tradurre il possesso eterno, «zu ewigem Besiz». Il botto è nella “Logenausgabe” dove questo sintagma piano si gonfia in «zu Weltzeit-Hufe».

Per indicare il concetto di continuità, durata nel tempo, eternità (seppure non in senso filosofico) l'ebraico impiega il termine עוֹלָם ('olam), letteralmente “mondo”, e le espressioni frequentissime לְעוֹלָם (le'olam, “in eterno”) e עַד-עוֹלָם ('ad-'olam, “per sempre”). Pur con lieve forzatura del senso, “Weltzeit”<sup>815</sup>, impiegato estensivamente a ogni occorrenza dei costrutti, rende bene il precipitare di spazialità e temporalità in un solo concetto. Veniamo ad אֶחְזַח (ahuzzah): è il possesso, soprattutto della terra, acquisito in eredità. Una terra che appartiene, che non è in concessione.

Nel tedesco “Hufe”, attestato lungo tutta la discesa dall'*althochdeutsch* al *neuhochdeutsch*, il contenuto semantico non è il medesimo. Appezzamento, prativo o boschivo, di dimensioni variabili e solitamente recintato, “Hufe” è la porzione di terreno abitata e coltivata da un colono. Si tratta, dunque, di concessione agraria, di una “forma contrattuale” che, pur con maggiore o minore indipendenza di chi coltiva il fondo, non sottintende la proprietà piena. Più nello specifico, “Hufe” è termine omologo all'italiano “manso”, il complesso di terreni ed edifici di proprietà esclusiva del signore feudale, concessi, in beneficio o in comodato, a una famiglia di coloni. La scelta terminologica di Buber e Rosenzweig soddisfa la tendenza arcaizzante ma è impropria, fa slittare il significato del termine ebraico. Ma questo è il meno.

Più evidente di quello semantico, è lo slittamento culturale. Di nuovo un contesto lontano, anacronistico, forzato alla vicinanza al solo scopo di riprodurre, nelle parole, un grado maggiore di originarietà (e “Hufe” è sicuramente più originario, più germanicamente originario di “Besiz”), allo

<sup>813</sup> Effetto ulteriormente amplificato se si richiamano i coevi versi di Stefan George: „Ihr habt fuers recken-alter nur bestimmte / Und nacht der urwelt spaeter nicht bestand. / Dann muesst ihr euch in fremde gaue waelzen / Eur kostbar tierhaft kindhaft blut verdirbt / Wenn ihrs nicht mischt im reich von korn und wein“. STEFAN GEORGE, *Der Stern des Bundes*, Georg Bondi Verlag, Berlin 1934, p. 43.

<sup>814</sup> Si veda *Genesi* 17,5.

<sup>815</sup> Il vocabolo “Weltzeit” è attestato dal *Grimm* nella doppia dimensione, di “Zeitalter” e “Weltalter”, ma con un netto prevalere della dimensione temporale su quella spaziale, dove l'estensione del mondo è più spesso metafora della continuità nel tempo. Si veda *Der Digitale Grimm*, cit., s.v. “Weltzeit”.



scopo di avvicinare la lingua della traduzione al carattere primordiale del parlare biblico.

Un contesto lontano, dicevamo, e anche un diverso diritto fondiario. Configurazioni sociali e amministrative tipiche del Medioevo germanico e feudale più che del Medio Oriente del XVIII secolo a.C.

### **Genesi 19,19**

Sodoma e Gomorra stanno per essere distrutte, annientate da una pioggia di zolfo e di fuoco che devasterà tutta la regione intorno. Lot – insieme all’intera famiglia e a tutto quanto possiede in città – può scampare alla distruzione. Parlando con i messaggeri divini, che lo invitano a fuggire sull’altopiano moabito, si appella alla misericordia divina, chiede di poter sostare in una città più vicina, una piccola città risparmiata dalla catastrofe. Dice, in apertura: **הִנֵּה־נָא מָצָא עַבְדְּךָ חֵן בְּעֵינֶיךָ וַתְּגַדְּלִי חַסְדְּךָ אֲשֶׁר** **עָשִׂיתָ עִמָּדִי** (hinneh-na maša ‘avdəka ḥen bə‘eneka wattagdel ḥasdəka ašer ‘ašita ‘immadi), «Vedi, il tuo servo ha trovato grazia ai tuoi occhi e tu hai usato una grande misericordia verso di me».

Interessa, qui, considerare la traduzione dei due termini **חֵן** (ḥen) e **חַסְדְּךָ** (ḥesed), in prima approssimazione “grazia” e “misericordia”. Il primo vocabolo dice, in ebraico, la grazia, il favore, la considerazione benevola, anche, l’eleganza, l’armonia del corpo. Viene reso da Lutero con “Gnade”, concetto per lui così importante e ricco di implicazioni teologiche, da Mendelssohn con “Gewogenheit”, “benevolenza”, “affetto”.

Buber e Rosenzweig, sempre alla ricerca di termini “puri”, privi di stratificazioni concettuali che possano deviare la comprensione del testo su altri binari, scartano, a partire dal 1930, la resa di Lutero<sup>816</sup>, perché sovraccarica di valenze teologiche. Sovraccarica, soprattutto, di cristianesimo. È una conferma, questa, della convinzione, espressa più volte e in più luoghi, che la lingua di Lutero, il tedesco biblico, sia inevitabilmente, e definitivamente, inficiata di cristianesimo. Una lingua con connotazioni “ecclesiali”<sup>817</sup> mai più divise, impossibile da governare se non nella radicale ri-creazione. A maggior ragione, un vocabolo come “Gnade”, perno della teologia riformata, deve essere aggirato.

Rispetto a “Gewogenheit”, Buber e Rosenzweig sono più possibilisti, pur rilevando l’eccessiva astrattezza del vocabolo, un esito frequente in Mendelssohn che spesso, in effetti, allenta la tensione della lingua biblica, concettualizzando il sensuale. La scelta ricade su un termine che il *Grimm* pone nelle vicinanze di “Gewogenheit”, ma che offre una compattezza maggiore, una maggiore densità: “Gunst”. Parola di antico ceppo germanico, esprime l’affetto, la benevolenza, l’amore. Tra pari, innanzitutto, prima che dentro una gerarchia dal basso verso l’alto o in direzione contraria. In questo senso, riporta il *Grimm* – «l’uso, che trova riscontro in un simile contenuto, del termine in riferimento alla benevolenza

<sup>816</sup> In IA25, la traduzione di **חֵן** (ḥen) era ancora “Gnade”.

<sup>817</sup> Era il rimprovero mosso da Scholem alle prime traduzioni liturgiche di Rosenzweig.

di chi è giuridicamente o socialmente superiore, un principe ad esempio, non corrisponde al significato originario». Il significato fondamentale, quindi, «è l'affetto benaugurante, generoso, di un uomo verso un altro uomo e solo in un secondo momento – visto che poi il momento occasionale della superiorità di chi esprime affetto, in un certo impiego del termine, passerà in primo piano – la benevolenza del superiore verso chi gli è dipendente»<sup>818</sup>.

E in questo senso anche «il riferimento, corrente in tutta la letteratura cristiana, alla grazia divina, che potrebbe essere addotto a significato originario, non è probante, mancandone ogni utilizzo corrispondente nel norreno

. Questo significato sembra piuttosto essere stato indotto dalla terminologia cristiana, soprattutto attraverso χάρις, gratia»<sup>819</sup>.

Il termine dunque si pone a monte della tradizione cristiana e, per questa via, recide ogni dipendenza concettuale con la grazia divina, soprattutto nello sviluppo teologico luterano. Ma risalendo così indietro, a una “grazia” come pura espressione di un affetto paritetico, i traduttori falsano, o perlomeno connotano, il contenuto del verso: la parola biblica va da Lot ai messi divini, quindi da sotto a sopra. Non è un discorso tra pari. Forse proprio la ricerca della *sinnliche Grundbedeutung* delle parole, ribadita con così tanta insistenza dai traduttori, avrebbe dovuto portare allo scarto di “Gunst” come traduzione di חֵן (hen). Viste, soprattutto, le considerazioni storico-linguistiche del *Grimm*, quel *Grimm* che i traduttori proclamavano, e sempre proclameranno, faro di ogni scelta lessicale nella *Verdeutschung*.

Pare che in questo caso Buber e Rosenzweig si siano lasciati portare più dal sapore originario della parola – a specchio di un’originarietà biblica ormai assunta a dato di fatto – più che da una vera indagine semantica sul tedesco.

Il termine חֶסֶד (hesed) – “bontà”, “gentilezza”, “amorevolezza”, anche d’aspetto – ha un ampio spettro semantico e referenzialità doppia, verso l’uomo e verso Dio. L’uomo la possiede se, verso gli altri uomini, è generoso, benevolo, fedele, se riconosce il vincolo dell’amicizia, dell’ospitalità, se osserva gli obblighi verso genitori e autorità. Anche verso l’autorità divina. Se è compassionevole verso i bisognosi, i poveri e i sofferenti. Se è gentile d’animo e d’aspetto.

Dio la possiede perché è buono e misericordioso, perché difende il fedele dai nemici, preserva dalla morte e redime dal peccato. Perché osserva i patti.

Lutero stesso si sofferma, nella *Vorrede auff den psalter*, su questo ventaglio concettuale che, sostiene, si squaderna attraverso i significati di “Güte”, “Barmherzigkeit” e, di nuovo, “Gnade”. Con

<sup>818</sup> «Doch wird die einem solchen gehalt entgegenkommende anwendung auf die neigung eines rechtlich oder gesellschaftlich überlegenen, etwa eines fürsten, kaum die ursprüngliche sein [...] Die Grundbedeutung wird demnach die gutes wünschende, gebefreudige zuneigung des einen menschen zum andern sein, und erst secundär, dadurch dasz das occasionelle moment der überlegenheit des gebenden innerhalb besonderer anwendungen in den vordergrund tritt, die neigung des höheren zu dem von ihm abhängigen», *Der Digitale Grimm*, cit., s.v. „Gunst“.

<sup>819</sup> «die [...] durch die ganze christliche literatur hindurchgehende anwendung auf gottes gnade, die für die ursprünglichkeit dieser gruppe angezogen werden könnte, ist nicht beweiskräftig, da jeder entsprechende gebrauch im altnord. fehlt. Sie scheint vielmehr durch die christliche terminologie, vor allem durch χάρις, gratia, hervorgerufen zu sein», *ibid.*

considerazioni che procedono in una direzione per ampi tratti molto simile a quella percorsa da Buber e Rosenzweig nel presentare il concetto. Qui, in *Genesis* 19,19, la sua scelta cade su “Barmherzigkeit”, “misericordia”, “carità”, con una sfumatura palesemente, volutamente, cristiana. Non si deve dimenticare che, anche per Lutero, l’Antico Testamento non è che prefigurazione, parola che si invera, si compie, si illumina con Cristo.

Mendelssohn, all’inverso rispetto a Lutero, stavolta piega su “Gnade”, consapevole forse del risvolto cristiano. Forse per facilitare l’incontro concettuale tra ebrei e non ebrei, incontro concettuale che prelude all’incontro culturale. Mendelssohn non traduce per segnare, per delimitare, le identità. Piuttosto per cercare convergenze. E – pur rispettoso, più di Lutero, della disposizione anche sintattica del verso ebraico – la sua scelta lessicale tradisce di continuo la volontà di trasfondere nella Bibbia il patrimonio concettuale tedesco. Non delle origini, non germanico, ma filosofico. Il patrimonio dell’illuminismo, di Kant e di Lessing, quel pensiero universalistico e razionale che lui stesso ha contribuito a formare.

Per tradurre חֶסֶד (hesed), la *Verdeutschung*, a partire dal 1925, va in tutt’altra direzione: la scelta è per “Huld”, termine che, già a prima vista, si presenta lontano, da noi ma anche dalla Bibbia. Una lontananza temporale e culturale.

In un saggio del 1935, *Zur Verdeutschung der Preisungen*, apparso in allegato alla traduzione dei *Salmi*<sup>820</sup>, Buber si sofferma sul significato che sente prevalere in חֶסֶד (hesed), parola che nel libro ha attestazioni plurime<sup>821</sup>. Quanto scritto dieci anni dopo può essere ritenuto valido, in retrospettiva, anche per le scelte del 1925:

Chessed è un’affidabilità tra gli esseri e precisamente, nella sostanza, l’affidabilità del patto tra il feudatario e il vassallo. Preponderante è la fedeltà al patto da parte del signore, che sostiene e protegge i suoi servitori, dopo viene anche la fedeltà dei sudditi, fedelmente devoti al loro signore. La radice tedesca che corrisponde a questo concetto di reciprocità è “hold”: sia l’aggettivo “hold” sia il nome “Huld” definiscono in origine la fedeltà dal basso verso l’alto (“per il signore che ci protegge essere fedeli e pronti, retti di cuore” è scritto in Niebuhr). In medio-alto tedesco lo “Holde” è il vassallo e nel nostro “huldigen” sopravvive questa accezione. Anche la sua autonomizzazione estetica, richiesta in Isaia 40,6, è resa dalla stessa radice tedesca, nel termine “Holdheit”<sup>822</sup>

<sup>820</sup> *Die Schrift. XIV: Schriftwerke. Das Buch der Preisungen*, Schocken Verlag, Berlin 1935.

<sup>821</sup> Della resa in traduzione di חֶסֶד (hesed) e di altri concetti dell’episteme biblica hanno parlato anche HANS-CHRISTOPH ASKANI, *Das Problem der Übersetzung – dargestellt an Franz Rosenzweig*, cit., pp. 166-73 e ILARIA BERTONE, «Martin Buber interprete e traduttore della Bibbia», in «Filosofia», LIV, 1, 2003, pp. 79-113

<sup>822</sup> «Chessed ist eine Zuverlässigkeit zwischen den Wesen, und zwar wesentlich die des Bundesverhältnisses zwischen dem Lehnsherrn und seinen Dienstmännern, ganz überwiegend die Bundestreue des Herrn, der seine Diener erhält und beschützt, sodann auch die der Untertanen, die ihrem Herrn treu ergeben sind. Der diesem Gegenseitigkeitsbegriff entsprechende deutsche Wortstamm ist „hold“: sowohl das Adjektiv hold wie das Nomen Huld bezeichnen ursprünglich auch die Treue von unten nach oben („dem Schutzherrn mit redlichem Herzen hold und gewärtig sein“, heißt es bei Niebuhr), der „Holde“ hieß mittelhochdeutsch der Dienstmann, und in unserem „huldigen“ lebt diese Seite des Begriffs fort; aber auch dessen ästhetische Verselbstständigung, wie sie von Jes40,6 gefordert wird, gibt der deutsche Wortstamm mit „Holdheit“ her.», SV 174.

Sarebbe la reciprocità, dunque, il contenuto autentico di **חֶסֶד** (*hesed*), un movimento doppio, dall'alto verso il basso e indietro. Una fedeltà vicendevole, fiducia e protezione insieme, il rispondere alla fiducia accordata con altrettanta fiducia: scambio, in breve. In perfetto stile dialogico. Un'idea che, come in moltissimi altri casi dentro il sistema concettuale biblico, Buber sente in consonanza con il suo pensiero. Fin qui nulla di nuovo.

