

**studi
germanici**



11
2017

Direttore responsabile: Roberta Ascarelli

Comitato scientifico: Martin Baumeister (Roma), Luciano Canfora (Bari), Domenico Conte (Napoli), Luca Crescenzi (Trento), Markus Engelhardt (Roma), Christian Fandrych (Leipzig), Marino Freschi (Roma), Jón Karl Helgason (Reykjavik), Giampiero Moretti (Napoli), Robert E. Norton (Notre Dame), Hans Rainer Sepp (Praha)

Comitato di redazione: Fulvio Ferrari, Massimo Ferrari Zumbini, Marianne Hepp, Markus Ophälders, Michele Sisto

Redazione: Luisa Giannandrea, Bruno Berni, Massimiliano De Villa, Gianluca Paolucci, Sabine Schild Vitale

Autorizzazione del Tribunale di Roma n. 162/2000 del 6 aprile 2000
Periodico semestrale

«Studi Germanici» è una rivista *peer-reviewed* di fascia A

© Copyright Istituto Italiano di Studi Germanici
Via Calandrelli, 25 – 00153 Roma

Indice

Saggi

Cultura

- 9 Irene Kajon**
Sul rapporto fede-sapere: Regina Jonas oltre la «Wissenschaft des Judentums»
- 25 Markus Ophälders**
Abgründe und Spiegelungen. Noten zu einem Versuch über die Heimat

Letteratura

- 51 Aldo Venturelli**
Der Dichter und der Historiker. Über Goethes Verhältnis zu Manzoni
- 73 Saverio Campanini**
Alla maniera di Goethe. Su una traccia in Walter Benjamin
- 91 Matteo Zupancic**
Caduta dell'epos e rinascita della tragedia: Paul Ernst e il *Nibelungenlied*
- 105 Francesco Burzacca**
Mendel Singer Goes to Hollywood. On the Lost 1936 Film Adaptation of Joseph Roth's Novel *Hiob*
- 135 Massimiliano De Villa**
Geheimes Lachen und ambivalente Scherze: Thomas Manns Transformation hebräischer Polysemie in den *Joseph*-Romanen
- 159 Valerio Magrelli**
Versi francesi nel *Krull* di Thomas Mann: da Béranger a Hugo
- 171 Dora Rusciano**
Memoria, identità e finzione letteraria. Alcune riflessioni su *Sieben Sprünge vom Rand der Welt* di Ulrike Draesner

Linguistica

- 197 Marina Foschi**
«Als Witze Scherze waren». Über die Polysemie des Worts ‘Witz’ mit besonderer Berücksichtigung seiner Verwendung als Fachwort der Ästhetik im Werk *Gedancken von Schertzen* von G.F. Meier

Ricerche

- 219 Selma Jahnke**
La formazione di un intellettuale europeo: Ludwig Pollak.
Erschließung der frühen Tagebücher durch das Istituto Italiano di Studi Germanici – Perspektiven der Forschung
- 227 Elisa D’Annibale**
«Auf den ‘italienischen’ Marmorklippen». La difficile diffusione di Ernst Jünger in Italia e il contributo della casa editrice Mondadori (1935-1942)
- 249 Pier Carlo Bontempelli**
Perché serve un archivio della germanistica

263 Osservatorio critico della germanistica

361 Abstracts

367 Hanno collaborato

Sul rapporto fede-sapere: Regina Jonas oltre la «Wissenschaft des Judentums»

Irene Kajon

La figura di Regina Jonas (Berlino 1902 - Auschwitz 1944) ha attratto recentemente l'attenzione di ricostruttori di biografie di personalità dell'ebraismo tedesco¹, di studiosi della presenza femminile entro il rabbinato², di ricercatori del pensiero espresso da rabbini, filosofi e intellettuali ebrei durante la Shoah³.

In questo contributo vorremmo soffermarci su un aspetto particolare della vita e dell'opera di Regina Jonas che, ci sembra, finora non è stato sufficientemente indagato. Tale aspetto è quello del rapporto che in lei assume l'attaccamento alla tradizione ebraica, la fede che la unisce alla comunità ebraica e alla sua storia, il suo proprio atteggiamento soggettivo da un lato, e l'uso che ella compie di strumenti storici e filologici nella sua ricerca sulle fonti ebraiche, il suo richiamo alla riflessività, la sua at-

¹ Cfr. Katharina von Kellenbach, *God does not Oppress any Human Being: The Life and Thought of Regina Jonas*, in «Leo Baeck Institute. Yearbook», XXXIX (1994), pp. 213-225; Rachel Monika Herweg, *Regina Jonas (1902-1944)*, in *Meinetwegen ist die Welt erschaffen. Das intellektuelle Vermächtnis des deutschsprachigen Judentums. 58 Porträts*, hrsg. v. Hans Erler et al., Campus, Frankfurt a.M.-New York 1997; Elisa Klapheck, *Regina Jonas. Die Weltweit Erste Rabbinerin*, Hentrich und Hentrich, Teetz 2003 (ed. ingl. *Fräulein Rabbinerin Jonas. The Story of the First Woman Rabbi*, Jossey-Bass, San Francisco, California 2004). In italiano cfr. le presentazioni di Ada Prisco, *Regina Jonas*, Medea, Pavia 2011 e Maria Teresa Milano, *Regina Jonas*, Effatà, Cantalupa (TO) 2012.

² Cfr. Claudia Prestel, *Confronting Old Structures: Regina Jonas, the First Female Rabbi*, in *Jewish Intellectuals Women in Central Europe 1860-2000: 12 Biographical Essays*, ed. by Judith Szapor et al., Edwin Mullen Press, Lewinston (NY) 2012; Laura Geller, *Rediscovering Regina Jonas. The First Woman Rabbi*, in *The Sacred Calling: Four Decades of Women in the Rabbinate*, ed. by Rebecca Einstein Schorr – Alysa Mendelson Graf, CCAR Press, New York 2016.

