
Gianfranco Bonola

LE DELUSIONI DEL MESSIANICO IN GERSHOM SCHOLEM. Fedeltà mediante il rinnegamento

Il quartogenito di Arthur Scholem, tipografo in Berlino¹, che ricevette il nome germanico di Gerhard, pare non abbia goduto di quella preadolescenza spensierata in cui si leggevano libri di pirati, di pellerossa, di banditi. Non è quindi dal *Winnetou* di Karl May che può avere appreso una tecnica che ha poi esercitato spesso, in scritti e interviste: l'arte di cancellare accuratamente le proprie tracce. Amici di lunga data, discepoli e interpreti sono stati concordi nel percepire che nella figura e nell'opera del grande studioso della mistica ebraica persisteva un aspetto taciuto, anzi volutamente dissimulato². I primi hanno anche dovuto sperimentare con quale sapiente scaltrezza Scholem abbia eluso le loro domande³, offerto solo mezze risposte alle curiosità⁴, reagendo con stizza a quanti pretendevano di avere svelato l'arcano⁵. Nelle mani degli interpreti, affinché vi esercitino la loro acribia⁶, accanto all'opera è quindi rimasto anche il materiale prodotto dalle sue strategie di occultamento. Volendo affrontare un tema come il messianismo, centrale nell'opera di Scholem, neppure chi scrive potrà esimersi dall'interpretare le sue reticenze.

1. L'orizzonte messianico del ritorno a Sion

Sion è uguale alla somma dei sacrifici che vengono sopportati per questo.
G. Scholem, 95 tesi su ebraismo e sionismo (1918) tesi 64

In diverse occasioni Scholem ha indicato nel triennio cruciale della sua giovinezza, gli anni 1916-1918, il periodo determinante per la sua formazione. La pubblicazione postuma

-
- 1 Si veda il ritratto collettivo, scalare, dei quattro fratelli Scholem nel volume monografico *Zur historischen Gestalt Gershom Scholems* dei «Münchener Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur», 2007, n. 2, p. 59.
 - 2 Su questo convergono parecchi dei saggi compresi nel volume miscelaneo *Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen* (a cura di P. Schäfer / G. Smith, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989), preceduti peraltro da D. Biale, *Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History*, Harvard University Press, Cambridge (Mass)-London 1979, 1982².
 - 3 Cfr. l'articolo di J. Weiss, *Gershom Scholem – Fünfzig Jahre*, su «Jediot Hajom», 5 dicembre 1947 (cit. in G. Scholem, *Briefe I, 1914-1947*, a cura di I. Shedletzky, C.H. Beck, München 1994, p. 459 e s.) e in merito il saggio di I. Shedletzky, *Auf der Suche nach dem verlorenen Judentum*, in «Münchener Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur», cit. pp. 30-47.
 - 4 Cfr. G. Scholem, *Ein offener Brief über die wahren Absichten meines Kabbalastudiums*, lettera a Salman Schocken per il suo 60° compleanno, 29 ottobre 1937, ora in G. Scholem, *Briefe I, 1914-1947*, cit., p. 471 e s.
 - 5 Come il rabbino americano Herbert Weiner nel volume *9 1/2 Mystics. The Kabbala Today*, New York 1969, che tratta Scholem da "mistico a metà", dedicandogli un capitolo intitolato: "The Accountant".
 - 6 Un esempio magistrale di decrittazione è fornito da Irving Wohlfahrt, *"Haarscharf an der Grenze zwischen Religion und Nihilismus". Zum Motiv des Zimzum bei Gershom Scholem*, in *Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen*, cit., pp. 176-256.

dei *Diari* tenuti in quegli anni⁷ ci consente ora un accesso diretto alle complesse dinamiche che lo hanno costituito in soggetto adulto e maturo e indirizzato verso temi di ricerca ben definiti. È quindi a questa fonte che ci rivolgeremo per tratteggiare l'originario emergere di quella interrogazione sul messianismo che lo accompagnerà lungo tutta la sua vicenda di studioso e di militante sionista.

Non è qui possibile fornire neppure uno schematico sunto dei molti eventi che trovano eco nel vissuto del giovane Scholem che, studente liceale di famiglia ebraica assimilata⁸, inizia neppure sedicenne a tenere nota di fatti, discussioni e manifestazioni, incontri e attività associative, dando insieme conto di una fittissima rete di letture: dai classici tedeschi agli opuscoli teosofici, dai trattati esegetici alla pubblicistica sionista. Il giovane studioso che si congederà da quelle pagine per fare la sua *aliyah* in Palestina nel 1923 ha ormai troncato i rapporti con la casa paterna, schivato la chiamata alle armi simulando la follia, abbandonato gli studi matematici per la filologia semitica (in cui si è addottorato) e ha attraversato gli anni funesti della Guerra mondiale da studente fuoriuscito in Svizzera con l'amico Walter Benjamin⁹. Il perno intorno a cui si è consolidata la sua personalità è senza dubbio la scelta di campo a favore del sionismo, operata molto presto (dopo brevi oscillazioni tra ortodossia e liberalismo) e mai revocata.

Ma si tratta di un sionismo assai peculiare, solo inizialmente debitore delle prospettive dei grandi ispiratori (certo Herzl, ma ben di più Buber e Achad Ha'am) e quasi subito elaborato in gelosa autonomia, secondo la propria sensibilità culturale, in consapevole iato con quanto altri stanno articolando nei gruppuscoli sionisti tedeschi. Scholem concepisce e affina un suo sionismo metafisico e mistico, che esprime con un linguaggio fervente, quasi esaltato. Anche quando in esso si saranno decantati il ribellismo generazionale e l'estremismo adolescenziale, ne rimarrà intatta la radicalità. A comporre la quale contribuisce certo anche un tratto idealistico, di acuta reazione neoromantica allo scientismo dominante (in dialettica con il suo studio della matematica!), da cui discende quella esigenza di portentoso, di mitico, di ritorno (tutt'altro che ingenuo) alla trascendenza che è componente ben attestata nello *Zeitgeist* dei primi decenni del XX secolo. Nei confronti dell'Europa, poi, egli manifesta la più totale delusione, resa irreversibile dalla mattanza bellica scatenata per volontà di dominio, e non si fa illusioni sull'antisemitismo della società tedesca, al cui interno gli ebrei fiduciosi nell'integrazione gli appaiono vittime inescusabili di un paese quanto pernicioso autoinganno.

I - È comunque indiscutibile che la sua concezione del sionismo, per l'assolutezza in cui è declinata, si collochi all'interno di una prospettiva messianica. In essa sono presenti tutti e quattro gli elementi fondamentali della religiosità ebraica: il popolo eletto, la legge divina,

7 G. Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätze und Entwürfe bis 1923. 1. Halbband 1913-1917*, a cura di K. Gründer/F. Niewöhner, con la collaborazione di H. Kopp-Oberstebrink, Jüdischer Verlag, Frankfurt a.M. 1995; 2. *Halbband 1917-1923*, a cura di K. Gründer/H. Kopp-Oberstebrink/F. Niewöhner con la cooperazione di K. E. Grözinger, Jüdischer Verlag, Frankfurt a.M. 2000. Da questi voll. sono desunte le date delle singole note di diario inserite tra parentesi tonde nel testo.

