



Gabriele Guerra

IL GESTO IDEALE
L'intelligencija ebraico-tedesca tra potere e rinuncia

1. *L'ebreo nel monastero*

In un pomeriggio della primavera del 1921, il ventiquattrenne Gerhard¹ Scholem si reca in visita dal filosofo Franz Rosenzweig, più vecchio di lui di undici anni. Di quella che dobbiamo immaginare come una tempestosa e ricchissima discussione resta un'impressione, che Rosenzweig comunica all'amico comune Rudolf Hallo:

Per lui l'ebraismo è *solo* un monastero, dove fare i propri esercizi spirituali senza occuparsi, in fondo e nonostante tutte le altre considerazioni, degli uomini. Per questo è rimasto *senza lingua*. Ha solo gesti di ammirazione o di rifiuto, veramente solo *gesti* e solo *questi* gesti. [...] Per questa solitudine claustrale [*Verklostertheit*], per questo romitaggio lui ha davvero pagato un caro prezzo, che noi ci guadagneremo: gli si deve credere senza fare domande. Io semplicemente non avevo il bisogno di interrogarlo su questa questione centrale. Lui è *davvero* 'senza dogmi', non lo si può catechizzare. E questo non mi era mai successo con un ebreo occidentale. Lui è forse davvero l'unico che è già veramente tornato a casa. Ma è tornato a casa *da solo*².

Cosa significa, per Rosenzweig, che l'ebraismo per Scholem coincida solo con l'atto di rinchiudersi in un chiostro, di isolarsi dal resto del mondo, di tornare a casa da solo? L'accusa di Rosenzweig coglie in effetti un punto nodale, strategico: sia per quanto riguarda la formazione intellettuale del giovane Scholem, sia per quel che attiene alle diverse rappresentazioni dell'ebraismo che in questa congiuntura epocale (all'incirca tra gli anni '10 e gli anni '20 del XX secolo) si sono avvicinate sulla scena filosofica e religiosa. Proprio seguendo questo duplice filo rosso – biografico ed intellettuale, teoretico e concettuale ad un tempo – si cercherà in queste pagine di dipanare almeno in parte l'intricata matassa che viene a formare la costellazione ebraico-tedesca prima di Hitler.

Un elemento prima di tutto va sottolineato, della critica rosenzweigiana al giovane studioso di mistica: il fatto che l'ebraismo "claustrale" di Scholem sia rimasto, secondo il filosofo di Kassel, *sprachlos* e dunque abbia in sé solo *gesti* di ammirazione e di rifiuto. Esat-

1 Naturalmente uso il nome tedesco di Scholem perché sto trattando l'epoca del suo pensiero precedente il trasferimento in Israele, dove appunto l'ebraicizzò in Gershom.

2 F. Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher*, in *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976-84, vol. I, p. 704.



S *pazio aperto*

tamente questo è ciò che lo allontana da qualsiasi ipotesi di ortodossia – semmai quella di Scholem è una sorta di *ortoprassia filosofica del fatto religioso*: è proprio alla luce del fatto che l'appartenenza ebraica non va pensata, ma praticata, che diventano comprensibili alcune espressioni presenti nei suoi diari giovanili, che altrimenti troppo facilmente potrebbero essere rubricate come semplici infatuazioni giovanili. Al centro di queste pagine vi sarà appunto il tentativo di “prendere sul serio” la figura del giovane Scholem, nel senso di considerare le sue prese di posizioni come ipotesi intellettuali altamente significative sotto il profilo della storia dei concetti e della sociologia intellettuale. Prendere sul serio ciò significa, dunque, considerare alla lettera il rimprovero di Rosenzweig circa i gesti: quella del giovane Scholem potrebbe allora essere considerata in questa prospettiva come una originale posizione *fisiognomica* dell'ebraismo, una sorta di ritualità ironica – ironica perché capace di abbandonare il piano astrattamente “liturgico” dell'appartenenza religiosa, e di rileggere sotto un'altra luce, non necessariamente ortodossa, la stessa ortoprassia. Di tale fisiognomica ironica – o semplicemente tardiva, rispetto alla catena delle tradizioni – è testimonianza, per fare un esempio, un aneddoto che lo stesso Scholem racconta:

I miei nonni andavano ancora in sinagoga in occasione delle festività, i miei genitori in pratica non più, mio padre [...] addirittura andava al lavoro il giorno dell'espiazione. Ma quando, dopo la morte dei miei nonni, la famiglia si ritrovava insieme al venerdì sera [...], si cantava pur sempre ancora la preghiera sul pane e sul vino. E quanto poco ciò avesse a che fare con una reale osservanza della tradizione, lo indica l'abitudine di mio padre di accendersi un sigaro dopo mangiato alla candela dello *Shabbat*, pronunciando una specie di benedizione, ‘baure pri tobakko’ (‘sia lodato il creatore del tabacco’), cosa che più tardi, quando ebbi preso più confidenza con il rituale ebraico, mi sconvolse molto³.

L'aneddoto è particolarmente significativo, perché da un lato rinvia al dispositivo intraebraico di individuazione ironica del “fatto” religioso (a sottolineare una volta di più l'importanza dell'ironia *in hebraicis*); dall'altro serve a illustrare esemplarmente quel che si è definita la fisiognomica dell'ebraismo del giovane Scholem. Tutti e due gli aspetti, l'ironia e l'esemplarità tangibile, costituiscono la diade concettuale in cui articolare l'impostazione “romantica” del fenomeno.

Ironia romantica, si è detto, come forma specifica della religiosità scholemiana; il che non significa solo, beninteso, rintracciare *issues* storiche, filosofiche e letterarie che risalgono alla *deutsche Romantik* nella genesi della formazione dello Scholem storico della religione⁴, ma soprattutto cogliere la *Stimmung* filosofica più generale tipica della sua epoca, quella cioè volta ad individuare

[...] il valore esistenziale di un gesto. In altre parole, il valore della forma nella vita, il valore delle forme come creazione, esaltazione di vita. Il gesto è soltanto il movimento che esprime chiaramente l'univocità, la forma è l'unica via per raggiungere l'assoluto nella vita; il gesto è la sola

3 G. Scholem, *Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland 1900-1930*, in Id., *Judaica IV*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984, p. 241.

4 Su cui cfr. ad esempio C. Schulte, “Die Buchstaben haben... ihre Wurzeln oben”. *Scholem und Moltor*, in E. Goodman-Thau (a cura di), *Kabbala und Romantik*, Niemeyer, Tübingen 1994.

S

Gabriele Guerra

Il gesto ideale. L'intelligencija ebraico-tedesca...

cosa compiuta in sé, è una realtà, qualcosa di più che una mera possibilità. [...] In una parola, il gesto è quell'unico salto con cui nella vita l'assoluto si tramuta in possibile⁵.