³ Cfr. Katharina von Kellenbach, *Denial and Defiance in the Work of Rabbi Regina Jonas*, in *In God's Name: Genocide and Religion in the 20th Century*, ed. by Phyllis Mack – Omar Bartov, Berghahn Books, New York 2001, cap. 11; Emily Leah Silvermann, *Edith Stein and Regina Jonas: Religious Visionaries in the Time of Death Camps*, Routledge, New York 2014.



tenzione per la dimensione oggettiva delle scienze storiche dall'altro. È su questo punto che, come cercheremo di mostrare riferendoci ad alcuni suoi scritti degli anni Trenta, ella si distacca decisamente da quell'ambiente ebraico – erede di una corrente nata nei primi decenni dell'Ottocento, ai tempi di Eduard Gans e di Heinrich Heine, la «Wissenschaft des Judentums» – entro il quale pure si era formata come studiosa di religione e cultura ebraica. Ella appartiene infatti sì a pieno titolo, per il luogo stesso in cui compì negli anni Venti quegli studi ebraici che la portarono poi al rabbinato, la «Hochschule für die Wissenschaft des Judentums», a tale movimento ebraico tedesco dell'età dell'emancipazione; ella guarda però, come vedremo, a proposito del rapporto tra la fede professata dal singolo e il sapere oggettivo che questi universalmente condivide, a una prospettiva che la porta oltre l'impostazione presente nei suoi mentori e maestri.

Certo, il nostro articolo affronta una questione, quella del modo in cui Regina Jonas configura il rapporto fra una tradizione religiosa fondata sulla rivelazione e la conoscenza razionale all'interno del contesto storico in cui si trovò a operare, che è solo un dettaglio nella sua multilaterale personalità e nelle drammatiche vicende di cui fu protagonista, sebbene molto significativo sul piano della storia della filosofia ebraica, da Filone d'Alessandria alla modernità, come anche della storia della filosofia tedesca, specie a partire dalla seconda metà del Settecento⁴. Tuttavia proprio dalla riflessione su tale aspetto – dato che i dettagli, come è ben noto a chi conosca il celebre detto di Aby Warburg⁵, ci riserbano spesso sorprese e interessante materia di meditazione – potrebbe forse emergere una considerazione della sua figura non soltanto come personalità notevole sul piano storico, ma anche come originale interprete dell'ebraismo e del pensiero ebraico.

Vorremmo dunque, nel nostro contributo, mostrare come ciò che opponeva Regina Jonas ai suoi maestri della «Hochschule», desiderosi di mantenere un equilibrio tra il vecchio e il nuovo, non fosse solo l'audacia con la quale ella combatté la sua battaglia per affermare il diritto delle donne ad assumere il ruolo di rabbino entro la vita comunitaria, ma anche e soprattutto il suo approccio, diverso e peculiare rispetto a quello seguito dai suoi maestri, tanto alla fede quanto alla cultura ebraica appunto

⁴ Cfr., per un primo orientamento, sulla questione del rapporto tra rivelazione e ragione, per quanto riguarda l'ebraismo i saggi raccolti in *La filosofia ebraica, oggi. Orizzonti, percorsi e problemi*, a cura di Massimo Giuliani, Esedra, Padova 2013; e, per quanto riguarda la cultura tedesca, Bruno Bianco, *Fede e sapere: la parabola dell'Aufklärung tra pietismo e idealismo*, Morano, Napoli 1992.

⁵ «Der liebe Gott steckt im Detail». Sulla storia e le varie riprese di questa massima che Warburg pronunciò nel 1925 ad apertura di un suo seminario ad Amburgo sull'arte italiana del primo Rinascimento, cfr. Giovanni Mastroianni, *Il buon Dio di Aby Warburg*, in «Belfagor», 55 (2000), pp. 413-442.



perché ritenute tra loro indisgiungibili. È, anzi, pensiamo, tale approccio, che la condusse a legare strettamente la sua propria soggettività, e perciò anche il suo essere una donna con aspirazioni particolari, all'oggettività, ovvero ad assumere un ruolo riconosciuto nella storia e tradizione ebraica, a offrirle la base per tale sua battaglia.

Il presente articolo, allo scopo di illustrare la tesi sopra delineata, cercherà dapprima di rievocare le tendenze principali che erano alla base della «Wissenschaft des Judentums» e che orientavano la «Hochschule», fin dall'epoca della sua fondazione, avvenuta nel 1872; e poi di ricordare i caratteri specifici della difesa che l'autrice compie in alcuni suoi scritti, risalenti agli anni Trenta, dell'ebraismo e degli ebrei. In conclusione vorremmo avanzare l'ipotesi se Regina Jonas non sia stata influenzata, nel suo porre in stretto rapporto soggettività e oggettività, fede ebraica e sapere, da una figura – quella di Hermann Cohen – di cui non poté essere allieva alla «Hochschule», essendo egli scomparso nel 1918, ma il cui potente spirito certamente aleggiava su quella istituzione all'epoca in cui la frequentò, come sappiamo da testimonianze di altri allievi degli anni Venti e Trenta⁶.

RIVELAZIONE E RAGIONE NELLA «WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS»

Regina Jonas, proveniente da una famiglia di condizioni sociali modeste, una volta conseguito il diploma che la abilita all'insegnamento nelle scuole medie femminili tedesche, si iscrive nel 1924 a Berlino alla «Hochschule für die Wissenschaft des Judentums», un'istituzione ben nota all'epoca che curava la formazione di rabbini non aderenti all'ortodossia e di insegnanti della religione ebraica. Il suo intento, fin dall'inizio della sua frequenza della scuola, è quello di intraprendere la carriera rabbinica. Quando però nel luglio del 1930 ella conclude i suoi studi presso tale istituzione (discutendo una tesi intitolata *Può la donna ricoprire la carica di rabbino?*⁷), diretta da Eduard Baneth, docente di lingue semitiche e di

⁶ Franz Rosenzweig, che frequentò la «Hochschule» nell'anno accademico 1913-14, riferisce della grande attrazione che Hermann Cohen – che in essa insegnò dal 1912, una volta ritiratosi dall'università di Marburgo, fino al 1918 – esercitava sugli studenti, in *Ein Gedenkblatt* (1918), *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, Nijhoff, Haag 1976-1984, vol. III, pp. 239-240; Leo Strauss (*Preface* all'ed. ingl. del suo libro *Die Religionskritik Spinozas*, 1930, pubblicata con il titolo *Spinoza's Critique of Religion*, Schocken, New York 1965), che fu borsista presso la «Hochschule», celebra Cohen come la personalità ebraica più eminente nell'età di Weimar; Emil Ludwig Fackenheim nella sua autobiografia *Un epitaffio per l'ebraismo tedesco. Da Halle a Gerusalemme* (2007), a cura di Paola Ricci Sindoni, Giuntina, Firenze 2010, cap. I, nomina Cohen come uno dei pensatori che, negli anni in cui egli fu studente nella «Hochschule» e che videro l'ascesa del nazismo, più venivano ricordati e tenuti ancora presenti.