8 Su questi anni cfr. G. Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977; tr. it., *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, Einaudi, Torino 1988.

9 Per cui vedi: G. Scholem, *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975; tr. it., *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, Adelphi, Milano 1992.

la terra santa e il messia promesso, anche se con diversa rilevanza. Soltanto per il secondo, l'osservanza dei precetti, il giovane Scholem, non più ortodosso, dichiara forte imbarazzo: «la *Torah* mi crea delle difficoltà, per quanto chiara io senta la cosa» (14 agosto 1916). Alcune sue osservazioni connettono il tema, già buberiano, del rinnovamento dell'ebraismo grazie a una nuova religiosità ebraica, con la insostituibile funzione della terra d'Israele nello scatenare e sorreggere questa rinascita: «La vera riforma dell'ebraismo è possibile soltanto a partire da Sion. Perché la riforma è opera di Dio, e Dio parla solo da Sion» (27 ottobre 1916). Anche per questo Scholem giudica il *Reformjudentum* delle sinagoghe liberali, all'epoca ampiamente maggioritario in Germania, un mero cedimento alla cultura borghese europea, che sfigura l'ebraismo. Rivolta antiborghese, disagio identitario, grandi aspirazioni¹⁰ e partecipazione appassionata si saldano in vere e proprie professioni di fede.

Lo scopo della vita è la vita del singolo solo nella misura in cui in ciascuno c'è Sion, perché il senso della vita non è di portare il proprio spirito alla massima e più armonica istruzione, calma e perfezione, ma l'obiettivo e il senso della vita si chiama Sion. Edificare Sion in noi e fuori di noi, non solo simbolicamente. Il senso della vita è chiamare [*rufen*] il Messia e costruire Sion. Se vuoi, forse questo è anche un obiettivo *nell'uomo*, [...] ma [...] anche fuori di noi: la comunità degli uomini. In primo luogo quella ebraica, ma, come obiettivo ultimo, quella di tutti gli uomini (14 agosto 1916).

Dove è evidente che l'oggetto primario del credere è la natura anzitutto spirituale, anzi trascendente di Sion. Fin da principio Scholem è infatti critico verso i gruppi che concepiscono gli insediamenti ebraici in Palestina in termini di utopia sociale realizzata e di redenzione della terra attraverso il lavoro. Anzi insiste sulla natura non riducibile, tutt'altro che "simbolica", della sua concezione dei caposaldi della fede ebraica: «Il mio ebraismo *positivo* è [...] che per me il messia è il messia e non solo l'ordinamento socialista della società, che per me Sion è Sion e non un nome che indica gli insediamenti di coloni in Palestina. Com'è ovvio, tutto questo ne fa parte, ma l'intero è *di più* [...]» (14 agosto 1916). I grandi modelli da cui trarre ispirazione sono perciò di tipo religioso: nella Scrittura la profezia di Geremia 31 e nella storia il cenacolo dei mistici intorno ad Yitschack Luria a Safed nel XVI secolo, gruppi che hanno rivoluzionato le forme di vita dell'ebraismo. Da quello auspicato e futuro («Solo se gli ebrei di nuovo in *erez Israel* [terra d'Israele] saranno divenuti puri», lettera del 15 agosto 1916) ci si potrà attendere «un'attività missionaria» capace di realizzare l'inconcepibile: «la conversione del borghese», quintessenza dell'uomo che si sente tranquillo nella sua fede idolatra.

Ma se la terra promessa, per la quale Scholem usa ormai solo il nome ebraico di *erez Israel*, è indispensabile alla palingenesi dell'ebraismo, essa assume per lui una funzione altrettanto essenziale e imprescindibile per la venuta del messia: «La fede del nostro popolo dice che il messia verrà quando tutti saranno nella terra dei loro padri, o il contrario» (26 novembre 1914). Questo implica un atto preliminare di decisione e il trasferimento in Palestina di tutti gli ebrei,

10 Compresa la convinzione di poter essere lui stesso il messia, ben presto abbandonata: «In questo momento non credo più, come ho creduto una volta, di essere il messia. È triste: se un giorno dovrò giungere alla convinzione che non sono in grado di produrre anche per me personalmente il rinnovamento, allora non sarò più un sionista, comunque non sarò più come io ritengo un sionista debba necessariamente essere» (19 settembre 1915).

perché «con l'ultimo verrà anche il redentore come sigillo e meta, a darci notizia di quanto raggiunto e mostrarci la via di un nuovo futuro». Lo scenario diviene quindi escatologico e si spinge fino a sperare in una nuova forma della divinità stessa: «Il nuovo cielo e la nuova Gerusalemme possono anche trovare un nuovo Dio, un Dio rinnovato, poiché con il suo popolo è in cammino la gloria di Dio ed essa si trasforma con lui» (26 novembre 1914).

Circa la figura del messia venturo lo Scholem dei *Diari* non ci trasmette tratti precisi. Si limita qua e là a ribadire elementi di dottrina ebraica tradizionale, ad esempio che il «timore reverenziale» non è dovuto al «messia (*che è un uomo!*)», bensì alla rivelazione in lui e attraverso lui» (15 agosto 1916), e insiste anche sul fatto che la fede nelle sue capacità redentive non può essere messa in discussione («Altrimenti il messia verrebbe invano, anzi: la fede nel messia sarebbe una totale assurdità. E questo io non lo posso ammettere in nessun caso», 15 agosto 1916). Ma si premura anche di sganciarne la figura da una concezione troppo razionale: «Razionale può essere chiunque, il messia è qualcosa di speciale, egli è dunque irrazionale... Lode a Dio che anche questo può essere dimostrato con le leggi della logica» (29 gennaio 1915). In qualche caso gli attribuisce persino ruoli e funzioni mai prima teorizzati, che potrebbero apparire stravaganti. Chi non avesse preso atto del carattere sacrale che già il giovane Scholem attribuisce alla lingua ebraica, partecipe della sacralità della rivelazione e della santità del Nome che la fonda, si troverebbe sconcertato di fronte all'affermazione: «Il messia sarà anche l'ultimo, il *primo* filosofo del linguaggio: egli dedurrà l'ebraismo dalla sua lingua» (12 ottobre 1916).

Tutti questi elementi, e la temperie peculiare che li genera, mostrano in modo esemplare il loro intreccio in questo passo singolare [i corsivi sono dell'autore]:

Quando il messia sarà venuto, forse non ci sarà più alcuna nazione delle altre, ma quella ebraica ci sarà di certo, perché il concetto religioso di ebraismo la esige essenzialmente anche allora, anzi a maggior ragione allora. Io credo che la concezione ortodossa della "nazionalità" dell'ebraismo possieda un nucleo intimamente giusto, che è significativamente più profondo e più necessario di quello sionista-usuale, che ritengo sia persino passibile di confutazione. *Il concetto puramente nazionale dell'ebraismo porta in erez Israel come meta ultima, ma il concetto veramente sionista invece conduce a Sion*, che è pensata in un intimo nesso con *erez Israel*. Io non andrei in *erez Israel*, se non volessi andare a Sion. E siccome so che *Sion è la verità assoluta* – mentre *erez Israel* non lo è ancora! – commisuro ad essa tutte le cose; questo è il mio dogma: *Sion è un criterio per ogni cosa* (11 ottobre 1916).