Buber procede di un passo esemplificando l'idea biblica sul concetto di *Bundestreue*, di fedeltà al patto. L'esempio ulteriore, però, è inopinato, serve a introdurre la scelta terminologica, ma è un salto. Il modo migliore per rendere in immagini lo **חֶסֶד** (*hesed*) – amore leale e indefettibile, bontà fedele e riconoscenza in un'unica parola – sarebbe il legame di mutua dipendenza tra feudatario e vassallo. Una scelta strana, una scelta che stride in mezzo a tutti gli esempi di fedeltà al patto – da Abramo a Mosè passando per Isacco e Giacobbe – a tutte le immagini nitide, icastiche, anche carnali, di affetto e dedizione che riempiono la Bibbia. Immagini che avrebbero potuto suggerire efficaci corrispondenze nel tedesco.

Invece che guardare al testo, Buber guarda fuori, sceglie un esempio esterno, esterno e lontano: il rapporto tra signore feudale e vassallo. Un modello che pur poggiando su una base storica reale, la fedeltà personale in cambio del beneficio, viene idealizzato verso un attaccamento inverosimile, un'intimità fuori di misura. Verso un'immagine acutamente letteraria del rapporto.

Tutto questo per giustificare la scelta del campo semantico intorno a “hold”, parola di purissima e indiscutibile ascendenza germanica. Parola che – Buber ha ragione – ha proprio questo senso, al di là dell'accezione attuale, assente prima del XVII secolo e contigua ai concetti di “leggiadria” e di “finezza”, di “grazia” intesa in questi termini. Il senso della benevolenza del signore verso il suddito e della devozione del suddito verso il signore. Con un prevalere della prima sulla seconda e un'estensione metaforica al rapporto tra il fedele e Dio. Lo dice bene il *Deutsches Wörterbuch*, alla voce “hold”: «da lingua antica utilizza la parola, in primo luogo e con frequenza maggiore, in riferimento all'affetto del signore verso il suo sottoposto. In secondo luogo, per definire l'attaccamento di questo a quello»<sup>823</sup>. E, rispetto a “Huld”, sempre il *Grimm* precisa in apertura di lemma le due accezioni fondamentali, accostando il termine al latino medievale *homagium*, l'atto costitutivo del vassallaggio, il giuramento di fedeltà condensato nell'immagine del servitore che si genuflette: «1) dipendenza del vassallo dal feudatario, fedeltà, devozione e la conferma della stessa attraverso l'omaggio [...] 2) affetto di un superiore verso un sottoposto»<sup>824</sup>.

*Huld* ha anche ampia referenzialità letteraria: tra le virtù cardinali dell'epica cortese e cavalleresca, il termine descrive il rapporto di dedizione, di fedeltà, del cavaliere verso la dama o la

<sup>823</sup> «Die alte Sprache braucht [...] zunächst und zu häufigst das wort in bezug auf die zuneigung des herrn zu seinem untergebenen, in zweiter linie auf die neigung dieses zu jenem», *Der Digitale Grimm*, cit., s.v. “hold”.

<sup>824</sup> «1) abhängigkeit des dienstmanns gegen den lehnherrn, treue ergebnheit, und die bekräftigung derselben: homagium [...] 2) zuneigung des höhern gegen einen niedern», *ibid.*

castellana. Il *Fraendienst* come discorso omologo e parallelo allo *Herrendienst*, la fedeltà del cavaliere al suo signore. Ed entrambi come metafore del *Gottesdienst*, la devozione del fedele a Dio.

Viene da chiedersi se, per tradurre l'amore misericordioso della Bibbia, fosse davvero necessario scomodare il *Ritterepos* e lo *höfisches Epos* tedeschi. Se fosse necessario sovrapporre alla Bibbia la letteratura in *mittelhochdeutsch*.

### **Genesi 21,7**

Sara ha appena ricevuto dall'inviato di Dio la promessa della maternità. In Ismaele, Abramo ha già avuto posterità dalla schiava Hagar e, di fronte a ciò che sembra un assurdo biologico, Sara ride incredula, esprimendo il suo stupore in due versetti, la cui forma poetica è evidente negli accenti e nel vocabolario. Il primo, notissimo, è un virtuosismo di variazioni intorno al riso, radice del nome Isacco. Poi il discorso, quasi un canto gioioso e pieno di meraviglia, prosegue: **וְתֹאמֶר מִי מִלֵּל לְאַבְרָהָם** (wattomer mi millel la'avraham heniqah vanim šarah ki-yaladti ven lizqunayw), «chi avrebbe mai detto ad Abramo: Sara deve allattare figli! Eppure gli ho partorito un figlio nella sua vecchiaia!».

La seconda forma verbale, **מִלֵּל** (millel), è, grammaticalmente, un *pi'el* singolare, di terza persona maschile. In effetti, anche nelle altre scarse occorrenze<sup>825</sup>, il *pi'el* è l'unica forma attestata. La radice, ricostruita, è **מ.ל.ל.** (mll), semplicemente “parlare”, “dire”, “pronunciare”. E, in linea con questa semplicità del senso, Lutero traduce «wer dürfte von Abraham sagen, daß Sara Kinder säuget», Mendelssohn «man sehe, wer dem Awraham zugesagt, daß Sara noch Kinder säugen wird». “Dire”, nel primo caso, e nel secondo sempre “dire” con il senso, però, dell'annuncio e della promessa. Della promessa anche divina: proprio in questa accezione lo usa anche Lutero, traducendo *Salmi* 33,4<sup>826</sup>.

Nella traduzione di Buber e Rosenzweig, questo verbo semplice, legato alla comunicazione o al massimo all'annuncio, si carica di una sfumatura alterante, prende il senso del mormorio, del bisbiglio. Di un bisbigliare quasi segreto. Diventa “zuraunen”: «Wer hätte Abraham zugeraunt: / Kinder säugen wird Sara?». Questa la versione del 1925, dal 1930 la formula si fisserà in «Wer hätte Abraham zugeraunt: / Söhnlein<sup>827</sup> wird Ssara säugen?!».

“Zuraunen”, dunque: il motivo non si capisce. Non si capisce perché Buber e Rosenzweig abbiano voluto usare questo verbo così connotato, e connotato in senso sbagliato rispetto al biblico

<sup>825</sup> *Salmi* 106,2 e *Giobbe* 8,2; 33,3.

<sup>826</sup> «Denn des Herrn Wort ist wahrhaftig, und was er zusagt, das hält er gewiß»

<sup>827</sup> “Söhnlein” è sostituito a “Kinder” per mantenere l'identità tra **בָּנִים** (banim) e **בֶּן** (ben) del *colon* successivo che, in L30, recita: «Wohl, einen Sohn hab ich ihm auf sein Alter geboren!» (IA25: «Nun wohl, einen Sohn hab ich ihm auf sein Alter geboren!»).

מִלֵּל (millel). Nel senso, spesso, della mormorazione, della calunnia, del parlare coperto. Non limitarsi al senso neutro di “sagen” sarebbe stato legittimo, già Mendelssohn l’aveva fatto. Ma, invece di accogliere il suo “zusagen”, esaustivo e sufficiente, Buber e Rosenzweig mandano il discorso in una direzione sbagliata, anche semanticamente sbagliata. Se poi pensiamo che al fondo di verbi come “zuraunen” e “raunen” c’è un termine inconfondibile, *rîna*, l’azzardo è ancora più evidente. Attestato dal gotico all’antico-alto tedesco, il termine è quello che sappiamo: carattere grafico, e, per significato, scrittura segreta. La scelta di Buber e Rosenzweig pare, qui più che altrove, errata e deviante. Volendo mimare la lingua dei primordi con gli strumenti del tedesco, altera il senso. E qui, davvero, non ce n’era bisogno.

### Genesi 21,23

Secondo una consuetudine diffusa nel Vicino Oriente antico, di cui si parla anche altrove nella Bibbia<sup>828</sup>, Abramo, quasi sedentarizzato ma sempre ospite su una terra altrui, stabilisce un patto di fratellanza con Abimelech, re di Gerar. I due contraenti pongono, alla presenza degli dei protettori, le condizioni per porre fine all’inimicizia e stabilire una vicinanza pacifica, nel reciproco rispetto dei diritti. Un patto di non aggressione e la soluzione di una contesa sull’uso dei pozzi. Ad Abramo, Abimelech chiede di prestare giuramento con parole a metà tra la *captatio benevolentiae* e lo scongiuro: אֱלֹהִים עִמָּךְ בְּכֹל אֲשֶׁר-אַתָּה עֹשֶׂה: וְעַתָּה תִּשָּׁבַעָה לִּי בְּאֱלֹהִים הַנָּה אִם-תִּשְׁקֹר לִּי וּלְיָנִי וּלְיָנֵי וּלְיָנֵי כַּחֲסֵד אֲשֶׁר-עָשִׂיתִי עִמָּךְ תַּעֲשֶׂה עִמָּדִי וְעַם-הָאָרֶץ אֲשֶׁר-נִרְתָּה בָּהּ (elohim ‘imməka bəkol ašer-attah ‘ošeh / wə‘attah hiššav‘ah li və’lohim hennah im-tišqor li ulənini ulənekdi kaḥesed ašer-‘ašiti ‘imməka ta‘ašeh ‘immadi wə‘im-ha’areš ašer-gartah bah), «Dio è con te in quanto fai / Ebbene, giurami qui per Dio che tu non ingannerai né me né i miei figli né i miei discendenti: come io ho agito amichevolmente con te, così tu agirai con me e con il paese nel quale sei forestiero» (22b-23).

Il primo emistichio del versetto 23 non è fluido, pone una protasi che poi non sviluppa. La dizione si raggruma senza svolgimento. Lutero e Mendelssohn articolano il discorso, distendendo la condizionale interrotta in una frase oggettiva<sup>829</sup>. Buber e Rosenzweig, attenti come sempre a lasciare inalterato il discorso biblico, danno una traduzione più fedele, conservando il carattere frammentario, spezzato, quasi incompleto, del versetto e restituendo l’ipotetica. Soprattutto dalla “Logenausgabe”, più che nel ‘25<sup>830</sup>, il dettato è scabro e franto: «So schwöre mir jetzt hier bei Gott: / lügst du je mir, meinem

<sup>828</sup> Ad esempio, in 2 Samuele 1,26 e in 1Re 9,13; 20,32

<sup>829</sup> L: «So schwöre mir nun bei Gott, daß du mir, noch meinen Kindern, noch meinen Neffen keine Untreue erzeigen wollest, sondern die Barmherzigkeit, die ich an dir getan habe, an mich auch tust und an dem Lande, da du ein Fremdling innen bist»; M: «Nun schwöhre mir bey Got, daß du mir und meinen Kindern und Enkeln nicht falsch werden willst. Wie die Gewogenheit, welche ich dir erzeigt, so solstu auch mir und dem Lande erzeigen, in welchem du dich aufgehalten hast».

<sup>830</sup> In IA25 la formulazione è più distesa e si sviluppa, come in Lutero, in una subordinata oggettiva seguita da un’avversativa: «So schwör mir nun hier bei Gott, / daß du nicht lügen wirst, meinem Sproß und Schoß / sondern Güte, wie ich an dir übte, üben an mir und an dem Land, darin du gastest».

Sproß und Schoß,...! / sondern Huld<sup>831</sup>, wie ich sie an dir tat, tue an mir und an dem Land, darin du gastest<sup>832</sup>. Al di là dell'efficacia, indiscutibile, di una struttura così prossima all'ebraico, è utile fermarsi un istante sulla resa della dittologia sinonimica וְלִנְיָי וְלִנְכְדִי (ulənini ulənek̄di). I termini נִין (nin) e נֶכֶד (nek̄ed), qui in coppia allitterante e assonante, definiscono entrambi la progenie, la posterità. A differenza di Lutero e Mendelssohn – che racchiudono l'immagine nel succedersi delle generazioni, nel passaggio dai figli ai nipoti<sup>833</sup> – Buber e Rosenzweig conservano il ripetersi del suono sviluppando il concetto di discendenza nell'immagine del germoglio. “Sproß und Schoß”, “germoglio e rampollo”: ottima resa, davvero mimetica. Un buon risultato di conservazione, forse uno dei migliori tra quelli discussi. Rimane però, in questa coppia, un residuo di significato extratestuale. Vago, indistinto, forse una suggestione, e tuttavia presente. Parole come queste, soprattutto in sinonimia, creano nel testo zone di “fluorescenza”, come diceva Rosenzweig definendo le risonanze inter- ed extratestuali nel suo Yehudah ha-Lewi. Spie che rimandano a discorsi esterni, già svolti e in costante svolgimento. Svolti da Buber all'inizio del secolo, negli scritti composti all'ombra di Nietzsche, traboccanti di espressioni attinte all'organico, al biologico, alla sfera della vita, al βίος. E richiamati nelle immagini, discusse sopra e ovunque affioranti, del tronco, delle radici, dei rami, della linfa, della terra.

Immagini rilanciate di continuo, in settori culturali apertamente reazionari, a definire un'idea di mondo essenzialmente mistica e irrazionale, caricata di una falsa scientificità, di un darwinismo distorto. Non servirà spendere parole sul concetto di razza come filiazione diretta di questa mentalità fintamente scientifica. Di questa mistura esplosiva di arcaismo e modernità. Di sangue, suolo, natura e mito passati attraverso il filtro del moderno e del tecnologico.

Non si vuole, con questo, creare continuità tra fenomeni evidentemente distanti, sicuramente opposti nell'intento. Non si vuole accostare superficialmente, forzare alla vicinanza, idee rivolte l'una contro l'altra, ma mostrare l'intersezione. Un'intersezione, se non di concetti, perlomeno di simboli.

## **Genesi 23,2**

Sara muore nella terra di Canaan, nelle vicinanze di Hebron. Il nome della città è קִרְיַת אַרְבַּע (qiryat arba'), letteralmente “la città dei quattro”. È da considerare toponimo, e per questo Mendelssohn, in linea con il trattamento dei nomi di persona e di luogo, lo lascerà intradotto e traslitterato. Traslitterato con la solita cura per la corrispondenza grafica<sup>834</sup>: “Kirjat Arba”. Lutero

<sup>831</sup> “Huld” qui traduce di nuovo l'ebraico הֶסֶד (hesed). In IA25, in aperta violazione al criterio di uniformità così spesso affermato, Buber e Rosenzweig avevano tradotto il termine con “Güte”, vocabolo già proposto da Lutero per la traduzione di הֶסֶד (hesed). In *Genesi* 19,19, come si è detto, anche IA25 aveva “Huld”.

<sup>832</sup> Nelle versioni successive la formulazione rimarrà la medesima.

<sup>833</sup> Si veda la nota 854.

<sup>834</sup> Mendelssohn risolve spesso con la traslitterazione. Non solo per nomi propri e toponimi, ma anche per la resa di concetti tipicamente ebraici, inassimilabili al patrimonio culturale tedesco, nomi di materiali sconosciuti, nomi di piante

sceglierà una resa circonlocutoria e piuttosto arbitraria, “die Hauptstadt”, scelta della quale non si intravede il senso e che, nelle edizioni successive al *textus receptus* del 1545, sarà sostituita dal toponimo<sup>835</sup>.

Il sostantivo ebraico קִרְיָהּ (qiryah) significa “città”. Sinonimo del più diffuso עִיר (‘ir), il suo uso è prevalentemente poetico, rapportabile a uno stile più alto, a un’espressione più solenne. Forse, nel riferimento alla radice ק.ר.ה (qrh, “incontrare”), conserva il senso del raduno, della città come luogo d’incontro, come punto di ritrovo. “Città”, in ogni caso. Né più né meno.