Questa predisposizione giovanile di Scholem alla separatezza *esemplare* ed *esemplata* – confluita, si potrebbe dire, nel “rovetto ardente” di un singolo tratto pratico-simbolico volto a identificare un'appartenenza – sembra costituire il vero e proprio *secretum* di una esistenza intellettuale, che, se da un lato possiede i tratti romantici dell'*homme des lettres* per il quale arte e vita, pensiero e azione finiscono per identificarsi, dall'altro esibisce il tipico profilo scientifico dello studioso. Scholem sembra mostrare un continuo *rinvio*⁶ esistenziale, politico e religioso a qualcosa che pare assai difficile definire in termini di “semplice” *fedè*, e che si presta piuttosto ad un'analisi rischiosa e scivolosa delle sue *possibilità*. Cosa significa, infatti, avere fede nell'età della compiuta *Entzauberung*? Dove, e come, diventa possibile dire il nome di Dio, quando esso non ha più alcuna valenza *pubblica* (e, occorre aggiungere per l'ambito ebraico, una forte problematizzazione anche per quel che riguarda il foro interiore)? Gli interrogativi che agitano qualsiasi sociologia della religione, o anche semplicemente un pensiero orientato in senso teologico-politico, non possono non riguardare uno studioso tanto acuto della mistica ebraica, anche nelle sue varianti più estreme (il sabbatanesimo, il frankismo), il quale non evita di confrontarsi con la perdita del nome di Dio avvenuta con l'avvento dell'età moderna e la sua successiva rifunzionalizzazione⁷. Per questo, si potrebbe dire con le sue stesse, tarde, parole, quella di Scholem è una *Identifizierung und Distanz*⁸ con il proprio oggetto d'analisi, la mistica ebraica e il fatto religioso in generale.

Non è certo un caso, infatti, se uno dei suoi più promettenti allievi, in seguito segnato dalla malattia e da una morte precoce, già nel 1947 poteva scrivere, a proposito del suo maestro:

Non si può neanche intraprendere il tentativo di delineare il suo ritratto spirituale, senza essersi chiariti il tratto esplicitamente mistico del suo esoterismo. Quale ne è il metodo? [...] Il suo esoterismo non è un assoluto tacere, è una sorta di camuffamento. Grazie a corposi volumi di testi e

5 G. Lukács, *L'anima e le forme*, SE, Milano 1991, pp. 55-56.

6 L'espressione fa riferimento al noto passo di Scholem, in cui lo studioso descrive le condizioni esistenziali ebraiche entro cui si attua il dispositivo messianico: «alla grandezza e alla forza dell'idea messianica corrisponde [...] l'infinita debolezza della storia giudaica. Gettati dall'esilio sulla scena della storia universale, gli ebrei non erano preparati a recitare in essa un proprio attivo ruolo. La storia ebraica dell'epoca esilica è segnata da tutta la debolezza del transitorio, del provvisorio, che mai giunge a fine. L'idea messianica, infatti, non significa soltanto consolazione e speranza. In ogni tentativo di portarla a compimento, si spalancarono abissi che spingono *ad absurdum* ogni sua figura. Vivere nella speranza è certamente qualcosa di grande, ma anche qualcosa di profondamente irreali. [...] L'idea messianica ha fatto della vita ebraica *una vita in condizioni di rinvio* [*Leben in Aufschub*]» (G. Scholem, *Per la comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo*, in Id., *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Marietti, Genova 1986, p. 147).

7 Nella mistica, infatti, «la parola non si cola più, come aggettivo, nello stampo delle unità sostantive di un grande Racconto unico ('biblico') per connotarne le molteplici appropriazioni o interiorizzazioni spirituali. Fa testo da sola. Circoscrive l'elaborazione di una 'scienza' particolare che produce i suoi discorsi, specifica le proprie procedure, articola itinerari o 'esperienze' proprie, e tenta di isolare il suo soggetto» (M. De Certeau, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, il Mulino, Bologna 1987, p. 122).

8 Cfr. G. Scholem, *Identifizierung und Distanz. Ein Rückblick*, “Eranos Jahrbuch”, 1979, 48.

S *pazio aperto*

di ricerche filologiche Scholem riduce la forma del metafisico a quella dello scienziato. Ma la sua metafisica si rivela nel nascosto, in cui con frasi e mezze frasi si camuffa fino a raggiungere una completa irriconecibilità, tra analisi ‘puramente’ scientifiche. [...] In questo modo il metafisico segreto si maschera da scienziato esatto. La scienza è l’elemento incognito di Scholem⁹.

Su questa aporia si erige quindi la sapienza scholemiana: portare il mistero dentro il cuore stesso della scienza, parlare di esso *sine ira ac studio*, individuare regolarità scientifiche laddove paiono esservi solo astruserie mistiche – e, parimenti, interpretare misticamente le fredde astrazioni della teoria. La sua, si potrebbe dire, era davvero una sorta di weberiana *Religionswissenschaft als Beruf*, in cui «ci metteremo al nostro lavoro ed adempiremo al ‘compito quotidiano’ – nella nostra qualità di uomini e nella nostra attività professionale. Ciò è semplice e facile, quando ognuno abbia trovato e segua il demone che tiene i fili della *sua* vita»¹⁰.

Giustamente quindi si è cominciato a porre in rilievo autonomo l’importanza di Scholem nell’ambito specifico della storia delle religioni¹¹, talvolta anche da angolature profondamente suggestive, che non prescindano, appunto, dalla “vocazione” totalizzante della *Religionswissenschaft* dello studioso¹². Scholem, tuttavia, evita di arenarsi nelle secche misticheggianti che una simile affinità comporterebbe, laddove si finisce per ribaltare la storia della mistica in mistica della storia; soprattutto per il periodo che qui ci interessa, lontanissima è da lui qualsiasi ipostatizzazione di pensiero in un’escatologia – troppo grande, infatti, è lo iato che li separa.

2. Il silenzio come strategia filosofico-politica

Il gesto: rendere univoco l’Inesplicabile accaduto per molte ragioni e le cui conseguenze si sono ripercosse nel tempo. Allontanarsi tanto da farne nascere solo dolore, tragedia [...], nient’altro che catastrofe, ma a patto di non avere esitazioni, di non sgretolare la realtà in tante possibilità¹³.

Come si è detto, già Rosenzweig aveva intuito che dietro quel giovane arrabbiato si intravedeva una vocazione alla *Verklostertheit* – che, anzi, quella rabbia era spia proprio di tale aspirazione, di una ascetica *secessio a saeculo*. E tuttavia, la fisiognomica scholemiana non si irrigidisce mai in ortopedia rituale, non si perde in una cristallizzazione di quello stesso gesto che pure la governa – non diviene mai, in una parola, un’estetica, proprio perchè sceglie per sé non la visibilità, ma la reticenza. Se infatti, per rimanere nel lessico lukácsiano, il gesto sgretolasse la realtà che istituisce in semplici e molteplici possibilità, finirebbe

9 J. Weiss, *Gerhard Scholem – Fünfzig Jahre*, “Yedioth hayom” 5.12.1947, ora in G. Scholem, *Briefe*, Beck, München 1994, vol. I, p. 459.

10 M. Weber, *La scienza come professione*, in Id., *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1976, p. 43.

11 Cfr. ad esempio: C. Schmidt, *Der häretische Imperativ. Überlegung zur theologischen Dialektik der Kulturwissenschaft in Deutschland*, Niemeyer, Tübingen 2000; E. Hamacher, *Gershom Scholem und die allgemeine Religionsgeschichte*, De Gruyter, Berlin-New York 1999.

12 È il caso del libro di Steven M. Wasserstrom, *Religion after Religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade and Henry Corbin at Eranos*, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1999.

13 G. Lukács, *L’anima e le forme*, cit., p. 58.

S

Gabriele Guerra

Il gesto ideale. L'intelligencija ebraico-tedesca...

col perdere la propria genuinità originaria, quell'irradiarsi del senso dal puro *factum brutum*, che tuttavia non è mai, in alcun suo punto, mistica. La sobrietà, la riservatezza, il *secretum* lo preservano da questo pericolo, ne conservano la freschezza ma la declinano in rigore: finiscono, infatti, per impedirne ogni vera, diretta applicazione *politica*.

