

Irene Kajon

Misticismo etico e misticismo nichilistico negli scritti autobiografici di Gershom Scholem

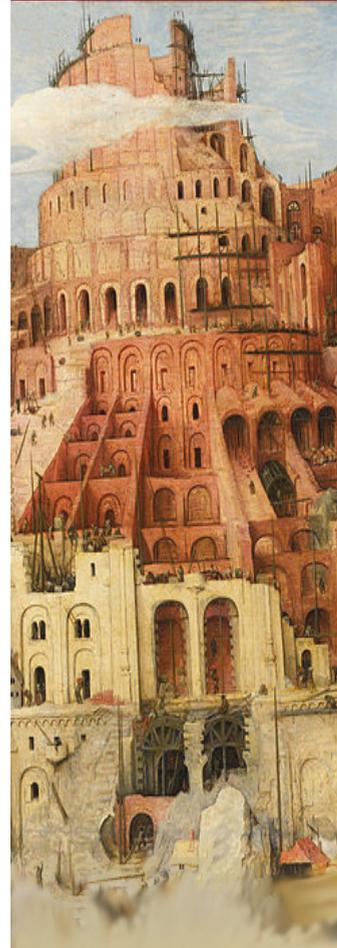
Abstract:

The article considers two forms of mysticism in Gershom Scholem's autobiographical writings, i.e. entries of his diary, poems, conversations: the ethical mysticism, described especially with regard to Jewish Bible and Qabbala, of his first reflection is followed by a nihilistic mysticism in the Thirties, emphasized by him also in essays on Sabbatean movement. At the end Scholem will go back to the ethical mysticism of his youth in writings which have a light and almost serene mood.

Key-words: Gershom Scholem; Judaism; Mysticism; Ethics; Nihilism

Gershom Scholem (Berlino 1897 - Gerusalemme 1982) è stato un grande storico del misticismo ebraico: egli ha scritto opere importanti che hanno portato alla luce correnti dell'ebraismo delle quali si conoscevano – prima che egli intervenisse con il suo rigore di storico e filologo, con la sua sobrietà e chiarezza espositiva – solo le linee principali oppure solo gli aspetti più attraenti per un pubblico affascinato dal mito, tornato in auge nell'età romantica e all'inizio del Novecento¹. Studioso di matematica e laureato in questa materia, sionista militante fin

¹ Una bibliografia dell'opera di Scholem fino al 1977 è stata curata da MOSHE CATANE, *Bibliography of the Writings of Gershom Scholem*, Magnes Press-The Hebrew University, Jerusalem 1977. Cfr., per un aggiornamento bibliografico, *Scholem*, a cura di M. Kriegel, Les Cahiers de l'Herne, Paris 2008. Lo stesso Scholem descrive lo stato degli studi sulla mistica ebraica nell'epoca in cui egli avviò le sue ricerche nelle sue memorie *Da Berlino a Gerusalemme* (II ed. tedesca 1994), trad. it. di S. Campanini, a cura di Giulio Busi, Einaudi, Torino 2004.



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Il tema di Babel

dai tempi della sua adolescenza, profondo conoscitore delle fonti bibliche ebraiche e della tradizione ebraica come della storia della cultura europea, egli si avvicina alla mistica ebraica – la Qabbalà, come essa viene anche chiamata a partire dalla radice ebraica q-b-l, che indica il ricevere o l'accogliere – con lo spirito scientifico dello storiografo, con la passione di colui che partecipa della vita del suo popolo, con la consapevolezza dell'uomo legato a un'eredità culturale complessa e ricca, formata da tanti elementi spesso tra loro contrastanti. I risultati dell'ampia attività di Scholem sul terreno dello studio della mistica ebraica sono ben noti agli storici delle religioni contemporanei e sono entrati a far parte delle conoscenze dei nostri tempi nell'ambito delle scienze umane.

Non tutti sanno però che, prima ancora che un campo di studio, la mistica ha rappresentato per Scholem come individuo un'esperienza personale, parte della sua vita dagli anni giovanili fino alla tarda età. La riflessione filologica e storica sulla mistica ebraica come oggetto di ricerche, che egli compì, così suggestiva, significativa, e attenta alle vite e alle esperienze dei singoli, non sarebbe stata possibile, in effetti, se essa non avesse avuto come sfondo il suo intenso coinvolgimento emotivo e sentimentale nella materia trattata².

Scopo del presente contributo è innanzi tutto quello di attrarre l'attenzione su alcuni testi di Scholem di carattere autobiografico – sia quelli nei quali esprime il suo proprio modo di sentire e di pensare, sia quelli nei quali esprime il suo proprio punto di vista sulla Qabbalà da lui studiata – e poi quello di mostrare come egli sia un forte sostenitore di un misticismo etico (ovvero di un misticismo rivolto a un Dio modello per l'agire umano) che non si presenta però come un misticismo ingenuo, tranquillamente fiducioso nella bontà e giustizia di Dio, ma in quanto avente in sé sempre un momento di dubbio, di messa in discussione, di incertezza riguardo a tale bontà e giustizia. Il nulla scava nel profondo il misticismo etico, lo rende guardingo nei confronti di

²Lo stesso Scholem mette in evidenza l'aspetto soggettivo e oggettivo della sua ricerca sulla Qabbalà nell'ultimo intervento che tenne nel 1979 in Ascona, Svizzera, nei 'Colloqui di Eranos' – da lui frequentati fin dal 1949 – intitolato *Identifizierung und Distanz*, in «Eranos Jahrbuch», vol. 48, 1979, pp. 463-467.