⁷ Cfr. *Fräulein Rabbinerin Jonas: Kann die Frau das rabbinische Amt bekleiden?*



letteratura rabbinica, in luogo del titolo cui aspirava, le viene concesso quello di insegnante di religione: il relatore della tesi, Baneth, che non avrebbe frapposto ostacoli alla concessione a Regina Jonas del titolo di rabbina, morì improvvisamente nell'agosto del 1930, e gli altri docenti della scuola – che più avanti ricorderemo – erano alquanto restii a venire incontro al suo desiderio. Soltanto nel 1935, grazie all'intervento di Max Dienemann, figura autorevole entro il «*Liberaler Rabbinerverband*», il quale le fece sostenere presso la sua casa, situata a Offenbach, un esame privato, ella conseguì il titolo rabbinico. Negli anni seguenti Regina Jonas si prodigò, svolgendo lezioni in scuole e associazioni ebraiche, tenendo discorsi in sinagoghe liberali, a volte anche officinando servizi religiosi – specie negli anni 1940-1941, quando vi erano comunità ebraiche in Germania rimaste senza alcuna guida religiosa a causa della persecuzione antisemita, in Brema, Braunschweig, Gottinga – per mantenere e ravvivare la tradizione religiosa e la cultura ebraica tra i suoi correligionari. Sappiamo che anche in Terezin, dove venne deportata con sua madre nel novembre del 1942, ella continuò la sua attività di rabbina e insegnante, tenendo lezioni sulle ricorrenze ebraiche, su temi biblici e talmudici, sulla necessità di non lasciarsi scoraggiare dalla sofferenza nello sforzo di mantenere i valori ebraici della giustizia e della solidarietà⁸. Insieme a sua madre e ad altri prigionieri del campo di concentramento di Terezin venne trasferita ad Auschwitz il 12 ottobre 1944, dove morì o il giorno stesso del suo arrivo o poco tempo dopo.

La «*Hochschule*», all'epoca in cui Regina Jonas studiava in essa, in quanto fondata da Abraham Geiger, si presentava come legittima erede di un movimento le cui radici erano nella *Haskalah*, l'illuminismo ebraico, di fine Settecento e primi decenni dell'Ottocento: oltre a Geiger, massimi esponenti della «*Wissenschaft des Judentums*» erano stati, nel corso dell'Ottocento e fino all'inizio del Novecento, Marcus Jost, Löb Rapoport, Joseph Dernberg, Ludwig Philippson, Leopold Zunz, Heinrich Graetz, i quali si erano dedicati ad ampie ricerche sulla storia ebraica, sulla liturgia sinagogale, sul pensiero religioso e sulla cultura degli ebrei nei vari luoghi in cui questi avevano vissuto lungo i secoli⁹. Franz

Eine Streitschrift von Regina Jonas, hrsg., komm. u. eingel. v. Elisa Klapheck, Vorwort v. Hermann Simon, Hentrich und Hentrich, Teetz 1999 (2. korr. Aufl. 2000). Cfr. su questo scritto Chiara Adorisio, «*Senza tener conto del genere*». *La storia quasi dimenticata di Regina Jonas*, in *Ebraismo «al femminile*». *Percorsi diversi di intellettuali ebrei del Novecento*, a cura di Orietta Ombrosi, Giuntina, Firenze 2017, pp. 143-149.

⁸ Cfr. Elena Makarova – Sergei Makarov – Victor Kuperman, *University over the Abyss. The Story behind 520 Lecturers and 2430 Lectures in KZ Theresienstadt 1942-44*, Preface v. Yehuda Bauer, Verba Publishers, Jerusalem 2004 (2^a ed.).

⁹ Sulle origini della «*Wissenschaft des Judentums*» e sulle figure ad essa appartenenti cfr. Ismar Schorsch, *From Text to Context. The Turn to History in Modern Judaism*,



Rosenzweig dà di questa corrente ebraica nel suo epistolario una doppia valutazione, che ne mette in luce due direzioni diverse, in conflitto l'una con l'altra. La prima valutazione si trova in una lettera di Rosenzweig del 16 gennaio 1918 a Helene Sommer, traduttrice in tedesco della *Divina Commedia*; la seconda in una lettera di fine gennaio del 1923 a Rudolf Hallo, suo stretto collaboratore nella direzione a Francoforte del «Freies Jüdisches Lehrhaus», che Rosenzweig stesso aveva fondato nel 1920¹⁰.

Nella prima lettera Rosenzweig mette in evidenza come per la «Wissenschaft des Judentums» l'ebraismo rimanesse sia il presupposto iniziale, sia l'obiettivo ultimo della cultura europea, pur fecondata dai fondamentali apporti della cultura greca, latina, e cristiana; nella seconda come l'ebraismo per la «Wissenschaft des Judentums», pur avendo svolto un indispensabile ruolo di civilizzazione nel passato e conservando per i suoi adepti, sul piano soggettivo, significato e valore, in quanto legato al sentimento e alla memoria, fosse ormai solo un oggetto di studio, poiché superato e lasciato da parte, come residuo non più vivente, dalla cultura europea considerata nelle sue fonti greche, latine e cristiane, conducenti infine in un processo di immanentizzazione del trascendente al dominio della ragione e della scienza. Così egli scrive nella prima lettera:

Un uomo così greco come Wilhelm von Humboldt appoggiava l'emancipazione degli ebrei come quel cammino che avrebbe dovuto condurci in modo privo di costrizioni non con il cristianesimo in un luogo al di là dell'ebraismo e del cristianesimo, ma pur sempre nel cristianesimo, benché trasformato, ellenizzato, a mio modo di vedere goethianizzato (*vergoethetes Christentum*). A questo tacito presupposto dei liberatori i nostri avi e nonni, Mendelssohn e Geiger e Riesser e Zunz, opponevano altrettanto silenziosamente l'antico 'Voi diventerete come noi' del Rabbi talmudico davanti all'imperatore Antonino¹¹.

University Press, Hanover 1994; Christian Wiese, *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland. Ein Schrei ins Leere?*, Mohr Siebeck, Tübingen 1999; *Wissenschaft des Judentums. Annäherungen nach dem Holocaust*, hrsg. v. Michael Brenner – Stefan Rohrbacher, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000.

¹⁰ Cfr. Franz Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher, Gesammelte Schriften*, cit.: la prima lettera appare nel tomo 1 del vol. I, pp. 505-510, la seconda nel tomo 2, pp. 885-888. Per la collocazione delle due lettere all'interno dell'evoluzione del pensiero rosenzweighiano cfr. Irene Kajon, *Il pensiero ebraico del Novecento. Una introduzione*, Donzelli, Roma 2002, cap. 3.