In una importante lettera a Florens Christian Rang del 1923, Walter Benjamin coglie esattamente questo punto, laddove così si esprime:

[...] non è la prima volta che ti dico che aggiungo al tuo séguito la mia persona, con quanto c'è in essa di ebraico, solo con enorme riluttanza, con la più profonda perplessità. Queste perplessità non derivano da considerazioni opportunistiche, ma da una percezione che è sempre presente in me con la sua forza necessitante: dalla percezione del fatto che nei momenti più terribili di un popolo sono chiamati a parlare solo coloro che gli appartengono solo nel senso più eminente, che non dicono solo il *mea res agitur*, ma hanno il diritto di dichiarare: *propriam rem ago*. Certamente l'ebreo non deve parlare. [...] Deve *partecipare* al discorso? [...] Qui, se la cosa è mai possibile, siamo entrati nel nucleo della questione ebraica attuale: che oggi l'ebreo sacrifica anche la miglior causa tedesca per la quale s'impegna *pubblicamente*, poiché una sua pubblica espressione tedesca è necessariamente venale (nel senso più profondo), non può produrre certificato di autenticità. I rapporti segreti fra tedeschi ed ebrei possono affermarsi legittimamente in un modo completamente diverso. Del resto vale, credo, la mia tesi: che oggi tutto ciò che nei rapporti tedesco-ebraici vuol essere *visibile* lo è per malasorte, e che una salutare complicità obbliga, oggi, le nature nobili dei due popoli al silenzio sulla loro alleanza¹⁴.

Con ciò siamo nel cuore non solo degli atteggiamenti benjaminiani, improntati come già detto al segreto ed alla circospezione più assoluti, ma dentro la stessa complicata rete dei rapporti ebraico-tedeschi degli inizi del XX secolo. È come se Benjamin tentasse, dentro una precisa rappresentazione intellettuale e *kulturkritisch* (Rang lo aveva chiamato a collaborare alla stesura della sua *Deutsche Bauhütte*, che intendeva rappresentare un "passo avanti nella politica interna"¹⁵, cioè nella tormentata vita politica tedesca dell'epoca), di dare la sua versione del significato più profondo, metapolitico, della presenza ebraica nella vita pubblica. Benjamin intuisce, cioè, che il problema ebraico-assimilato sta proprio nel suo essere ebraico e assimilato, nel mantenere e togliere allo stesso tempo la propria identità ed appartenenza – che si realizza soltanto, in realtà, nella *Schweigsamkeit*, e non nella proclamazione di una qualche identità esclusiva.

Quale politica, allora, è possibile istituire nella *Schweigsamkeit*, che non si ribalti in mistica, in assenza di politica *tout court*? Il crinale scelto da Benjamin – e da Scholem – è indubbiamente sottilissimo, teso tra il pericolo di scivolare negli abissi della *acedia* mistica e quello di arrampicarsi sulle rupi scoscese dell'*engagement* politico più diretto. Ed è tuttavia proprio questa la strada che entrambi hanno scelto di percorrere, diversamente equipaggiati e con diverso passo, ma senz'altro legati dalla consapevolezza di doverla seguire ad ogni costo. Non

14 In W. Benjamin, *Lettere 1913-1940*, Einaudi, Torino 1978, p. 63.

15 Cfr. F.C. Rang (a cura di) *Deutsche Bauhütte. Ein Wort an uns Deutsche über mögliche Gerechtigkeit gegen Belgien und Frankreich und zur Philosophie der Politik* (con contributi di A. Paquet, E. Michel, M. Buber, K. Hildebrandt, W. Benjamin, T. Spira, O. Erdmann), Gemeinschafts-Verlag Eb. Arnold, Leipzig 1924, p. 7.

S spazio aperto

è certo da escludere infatti, che il tono ed i contenuti scelti da Benjamin per motivare la sua sostanziale presa di distanza dal progetto rangiano – mascherata da entusiastica adesione, peraltro, e che poi diede luogo all’effettiva pubblicazione, nel volume rangiano, di un suo contributo: indice, ancora una volta, delle tortuose “decisioni” benjaminiane – non abbiano tratto profonda ispirazione dalla radicale presa di distanza, che cinque anni prima Scholem aveva formulato, contro Siegfried Bernfeld, il direttore della rivista “*Jerubbal. Zeitschrift der jüdischen Jugend*”, che lo aveva chiamato a collaborarvi¹⁶. Declinando l’invito, Scholem spiega:

[...] non posso quindi dire nulla di concreto; posso solo concretamente indicare il motivo del mio rifiuto. Il lavoro è insegnamento orale del quale nulla si può scrivere, se non il metodo. Solo il metodo del mio silenzio io voglio e devo esprimere qui: non per convertire, la qual cosa sarebbe negata in quel contesto a ogni parola che non si ponesse in profetica purezza, ma per testimoniare a favore di una gioventù che accolga Sion in silenzio, e in silenzio ne dispieghi e tramandi la dottrina¹⁷.

L’attitudine al segreto, che sia Benjamin sia Scholem esigono per il loro lavoro intellettuale, se da un lato costituisce un tratto caratteristico della loro formazione, dall’altro si può far risalire ad un tipico dispositivo della loro epoca, quello che si muove dalle note posizioni tönnesiane su *Gemeinschaft e Gesellschaft*¹⁸, come anche dal quinto capitolo del trattato sociologico di Georg Simmel che porta il titolo de “Il segreto e la società segreta”¹⁹. Tra Tönnies e Simmel non correva scientificamente buon sangue, come è già da tempo noto alla critica²⁰. Dal nostro punto di vista, tuttavia, le questioni che separavano teoricamente i due sociologi

16 Conferma di ciò suonano le memorie scholemiane intorno all’amico, che in merito racconta: «in un primo momento si era pensato di firmare quella lettera tutti e due, ma poi Benjamin aveva rinunciato all’idea. Discutemmo a lungo sul tenore di quel testo, che redassi e pubblicai da solo. ‘In questioni del genere è importante avere il riso metafisico dalla propria parte’: ma questo non l’avrei ottenuto con la mia lettera, nella quale reclamavo a gran voce il silenzio. ‘Del metodo del silenzio non può far parte il silenzio stesso. Una lettera così la si scrive per riprendere la propria libertà, ma poi non la si stampa’» (G. Scholem, *Walter Benjamin – Storia di un’amicizia*, Adelphi, Milano 1992, p. 117). Che poi Scholem l’abbia stampata, prova che anche lui non seguì i saggi consigli dell’amico – il quale poi, qualche anno più tardi, si trovò nella stessa situazione, e anche lui contravvenne a tale autoprobibizione.

17 G. Scholem, *Abschied. Offener Brief an Herrn Dr. Siegfried Bernfeld und gegen die Leser dieser Zeitschrift*, in G. Mattenklott, *Ebrei in Germania. Storie di vita attraverso le lettere*, Feltrinelli, Milano 1992, p. 76. Occorre aggiungere tuttavia che un coevo appunto dai suoi diari chiarisce ulteriormente il senso di questa rigorosa presa di posizione: «devo tacere per lungo tempo nella sfera pubblica. Devo lavorare. [...] Voglio rendere il ‘perché’ il principio metodico della mia vita. I sionisti in questo non possono essermi d’aiuto» (G. Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, Jüdischer Verl., Frankfurt a.M. 1995-2000, vol. II, p. 152); il che ridimensionerebbe la portata delle perentorie affermazioni contenute nella lettera aperta, ma finirebbe solo per spostare il problema verso una generale ascetica del lavoro, che non rappresenta altro, in fondo, che quella stessa aspirazione al silenzio contenuta nel congedo.