ogni affermazione che suoni trionfalistica, superficialmente ottimistica, assolutamente certa e sicura nella vittoria del bene. Quando dal misticismo etico si distacca tuttavia, rendendosi autonomo, tale seme di negatività, costituito dal momento della domanda o accusa verso Dio poiché Egli stesso non difende sulla terra quei Suoi comandamenti di bontà e giustizia che dovrebbero in essa trovare realizzazione, allora in contrasto con il misticismo etico sorge il misticismo nichilistico, ovvero quel misticismo che è incapace di trovare in Dio alcunché di determinato, lo identifica con la notte o la completa oscurità, e si ribella perciò ai Suoi comandamenti, considerati insensati, oppure si spegne nella rassegnazione. L'idea del nulla che, se unita a quella di un Dio distante dall'uomo anche quando questi lo conosce come Colui che deve imitare nelle sue azioni, è un elemento integrante del misticismo etico, minaccia quest'ultimo in modo inesorabile e senza possibilità di mediazione quando essa diventa primaria.

Il misticismo etico in note di diario, frammenti, poesie 1913-1926

Scholem ci ha lasciato un ricco materiale inedito risalente in gran parte ai suoi anni giovanili, custodito presso la Biblioteca Nazionale e Universitaria di Gerusalemme. Sono stati recentemente pubblicati sia testi – note di diario, traduzioni dai testi biblici, commenti a questi, riflessioni sull'ebraismo e sul sionismo – che egli scrisse prima del suo trasferimento in Palestina, avvenuto nel 1923³, sia alcune delle poesie che egli compose ancora non note, poiché di alcune già si era a conoscenza, essendo state trascritte in sue lettere a corrispondenti o amici, a volte anche parzialmente divulgate in scritti di questi ultimi⁴. Tale

³ G. SCHOLEM, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, vol. 1: 1913-1917, a cura di Karlfried Gründer e Friedrich Niewöhner con la collaborazione di Herbert Kopp-Oberstebrink; vol. 2: 1917-1923, a cura di Karlfried Gründer, Herbert Kopp-Oberstebrink e Friedrich Niewöhner con la collaborazione di Karl E. Grözinger, Jüdischer Verlag, Frankfurt a. M. 1995 (I vol.), 2000 (II vol.). Più avanti citeremo dal vol. 1 alcune note di diario, indicando soltanto la data della loro redazione.

⁴ Le poesie di Scholem sono state raccolte, nella loro maggior parte, in una edizione inglese con testo tedesco a fronte sotto il titolo *The Fullness of Time*, a cura di Richard Sieburth e Steven M. Wasserstrom, Ibis, Jerusalem 2003, e in una edizione italiana

materiale può essere considerato come un'espressione autobiografica di Scholem a causa del legame diretto che esso ha con la sua propria esperienza e il suo proprio pensiero: esso rispecchia il suo atteggiamento nei confronti della cultura del suo tempo, le sue prese di posizione riguardo al mondo ebraico da lui frequentato, il modo in cui le sue avventure intellettuali incidono su di lui. In alcuni di questi testi di varia natura possiamo trovare ciò che potrebbe essere definito come misticismo etico a causa del legame che esso ha da un lato con la percezione del divino, dall'altro con la nozione del Santo.

Il 18 febbraio 1913 una rapida annotazione ci informa che Scholem legge, oltre a Heinrich Graetz, autore di una grande *Storia degli ebrei* in lingua tedesca, in diversi volumi, pubblicata tra il 1853 e il 1891, i Salmi nella traduzione e commento di Samson Raphael Hirsch⁵, un libro biblico in cui l'idea di un Dio che protegge i pii di contro a coloro che sono un «nulla»⁶ viene ripresa e ripetuta in infinite variazioni. Emerge già qui l'attrazione esercitata su Scholem dalla nozione di un rapporto tra Dio e l'uomo che avvenga attraverso il cuore, l'illuminazione improvvisa, l'intelligenza come strumento di elevazione verso il sovrasensibile, e che al contempo includa la coscienza della impossibilità di penetrare il segreto divino: quel Dio che si presenta come giusto e buono permette che nel mondo coloro che di fronte a Lui non hanno alcuna consistenza e cadono nella vanità delle cose appartenenti soltanto al terreno, abbiano felicità, mentre infelici sono coloro che, giusti e innocenti, si attengono alla Sua parola. Per il Salmista l'opposizione interna alla nostra conoscenza della santità divina – ovvero, il male sulla terra come peccato e dolore inutile nel nostro essere vicini a

con testo tedesco a fronte sotto il titolo *Il sogno e la violenza. Poesie*, a cura di Irene Kajon, Giuntina, Firenze 2013. Nelle note alle poesie comprese in questa ultima edizione si segnalano le vicende relative alla loro stesura ed eventuale loro anteriore pubblicazione. Le poesie scholemiane che citeremo più avanti in trad. it. (a volte lievemente modificata) sono tratte da questa edizione.

⁵ Cfr. *Die Psalmen*, übersetzt und erläutert von Samson Raphael Hirsch, Verlag Morasha, Basel 1883.

⁶ In tal modo traduciamo il termine ebraico *nabal*, letteralmente lo 'stolto', o anche il 'malvagio', tenendo conto della nozione del non essere o nullità della sua esistenza, sottolineata nei Salmi (cfr. la *Presentazione* di Gianfranco Ravasi a M. BUBER, *Il cammino del giusto. Riflessioni su alcuni Salmi* [ed. ebraica 1950], Gribaudi, Milano 1999).