¹¹ Franz Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher*, cit., Bd. I.1, pp. 507-508. Sul dialogo tra il Rabbi del Talmud e Antonino al quale Rosenzweig si riferisce in tale lettera, cfr. Gershom Bader, *The Encyclopedia of Talmudic Sages*, transl. by Salomon Katz, Aronson, London-Northvale (NJ) 1988, pp. 381-385, 455 (ed. or. in yiddish *Unzere gaystige Riezen*, 2 vols., Moinester-Pardes, New York 1934-1935).



E così egli scrive nella seconda lettera:

Che la generazione che cinse il proprio cuore con un anello di ferro, in modo da non sentirlo più affatto battere sul lato sinistro – senza pensare che proprio per questo per lungo tempo non lo avrebbe sentito più battere neanche dall'altro lato – sia divenuta per questo più vigorosa, io davvero non l'ho notato¹².

Quando Rosenzweig, nelle due lettere citate, esprime due giudizi così contrastanti sulla «Wissenschaft des Judentums» – da un lato il profondo attaccamento di quest'ultima all'ebraismo contro tutti coloro che avrebbero voluto da essa un abbandono di tale religione a favore di un punto di vista esclusivamente secolare e scientifico, frutto dell'evoluzione stessa del cristianesimo verso un panteismo cristiano di ispirazione greca; dall'altro la sua intenzione di attenersi a una rigida esclusione di ogni elemento affettivo verso l'ebraismo nell'indagine su cose ebraiche a favore dell'oggettività storica, sebbene ciò portasse al soffocamento di ogni elemento soggettivo, pur sempre necessario nelle scienze della cultura – egli non entra in realtà in contraddizione con se stesso. È ciò cui egli si riferisce nelle sue lettere ad avere infatti in sé ambedue tali momenti. Vi era, nella «Wissenschaft des Judentums», non tanto una tensione irrisolta, quanto una vera e propria reciproca esclusione tra la fede ebraica e il significato che a questa si dava nella considerazione della storia – in questo caso, da Gerusalemme ad Atene e a Roma e poi, mediante la Gerusalemme che con Dante si oppone alla civiltà greco-romana, verso il Rinascimento e la scienza e filosofia della modernità, le quali entrano in conflitto con la radice ebraica del cristianesimo, per giungere infine all'età messianica – e un razionalismo indifferente e freddo, modellato su quello scientifico, che metteva tra parentesi la viva eredità ebraica, pur nella consapevolezza della sua persistente presenza – dunque da Gerusalemme ad Atene e Roma e poi alla scienza e filosofia della modernità come punto d'approdo di un cristianesimo immemore dell'ebraismo da cui esso aveva avuto avvio. Rosenzweig si mostra nelle sue due lettere, esponendo l'uno e l'altro aspetto della «Wissenschaft des Judentums», consapevole di tale difficoltà, insita in tale corrente fin dai suoi primordi. A differenza di Gershom Scholem, che esprimerà una drastica e tagliente critica della «Wissenschaft des Judentums» – pur nell'accettazione di molti dei suoi metodi e dei suoi risultati nel campo della ricerca sulla storia e sulla cultura degli ebrei – quando l'accuserà di un programma che avrebbe avuto come suo unico obiettivo, nel riconoscimento di una cultura gloriosa, ma non più vitale, quello di celebrare all'ebraismo una «degn sepolatura»

¹² Franz Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher*, cit., Bd. I.2, p. 888.



(queste le parole scholemiane¹³), Rosenzweig ha presenti le complicazioni e le ambiguità del contesto storico in cui essa si sviluppò: l'Ottocento e l'inizio del Novecento avevano visto una rapida ascesa degli ebrei in tutti i campi della cultura, compreso quello della ricerca storica, nel quale il messaggio razionalistico proveniente dalle scienze naturali aveva portato alla sostituzione della memoria rivissuta degli eventi trascorsi con l'analisi priva di pregiudizi, fondata su documenti; questa ascesa però non aveva annullato il desiderio di non dimenticare un passato percepito come ricco, significativo, profondo, importante non solo per gli ebrei, ma per tutta l'umanità. Problematico era, certamente, secondo Rosenzweig, mantenere il collegamento tra tali due dimensioni dell'ebreo nell'età moderna; eppure esse avrebbero dovuto incontrarsi, pur senza rinunciare né l'una né l'altra alla sua precisa fisionomia. Nelle due lettere in cui dà il suo giudizio sulla «Wissenschaft des Judentums», sopra menzionate, la questione rimane aperta.

Quando, nel 1872, Geiger fonda la «Hochschule», che avrà vita fino al 1943 e che ai tempi di Regina Jonas accoglieva numerosi studenti desiderosi di approfondire le loro conoscenze ebraiche, egli non sembra in grado di risolvere appunto tale contraddizione tra il richiamo, pieno di sentimento di fedeltà, alle fonti dell'ebraismo e l'appello al pensiero scientifico e filosofico, prevalente nella cultura della modernità. Nella istituzione da lui inaugurata, tra il 1872 e il 1874, Geiger diede un corso intitolato *Introduzione generale alla Scienza dell'ebraismo* (*Allgemeine Einleitung in die Wissenschaft des Judentums*), del quale abbiamo la traccia¹⁴, nel quale si nota una mancanza di chiarezza, un'oscillazione, per quanto concerne le relazioni tra la filosofia, considerata nelle sue origini greche e nella sua storia successiva, fino al suo intreccio con il cristianesimo, e la riflessione ebraica. Da un lato, in tale corso, la meditazione sulle fonti ebraiche sembra offrire nient'altro che ciò che la filosofia stessa, come teologia razionale, afferma lungo il corso della sua storia, dall'alto Medio Evo fino alla metafisica del Seicento; dall'altro lato, essa sembra

¹³ Cfr. Gershom Scholem, *Wissenschaft vom Judentum einst und jetzt* (1959), in Id., *Judaica*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1963, pp. 147-164 (*La scienza dell'ebraismo: allora e adesso*, in Id., *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, Adelphi, Milano 2008, pp. 295-304).