II - Anche per effetto delle discussioni con Walter Benjamin, che spesso vertono su temi ebraici, la prospettiva messianica di Scholem si arricchisce di una ulteriore dimensione: la giustizia. Sono infatti le note successive alla trascrizione nei *Diari* di un frammento dell'amico: *Appunti per un lavoro sulla categoria di giustizia* (8 e 9 ottobre 1916)¹¹ a enfatizzare la convergenza di Benjamin con la tradizione ebraica (che Scholem trova riportata da Samson Raphael Hirsch) nella tesi «[...] i giusti prepareranno la [venuta della] *shekinah* sulla terra», subito chiosata: «I giusti chiamano il messia, nessun altro. Spesso *shekinah* viene tradotto "gloria di Dio", bene, questa è la *zedakah*,

11 Per cui mi permetto di rinviare a G. Bonola, *Antipolitica messianica. La giustizia di Dio come critica del diritto e del "politico" nel filosofare comune di G. Scholem e W. Benjamin*, in "Fenomenologia e società" 2/2000 (XXIII), pp. 3-36.

la giustizia è davvero un riflesso di Dio. Amare si può anche senza Dio, essere giusti no» (16 novembre 1916). Non stupirà dunque che in uno scritto apprestato in origine come dono per il compleanno di Benjamin nel 1918, le *95 tesi su ebraismo e sionismo*¹² sia centrale la nozione di “regno messianico”, già in precedenza definita «[...] la più grande immagine della storia, quella sulla quale si costruisce la sua relazione infinitamente profonda con la religione e l’etica» (3 novembre 1917). Scholem immaginava che queste sue tesi avrebbero richiesto parecchi anni di discussione, per i quali intendeva impegnare anche le risorse intellettuali di Benjamin. Al loro interno si individua una serie che connette i concetti di storia e di messianismo. Fondamentale, e subito enunciato, è il rapporto tra ebraismo e storia: la storia è non solo, come già sosteneva Cohen, una invenzione dei profeti d’Israele, ma l’elemento originario per la genesi stessa dell’ebraismo («Nella scoperta della storia si costituì l’ebraismo» tesi 9). Soltanto aderendo a una concezione rigorosamente messianica dell’ebraismo si può affermare (tesi 38) che la “dottrina” (cioè la Torah, nell’idioletto scholemiano) «[...] è la corrente che passa tra i due poli della rivelazione e del regno messianico». Il che per inciso ci svela quanto fosse precoce quella indagine circa il nesso Torah-messianismo su cui Scholem tornerà in più occasioni. Anticipatore è anche il tratto che esplicita (tesi 73) l’idea di “regno messianico” con un concetto di matrice qabbalistica come *tiqqun*¹³: «Il “mondo del *tiqqun*” è il regno messianico».

Alla fine di questo elenco poi si trova un blocco di tesi piuttosto unitario, incentrato sulla dottrina del tempo nell’ebraismo, in cui si profila il tema del “tempo messianico”. Si può tentare di leggerle in un ordine logico, senza badare alla loro posizione nella serie. La vicenda storica dell’ebraismo sarebbe fin qui stata compresa in modo insoddisfacente: «Finora la storia dell’ebraismo è stata presa in considerazione solo entro il tempo della rivelazione, o solo entro quello della storia, e così via; la totalità della sua storia si può schiudere solo se la si prende in considerazione unitariamente» (tesi 93). Ma l’insufficienza di tale approccio è dovuta all’ignoranza del fatto che: «Nell’ebraismo il tempo è articolato in modo quadruplice» (tesi 82), o in modo ancora più complesso, visto che: «Il tempo del lamento, il tempo della storia, il tempo della rivelazione e il tempo del messia sono gli ordini temporali più essenziali dell’ebraismo» (tesi 86), per cui non se ne escludono altri ancora. In forte sintonia con quanto poi affermerà Franz Rosenzweig, la tesi 85 valorizza la dimensione liturgica: «Il Giorno dell’Espiazione è l’esempio storico del tempo messianico, come lo sono in senso lato tutte le feste ebraiche». Di quest’ultimo poi, oltre all’epifania intrastorica in *yom kippur*, si rammenta l’essenza luminosa, l’opposizione al regno delle tenebre, la novità inaudita: «La notte è la fonte del demonico. Il “nuovo cielo” è il cielo senza notte, e non senza motivo il tempo messianico in ebraico si chiama “i giorni del Messia”. Solo nel lamento l’oscurità risplende» (tesi 95). È presente anche un audace tentativo di sondare la natura di tale dimensione temporale, quando Scholem dichiara che: «Il tempo del *w hahipuk* è il tempo messianico» (tesi 83) ossia, evocando una particolarità della sintassi ebraica, il *waw* inversivo, sostiene che il tempo messianico rovescia e sovverte le diastasi temporali consuete, è in grado di mutare il passato in futuro o viceversa, e di entrambi può fare un presente. Ma il rapporto con tale forma di temporalità può essere

12 Cfr. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, pp. 295-303 (1a ed. in *Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen*, cit., pp. 287-295).

13 Termine chiave della *qabbalah* luriana, con cui si indica la redenzione, intesa come un ripristino, una ricostituzione dell’ordine originario.

unicamente dialettico, pare dica la tesi 94 con il suo enunciato paradossale: «Solo il cieco vede il tempo messianico (Is. 42,19)», specie se si ricorda che il versetto di Isaia richiamato dice: «Chi è cieco se non il mio servo?».

2. In conflitto con la tradizione

A Gerusalemme, Tua città, ritorna con misericordia; riedificala come edificio eterno, prontamente, nei nostri giorni. [...]

Il germoglio di David, Tuo servo, fa' prontamente fiorire, ed esalta la sua potenza per mezzo della Tua salvezza [...]

Shemoneh 'Esreh, preghiera quotidiana ebraica

Verso la fine della carriera accademica, a metà degli anni Settanta, si apre per Scholem una stagione di ripensamenti e di bilanci. Egli fa infatti uscire a stampa, con brevi intervalli, il libro dedicato al suo rapporto con Walter Benjamin (di cui sta curando l'epistolario con Th. Adorno), il volume di ricordi giovanili *Da Berlino a Gerusalemme*¹⁴, e due lunghe interviste¹⁵. È in questa fase che perfeziona quella sua autopresentazione coerente e "stilizzata" che parecchi studiosi hanno percepito come lucidamente costruita. Tra ciò che si può intravedere in tali pagine mi preme evidenziare il modo in cui Scholem, a distanza di molti decenni, delinea la posizione del suo sionismo nei confronti della tradizione religiosa ebraica. Se esso era infatti una "ribellione" contro l'assimilazione e la dissoluzione dell'ebraismo, non lo era di meno "contro la tradizione", anzi fu una ribellione «particolarmente accanita finché esistette ancora all'est, in Ungheria, in Romania, in Polonia, in Russia l'ebraismo tradizionale»¹⁶. Con i toni della baldanza *d'antan* ribadisce: «ci senti[vamo] chiamati, qui e ora, a venire in Palestina» senza dover chiedere autorizzazione a nessuno e «senza interpellare i rabbini». Anche persone dotate di una marcata sensibilità religiosa, come Scholem e Buber, hanno allora ritenuto di poter respingere la dottrina degli ortodossi che ammoniva: «Per l'amor di Dio, voi guastate il mestiere al messia, questo [scil. il ritorno in terra d'Israele] è propriamente un affare di Dio. Noi verremo in Palestina unicamente quando Egli chiamerà; se lo dice soltanto un leader politico come Theodor Herzl, o Weizmann, che ce ne importa?».

