

studi
germanici



17
2020

Comitato scientifico: Martin Baumeister (Roma), Luciano Canfora (Bari), Domenico Conte (Napoli), Markus Engelhardt (Roma), Christian Fandrych (Leipzig), Jón Karl Helgason (Reykjavik), Giampiero Moretti (Napoli), Robert E. Norton (Notre Dame), Giovanna Pinna (Campobasso), Hans Rainer Sepp (Praha), Vivetta Vivarelli (Firenze)

Direzione editoriale: Marco Battaglia, Irene Bragantini, Fabrizio Cambi, Marcella Costa, Luca Crescenzi, Luigi Reitani

Direttore responsabile: Luigi Reitani

Redazione: Luisa Giannandrea, con la collaborazione di Miriam Miscoli, Andrea Romanzi e Sabine Schild Vitale

L'«Osservatorio critico della germanistica» è a cura di Fabrizio Cambi, con la collaborazione di Maurizio Pirro

Progetto grafico: Roberto Martini

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

«Studi Germanici» è una rivista *peer-reviewed* di fascia A – ISSN 0039-2952

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

Indice

7 Editoriale / Vorwort

Orizzonti

- 15 Angelo Bolaffi**
«Ex malo bonum». La politica come vocazione: da Max Weber ad Angela Merkel
- 27 Giorgio Agamben**
Hölderlins antitragische Wendung

Saggi

- 43 Bruno Berni**
Antichi eroi dalla parodia alla filosofia. Ludvig Holberg e il trattamento del mito
- 61 Margherita Codurelli**
«Hinter dem Stücke geht das Ich an». Il *Welttheater* e l'influsso di Shakespeare nelle *Nachtwachen von Bonaventura* (1804) di August Klingemann
- 83 Francesco Marola**
Approssimazione all'impossibile. La *neue Mythologie* di Friedrich Schlegel nella dialettica dell'ironia
- 103 Giorgio Antonioli – Manuela Caterina Moroni**
Intonation konversationeller Fragen im Deutschen: Eine korpusbasierte Fallstudie an der Schnittstelle von autosegmentaler Phonologie und interaktionaler Prosodieforschung
- 131 Ingrid Basso**
Quando «il lettore è affine all'autore». Una danza macabra tra August Strindberg e Søren Kierkegaard
- 155 Sefania Ragà**
L'utopico ritorno a Sion come problema messianico. Le antinomie di Gershom Scholem alla luce di alcune critiche di Jacob Taubes

Resoconti, materiali, documenti

- 183 Premio italo-tedesco per la traduzione 2020**
 Contributi di: Maria Carolina Foi (Direttrice dell'Istituto Italiano di Cultura a Berlino); Luigi Mattiolo (Ambasciatore d'Italia in Germania); Prof. Monika Grütters (Ministro incaricato del Governo Federale per la Cultura e i Media); On. Dario Franceschini (Ministro per i Beni e le Attività Culturali e per il Turismo); Maike Albath (Presidente della Giuria); Verena Koskull (Premio alla traduzione 2020); Friederike Hausmann (Premio alla carriera); Carola Köhler (Premio esordienti); Claudio Magris; Ingo Schulze
- 215 Valentina Mignano**
 Il progetto *DIGIT.IISG* e le attività culturali dell'Istituto Italiano di Studi Germanici
- 225 Simona Leonardi – Valentina Schettino**
 Luoghi e memoria: riflessioni preliminari sulla mappatura dell'*Israelkorpus*
- 239 Osservatorio critico della germanistica**
 a cura di Fabrizio Cambi, con la collaborazione di Maurizio Pirro
- 327 Abstracts**
- 331 Hanno collaborato**

L'utopico ritorno a Sion come problema messianico. Le antinomie di Gershom Scholem alla luce di alcune critiche di Jacob Taubes

Stefania Ragà

1. INTRODUZIONE

Questo contributo vorrebbe avanzare alcune riflessioni sulla storia del sionismo attraverso due note figure del pensiero ebraico novecentesco, Gershom Scholem (1897-1983) e Jacob Taubes (1923-1987), il cui dissidio sembra ben esemplificare una divisione tutt'oggi interna al mondo ebraico. La mia tesi è racchiusa nel titolo: *l'utopico ritorno a Sion come problema messianico*. Ritengo infatti che, promuovendo il ritorno a Sion degli ebrei nella diaspora, il sionismo abbia fatto conflagrare un problema messianico latente nell'ebraismo a partire dall'età dell'emancipazione ed esploso sul finire dell'Ottocento. Un problema di carattere teologico-politico, diremo con Leibowitz¹, dal momento che sulla scia dell'idea illuministica di progresso storico la dottrina sionista secolarizzò l'ideale messianico al fine di coniare un nuovo concetto politico utile al proprio progetto². Analizzerò dunque il pensiero di Gershom Scholem, un pensiero piuttosto antinomico come si vedrà, considerando alcune critiche del suo ex allievo Taubes, le quali andarono a toccare proprio l'irrisolta questione messianica posta dal sionismo e dal suo «ritorno a Sion». Una que-

¹ «Il problema del significato religioso dello stato di Israele è un problema teologico-politico». Yeshayahu Leibowitz, *The Religious Significance of the State of Israel* (1975), in Id., *Judaism, Human Values and the Jewish State*, Harvard University Press, Cambridge (MA) et al. 1992, pp. 214-220: 215 (la traduzione è di chi scrive).

² A tal proposito si veda Amos Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, University of California Press, Berkeley 1993. Cfr. con i recenti studi di: Amnon Raz-Krakotzkin, *Exile, History, and the Nationalization of Jewish Memory: Some Reflections on the Zionist Notion of History and Return*, in «Journal of Levantine Studies», 3 (2013), 2, pp. 37-70; Christoph Schulte, *Messianism Without Messiah: Messianism, Religion, and Secularization in Modern Jewish Thought*, in *Secularism in Question. Jews and Judaism in Modern Times*, ed. by Ari Joskowicz – Ethan B. Katz, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2015, pp. 79-97. Ricordo che l'idea di Messia appartiene tanto alla tradizione ebraica, quanto alla religione cristiana, ma nell'ebraismo essa non implica un concetto di evoluzione temporale, né di ingresso rivoluzionario nel tempo della storia, come è invece nel cristianesimo. Cfr. Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, cit., pp. 250-254.



stione questa che, come spiegherò, era nota anche allo stesso Scholem nonostante la sua adesione al movimento e le sue scelte di vita³.