Dio – non implica sfiducia, ma una maggiore consapevolezza del vero senso di tale conoscenza. Il 17 agosto 1914, nelle sue *Osservazioni di viaggio e pensieri di viaggio* Scholem esprime, come il Salmista, la sua speranza di un riscatto – l'età messianica, che egli collega alla rinascita del popolo ebraico attraverso il messaggio ad esso consegnato da Theodor Herzl, il promotore del sionismo alla fine dell'Ottocento – nella coscienza dell'abisso in cui ci si trova, quando Dio appare lontano. Nomi di mistici cristiani contro il *Rationalismus*, ovvero quella posizione che esclude dall'ambito della conoscenza umana ogni realtà sovrasensibile, sono ricordati nella nota del 15 novembre 1914: Agostino, Francesco d'Assisi, Meister Eckart, Kierkegaard, Tolstoj sono citati da Scholem, accanto al Chassidismo – il movimento mistico nato alla fine del Settecento, descritto da Martin Buber all'inizio del Novecento in libri dedicati ad alcuni suoi notevoli rappresentanti⁷ – come figure vicine allo spirito veterotestamentario, aspiranti all'incondizionato, non timorose del paradosso, rivolte all'utopia di un mondo di giustizia e di pace pur nella miseria degli eventi storici del loro tempo. Il 2 dicembre 1914 Scholem considera il 'mistico' come il punto d'arrivo di un percorso che era in lui iniziato con la condivisione dell'orientamento della '*Wissenschaft des Judentums*', ovvero di quella corrente dell'ebraismo che aveva visto nella scienza il modo in cui gli ebrei avrebbero ancora dovuto mantenere la loro tradizione religiosa. Il 4 gennaio 1915, menzionando Meister Eckart e Fichte, egli li considera rappresentanti non di una «mistica tedesca» – come pensa Ernst Michel che, secondo Scholem, si attiene a un ristretto punto di vista nazionalistico⁸ – ma della «mistica più pura», che è «internazionale». Ma il Dio dei mistici, ai quali si sente vicino – così egli afferma in una nota del 20 gennaio 1915 – non è affatto un'entità oscura o vaga, è al contrario determinabile attraverso una riflessione che delinea un mondo diverso da quello dato: «Il mio Dio è certo solo un ideale dei miei sogni di una piena vita umana. [...] Anarchismo [*Herrschaftlosigkeit*]».

⁷ Cfr. di BUBER, *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, Rütten & Loening, Frankfurt a. M. 1906, e *Die Legende des Baal Schem*, Rütten & Loening, Frankfurt a. M. 1908.

⁸ Scholem cita in questa nota del 4 gennaio 1915 il libro edito da ERNST MICHEL, *Deutscher Glaube*, Eugen Diederichs, Jena 1914.

Il tema di Babel

Proprio perciò – per il fatto che il Dio cui si giunge attraverso la mistica è il Dio dell’etica, il Dio che ha l’attributo della santità – la mistica non è separabile dalla vita quotidiana: nell’umano, così Scholem scrive in una nota del 26 dicembre 1915, vi è il mistico, poiché questo non implica affatto l’isolarsi dal mondo, il compiere atti stravaganti rispetto a quelli che la maggioranza degli esseri umani compiono: atti, questi ultimi, che sono già di per sé «pieni di segreti», rinviati a un Dio nascosto, ma non inconoscibile.

Il 31 dicembre 1915 Scholem dedica una lunga nota alla mistica:

«La mistica è... appunto che cosa è mistica? Meglio, che cosa *non* è mistica? Tutto ciò di cui *si parla* senza profondo rispetto [*Ehrfurcht*], ovvero, là dove non si parla – in qualche modo – del divino; dunque mistica è il parlare del divino. Perciò il paradosso assoluto. Non è mistica quando qualcuno, conoscendo di quell’Uno che è necessario, parla senza profondo rispetto. Mistica è l’esperienza vissuta [*Erlebnis*] del profondo rispetto. [...] Il mistico ha intuito il profondo rispetto – chi può rappresentarsi tale esperienza? Il filosofo intuisce qualcosa che è o sarà, il mistico intuisce qualcosa che non è e anche non sarà mai, egli intuisce l’assolutamente impossibile (il mistico soltanto sa che Dio *non* è), egli intuisce il profondo rispetto. Il Santo [*das Heilige*][Corsivo dell’Autore]».

Proprio tale modo di considerare la mistica – un atteggiamento di rispetto profondo davanti a ciò che viene percepito come il Santo e che tuttavia mantiene il Suo lato nascosto – spiega perché Scholem includa tra i mistici anche Lao-Tse, Plotino, Cervantes, Shakespeare nella nota del 5 gennaio 1916: tutti coloro che invitano l’uomo a guardare al di là dei fatti, a penetrare profondamente nella realtà, scoprendo in essa qualcosa che rinvia a un oltre rispetto alla logica legata al mondo, alla finitezza degli enti, all’essere e al tempo, sono dei mistici. Ma tale mistica, eticamente orientata, dovrebbe essere attuata, non essere tanto solo letteratura, quanto realtà attuale (*Wirklichkeit*). È il profetismo, che dà luogo alla Scrittura ebraica, ciò che, secondo una nota di diario dell’11 gennaio 1916, indica il Santo, nella preghiera e nella devozione, e lo fa, come si dice in un’altra nota del 2 marzo 1916, in immagini e metafore. Una nota dell’8 marzo 1916 si sofferma sull’esperienza della *Ehrfurcht* o profondo rispetto, collegandola strettamente all’esperienza etica:

«Lo strato più profondo dell'uomo è sicuramente il rispetto profondo che forma anche, io credo, l'essenza della santità [*Heiligkeit*]. Qui si divide anche il "bene" e il "male". Uomini buoni sono uomini che sono pieni di profondo rispetto davanti alle cose, davanti a tutte le cose, "cattivi" coloro i quali ne sono privi».