Con questa frase irridente Scholem si riferisce però a un fenomeno di dimensioni considerevoli di cui all'epoca non poteva ignorare la portata. Benché l'ebraismo tedesco si ritenesse ben distinto dall'*Ostjudentum* praticante e tradizionalista, proprio il passaggio (per quanto temporaneo) del giovane Scholem negli ambienti ortodossi tedeschi, per studiare Talmud con il rabbino Bleichrode¹⁷, ci consente di supporre che le obiezioni antisioniste gli fossero note in

14 Cfr. le note 8 e 9.

15 Ora disponibili in tr. it. Cfr. *Scholem/Shalom. Due conversazioni con Gershom Scholem su Israele, gli ebrei e la qabbalah*, a cura di G. Bonola, Quodlibet, Macerata 2001.

16 Ivi, p. 123.

17 Ne parla esplicitamente in G. Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme*, cit., p. 44 e ss. Nei *Diari* in data 18. 11. 1914 ricorda che Bleichrode paragonava i sionisti alla cenere della "giovenca rossa" (Nm 19) che purifica gli impuri (gli ebrei assimilati) ma al tempo stesso rende impuri i sacerdoti che compiono la purificazione (gli ebrei osservanti).

tutta la loro autorevolezza e gravità. Lo sterminio che ha colpito soprattutto gli ebrei orientali, e la conseguente riduzione dell'ortodossia e delle cerchie chassidiche a gruppi minoritari, unita al crescente adeguamento della cultura ebraica al modello prevalente dettato dallo stato d'Israele, rendono invece piuttosto difficoltoso a noi oggi venirne a conoscenza e valutarne l'entità¹⁸.

Si tratta di una serie di prescrizioni variamente disposte intorno all'antica ammonizione a non voler "incalzare la fine", a non "forzare" l'avvento dei giorni messianici. Infatti questo atto di *hybris* non potrebbe produrre altro che eventi luttuosi, come al tempo dell'esodo, quando i figli di Efraim avevano tentato di uscire dall'Egitto prima del tempo e per questo erano morti (bT *Sanhedrin* 92b). Per gli ebrei che prendono sul serio le fonti normative del giudaismo, l'abdicazione al potere politico, e quindi la rinuncia a costruire uno stato ebraico, era parte integrante dell'osservanza della Torah almeno quanto il divieto di mangiare maiale. Essa si basa su un passo talmudico (bT *Ketubot* 111a) secondo il quale alla vigilia dell'esilio vennero prestati tre giuramenti: di non acquisire un'autonomia nazionale, di non rientrare in massa e in modo organizzato in terra d'Israele, e di non ribellarsi contro le nazioni (mentre le nazioni giurarono di non vessare troppo il popolo ebraico). Questi impegni presi non caddero affatto nell'oblio, prova ne è che anche Rashi, Rabbi Salomon ben Itschak (1040-1105), l'autore del più diffuso commento alla Torah, fa memoria del giuramento talmudico: «non salire [in *erez Israel*] con la forza!». Verso la fine del medioevo i tre giuramenti assunsero statuto *halakico*, cioè divennero fonte di responsi legali, e ci sono attestazioni del loro uso nei secoli XIV e XV. Si registrava quindi un vasto consenso sul fatto che un ritorno in Israele realizzato con mezzi politici non corrispondeva affatto al progetto di salvezza della tradizione giudaica. I "tre giuramenti" di conseguenza, nei decenni tra Ottocento e primo Novecento, furono alla base delle prese di posizione antisioniste di molti rabbini orientali, che si riconoscevano nell'affermazione di Rabbi Minzberg: «Se questa redenzione non viene dal Grande Redentore¹⁹ in tutta la sua gloria noi diremo: non è la strada della vera salvezza, non è la meta a lungo desiderata. Non la consideriamo nemmeno come una redenzione temporanea e fortuita, ma come una mosca nell'unguento».

I - Viceversa, fornendo un lampante esempio di lettura selettiva della tradizione, i sionisti "religiosi", come Buber (che però non fu mai osservante), si limitavano a tenere conto dei passi talmudici che sottolineano l'eccellenza della terra santa. Essa "è stata creata per prima", "il Santo stesso [la] abbeverava di sua mano" ed è stata donata al popolo ebraico, come dice Shimon bar Yochai: «Tre buoni doni il Santo, benedetto sia, ha dato a Israele e tutti egli li ha dati solo attraverso il dolore; essi sono: la Torah, la terra d'Israele e il mondo futuro²⁰». A motivare l'esigenza del ritorno si rammentavano testi aggadici come la storia dei tre dottori

18 Cfr. M. Giuliani, *L'ortodossia ebraica e la questione messianica*, in «Humanitas», 2005, LX, n. 1-2, pp. 153-168 e Y.M. Rabkin, *Una minaccia interna. Storia dell'opposizione ebraica al sionismo*, Ombre corte, Verona 2005 (*Au nom de la Torah. Une histoire de l'opposition juive au sionisme*, Les Presses de l'Université Laval, Québec 2004).

19 Ossia da Dio; affermando che il messia arriverà a dorso d'asino, un mezzo di trasporto tutt'altro che trionfalistico, la tradizione sottolineava la sua umiltà davanti a Dio, a cui spetta compiere la redenzione ultima.

20 Cfr. M. Buber, *Israel und Palästina. Zur Geschichte einer Idee*, Artemis, Zürich 1950, tr. it., *Sion. Storia di un'idea*, Marietti, Genova 1997, p. 57. Di qui anche le successive citazioni.

della legge che volevano espatriare per studiare, ma al confine furono sopraffatti dal pensiero della terra e tornarono strappandosi le vesti e gridando: «Risiedere nella terra d'Israele bilancia tutti i comandamenti della Torah» (cfr. Dt 11, 3s. e 12, 28s.). O commentisti mistici, come quello a *Cantico* 2,9: «Egli sta là, dietro il nostro muro» che affermava: «Per l'eternità la *shekinah* non si allontana dal Muro Occidentale [del tempio di Gerusalemme]». Poiché la terra d'Israele è consacrata più di tutte le altre al Signore, si aveva cura di sottolineare che gli atti religiosi possono raggiungere la loro perfezione solo in essa, anzi molti comandamenti possono essere osservati solo là, e ciò che si fa nell'esilio è solo un'opera parziale, imperfetta, che non può riuscire. Inoltre l'effetto della santità della terra si riverbera sui suoi abitanti, rimarca Buber, che ripete i detti di rabbi Zeira: «Persino il semplice parlare dei palestinesi è dottrina» e: «L'aria della terra d'Israele rende saggi», un'espressione di cui la gioventù sionista aveva fatto il suo slogan prediletto.