Lungi dal circoscriversi alla «vanità della vita accademica»⁴, si ha l'impressione che il contrasto tra i due autori riguardasse la questione di carattere teologico-politico che era emersa a partire dall'uso che il sionismo fece del messianismo ebraico, laicizzando l'antica speranza in una nuova categoria politica, quella del ritorno⁵. Se da un lato il sionismo aveva posto fine all'attesa messianica e all'esilio (*galuth*) per ritornare a Sion, allontanandosi così dalla tradizione religiosa, dall'altro lato, una tendenza opposta si era contestualmente delineata nell'ebraismo al fine di frenare la dialettica interna alla secolarizzazione europea che poneva il concreto rischio di una dissoluzione della

³ Jacob Taubes non fu certo il solo a muovere delle critiche alle tesi di Scholem. Oltre al già citato Leibowitz, ricordo Baruch Kurzweil, uno dei maggiori storici della letteratura israeliana proveniente dall'ambiente dell'ortodossia liberale, il quale criticò Scholem in merito alle sue tesi sullo sabbatanesimo, evidenziando il debito che l'autore aveva contratto nei confronti del sionismo. Sulla polemica tra Scholem e Kurzweil si veda David N. Myers, *The Scholem-Kurzweil Debate and Modern Jewish Historiography*, in «Modern Judaism», 3 (1986), pp. 261-286. Analoghe critiche a Scholem provennero anche dal suo allievo Raphael Zwi Werblowsky, il quale lo accusò di dimostrare un eccessivo entusiasmo nei confronti dei sabbatiani e di aver sopravvalutato il materiale esaminato. Raphael Z. Werblowsky, *Hirurim 'al Shabbethai Tsevi* (Osservazioni su Sabbatai Zevi), in «Molad», 112 (1957), pp. 539-546. In questa circostanza, i rapporti tra Scholem e Werblowsky furono ricuciti dopo che Scholem stesso esortò il suo allievo alla penitenza (*teshuvah*). Segno di tale pacificazione fu la traduzione di Werblowsky in inglese dell'imponente lavoro monografico su Sabbatai Zevi: Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah*, trad. ingl. di Raphael Zwi Werblowsky, Princeton University Press, Princeton 2016 (1ª ed. ebr. 1958; 1ª ed. ingl. 1973).

⁴ Jacob Taubes, *Il prezzo del messianesimo. Una revisione critica delle tesi di Gershom Scholem*, trad. it. e cura di Elettra Stimilli, Quodlibet, Macerata 2017, p. 143 (1ª ed. 2000). Il volume, uscito la prima volta in italiano, contiene il carteggio tra Scholem e Taubes (1947-1979) ed è stato successivamente pubblicato anche in un'edizione tedesca, sempre curata da Stimilli: Jacob Taubes, *Der Preis des Messianismus: Briefe von Jacob Taubes an Gershom Scholem und andere Materialien*, hrsg. v. Elettra Stimilli, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006. Il qui citato volume del 2017 rappresenta una nuova edizione, riveduta e corretta, tenendo conto delle modifiche apportate nella versione tedesca.

⁵ Nella conferenza tenuta a Gerusalemme del 1970 sull'onda delle polemiche suscitate dalla legge «chi è ebreo» presentata alla Knesset, Scholem definì il sionismo «un ritorno utopistico degli ebrei alla loro storia». Gershom Scholem, *Who Is a Jew* (1970), in Id., *Devarim be-go. Pirke morabsah ve-tihyah, kibets ve-bevi li-defus Avraham Shapira*, 'Am 'Oved, Tel Aviv 1976; trad. it. di Paola Buscaglione Candela, *Chi è ebreo?*, in Id., *Tre discorsi sull'ebraismo*, Giuntina, Firenze 2005, pp. 9-19: 18. Scholem pronunciò questo discorso in occasione dell'ottantunesimo convegno della «Conferenza centrale dei rabbini americani» (tenutasi nel 1970) e fu pubblicato per la prima volta in «Central Conference of American Rabbis Yearbook», 80 (1970), pp. 134-139. Aggiungo solo che Raz-Krakotzkin recupera in un suo articolo le posizioni di Scholem e in generale della cosiddetta Scuola di Gerusalemme per sottoporle a critica, sostenendo che gli storici vicini al sionismo come Scholem videro nel romanticismo la fonte di una nuova rivelazione, una «rivelazione senza un Messia», fondata sul nesso implicito tra nazionalismo e adozione di un idioma e di categorie occidentali. Raz-Krakotzkin, *Exile, History, and the Nationalization of Jewish Memory*, cit., p. 51.



dimensione religiosa ebraica. Dove infatti avrebbe portato tale processo se non al di là dell'ebraismo? Pur condividendone l'analisi e le potenziali conseguenze, su questo punto Scholem e Taubes si divisero. La secolarizzazione della speranza messianica comportava un prezzo molto alto e Scholem lo aveva capito ben prima che Taubes risolvesse la questione sul finire degli anni Settanta. In *Memoria e utopia nella storia ebraica*, una conferenza tenutasi a Gerusalemme nel marzo del 1946, Scholem lo riconosce chiaramente: «sono convinto che la storia ebraica abbia pagato un alto prezzo per l'utopia messianica»⁶. La forza motrice del ritorno a Sion rappresentava infatti un sintomo evidente della secolarizzazione del pensiero ebraico, il cui processo rischiava di erodere il passato, la memoria e le sue tradizioni. Assecondare dunque una simile «attualizzazione della storia ebraica», continua Scholem, avrebbe comportato il «grande pericolo» di dissolvere completamente la dimensione religiosa dell'ebraismo⁷. Appena due anni dopo questa conferenza scholemiana, di fronte all'inverarsi del progetto sionista e all'imminente fondazione dello stato di Israele, Taubes riscontrava un ulteriore pericolo – come scrisse a Scholem nella lettera del 28 gennaio 1948 – che si annidava nella «ebbrezza messianica della massa ebraica»⁸. Motivo per cui egli sosteneva che sarebbe stato un bene «se alcuni custodi del popolo, mascherati da storici» fossero rimasti sobri⁹. Un suggerimento implicito, anche se non necessario, rivolto al suo professore, il quale, ben consapevole dei rischi connessi a questi entusiasmi di massa, non incorse mai in simili ubriacature. Eppure, nonostante un certo scetticismo, per tutta la vita Scholem rimase fedele alla sua scelta giovanile, come dichiarò a Taubes nella breve ma significativa lettera del 24 marzo 1977: «quello che ci divide ormai da venticinque anni non fa parte 'della vanità della vita accademica', ma sono piuttosto decisioni esistenziali della mia vita [...]. Lei ha preso le sue decisioni più di venticinque anni fa e io le mie, e non ho alcuna intenzione di cambiarle»¹⁰. Nonostante il definitivo congedo di Scholem, Taubes ritornò su tali questioni nella serie di saggi pubblicati tra il 1977 e il 1982, usando probabilmente le tesi scholemiane sul messianismo come bersaglio per criti-