18 F. Tönnies, *Comunità e società* (1887), Edizioni di Comunità, Milano 1979.

19 Cfr. G. Simmel, *Sociologia* (1908), Edizioni di Comunità, Milano 1989.

20 Cfr. a titolo d’esempio il saggio di H. Liebersohn, “*Gemeinschaft und Gesellschaft*” und die Kritik der Gebildeten am deutschen Kaiserreich, in L. Clausen-C. Schlüter (a cura di), *Hundert Jahre “Gemeinschaft und Gesellschaft”*. Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion, Verlag Leske + Budrich, Opladen 1991, pp. 26-27.



Gabriele Guerra
Il gesto ideale. L'intelligencija ebraico-tedesca...

ci appaiono senz'altro meno rigide dei motivi che ci portano a rubricarli sotto lo stesso orizzonte storico-concettuale. "Comunità" e "segreto" si mostrano in altri termini come elementi preziosi utili per redigere una cartografia del lessico politico e culturale che si afferma in Germania all'incirca tra il 1880 e il 1930; una cartografia che ha in Nietzsche e Weber i suoi numi tutelari, e che nei concetti di *Entzauberung* ed *Einfühlung*, nazionalismo e religione, scienza e mistica declina il suo sistema di valori. Alla base di tutto vi è un sentimento del "noi", concepito in tutta la sua radicalità di plesso sociale, politico e filosofico²¹. Questo "noi" si edifica quindi a partire da vettori di autoriconoscimento che non passano più per una rappresentazione estesa all'interno del corpo sociale, ma piuttosto come proiezioni fantasmatiche della propria – presupposta – identità, che assume in tal modo forme di espressione eccentriche, radicali, di separatezza. "Comunità" e "segreto" divengono così le *Pathosformeln* – per dirla con la felice formula di Aby Warburg – attraverso cui si cerca di istituire un raggruppamento intellettuale di tipo nuovo che si basi sul mutuo riconoscimento certo, ma soprattutto su procedure di autoesclusione dal corpo sociale; è questo il senso della giovanile lettera scholemiana citata prima – e su queste basi, occorre aggiungere, si comprendono le sue (e di Benjamin) prese di posizioni in materia di sionismo e appartenenza ebraica.

Nelle lettere di Benjamin e di Scholem appare insomma assai chiaramente la verità dell'assunto simmeliano, secondo cui

[...] in queste questioni riguardanti la tecnica della segretezza non si deve dimenticare che il segreto non è affatto soltanto un mezzo sotto la cui protezione devono essere incentivati gli scopi materiali della comunità, ma che spesso, al contrario, la formazione di una comunità deve servire a garantire che certi contenuti rimangano segreti. Ciò accade nel tipo particolare di società segrete la cui sostanza è una dottrina segreta, un sapere teorico, mistico, religioso²².

In questo modo è dunque il segreto che finisce per essere l'elemento istituyente la comunità; a conferma di ciò, si può ricordare che alcuni anni prima di quella lettera, Scholem aveva auspicato sulle pagine del suo diario la nascita di un *Bund der Eiferer*²³ che potesse in

21 Helmuth Plessner, pubblicando nel 1924 il suo *Die Grenzen der Gemeinschaft*, giustamente metteva in correlazione tra loro senso della comunità, radicalismo sociale e mistica della separatezza. Cfr. H. Plessner, *I limiti della comunità. Per una critica del radicalismo sociale*, Laterza, Roma-Bari 2001.

22 G. Simmel, *Sociologia*, cit., p. 328.

23 «Negli ultimi tempi ho sognato molto una cosa che forse non è solo una chimera e che potrebbe essere realizzata da un genere di individui infiammati nella verità: una 'lega degli zelanti' (*Bund der Eiferer*). [Ho sognato] che un piccolo numero di giovani sionisti – ragazzi e ragazze –, dominati nel loro intimo da Sion, e per i quali Sion sia diventato religione *tout-court* [...], che possa tenere insieme un tale raccoglimento veritiero [*wahrhaft Ergriffenen*], per fondare una lega, una lega come quella di cui ha profetizzato Geremia, che essa salga in 'erez 'Isra'el in purezza, e là diventi fondamento di una nuova vita, una lega nuova come quella raccolta intorno al grande mistico Ari a Safed nel XVI secolo, da cui è derivata una fondamentale trasformazione delle forme di vita in tutto l'essere ebraico» (G. Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, cit., vol. I, p. 363; il testo in parentesi quadra è una mia aggiunta). Questa *Anmerkung* del 1916 risente indubbiamente di una certa infatuazione giovanile, di un ardore non privo di venature georgiane, ma testimonia anche, come ha giustamente sottolineato S. Aschheim, «che le ostinate – e sempre fortemente argomentate – convinzioni di Scholem riguardo alle questioni esistenziali, ebraiche e sioniste, si erano formate molto presto e



S *pazio aperto*

qualche modo preservare il sapere “sionista” nella maniera più riservata e nascosta possibile, proprio perché esso, lungi dall’essere una semplice dottrina politica, si configurava esattamente come un «sapere teorico, mistico, religioso». Con ciò il giovane Scholem coglieva un elemento che vale la pena di approfondire, quello del valore sociologico e politico del *Bund*. Il termine può senz’altro valere qui da ideale terzo vertice concettuale di quel triangolo formato da *Gemeinschaft* e da *Geheimnis*: non solo, infatti, *Bund* cominciava ad essere moneta corrente del lessico politico dell’epoca, collocandosi anche dentro il dibattito sul sionismo – cosa su cui torneremo – ma ebbe anche un’articolazione sociologica e filosofica che lo situa esattamente dentro la temperie intellettuale tönnesiana e simmeliana. Nel 1922, infatti, il sociologo Herman Schmalenbach – allievo di Simmel e simpatizzante del George-Kreis – pubblicò un saggio dal titolo *Die soziologische Kategorie des Bundes*²⁴, con cui si proponeva di tracciare le linee di separazione tra *Gesellschaft*, *Gemeinschaft* e *Bund*. Tutte e tre le categorie sono per Schmalenbach “categorie *modali*” che, in quanto tali, presentano un interesse gnoseologico:

Non sono generi di formazioni sociali per così dire ‘sostanziali’, come i contadini, la borghesia, la nobiltà ecc., ma anche la famiglia, il clan e simili; quanto piuttosto modi, modalità d’essere in cui alla fine ognuna di queste formazioni sociali ‘sostanziali’ possano esistere in un modo o nell’altro²⁵.

Schmalenbach predilige però la categoria del *Bund*, capace di contenere le altre due. Per il sociologo il *Bund* nasce insomma da un atto volontario, attraverso cui le volontà singole si uniscono tra loro, mentre la comunità tönnesiana va piuttosto intesa come “im-mediata”, e dunque irriflessa sul piano coscienziale (mentre la società cade ovviamente nel medesimo discredito in cui Tönnies la situa).

Il saggio schmalenbachiano mostra con paradigmatica efficacia l’ampiezza e l’importanza che il concetto aveva assunto in diverse cerchie intellettuali da quelle conservatrici a quelle più radicali: il termine emerge infatti nel cenacolo che si raccolse attorno a George²⁶, e con la dicitura di “*bündisch*” lo storico Armin Mohler – amico e segretario di Ernst Jünger, e addottoratosi nell’immediato secondo dopoguerra proprio con Schmalenbach – indica alcuni gruppi giovanili all’interno della galassia della *konservative Revolution*²⁷; ma *Bund* è anche la definizione che Gustav Landauer – anarchico e socialista – diede nel 1909 al neonato *Sozialistischer Bund*²⁸; inoltre, col nome di *Bund* era intesa l’unione generale socialdemocratica ebraica, fondata in Russia nel 1897, che tanto peso avrà nel panorama politico dell’Euro-

rimasero un aspetto costante del suo essere» (S.E. Aschheim, *G. Scholem, H. Arendt, V. Klemperer. Tre ebrei tedeschi negli anni bui*, Giuntina, Firenze 2000, p. 30).