Buber però non menziona alcuno dei passi da cui gli antisionisti desumevano l'interdizione al ritorno organizzato in terra santa, e nel commentare il detto midrashico: «Tre cose sono state date sotto condizione: la terra d'Israele, il tempio e la regalità della casa di Davide», individua unicamente nella mancanza di fedeltà il motivo per cui Dio ha tolto a Israele questi preziosi doni²¹. Così anche Scholem si asterrà più tardi, pur citandolo, dal collegare a questa polemica un passo midrashico (*Shir ha-Shirim Rabbah* II, 7, su *Cantico* 2,7: «non scuotete dal sonno l'amata finché non lo voglia») che riporta i tre giuramenti e rinvia a bT *Ketubot* 110 a, passo da cui proviene il principale *dictum probans* degli antisionisti²². Al vero e proprio conflitto ermeneutico si giunge a proposito delle preghiere e in particolare di quelle tra le *Diciotto benedizioni* che menzionano il ritorno a Sion (e che in Germania gli ebrei riformati si erano curati di cassare). Per Scholem, che le trascrive in ebraico con venerazione nei suoi taccuini, esse sono la prova che da secoli gli ebrei pensano di ritornare a Gerusalemme, mentre gli ortodossi ribadiscono che l'invocazione è diretta a Dio affinché Lui, e non gli uomini con le loro forze, riporti a casa gli esuli, cioè compia la redenzione finale.

Non senza sorpresa si rinvengono, fra le schiere e nei repertori degli antisionisti, persone e temi su cui vedremo esercitarsi a lungo l'attività di ricerca di Scholem. Tra quanti formularono responsi che, in forza dei tre giuramenti, vietavano di salire a Gerusalemme ci fu infatti nel XVIII secolo Jonathan Eybeschütz (1690-1764), considerato all'epoca un luminaire dell'*halakah*, il quale fu anche coinvolto in un processo per criptosabbatanesimo, da cui venne (secondo Scholem a torto) mandato assolto. E nei suoi verdetti pare abbia pesato la consapevolezza dei danni provocati dal falso messia Shabbetay Zvi. Per altro verso anche Jacob Emden (1697-1776), accanito avversario di Eybeschütz e cacciatore di criptosabbatiani (i cui scritti saranno per Scholem di primaria importanza per ricostruire la storia di quel movimento) fa riferimento ai tre giuramenti quando formula le sue tesi contro Shabbetay Zvi, accusandolo di avere voluto accelerare il processo redentivo e di avere così provocato la tragedia²³. A partire da quest'epoca, del dossier delle argomentazioni volte a sedare le velleità di ritorno in Palestina

21 Ivi, p. 65.

22 Cfr. G. Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, in *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976, tr. it., *Per la comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo*, in Id., *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Marietti, Genova 1986, p. 122.

23 Cfr. Y.M. Rabkin, *Una minaccia interna*, cit. p. 89 e s.

farà parte anche l'accusa di sabbatianesimo, di falso messianismo. E infatti il rabbino Yosef Dov Ber Soloveitchik (1820-1892) lancerà contro il movimento russo Chibbat Tzion, che non disdegna i toni messianici nel proporre il ritorno a Sion, l'accusa di essere «una nuova setta, identica a quella di Shabbetay Zvi, che marciscano i nomi dei malvagi».

E Scholem, lettore fin dall'adolescenza della *Geschichte der Juden* di Heinrich Graetz, conosceva la vicenda e gli atti trasgressivi di questa figura, che cita molto presto nei suoi *Diari*²⁴.

3. Aspirazioni frustrate alla pace

*Noi la dialettica non la imparammo da Hegel.
V. Majakovskij, A piena voce (1930)*

Alla fine del settembre 1923 Scholem raggiunse Gerusalemme e poco dopo venne assunto come bibliotecario addetto alla sezione ebraica presso la Biblioteca Nazionale. Trovò casa ai margini del quartiere ortodosso di *Meah She'arim*, allora tappezzato (lo ricorda con una certa ironia²⁵) di proclami antisionisti e ricorrente scenario di infuocate manifestazioni in cui i rabbini tuonavano contro i nuovi arrivati, la loro irreligiosità e i loro propositi funesti. Un anno dopo (17 dicembre 1924) Scholem in una lettera a Werner Kraft²⁶ manifesta senza remore la sua percezione di una situazione difficile («per le teste pensanti la vita qui è un palese invito a uscir di senno») e di una collettività segnata dai ruoli che conferiscono prestigio e dai presupposti che implicano: «qui un retroterra teologico in un modo o nell'altro è inevitabilmente necessario anche alla forma di vita più ridicola, se non si vuole appunto “assumere una parte”, il che qui accade talora come messia, talora come capo operaio, e talora anche in costumi più inquietanti, sostanzialmente più inquietanti». Accanto a considerazioni che tentano di giustificare un tale bailamme, perché prodotto dal «vicendevole cozzare di produttività scatenate giunte dai sei continenti, mettendoci anche il mondo celeste», compare una secca notazione carica di pessimismo: «Io faccio parte nel modo più deciso della setta di coloro che, su quale sarà il destino del movimento sionista qui, sono propensi a opinioni apocalittiche».

Forse questa è una prima traccia delle apprensioni (o già delle discussioni?) che conducono Scholem a divenire un membro attivo del movimento “Brit Shalom” [Patto di pace²⁷] fondato nel novembre 1925 da Yehuda Leon Magnes, Martin Buber e Arthur Ruppin per portare avanti il progetto di un'intesa con gli arabi di Palestina e difendere la praticabilità politica dell'ipotesi di uno stato binazionale. Tra i promotori ci sono Shmuel Hugo Berg-

24 «Quando Shabbetay Zvi volle dimostrare a sé e agli altri di essere il messia, andò nella piazza del mercato di Smirne e a capo scoperto pronunciò il nome di Dio. Circolava infatti tra il popolo la credenza che nessuno, a meno che non fosse il redentore, avrebbe potuto far affiorare alle labbra il tetragramma senza che il fulmine dell'ira divina lo abbattesse. Ma nulla del genere accadde, e perciò lui credette in se stesso e loro in lui» (17 agosto 1914).

25 Cfr. G. Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, Nuova edizione ampliata, Einaudi, Torino 2004 (ed. or., *Mi-Berlin li-Yrushalaym. Zikronot ne'urim*, Am Oved, Tel Aviv 1982) p. 225 e s.