La *Ehrfurcht*, specifica poi Scholem in questa nota, giunge agli ebrei attraverso la *Torà* ovvero la loro Bibbia – Pentateuco, Profeti, Agiografi – ma essa è presente universalmente in tutti i popoli, sebbene sia «cosa personale» (*persönliche Sache*), propria dell'individuo, e tale da provocare in lui una condotta che va al di là del conformismo dei costumi, delle convenzioni sociali, tesa verso ciò che veramente conta nell'esperienza umana. La *Ehrfurcht*, ispirata dalla *Torà*, non è affatto però un sentimento irrazionale nell'uomo: in una nota dell'11 luglio 1916 Scholem la paragona all'intuizione matematica che determina con chiarezza i suoi oggetti. È attraverso di essa che si coglie il senso della vita, che è per tutti gli esseri umani – e non solo per gli ebrei – l'invocare il Messia, come si dice in una nota del 14 agosto 1916. Ma il rispetto profondo ha in sé qualcosa di antinomico, di paradossale, e in tal senso anche di misterioso: il *Mysterium* – scrive Scholem il 15 agosto 1916 – coincide con l'*Abgrund*, che è l'Infinito, davanti al quale si ha l'idea (*Ahnung*) o la vissuta esperienza mistica (*mystische Erlebnis*) della rivelazione; e proprio come la *Shechinà*, ovvero la presenza divina, equivale nella tradizione ebraica a *Tefillà*, ovvero preghiera, poiché avere esperienza vissuta della preghiera significa avere esperienza vissuta di Dio, così nominare la *Ehrfurcht* vuol dire già nominare quel Dio che si manifesta mentre sovrasta l'uomo, nascondendosi anche a lui. I profeti sono dunque per Scholem tutti dei mistici che si sollevarono oltre l'umano per afferrare non solo la bontà divina, ma anche la sua oscura potenza: egli li qualifica in una nota del 16 agosto 1916 – riprendendo la terminologia di Nietzsche, ma con una ispirazione esattamente opposta a quella di Nietzsche, perché rivolta all'esaltazione non della vita, ma della santità – come *religiöse Übermenschen*⁹. La mistica, nella misura in cui è rinuncia a impadronirsi della realtà divina, luce che illumina l'agire

⁹ La parola *Übermensch* viene utilizzata da Nietzsche nel suo *Also sprach Zarathustra*, pubblicato nel 1883.

umano pur nella notte, è dunque – secondo le note del 13 ottobre 1916 – oltre la magia, oltre il mito.

Non è però soltanto nelle note di diario che Scholem, negli anni giovanili, espone un concetto della mistica che ha in sé un profondo nucleo etico. Vi sono anche alcuni frammenti, conservati nel suo *Nachlass*, pubblicati all'interno della raccolta dei suoi diari fino al 1923, nei quali egli esprime tale concetto.

Nelle sue *Novantacinque tesi sull'ebraismo e sul sionismo*¹⁰ Scholem nomina la mistica ebraica o Qabbalà in diversi luoghi, identificandola da un lato con quel modo di riferirsi a Dio come Colui da cui proviene la *Torà*, ovvero gli insegnamenti etici, che mantiene entro di sé la percezione del nulla, dall'altro con la tradizione stessa che perpetua nei secoli tale atteggiamento nei confronti del divino. Così suona la 76^a tesi: «La Qabbalà chiama Dio – l'Infinito – anche Nulla. Questo è il cammino autentico della mistica ebraica, il quale porta a Hermann Cohen»¹¹.

Era stato in effetti Cohen a indicare nella sua *Logica della conoscenza pura* – un libro di cui Scholem era a conoscenza, il quale riprendeva ed elaborava i risultati della coheniana *Teoria kantiana dell'esperienza*, letta e meditata da Scholem¹² – Dio come quel Nulla che non coincide con lo zero, ma con l'Infinito, il quale permette come negazione del finito la determinazione di quest'ultimo: il finito acquista fondazione e senso, certezza e consistenza soltanto quando esso si mostra conosciuto a partire dal puro pensare, da ciò che sovrasta tutto ciò che è naturale e sensibile. Dio come non essere diviene il punto di riferimento di tutto l'essere, sia dell'essere del mondo, sia dell'essere dell'uomo. Perciò l'umanità ha una relazione immediata con Dio nella misura in cui essa

¹⁰ Le *95 Thesen über Judentum und Zionismus*, redatte da Scholem nel 1918, si trovano in SCHOLEM, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, cit., vol. 2, pp. 300-306. Più avanti citeremo dalla traduzione italiana di questo testo, contenuta in ID., *Giona e la giustizia e altri scritti giovanili*, a cura di Irene Kajon, Morcelliana, Brescia 2016.

¹¹ ID., *Giona e la giustizia*, cit., p. 80.

¹² La *Logik der reinen Erkenntnis* era stata pubblicata a Berlino nel 1902; la *Kants Theorie der Erfahrung* aveva visto la luce in prima edizione a Berlino nel 1871, in seconda edizione ampliata nel 1885, in terza edizione nel 1918. Sulle letture coheniane di Scholem, compiute insieme al suo amico Walter Benjamin, cfr. ID., *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia* [ed. tedesca 1975], trad. it. di E. Castellani e C.A. Bonadies, Adelphi, Milano 1992, cap. *In Svizzera 1918-1919*.

eleva lo sguardo fino a Lui ascoltando i Suoi comandamenti, che sono anche misure della condotta cui essa dovrebbe attenersi nel tempo e nell'era messianica (le tesi 84, 85, 86, 91, 93 delineano tale prospettiva). E ciò benché il nulla – dunque anche la vanità del peccato o del male morale – sia inerente all'essere che da Lui dipende.