24 Nella rivista “Die Dioskuren. Jahrbuch für Geisteswissenschaften”, 1922, 1.

25 H. Schmalenbach, *Die soziologische Kategorie des Bundes*, cit., p. 79.

26 Per questo Reinhart Koselleck definisce il *Bund* un “concetto di attivismo volontaristico”, (vedi nei *Geschichtliche Grundbegriffe*, Klett-Cotta, Stuttgart 1972, *ad vocem*, p. 670).

27 Cfr. A. Mohler, *La rivoluzione conservatrice*, Akropolis, Napoli 1990, pp. 168 e ss.

28 Su ciò cfr. S. Wolf, *Il vero luogo è la comunità: Landauer e Buber*, in A. Bertolo (a cura di), *L’anarchico e l’ebreo. Storia di un incontro*, eléuthera, Milano 2001, in part. p. 79 e ss.

S

Gabriele Guerra

Il gesto ideale. L'intelligencija ebraico-tedesca...

pa Orientale sino alla presa del potere dei bolscevichi di Lenin, e che aspirava a legittimarsi come unico rappresentante della classe operaia russa di origine ebraica. In questo senso, il termine *Bund* può essere caratterizzato come una *Pathosformel* particolarmente pregnante del lessico filosofico e politico, e che in quanto tale attraverso tutto lo spettro politico – in particolare le sue ali estreme – proprio perché si presta, meglio di tanti altri concetti politici, ad una radicalizzazione in senso mistico-religioso delle forme di raggruppamento politico²⁹.

L'elemento che però qui risulta di maggior interesse è l'aspetto elitario connesso al concetto del *Bund*: non tutti quelli che fanno parte di una società possono entrare a far parte di una comunità, ed ancor meno sono coloro che accedono al *Bund*. Questa connotazione in senso elitaria, esplicita nel pensiero *konservativ-revolutionär*³⁰, non lo è altrettanto in quello socialista. Tuttavia, la sintassi stessa sottesa al termine rinvia ad un concetto di comunità che nella fortissima natura del legame tra i suoi membri vede l'elemento fondamentale; inevitabile, in questo senso, vedervi comunque delle direttive aristocratiche ed elitarie³¹.

3. Teologia politica del sionismo

La figura intellettuale di Gershom Scholem appare in tal senso doppiamente interessante: sia perché – lo abbiamo visto – realizza una figura weberiana di storico delle religioni

29 Non sfuggano infatti le implicazioni religiose e teologiche legate al plesso concettuale e semantico del *Bund*: la lega è un patto, ed in quanto tale rinvia *naturaliter* alla figura veterotestamentaria.

30 Si prenda ad esempio la figura di Hans Blüher, primo storico della *Jugendbewegung*, ed autore di *Wandervogel. Geschichte einer Jugendbewegung*, Anthropos, Prien 19205; *Die deutsche Wandervogelbewegung als erotisches Phänomen*, Weise, Berlin 19142; *Führer und Volk in der Jugendbewegung*, Diederichs, Jena 1924. In queste opere Blüher delinea un percorso di individuazione teoretico dei gruppi giovanili incentrato sul legame orizzontale di tipo omoerotico, e di tipo carismatico-dittatoriale in senso verticale. L'elemento politico sotteso alle *Darstellungen* blüheriane sono tematizzate in maniera più sistematica nella sua opera *Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft. Eine Theorie der menschlichen Staatenbildung nach Wesen und Wert*, 2 voll., Diederichs, Jena 1919-1921.

31 Non è un caso, ad esempio, che proprio il Landauer che qualche anno prima aveva fondato il *Sozialistischer Bund* abbia poi nel 1914 partecipato alla formazione di quello che poi sarà noto come *Potsdamer Forte-Kreis* – quel gruppo di intellettuali, cioè, che prese a riunirsi dapprima nella cittadina di Potsdam, programmando poi un successivo incontro, mai avvenuto, a Forte dei Marmi –, e che costituisce uno dei più misteriosi capitoli della storia intellettuale tedesca del XX secolo: il fatto che pensatori come Martin Buber, Gustav Landauer, Walther Rathenau, Theodor Däubler formassero «un gruppo di persone che avesse vissuto insieme per un certo tempo – sulla base di puri stimoli spirituali, in uno scambio di pensieri creativo e senza alcuna riserva – e che fosse entrato a far parte di una comunità pneumatica perfetta, sarebbe stato in grado, per usare una terminologia esoterica ma chiara, di scardinare il mondo e di modificare alle radici la cultura europea» (G. Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili* [nuova edizione ampliata], Einaudi, Torino 2004, p. 88). Nell'idea che porta alla formazione del *Kreis* – in cui è facile rintracciare le medesime dinamiche della settecentesca *respublica literatum* –, procedure di autoindividuazione intellettuale e di autoesclusione in senso aristocratico-spirituale (“anarchici aristocratici dello spirito”, li definisce Scholem in chiusura dei suoi ricordi in merito) si uniscono a costituire un raggruppamento intellettuale che accoppia, evidentemente, dinamiche “orizzontali” del *Kreis* e “verticali” del *Bund*. Su questi argomenti cfr. il bel volume collettaneo, a cura di R. Faber e C. Holste, *Kreise Gruppen Bünde. Zur Sociologie moderner Intellektuellenassoziation*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000.

S *pazio aperto*

che non può prescindere, però, da una formazione per così dire *cum ira ac studio*; sia perché, proprio nella sua fase giovanile, mostra in maniera particolarmente programmatica quel singolare intreccio di attitudine al segreto ed al gesto esemplare, di ritrosia e radicalità che caratterizzano le posizioni giovanili in particolare di Scholem e Benjamin. Per quanto riguarda Scholem in particolare, si può dire che il suo itinerario mostra una sorta di ascesi intrapolitica della forma che si concretizza in una decisione esistenziale a favore dello spirito (nel senso di una pneumatologia mistica e radicale) – tale percorso, del resto, non costituisce un *unicum*, come sottolinea il saggio – per molti versi pionieristico – di Norbert Bolz *Auszug aus der entzauberten Welt* che ha indagato le caratteristiche comuni a pensatori ed intellettuali tra loro diversissimi come Adorno e Schmitt, Bloch e Heidegger, Jünger e Benjamin. L'autore caratterizza giustamente l'impostazione intellettuale tipica dei primi anni del XX secolo come una attitudine religiosa, facendo ricorso ad un vocabolario weberiano:

Il libero carisma dell'ascesi e il potere della parola caratterizzano l'*homo pneumatikos* privo di ordinazione sacerdotale. In tal modo il carisma annuncia il potere della grazia: l'elezione è un miracolo, un caso eccezionale – in rigida contrapposizione al destino³².

Il senso di elezione criptomessianico che caratterizza l'*homo pneumatikos* privo di ordinazione sacerdotale, e dunque senza appartenenza ad alcuna chiesa, comporta cioè un senso di rivolta radicale che si esprime su un piano interiore e spirituale. Per questo Scholem scrive nei suoi diari che «la nostra via è la via della rivoluzione dell'interno, che non passa sui cadaveri degli ignoti europei occidentali» – considerazione non a caso scritta a proposito del conflitto bellico³³.