⁶ Gershom Scholem, *Zikaron ve-'utopia be-historia ha-yehudit* (1946), trad. it. di Marina C. Arbib, *Memoria e utopia nella storia ebraica* (1946), in Id., *Mistica, utopia e modernità. Saggi sull'ebraismo*, a cura di Marina C. Arbib, Marietti, Genova 1998, pp. 35-47: 38 (traduzione modificata).

⁷ *Ivi*, p. 40.

⁸ Taubes, *Il prezzo del messianesimo*, trad. it. cit., p. 110.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ivi*, p. 144. Dobbiamo ricordare che i dissapori tra Scholem e Taubes ebbero anche ragioni personali, connesse ai molti tristi suicidi avvenuti tra le comuni amicizie di entrambi, da Joseph Weiss alla scrittrice Susan Taubes. Inoltre, come ricorda Campanini, questo piccato congedo scholemiano va certo compreso alla luce di alcune irriverenti osservazioni di Taubes nella sua precedente lettera del 16 marzo 1977. Si pensi, ad esempio, all'insinuazione di un coinvolgimento di Scholem nel suicidio di Susan Taubes. Si veda Saverio Campanini, *Parva scholeminana III. Rassegna di bibliografia*, in «Materia giudaica», 1-2 (2008), pp. 355-375: 356.



care indirettamente il sionismo *tout court*. A queste date non bisogna dunque stupirsi della distanza di Scholem da simili polemiche. Se quest'ultimo da giovane aveva visto nel sionismo un'occasione di rigenerazione spirituale ed etica, come scrive Enrico Lucca, il costante confronto con la realtà storica e con le politiche assunte dallo stato israeliano portò Scholem a rivedere progressivamente le sue posizioni e il rapporto tra sionismo e messianismo, sottolineando sempre più la loro distanza anziché le affinità¹¹.

Rileggere pertanto il pensiero di Scholem alla luce della questione messianica attualizzata dal sionismo e ripresa da Taubes alla fine degli anni Settanta permette di cogliere alcuni nodi ancora irrisolti del pensiero ebraico contemporaneo che sembrano dipendere dalla particolare filosofia della storia professata dal pensatore berlinese e influenzata dalla sua adesione al sionismo. Le disgiunzioni dialettiche presenti in Scholem che esaminerò sembrano così essere intrinsecamente connesse alla questione più complessa del rapporto tra ebraismo, sionismo e secolarizzazione. Se da un lato il movimento sionista si volle allontanare dalla tradizione, specialmente da quella rabbinica, dall'altro, avvalendosi di simboli e concetti religiosi ebraici, non chiuse mai del tutto le porte alla religione¹². In tal senso, la rottura del sionismo con la tradizione ebraica andrebbe letta nei termini di un tentato 'superamento dialettico' della dimensione religiosa ad opera del nuovo discorso politico sionista. Un superamento – definito da Taubes nei termini di un salto – che però successivamente si bloccò, determinando un vero e proprio arresto del processo dialettico. Non si volle così portare a compimento la dialettica innescata dall'idea messianica laicizzata e racchiusa nel progetto di uno *Shivat Tsyion* (ritorno a Sion), producendo conseguentemente nel tempo una sorta di 'secolarizzazione incompiuta'. Proprio per questo motivo, come intuì Taubes, l'analisi del percorso intellettuale di Scholem offre un buon esempio per comprendere questa dinamica interna alla secolarizzazione della vita e del pensiero ebraici contemporanei. Taubes lo aveva capito, come si evince dai passaggi testuali in cui criticò Scholem di non aver seguito fino in fondo il processo dialettico connesso all'uto-

¹¹ Enrico Lucca, *Una visione dialettica della storia ebraica. Gershom Scholem e l'eredità del messianismo*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Milano – Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 2010/2011, p. 36. Tuttavia, in età avanzata, Scholem confessò nell'intervista con Muki Tsur il suo costante interesse verso il messianismo: «hanno erroneamente dedotto che sono un antimessianico. Provo una forte inclinazione verso il messianismo. Non ci ho rinunciato. Ma forse i miei scritti hanno fatto dire ad alcuni che sono un ebreo che rifiuta l'idea messianica perché il prezzo è stato troppo alto». L'intervista risale al 1974: Muki Tsur – Abraham Shapira, *With Gershom Scholem. An Interview* (1974), in «Shdemot. Literary Digest of the Kibbutz Movement», 3 (1975), pp. 5-43; poi in Gershom Scholem, *On Jews and Judaism in Crisis*, ed. by Werner J. Dannhauser, Schocken Books, New York 1976; trad. it. e cura di Gianfranco Bonola, *In compagnia di Scholem* (1974), in Id., *Scholem/Shalom. Due conversazioni con Gershom Scholem su Israele, gli ebrei e la qabbalah*, Quodlibet, Macerata 2001, pp. 21-87: 56 (corsivi nell'originale).

¹² Per un approfondimento si veda George L. Mosse, *Can Nationalism Be Saved? About Zionism, Rightful and Unjust Nationalism*, in «Israel Studies», 1 (1997), pp.157-173.



pico ritorno a Sion. Agli occhi di Taubes, infatti, negare il nesso tra religione e politica presente nel sionismo significava non voler pagare l'effettivo prezzo imposto dalla secolarizzazione europea all'ebraismo. Rimane il sospetto, come accennavo poc'anzi, che dietro a queste critiche, in realtà Taubes non mirasse tanto ad attaccare Scholem, quanto piuttosto la dottrina sionista stessa, imbevuta di un'affascinante, ma alquanto insidiosa filosofia della storia, in cui le categorie di pensiero europeo (progresso, spirito, rivoluzione, popolo) si erano mescolate con alcuni concetti religiosi ebraici (*galuth*, *ruha*, *ge'ulah*, *'am*).