Nello stesso tempo però la mistica ebraica o Qabbalà si collega alla storia della comunità ebraica, al modo in cui essa tramanda di generazione in generazione l'evento centrale su cui essa si fonda, cioè la rivelazione della Parola divina che consiste nell'indicare insegnamenti di carattere etico. Così suona la tesi 22: «La tradizione è l'oggetto assoluto della mistica ebraica»¹³.

Ugualmente suona la tesi 73, in cui compare la nozione cabalistica del *Tiqun*, ovvero riparazione del mondo, redenzione nella quale Dio e umanità si incontrano, pur rimanendo distanti, in nome della giustizia e della non violenza, considerata però non come perdono della colpa ma, secondo l'insegnamento biblico offerto nel libro di Giona, ricordato da Scholem in alcune delle sue *Tesi*, come un differimento all'infinito della pena che dovrebbero patire i colpevoli: «Ordine e forma coincidono nel concetto ebraico del *Tiqun*. Il “mondo del *Tiqun*” è il regno messianico»¹⁴.

Vi è una stretta connessione dunque tra il concetto ebraico di tradizione, che culmina nel suo fine, il *Tiqun*, e il concetto dell'età messianica come un'età in cui il male morale sarà vinto, anche i peccatori riceveranno la grazia divina, non espiando la pena che sarebbe toccata loro, ma in cui non verrà meno la differenza tra i colpevoli e i giusti o innocenti, essendo la pena rinviata, non cancellata.

In un altro suo frammento giovanile, dedicato al lamento come pura espressione e alla lamentazione come composizione che nasce dal lamento¹⁵, Scholem si sofferma sul fatto che la mistica, che in tali esperienze umane è evocata, si presenta come superamento, ma anche come inclusione in se stessa del mito. Il mito rimane legato alla magia, la mistica

¹³ Id., *Giona e la giustizia*, cit., p. 75.

¹⁴ *Ivi*.

¹⁵ Tale testo scholemiano, intitolato *Über Klage und Klagelied*, redatto nel gennaio 1918, è stato pubblicato in SCHOLEM, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, cit., vol. 2, pp. 128-133. La traduzione italiana si trova in Id., *Giona e la giustizia*, cit., pp. 59-67.

Il tema di Babel

spezza la magia nel momento in cui si richiama alla dimensione della rivelazione in quanto rivelazione dell'eticità, della giustizia e amore divini compresi nella loro indissolubile, benché enigmatica, relazione. Tuttavia la mistica, che oppone la rivelazione al lamento e alla lamentazione e che, così facendo, le tiene insieme, le unisce pur nel contrasto, include in sé il mito, poiché questo implica il senso di sottomissione al destino, la rassegnazione, la mancanza di libertà. Così Scholem scrive, riferendosi alla presenza del lamento e della lamentazione nella storia delle espressioni del popolo ebraico dai tempi biblici fino al Medio Evo e alla modernità:

«Che il lamento possa essere tramandato appartiene alle grandi, davvero mistiche leggi del carattere della nazione. Il lamento può essere tramandato non ad ognuno, solo ai membri del proprio popolo. Quali inaudite rivoluzioni dovevano colpire un popolo per rendere tramandabile il suo lamento: che un popolo intero parli nel linguaggio del tacere, si può solo ipotizzare. [...] La tensione infinita che si accende nel lamento ad ogni parola e che quasi la fa piangere [...]; la potenza infinita con cui ogni parola si nega e si immerge nell'infinità del tacere, nella quale il suo vuoto si trasforma in dottrina; ma innanzi tutto l'infinità della lamentazione stessa che nel lamento si nega come ritmo, manifestano il lamento in quanto poesia. [...] Ogni parola appare solo per morire, e forse si può arrischiare l'ipotesi che la forma artistica della maggior parte delle lamentazioni del tardo ebraismo - l'acrostico alfabetico - ha, insieme a queste, senso simbolico, quanto meno si connette al fatto che il lamento abbraccia *ogni* linguaggio e annulla ogni linguaggio. L'acrostico è la forma magica nella quale è esorcizzata l'infinità del linguaggio. [...] La lamentazione è nel suo senso più profondo mitica. [...] In essa l'incantesimo mitico (che forse originariamente era legato ad essa) si spezza di fronte all'inaudito fenomeno linguistico del limite. [...] Per questo, e perché la realtà mitica, che si consuma nella lamentazione, ha una così grande interna verità, l'ebraismo - quando superò il mito e proibì l'incantesimo - poté accogliere in sé il lamento. Così ebbe origine la *Qinà* ebraica. Il lamento funebre di Davide per Saul e Jonathan, le lamentazioni per la distruzione del primo Tempio, e il lamento di Jehuda Halevi per Gerusalemme nella Sionide o di Rabbi Meir di Rothenburg per il rogo della *Torà* [...] indicano le tre tappe di questo cammino»¹⁶ [Corsivo dell'Autore].

¹⁶ ID., *Giona e la giustizia*, cit., pp. 64-66.

In tal modo Scholem descrive il nesso tra il linguaggio della mistica – sospeso tra rivelazione e lamentazione – il riconoscimento del male nel mondo, come azioni che trasgrediscono i comandamenti divini e come sofferenza dei non meritevoli di pena, e l'invocazione a un Dio che esercita nel mondo la sua Provvidenza, benché questa non si offra nella sua chiarezza, allo sguardo di tutti, ma rimanga celata, solo a tratti percepibile.