Buber e Rosenzweig disgiungono, nel toponimo, due elementi. Uno significante – קִרְיָהּ (qiryah) appunto – l’altro, che pure avrebbe significato, no. “Arbas Stadt” è la traduzione del 1925; nel 1930, e in tutte le successive edizioni, comparirà come “Arba-Burg”. Di nuovo una parola del patrimonio comune germanico, che il *Grimm* accosta al latino *arx*: “Burg” è la rocca, la fortezza. Per esteso, la città fortificata da mura e per traslato, il rifugio, la protezione.

Di nuovo una traduzione per eccesso. Una traduzione che connota, più del necessario, il termine ebraico, che conduce la Bibbia verso i luoghi, fisici e simbolici, della germanicità. Neanche Lutero, autore dell’inno *Ein feste Burg*, ha sentito il bisogno di creare questa corrispondenza. Buber e Rosenzweig sì, forse nel tentativo di restituire il risvolto poetico di קִרְיָהּ (qiryah). Intenti a preservare l’arcaicità del testo, i traduttori incorrono in sovrainterpretazioni di termini ebraici dal senso piano, addirittura – come in questo caso – desemantizzati a toponimi, e ne esagerano il carico semantico. In queste traduzioni smodate, roboanti, è visibile uno dei fattori, forse il fattore principale che concorre all’alterazione del tono biblico. Quell’alterazione che Scholem, fin da subito, ha rimproverato alla *Verdeutschung*.

### **Genesi 24,49**

Abramo è vecchio e al suo servitore più fidato esprime le sue ultime volontà, la separazione religiosa dai Cananei e l’unione (o la riunione) con gli Aramei. Il servo deve giurare che Isacco non sposerà una cananea, ma, per via endogamica, una donna dello stesso casato, una parente. Questi dovrà recarsi al paese d’origine di Abramo e, tra i consanguinei, prendere con sé una moglie per il figlio Isacco. Organizzata la carovana, il servo si mette in viaggio verso la Mesopotamia. Lì incontra Rebecca, una parente di Abramo e su di lei cade la sua scelta. Ai suoi familiari, il servo pone la richiesta e li invita a pronunciarsi: dicano chiaramente se intendono o no usare benevolenza e fedeltà nei confronti del suo

---

o di pietre. Le sue traslitterazioni, soprattutto per i nomi propri, sono molto precise, spesso addirittura più accurate di quelle impiegate da Buber e Rosenzweig.

<sup>835</sup> Ad esempio, nell’edizione del 1912, *Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments. Nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers, nach dem 1912 vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss genehmigten Text, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1937.*



padrone, altrimenti dovrà volgersi verso un'altra destinazione. Questo è il contenuto del versetto: וְעַתָּה אִם-יִשְׁכֶּם עֲשִׂים חֶסֶד וְאֱמֶת אֶת-אֲדֹנָי תְּגִידוּ לִי וְאִם-לֹא תְּגִידוּ לִי וְאִפְנֶה עַל-יְמִין אוֹ עַל-שְׂמֹאל (wə'attah im-yeškem 'ošim ḥesed we'emet et-adoni haggidu li wə'im-lo haggidu li wə'efneh 'al yamin o 'al śəm'ol), «Ora, se intendete usare benevolenza e lealtà verso il mio padrone, fatemelo sapere; se no, fatemelo sapere ugualmente, perché io mi rivolga altrove».

Consideriamo l'endiadi חֶסֶד וְאֱמֶת (ḥesed we'emet). Il primo è un concetto che conosciamo, nel suo senso biblico e nella sua interpretazione buberiana; il secondo, tradizionalmente associato alla nozione di verità, si avvicina alle categorie di “fermezza”, “stabilità” e “fedeltà” più che rispondere al concetto canonico di vero. Nella Bibbia, di nuovo, la coppia può definire attributi umani o divini<sup>836</sup>. In questa occorrenza, Lutero rende la coppia con “Freundschaft und Treue”. Nessun riferimento, stavolta, a “Barmherzigkeit” o “Gnade”: il contesto è umano e le virtù laicizzate<sup>837</sup>. Mendelssohn dà “Gewogenheit und Treue”<sup>838</sup>.

Seguendo la gerarchia semantica della Bibbia, anche Buber e Rosenzweig sganciano אֱמֶת (emet) dalla corrispondenza automatica con il concetto di verità e, per il tramite della radice א.מ.ן (amn, “confermare”, “sostenere”, abitualmente “credere”), la conducono nelle vicinanze di אֱמוּנָה (emunah, “fedeltà”, “fermezza”, “perseveranza”)<sup>839</sup>. Nessun riferimento, quindi, a una verità intesa in senso assoluto ma piuttosto l'espressione di una fede-fiducia, di una verità del “fare affidamento”. Di una verità che è “Zuverlässigkeit”, affidabilità, che oscilla tra i concetti di “Treue” e “Vertrauen”, di fedeltà e fiducia. Una verità inverata tra uomo e uomo, piuttosto che staccata, posta alla distanza dell'infallibilità. Una «certezza tra essere ed essere»<sup>840</sup>, sicuramente più vicina all'accezione, già biblica, di “fedeltà” piuttosto che espressione di un accordo con la realtà, di una rispondenza all'oggettivo.

Il già citato scritto accompagnatorio alla traduzione dei *Salmi* esplicita meglio l'idea di Buber: «*Emet* [...] definisce l'affidabilità in assoluto, anche quella del tutto interiore, come *emuna*, che appartiene alla stessa radice. Entrambe possono essere comprese unitariamente solo a partire dalla radice “trau”. *Emet* è essenzialmente la fedeltà ed *emunah* le si avvicina così tanto da dover essere resa non, come il solito, con “Vertrauen”, ma, in via eccezionale, (e ho cercato a lungo, ma invano, di

<sup>836</sup> Con riferimento all'uomo si vedano *Genesi* 47,29; *Giosuè* 2,14; *Proverbi* 3,3; 14,22; 16,6; 20,28. L'uso dell'endiadi in riferimento a Dio è molteplice: *Esodo* 34,6; 2 *Samuele* 2,6; 15,20 *Salmi* 25,10; 40,11.12; 57,4; 61,8; 85,11; 86,15; 89,15; 115,1; 138,2.

<sup>837</sup> L'intero versetto in L: «Seid ihr nun die, so an meinem Herrn Freundschaft und Treue beweisen wollt, so saget mir's; wo nicht, so saget mir's aber, daß ich mich wende zur Rechten oder zur Linken».

<sup>838</sup> L'intero versetto in M: «Wolt ihr nun Gewogenheit und Treue gegen meinen Herrn zeigen, so sagt es mir. Wo aber nicht, so sagt es mir nur, daß ich mich zur Rechten oder zur Linken wende».

<sup>839</sup> In «Über die Wortwahl in einer Verdeutschung der Schrift», in SV 157, sempre parlando di questi concetti, Buber scrive: «*emet* è più oggettivo, *emuna* più soggettivo. E lo stesso verbo *aman* è da intendersi, quasi senza eccezione, come “avere fiducia”, più che come “credere” (una parola magnifica, ma carica di teologia)» [«*emet* mehr objektiv, *emuna* mehr subjektiv betrachtet, wie denn auch das Verb *aman* fast durchweg durch “vertrauen” eher als durch “glauben” (ein herrliches, aber theologiebeladenes Wort) zu erfassen ist»].

<sup>840</sup> «Gewißheit zwischen Wesen und Wesen», *ibid.*

oppormi a questa cosa) con la stessa parola “Treue”». La parola migliore per rendere tanto אֵמֶת (emet) che אֱמוּנָה (emunah) è dunque “Treue”.

Niente di nuovo, nonostante lo scandaglio concettuale, rispetto a Lutero e Mendelssohn. Almeno per *Genesis* 24,49, dove il secondo termine dell’endiadi, אֵמֶת (emet) appunto, viene reso da entrambi con “Treue”. Ma è l’intero sdoppiamento concettuale a sortire, in Buber e Rosenzweig, l’ennesimo effetto straniante. Nel 1925, la coppia compare nella traduzione “Güte und Treue”<sup>841</sup>: niente di sorprendente, una coppia che potrebbe essere anche di Lutero. Dalla “Logenausgabe” in avanti, la dizione si carica, il significato si appesantisce, si moltiplicano i rimandi: “Huld und Treue” è quanto compare<sup>842</sup>. Di “Huld” abbiamo già detto, del suo essere vocabolo distante dal sentire biblico, del suo riscontro nell’*ethos* cortese-cavalleresco. Affiancata a “Huld”, anche “Treue” ruota verso il Medioevo germanico. Il legame con אֵמֶת (emet) rimane sullo sfondo, quasi non trapela, mentre domina il rimando al bacino linguistico germanico e, soprattutto, al *milieu* cortese-cavalleresco. Alla “Treue” intesa come *triuwe*. Nata come traduzione del latino *fides*<sup>843</sup>, concetto corrente sia nel diritto romano sia in contesto cristiano, la *triuwe* è, nelle sue prime occorrenze germaniche, nozione giuridica. In epoca medievale – nell’*ethos* cavalleresco e nella letteratura in *mittelhochdeutsch* che lo esprime – la *triuwe*, si sa, è virtù fondamentale, fedeltà dispiegata a tutti i livelli, verso il signore, verso la donna amata, verso gli alleati, verso gli amici. Fedeltà che concorre a definire l’immagine letteraria del cavaliere. In “Huld und Treue” tutto è evidente fuorché il rinvio esplicito al mondo dei patriarchi biblici: insieme, i due termini, sono epitome, estratto di virtù cavalleresche. Un’aretologia in due parole, potremmo dire. Sigla di un sistema di coordinate, germanico in questo caso, ma, a questo livello generale, anche bretone, carolingio. Anche, se vogliamo, provenzale. Tutto fuorché mesopotamico.

### **Genesis 30,14**

Siamo ormai dentro il ciclo di Giacobbe. Durante la mietitura del grano, Ruben, primogenito di Lia, esce nei campi, trova radici di mandragola, le porta alla madre. La pianta – questa la credenza diffusa in tutta la tradizione popolare, antica e medievale – possiede virtù magiche, proprietà afrodisiache e nella radice biforcuta, antropomorfa – quasi un embrione – può, per simpatia, provocare fertilità. Il dono di Ruben desta l’attenzione di Rachele, fino a quel momento infeconda, che cede alla sorella il diritto di giacere con Giacobbe in cambio delle mandragole.

<sup>841</sup> Il versetto completo, in IA25: «Nun denn, wollt ihr Güte und Treue meinem Herrn erzeugen, sagt mirs an; / und wo nicht, sagt mirs an, / so wende ich mich zur Rechten oder zur Linken».

<sup>842</sup> Il versetto completo in L30: «Jetzt also, wollt ihr wirklich Huld und Treue meinem Herrn antun, meldet mirs, / und wo nicht, meldet mirs, / daß ich mich zur Rechten oder zur Linken wende». La versione non avrà modifiche nelle successive edizioni.

<sup>843</sup> Oltre a *fides*, il *Grimm* elenca, tra i concetti latini che mostrano affinità con il termine germanico, anche *fidelitas*, *fiducia*, *confidentia*, *dictorum factorumque constantia*, *benignitas*, *pietas*. Si veda *Der Digitale Grimm*, cit., s.v. “Treue”.

Questo il versetto ebraico: וַיֵּלֶךְ רְאוּבֵן בֵּימֵי קְצִיר־חִטִּים וַיִּמְצָא דִּדְאִים בְּשָׂדֶה וַיָּבֵא אֹתָם אֶל־ לֵאָה אִמּוֹ וַתֹּאמֶר רָחֵל אֶל־לֵאָה תִּנִּי־נָא לִי מִדִּדְאֵי בְּנֶךְ. (wayyelek rəuven bime qəšir-ḥiṭṭim wayyimša dudu'im baššadeh wayyave otam el-le'ah immo wattomer raḥel el-le'ah tēni-na li midduda'e bənek), «al tempo della mietitura del grano, Ruben uscì e trovò mandragore, che portò alla madre Lia. Rachele disse a Lia: “Dammi un po’ delle mandragore di tuo figlio”».

Mandragole, in ebraico, דִּדְאִים (duda'im, singolare: דִּדְאִי, duday). Nel nome – legato al sostantivo דֹד (dod), “amante”, “amato” – è già richiamato l'uso dell'erba e della radice nei filtri d'amore. Il testo di Lutero del 1545, caso strano, lascia il nome intradotto: «Ruben ging aus zur Zeit der Weizenernte und fand Dudaïm auf dem Felde»<sup>844</sup>. Nelle versioni successive della *Luther-Bibel* la resa translitterante sarà sostituita, a migliore comprensione del lettore tedesco, da un vocabolo tanto familiare quanto impreciso: «Liebesäpfel» – più che mandragole, pomodori. O dolci, ricoperti di glassa rossa, tipici di feste popolari e fiere. Forse per mantenere, nel simbolo o nel colore, il richiamo alla proprietà afrodisiaca.

Mendelssohn impiega l'autentica corrispondenza tedesca per mandragola, “Alraun”, che però implica il sacrificio, nel nome, della componente erotico-sentimentale<sup>845</sup>. E ora veniamo a Buber e Rosenzweig.

Questo passo è testimonianza di come, con il passare del tempo e il procedere delle versioni, la scelta lessicale della *Genesi* non sia andata verso una maggiore sobrietà, ma, anzi, abbia continuato, in progressione di intensità, a caricare simboli e valenze, a traslare significati. Nella prima versione, è recuperato il vocabolo di Lutero: «Ruben ging in den Tagen der Weizenernte und fand Liebesäpfel auf dem Felde»<sup>846</sup>. Nel 1930, l'esito è più germanico, la connotazione simbolica meno evidente: «Ruben ging in den Tagen der Weizenernte und fand Alraunäpfel auf dem Feld»<sup>847</sup>. Nell'edizione del 1954, Buber tenta di salvare l'evidenza del ceppo germanico e la forza del simbolo con un'acrobazia lessicale. Un funambolismo estremo che, però, rivela un tasso altissimo di artificiosità e sopra tutto, un'estraneità totale al mondo della Bibbia, alle sue immagini e ai suoi simboli. Compare il neologismo “Minneäpfel”, tentativo, a nostro giudizio malriuscito, di unire origine e simbolo. Tutto nella parola “Minne”, germanica e medievale quanto basta e, insieme, simbolo per eccellenza dell'amore cortese, nella versione rarefatta e nobile dell'amor cortese o in quella contadina, terrena e istintuale. Il *Minnesang* posto accanto, posto sopra la Bibbia: un vero urto.

<sup>844</sup> Il versetto prosegue, in L: «und brachte sie heim seiner Mutter Lea. Da sprach Rahel zu Lea: Gib mir der Dudaïm deines Sohnes ein Teil».

<sup>845</sup> M: «Re'uwen ging zur Zeit der Weizenernte, fand Alraun auf dem Felde, und brachte ihn seiner Mutter Leah, da sprach Rachel zu Leah, gib mir doch auch von deines Sohnes Alraun»

<sup>846</sup> IA25 prosegue: «und brachte sie Lea seiner Mutter. / Rachel sprach zu Lea: / Gib mir doch von den Liebesäpfeln deines Sohns!»

<sup>847</sup> Il seguito: «und brachte sie Lea seiner Mutter. / Rachel sprach zu Lea: / Gib mir doch von den Alraunäpfeln deines Sohns!»