In tale ottica, un confronto tra i due autori risulta utile a far emergere l'effettiva questione di fondo relativa al nesso tra sionismo e messianismo da Scholem negato¹³. Un disconoscimento questo che sembra esser stato motivato dalla volontà dell'autore di rimuovere il problema teologico-politico sotteso, come si vedrà ora nell'analisi dei suoi testi¹⁴. Si tenga però presente la possibile ragione da cui potrebbe dipendere tale rimozione. Trattasi, a mio avviso, di un fine espediente per aggirare l'inevitabile impasse che si produce sul piano politico in seguito alla ricercata convergenza tra la trascendenza dell'ideale messianico e le pretese immanenti del sionismo. La secolarizzazione di concetti religiosi ebraici sembra infatti produrre un 'cortocircuito teologico-politico', difficilmente aggirabile e capace di condurre i presupposti teorici dell'esperimento sionista in un vicolo cieco¹⁵. Come scrive Tamara Tagliacozzo, «proprio per non decretare

¹³ A tal proposito, si veda anche quanto scrive Campanini sulla posizione dell'amico Leo Strauss, il quale, in un suo piccolo saggio di carattere autobiografico e teorico, riconobbe a Scholem il merito di aver individuato «con largo anticipo sugli eventi la necessità di un'alleanza tra la *politique politicienne* e le ragioni della tradizione religiosa ebraica per dar vigore, legittimità e una prospettiva durevole al progetto sionista». Saverio Campanini, *Nota*, in Gershom Scholem, *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, trad. it. e cura di Roberto Donatoni – Elisabetta Zevi, Adelphi, Milano 2008, p. 367. Cfr. Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, trad. ingl. di Hillel Halkin, Schocken, New York 1971.

¹⁴ Ricordo solo che in merito alla pericolosa convergenza tra sionismo e messianismo promossa dal primo ministro David Ben-Gurion si espressero in modo pressoché unanime personaggi come Jacob L. Talmon, Nathan Rotenstreich, Martin Buber, Shmuel Hugo Bergman e lo stesso Scholem. Tutti si dimostrarono piuttosto scettici verso le politiche intraprese dal neonato stato israeliano e verso il messianismo politico abbracciato in quegli anni da Ben-Gurion. Sulla questione si veda Michael Keren, *Ben-Gurion and the Intellectuals: Power, Knowledge, and Charisma*, Northern Illinois University Press, Delkab 1983; Ariel Dubnov, *Priest or Jester? Jacob L. Talmon (1916-1980) on History and Intellectual Engagement*, in «History of European Ideas», 2 (2008), pp. 133-145; David Ohana, *Political Theologies in the Holy Land. Israeli Messianism and Its Critics*, Routledge, London et al. 2010.

¹⁵ In *Golah ve-nekhar* (Esilio e alienazione, 1930) di Yehezkel Kaufmann (1889-1963) è presente una simile lettura, secondo cui il problema fondamentale dell'ebraismo consiste nella tensione tra universalismo e particolarismo talmente accentuata da determinare un antagonismo insanabile che nemmeno il recente sionismo avrebbe mai potuto risolvere con una qualche sintesi conciliativa. Yehezkel Kaufmann, *Golah ve-nekhar. Mebkhar histori-soziologi bi-sbelat goralo shel 'am Yisra'el mi-yeme kedem va-'ad ha-zeman ha-zeh* (1930, Esilio e alienazione. Uno studio storico-sociologico sulla questione del destino del popolo di Israele dai tempi antichi



il fallimento di un intervento politico nel concreto, per prospettare un successo del sionismo [...] Scholem sembra vedere come assolutamente necessaria una separazione tra sionismo e messianismo, tra politica e teologia¹⁶. A conferma di ciò, in una conferenza del 1974 Scholem stesso affermava che:

il sionismo non può essere considerato una sorta di messianismo: ritengo sia l'orgoglio del sionismo di non essere un movimento messianico. Sarebbe quindi un grave errore – che il sionismo potrebbe pagare caro – se il movimento si attribuisse un significato messianico. Movimenti del genere falliscono facilmente¹⁷.

Inizierò dunque esaminando le tre disgiunzioni presenti negli scritti di Scholem a partire dagli anni Trenta e rappresentati dalle coppie tra loro contrapposte di esilio e redenzione, sionismo e messianismo, speranza e utopia. Concluderò poi riprendendo alcune sferzanti critiche di Taubes.

2. ESILIO E REDENZIONE NEGLI SCRITTI POLITICI SCHELEMIANI DEGLI ANNI TRENTA

I timori di Scholem appena menzionati risalgono agli anni Settanta, ma affondano le loro radici nei suoi scritti degli anni Trenta, legati per lo più alla sua attività politico-intellettuale all'interno del gruppo *Brit Shalom*¹⁸. Questi testi rappresentano un momento importante nel pensiero dell'autore, in quanto testimoniano di una presa di consapevolezza delle contraddizioni interne al sionismo che lo portarono lentamente a un allontanamento dall'impegno politico. Il mio interesse per gli scritti di questo periodo dipende dalla presenza in essi di una prima disgiunzione tra due concetti cardine della religione ebraica quali la *galuth* (esilio) e la *ge'ulah* (redenzione). Questa disgiunzione

al presente), Dvir, Tel Aviv 1961. A proposito delle tesi di Kaufmann in rapporto a quelle di Scholem si veda Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, cit., pp. 345-346.

¹⁶ Tamara Tagliacozzo, *Catastrofe, distruzione, redenzione. Sionismo e messianismo apocalittico in Gershom Scholem*, in *Le vie della distruzione. A partire da «Il carattere distruttivo» di Walter Benjamin*, a cura del Seminario di studi benjaminiano, Quodlibet, Macerata 2010, pp. 143-170.