¹⁴ Tale testo di Geiger, integrato con testi provenienti dai quaderni di uditori del corso, è stato pubblicato in Abraham Geiger, *Nachgelassene Schriften*, II, hrsg. v. Ludwig Geiger, Berlin 1875, rist. Arno Press, New York 1980, pp. 33-245. Il testo riprende idee già esposte da Geiger in un corso, intitolato *Einleitung in das Studium der jüdischen Theologie*, tenuto a Breslau nel 1849 in un'associazione chiamata «Lehr-und Leseverein» da lui stesso fondata. Sull'attività e il pensiero di Geiger, nell'ambito della cultura tedesca della metà dell'Ottocento, Irene Kajon, *Hegel, la 'Wissenschaft des Judentums' et Samuel Hirsch*, in *La philosophie allemande dans la pensée juive*, sous la dir. de Gérard Bensussan, PUF, Paris 1997, pp. 115-128.



mettere in evidenza aspetti della realtà divina e umana diversi da quelli che la filosofia, orientata dalla cultura greca e cristiana, propone. Tali aspetti tuttavia, proprio perché non sono riconducibili alle constatazioni e argomentazioni della ragione filosofica, sembrano poggiare da ultimo solo sulla fede. Di qui, secondo Geiger, dipende il conflitto – specie nella filosofia moderna, incentrata sull’idea della costruzione da parte dell’Io del tutto della realtà e dunque anche sull’idea della dipendenza dell’esistenza di Dio dal pensare umano – tra il teologo filosofo e il teologo ebreo. L’ebraismo protegge dalle aberrazioni della filosofia. E tuttavia esso non è in grado di mostrare in modo convincente per la ragione filosofica il suo proprio punto di vista, benché esso abbia significato universale: la ragione filosofica rimane infatti rivolta alla determinazione dell’unità impersonale dell’essere, non alla ricerca di un Dio che è persona e che è creatore del mondo, come quello che appare nelle fonti ebraiche. Universalismo della ragione e particolarismo ebraico sembrano – in questo corso tenuto da Geiger alla «Hochschule» appena stabilita – da un lato non escludersi reciprocamente, dall’altro irrimediabilmente opporsi. Non che Geiger non tenti l’impresa della connessione e della mediazione tra scienza e filosofia da un lato e tradizione ebraica dall’altro: essa non ha però successo poiché egli non rinuncia mai al dualismo iniziale che professa, e che consiste nell’assegnare alla filosofia di lingua greca e latina, giunta fino a noi attraverso la storia d’Europa, la qualifica di pensiero universale e all’ebraismo, invece, la qualifica di religione fondata su una base storica particolare, la rivelazione al Sinai. L’ammirazione per Spinoza che Geiger spesso manifesta in questa sua *Introduzione* entra in opposizione – piuttosto che intrecciarsi o in qualche modo accompagnarsi – con il suo amore per il capitolo primo del libro della Genesi, nel quale si racconta di un Dio che creò i cieli e la terra con la parola.

Ora, quando Regina Jonas entrò nella «Hochschule», trovò tra i maestri più influenti in essa figure la cui prospettiva non si discostava sostanzialmente da quella di Geiger: oltre a Baneth, che fu, come sopra ricordato, guida del suo lavoro finale, erano attivi allora in tale istituzione Julius Guttmann, Leo Baeck, Ismar Elbogen, appartenenti alla generazione seguente a quella che aveva costituito la fioritura della «Wissenschaft des Judentums». Vi era però anche nella loro opera, come in Geiger, una certa ambiguità – un dissidio non sanato, segno di un’interna lacerazione – tra l’amore per la tradizione, riconosciuta nella sua specificità rispetto alla storia culturale europea, e il desiderio di partecipare pienamente alla cultura moderna, assumendone i metodi e gli stili. Guttmann, docente di pensiero ebraico, autore di un’opera, pubblicata in prima edizione a Monaco nel 1933, più tardi tradotta in diverse lingue, intitolata *Die Philosophie des Judentums*, si ispira nella sua ricognizione della filosofia ebraica, dall’età medievale fino alla sua epoca, all’idea di religione teorizzata



dai neokantiani di fine Ottocento – quali Wilhelm Windelband o Paul Natorp – i quali consideravano la religione come un'esperienza specifica dell'Io entro la cultura umana: è attraverso tale idea che egli esamina non solo il pensiero ebraico moderno, ma anche la filosofia ebraica medievale, la quale ha invece nella *Halachah*, la prassi degli ebrei regolata dalla legislazione, attraverso le interpretazioni e le decisioni rabbiniche, il suo punto di partenza¹⁵. Nello stesso tempo però Guttman è consapevole degli aspetti specifici del pensiero ebraico – il concetto dell'unicità di Dio, il rapporto tra la comunità ebraica e un Dio che è signore della storia – che valorizza rispetto a quelli presenti nella filosofia di origine greca e cristiana. Baeck, che pure è profondamente consapevole del senso esistenziale dell'essere ebrei, assume tuttavia come suo modello il libro, allora molto letto e diffuso, di Adolph von Harnack, *Das Wesen des Christentums* (1900), quando scrive *Das Wesen des Judentums*, pubblicato a Berlino nel 1905, il quale riprende fin dal titolo l'approccio greco al filosofare con la sua domanda iniziale sul «che cosa», sull'«essere», sul «quid» di un ente, sia questo un dato dell'esperienza sensibile oppure un fatto della cultura. Elbogen, quando scrive su Spinoza, sulla liturgia ebraica, sul rabbino italiano Shmuel David Luzzatto (egli aveva insegnato nel 1900-1901 presso il «Collegio rabbinico» di Firenze, tornando poi in Germania per insegnare presso la «Hochschule» nel 1902), usa rigorosi strumenti storici e filologici nella sua analisi dei testi e dei documenti, e tuttavia non rinuncia a manifestare la sua condivisione con il loro contenuto, esprimendo il suo sentito legame con l'ebraismo¹⁶.

In tali tre autori, che appartengono alla generazione che guidò la «Hochschule» fino all'avvento e poi al dominio del nazismo, era presente in effetti quella stessa divisione tra il piano della fede e il piano della ricerca e dell'erudizione che già nel fondatore Geiger non trovava soluzione, sebbene tutte queste figure aspirassero a un'armonia, pur nella tensione, tra tali due momenti. Guttman, Baeck, Elbogen avevano del resto condiviso una comune formazione presso lo «Jüdisch-Theologisches Seminar» di Breslau che, fondato nel 1854, durerà fino al 1938,

¹⁵ Leo Strauss in *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, Schocken, Berlin 1935, rileva proprio tale punto debole nell'opera di Guttman sulla filosofia ebraica: la sua ricostruzione storiografica – afferma Strauss nel saggio, compreso in questa raccolta, dedicato a *Il conflitto degli antichi e dei moderni nella filosofia dell'ebraismo* – tende ad ampliare il concetto di religione come esperienza personale o soggettiva includendo in esso anche la religiosità ebraica del Medio Evo, che è incentrata invece sul legame con la rivelazione come *Torah*, dunque con la legge e con l'interpretazione della legge.