## Genesi 30,16.18

Lia acconsente allo scambio e, al rientro di Giacobbe, reclama subito i suoi diritti. Va incontro al patriarca dicendo: **וַיָּבֹא יַעֲקֹב מִן־הַשָּׂדֶה בְּעָרֵב וַתֵּצֵא לָאָה לְקָרְאֲתוֹ וַתֹּאמֶר אֵלָיו תָּבוֹא כִּי הוּא** **שָׂכַר שְׂכָרְתִּיךָ בְּרוּחָי בְּנֵי וַיִּשְׁכַּב עִמָּה בַּלַּיְלָה הוּא** (wayyavo ya‘aqov min-haśśadeh ba‘erev wattede le’ah liqra’to watto’mer elay tavo ki śakor śəkartika bəduda’e bəni wayyiškav ‘immah ballaylah hu), «alla sera, quando Giacobbe arrivò dalla campagna, Lia gli uscì incontro e gli disse: “da me devi venire, perché io ho pagato il diritto di averti con le mandragore di mio figlio”. Così egli si coricò con lei quella notte» (Genesi 30,16).

Nella duplicazione della forma verbale **שָׂכַר שְׂכָרְתִּיךָ** (śakor śəkartika), letteralmente “pagando ti ho pagato”, l’ebraico anticipa il nome del figlio che nascerà da questa unione: Issacar. Nome sulla cui etimologia, due versetti più in là, il testo gioca ancora: **וַתֹּאמֶר לָאָה נָתַן אֱלֹהִים שְׂכָרִי אֲשֶׁר־נָתַתִּי** **שְׂפָחָתִי לְאִישִׁי וַתִּקְרָא שְׁמוֹ יִשְׂשָׁכָר** (watto’mer le’ah natan elohim śakari ašer-natatti šifhati lə’iši wattiqra šəmo yiśśaskar), «Lia disse: “Dio mi ha dato il mio salario, per avere io dato la mia schiava a mio marito”. Perciò lo chiamò Issacar» (Genesi 30,18). Lia ha avuto ricompensa per aver concesso la propria serva al marito: per questo il bimbo si chiamerà Issacar (crasi da **אִישׁ שָׂכַר** [iš śakar], “salariato”, o da **יֵשׁ שָׂכַר** [yeš śakar], “c’è un salario”).

Di queste variazioni intorno alla radice **ש.כ.ר** (śkr), di queste figure etimologiche, Lutero e Mendelssohn rendono poco, o nulla<sup>848</sup>. Nei versetti precedenti, Buber e Rosenzweig hanno già accostato ai nomi dei figli di Giacobbe un significato etimologico, estorto al tedesco sulla base della radice ebraica sottostante. Un versetto come questo è un’altra occasione per far emergere, tramite la riproduzione della paronomasia, la fitta rete di derivazioni, parentele, affinità tra forme verbali e sostantivi, tra forme verbali e nomi propri. Una catena di corrispondenze lessicali e, insieme, una catena di significato che si snoda attraverso il testo, che, proprio attraverso la ripetizione e la variazione, vuole veicolare un messaggio, un contenuto fondamentale. Che, se riconosciuta e mantenuta senza alterazioni, dovrebbe condurre il lettore a un livello più alto di comprensione. Questo è l’argomento principale che sempre i traduttori hanno addotto a illustrazione e a difesa del loro procedere: vediamo se è vero.

Nel 1925, le strutture concomitanti hanno questo aspetto: «Zu mir mußt du kommen, / denn

<sup>848</sup> L: «Da nun Jakob des Abends vom Felde kam, ging ihm Lea hinaus entgegen und sprach: Bei mir sollst du liegen; denn ich habe dich erkaufte um die Dudaim meines Sohnes. Und er schloß die Nacht bei ihr // Und sprach: Gott hat mich gelohnt, daß ich meine Magd meinem Manne gegeben habe. Und hieß ihn Issachar»; M: «Als Jaakow abends vom Felde kam, ging Leah ihm entgegen, und sprach, zu mir komme! Den ich habe dich gemihtet für meines Sohnes Alraun. Und er lag bey ihr die selbe Nacht // Leah sprach, Got hat mich belohnt, daß ich meinem Manne meine Magd gegeben. Und nente ihn Jissachar».

Soldes ersoldet habe ich dich um die Liebesäpfel meines Sohns [...] Da sprach Lea: / Gott gab mir meinen Sold, / [...] So rief sie seinen Namen: Jissachar, Soldempfang»<sup>849</sup>. Già così, il testo non sembra lasciarsi attraversare agevolmente. Nel 1930 il dettato è ancora più torto, la difficoltà di comprensione estrema: «Zu mir mußst du kommen, / denn Gedings ausbedungen habe ich dich um die Alraunäpfel meines Sohns. / [...] Lea sprach: / Gott gab mir meinen Gedinglohn, / [...] und sie rief seinen Namen: Jissachar, Ausbedingnis»<sup>850</sup>. Pare difficile poter affermare che una traduzione come questa faciliti il senso grazie all'esibizione dei rapporti alla radice delle parole. “Geding”, termine giuridico, germanico senza sfumature, è parola desueta già per il *Grimm*, che pur ne descrive le oscillazioni di significato dal *thing*, tribunale germanico, fino al XVIII secolo: da “trattativa” a “contesa” a “soluzione della contesa” passando per “patto” e “contratto”. Giocati sulla variazione etimologica di un vocabolo che già un orecchio fine come quello dei Grimm sente lontano dalla coscienza linguistica<sup>851</sup>, questi versetti, che rivoltano la radice “-ding” in termini astrusissimi, approdano a un esito che rasenta l'incomprensibilità. Che – senza la verifica sull'originale ebraico, senza il confronto, senza l'indagine lessicografica – non veicola contenuto semantico. Che, anzi, elide i nessi, comprime i significati, scorpora la sintassi e, per questa via, offusca il senso, invece di renderlo trasparente. È la teoria che si scontra con la pratica: il rendere evidente, eccessivamente evidente, la relazione radicale tra i vocaboli, nello stesso punto come in punti distanti del testo, dovrebbe far trasparire il contenuto autentico, decriptarlo esibendo i legami tra parola. Invece fa il contrario: lo rende crittogramma, scrittura cifrata. Scrittura che non comunica.

### **Genesi 31,19**

וְלָבָן הָלַךְ לִגְזוֹ אֶת־צֹאֲנוֹ וַתִּגְנֹב רָחֵל אֶת־הַתְּרָפִים אֲשֶׁר לְאָבִיהָ (wəlavān halāk ligzoz et-šo'no

wattignov rahel et-hattərafim ašer lə'aviha), «Labano era andato a tosare il gregge e Rachele rubò gli idoli che appartenevano al padre».

Sicuro della complicità di Lia e Rachele e approfittando dell'assenza di Labano, impegnato nella

<sup>849</sup> Versione intera di IA25: «Als Jaakob des Abends vom Felde kam, ging Lea ihm entgegen und sprach: / Zu mir musst du kommen, / denn Soldes ersoldet habe ich dich um die Liebesäpfel meines Sohns. / So lag er bei ihr in dieser Nacht, // Da sprach Lea: / Gott gab mir meinen Sold, /weil ich meine Magd meinem Mann gegeben habe. / So rief sie seinen Namen: Jissachar, Soldempfang»

<sup>850</sup> Versetti completi in L30: «Als Jaakob des Abends vom Feld kam, trat Lea ihm entgegen und sprach: / Zu mir mußst du kommen, / denn Gedings ausbedungen habe ich dich um die Alraunäpfel meines Sohns. / So lag er bei ihr in jener Nacht, // Lea sprach: / Gott gab mir meinen Gedinglohn, /weil ich meine Magd meinem Mann gegeben habe. / und sie rief seinen Namen: Jissachar, Ausbedingnis». H54: « Als Jaakob des Abends vom Feld kam, trat Lea ihm entgegen und sprach: / Zu mir mußst du kommen, / denn Gedings ausbedungen habe ich dich um die Minneäpfel meines Sohnes. / So lag er bei ihr in jener Nacht, // Lea sprach: / Gott gab mir meinen Gedinglohn, /weil ich meine Magd meinem Mann gegeben habe. / und sie rief seinen Namen: Jissachar, Ausbedingnis»

<sup>851</sup> Alla voce “Geding”, il *Grimm* riporta, da una traduzione di Lutero anteriore al *textus receptus*, una variazione etimologica simile, seppure più tenue, a quella che compare nella *Verdeutschung*: «Ich wil gedenken eines gedings, das ich gedinget hab mit Abraham». Qui Lutero è conservativo, e non è l'unica volta, della duplicazione di forme verbali ebraiche provenienti dalla stessa radice. Si veda *Der Digitale Grimm*, cit., s.v. “Geding”.

tosatura delle greggi a tre giorni di cammino, Giacobbe fugge per tornare dal padre Isacco, nella terra di Canaan. Fugge con le mogli, con le schiave, con i figli e con tutti i suoi averi, bestiame grosso e minuto. Dalla casa del padre, Rachele trafuga i תְּרַפִּים (tərafim), idoli domestici, simili, per funzione e dimensioni, ai simulacri degli dèi Penati nell'antica Roma, non molto grandi, quindi, visto che Rachele li potrà nascondere nella portantina del cammello<sup>852</sup>. Statuette in forma umana, che, nell'ambiente mesopotamico, garantiscono il diritto all'eredità, numi tutelari da cui si traggono oracoli e responsi. A figura intera o, secondo alcune interpretazioni, semplici torsì, blocchi tagliati alla vita. Un'idolatria domestica e innocua, senza manifestazioni cruento.

L'uso di queste immagini con funzione divinatoria<sup>853</sup> e apotropaica – talismani, in fondo, amuleti solo un poco più grandi – formalmente proibito già con la riforma di Giosia<sup>854</sup> e stigmatizzato da profeti e riformatori<sup>855</sup>, è ancora ampio nell'antico Israele<sup>856</sup>, praticato a margine del culto di Jahweh.

Da Lutero e Mendelssohn il termine sarà tradotto con “Götzen”, corrispondenza quasi naturale, in tedesco, al concetto di idolo. Parola già sufficientemente germanica che però, per il suo essere ormai possesso stabile, non può creare meraviglia in chi legge, non sufficiente straniamento. Parola consueta, comune, ferma – soprattutto da Lutero in avanti – nella designazione dell'immagine divina, del feticcio. “Götze” è ormai un'abitudine linguistica e – sappiamo – l'abituale, il consueto, il solitamente detto sono categorie lontane dall'idea di lingua propria di Buber e Rosenzweig. La prima versione del *Buch im Anfang* rende il termine con “die Glückbringer”<sup>857</sup>. Termine non troppo insolito, sufficiente comunque a destare l'attenzione di chi legge, attenzione che su “Götzen” sarebbe corsa avanti, come su un dato culturalmente acquisito, assunto e, per così dire, già assorbito dalla coscienza linguistica. Al contrario, “Glückbringer” è parola che, riprendendo concetti rosenzweighiani sbarra il corso uniforme della lettura, fermando l'occhio, e l'attenzione, su un termine culturale, un *terminus technicus*, come תְּרַפִּים (tərafim). Ma, a parte il riferimento all'oggetto nel suo potere propiziatorio, il termine del '25 non riserva grandi sorprese. Nel '30 compare un vocabolo nuovo, che sarà traduzione definitiva: “Wunschlarven”<sup>858</sup>. Ignoto ai più, ignoto anche al *Grimm*, il termine può essere analizzato, per congettura, nelle sue due componenti. Se è possibile che “Wunsch” implichi l'idea di “augurio”, di “presagio” – un riferimento dunque al trarre auspici, all'arte divinatoria – la presenza di “Larve” dà più da pensare. Della parola “Götze”, il *Grimm* ricostruisce la storia e attesta un uso precedente Lutero e la sua definitiva inclusione nel campo semantico dell'idolatria, un uso del termine con il significato di

<sup>852</sup> Si veda *Genesi* 31,34.

<sup>853</sup> *Ezechiele* 21,26

<sup>854</sup> *2 Re* 23,24

<sup>855</sup> *1 Samuele* 15,23; *Zaccaria* 10,2

<sup>856</sup> *1 Samuele* 19,13; *Giudici* 17,5; 18,14.17.18.20

<sup>857</sup> IA25: «Laban war gegangen, seine Schafe zu scheren. / Da stahl Rachel die Glückbringer ihres Vaters».

<sup>858</sup> L30: «Laban war gegangen, seine Tiere zu scheren, / indes stahl Rachel die Wunschlarven, die ihres Vaters waren». Nelle edizioni successive, il versetto non cambia.

“maschera” e “spauracchio” e un suo accostamento, in questa accezione, proprio a “Larve”<sup>859</sup>. Inoltre, così configurato, il vocabolo potrebbe rimandare alla derivazione, pur dubbia, del termine ebraico dall’assiro *tarpu*, “spettro”. Tutte congetture, tentativi di spiegazione a un termine che, per come si presenta, è pura invenzione.

Per la *Genesi* può bastare. Passiamo ora, brevemente, all’*Esodo*, *Das Buch Namen* nella traduzione di Buber e Rosenzweig<sup>860</sup>. Qui, si è già detto, la scelta lessicale è più misurata. Non risultano casi eclatanti di aggancio alla sfera dell’ “Ur” e, quindi, nemmeno manipolazioni eccessive sul tedesco, e riesumazioni di parole antiche. Anche per lo stesso carattere del libro, più “storico” e narrativo, meno cosmogonico e mitologico. E forse per una correzione del tiro in seguito a critiche come quelle di Kracauer, che, pur ostentando indifferenza, i traduttori non possono aver preso alla leggera. Per implicazioni di pensiero e conseguenze, anche, se vogliamo, di immagini.

Ciò non toglie che anche nella traduzione dell’uscita dall’Egitto, del cammino nel deserto, dell’alleanza, dell’organizzazione del culto la lingua indulga ad arcaismi e preziosità, a costruzioni originarie, toni alti e patetici. Toni *völkisch*, per dirla tutta. E non significa, questa misura maggiore, una simile, magari progressiva, *Ernüchterung* nei libri successivi. Prova ne è il fatto che l’edizione ultima della *Verdeutschung*, integrata delle modifiche estreme apportate da Buber e apparsa dopo la sua morte<sup>861</sup>, riporta per *Salmi* 74,14 una traduzione che – nel suo riprendere, come se niente fosse stato, i toni del 1925 – inquieta. Dice il salmo: אַתָּה רִצַּצְתָּ רֹאשֵׁי לַיְיָתָן תִּתְּנֵנּוּ מֵאֲכָל לֶעָם לְצִיִּים (attah riššaṣta roše liwyatan tittənnenu ma’akal lə’am ləšiyim), «Al Leviatan hai spezzato le teste, lo hai dato in pasto ai mostri marini»<sup>862</sup>. Dio ingaggia una lotta titanica contro il Leviatano, il mostro acquatico dei primordi, creatura policefala e ibrida, che avvolge in spire la terra muovendosi per acqua a scatti improvvisi, alla confluenza iconografica tra drago, serpente, capodoglio e coccodrillo. Soprattutto creatura antico-orientale, di derivazione ugaritica e filiazione biblica<sup>863</sup>. Quasi una sigla distintiva della mitologia antico-orientale, un nome che spesso le versioni, le meno antiche soprattutto, non traducono, quasi fosse un nome proprio. E lo è, a tutti gli effetti. Lutero demitologizza la creatura traducendone il nome con

<sup>859</sup> «per l’etimologia di *götze* non può essere trascurato il fatto che il suo significato originario sembra essere quello di “opera scultorea” e che, se è consentita una deduzione a partire dall’uso che ne fa Lutero, l’immagine è usata con il senso di ciò che è visibile dall’esterno, della maschera. Sono significativi i primi accostamenti con *larve*, *putze* (*butze*) che definiscono sia una maschera sia uno spauracchio» [«Für die etimologie von *götze* darf nicht auszer acht gelassen werden, dasz seine früheste bedeutung die von „bildwerk“ zu sein scheint, und dasz, falls ein rückschluss von dem gebrauch Luthers her erlaubt ist, das bild im sinne des äusserlich sichtbaren, der maske gemeint ist. Bezeichnend sind die frühen zusammenstellungen mit *larve*, *putze* (*butze*), die sowohl eine maske als auch ein schreckgespenst bezeichnen», Der Digitale Grimm, cit., s.v. “Götze”].