26 Cfr. G. Scholem, *Briefe I, 1914-1947*, cit., p. 222.

27 Cfr. G. Bensoussan, *Une histoire intellectuelle et politique du sionisme*, Fayard, Paris 2002, tr. it., *Il sionismo. Una storia politica e intellettuale 1860-1940*, Einaudi, Torino 2007, pp. 682-694 e ss.

mann, il primo amico e patrono di Scholem a Gerusalemme, e Hans Kohn, già membri del gruppo praghese Bar Kochba, mentre Robert Weltsch li spalleggia dalle colonne della «Jüdische Rundschau», l'organo del sionismo tedesco, da lui diretto. Ne fanno parte un certo numero di insegnanti, docenti, intellettuali, come il pedagogista Itzhack Epstein e Akiva Ernst Simon, già collaboratore di Franz Rosenzweig a Francoforte. Tutti o quasi provenivano dall'ebraismo tedesco, subivano l'influenza del sionismo culturale di Achad Ha'am e aderivano a formazioni politiche progressiste; venuti in Israele per "rinnovare" l'ebraismo, erano concordi nel ritenere che il sionismo non dovesse porsi come obiettivo prioritario la fondazione di uno stato, anche perché erano critici verso l'idea di uno stato-nazione, di cui constatavano gli effetti disastrosi nella storia europea. Disposti a riconoscere non solo i diritti individuali, ma anche i diritti "nazionali" dei palestinesi, i membri di "Brit Shalom" prospettarono allo *yishuv* [collettività degli ebrei immigrati] la necessità di giungere, in nome della pacifica convivenza, anche a concessioni assai onerose, come la limitazione delle quote di immigrazione ebraica in Palestina. Questo li rese subito molto impopolari, perché all'epoca il rapporto numerico era largamente a favore degli arabi e la maggior parte dei sionisti non accettava di rimanere (magari anche in futuro) la minoranza all'interno di uno stato a venire. La destra sionista parlò esplicitamente di "tradimento" della causa²⁸. Attaccati anche dalle formazioni sioniste socialiste, costretti ad ammettere le crescenti esigenze di autodifesa (soprattutto dopo gli eccidi di Hebron del 1929), finirono con l'accettare la formazione di una milizia ebraica. Messi in difficoltà al XVII Congresso sionista di Basilea del 1931 sulla questione dello "scopo finale" dell'impresa sionista (che segnerà, all'altro estremo dello schieramento, il distacco dal movimento dei sionisti "revisionisti" di Jabotinskij) vedranno man mano ridursi il loro spazio di manovra e subiranno importanti defezioni. Già intrinsecamente deboli per il fatto di non avere largo seguito né nel movimento dei coloni, né nel sindacato (che vorrebbero unitario con i proletari arabi), e per giunta ridotti all'impotenza perché, a dispetto della loro disponibilità, non trovano alcun interlocutore fra i palestinesi, verranno alla decisione di sciogliere l'organizzazione nel 1933, disperdendo la loro eredità politica fra gruppi più piccoli e più effimeri. Lo sciopero generale e la vera e propria guerriglia scatenata dai palestinesi nel 1936, che imperverserà per sei mesi, sarà l'evidente conferma della correttezza dell'analisi fatta da "Brit Shalom" e insieme il segno di quanto fosse prossima la via senza ritorno dello scontro violento.

La partecipazione di Scholem a "Brit Shalom" si esplica anche in un'attività di pubblicista sulla rivista del gruppo, "Shei'fotenu" (Le nostre aspirazioni), per la quale stila interventi polemici e redige persino un articolo di fondo²⁹, ma anche su altri giornali, come "Davar", a cui invia un'argomentata difesa della politica del movimento contro un attacco liquidatorio di Yehuda Bourla. Dalla posizione politico-religiosa assunta in questi articoli Scholem non si discosterà più e anche nei decenni successivi continuerà a farvi riferimento. Occorre infatti ricordare che gli scontri del 1929 ebbero come innesco una disputa sulla libertà d'accesso al Muro Occidentale per la preghiera e che gli avversari ebrei di "Brit Shalom" utilizzavano

28 Se ne trovano echi anche in Amos Oz, *A Tale of Love and Darkness*, senza editore e luogo, 2002, tr. it. *Una storia di amore e di tenebra*, Feltrinelli, Milano 2003.

29 Ora accessibile in G. Scholem, *Le prix d'Israël. Écrits politiques*, éditions de l'éclat, Paris-Tel-Aviv 2003.

la retorica messianica come moneta corrente nella polemica politica. Scriveva ad esempio Bourla: «La nostra speranza messianica storica è oggi presente nel cuore dell'uomo nuovo d'Israele, nella forma del sionismo politico, in un modo molto più completo di quanto non lo fosse un tempo nel cuore degli ebrei religiosi». E in quest'ottica la posizione di "Brit Shalom" comportava, a suo dire, la «profanazione del santo dei santi della nazione: la sua speranza di redenzione integrale»³⁰.

I - Di primaria importanza per comprendere le posizioni e lo stato d'animo di Scholem resta la lettera da lui inviata a Walter Benjamin il 1 agosto 1931³¹ in cui prende atto di «una radicale spaccatura sopravvenuta tra il [suo] modo di intendere il sionismo» – che consente a definire “mistico-religioso” – e il sionismo “empirico”. La difficile situazione è determinata dal fatto concreto che, mentre resta per lui inamovibile l'unico postulato di sempre: “che la Palestina è necessaria”, «nel sionismo degli ultimi anni hanno preso il sopravvento, sia dal punto di vista politico che dal punto di vista morale, le forze più smaccatamente reazionarie». Riassunti all'amico gli avvenimenti congressuali recenti, che hanno portato alla quasi-liquidazione di “Brit Shalom”, Scholem formula in termini oscuri un giudizio storico disastroso su quanto è avvenuto del sionismo e cioè che

[...] il sionismo si è ucciso vincendo. Ha anticipato le sue vittorie nella sfera spirituale, perdendo così la forza di realizzarle sul terreno concreto. Ha svolto infatti, con uno sforzo gigantesco, una funzione *che non era affatto nelle sue intenzioni svolgere. Abbiamo vinto troppo presto.* [...] Infatti ancor prima di raggiungere e attuare il ricongiungimento nella vita del paese e della lingua, abbiamo perduto le nostre forze su un terreno sul quale non avevamo mai pensato di doverci battere. Una volta che ebbe vinto a Berlino, e cioè, dal punto di vista del nostro compito, all'interno di uno spazio vuoto, il sionismo non poté più vincere a Gerusalemme. L'esigenza postaci dalla storia è stata soddisfatta da lungo tempo, solo che non ce ne siamo accorti, e ora è evidente che il compito storico del sionismo era totalmente diverso da quello che esso si è assunto. La disperazione del vincitore è ormai da anni la demonia peculiare del sionismo [...].

Per cui adesso non si tratta più di salvarci – poiché solo nell'oblio ci potrebbe essere consolazione per una vittoria ingiusta – bensì di gettarci nell'abisso che si spalanca tra la nostra vittoria e la realtà.

Quel sionismo che aveva saputo vincere la battaglia ideologica in Europa, interpreto, producendo una mobilitazione senza precedenti per il ritorno a *erez Israel*, facendo rivivere l'interesse per l'ebraismo in una gioventù confusa e smarrita dentro l'assimilazione, non aveva più energie da spendere per la battaglia decisiva che si era svolta più tardi, sul suolo della Palestina. Qui infatti non era più riuscito a mantenere l'egemonia intellettuale durante la fase, ben più complessa e rischiosa, delle realizzazioni concrete. La cui guida era stata assunta da persone che non avevano alcuna percezione della vera anima del sionismo, di cui profanavano grossolanamente il segreto. *L'impasse* in cui era finito il sionismo era un esempio lampante della eterogenesi dei fini che Hegel aveva teorizzato. Infatti, come era antica intuizione di Scholem, il sionismo esigeva una maturazione interiore e una riservatezza circa il suo senso segreto che, a questo punto è facile intuire, era costituito dalla natura messianica del suo assunto. Ora questo non solo era stato violato, ma lo si era ridotto a tema di sbracata propaganda

30 Cfr. *ivi*, p. 79.

31 Riportata in G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., pp. 262-268, (traduzione modificata).

per fini politici brutali e moralmente ingiustificabili. Così mi pare di potere comprendere il criptico passo successivo, che recita:

Là dove la vocazione non si asteneva dall'autoprofanarsi, dove la comunità non veniva sviluppata nella sua adeguata segretezza, e invece *il tradimento ai danni delle ricchezze occulte che ci avevano attratto* [corsivo mio] diventava un aspetto positivo della propaganda demoniaca, a quel punto ebbe inizio la nostra catastrofe. Il farsi visibile della nostra causa ha causato la sua distruzione.