¹⁶ Sulla vita e sulle opere di Elbogen cfr. Jeannette Strauss Almstad – Matthias Wolfes, *Ismar Elbogen*, in *Biographisch-Bibliographisches Lexicon*, Bd. IXX, Bautz, Nordhausen 2001, pp. 221-234.



caratterizzato anch'esso da un'intima opposizione tra la consapevolezza del valore della continuità della tradizione religiosa e il vivo interesse per gli orientamenti, ispirati alla filosofia e alla scienza, della cultura circostante. Tale opposizione si era manifestata particolarmente nella disputa che era sorta tra il direttore del «Seminar», Zacharias Frankel, e Samson Raphael Hirsch, rabbino di una comunità ortodossa di Francoforte, nel 1859-1860 riguardo alla composizione della *Mishnah* e del *Talmud*: per Hirsch la *Torah* orale, codificata in seguito nei testi rabbinici, proveniva dalla stessa voce divina, che Mosè avrebbe ascoltato al Sinai, insieme alla *Torah* che, sotto forma di scrittura, andava ricondotta alla stessa mano di Mosè; per Frankel, invece, la *Torah* orale era il frutto esclusivamente di interpretazioni umane accumulate lungo i secoli, riportate poi in forma scritta. Hirsch aveva accusato il suo avversario di distruggere con la sua tesi, che intendeva essere rispettosa dei dati storici, secondo il punto di vista moderno, quell'idea di profezia, di contatto tra persone animate dallo spirito divino e Dio, che è basilare nell'ebraismo. Certo, Hirsch non aveva mancato di riconoscere nella disputa che Frankel non aveva aderito alla revisione radicale della liturgia promossa dalle correnti più estreme della Riforma in campo ebraico, poiché forti erano la sua *pietas* verso il passato, il suo attaccamento all'antica tradizione, il sentimento religioso che lo legava all'ebraismo; eppure, sul piano ideale, egli sembrava rinunciare completamente a ogni prospettiva ebraica nella misura in cui negava l'origine divina della *Torah* orale¹⁷. I due contendenti non seppero trovare un accordo: del resto lo stesso Hirsch non disdegnava di appropriarsi, per salvaguardare la fede ebraica, a concetti quali l'interiorità e l'intensità del sentimento e del gusto dell'infinito o l'esperienza religiosa come culmine dell'esperienza umana che egli traeva dalla cultura tedesca dell'inizio dell'Ottocento, in particolare da Schleiermacher¹⁸. Come allievi del «Seminar» di Breslau Guttmann, Baeck, Elbogen sembrano dunque condividere quell'oscillazione tra fede e sapere, tra sguardo rivolto al passato ebraico e attenzione alla cultura non ebraica, che era già propria di Frankel, agli inizi della vita di tale istituzione rabbinica. Modernità e tradizione ebraica sembrano tra loro scindersi dolorosamente, portare a un'inquieta perplessità – per usare l'espressione tipica di Maimonide quando indirizza la sua maggiore opera filosofica, *La guida dei perplessi*

¹⁷ Sul conflitto tra Frankel e Hirsch riguardo all'origine della *Mishnah* e del *Talmud* cfr. Andreas Braemer, *Rabbiner Zacharias Frankel. Wissenschaft des Judentums und konservative Reform in 19. Jahrhundert*, Olms, Hildesheim 2000.

¹⁸ Cfr., di Samson Raphael Hirsch, *Neunzehn Briefe über Judentum* (pubblicate con lo pseudonimo di Ben Usiel), Hammerich, Altona 1836; *Chorev, oder Versuche über Israels Pflichten in der Zerstreuung*, Hammerich, Altona 1837, libri nei quali l'autore considera l'esperienza ebraica alla luce non tanto dell'appartenenza comunitaria, quanto della vita del singolo individuo.



appunto, al suo allievo lontano, da lui particolarmente amato¹⁹ – senza poter trovare tra loro un equilibrio, pur nel mantenimento della differenza tra loro esistente.

Ora, la Regina Jonas che, nella sua aspirazione a diventare rabbina, cercava di tenere insieme la sua propria sensibilità, come donna ebrea, e il sapere ebraico che, come lettrice ed esegeta delle fonti, aveva acquisito con anni di partecipazione alla vita della sinagoga e con studio assiduo, non rappresentava forse per i suoi maestri della «Hochschule», proprio per l'intreccio in lei di soggettività e di oggettività, un elemento nuovo nell'ambito di un ebraismo orientato dalla «Wissenschaft des Judentums»? Non era forse proprio la sua intenzione di collegare la sua individualità – in quanto figura femminile e dotata di qualità che venivano allora considerate particolarmente femminili, come l'ascolto, il dialogo, o la comprensione – al suo essere parte del mondo intellettuale ebraico, come scienziata e interprete della *Halachab*, secondo un punto di vista normativo e oggettivo, ciò che suscitava alla «Hochschule», nei suoi confronti, una certa distanza critica? Ciò che in coloro che erano stati i suoi maestri era mantenuto separato, per timore da un lato che il sentimento personale pregiudicasse il valore della ricerca scientifica, dall'altro che la ricerca scientifica indebolisse e infine facesse venire meno il sentimento personale – pur nel riconoscimento che ambedue tali lati dovevano essere presenti nell'esperienza ebraica in quanto formata da cuore e ragione – sembra da Regina Jonas proposto nella sua immediata connessione. Particolarità e universalità in lei si uniscono strettamente.