<sup>860</sup> *Die Schrift. II: Die fünf Bücher der Weisung. Zweites Buch. Das Buch Namen*, Verlag Lambert Schneider, Berlin 1926.

<sup>861</sup> *Die Schrift*, verdeutschte von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, 9., abermals durchgesehene und verbesserte Auflage der neubearbeiteten Ausgabe von 1954, 4 Bde., Lambert Schneider, Heidelberg – Gerlingen 1976.

<sup>862</sup> Traduzione modificata rispetto alla versione TOB che rende singolare il plurale costruito רֹאשֵׁי לַיְיָתָן (roše liwyatan, “le teste del Leviatano”).

<sup>863</sup> Si vedano, oltre al passo qui citato, *Isaia* 27,1; *Salmi* 104, 26; *Giobbe* 3,8;40,25.

“Walfische”<sup>864</sup>, mentre non abbiamo avuto sott’occhio la resa di Mendelssohn, nella sua traduzione dei *Salmi* apparsa nel 1783, stavolta direttamente in caratteri latini<sup>865</sup>.

La *Verdeutschung*, nell’edizione del 1976, dà la traduzione: «Du, / du verstücktest die Häupter des Lindwurms / du gabst ihn als Fraß dem Wüstenspuk<sup>866</sup>-Volk»<sup>867</sup>. Il Leviatano, nella traduzione di Buber, diventa “Lindwurm”. Figura favolosa, di nuovo polimorfa, a metà strada tra leone e drago. Ricondotto dal *Grimm*, per la via etimologica, alle figure del serpente, del coccodrillo, della lince e in genere dell’animale del deserto<sup>868</sup>, il termine potrebbe forse avere affinità figurativa con il Leviatano. Non fosse che “Lindwurm” è, per eccellenza e sopra ogni altra connotazione, il drago germanico. O meglio, un drago germanico di ordine minore, più piccolo e spesso meno pericoloso del suo parente prossimo. Comunque, misure a parte, è una figura non riconducibile ad altri orizzonti fuori dalla saga germanica, è il drago che – dall’*Edda* passando per il *Nibelungenlied* fino alla *Völsunga-Saga* e alla *Thidrekssaga*, per approdare al ciclo wagneriano – a seconda della variante, custodisce il tesoro dei Nibelunghi e viene ucciso da Siegfried-Sigurðr. Qui la contaminazione tra mondo ebraico e mondo germanico è patente, spinta all’estremo, smaccata. Una contaminazione che, anni dopo il saggio sulla «Frankfurter Zeitung», non può non far pensare alle parole di Kracauer. Non disponendo della prima edizione del *Buch der Preisungen*<sup>869</sup>, non sappiamo se la resa sia già posta nel 1935 o solo più tardi, in fase di revisione. E comunque, che sia del 1935, con la vita degli ebrei tedeschi sconvolta, o successiva, con tutto l’accaduto alle spalle, questa corrispondenza pare addirittura sfacciata. Sfacciata e violenta.

## *Esod*1,19

וַתֹּאמְרֵן תְּמִילֹדֹת אֶל־פַּרְעֹה כִּי לֹא כִנְשִׁים הִמְצִייתִי הָעִבְרִית כִּי־חַיֹּת הָיָה בְּטָרֶם תְּבוֹא אֶלֶהָן

וַתֹּאמְרֵן תְּמִילֹדֹת אֶל־פַּרְעֹה כִּי לֹא כִנְשִׁים הִמְצִייתִי הָעִבְרִית כִּי־חַיֹּת הָיָה בְּטָרֶם תְּבוֹא אֶלֶהָן (watto'marna haməyallədot el-par'oh ki lo kannašim hammišriyyot ha'ivriyyot ki-ḥayot hennah bəṭerem tavo alehen haməyalledet wəyaladu), «Le levatrici risposero al faraone: “le donne ebreo

<sup>864</sup> «Du zerschlägst die Köpfe der Walfische und gibst sie zur Speise dem Volk in der Einöde». Lutero traduce il sintagma לְעֵם לְצִיִּים (lə'am lašiyim) con “in der Einöde”, intendendone il senso letterale “ai demoni del deserto” (צִי, ši, “bestia selvatica abitante del deserto” < צִיָּה, šiyyah, “siccità”, “aridità”, “deserto”).

<sup>865</sup> *Die Psalmen, übersetzt von Moses Mendelssohn*, Friedrich Maurer, Berlin 1783.

<sup>866</sup> In “Wüstenspuk-Volk” è concentrato in un solo termine la connotazione demoniaco-fantasmatica e il riferimento al deserto.

<sup>867</sup> Questo versetto è il culmine di tre versetti in *climax* ascendente (74,12-14) che, in traduzione, restituiscono il carattere immane e primordiale di questo scontro. Che restituiscono attingendo a piene mani dall’immaginario e dal vocabolario *völkisch*: «Ist doch Gott mein König von ureinst her, / der Befreiungen wirkt im Innern des Erlands? / Du, / du zerklöbest mit deiner Macht das Meer / du zerbrachst Drachenhäupter überm Wasser. Du, / du verstücktest die Häupter des Lindwurms / du gabst ihn als Fraß dem Wüstenspuk-Volk».

<sup>868</sup> Si veda *Der Digitale Grimm*, cit., s.v. “Lindwurm”.

<sup>869</sup> *Die Schrift. XIV: Schriftwerke. Das Buch der Preisungen*, Schocken Verlag, Berlin 1935



non sono come le egiziane: sono piene di vitalità: prima che arrivi presso di loro la levatrice hanno già partorito!»).

Tentando di scongiurare la minaccia incombente degli Ebrei sull'Egitto, il faraone tenta di reciderne la continuità biologica, chiedendo alle levatrici di uccidere tutti i maschi nati da donne ebee appena dopo il parto. Le levatrici disobbediscono all'ordine del faraone e, interrogate sul motivo, adducono una spiegazione che, ancora una volta, ha radici nella sfera della vita. Che fa riferimento a una presunta fisionomia etnico-biologica degli Ebrei, diversa da quella degli Egiziani. Le donne ebee sarebbero חַיֹּת (ḥayot), "vitali". Il termine, plurale di חַיָּה (ḥayah), definisce la sostanza vitale, vegetativa, appetitiva. Utilizzato soprattutto in riferimento agli animali, ne sottolinea l'energia vitale, l'istinto cui non si frappongono diaframmi culturali. Dallo "harte Weiber"<sup>870</sup>, poco significante e un poco rozzo, di Lutero si passa al "lebhaft"<sup>871</sup> di Mendelssohn, più fedele al senso ebraico almeno nella sua accezione prima, fino ad arrivare al "tierlebig"<sup>872</sup> di Buber e Rosenzweig. Un termine attinto alla sfera dell'organico, del biologico, un termine che tiene unite in sé energia vitale e animalità. Diversamente dalle donne egiziane, sfibrate, svigorite, da una civiltà molle e in declino, una civiltà troppo sviluppata, queste antiche ebee hanno un legame più saldo con la natura, vivono in accordo con il suo ritmo ciclico di procreazione e nascita, senza bisogno del concorso umano. Vivono vite non dimezzate, non logorate, in armonia con il mondo naturale. Esistenze sincrone con la pura vita degli istinti, senza sproporzione tra il cerebrale e l'istintuale. Senza abnormità del pensiero sull'esistere. Il richiamo alle istanze della «Jüdische Renaissance» pare evidente. Nel termine "tierlebig" è compendiata la ricerca di un'esistenza piena, intera, un'esistenza che unisca il cielo con le radici oltre tutte le deformità di un cerebralismo snaturante, oltre tutta l'ipertrofia dell'intelletto sulla vita.

### *Esodo 7,11*

וַיִּקְרָא גַם־פַּרְעֹה לַחֲכָמִים וְלַמְכַשְׁפִּים וַיַּעֲשׂוּ גַם־הֵם חַרְטוּמֵי מִצְרַיִם בְּלַהֲטֵיהֶם כֵּן (wayyiqra gam-par'oh laḥakamim wəlaməkəššəfim wayya'asu gam-hem ḥartume mišrayim bəlahatehem ken), «Allora il faraone convocò i sapienti e gli incantatori, e anche i maghi dell'Egitto, con le loro magie, operarono la stessa cosa».

Aronne, a prova della vicinanza del Signore a Israele, ha appena gettato a terra il bastone e il bastone si è mutato in serpente. Anche gli indovini e i negromanti egiziani, con le loro arti magiche,

<sup>870</sup> L: «Die Wehmütter antworteten Pharao: Die ebräischen Weiber sind nicht wie die ägyptischen, denn sie sind harte Weiber; ehe die Wehmutter zu ihnen kommt, haben sie geboren»

<sup>871</sup> M: «Die Hebammen sprachen zu Pharao, weil die iwrischen Weiber nicht wie die mizrischen sind. Sie sind lebhaft, bevor noch die Hebamme zu ihnen kömt, haben sie schon geböhren»

<sup>872</sup> N26: «Die Geburtshelfrinnen sprachen zu Pharao: / Wohl, nicht wie die ägyptischen Frauen sind die ebräischen, / tierlebig sind sie ja, / eh zu ihnen die Geburtshelfrin kommt, haben sie schon geboren». Nessuna modifica, se non minima, nelle versioni successiva.

pervengono allo stesso risultato. È una magia fredda, non, come per Aronne, il concretarsi davanti agli occhi del faraone dell'aiuto divino. Un incantesimo che denuncia tutto il suo carattere illusorio. Arti magico-divinatorie, evocazione di forze oscure: לְהַטִּים (ləḥaṭim), termine su cui si costruisce il sintagma בְּלַהֲטֵיהֶם (bəlahəṭeḥem), la stregoneria. Nel rendere il sintagma, tutti i traduttori fanno riferimento al carattere occulto di queste pratiche, dal “Beschwören”<sup>873</sup> di Lutero alle “verborgene Künste”<sup>874</sup> di Mendelssohn fino alle “Raunkünsten”<sup>875</sup> di Buber e Rosenzweig che – prima di diventare nelle edizioni successive “geheime Künste”<sup>876</sup> e “Geheimkünsten”<sup>877</sup> – aprono di nuovo il varco verso il passato germanico, verso la runa che nello stesso nome adombra i concetti di “segreto”, di “mistero”<sup>878</sup>. Verso la runa come grafema e cifra.

### **Esod15,8**

וּבְרוּחַ אַפְיֶךָ נִעְרְמוּ-מַיִם נִצְבּוּ כְמוֹ-נֵד נֹזְלִים קָפְאוּ תְהוֹמֹת בְּלִבַּיִם (uvəruah appeyka ne'ermu-mayim niššəvu kəmo-ned nozlim qaf'u təḥomot bəlev-yam), «al soffio delle tue narici si accumularono le acque, si alzarono le onde come un argine, si ruppero gli abissi in fondo al mare».

È il canto di Mosè, poesia che esprime – con forza e grandezza epica, in uno stile che tocca il sublime – la riconoscenza a Dio per la liberazione dall'Egitto, per i prodigi del Mar Rosso. Un canto ampio, maestoso, in cui Dio è richiamato come potenza cosmica e primordiale. Dio della salvezza per il popolo eletto e Dio furente, Dio che soffia l'ira dalle narici. Un'ira incontenibile che si scatena sulle forze avverse e le distrugge. Lo stesso soffio che infonde vita – la parola è sempre רוּחַ (ruah) – può

<sup>873</sup> L: «Da forderte Pharao die Weisen und Zauberer. Und die ägyptischen Zauberer taten auch also mit ihrem Beschwören».

<sup>874</sup> M: «Pharao ließ auch die weisen Männer und die Zauberer rufen. (Zauberer sind Leute, die durch verborgene Künste den Schein der Dinge verändern können), da taten die Bilderschriftkundigen durch ihre verborgene Künste eben das selbe (Bilderschrift, ist eine Art von Schrift in welcher die Priester zu Mizrajim ihre Künste und geheime Lehren vor getragen haben. Wer diese verstund, war ein Weiser unter ihnen, und wusste vile verborgene Künste)». In questo versetto è evidente la volontà didascalica di Mendelssohn che spesso, in presenza di concetti di difficile comprensione, inserisce intere parentetiche a illustrazione e commento. Un intento chiarificatore che, se vogliamo, può dirsi opposto a quello di Buber e Rosenzweig che, invece, mantengono il testo nelle sue asperità concettuali, nella convinzione che la parola possa farsi strada da sé e comunicare il suo messaggio autentico oltre ogni chiosa e postilla. Ricordiamo che il loro testo è fin dall'inizio, risolutamente, privo di commento e di apparato critico.

<sup>875</sup> N26: «Auch Pharao berief die Weisen und Zauberer, / und auch sie, die Wahrschreiber Ägyptens, taten so mit ihren Raunkünsten»

<sup>876</sup> L30: «Auch Pharao berief die Weisen und die Zauberer, / und auch sie, die Griffelmächtigen Ägyptens, taten so mit ihren geheimen Künsten».

<sup>877</sup> H54: «Auch Pharao berief die Weisen und die Zauberer, / und auch sie, die Magier Ägyptens, taten so mit ihren Geheimkünsten».

<sup>878</sup> «Runa: norreno antico *rún*, plurale *rúnar*, anglosassone *rún*, gotico *rúna*, antico-alto tedesco *rúna*, medio-alto tedesco *rúne*. Segreto, colloquio segreto, consultazione segreta, segno grafico della scrittura, segreta e magica, dei Germani» [«Rune: altn. *rún*, pl. *rúnar*, ags. *rún*, goth. *rúna*, ahd. *rúna*, mhd. *rúne*. Geheimnis, geheime unterredung, geheime berathung, schriftzeichen der germanischen geheim- und zauberschrift» *Der Digitale Grimm*, cit., s.v. “Rune”.

estinguere ciò che è creato. Sia Lutero<sup>879</sup> sia Mendelssohn<sup>880</sup> rendono bene la terribilità di questa descrizione, l'impeto di un soffio che fa erigere le acque come una muraglia per consentire il passaggio agli Ebrei. Ma, più ancora, Buber e Rosenzweig rendono il tratto ciclopico, primordiale, della scena. L'ergersi degli elementi al soffio dell'ira divina. E' proprio questo aspetto poderoso a prevalere nelle due versioni del '26 e del '30. Nella prima il רוּחַ אֶפְיָךְ (ruah appeyka), il soffio che uscendo dalle narici di Dio solleva le acque, è un "Anhauch"<sup>881</sup>. Poderoso, certo, ma sempre un alito; qualcosa di etereo pur nello sconvolgimento degli elementi. Nella "Logenausgabe" il soffio si incupisce, si approfondisce. Si sposta nella direzione del mugghiare, di quel "Braus" che rintonava fragoroso prima della creazione. Diventa "Anbraus"<sup>882</sup>, un rombo che, sprigionandosi dalle narici divine, trasla iconicamente dal soffio al muggito. Un muggito che assimila il Dio degli ebrei al dio-toro di Ugarit, rendendo la scena ancor più primitiva, più ancora patrimonio popolare. Più ancora *Volkstum* ebraico.