Ma è soprattutto nelle poesie scritte negli anni Venti che Scholem esprime la sua idea di un misticismo che afferma la realtà di un Dio i cui attributi rimangono unicamente quelli etici, cui l'uomo guarda come sua ancora e radice, il quale però si nasconde agli occhi dell'uomo, si immerge nel nulla. Riportiamo i versi della poesia che egli dedica nel 1918 a Menashe Chajim, il protagonista del racconto di Samuel Joseph Agnon *E il torto diventerà diritto*, pubblicato in ebraico a Giaffa nel 1912, un Giobbe del nostro tempo, animato non dall'impulso vitale all'autoconservazione, ma dall'abnegazione di sé, e consegnato perciò alla sofferenza per altri, vicino a Dio proprio in tale sua esistenza mite e quieta:

«Tu che rendi dimentica di sé la vita,
essa è risorta in te immortale.
Poiché sei scomparso nell'infamia pena miseria,
sei elevato all'ordine sommo.
Il tuo esistere era offerto a un tacere
che solo nel lamento conservava nostre parole,
ma non come i nostri lamenti ardevano i tuoi,
più dell'acqua di Siloah scorrono dolci.
La tua vita è nella luce del tempo ultimo,
dal tuo silenzio rivelazione parla.
Infinitamente grande irraggia in te la passione,
ma sei tu il mediatore che la porta.
E non significa tale povertà erranza passione
Innocenza davanti al nascosto tribunale?»¹⁷.

Questo stesso misticismo, orientato eticamente proprio quando il silenzio, la distanza, l'occultarsi di Dio lo abita, verrà espresso anche in una poesia scholemiana del 1926, intitolata *Triste redenzione*, tutta costruita sul paradosso di una salvezza – proveniente da Gerusalemme, dalla rivelazione – che sorge nel momento in cui più ci si sente abbandonati a eventi nefasti:

¹⁷ Cfr. ID., *Il sogno e la violenza. Poesie*, cit., p. 35.

«Lo splendore di Sion sembra trascorso
il reale ha riportato la vittoria.
Potrà ora il suo raggio, ancora intatto
penetrare nelle fibre del mondo?
Troppo a lungo fummo catturati
da ciò cui il nostro cuore tende
e, rivolti verso l'annientamento,
odiamo ora quelli che ci cercano.
Anima, tu credi di esser sola
colpita dal verdetto divino
per azione infelice. Ti sbagli.
Mai potrebbe Dio esserti più vicino
che là dove fin disperazione si frammenta
nella luce inabissantesi di Sion»¹⁸.

Il misticismo nichilistico in poesie e riflessioni sulla Qabbalà 1930-1938

Nello Scholem degli anni Trenta il motivo di un misticismo che, pur non rinunciando alla nozione di un legame tra l'umano e il divino, si colora di perdita di punti di riferimento etici, di intuizione di un assoluto profondo nulla, non più riscattabile né attraverso l'agire umano, né attraverso la grazia divina, ormai irrimediabilmente sottratta all'uomo, emerge non solo nei suoi saggi dedicati alla Qabbalà che fu espressa da Shabbetai Zevi, Nathan di Gaza, e dai loro discepoli¹⁹, ma anche da testi autobiografici.

Così suonano alcuni versi di una poesia, scritta nel 1930, intitolata *Incontro con Sion e col mondo*, che ha come sottotitolo *Il tramonto*, nella quale Scholem esprime lo stato d'animo di chi, schiacciato ormai sugli eventi privi di giustizia del mondo, non può più ritrovare quella dimensione di interiorità che era necessaria a preservare l'ideale, pur rimanendo legato a tale dimensione nel ricordo, nell'aspirazione:

¹⁸ *Ibid.*, p. 61.

¹⁹ Cfr. di SCHOLEM, *Chadashot li-yediat Avraham Cardoso* [Notizie sulla dottrina di Avraham Cardoso], in *Abhandlungen zur Erinnerung an Hirsch Perez Chajes*, The Alexander Kohut Memorial Foundation, Wien 1933, pp. 323-350, e *Mizwah ha-ba'ah ba-'averah* [Redenzione attraverso il peccato], in «Keneseh», vol. 2, 1936-1937, pp. 323-350. Più tardi Scholem pubblicherà in inglese la sua più ampia ricognizione del movimento sabbatiano con il titolo *Shabbatai Zvi. The Mystical Messiah*, Princeton University Press, Princeton 1971 (trad. it., *Shabbetai Zevi. Il messia mistico*, Einaudi, Torino 2001).

«Il giorno ci ha reso impuri,
a ciò che cresce, la notte è necessaria.
Siamo sequestrati da poteri
cui mai avremmo pensato.
Nel punto focale della storia
siamo inceneriti;
distrutta la gloria segreta
che visibile si è resa al mercato.
Questa fu l'ora più oscura:
destarsi dal sogno.
E tuttavia: chi le ferite mortali
ricevette, appena lo notò.
Ciò che era interno, è all'esterno
cambiato, il sogno in violenza,
e noi siamo di nuovo fuori
e Sion non ha nessuna forma»²⁰.

La lettura che Scholem compie di Kafka in quegli anni, discutendone con il suo amico Walter Benjamin²¹, è ispirata proprio a tale misticismo che approda al nichilismo non solo riguardo all'etica, ma anche riguardo alla realtà, che si trasforma in alcunché di infondato, radicalmente contingente, non più comprensibile. Ecco come Scholem descrive in una poesia, risalente al 1933, ciò che egli ritiene il nucleo teologico del romanzo di Kafka *Il processo* (ne riproduciamo alcuni versi):

«Siamo da te radicalmente separati?
In tale notte, o Dio,
neanche un soffio della tua pace,
del tuo messaggio, ci è donato?
Può dunque la tua parola così nel vuoto
di Sion esser risuonata –
o non essere penetrata affatto
in questo magico regno d'apparenza?
[...]
Così soltanto irraggia rivelazione
nel tempo, che ti rifiutò.
Il tuo nulla è l'unica esperienza
che il tempo può avere di te.
[...]