AFFETTIVITÀ E INTELLETTO NEGLI SCRITTI DI REGINA JONAS

La bibliografia completa degli scritti di Regina Jonas, quelli editi e quelli inediti, rimasti forse custoditi in archivi sfuggiti alle distruzioni avvenute in Germania a causa dell'antisemitismo e della guerra, per quanto è a nostra conoscenza, deve essere ancora compilata. Sorprende, negli scritti che finora conosciamo, l'intensa capacità mostrata dall'autrice di effettuare con la più grande naturalezza il collegamento tra la vita, l'amore per la comunità e la tradizione ebraica, il suo stesso stato d'animo, e la riflessione, diretta a mettere in evidenza il senso universale dell'ebraismo. Vorremmo ricordare qui non tanto le righe finali della tesi, sopra citata, con la quale concluse il suo periodo di studi alla «Hochschule», nelle quali ella rivendica la necessità che vi siano donne rabbine per dare maggiore spazio nelle comunità ebraiche – il cui fine, la proclamazione

¹⁹ Cfr. Maimonide, *La guida dei perplessi*, a cura di Mauro Zonta, UTET, Torino 2005, *Lettera dedicatoria*, pp. 67-68.



dell'unico Dio, rimane universale – a quella discrezione, quell'attenzione per i giovani, quel tatto nel trattare con i correligionari, che ella ritiene peculiari prerogative femminili; quanto piuttosto alcuni suoi articoli posteriori al 1935, l'anno, come si è visto, della sua ordinazione, nei quali ella cerca con parole eloquenti e toccanti e insieme piene di una conoscenza profonda delle fonti ebraiche sia di istruire sia di rafforzare i membri della comunità ebraica tedesca nella loro fede e nelle loro convinzioni intellettuali e morali. Si trattava di mantenere non solo l'esistenza ebraica, ma di indicarne il senso e il fine in anni cupi, in cui molti smarrivano i punti di riferimento del loro agire e del loro pensare.

Così scrive Regina Jonas in un articolo che venne pubblicato il 2 ottobre 1938 nel «*Gemeindeblatt der Jüdischen Gemeinde*», organo della comunità che si raccoglieva intorno alla «*Neue Synagoge*» di Berlino, situata in Oranienburger Straße, di tendenza riformata, intitolato *Eine Jom-Kippur-Mahnung* (*Un ammonimento per il giorno della riconciliazione*):

La preghiera *Olelu* [*A noi spetta...*], narrava una saggia storia, si lamentava di trovarsi alla fine della funzione religiosa, quando gli oranti sono già in procinto di uscire e nessuno le presta veramente attenzione (spesso anzi essi non si trovano neanche più nello stesso considerevole numero nel luogo della funzione). Il Creatore la risarcì dandole negli *jomim nauroim* [i giorni terribili, tra *Rosh Ha-Shanah*, il Capodanno, e *Jom Kippur*] un posto d'onore alla metà della funzione religiosa, quando tutti gli oranti la recitano con devozione e raccoglimento. Una lamentela simile dovrebbero sollevare le sublimi proposizioni conclusive della preghiera *N'ilab* [Chiusura delle porte]. *Schma, boruch schem k'waid, ...hod elauhme* [Ascolta Israele, benedetto il Nome glorioso, ... Uno è il Signore] – i versi che rappresentano quasi un giuramento, una promessa, il rimanente ultimo ricordo del Santo (*Heilige*), del Purificante (*Läuternde*), che l'alto, potente giorno della riconciliazione (*Versöhnung*) provoca nei nostri cuori determinati al ritorno in sé e alla prontezza dell'azione. Dio è l'Unico (*Einzige*), noi ebrei ed ebrei siamo coloro che professano la fede nel puro e nobile Dio, cioè la fede nella *realizzazione* del bene e della luce, nonostante molte apprensioni e molti dubbi. Poi il severo, ammonitore suono dello Shofar, che secondo l'antico uso riecheggia, come eco del giorno santo per l'intero anno nuovo. E proprio a questo punto si può notare con sconcerto e preoccupazione come donne e ragazze forse una mezz'ora prima di questa grande viva esperienza (*Erlebnis*) abbandonino il luogo di preghiera solo – per preparare a casa la tavola con il caffè per tutti. [...] Non è ebraico lasciare il servizio religioso per questo. Chi persevera nel digiuno e nella preghiera 24 ore, lo farà ancora per un'ora. I nostri uomini ebrei comprenderanno che la donna sta davanti a Dio proprio come loro e non la si può privare di una profondissima, viva esperienza



ebraica. [...] Superfluo dire che solo trova riconciliazione a *Jom Kippur* colui che tende la mano per il perdono a ognuno, anche quando *egli* sia nel giusto e l'*altro* nell'ingiusto. Nessuno dica: mi vergogno di essere rifiutato. Chi ha avuto il coraggio di causare ferite, deve avere il coraggio di sanarle. [...] 'Espiare' significa anche: superare se stessi! Che possa ognuno di noi avere questa forza [corsivo dell'autrice].

Ciò che impressiona il lettore di queste righe non è tanto, ci sembra, l'appassionata difesa che l'autrice compie del diritto delle donne e ragazze ebrae a seguire sino alla fine la liturgia dello *Jom Kippur*, che proprio da ultimo ha il momento nel quale, con la preghiera di *N'ilab* e lo Shofar, si riassume il senso della ricorrenza; quanto la stretta connessione che ella istituisce tra l'*Erlebnis* ebraico e il pensare ebraico, che giunge fino all'idea di un Dio che, in quanto santo, richiede da coloro che lo venerano la santità, ovvero la purificazione del cuore, nella giustizia e nella misericordia.

Lo stesso legame tra la vita ebraica ed idee ebraiche e universali troviamo in un altro articolo, intitolato *Häusliche Gebräuche (Usanze domestiche)*, che Regina Jonas pubblicò il 3 marzo 1939 nello «Jüdisches Nachrichtenblatt» – che era allora, dopo la *Kristallnacht* del 9-10 novembre 1938, l'unico giornale ebraico permesso a Berlino, tenuto sotto stretta sorveglianza delle autorità naziste – in occasione della festa di *Purim*. Fin dall'inizio si sottolineava in questo testo come nell'ebraismo il cuore e la mente, i sensi e l'intelletto siano indissolubili, e come proprio per questo gli insegnamenti dell'umiltà, di fiducia in Dio, di giustizia e di pietà si concretizzino in atti precisamente prescritti: i quattro doveri tipici di *Purim*, quello di leggere la *Meghillah* di Ester, di dare doni ai poveri, della cena in comune, del portare cibo e dolciumi ad altri, allargando la propria cerchia familiare, venivano menzionati come altrettanti mezzi di ricordare ciò che costituiva l'essenziale dell'ebraismo. Così suonava la conclusione dell'articolo, con un'esortazione che collegava, in modo ardito, l'esistenza quotidiana e l'eterno:

Facciamo in modo che l'incanto delle usanze di *Purim* prenda possesso dei nostri cuori, che al terrestre si prepari un cammino verso l'eterno, che il transeunte si sollevi nella sfera di ciò che permane, che sia tolta alla sofferenza la sua aspra punta acuminata attraverso un sentimento condiviso che si trasforma in azione – ma non solo a *Purim*.