In effetti le concezioni politiche scholemiane – e non solo le sue – possono essere riferite ad una concezione “an-archica” della politica: l'anarchia di Scholem appare allora prima di tutto come un'istanza morale, la quale tuttavia è ben lungi dal fissarsi in moralità dell'istanza, ovvero nella fondabilità ontologica del suo “principio”. Ed è un'anarchia, giova sottolinearlo, che pur perdendo quella connotazione “estremistica” dei primissimi anni giovanili, pure non scomparirà dal *cursus honorum* scholemiano – accompagnandolo anzi sino alla vecchiaia, se non altro come inequivocabile colorazione personale e politica della propria *Weltanschauung*³⁴.

“Anarchia” dunque significa, in Scholem: stabilire il *principium individuationis* metafisico e spirituale della propria esistenza “politica” – sia in senso pubblico che privato –, che finisce per configurarsi come parola d'ordine spirituale. Si è detto: “ascesi intrapolitica della forma”; e questa definizione descrive assai bene la fisiognomica culturpolitica schole-

32 N. Bolz, *Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*, Fink, München 1989, p. 87.

33 G. Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, cit., vol. I, p. 85 (annotazione del 27.I.1915).

34 «Fino ad oggi direi che l'unica teoria sociale che abbia un senso – anche un senso religioso – è l'anarchia, ma è anche – in termini pratici – la più irrealizzabile. Non ha nessuna prospettiva perché non considera l'essere umano: ha una dimensione messianica, metastorica» (G. Scholem, *In compagnia di Gershom Scholem: un'intervista*, in *Scholem/Schalom. Due conversazioni con Gershom Scholem su Israele, gli ebrei e la qabbalah*, Quodlibet, Macerata 2001, p. 65).

S Gabriele Guerra
Il gesto ideale. L'intelligencija ebraico-tedesca...

miana – perché laddove la forma politica decide della personale collocazione nell'epoca, essa in questo caso si costituisce simultaneamente dentro e al di là dell'epoca; una *αίσθησις*, cioè una *pratica* di rinuncia al mondo – a *questo* mondo specifico, che per Scholem finisce per coincidere con l'ebraismo assimilato tardo-guglielmino. Simile in questo a tanti intellettuali ebraico-tedeschi della sua età, che tentano di rinnovare in maniere spesso diametralmente opposte la duplicità della loro collocazione esistenziale e culturale³⁵, Scholem tuttavia sembra voler percorrere una strada ancora diversa, rispetto alle variabili declinate in tema di *“deutsch-jüdisches Gespräch”*: quella di un processo di individuazione identitaria *“durch-Absonderung-zur-Gemeinschaft”*, dall'esclusione alla comunità³⁶.

In altri termini, ciò che in Scholem appare come una vera e propria grammatica politico-esistenziale, il suo anarchismo, è strutturato per così dire sintatticamente attraverso un costante riferimento a precise correnti politico-spirituali del sionismo nelle sue varianti più “estreme”, in una parola: da un lato a Gustav Landauer, dall'altro ad Ascher Ginzberg, *alias* Achad Ha-'Am, “uno del popolo”. Certamente Landauer non può essere caratterizzato in senso esclusivamente sionistico, come invece avviene per l'ebreo russo, fondatore dell'etichetta nota come “cultur-sionismo” – benché anche per Landauer sia del tutto lecito tematizzare anche la sua appartenenza all'ebraismo in senso eminentemente politico³⁷ –; ma si può dire che Landauer rappresenti il punto archimedeo in cui Scholem individua il legame tra anarchia e sionismo, pulsioni romantiche all'affermazione identitaria e dissoluzione radicale di qualsiasi “principio”.

Grazie infatti all'indispensabile mediazione concettuale buberiana, che gli permette di situare in un panorama più genericamente culturale e politico la parola d'ordine *«Erneuerung des Judentums»*³⁸ che lo anima, Scholem si trova da un lato a concepire *ultrapoliticamente* il suo

35 La bibliografia a proposito è ovviamente sterminata. Si citano qui in particolare le opere che, o per ampiezza di prospettive, o per specificità metodologica, a mio parere si distinguono tra le altre: *in primis* il saggio di I. Wohlfarth, *“Geheime Beziehungen”*. *Zur deutsch-jüdischen Spannung bei Walter Benjamin*, in “Studi Germanici” [nuova serie] 1990, 80/82; M. Löwy, *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, Bollati Boringhieri, Torino 1992; E. Traverso, *Gli ebrei e la Germania. Auschwitz e la “simbiosi ebraico-tedesca”*, il Mulino, Bologna 1994; P. Mendes-Flohr, *Divided Passions. Jewish Intellectuals and the experience of Modernity*, Wayne State Un. Press, Detroit 1991; come anche J. H. Schoeps, *Deutsch-jüdische Symbiose oder die missglückte Emanzipation*, Philo, Berlin 1996 e G. Mattenklott, *Jüdische Identität und deutsche Nation*, in T. Koebner-G. Sautermeister-S. Schneider (a cura di), *Deutschland nach Hitler*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1987.

36 Il riferimento è a un saggio di Gustav Landauer dal titolo omonimo, apparso nel 1901 (ora in Id., *Die Botschaft der Titanic. Ausgewählte Essays*, Kontext Verlag, Berlin 1994, pp. 7-28).

37 «Dal momento che l'efficacia postuma di Landauer, ucciso nella repressione seguita alla repubblica bavarese dei consigli e che, diversamente dagli altri fari del sionismo tedesco Martin Buber e dello scrittore russo Achad Ha-'Am, si era occupato poco delle problematiche sioniste, paradossalmente però conduce in sostanza alla loro stessa struttura» (R.A. Berman, *Das Erbe Gustav Landauers im deutschen Zionismus der zwanziger Jahre*, in “Zeitgeschichte“, 1983, 2, p. 33).

38 «Ciò è inteso nel senso di una rivoluzione che si propaga all'esterno ed all'interno, assoluta e autenticamente rivoluzionaria nel suo rifiuto del pensiero progressivo [*des Entwicklungsgedankens*], che ancora dominava la filosofia di Achad Haam» (G. Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, cit., vol. I, p. 82, annotazione del 23.I.1915). Il riferimento di Scholem al “rinnovamento dell'ebraismo” è naturalmente all'omonimo discorso tenuto da Martin Buber a Praga nel 1909-1910, in Id., *Discorsi sull'ebraismo*, Gribaudi, Milano 1996.

S *pazio aperto*

sionismo – attraverso cioè una rilettura “buberiana” delle sue *issues* che le approfondisca ed al contempo le risitui sul piano non immediato dell’azione politica –, dall’altro a oltrepassarlo *metapoliticamente*, vale a dire considerarlo come istanza radicalmente attivistica al crocevia di filosofia, politica, cultura ed ebraismo³⁹. Con ironica ammirazione Gershom Scholem lo definisce «un uomo molto bello e imponente, dall’eloquio imponente e con una cravatta d’artista» all’indomani di una sua conferenza sulla *Romantik*⁴⁰, cogliendo indubbiamente anche un dato esistenziale, quello del rifiuto da parte di Landauer per le convenzioni guglielmine.

Anche nel caso di Landauer, dunque, un gesto esistenziale ne informa la visione politica – anzi, si potrebbe dire che la *forma* della sua politica si irradia a partire da un “sistema di gesti” di tipo morale ed anarchico: «vivete senza avvedutezza e temerariamente, come dei valorosi irruenti», intima ai lettori di una sua recensione a *Zukunft* di Maximilian Harden⁴¹. In altri termini, lo spirito in Landauer è funzione diretta della politica, è “spirito politico” *par excellence*: solo per mezzo di esso è possibile dedurre qualcosa come una *politique politicienne*, che non sia semplicemente gestione tecnica dell’esistente, ma prassi concreta adeguata all’orizzonte storico. Il *Geist* appare insomma come una vera e propria chiave di volta del pensiero landaueriano: tale concetto è infatti alla base della sua etica politica, della sua militanza letteraria, della sua passione intellettuale.