¹⁷ Gershom Scholem, *What Is Judaism* (1974), trad. it. di Paola Buscaglione Candela, *Cos'è l'ebraismo?*, in Id., *Tre discorsi sull'ebraismo*, trad. it. cit., pp. 21-27: 25. Per ulteriori notizie in merito al contributo, cfr. Saverio Campanini, *Parva scholemiana I. Rassegna di bibliografia*, in «Materia giudaica», 2 (2005), pp. 395-412: 407 ss.

¹⁸ Sul *Brith Shalom*, la sua storia e il ruolo che ebbe all'interno del movimento sionista si veda Shalom Ratzabi, *Between Zionism and Judaism. The Radical Circle in Brith Shalom 1925-1933*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002. Sul pensiero di Scholem negli anni giovanili precedenti alla sua aliyah in Palestina (1923) rinvio al contributo di Gianfranco Bonola, *Le delusioni del messianico in Gershom Scholem. Fedeltà mediante il rinnegamento*, in «B@belonline/print», 4 (2008), pp. 153-167: 153-157.



si individua in relazione alle riflessioni di Scholem in merito alla critica situazione politica della Palestina dell'epoca che offriva allo sguardo disincantato di Scholem un panorama alquanto sconcertante. Ricordo infatti che gli anni tra il 1929 e il 1931 segnarono uno dei momenti più difficili nella storia dello Yishuv, specialmente in seguito alla serie di scontri tra ebrei ed arabi iniziati nell'estate del 1929 che accentuarono le posizioni nazionalistiche e indebolirono quelle pacifiste del *Brit Shalom*, il cui gruppo si scioglierà pochi anni più tardi nel 1933. La disillusione politica di Scholem in questo periodo è profonda, come testimoniano i suoi scritti, in particolare quelli di natura privata. Un esempio è rappresentato dal testo datato 24 dicembre 1930 e intitolato *Quindici anni dopo: autoinganno?*, in cui Scholem confessava che tanto la speranza di ripristinare una continuità nell'ebraismo, messa in pericolo dall'antisemitismo europeo, quanto il progetto di riallacciarsi alle forze vitali della storia che avevano animato il ritorno a Sion sembravano sul punto di dissolversi: «tutto questo è stato pervertito da uno sciovinismo fallace, [...] non è rimasto che mera esteriorità, sotto le spoglie di una caricatura messianica»¹⁹. Sempre appartenente a questo periodo è la lettera che Scholem inviò a Benjamin in data 1 agosto 1931, in cui egli prende le distanze dalla linea adottata dal movimento sionista, confessando all'amico tutta la sua disillusione politica: «adesso non si tratta più di salvarci – poiché solo l'oblio potrebbe consolare per una vittoria ingiusta – bensì di gettarci nell'abisso che si spalanca tra la nostra vittoria e la realtà»²⁰.

Se gli scritti privati permettono di cogliere lo stato d'animo e lo sconforto di Scholem, quelli di carattere politico permettono invece di comprendere l'articolazione che Scholem provò a dare a tale sconforto nel suo pensiero. A preoccuparlo maggiormente era soprattutto la situazione di impasse del movimento, dove le rivolte arabe, la dipendenza dagli appoggi politici stranieri, i conflitti interni alle diverse fazioni sioniste consegnavano un quadro piuttosto deludente rispetto al sogno utopico di edificare una nuova Sion. Cosa peggiore era proprio la sensazione di essere finalmente giunti nella Terra Promessa e di trovarsi, nonostante tutto, ancora in esilio. Nel luglio 1931, in vista del XVII congresso sionista, Scholem redasse una breve nota dal titolo *Perché siamo divenuti sionisti?* In queste righe l'autore definiva la storia del sionismo uno degli esempi più istruttivi «sulla dialettica propria di qualsiasi processo storico»²¹, spiegando poi cosa avesse spinto un'intera generazione di ebrei tra le braccia del sionismo.

¹⁹ Gershom Scholem, *Le delusioni di un sionista* (1930, inedito), a cura di Marina C. Arbib, in «Micromega», 3 (1997), pp. 191-194: 193.

²⁰ Gershom Scholem, *Walter Benjamin. Die Geschichte einer Freundschaft*, Suhrkamp, Berlin 1975; trad. it. e note di Emilio Castellani – Carlo Alberto Bonadies, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, Adelphi, Milano 1992, p. 272.

²¹ Gershom Scholem, *Pourquoi sommes-nous devenu sionistes?* (1931), in Id., *Le prix d'Israël. Ecrits politiques 1917-1974*, éd. préparée et présentée par Patricia Farazzi – Michel Valensi, Éditions de l'éclat, Paris 2003, pp. 44-46: 44 (traduzione di chi scrive).



Per quale ragione siamo diventati sionisti? Perché avevamo visto che l'ebraismo degenerava progressivamente e che non aveva forza di esistere se non ripetendosi da una generazione all'altra. A questo stato di cose desiderammo porre un rimedio. Pensammo di sottrarlo alla catena di cause storiche e traversie a cui era sottoposto. Ed ecco, dopo venticinque anni, il risultato ottenuto è che abbiamo raggiunto non ciò che volevamo, ma proprio ciò che non volevamo²².

Sorto allo scopo di porre un argine a un processo degenerativo in atto, il movimento incorse dunque in un'eterogenesi dei fini: il sionismo voleva essere un discorso di rottura, di superamento della precedente storia ebraica, ma, a detta di Scholem, era finito per «perpetuare un'esistenza provvisoria e astratta da una generazione all'altra»²³. Questa eterogenesi dei fini consisteva proprio in un paradossale perpetuarsi dell'esilio anche una volta che gli ebrei erano ritornati a Sion. Un'idea questa che Scholem riprese anche in un altro breve scritto dello stesso anno, in cui scriveva in modo abbastanza netto: «il desiderio di edificare Sion non ha creato altro che l'esilio»²⁴. Queste considerazioni meritano di essere brevemente analizzate, in quanto Scholem mette in relazione tra loro quei due concetti di *galuth* (esilio) e *ge'ulah* (redenzione) che erano centrali nell'ebraismo e che la dottrina politica sionista aveva disgiunto, negando l'esilio per ricercare una laica redenzione nella storia. Con amaro disincanto Scholem vide nell'impasse politica dell'epoca il sintomo di un vizio dialettico tra i due termini: la ricerca della redenzione aveva inconcepibilmente riprodotto un nuovo esilio. Una simile riflessione dimostra quanto l'autore condividesse la disgiunzione sionista tra esilio e redenzione, riproducendola a sua volta e schierandosi a favore della rivolta ingaggiata contro la tradizione rabbinica, contro la precedente generazione dei padri e contro il concetto religioso di esilio. Come si intuisce, la questione politica connessa all'aut aut tra esilio e redenzione è chiaramente legata al 'salto nella storia' compiuto dal sionismo, per dirla con Taubes. Prospettando, infatti, la ricerca di una redenzione nella storia ad opera dell'uomo, il sionismo si propose come un discorso di rottura, ribaltando di fatto gli assunti della tradizione religiosa ebraica. In tal senso, dietro allo sconforto di Scholem si annidava un timore tutto politico, quello cioè che la rivoluzione sionista fosse solo una pallida speranza, volta a riprodurre sotto altra sembianza un'ulteriore attesa e, per questo motivo, fosse dunque destinata a fallire²⁵. Scholem lo ammetteva senza troppi giri di parole:

²² *Ivi*, p. 45.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Gershom Scholem, *Qui sont les diviseurs?* (1931), in Id., *Le prix d'Israël*, trad. fr. cit., pp. 61-73: 67 (traduzione di chi scrive).

²⁵ Ricordo che pochi anni prima Scholem aveva composto una poesia dal titolo alquanto eloquente *Traurige Erlösung* (Redenzione malinconica, 1926). Gershom Scholem, *The Fullness of Time. Poems*, ed., introduced, and annotated by Steven M. Wasserstrom, transl. by Richard



«è da credere che gli ortodossi avessero avuto assolutamente ragione nell'affermare che la redenzione viene a nostra insaputa e per grazia del cielo, e non per volontà degli uomini. La storia del sionismo è esattamente l'esempio più terrificante di questa verità»²⁶. Il movimento aveva ricercato una redenzione nella storia, istituendo un discorso secolarizzato di salvezza per un ebraismo in crisi. Questa ricerca era diventata una battaglia politica per il sionismo che traspose alcuni concetti religiosi ebraici come quello di *ge'ulah* (redenzione) in ambito secolare, risemantizzando così i termini sulla scia delle categorie politiche europee come quella di rivoluzione²⁷. Un'operazione questa che comportava dei rischi e che nella disillusione di quegli anni Scholem seppe lucidamente cogliere. Il pericolo maggiore per il movimento consisteva, a suo dire, nell'arrestarsi imbrigliato nel circolo vizioso tra redenzione ed esilio, tra rivoluzione sionista e attesa messianica. Un'impasse, in ultima analisi, determinata dal conflitto tra le ragioni della trascendenza e quelle dell'immanenza. Stando a tali scritti, sembra dunque che Scholem fosse già abbastanza consapevole della questione teologico-politica di fondo: la ricerca di una redenzione laica da parte dell'uomo, essere non ancora redento, determina di per sé un paradosso teologico non aggirabile per l'ebraismo, dal momento che per la religione ebraica la redenzione avviene a insaputa dell'uomo, il quale non deve in alcun modo cercare di affrettare la fine dei tempi²⁸. Diversamente dalla religione cristiana, secondo cui il mondo è già stato redento una volta dalla venuta di Cristo, l'ebraismo si muove in un panorama non ancora pacificato. Motivo per cui la secolarizzazione dei suoi concetti religiosi sulla scia delle teorie politico-filosofiche europee pone dei seri problemi al pensiero ebraico contemporaneo. Proprio in tal senso, come scriveva Scholem, la storia del sionismo rappresenta uno degli esempi più terrificanti di questo problema. Stando a queste

Sieburth, Ibis, Jerusalem 2003, p. 68-69. Trattasi di un'edizione biligüe. Per maggiori informazioni in merito all'edizione cfr. Enrico Lucca, *Sotto il segno della gnosi. Un'approssimazione ad alcune poesie scholemiane*, in Walter Benjamin, *Gershom Scholem e il linguaggio*, a cura di Tamara Tagliacozzo, Mimesis, Milano 2016, pp. 167-184: 167-169.

²⁶ Gershom Scholem, *Qui sont les diviseurs?* (1931), in Id., *Le prix d'Israël*, trad. fr. cit., pp. 61-73: 64 (traduzione di chi scrive). Considerazioni analoghe si trovano nell'*incipit* del *Theologisch-politisches Fragment* di Walter Benjamin. Cfr. Walter Benjamin, *Theologisch-politisches Fragment*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. 2.1, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977, pp. 203-204; trad. it. di Giorgio Agamben, *Frammento teologico-politico*, in Id., *Opere complete*, vol. 1, Einaudi, Torino 2008, pp. 512-513. A tal riguardo si veda anche la recente pubblicazione: *Felicità e tramonto. Sul Frammento teologico-politico di Walter Benjamin*, a cura di Gabriele Guerra – Tamara Tagliacozzo, Quodlibet, Macerata 2019.

²⁷ «La redenzione significava una rivoluzione nella storia». Scholem, *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah*, trad. ingl. cit.; trad. it. di Caterina Ranchetti, *Sabbatay Sevi. Il messia mistico 1626-1676*, Einaudi, Torino 2001, p. 19.

²⁸ Yakov M. Rabkin, *Au nom de la Torah. Une histoire de l'opposition juive au sionisme*, Presses de l'Université Laval, Québec 2004; trad. it. di Sara Ottaviani, *Una minaccia interna. Storia dell'opposizione ebraica al sionismo*, Ombre corte, Verona 2005, p. 86.



prime osservazioni, non sembra dunque inverosimile supporre che Scholem abbia elaborato le sue tesi sullo sabbatanesimo e sull'idea messianica tra gli anni Quaranta e Cinquanta anche a partire da simili considerazioni e timori, la cui disamina aiuta dunque a comprendere meglio la direzione assunta dal suo pensiero negli anni successivi. Del resto, queste riflessioni politico-intellettuali sembrano animare la personale visione dialettica della storia che Scholem disseminò in molti suoi lavori. Una visione che, come scrisse David Biale, fece del pensiero scholemiano una vera e propria filosofia della storia, anche se incompiuta, come vedrò di spiegare²⁹.