²⁰ Id., *Il sogno e la violenza. Poesie*, cit., pp. 63-65.

²¹ Cfr. in Id.- W. BENJAMIN, *Briefwechsel 1933-1940*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1980, lo scambio epistolare dei mesi di giugno-settembre del 1934.

Il tema di Babel

Dal centro dell'annientamento
a volte certo un raggio irrompe,
ma esso non mostra la direzione
che la legge ci comandò.

[...]

Chi è qui l'accusato?
Tu o la creatura?
Se qualcuno te lo domandasse,
ti immergeresti solo nel silenzio.
Si può porre una tale domanda?
La risposta è indeterminata?
Ah, dobbiamo tuttavia vivere,
finché il tuo tribunale non ci scruti»²².

Ciò che è caratteristico di un misticismo che intuisce solo il nulla divino, non nutrendo più alcuna illusione sulla realtà di un Dio che mostra all'uomo nella rivelazione la Sua sollecitudine, il Suo amore per lui, è che esso rimane pur sempre connesso con le fonti bibliche. Esse appaiono sì deserte ormai di ogni senso, proprio perché incentrate sulla percezione di un Dio che si rivolge all'uomo, dà la *Torà*, accompagna l'uomo nel suo vivere sulla terra, sebbene Egli sia infinito, perciò distante dall'uomo; ma a tali fonti al contempo non si vuole rinunciare, come cosa pur sempre preziosa, ancorché resa quasi oscena dall'inganno che essa rappresenta.

Scholem interpreta Kafka alla luce della Bibbia e della tradizione ebraica, giunte a quel punto limite in cui esse si rovesciano in quel nichilismo che esse hanno sempre contestato: rimangono le metafore, le espressioni, il particolare linguaggio che esse usano; ma il contenuto che esse veicolano assume ora un aspetto inquietante, non è più quello del tempo in cui gli esseri umani si rivolgevano a Dio, fonte di insegnamenti necessari alla loro vita, con fiducia, sebbene fosse oltre di loro, non visibile pienamente nel mondo. Una crisi profonda si è introdotta nell'esistenza dell'uomo moderno: Kafka dà ad essa voce.

In un suo testo pubblicato nel 1938, intitolato *Dieci proposizioni non storiche sulla Qabbalà*²³, nel quale indica le motivazioni che sono alla

²² SCHOLEM, *Il sogno e la violenza. Poesie*, cit., pp. 73-75.

²³ ID., *Zehn unhistorische Sätze über Kabbala*, in *Geist und Werk. Festschrift zum 75. Geburtstag von Dr. Daniel Brody*, Rhein Verlag, Zürich 1938, pp. 209-215, rist. in ID.,

base del suo intenso lavoro storiografico sulla mistica ebraica, Scholem, soffermandosi sul carattere intrinsecamente dialettico della Qabalah – ma rinviante a una dialettica che, a differenza di quella hegeliana, lascia sussistere non solo il legame, ma anche l’antitesi e il conflitto tra Dio e il mondo, verità e tradizione, rivelazione e nascondimento di Dio, silenzio e parola – si richiamerà in conclusione ancora una volta proprio a Kafka. Egli vedrà nell’opera di quest’ultimo quel contatto tra ‘religione’ e ‘nichilismo’ – quell’esigenza di vivere in un Paradiso che l’uomo non ha in realtà perduto, che ancora c’è, e che tuttavia non sappiamo davvero in che cosa consista, poiché non sappiamo che cosa il bene sia, e che perciò non ci consola – il quale è rinvenibile anche in Jonas Wehle (1752-1823), uno dei capi in Europa centrale del movimento che in Polonia aveva avuto come suo promotore Jacob Frank (1726-1791), ispirato da Shabbetai Zevi, ma ancor più di lui ormai apertamente ribelle nei confronti della Legge data al Sinai e della tradizione interpretativa su di questa costruita nei secoli dagli ebrei.

Il ‘nichilismo religioso’ riprende dalla mistica il concetto di un contatto tra l’uomo e Dio, ma lo vede mediato non più dallo spirito di eticità, bensì dalla critica e dalla negazione di tale spirito. Il mondo nuovo, il giardino dell’Eden, avrà perciò il suo atto di nascita in una libertà dell’uomo che non ha più bisogno di principi e regole al di sopra di lui, una libertà che è autodeterminazione in nome della spontaneità delle inclinazioni naturali e dei bisogni umani. Così la mistica nichilistica si sposa con il naturalismo anarchico.

La poesia e la mistica ebraica in poesie e conversazioni 1948-1974

Nei tardi anni Quaranta e poi ancora negli anni Settanta Scholem ci ha lasciato testimonianze autobiografiche che sembrano tornare a quel misticismo, orientato dalla fiducia nella presenza dell’eticità nel mondo – il segno del Dio che pure rimane inafferrabile – che era proprio dei suoi anni giovanili. Il tono di tali testimonianze è però diverso da quello

Judaica III. Studien zur jüdischen Mystik, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973, pp. 264-271.

Il tema di Babel

che era presente nei testi della sua gioventù: mentre in questi il tono era grave e serio, in quelli appartenenti alla sua maturità e vecchiaia il tono si fa più arioso, più leggero, quasi soffuso da un sentimento di speranza, sia pure sempre accompagnato dal timore e dall'incertezza. Ecco una poesia scritta nell'estate del 1948, dedicata a *Gerusalemme*, simbolo di guerre, essendo parte della storia, ma anche di pace e di redenzione di tutta l'umanità:

«Quando di notte dalle mura arse di pietra
il fuoco attratto durante il giorno
si disfa nella città stanca d'estate
e lì dove le armi sono in agguato,
e la fredda luce lunare i contorni
di monti lontani all'orizzonte traccia,
mentre il tocco di campana dei chiostri
si fonde con i colpi dal fronte,
tu senti che la vita secolare
di questa città fortemente viene meno,
e tu sai: essa si è consumata
nel reale, e inizia
a distaccarsi dal presente.
Umile e spoglia nella sua purezza
sta lì, i nemici non subì
ed è di nuovo ciò che a lungo è stata:
solo ricordo di grandezza antica
e un'attesa dell'ultimo giorno»²⁴.