Landauer mostra, in altri termini, una vivacità intellettuale che si muove tra filosofia della storia, enfaticizzazione della *Kultur* tedesca (era un grande ammiratore di Goethe e appassionato traduttore di Shakespeare), anarchismo di stampo romantico-socialista; ma tutto sembra culminare in una concezione “politica” del *Geist*:

Fino ad ora spirito e popolo erano in contraddizione eterna, insanabile; ora questa contraddizione, questa cesura tra l’elemento spirituale ed il popolo deve essere realizzata concretamente. Devono sorgere un popolo senza ‘popolo’, una comunità degli spiriti⁴².

“Una comunità degli spiriti”: questo potrebbe essere il motto che governa le concezioni politiche landaueriane, che ne spiegano la militanza politico-culturale, l’adesione al *Forte-Kreis*,

39 In effetti la figura di Gustav Landauer (1870-1919) può considerarsi in molteplici sensi, come “anarchico mistico” (C. B. Maurer, *Call to Revolution. The Mystical Anarchism of Gustav Landauer*, Wayne State Un. Press, Detroit 1971), come “socialista romantico” (E. Lunn, *Prophet of Community. The romantic socialism of Gustav Landauer*, Un. of California Press, Berkeley/Londra 1973), o come “socialista utopista” ebraico come lo intese l’amico Martin Buber (in *Sentieri in utopia*, Edizioni di Comunità, Milano 1981). Ci limitiamo a segnalare qui, oltre ai lavori già citati, anche il bel volume collettaneo, a cura di G. Mattenklott e H. Delf, *Gustav Landauer im Gespräch. Symposion zum 125. Geburtstag*, Niemeyer, Tübingen 1997; il già citato lavoro di M. Löwy, *Redenzione e utopia*, p. 136 e ss.; l’intervento di S. Wolf al convegno veneziano su anarchia ed ebraismo precedentemente citato, *Il vero luogo è la comunità. Buber e Landauer*, pp. 77-96; per quanto riguarda la sua adesione al *Forte-Kreis*, cfr. i saggi di C. Holste, *Gustav Landauer und der Forte-Kreis*, in a cura di M. Matzigkeit, *Gustav Landauer. Leben, Werk, Wirkung*, Dumont-Lindemann-Archiv, Düsseldorf 1995, e di U. Linse, *Vom “Gemeingeist”. Über Gustav Landauers Räteutopie*, in R. Faber-C. Holste (a cura di), *Der Postdamer Forte-Kreis*, cit.

40 G. Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, cit., vol. I, p. 198. (annotazione della sera del 12.XII.1915).

41 Cit. in R. Kauffeldt, *Anarchie und Romantik. Der Kulturrevolutionär Gustav Landauer*, in H. Delf-G. Mattenklott (a cura di), *Gustav Landauer im Gespräch*, cit., p. 45.

42 G. Landauer, *Volk und Publikum*, in “Das Literarische Echo”, 1910, 17, col. 1210.

S Gabriele Guerra
Il gesto ideale. L'intelligencija ebraico-tedesca...

il senso di identità, e che sfocerà in forma per così dire “armonica” – sia pure nel bacino rovente delle idee politiche di quell’epoca – alla partecipazione alla repubblica dei consigli bavarese, e che lo porterà alla morte. Landauer si vedeva investito di una missione, e cioè di trovare un punto di congiunzione tra *Deutschtum* e mondo, compito per il quale il *Forte-Kreis* non appariva evidentemente all’altezza. Prendendo le distanze da esso, scrive per esempio nel 1915 in una lettera indirizzata all’amico Poul Bjerre (anche lui coinvolto in quell’esperienza):

E poiché io sono tedesco, posso permettermi di augurarmi e di volere che lo spirito dei grandi poeti tedeschi possa aiutare tutti i popoli dell’umanità culturale, che essi superino tutti i loro rispettivi gradi di libertà, di bassezza e di reciproca violenza. Anche nei poeti del popolo tedesco – pensi all’*Ifigenia* di Goethe ed al vero senso inequivocabile di questo nuovo mito –, nei suoi pensatori poeticamente profetici – pensi a Fichte ed ai suoi fiammeggianti appelli per la rinascita dello spirito nell’azione – riposa nascosta l’immagine del futuro dell’umanità, come la perla nella conchiglia⁴³.

La lettera si presenta esemplare della capacità di Landauer di collegare alla missione universalistica del pensatore e del poeta il legame inalienabile con il mondo tedesco; la sua posizione è dunque del tutto situabile dentro la ricchissima costellazione ebraico-tedesca dei primi decenni del XX secolo, in cui il nome di Goethe appare come un vero nume tutelare⁴⁴. Ma proprio qui si trovano i limiti e i paradossi di questa posizione: quella di Landauer è insomma la posizione di una personalità «che era sì insegnante, ma che sottomise la dottrina ad una critica anarchica; [...] profeta, le cui profezie si volatilizzavano in comportamenti individuali ed opposizione estetica; [...] un pedagogo popolare senza popolo»⁴⁵.

4. Dialogo e silenzio

Attraverso la ricostruzione di alcune prese di identità nel campo dei processi identitari intellettuali per quanto riguarda l’ebraismo tedesco si è ricostruita una galleria di immagini e di gesti, che sottolinea il percorso compiuto da tali processi e scandito dalle fasi di comunità-segreto-silenzio; in tal modo il processo autoidentitario rivela così linee di frattura con gli analoghi modelli dell’epoca, volti piuttosto ad un’affermazione rumorosa ed esplicitata di esso.

Un altro tassello a questo affresco che va in una direzione diversa lo fornisce un breve testo di Karl Wolfskehl, scritto per la famosa silloge di saggi *Vom Judentum*, curata dall’associazione giovanile ebraica “Bar Kochba” di Praga – determinata soprattutto dalla presenza e dal

43 G. Landauer a Poul Bjerre, lettera del 27.7.1915, cit. in M. Buber (a cura di), *Sein Lebensgang in Briefen*, Rütten & Loening, Frankfurt a.M. 1929, vol. II, p. 57.

44 Uno degli aspetti più rilevanti – e più stimolanti per la ricerca – è senz’altro il capitolo della ricezione di Goethe da parte degli ebrei tedeschi nel periodo 1832-1933, ovvero tra la morte di Goethe e la presa del potere di Hitler: cfr.: W. Barner, *Von Rahel Varnhagen bis Friedrich Gundolf. Juden als deutsche Goethe-Verehrer*, Wallstein, Göttingen 1992; G. Mattenklott, *Landauers Goethe-Lektüre*, in H. Delf-G. Mattenklott (a cura di), *Gustav Landauer im Gespräch*, cit.; Id., *Cassirers Goethe-Lektüre im Kontext der deutsch-jüdischen Goethe-Rezeption*, in B. Naumann-B. Recki (a cura di), *Cassirer und Goethe. Neue Aspekte einer philosophisch-literarischen Wahlverwandtschaft*, Akademie, Berlin 2002.