3. LA VISIONE SCHELEMIANA DELLA STORIA EBRAICA TRA SABBATIANESIMO E SIONISMO

Al fine di comprendere la seconda disgiunzione scholemiana, quella tra messianismo e sionismo, è utile indagare sulla scia di Arnaldo Momigliano la connessione tra storia ebraica passata e tempo presente in Scholem, considerando succintamente la sua imponente monografia sul falso messia Sabbatai Zevi (1626-1676), uscita in ebraico nel 1957 e tradotta in inglese nel 1973³⁰. Nella recensione del 1980 all'autobiografia *Da Berlino a Gerusalemme*, lo storico Momigliano scriveva che «il significato primario del sionismo» fu per Scholem quello di garantire agli ebrei «il recupero di tutta loro storia passata e, conseguentemente, la messa in discussione di tutti gli aspetti della loro eredità»³¹. Una simile valutazione della storia e del proprio passato, proseguiva Momigliano, era «assai più drammatica e dolorosa in rapporto ai tempi recenti che non al Medioevo», motivo per cui Scholem si dimostrò più portato ai giudizi di merito nel trattare della *kabbalah*, di Sabbatai Zevi o dell'avventuriero Jacob Frank³². Eppure, un implicito legame tra storia ebraica passata e quella recente si poteva cogliere nei lavori scholemiani, come nel caso dello studio su Sabbatai Zevi. Un imponente lavoro in cui, a detta di Momigliano, Scholem affrontò «l'intero destino degli Ebrei moderni e più in particolare il proprio»³³. Seppur in modo indiretto, Momigliano sembra qui alludere a un

²⁹ David Biale, *Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1979; trad. fr. di Jean-Marc Mandosio, *Gershom Scholem. Cabale et Contre-histoire*, Éditions de l'éclat, Paris 2001, p. 131.

³⁰ Gershom Scholem, *Shabbethai Zevi veba-tenu'a ha-shabtait biyeme hayav*, 'Am 'Ovev, Tel Aviv 1957; trad. ingl. di Raphael Zwi Werblowsky, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah*, cit.

³¹ Cfr. Gershom Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977; trad. it. di Saverio Campanini, *Da Berlino a Gerusalemme*, Einaudi, Torino 2018; Arnaldo Momigliano, *L'autobiografia di Gershom Scholem*, in Id., *Pagine ebraiche*, Edizioni di storia e letteratura, Pisa 2016, pp. 235-245: 243.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*. Di parere un po' differente fu George L. Mosse, secondo cui: «Scholem pose



importante incontro: quello tra gli ideali sionisti di Scholem e le sue indagini storiche. Un punto questo da tenere in considerazione, in quanto una lettura in contropelo, per dirla con Benjamin, dei giudizi espressi da Scholem sul passato ebraico, possono fornire importanti indizi sulle implicite riflessioni dell'autore sul suo tempo.

Considerando la concomitanza tra le prime riflessioni presenti negli scritti politici scholemiani degli anni Trenta e l'inizio dei suoi studi sul caso sabbatiano, ritengo che l'incontro tra riflessione politica e studio storico nel percorso intellettuale di Scholem sia avvenuto nel decennio tra il 1927 e il 1937. Nel 1927, infatti, egli scoprì a Oxford il manoscritto di Abraham Miguel Cardoso, un marrano aderente allo sabbatianesimo. A questa scoperta seguì l'anno successivo il suo articolo *Sulla teologia dello sabbatianesimo alla luce di Abraham Miguel Cardoso* (1928), mentre quasi una decina di anni più tardi si aggiunse l'altro importante contributo uscito in ebraico e noto come *La redenzione tramite il peccato*, (1937)³⁴. Da qui il passo verso lo studio monografico su Sabbatai Zevi fu breve. Da una lettera di Scholem indirizzata a Hannah Arendt del 12 novembre 1942 veniamo infatti a sapere che l'autore aveva da poco iniziato a lavorare sulla monografia dedicata al movimento sabbatiano, che uscì in ebraico solo quindici anni più tardi³⁵.

Tenendo conto delle osservazioni di Momigliano, l'interesse e lo studio del movimento sabbatiano sembrano in effetti aver rappresentato per Scholem una buona occasione per analizzare la storia ebraica meno recente e al contempo quella più vicina a lui, mettendo al centro della sua indagine storica gli interrogativi che il presente stava ponendo al mondo ebraico. A questo

la sua erudizione al servizio di un ideale nazionale, ma, alquanto diversamente dagli storici tedeschi che dichiarava di ammirare, ciò non gli impedì di praticare una scienza onesta». George L. Mosse, *Gershom Scholem as a German Jew*, in «Modern Judaism», 2 (1990), pp. 117-133; trad. it. di Cristina Candela – Paola Buscaglione Candela, *Gershom Scholem ebreo tedesco*, in Id., *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*, Giuntina, Firenze 1991, pp. 145-165: 147.

³⁴ Gershom Scholem, *Über die Theologie des Sabbatianismus im Lichte Abraham Cardosos*, in «Der Jude», 5 (1928), pp. 123-139; Id., *Mitsvah ha-ba'ah ba'-averah. Le-havanat ha-Shabta'ut*, in «Keneset», 2 (1937), pp. 347-392; trad. it. di Roberto Donatoni – Elisabetta Zevi, *La redenzione attraverso il peccato*, in Id., *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, cit., pp. 87-141. Dovrebbe risalire a Hillel Halkin la traduzione del sintagma ebraico *mitsvah ha-ba'ah* ('il precetto a venire') con il termine inglese *redemption* che in ebraico, però, è *ge'ulah*. Cfr. Id., *Redemption Through Sin*, in Id., *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, trad. ingl. cit., pp. 78-141. In tal senso risulta più interessante la precedente traduzione italiana di Marina C. Arbib, *La trasgressione come adempimento della mizwah*, in Id., *Mistica, utopia e modernità*, trad. it. cit., pp. 49-146.