### Esodo 19,13

לֹא־תִגַּע בּוֹ יָד כִּי־סָקוֹל יִסָּקֵל אוֹ־יָרֵה יִיָּרֶה אִם־בְּהִמָּה אִם־אִישׁ לֹא יִחְיֶה בַּמִּשְׁךְ הַיָּבֵל הַזֶּה יַעֲלוּ בְּהָר  
(lo-tigga' boy ad ki-saqol yissaqel o-yaroh yiyareh im-bəhemah im-iš lo yiḥyeh bimšok hayyovel hemmah ya'alu vahar), «nessuna mano però dovrà toccare costui: dovrà essere lapidato o colpito con tiro d'arco. Animale o uomo non dovrà sopravvivere. Quando suonerà il corno, allora soltanto essi [i privilegiati] potranno salire sul monte».

Si sta preparando l'alleanza al Sinai: Mosè è salito al monte, in colloquio con Dio. È un versetto di passaggio, poco importante: nessuno può avvicinarsi al Sinai, pena la morte. È interessante notare la duplicazione enfatica delle forme verbali סָקוֹל יִסָּקֵל (saqol yissaqel) e יָרֵה יִיָּרֶה (yaroh yiyareh), un procedimento rafforzativo, tipico dell'ebraico, basato sull'identità di radice, in un caso ס.ק.ל (sql, "lapidare"), י.ר.ה (yrh, "gettare", "lanciare"). Identità di radice che già Lutero restituisce a metà<sup>883</sup> e che Mendelssohn, per amore di comprensibilità, tralascia<sup>884</sup>. Buber e Rosenzweig, sempre attenti a

<sup>879</sup> L: «Durch dein Blasen taten sich die Wasser auf, und die Fluten stunden auf Haufen, die Tiefe wallete voneinander mitten im Meer».

<sup>880</sup> M: «Vom Hauch deiner Nase türmten sich Wasser empor. Fließendes stund aufrecht, wie die Wand. Der Abgrund ward feste mitten im Meere».

<sup>881</sup> N26: «Vom Anhauch deiner Nase / häuften sich die Wasser, / standen wie Staudamm die Strömenden / Abgründe gerannen im Herzen des Meers».

<sup>882</sup> L30: «Vom Anbraus deiner Nase / ballten sich die Wasser, / standen wie Staudamm die Strömenden, / die Wirbel gerannen im Herzen des Meers». La resa non subisce modifiche nelle edizioni successive.

<sup>883</sup> L: «Keine Hand soll ihn anrühren, sondern er soll gesteignet oder mit Geschoß erschossen werden; es sei ein Tier oder Mensch, so soll er nicht leben. Wenn es aber lange tönen wird, dann sollen sie an den Berg gehen».

<sup>884</sup> M: «Es soll ihn aber keine Hand anrühren, sondern er soll gesteignet, oder mit Pfeilen erschossen werden, es sey Vih oder Mensch, so soll es nicht leben bleiben. So bald die Trompete in einem Tone fort bläst, sollen diese den Berg besteigen (nämlich Aharon seine Söhne und die sibenzig Ältesten)».

riprodurre il ripetersi della radice in figure etimologiche, danno esatta corrispondenza all'ebraico nel tedesco, con questa resa: «wer den Berg berührt, wird Todes sterben, / nicht rühre dran eine Hand, / er wird steingesteinigt oder spießgespießt»<sup>885</sup>.

Dopo aver pagato il tributo alla fedeltà testuale, non si può negare che queste forme verbali possano risultare incomprensibili a un lettore, anche tedesco, che non veda l'originale e non ne realizzi la corrispondenza nella propria lingua. Incomprensibili o quantomeno insolite, pleonastiche. Viene dunque da chiedersi se una resa come questa, lievemente attenuata nella "Logenausgabe" dall'uso di costruzioni anaforiche<sup>886</sup>, possa servire lo scopo principale che Buber e Rosenzweig si prefiggono traducendo: la comprensione, il passaggio della parola, in circolo continuo, dalla bocca all'orecchio. Se Rosenzweig nel *Nachwort* a Yehudah ha-Lewi poteva conciliarsi con l'idea che non tutti i lettori, soprattutto quelli meno colti, avrebbero compreso le deviazioni dalla norma linguistica, gli scarti rispetto all'"ortodossia" sintattica che la sua traduzione prevedeva, ora questo ragionamento non può più reclamare validità. Dovendo fondare (o rifondare) l'identità ebraico-tedesca, la *Verdeutschung* deve essere richiamo continuo, possesso organico e stabile. Testo pervasivo dell'esistenza, che non ammette *deficit* di conoscenza. L'utilizzo di una lingua che pone continue sfide alla comprensione sembrerebbe far vacillare l'assunto di fondo, ostacolare la missione del testo.

Il problema si crea nel passaggio dalla teoria alla pratica. Se, in linea teorica, il travaso totale dell'ebraico nel tedesco potrebbe aprire squarci sulla struttura della lingua originale e, per questa via, ricondurre il lettore dimentico delle origini al testo di partenza, è proprio il concretarsi del passaggio a far saltare l'impostazione. È il tedesco a non reggere la mimesi dell'ebraico, a virare inevitabilmente verso l'innaturalità e l'incomprensibilità quando l'aderenza è troppo stretta. Se la costrizione linguistica è eccessiva, i nessi saltano, il dettato procede in modo discontinuo e irregolare, l'andamento sintattico è rotto da continui anacoluti. E non può che essere così: la lingua tedesca non sopporta un trattamento così radicale, non dispone delle categorie per rispondere alla sollecitazione salvando l'intelligibilità. L'impalcatura teorica cede sulla constatazione, ovvia ma decisiva, della diversità delle lingue: ciò che per l'ebraico è naturale, dicibile, consueto diventa, trasferito nel tedesco, innaturale, inconsueto, indicibile. È l'osservazione che l'ebreo Emanuel bin Gorion, recensendo la traduzione<sup>887</sup>, muove a Buber e Rosenzweig: la Bibbia di Lutero è insostituibile proprio perché rispetta la lingua tedesca, perché la segue, la asseconda, non la forza a dire ciò che non può. Perché «se avesse parlato tedesco, Dio non avrebbe avuto bisogno di utilizzare altre parole che queste»<sup>888</sup>.

<sup>885</sup> Il seguito di N26: «/ob Vieh ob Mensch, er darf nicht leben! / Wenn das Widderhorn langzieht, mögen sie am Berg emporsteigen».

<sup>886</sup> «allwer den Berg berührt, sterben muß er sterben, / nicht rühre an den eine Hand, / sondern er werde gesteinigt, gesteinigt, oder erschossen, erschossen, / ob Tier ob Mensch, er darf nicht leben! /Wann das Heimholerhorn langzieht, mögen den Berg sie ersteigen». Il fatto che la "Logenausgabe", che più di tutte le versioni contorce la sintassi tedesca, appiani il dettato è un fatto strano.

<sup>887</sup> *Eine neue Verdeutschung der Bibel*, in «Das Tagebuch», 18.6.1927, ristampato in *Ceterum recenseo. Kritische Aufsätze, Tübingen 1929*, pp. 992-7.

<sup>888</sup> «so weiß man, daß Gott, wenn er deutsch geredet hätte, keine anderen Worte hätte brauchen können», *ibid.*, p. 992.

Su un altro punto la premessa teorica, diventando testo, rischia di essere smentita. Il rifiuto della germanizzazione – intesa come adattamento alla prescrizione grammaticale del tedesco<sup>889</sup>, come conservazione della fisionomia originale – si capovolge nel suo contrario. L'effetto che la *Verdeutschung* sortisce, e gli esempi citati ne sono prova, è proprio quello della germanizzazione, dell'allontanamento del testo dal suo luogo d'origine, dell'estraniamento dal contesto. L'uso di termini germanici senza possibilità di equivoco, di concetti che sono sigle distintive di un mondo lontano da quello biblico, è il risultato della ricerca spasmodica di una lingua originaria. Un risultato inevitabile – parrebbe un'ovvietà – dal momento che la traduzione va dall'ebraico verso il tedesco. Inevitabile che, volendo risalire a ogni costo verso stadi anteriori dell'evoluzione linguistica, i traduttori si ritrovino per le mani parole come “Minneäpfel”, “Raunkünste”, “Lindwurm”.

Sembrerebbe un giudizio negativo. In realtà, al netto dei risultati dell'analisi testuale e delle conferme che ne derivano, la *Verdeutschung der Schrift* rimane un'opera alta e coraggiosa. Un tentativo estremo che, potendo proseguire in Germania, avrebbe avuto un altro destino. Sicuramente una considerazione maggiore, forse anche un diverso utilizzo. Non si possono dare risposte. Di certo, la *Verdeutschung* è un esito, in ogni senso. Nel senso della fine come dell'uscita. Nato per sancire il successo della “Jüdische Renaissance” e della simbiosi ebraico-tedesca, il testo ne cadenzava l'ultimo atto. In ogni caso, proprio per il suo significato in potenza, per l'altezza dell'intento, la *Verdeutschung* pone l'obbligo del confronto. Un testo che non si può aggirare, contro cui finisce una strada, su cui si compie la storia degli ebrei di Germania. Un testo oltre il quale non c'è niente, solo lo sterminio.

---

<sup>889</sup> L'esigenza era già stata sentita e dichiarata da Rosenzweig nel *Nachwort* a Yehudah ha-Lewi («keine Eindeutschung des Fremden», si veda la nota ?).

# Repertorio



# Bibliografia

## Martin Buber

*Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden.* Mit einer Einleitung von Robert Weltsch, Joseph Melzer, Köln 1963 (2., durchgesehene und um ein Register erweiterte Auflage. Neuauflage, mit einer Einleitung von Robert Weltsch, Lambert Schneider Verlag, Gerlingen 1993).

*Martin Buber Werkausgabe.* Im Auftrag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Israel Academy of Sciences and Humanities herausgegeben von Paul Mendes-Flohr und Peter Schäfer unter Mitarbeit von Martina Urban (21 Bände und 1 Ergänzungsband mit Register), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2001-.

Band 1: *Frühe kulturkritische und philosophische Schriften 1891-1924.* Bearbeitet, eingeleitet und kommentiert von Martin Treml (2001)

Band 2.1: *Mythos und Mystik. Frühe religionswissenschaftliche Schriften.* Herausgegeben von David S. Groiser (2008)

Band 3: *Frühe jüdische Schriften 1900-1922.* Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Barbara Schäfer (2007)

Band 6: *Sprachphilosophische Schriften.* Bearbeitet, eingeleitet und kommentiert von Asher Biemann (2003)

Band 8: *Schriften zu Jugend, Erziehung und Bildung.* Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Juliane Jacobi (2005)

*Werke*, Kösel-Verlag – Verlag Lambert Schneider, München-Heidelberg 1962-1964

Erster Band: *Schriften zur Philosophie* (1962)

Zweiter Band: *Schriften zur Bibel* (1964)

Dritter Band: *Schriften zum Chassidismus* (1963)

BUBER, MARTIN, *Israel und Palästina – Zur Geschichte einer Idee*, Artemis Verlag, Zürich 1950.

– *Einsichten – Aus den Schriften gesammelt*, Insel Verlag, Wiesbaden 1953.

– *Die Geschichte des Rabbi Nachman*, Fischer, Frankfurt a.M. 1955.

– *Die Legende des Baalschem*, Manesse Verlag, Zürich 1955.

– *Nachlese*, Lambert Schneider, Gerlingen 1965.



– *Colpa e sensi di colpa* a cura di Luca Bertolino con una nota introduttiva di Judith Buber Agassi, Apogeo Pratiche filosofiche Milano 2008.

## Epistolari

BORCHARDT, RUDOLF / BUBER, MARTIN, *Briefe, Dokumente, Gespräche 1907-1964*, a cura di Gerhard Schuster, con la collaborazione di Karl Neuwirth, München 1991.

BOUREL, DOMINIQUE (a cura di), *La correspondance entre Gaston Bachelard et Martin Buber*, in «Revue internationale de philosophie», XXXVIII, 150, 3, 1984, pp. 201-16.

BUBER, MARTIN, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*. In 3 Bänden. Herausgegeben und eingeleitet von Grete Schaeder in Beratung mit Ernst Simon und unter Mitwirkung von Rafael Buber, Margot Cohn und Gabriel Stern, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1972-1975 (Band I: 1897-1918; Band II: 1918-1938; Band III: 1938-1965).

BUBER, MARTIN – STRAUSS, LUDWIG, *Briefwechsel 1913-1953*, a cura di Tuvia Rübner e Dafna Mach, Luchterhand, Frankfurt/M. 1990.

CUTTER, WILLIAM (a cura di), *The Buber and Berdyczewski Correspondence*, in «Jewish Social Studies», VI.3 (n.s.), Spring-Summer 2000, pp. 160-204.

HOFMANNSTHAL, HUGO VON – BUBER, MARTIN, *Briefe 1926-1928*, in «Die Neue Rundschau», LXIII, 1962, pp. 757-61.

KOŠENINA, ALEXANDER (a cura di), “*Juden tun, vollzieht sich auf einer Bühne – unser Los hat sie gezimmert*”. *Richard Beer-Hofmanns Briefwechsel mit Martin Buber (1910-1936)*, in «Modern Austrian Literature», XXIX, 1996, pp. 45-81.

VERMES, PAMELA (a cura di), *The Buber-Lukács Correspondence (1911-1921)*, in «Leo Baeck Institute Year Book», XXVII, 1982, pp. 360-77.

– *The Buber-Schweitzer Correspondence*, in «Journal of Jewish Studies», XXXVII, 1986, pp. 228-45.

## Letteratura su Martin Buber

COHEN, ARTHUR A., *Martin Buber and Judaism*, in «Leo Baeck Institute Yearbook», XXV, 1980, pp. 287-300.

Duarte De Oliveira, Manuel, *Passion for Land and Volk – Martin Buber and Neo-Romanticism*, in «Leo Baeck Institute Year Book», XLI, 1996.

GLATZER, NAHUM NORBERT, *Reflections on Buber's Impact on German Jewry*, «Leo Baeck Institute Yearbook», XXV, 1980, pp. 301-309.

GORDON, HAIM, *A method of clarifying Buber's I-Thou Relationship*, in «Journal of Jewish Studies», edited by

Geza Vermes», XXVII, 1, 1976, pp. 71-83.

HORWITZ, RIVKA, *Buber's Way to „I and Thou“. An Historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lectures „Religion als Gegenwart“*, Lambert Schneider Verlag, Heidelberg 1978.

ILLMAN, KARL-JOHAN, *Leitwort – Tendenz – Synthese. Programm und Praxis in der Exegese Martin Buber*. Åbo Akademi 1975.

MENDES-FLOHR, PAUL R., *Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers Entwicklung bis hin zu „Ich und Du“*, mit einer Einführung von Ernst Simon, Jüdischer Verlag, Königstein/Ts. 1978.

– «Zarathustras Apostel. Martin Buber und die „Jüdische Renaissance“», in GOLOMB, JACOB (hrsg.), *Nietzsche und die jüdische Kultur*, WUV-Universitäts-Verlag, Wien 1998, pp. 225-35.

SCHAEDER, GRETE, *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966.

SHAPIRA, AVRAHAM, *Hope for our Time. Key Trends in the Thought of Martin Buber*, translated by Jeffrey M. Green, State University of New York Press, New York 1999.

– *Buber's Attachment to Herder and German „Volkism“*, in «Studies in Zionism», 14, 1993, S. 1-30.