45 G. Mattenklott, *Landauers Goethe-Lektüre*, cit., p. 68.

S *pazio aperto*

carisma di Martin Buber – pubblicato nel 1914. A tale volume partecipano personalità molto diverse tra loro dell'ebraismo tedesco, da Jacob Wassermann a Landauer, da Arnold Zweig a Max Brod ed a Karl Wolfskehl. Quest'ultimo è autore di un breve contributo di due pagine intitolato *Das jüdische Geheimnis*, che per collocazione – in apertura della silloge – e per la fama dell'autore (al tempo Karl Wolfskehl era una delle colonne riconosciute del *George-Kreis*) è da considerare di importanza strategica all'interno del progetto di reviviscenza dell'ebraismo, di cui *Vom Judentum* costituiva uno dei vertici⁴⁶; questo può essere assunto qui come ulteriore dimostrazione dell'ampiezza politico-culturale che aveva preso all'inizio del XX secolo un paradigma identitario ebraico fondato su elementi (apparentemente) paradossali: la comunità, il segreto, il mistero (che in tedesco sono entrambi "*Geheimnis*"). «L'ebraismo è storia e metafisica, *par excellence* entrambe le cose: piena realtà e assolutamente idea» – è il fulminante inizio del saggio⁴⁷; il che permette a Wolfskehl di individuare nell'ebraismo simultaneamente qualcosa di tangibile ed un elemento di mistica invisibilità:

In questo modo l'ebraismo *esiste*, è afferrabile, saporoso come nient'altro sulla terra, fattuale e uguale a se stesso, proprio a se stesso – così è al contempo senza immagine in ogni intelletto, non è forma né corpo, è *invisibile* nel senso greco più alto, quello dei misteri; è estraneo, altro, inespugnabile dai popoli, che nel suo *sancta sanctorum* non trovarono *nulla*, allorché vi penetrarono⁴⁸.

In tal modo il segreto in senso simmeliano, la categoria sociologica di individuazione del *proprium* di qualsiasi *ens realissimum* acquista nell'interpretazione di Wolfskehl una connotazione di *mysterium* che esibisce senza più alcuna mediazione il suo contenuto religioso – del resto già esplicitato anche in Simmel: si tratta proprio di quel «sapere teorico, mistico, religioso» di cui parla il sociologo di Heidelberg. In effetti, la figura di Wolfskehl appare emblematica della sintassi panspirituale che articolava il *Kreis* degli allievi di George, che davvero incarna a perfezione il paradigma di legame mistico-segreto tra i discepoli ed il maestro: fu proprio lo stesso Wolfskehl a scrivere con decisione «mai sotto il chiaro sole fu stretto un patto sacro [*geweihter Bund*]⁴⁹.

In Scholem e Benjamin tuttavia – dal momento che i due amici incarnano, in questo percorso che si è andato delineando, allo stesso tempo il termine medio e l'elemento che ne fa esplodere ogni linea di continuità – questo passaggio irrazionalistico che si ritrova in Wolfskehl, questa misticizzazione dell'elemento ebraico in quanto misterioso e segreto non si compie mai fino in fondo – sia perché, come in Scholem, esso resiste a tale semplificazione, pur mantenendosi tutto dentro il *medium* religioso⁵⁰; sia perché, come in Benjamin, mi-

46 Su ciò cfr. W.-D. Hartwich, *Die Verzweigung war ihre Inspiration. Der Prager Kreis und die deutsch-jüdische Literatur*, in D. Hoffmann (a cura di), *Handbuch zur deutsch-jüdischen Literatur des 20. Jahrhunderts*, Schöningh, Paderborn 2002.

47 K. Wolfskehl, *Das jüdische Geheimnis*, in *Vom Judentum. Ein Sammelbuch*, Wolff, Leipzig 1913, p. 3.

48 *Ibidem*.

49 K. Wolfskehl, *Über die Dunkelheit*, in *Gesammelte Werke*, Claassen, Hamburg 1960, vol. II, p. 186.

50 Non per caso, quando nel 1958 si tratterà di redigere i *dieci asserti storici circa la qabbalah*, Scholem scriverà che «l'essere di pubblico dominio costituisce, per le opere principali della letteratura cabalistica antica, la più importante garanzia del loro segreto» (in W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, p. 305).

S Gabriele Guerra
Il gesto ideale. L'intelligencija ebraico-tedesca...

stero e segreto sono sempre funzioni strategiche del discorso *literaturkritisch* e dunque mai declinazione di una modalità d'esserci e di appartenenza religiosa.

Il silenzio, il segreto, l'isolamento come elementi di una strategia critico-letteraria nella battaglia delle idee: questa sembra essere la principale acquisizione teorica dei giovani Benjamin e Scholem rispetto al duplice fronte che si apre, da un lato rispetto all'individuazione di un'identità ebraica, dall'altro alla luce delle loro più recenti e scottanti delusioni, la *Jugendbewegung* ed il Sionismo, intese come pratica politico-culturale di appartenenza. Il silenzio come *gesto*, insomma, grazie al quale rendere esplicitamente visibile quel doppio movimento di distanza e vicinanza, attrazione ed estraneità che sembra caratterizzare, in fondo, tutto il *deutsch-jüdisches Gespräch*⁵¹ fino all'avvento del nazismo; ma che allo stesso tempo riesce a mantenersi al di fuori del "gioco" dialogico dove si dà solo, alla fine, una reciprocità senza fondamenti.

Infatti:

[...] il colloquio tende al silenzio, e colui che ascolta è piuttosto colui che tace. Colui che parla riceve il senso da lui, colui che tace è la fonte non contenuta del senso⁵².

Il silenzio, allora, è per così dire il rovescio interno del dialogo, la sua dimensione più interiore, che per ciò stesso ne ribalta lo statuto esplicitamente comunicativo. Il silenzio è la vera e propria *Sinngebung* della Parola, non nel senso che ne rappresenta il momento critico-fondativo, ma in quanto vera e propria condizione auto-normativa della sua assenza.

Ma cosa significa esattamente, per il silenzio, stabilire la propria "condizione autonoma-normativa della sua assenza"? Significa, per ribaltare il famoso assunto scholemiano circa la legge in Kafka, *significare* e non soltanto *vigere*. Se la rivelazione, spiega Scholem in quel contesto, è da intendersi come

[...] uno stadio in cui essa appare vuota di significato, in cui afferma ancora se stessa, in cui *vige*, ma non *significa*. Dove viene la ricchezza del significato, e ciò che si manifesta [*das Erscheinende*] è come ridotto a un punto zero del proprio contenuto, eppure non scompare (e la rivelazione è qualcosa che si manifesta), in questo caso emerge il suo nulla⁵³.

allora, il silenzio ci appare esattamente in quest'ottica del tutto ribaltato: esso diviene "*das Erscheinende*", il quale a sua volta si trasforma nel punto zero del proprio contenuto, ma senza scomparire: il silenzio è allora il grado zero del linguaggio dialogico, in cui *Geltung* e *Bedeutung* (della parola e del silenzio) finiscono per coincidere. Il silenzio è insomma il vero e proprio momento filogeneticamente normativo della parola, in Scholem come in Benjamin – *auctoritas* di un istante prima di tutti gli istanti.

51 «La storia del rapporto tra tedeschi ed ebrei si svolge essenzialmente in una dimensione interiore che non può essere fatta coincidere, per tempi e cesure, con quella degli eventi storici» (G. Mattenklott, *Ebrei in Germania*, cit., p. 102).

52 W. Benjamin, *Metafisica della gioventù*, in Id., *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, Einaudi, Torino 1982, p. 93.

53 Lettera di Scholem a Benjamin del 20 settembre 1934, in Idd., *Teologia e utopia. Carteggio 1933-1940*, Einaudi, Torino 1987, p. 163.