Scholem chiudeva la lettera con un passo sulla sua sorte personale: «Così ci resta soltanto la produttività di chi nell'atto di inabissarsi riconosce sé stesso. In essa – dichiarava – mi sono sepolto da anni». Ma anche questa attività, o almeno i temi intorno ai quali si è pervicacemente esercitata, continuano secondo me a mantenere un legame individuabile con la vicenda di illusione e delusione circa l'attuabilità del messianismo che ho cercato di mettere in luce.

4. Il sabbatianesimo, un fallimento messianico

[...] *che vi sia memoria di noi, che siamo stati battuti.*
W. Benjamin, Sul concetto di storia XII (variante)

Negli stessi anni in cui a Gerusalemme si consuma l'esperienza fallimentare di "Brit Shalom", si verifica anche il primo significativo incontro di Scholem con la teologia sabbatiana, durante un soggiorno in Inghilterra nel 1927, effettuato per consultare manoscritti qabbalistici al British Museum e a Oxford. Ne abbiamo precisa notizia perché sulla via del ritorno fece visita a Walter Benjamin, allora a Parigi, e ci riferisce³² di averlo subito messo al corrente della "scoperta" fatta, che definisce "assai sorprendente". Quello che pare abbia colpito Scholem fin dal primo momento in cui si è calato nella produzione teorica del movimento sabbatiano è che fosse esistito «un antinomismo messianico sviluppato in termini strettamente ebraici all'interno del giudaismo». In questo resoconto, redatto molti decenni dopo, risaltano tre elementi: lo stato d'animo di Scholem, abbattuto per le "esperienze fatte in terra d'Israele"; la consapevolezza, acquisita più tardi, che quella *trouvaille* avrebbe influenzato profondamente le sue successive ricerche; ma soprattutto la "scintilla d'emozione" che gli avevano suscitato gli scritti di Abraham Michael Cardozo in difesa dell'eresia sabbatiana, e che riuscì a trasmettere a Benjamin e a Franz Hessel.

Ne scaturì l'anno dopo quella autentica primizia negli studi scholemiani sul fenomeno sabbatiano che è *La teologia del sabbatianismo alla luce di Abraham Cardozo*³³, saggio nel quale infatti è percepibile non soltanto la volontà di indagare spregiudicatamente un tema demonizzato e censurato, bensì anche l'appassionato interesse per l'argomentazione teologica e la posizione di fede dei protagonisti, non senza un'attenzione partecipe per i loro destini e traversie. Il lettore delle grandi opere successive vi trova già individuate, e in forma concisa anche esposte, parecchie delle questioni nodali che sono al centro delle preoccupazioni dei settari sabbatiani.

32 Ivi, p. 207 e s.; p. 211.

33 Cfr. G. Scholem, *Die Theologie des Sabbatianismus im Lichte Abraham Cardosos*, in *Judaica* 1, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986 (1963¹), pp. 119-146 (in origine in «Der Jude», Sonderheft *M. Buber zum 50. Geburtstag*, 1928).

Innanzitutto il loro grande attacco all'immutabilità della Torah. Esso viene sferrato a partire dalla dottrina delle fasi cosmiche successive, per cui in ciascuna *shemittah*, che sta sotto il segno di uno specifico attributo divino, la Torah ne riflette i modi trasformandosi, ad es. da legge "della grazia" in un certo eone, a legge "del rigore" in quello seguente. Ma, in modo altrettanto sovversivo, anche mediante la dottrina mistica secondo cui lo stesso alfabeto ebraico contiene delle lettere che sono visibili solo in alcune epoche cosmiche, e scompaiono in altre.

Segue poi la messa in crisi sabbatiana della concezione tradizionale della divinità, che viene ritenuta gravemente compromessa in conseguenza della distruzione del Tempio di Gerusalemme. Il popolo ebraico sarebbe perciò incorso per millenni nell'errore di tributare il suo culto non al Dio d'Israele, ma alla divinità pagana identificabile con la *causa prima* del cosmo. L'originario, autentico "mistero della fede" è rimasto accessibile solo a chi sa decrittare le tracce disseminate ad arte dagli antichi maestri tra le pagine del *Talmud* e dello *Zohar*, operazione elitaria e quant'altra mai esoterica. Perciò le dottrine che lo espongono suscitano scandalo e riprovazione nel nostro mondo irredento. E questo già manifesta quella teoria dell'inevitabilità dell'antitetico e del paradossale che sarà la chiave di volta nella logica dell'intero edificio dottrinale sabbatiano, comunque declinato.

Infine, ed è il punto più gravido di conseguenze, i sabbatiani elaborano una messianologia articolata e audace fino alla temerarietà. Il problema autentico, mai prima esplorato (anche perché la sua cogenza, sostiene Scholem, si avverte soltanto in prossimità dell'attuazione della impresa messianica), era quale fosse lo statuto della persona stessa del messia rispetto alla Torah e agli eoni, il vecchio e il nuovo, sul cui discrimine egli si colloca e di cui produce la transizione. Figura-limite, in cui si annuncia il nuovo, era certo plausibile farne valere l'eccezionalità rispetto alla Torah vigente. Tuttavia, nel quadro della soteriologia mistico-qabbalistica di scuola luriana, allora dominante, toccava al messia il compito più arduo e finale, quello di liberare le scintille imprigionate nei recessi più fondi del male, atto redentivo impossibile senza entrare in rapporto intrinseco con il male stesso nelle sue forme più ripugnanti. Di qui la necessità dell'apostasia di Shabbetay, proclamata da tutti i suoi apologeti; una dottrina che non sarebbe mai stata costruita, chiosa Scholem, senza il dato di fatto storico contingente, ma che è altamente rivelativa delle aporie dottrinali profonde del pensiero messianico, e non meno indicativa della disperata volontà di redenzione che pervadeva l'intero mondo ebraico.

È peraltro trasparente che Scholem rende in qualche modo gli onori alla figura e alla condotta di Cardozo, e non solo alla sua intelligenza. Questi infatti era un esponente di quel sabbatanesimo "moderato" che vietò agli adepti di seguire Shabbetay anche nella conversione all'Islam e, spingendoli a rimanere all'interno dell'ebraismo in una sorta di marranismo autoimposto, scelse la via più difficile (e perseguitata), ma più feconda di influenze sulla società ebraica. In tal modo però evitò anche la catastrofe di scatenare incontenibili dinamiche autodistruttive: «Benché Cardozo e l'intero sabbatianismo ebraico con lui si trovassero proprio in quei punti critici dove l'ebraismo corre il pericolo di venir consumato nelle fiamme di un'esplosione antinomica, essi ebbero certamente l'esatta percezione del limite³⁴».