SCHILPP, PAUL ARTHUR, – FRIEDMAN, MAURICE, (ed.), *The Philosophy of Martin Buber*, The Library of Living Philosophers Vol. XII, La Salle, Illinois 1967.

SCHMIDT, GILYA GERDA, *Martin Bubers' Formative Years. From German Culture to Jewish Renewal, 1987-1909*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa and London 1995

– *The First Buber – Youthful Zionist Writings of Martin Buber*, Syracuse University Press, New York 1999.

SILBERSTEIN, LAURENCE J., *Martin Buber's Social and Religious Thought – Alienation and the Quest for Meaning*, New York University Press, New York & London 1989.

SUSSER, BERNARD, *Ideological Multivalence. Martin Buber and the German Volkish Tradition*, «Political Theory», V,1, February 1977, pp. 75-96.

VERMES, PAMELA, *Buber on God and the perfect man*, Littman Library of Jewish Civilization, London – Washington 1994

WEHR, GERHARD, *Martin Buber – Leben, Werk, Wirkung*, Diogenes, Zürich 1991.

WOLF, ERNEST M., *Martin Buber and German Jewry – Prophet and Teacher to a Generation in Catastrophe*, in «Judaism», 1, 1952, pp. 346-352.

ZANK, MICHAEL (Ed.), *New Perspectives on Martin Buber*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006.

## **Franz Rosenzweig**

ROSENZWEIG, FRANZ, *Der Mensch und sein Werk – Gesammelte Schriften*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976-1984.

Band 1: *Briefe und Tagebücher*, I Band 1900-1918, hrsg. von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann, unter Mitwirkung von Bernhard Casper (1979)

Band 1.2: *Briefe und Tagebücher*, II Band 1918-1929, hrsg. von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann, unter Mitwirkung von Bernhard Casper (1979)

Band 2: *Der Stern der Erlösung*, 4. Auflage im Jahre der Schöpfung 5736, mit einer Einführung von Reinhold Mazer (1976)

Band 3: *Zweistromland – Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, hrsg. Von Reinhold und Annemarie Mayer (1984)

Band 4: Jehuda Halevi. Fünfundneunzig Hymnen und Gedichte. Deutsch und Hebräisch.

Band 5: Arbeitspapiere zur Verdeutschung der Schriften, hrsg. von Rachel Bat-Adam

- *Der Stern der Erlösung*. Mit einer Einführung von Reinhold Mayer und einer Gedenkrede von Gershom Scholem, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988
- *Il nuovo pensiero*, a cura di Gianfranco Bonola, commento di Gershom Scholem, Arsenale Editrice, Verona 1983.
- *Die Schrift – Aufsätze, Übertragungen und Briefe*, Jüdischer Verlag, Athenäum, Königstein/Ts. 1984.
- *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, hrsg. u. eingeleitet von Nahum Norbert Glatzer, Jüdischer Verlag, Athenäum, Königstein/Ts. 1984.
- *Dell'intelletto comune sano e malato*, trad. di Gianfranco Bonola, con contributi di Gianfranco Bonola e Nahum Norbert Glatzer, Luigi Reverdito Editore, Trento 1987.
- *Die «Gritli»-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huesy*, hrsg. von Inken Rühle e Reinhold Mayer, Bilam Verlag, Tübingen 2002.
- *La stella della redenzione*, a cura di Gianfranco Bonola, Vita e Pensiero, Milano 2005.

ROSENZWEIG, FRANZ – ROSENSTOCK, EUGEN, *La radice che porta. Lettere su ebraismo e cristianesimo*, a cura di Gianfranco Bonola, Marietti, Genova 1992.

## Letteratura su Franz Rosenzweig

ASKANI, HANS-CHRISTOPH, *Das Problem der Übersetzung – dargestellt an Franz Rosenzweig. Die Methoden und Prinzipien der Rosenzweigschen und Buber-Rosenzweigschen Übersetzungen*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1997.

BRASSER, MARTIN, (Hg.), *Rosenzweig als Leser – Kontextuelle Kommentare zum »Stern der Erlösung«*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2004.

FOX, EVERETT, *Franz Rosenzweig as Translator*, in «Leo Baeck Institute Yearbook», XXXIV, 1989, pp. 371-

384.

GLATZER, NAHUM, *Franz Rosenzweig: his life and his thought*, second, revised edition, Schocken Books, New York 1961.

Hoffmann, Ch., *Jüdisches Lernen oder judaistische Spezialwissenschaft? Die Konzeption F. Rosenzweigs und E. Täublers zur Gründung der «Akademie der Wissenschaft des Judentums» (mit drei unveröffentlichten Briefen Rosenzweigs)*, in «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», 45, 1993, pp. 18-32.

HORWITZ, RIVKA G., *Franz Rosenzweig on Language*, in «Judaism» 13, 1964, pp. 393-406.

MENDES-FLOHR, PAUL (ed.), *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, University Press of New England, Hanover-London 1988.

– «The “Freies Jüdisches Lehrhaus” in Frankfurt», in GRÖZINGER, KARL ERICH (Hg.), *Jüdische Kultur in Frankfurt am Main – Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1997, pp. 217-229.

MOSÈS, STÉPHANE, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*. Préface d'Emmanuel Lévinas, Éditions du Seuil, Paris 1982.

SCHMIED-KOWARZIK, WOLFDIETRICH, *Franz Rosenzweig – Existentielles Denken und gelebte Bewährung*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1991.

– (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886 – 1929). Internationaler Kongress Kassel 1986*, Bd. I: *Die Herausforderung jüdischen Lebens* Bd. II: *Das neue Denken und seine Dimensionen*, Verlag Karl Albert, Freiburg-München.

STAHLER, HAROLD M., *Franz Rosenzweigs Letters to Margit Rosenstock-Huesy, 1917-1922*, «Leo Baeck Institute Yearbook», XXXIV, 1989, pp. 385-412..

– *Speech-Letters” and “Speech-Thinking”. Franz Rosenzweig and Eugen Rosenstock-Huesy*, in «Modern Judaism», IV, 1, 1984, pp. 57-82.

## **Martin Buber und Franz Rosenzweig**

BUBER, MARTIN – ROSENZWEIG, FRANZ, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Schocken Verlag, Berlin 1936.

BUBER, MARTIN – ROSENZWEIG, FRANZ, *Zu einer Übersetzung und einer Rezension*, «Der Morgen», Jg. 2, Heft 1, April 1926, S. 111-3

## **Bibbie**

HIRSCH, SAMSON RAFAEL, *Der Pentateuch*, Frankfurt 1920<sup>6</sup>.

KAUTZSCH, EMIL, *Textbibel des Alten und Neuen Testaments*, in Verbindung mit zahlreichen Fachgelehrten

hg. von E. Kautzsch, Tübingen 1911.

KAUTZSCH, EMIL, *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*, hg. Von A. Bertholet, Tübingen 1922<sup>4</sup>.

D. MARTIN LUTHERS WERKE, *Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe), Die Deutsche Bibel, 8.-12. Bd., Weimar 1954-1961, unveränderter Abdruck, Graz 1972.

D. MARTIN LUTHER, *Biblia. Das ist die gantze Heilige Schrift*. Deudsch auffs new zugericht, Wittenberg 1545; wieder hg. von H. Volz unter Mitarbeit von H. Blanke, Textredaktion F. Kur, München 1974.

MOSES MENDELSSOHN, *Sefer Netivot haSchalom*, Berlin 1783.

TOB. *La Bibbia da studio*, Edizione integrale sulla base della *Traduction Oecuménique de la Bible*, traduzione italiana diretta dal Centro Catechistico Salesiano, con la collaborazione di BISSOLI, CESARE, et. alii., Elle Di Ci, Leumann, Torino 1998.

WOHLGEMÜTH, J. UND BLEICHRODE, J., *Die fünf Bücher Moses mit deutscher Übersetzung*, 1921<sup>4</sup>.

## Letteratura sulla *Verdeutschung* der Schrift

BADT-STRAUSS, BERTHA, *Die deutsche Bibel*, in «Jüdische Rundschau», 9. Februar 1926, p. 83.

BAUER, ANNA ELISABETH, *Rosenzweigs Sprachdenken im "Stern der Erlösung" und in seiner Korrespondenz mit Martin Buber zur Verdeutschung der Schrift*, Peter Lang, Frankfurt a. M. 1992.

BEN-CHORIN, SHALOM, *Jüdische Bibelübersetzungen in Deutschland*, in «Leo Baeck Institute Year Book», IV, 1959, pp. 311-331.

BERTONE, ILARIA, *Martin Buber interprete e traduttore della Bibbia*, in «Filosofia», LIV, 1, 2003, pp. 79-113.

– «The Possibility of a *Verdeutschung* of Scripture», in ZANK, MICHAEL (Ed.), *New Perspectives on Martin Buber*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006, pp. 177-83.

– *La traduzione del Pentateuco di Moses Mendelssohn e le osservazioni di Franz Rosenzweig: due prospettive a confronto*, in «Henoch», XXVI, 2004, pp. 87-100.

CARLEBACH, JOSEPH, *Buber-Rosenzweig und der massoretische Text*, in «Der Israelit», VI, 5. Februar 1931, pp.1-2.

DIENEMANN, MAX, *Die Schrift. Das Buch: Er rief. Das Buch: In der Wüste*, in «Der Morgen», 3, 1927, pp. 343-4.

FOX, EVERETT, *Technical Aspects of the Translation of Genesis of Martin Buber and Franz Rosenzweig*, Brandeis University Ph. D. 1975.

– *We Mean the Voice: The Buber-Rosenzweig Translation of the Bible*, in «Response», 12, Winter 1971 – 1972, pp. 29-42.

GLATZER, NAHUM NORBERT, «Buber als Interpret der Bibel», in SCHILPP, PAUL ARTHUR – FRIEDMAN MAURICE (Hgg.), *Philosophen des 20. Jahrhunderts. Martin Buber*, Kohlhammer, Stuttgart 1963, pp. 346-63.

GORION, EMANUEL BIN, *Eine neue Verdeutschung der Bibel*, in «Das Tagebuch», 18.6.1927, ristampato in *Ceterum recenseo. Kritische Aufsätze*, Tübingen 1929, pp. 992-7.

JAY, MARTIN, *Politics of Translation – Siegfried Kracauer and Walter Benjamin on the Buber-Rosenzweig Bible*, in «Leo Baeck Institute Yearbook», XXI, 1976, pp. 3-24.

KOCH, RICHARD, *Bemerkungen zur neuen Verdeutschung der Heiligen Schrift*, in «Der Morgen», Jg. 1, Heft 6, Februar 1926, S. 714-6.

– *Schlußbemerkung*, «Der Morgen», Jg. 2, Heft 1, April 1926, S. 113-4.

KRACAUER, SIEGFRIED, *Die Bibel auf Deutsch*, in «Frankfurter Zeitung», 27-28.4.1926. Ristampato in ID., *Das Ornament der Masse. Essays*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1963.

– Duplik: *Gegen wen?* In «Frankfurter Zeitung», 18.5.1926.

LESCH, MARTINA – LESCH WALTER, *Verbindungen zu einer anderen Frankfurter Schule. Zu Kracauers Auseinandersetzung mit Bubers und Rosenzweigs Bibelübersetzung*, in KESSLER, MICHAEL – LEVIN, THOMAS Y. (Hgg.), *Siegfried Kracauer – Neue Interpretationen*, Stauffenburg Verlag, Tübingen 1989, pp. 171-193.

LOERKE, OSKAR, *Von Künstlern der Übersetzung*, in «Die Neue Rundschau», XXXVIII Jahrgang der freien Bühne, Bd. II, 1927, pp. 308-19.

LOHFINK, NORBERT, *Begegnung mit Bubers Bibelübersetzung*, in «Stimmen der Zeit. Monatsschrift für das Geistesleben der Gegenwart», 169, 1961/62, 444-454.

MACH, DAFNA, «Jüdische Bibelübersetzungen ins Deutsche», in *Juden in der deutschen Literatur. Ein deutsch-israelisches Symposium*, hrsg. von Stéphane Moses und AlbrechtSchöne, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986, pp. 54-63.

– *Ein Syntagma der Buber / Rosenzweigschen Bibelübersetzung – kritisch betrachtet*, in «Vestigia Bibliae, Jahrbuch des Deutschen Bibel-Archivs», Bd. 4, hg. von H. Reinitzer, Hamburg 1982.

– *Moses Mendelssohn und Franz Rosenzweig als Übersetzer der Tora*, in Bulletin des Leo Baeck Instituts, 79, 1988, pp. 19-32.

MUILENBURG, JAMES, *Buber als Interpret der Bibel*, in SCHILPP, PAUL ARTHUR - FRIEDMAN MAURICE (Hgg.), *Philosophen des 20. Jahrhunderts. Martin Buber*, Kohlhammer, Stuttgart 1963, pp. 364-83.

MÜLLER, AUGUST RUDOLF, *Martin Bubers Verdeutschung der Schrift*, Münchener Universitätschriften Katholisch – Theologischen Fakultät von Prof. Dr. Wolfgang Richter, Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 14.Band, Eos Verlag, Erzabtei St. Ottilien 1982.

NIEHOFF, MAREN RUTH, *The Buber-Rosenzweig Translation of the Bible within Jewish-German Tradition*, «Journal of Jewish Studies», edited by Geza Vermes, XLIV, 2, 1993, pp. 258-279.

REICHERT, KLAUS, „Zeit ist's“. *Die Bibelübersetzung von Franz Rosenzweig und Martin Buber im Kontext*, Sitzungsberichte der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe–Universität Frankfurt am Main, Band XXXI, Nr. 1, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1993.

SCHAEFFER, ALBRECHT, *Bibel-Übersetzungen. Aus Anlaß der neuen von M. Buber und F. Rosenzweig*, in «Preußische Jahrbücher», 205, 1926, pp. 58-82.

SCHACHT, ROLAND, *Soll man die Bibel neu übersetzen?*, in «Die literarische Welt», II, 21/22, 21. Mai 1926, S. 5

SCHOLEM, GERSHOM, «An einem merkwürdigen Tage. Rede bei der Feier zum Abschluß der Buberschen Bibelübersetzung in Jerusalem, Februar 1961»; in ID., *Judaica*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1968, pp. 207-215.

SIMON, ERNST, *Die neue deutsche Bibel mit Beispielen aus dem „Buch der Könige“*, «Bayerische Israelitische Gemeindezeitung. Nachrichtenblatt der Israelitischen Kultusgemeinde in München und Augsburg und des Verbandes Bayerischer Israelitischer Gemeinde», 15. September 1929, S. 289-92.

STIER, FRIDOLIN, *Die Sprache der Botschaft. Zu Martin Bubers, des Fünfundachtzigjährigen, Abschluß seiner Übersetzung der Schrift*, «Süddeutscher Rundfunk», 10.2.1963, stampato in «Bibel und Leben», 4, 1963, pp. 147-154.

SUSMAN, MARGARETE, *Die neue Übersetzung der Heiligen Schrift*, in «Basler Nachrichten», 18.2.1928, ristampato in EAD, „*Das Nah- und Fernsein des Fremden*“. *Essays und Briefe*, hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Ingeborg Nordmann, Jüdischer Verlag, Frankfurt a.M. 1992, pp. 204-208.

TALMON, SHEMARYAHU, *Martin Buber's ways of Interpreting the Bible*, in «Journal of Jewish Studies», 27, 1976, pp. 195-209.

THIEME, KARL, *Das ewige Wort in der Sprache unserer Zeit*, in «Schweizer Rundschau», Februar 1938, pp. 825-833.