E così suonano alcuni versi di una poesia di Scholem, che riguarda il ghetto di Roma, scritta nel febbraio 1967 e inviata a Ingeborg Bachmann, che lo aveva accolto nella sua casa romana nel gennaio di quell'anno, durante una sua visita nella città – una poesia nella quale il tratto intimo e riflessivo si associa a un futuro di redenzione appena delineato, insicuro, eppure non impossibile, uno sfumato segno all'orizzonte:

«Noi vivemmo nelle fessure della storia:
ciò che mai infine si conclude ci offrì protezione.
Si volgevano all'ultimo giorno le visioni
di cui fummo nutriti nell'esilio.
[...]

²⁴ ID., *Il sogno e la violenza. Poesie*, cit., p. 83.

Così ci diceva lo spirito dell'utopia,
in cui consolazione e pena oscuramente son uno.
In luogo di essa, solo melancolia ci rimase
e ciò che restò della consolazione, fu il pianto.
[...]
L'annuncio del tornare a casa di lontano ci chiamò.
Esso ha raggiunto troppo tardi il ghetto.
L'ora della redenzione è passata,
il tramonto nell'ultima sera – lieve»²⁵.

Nell'inverno 1973-1974 Scholem ebbe una serie di conversazioni in ebraico con Miki Tsur e Avraham Shapira sulla sua biografia, sul suo lavoro, sulla sua visione dell'ebraismo e delle prospettive che l'epoca avrebbe potuto aprire agli ebrei e all'umanità²⁶. Scholem, pur delineando i rischi che intravedeva sia nel mondo ebraico sia nella cultura del tempo – la perdita della consapevolezza del nesso esistente tra religione ed etica, il secolarismo radicale che guadagnava sempre più terreno, da un lato la netta separazione tra religione e politica, preludio di cinismo e corruzione, dall'altro la loro identificazione, preludio di integralismi e fanatismi – non si mostrava affatto pessimista sull'uomo: ciò che avrebbe dovuto essere riscoperto, egli diceva, era quel senso del mistero del mondo che non solo la Qabbalà, ma anche la poesia aveva saputo esprimere nel passato. Così si sarebbe aperta la possibilità di una immersione nella vita che avrebbe coinciso con l'elevazione verso l'alto. Il poeta che egli nominava, a conclusione di tali conversazioni, era Walt Whitman, il grande cantore del vivere dei popoli nella loro estrema varietà nei più vari climi e paesi come manifestazione di una presenza divina sulla terra. L'uomo del nostro tempo avrebbe dovuto ispirarsi a quel sentimento di riverenza di fronte all'essere umano, sia pure il più umile, che Whitman ci offre nelle sue poesie e che è quello stesso cui la mistica ebraica dà voce, quando riconduce l'essere umano a un Dio creatore. Così Scholem diceva: «Se il sentimento che il mondo nasconde in sé un segreto davvero

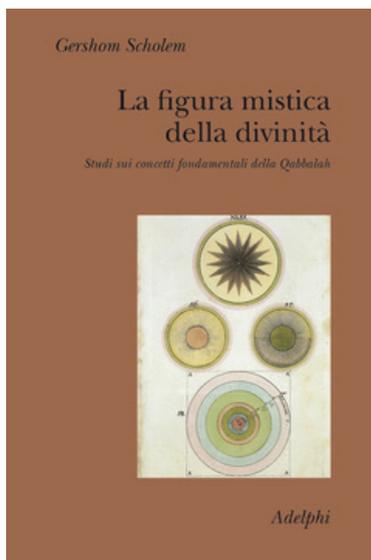
²⁵ *Ibid.*, pp. 89-91.

²⁶ Le conversazioni furono pubblicate in «Shedamot», n. 55, 1974. Esse sono state poi pubblicate in inglese in G. SCHOLEM, *On Jews and Judaism in Crisis. Selected Essays*, ed. W.J. Dannhauser, Schocken Books, New York 1976, e in tedesco in Id., *“Es gibt ein Geheimnis in der Welt”. Tradition und Säkularisation. Ein Vortrag und ein Gespräch*, a cura di I. Shedletzky, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2002.

Il tema di Babel

dovesse scomparire dall'umanità – allora tutto avrebbe fine»²⁷.

In tal modo egli invitava a tornare a ciò che considerava quanto di più profondo vi fosse nell'uomo, a quel misticismo che scopre a contatto con la realtà divina il senso e il fine dell'esistenza. Il misticismo etico, che egli aveva indicato nei suoi primi testi, viene dunque da lui ripreso in età avanzata. Ma la vecchiaia dà a Scholem, nelle sue ultime espressioni autobiografiche, un tono accorato, quasi di preghiera, pur nell'atteggiamento discreto e sommesso, che aggiunge qualcosa di nuovo rispetto al passato. Il misticismo etico del giovane Scholem, attraverso la riflessione sul misticismo nichilistico, pur rimanendo sostanzialmente invariato, si è arricchito della consapevolezza della fragilità dell'umano, della necessità di avere nei suoi confronti non solo giustizia e amore, ma anche una serena pazienza, al contempo triste e dolce.



²⁷ ID., "Es gibt ein Geheimnis in der Welt", cit., p. 109.