34 Ivi, p 140.

Nella chiusa di questo saggio assistiamo inoltre a una stupefacente novità. In una considerazione finale che cerca di trarre dall'indagine storica una lezione per il presente, scopriamo che Scholem decide di utilizzare contro le derive sioniste che disapprova quella stessa accusa di sabbatianesimo, che i rabbini ortodossi erano usi, certo con minore cognizione di causa, scagliare contro il sionismo intero:

Così, ben prima che le potenze della storia universale nel XIX secolo sconvolgersero l'ebraismo, la sua realtà venne minacciata di rovina dall'interno. Già allora, la "realtà degli ebrei"³⁵, lo spazio dell'ebraismo, minacciò di diventare quella chimera, in cui essa da allora, in grandi momenti della storia ebraica, minaccia continuamente di dissolversi, in pathos abborracciato o, non diversamente, in non-patetica autodepravazione (*Selbstversunkenheit*). La fraseologia messianica del sionismo, specialmente in momenti decisivi, non è la minore di quelle seduzioni sabbatiane che possono portare al disastro il rinnovamento dell'ebraismo, la stabilizzazione del suo mondo dall'intatto spirito della lingua. Infatti, per quanto caduche nel tempo possano essere state, come tutte le costruzioni teologiche, anche quelle di Cardozo o di Jakob Frank, l'impulso più profondo e più distruttivo del sabbatianismo, la *hybris* dell'ebreo, è rimasto³⁶.

5. *Propositi dissimulati?*

Nella produzione successiva di Scholem, le grandi opere sulla storia della mistica ebraica e della *qabbalah*, i saggi sul movimento sabbatiano e il magistrale volume su Shabbetay Zvi, a tutti note, l'approccio al problema messianico si farà mano a mano più distaccato, specialistico, professorale. Il saggio del 1959 *Per la comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo*, in origine letto a un convegno Eranos ad Ascona, tira le somme del lungo percorso di questo tema, mostrandone le articolazioni, le varianti e la complessità (pericoli compresi) con l'asciutta neutralità con cui si compila una voce d'enciclopedia. Ma Scholem in quella sede non si spinge fino alla crisi generata dalla eresia sabbatiana, anzi non tocca neppure il messianismo dei qabbalisti, con il valido pretesto di averne già trattato diffusamente altrove. In questo modo tuttavia evita anche di porre a contatto in modo troppo ravvicinato la sua tesi capitale sul messianismo ebraico e il più grande disastro generato dalla sua attuazione in età moderna. Se l'autentico messianismo ebraico (a differenza di quello cristiano) è intrinsecamente connesso al piano del concreto, dell'esteriore e della storia, e non può darsi che in questa veste, perché quando sceglie decisamente la via della propria realizzazione, quando compie lo sforzo immane di affermarsi, va incontro allo scacco, fallisce o si ribalta in sabbatianesimo? La lunga, minuziosa, ponderata analisi delle vicende, idee, strategie, cultura e personalità dei sabbatiani (fino a evocarne le patologie, i peccati, la *hybris*) è stata anche un tentativo di trovare la ragione della loro disfatta. Ma una così grande profusione di energie, di passione e di tenacia viene ad essi rivolta, io sospetto, in nome di un'altra disfatta, più prossima e cocente, quella del sionismo messianico in cui Scholem si era riconosciuto.

A quanti gli muoveranno il rimprovero di avere formulato valutazioni troppo positive di un fenomeno aberrante, come già faceva Isaiah Sonne nel 1943 con insinuazioni sulla sua sensi-

35 Allusione all'opera di Oskar Goldberg, *Die Wirklichkeit der Hebräer*, David, Berlin 1925, che Scholem contestava totalmente.

36 Cfr. G. Scholem, *Die Theologie des Sabbatianismus*, cit., p. 146.

bilità inquinata di “marranismo”³⁷, il professor Scholem avrà buon gioco a rispondere piccato che è grave scorrettezza identificare uno storico con l’oggetto delle sue ricerche, e che le tesi storiografiche (più o meno “morbide”) possono essere contestate e, se del caso, respinte solo producendo l’adeguata documentazione³⁸. E nell’intervista del 1976 terrà ancora a precisare, riportando un’ampia pagina del suo articolo contro Yehuda Bourla del 1929: «La redenzione del popolo ebraico, che desidero in quanto sionista, non è affatto identica alla redenzione religiosa che auspico per l’avvenire. [...] L’ideale sionista è una cosa e l’ideale messianico un’altra e non hanno punti di contatto altro che nella retorica enfatica dei raduni di massa, che spesso infondono nella nostra gioventù uno spirito da nuovo sabbatanesimo inevitabilmente destinato al fallimento»³⁹. Ammettendo però anche, almeno ai miei occhi, di avere un tempo pensato il rapporto tra queste due sfere in modo ben diverso: «Io ho creduto nel nucleo nascosto del sionismo. Se ho avuto ragione o meno non lo so»⁴⁰.

Ma che cosa si propone il professor Scholem, sconfessando ostinatamente sé stesso e la propria antica fede nelle valenze messianiche del sionismo, e ribadendo con solennità in ogni occasione che il sionismo non ha niente a che fare con il messianismo autentico? Vuole soltanto contrastare l’uso politico, immorale e reazionario di un nobile ideale del passato? O sta compiendo anche un altro gesto, meno evidente? Negare la natura messianica di quanto si è tentato ed è fallito, non è forse un modo per far sì che almeno la speranza messianica sopravviva?

E questo benché il sentimento della propria sconfitta resti lacerante, come ci confessano questi versi del 1967:

Denn alle Tage haben einen Abend,
Doch sollte dereinst alles anders sein:
Der letzte Abend, uns mit Trost erlabend,
sammelt die Strahlen der Erlösung ein.

So sprach zu uns der Geist der Utopie,
in der sich Trost und Unglück dunkel einen.
Statt ihrer blieb uns nur Melancholie,
und alles was von Trost blieb, war das Weinen⁴¹.

37 Sonne era indignato soprattutto per la presentazione dei sabbatiani “moderati”, cfr. I. Sonne, *Per la storia del sabbatanesimo in Italia* (ebr.), in *Sepher Ha-yovel [Libro del giubileo]. A Tribute to prof. Alexander Marx*, a cura di D. Frankel, New York 1943, pp. 89-103.

38 Cfr. la lettera del 25 gennaio 1945, in G. Scholem, *Briefe I, 1914-1947*, cit., p. 444, nota 11.

39 Cfr. *Scholem/Shalom*, cit., p. 81.

40 Ivi, p. 79.

41 E poiché tutti i giorni hanno una sera/ dovrebbe però in futuro esser tutt’altro:/ L’ultima sera, dandoci gioia di consolazione,/ raccoglie in sé i raggi della redenzione.// Così a noi disse lo spirito dell’utopia, in cui/ consolazione e sciagura, oscure, si congiungono./ In loro vece, rimase unica a noi melanconia, e ciò/ che di consolazione solo restò, fu il pianto. Cfr. G. Scholem, *The Fullness of Time. Poems*, a cura di S.M. Wasserstrom, Ibis, Jerusalem, 2003, pp. 122-4; già in «Haadarim», 1984, 4, p. 14.