WILKENS, ECKHART, «Franz Rosenzweigs Beitrag zur Verdeutschung der hebräischen Bibel: eine Lehrhausstunde», in LICHARZ, WERNER (Hg.), *Lernen mit Franz Rosenzweig*, Arnoldshainer Texte, Bd. 24, Haag+Herchen Verlag, Frankfurt a.M. 1987<sup>2</sup>, pp. 228-54.

WOHLGEMÜTH, JOSEPH, *Die neue Bibelübersetzung*, «Jeschurun», 13, 1926, 1-16.

### **Altra letteratura**

ASCHHEIM, STEVEN A., *Culture and Catastrophe – German and Jewish Confrontations with National Socialism and Other Crises*, Macmillan Press, London 1996.

ALBANIS, ELISABETH, *German-Jewish Cultural Identity from 1900 to the Aftermath of the First World War*, Julius Bab and Ernst Lissauer, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2002.

AVINERI, SHLOMO, *Profile des Zionismus – Die geistigen Ursprünge des Staates Israel, 17 Portraits*, Chr. Kaiser-Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1998.

BAIONI, GIULIANO, *Kafka: Letteratura ed ebraismo*, Einaudi, Torino 1984.

- BARKAI, AVRAHAM, «Wehr Dich!» – *Der Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (C.V.) 1893-1938*, C.H. Beck, München 2002.
- BENJAMIN, WALTER, *Angelus novus. Saggi e frammenti*, a cura di Renato Solmi, con un saggio di Fabrizio Desideri, Einaudi, Torino 1962, 1995<sup>2</sup>.
- BENJAMIN, WALTER, *Die Aufgabe des Übersetzers*, in ID., *Gesammelte Schriften IV · I*, hrsg. von Tillman Rexroth, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1972.
- *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, in ID., *Gesammelte Schriften II · I*, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977.
- *Gesammelte Briefe*, Band II, 1919-1924, hrsg. von Christoph Gödde und Henri Lonitz, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996.
- *Gesammelte Briefe*, Band III, 1925-1930, hrsg. von Christoph Gödde und Henri Lonitz, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997.
- BENZ, WOLFGANG – PAUCKER, ARNOLD – PULZER, PETER (Hgg.), *Jüdisches Leben in der Weimarer Republik – Jews in the Weimar Republic*, Leo Baeck Institute, London-J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1998.
- BIRNBAUM, NATHAN, *Die jüdische Moderne – Frühe zionistische Schriften*, Ölbaum Verlag, Augsburg 1989.
- BLUMENFELD, KURT, *Erlebte Judenfrage – Ein Vierteljahrhundert deutscher Zionismus*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1962.
- BRENNER, MICHAEL, *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*, C.H. Beck, München 2000.
- BRONSEN, DAVID, (ed.), *Jews and Germans from 1860 to 1933 – The Problematic Symbiosis*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1979.
- CASPER, BERNHARD, *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, Morcelliana, Brescia 2008.
- DAHM, VOLKER, *Das Jüdische Buch im Dritten Reich*, C.H. Beck, München 1993.
- EFRON, JOHN M., *Defenders of the Race – Jewish Doctors & Race Science in Fin de-Siècle Europe*, Yale University Press, New Haven and London 1994.
- EHRlich, ERNST LUDWIG, u.a. (hrsg.), „Wie gut sind deine Zelte, Jaakow“. *Festschrift zum 60. Geburtstag von Reinhold Mayer*, Bleicher, Gerlingen 1986.
- ELONI, YEHUDA, *Zionismus in Deutschland – Von den Anfängen bis 1914*, Bleicher Verlag, Gerlingen 1987.
- FRIEDMANN, FRIEDRICH GEORGES, *Von Cohen zu Benjamin. Zum Problem deutsch-jüdischer Existenz*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1981.
- FUCHS, EUGEN, *Um Deutschtum und Judentum*, hrsg. von Leo Hirschfeld, Kauffmann, Frankfurt a.M. 1919.
- GIULIANI MASSIMO, *Il pensiero ebraico contemporaneo*, Morcelliana, Brescia 2003.
- GOLOMB, JACOB (a cura di), *Nietzsche und die jüdische Kultur*, WUV-Universitäts-Verlag, Wien



1998.

GREENSTEIN, EDWARD L., *Essays on Biblical Method and Translation*, Scholars Press, Atlanta 1989.

– *Theories of Modern Bible Translation*, in «Prooftexts» III, 1 gennaio 1983, pp. 9-39

GRÖZINGER, KARL ERICH (Hg.), *Jüdische Kultur in Frankfurt am Main – Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1997.

HEINRICH GRAETZ, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, XI Band, Oskar Leiner Verlag, Leipzig 1900.

HAUMANN, HEIKO, *Geschichte der Ostjuden*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1990.

HERMAND, JOST, *Judentum und deutsche Kultur. Beispiele einer schmerzhaften Symbiose*, Böhlau Verlag, Köln – Weimar – Wien 1996.

HERMAND, JOST – MATTENKLOTT, GERT (Hgg.), *Jüdische Intelligenz in Deutschland*, Argument Verlag, Hamburg 1988.

HETKAMP, JUTTA, *Die jüdische Jugendbewegung in Deutschland von 1913-1933*, mit einem Vorwort von Schalom Ben-Chorin, 2 Bände, LIT Verlag, Münster, Hamburg 1994.

HOLLÄNDER, LUDWIG, *Deutsch-jüdische Probleme der Gegenwart: Eine Auseinandersetzung über die Grundfragen des Central-Vereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens E. V.*, Philo-Verlag, Berlin 1929.

HÜBINGER, GANGOLF, (Hg.) *Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs-Verlag – Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme*, Diederichs, München 1996.

JÄGER, LORENZ, *Messianische Kritik. Studien zu Leben und Werk von Florens Christian Rang*, Böhlau, Köln 1998.

KAJON, IRENE, *Il pensiero ebraico del Novecento – Una introduzione*, Donzelli Editore, Roma 2002.

KARLAUF, THOMAS, *Stefan George. Die Entdeckung des Charisma*, Karl Blessing Verlag, München 2007.

KRACAUER, SIEGFRIED, *Aufsätze 1915-1926*, hrsg. von Inka Mülder-Bach, 5 ·1., Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990.

LANGBEHN, JULIUS, *Rembrandt als Erzieher*, Hirschfeld, Leipzig 1896.

LAPPIN, ELEONORE, *Der Jude 1916-1928 – Jüdische Moderne zwischen Universalismus und Partikularismus*, Leo Baeck Institute, London-J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 2000.

LÖWENTHAL, LEO, *Mitmachen wollte ich nie. Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980.

KOEBNER, THOMAS – PICKERODT GERHART, *Die andere Welt. Studien zum Exotismus*, Athenäum Verlag, Frankfurt a.M. 1987.

MAURER, TRUDE, *Ostjuden in Deutschland 1918-1933*, Hans Christians Verlag, Hamburg 1986.

MEYER, MICHAEL A. (Hg.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, I Band, Tradition und Aufklärung 1600-1780*, von Mordechai Breuer und Michael Graetz, C.H.Beck, München 1996.

– *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, II Band, Emanzipation und Akkulturation 1780-1871*, von Michael Brenner, Stefi Jersch-Wenzel und Michael A. Mayer, C.H. Beck, München 1996.

– *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, III Band, Umstrittene Integration 1871-1918*, von Steven M. Lowenstein, Paul Mendes-Flohr, Peter Pulzer und Monika Richarz, C.H.Beck, München 1997.

– *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, IV Band, Aufbruch und Zerstörung 1918-1945*, von Avraham Barkai und Paul Mendes-Flohr, C.H. Beck, München 1997.

MENDES-FLOHR, PAUL, *Divided Passions – Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, Wayne State University Press, Detroit 1991.

– *German Jews – A Dual Identity*, Yale University Press, New Haven & London 1999.

MITTNER, LADISLAV, *Storia della letteratura tedesca. Dai primordi pagani all'età barocca (dal 750 al 1700 circa)*, I.1, Einaudi, Torino 1977.

MOMMSEN, WOLFGANG JUSTIN, – MÜLLER-LUCKNER, ELISABETH, (Hgg.), *Kultur und Krieg: Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg*, R. Oldenbourg Verlag, München 1996.

MOSSE, GEORGE LACHMANN, *The Crisis of German Ideology – Intellectual Origins of the Third Reich*, Howard Fertig, New York 1964.

– *Le origini culturali del Terzo Reich*, Mondadori, Milano 1968.

– *Il Razzismo in Europa – Dalle Origini all'Olocausto*, Laterza, Roma 1980.

– *L'uomo e le masse nelle ideologie nazionaliste*, Laterza, Roma 1982.

– *Il dialogo ebraico-tedesco – Da Goethe a Hitler*, Giuntina, Firenze 1988.

– *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*, Giuntina, Firenze 1991.

MOSSE, WERNER EUGEN, *Deutsch Judentum in Krieg und Revolution 1916-1923*, unter Mitwirkung von Arnold Paucker, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1971.

– (Hg.), *Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890-1914*, unter Mitwirkung von Arnold Paucker, Leo Baeck Institute, London-J.B.C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1998.

NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, in ID, *Werke – Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Dritte Abteilung, I Band, Walter de Gruyter Verlag, Berlin – New York 1972.

PANNWITZ, RUDOLF, *Die Krisis der Europäischen Kultur*, Verlag Karl Hanser, Nuernberg 1917.

PLESSNER, HELMUT, *Grenzen der Gesellschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus (1924)*, in ID., *Gesammelte Schriften V, Macht und menschliche Natur*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981, pp. 7-133.

- REINHARZ, JEHUDA, *Fatherland or Promised Land – The Dilemma of the German Jew, 1893-1914*, The University of Michigan Press, Rexdale, Canada 1975.
- REINHARZ, JEHUDA – SCHATZBERG, WALTER (ed.), *The Jewish Response to German Culture – From the Enlightenment to the Second World War*, University Press of New England, Hanover and London 1985.
- ROSENSTOCK-HUESSY, EUGEN, *Ja und Nein. Autobiographische Fragmente*, Lambert Schneider, Heidelberg 1968.
- ROTH, JOSEPH, *Juden auf Wanderschaft*, in ID., *Gesammelte Werke*, hrsg. und eingeleitet von Hermann Kesten, 4 Bde., III Band, Kiepenhauer & Witsch, Amsterdam 1976.
- SCHÄFER, BARBARA, *Berliner Zionistenkreise – Eine vereinsgeschichtliche Studie*, Metropol Verlag, Berlin 2003.
- SCHÖKEL, LUIS ALONSO, *Manuale di poetica ebraica*, Queriniana, Brescia 1989.
- SCHENKER, ANATOL, *Der Jüdische Verlag 1902-1938 – Zwischen Aufbruch, Blüte und Vernichtung*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2003.
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST, *Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens*, in «Abhandlungen der Kgl. Akademie der Wissenschaften Berlin aus den Jahren 1812/13»; erneut in ID., *Sämmtliche Werke*, 3. Abtheilung: Zur Philosophie, 2. Band, Berlin 1838, 207-45.
- SCHIVELBUSCH, WOLFGANG, *Intellektuellendämmerung. Zur Lage der Frankfurter Intelligenz in den zwanziger Jahren (Die Universität, Das Freie Jüdische Lehrhaus, Die Frankfurter Zeitung, Radio Frankfurt, Der Goethe-Preis und Sigmund Freud, Das Institut für Sozialforschung)*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985.
- SCHOLEM, GERSHOM, *Judaica*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1968.
- *Walter Benjamin und sein Engel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1967.
- *Judaica 2*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970.
- *Von Berlin nach Jerusalem: Jugenderinnerungen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1978.
- *Briefe I, 1914-1947*, hrsg. Von Itta Schedletzky, C.H. Beck, München 1994.
- SCHREUDER, SASKIA –WEBER, CLAUDE (Hg.) in Verbindung mit Silke Schaeper und Frank Grunert, *Der Schocken Verlag/Berlin – Jüdische Selbstbehauptung in Deutschland 1931-1938*, Essayband zur Ausstellung «Dem suchenden Leser unserer Tage» der Nationalbibliothek Luxemburg, Akademie Verlag, Berlin 1994.
- SESTERHEHN, RAIMUND, *Das Freie Jüdische Lehrhaus – eine andere Frankfurter Schule*, Schnell & Steiner, München – Zürich 1987.
- SIMON, ERNST, *Aufbau im Untergang. Jüdische Erwachsenenbildung im nationalsozialistischen Deutschland als geistiger Widerstand*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1959.
- SONINO, CLAUDIA, *Esilio, diaspora, terra promessa – Ebrei tedeschi verso Est*, Mondadori, Milano 1998
- STEINER, GEORGE, *After Babel. Aspects of Language and Translation*, Oxford University Press, Oxford, New York 1992.

- STEVEN E., ASCHHEIM, *Brothers and Strangers*, The University of Wisconsin Press, Madison 1992.
- TAMANI, GIULIANO, *La letteratura ebraica medievale (secoli X-XVIII)*, Morcelliana, Brescia 2004.
- ULBRICHT, J.H., – WERNER, M.G. (Hgg.), *Romantik, Revolution und Reform – Der Eugen Diederichs Verlag im Epochenkontext 1900 bis 1945*, Wallstein, Göttingen 1999.
- VITAL, DAVID, *The Origins of Zionism*, Clarendon Press, Oxford 1975.
- *Zionism: The formative Years*, Clarendon Press, Oxford, 1982.
- *Zionism: The crucial Phase*, Clarendon Press, Oxford 1987.
- *Confronting the Nation – Jewish and Western Nationalism*, Brandeis University Press, Hanover & London 1993.
- VOLKOV, SHULAMIT, *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert*, C.H. Beck, München 1990.
- (Hg.), *Deutsche Juden und die Moderne*, unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner, R. Oldenbourg Verlag, München 1994.
- WERTHEIMER, JACK, *Unwelcome Strangers – East European Jews in Imperial Germany*, Oxford University Press, New York, Oxford 1987.
- WIESE, CHRISTIAN, *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland – Ein Schrei ins Leere?*, Leo Baeck Institut New York, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1999.
- WURM, CARSTEN, *150 Jahre Rütten & Loening...mehr als eine Verlagsgeschichte 1844-1994*, Berlin 1994.

## Saggi

- Stefan Georges Stellung im deutschen Geistesleben. Eine Reihe autobiographischer Notizen* in «Die literarische Welt», 1928, pp. 193-201.
- BECHTEL ,DELPHINE, *Cultural Transfers between “Ostjuden” und “Westjuden”. German-Jewish Intellectuals and Yiddish Culture 1897-1930*, «Leo Baeck Institute Year Book» XLII, 1997, pp. 67-83.
- BROD, MAX, *Vom neuen Irrationalismus*, «Die weissen Blätter», I, 8, aprile 1914, pp. 747-57.
- Kiesel, Helmuth, «Aufklärung und neuer Irrationalismus in der Weimarer Republik», in Jochen Schmidt (Hg.), *Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*, Darmstadt 1989, pp. 497-520.
- Liebeschuetz, Hans, *Jewish Thought and its German Background*, in «The Leo Baeck Institute Yearbook», I, 1956, pp. 217-36.
- Schine, Robert S., *Jewish Thought Adrift: Max Wiener (1882-1950)*, Scholars Press, Atlanta 1992
- Tramer, Hans, *Jüdischer Wanderbund Blau-Weiß. Ein Beitrag zu seiner äußeren Geschichte*, in «Bulletin des Leo

Baeck Instituts», 17 (1962), pp. 23-43.