In un testo ulteriore, pubblicato il 24 maggio 1939 nello «Jüdisches Nachrichtenblatt», intitolato *Über die Seelen-Feier (Sulla celebrazione delle anime)* Regina Jonas, soffermandosi sulla preghiera per le anime dei defunti che chiude le funzioni religiose delle tre feste di *Sukkot*, *Pesach*, e *Shavuot*, metteva in evidenza come nell'ebraismo l'individuo e



la comunità, i vivi e i morti, i giovani e i vecchi, abbiano legami tra loro indissolubili: ciò che appartiene alla vita, con le sue gioie e i suoi dolori, e ciò che è oltre la vita, riguardando la sfera dello spirituale, entrano in una stretta relazione in modo tale da perdere l'uno il suo aspetto caotico e disordinato, l'altro il suo aspetto esangue e astratto. Se la «Wissenschaft des Judentums» era stata diffidente nei confronti dei sentimenti, pur non potendo rinunciare ad essi nel momento stesso in cui si volgeva all'oggettività delle scienze umane, Regina Jonas accoglie pienamente il mondo degli affetti, considerandoli sì in tensione, ma non in opposizione con l'intelletto, piuttosto indissolubilmente collegati.

UNA RIFLESSIONE CONCLUSIVA: REGINA JONAS ALLIEVA DI HERMANN COHEN?

Ora, quando Regina Jonas unisce nei suoi scritti l'affettività e il sapere – a differenza dei suoi maestri della «Hochschule der Wissenschaft des Judentums» che sembrano oscillare, come abbiamo visto, tra cuore e intelletto, propendendo ora per l'uno ora per l'altro, senza poter giungere veramente a un'intima armonia tra di essi, pur se diversi – ella sembra riprendere un profondo orientamento che Hermann Cohen, in conflitto da un lato con coloro che riconducevano la sfera religiosa esclusivamente al campo del sentimento, dall'altro con coloro che la riconducevano esclusivamente al campo del Logos, ovvero della ragione umana che presiede all'oggettività scientifica, aveva delineato nella sua ultima opera *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*²⁰. In questa opera coheniana, infatti, si sostiene l'esistenza di uno stretto nesso tra la ragione intesa come facoltà che, ricevuta dall'uomo nella rivelazione, è in grado di elevarsi fino alla determinazione degli attributi divini, che sono quelli etici, e l'affettività umana, come *Mitleiden*, compassione, forza dell'animo diretta verso le virtù della veracità, umiltà, fedeltà, coraggio, e amore della pace: senso della verità, proprio della ragione, e attaccamento alla tradizione religiosa sono inseparabili, così come sono inseparabili le fonti ebraiche dalla ragione che le ha prodotte. Per Hermann Cohen la ragione non è il principio dell'essere, come per l'immanentismo filosofico dei Greci (con l'eccezione di Platone), ma è il nesso tra uomo e Dio, «spirito di eticità» (*Geist der Sittlichkeit*)²¹, prima che strumento teoretico.

Vorremmo dunque, alla fine di questo nostro articolo, proporre l'ipotesi di una possibile influenza dell'ultimo Hermann Cohen su Regina Jonas:

²⁰ Cfr. Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919), ed. it. *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, a cura di Andrea Poma, trad. e note di Pierfrancesco Fiorato, Edizioni S. Paolo, Cinisello Balsamo 1994.

²¹ *Ivi*, cap. VII: *Lo spirito santo*.



non soltanto la prospettiva alla quale ella si attiene nei suoi testi degli anni Trenta, in cui cuore e intelletto, ciò che è soggettivo e ciò che è oggettivo, rinviano l'uno all'altro, ma anche il lessico che in tali scritti utilizza (unicità di Dio, *Einzigkeit Gottes*; conciliazione, *Versöhnung*; Colui che santifica, *der Heiligende*; Colui che purifica, *der Läuternde*) sembra riprendere alcuni importanti termini della *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*. Riecheggiano nei suoi scritti temi centrali di tale libro coheniano.

Ma vi è anche un altro importante punto che accomuna queste due figure ebraiche. Ciò che Regina Jonas ha scritto sull'esistenza ebraica nella Germania degli anni Trenta – che sopra si è rievocato, ricordando alcuni suoi contributi in giornali ebraici dell'epoca – non lascia dubbi sul fatto che ella, come Hermann Cohen nel suo libro²², disgiungesse nettamente l'adesione ai cammini indicati dalla tradizione ebraica, improntati a giustizia e misericordia, e le ricompense sul piano dell'appagamento e della felicità dell'Io, e che vedesse anzi nel Salmista, in Giobbe, nel servo sofferente di Dio, le figure più tipiche dell'ebraismo. Compito dell'ebreo, tanto per l'una quanto per l'altro, rimaneva quello di essere portavoce dei comandamenti divini, anche quando la realtà si fosse sempre più oscurata e dunque in essa non apparisse più in modo chiaro alcuna traccia che potesse rinviare a una presenza divina.

Rivolgendosi durante una lezione dedicata a *Il significato della rivelazione al monte Sinai* a un pubblico che si riuniva a Berlino in un circolo della Wizo, la Women's International Zionist Organization, in occasione della festa di *Shavuot*²³, Regina Jonas poneva il senso dell'esistenza storica del popolo ebraico nel suo creare e coltivare la religione, identificata con un'etica avente la sua origine in un Dio non conoscibile nella sua essenza: particolarmente in Eretz Israel, terra santa e terra di religione, la Wizo avrebbe dovuto porsi grandi e seri obiettivi che mirassero alla custodia del diritto, del bene, e della pace, poiché religione significava, appunto, rinuncia a ogni comodità, il dire 'no' quando molti altri 'sognano' (questo il termine che ella utilizzava per indicare ciò che in realtà fanno, secondo le fonti ebraiche, nonostante il loro preteso realismo, coloro che vivono in un mondo che, come quello degli gnostici, sarebbe dominato da un Dio malvagio, e in preda perciò all'inimicizia e alla violenza, oppure in un mondo in cui Dio sarebbe completamente assente, indifferente alla sua sorte). Il vivere nel mondo reale implicava dunque per Regina Jonas l'abbandono di ogni sfiducia nel mondo in nome insieme della fede nel Dio unico e della ragione pratica.

²² *Ivi*, cap. VIII: *La scoperta dell'uomo come simile*.

²³ Sotto il titolo di *Ein Wizo-Nachmittag* il «Gemeindeblatt der jüdischen Gemeinde» riportava il 26 giugno 1938 il contenuto della lezione di Regina, insieme alla cronaca dell'evento.