³⁵ Cfr. Hannah Arendt – Gershom Scholem, *Der Briefwechsel – 1939-1964*, hrsg. v. Marie Luise Knott unter Mitarb. v. David Heredia, Suhrkamp, Berlin 2010; trad. fr. di Olivier Mannoni – Françoise Mancip-Renaudie, *Correspondance*, Seuil, Paris 2012, p. 35. Per ulteriori informazioni sulla scoperta di Scholem del movimento sabbatiano si veda David Biale, *Shabbatai Zvi and the Seductions of Jewish Orientalism*, in «Jerusalem Studies in Jewish Thought», 16-17 (2001), pp. 85-110.



punto vorrei ricordare che, lungi dall'essere una correlazione affermatasi in questo periodo, l'accostamento tra il caso sabbatiano e la nuova esplosione messianica caldeggiata dal sionismo ebbe radici ben più lontane: se già Theodor Herzl era rimasto affascinato dalla figura del falso Messia, ipotizzando nei suoi diari una certa corrispondenza tra se stesso e Sabbatai Zevi³⁶, inizialmente il nesso tra i due fenomeni fu l'esito delle diverse critiche indirizzate al sionismo dai suoi primissimi oppositori a inizio Novecento. Cito per brevità solo l'esempio di Simon Doubnov³⁷. Pur favorevole a un'idea di nazionalismo culturale, nello scritto *Gli aspetti utopici del sionismo* (1907), lo storico criticò il sionismo di essere un «nuovo messianismo», in quanto in continuità con le passate e fallimentari esplosioni mistico-messianiche³⁸. L'ideale messianico nel sionismo aveva infatti «abbandonato gli spiriti esaltati dei mistici religiosi per andare a insinuarsi negli spiriti degli utopisti politici»³⁹. Nel pianificare uno *Zukunftstaat* ebraico, continua Doubnov, il nuovo movimento politico inseguiva nient'altro che «un bel sogno», «un'utopia messianica»⁴⁰. Nel corso dei duemila anni di diaspora ebraica furono molti i momenti di «esplosione

³⁶ Come annotato nei suoi diari, il 29 marzo 1896 Theodor Herzl aveva assistito alla lezione di un certo Friedmann presso l'associazione studentesca viennese *Unitas*. Al termine dell'incontro Herzl aveva conversato con Friedmann, il quale gli aveva parlato di Sabbatai Zevi: «[Freidmann] mi ricordò di Sabbatai Zevi, 'il quale aveva incantato tutti' e mi ammiccò, lasciando intendere che avrei dovuto diventare una specie di Sabbatai. O forse intendeva dire che lo ero già?» *The Complete Diaries of Theodor Herzl*, vol. 1, ed. by Raphael Patai, transl. by Harry Zohn, Herzl Press, New York 1960, p. 317 (ed. or. 1922-1923). La prima edizione dei diari comparve a Berlino in tre volumi curati da Leon Kellner, uno stretto collaboratore di Herzl. Tuttavia, come ricorda Shlomo Avineri, la prima edizione completa dei diari, basata sui manoscritti conservati presso il Central Zionist Archives di Gerusalemme, apparve solo nel 1960 e non nell'originale tedesco, ma in una traduzione inglese in cinque volumi pubblicata dalla Herzl Press di New York. Si veda Shlomo Avineri, *Theodor Herzl's Diaries as a Bildungsroman*, in «Jewish Social Studies», 3 (1999), pp. 1-46: 2. Ricordo inoltre che il richiamo al falso Messia ritorna anche nella sua utopia *Altneuland*, in cui il protagonista David Littwak assiste a un'opera teatrale intitolata *Sabbatai Zevi*. Cfr. Theodore Herzl, *Altneuland*, Hermann Seemann, Leipzig 1902; trad. it. di Roberta Ascarelli, *Vecchia terra nuova*, BA, Roma 2013.

³⁷ Semën Dubnov, *Pis'ma o starom i novom evreistve* (1907), trad. fr. e cura di Renée Poznanski, *Lettres sur le judaïsme ancien et nouveau*, Les édition du Cerf, Paris 2011, pp. 233-260: 238. Le lettere rappresentano una serie di articoli che l'autore pubblicò nell'arco di un decennio (1897-1906) sul giornale russo «Voskhod», per essere poi raccolte nell'edizione del 1907. Per evitare confusione nel lettore, nel testo manterrò la traslitterazione dell'edizione francese. Le critiche al movimento sionista a inizio Novecento furono piuttosto diffuse, ricordo solo altri due contributi dell'epoca: David Fresco, *Le Sionisme*, Imprimerie «Fresco», Costantinople 1909 e Karl Landauer – Herbert Weil, *Die zionistische Utopie*, Hugo Schmidt, München 1914.

³⁸ Simon Doubnov, *Les aspects utopiques et reels dans le sionisme* (1907), in Id., *Lettres sur le judaïsme ancien et nouveau*, trad. fr. cit., pp. 233-260: 238 (traduzione di chi scrive). Come segnala Renée Poznanski, una prima versione dell'articolo in questione uscì in «Voskhod», 3-4 (1898).

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ivi*, p. 248.



messianica», di necessità assoluta di fondare uno stato ebraico⁴¹. Tuttavia, la realtà storica aveva più volte deluso tali speranze, lasciando il vuoto dietro di sé. Pertanto, chiosa Doubnov, la ricerca di un'auto-emancipazione politica sul suolo palestinese era destinata, come in passato, a fallire. Desistere dunque dalla tentazione di riscattare la terra di Sion avrebbe preservato il movimento da dannose derive sciovinistiche e soprattutto da rovinose disfatte.

Scholem non riconobbe mai esplicitamente un legame diretto tra sabbatanesimo e sionismo, specialmente in seguito al successo politico del movimento che smentì le previsioni funeste di Doubnov. Ciononostante una correlazione tra questi due momenti storici si può ricavare da diversi scritti scholemiani. Saranno altri autori, come Hannah Arendt o Jacob Taubes, a riprendere alcuni discorsi scholemiani e a svelarne così il contenuto latente. Faccio solo un esempio. Nell'introduzione all'edizione inglese su Sabbatai Zevi, Scholem scrisse di essere interessato a capire la generazione che diede origine allo sabbatanesimo. Come si legge in queste prime pagine, il discorso su tale generazione, la riflessione attorno all'esplosione messianica avvenuta e l'individuazione di una 'terribile catastrofe' quale *casus belli* – quella degli ebrei polacchi negli anni 1648-1649 – sono tutti elementi che si possono traslare, senza troppa difficoltà, all'interno della storia del sionismo. Sul finire dell'Ottocento, infatti, una nuova e giovane classe intellettuale ebraica aveva dato vita a un inedito movimento politico, in un panorama storico europeo fortemente scosso da un antisemitismo sempre più dilagante e agguerrito. Anche in questo caso, secondo una certa linea storiografica, le origini del movimento sionista erano dipese dalla 'terribile catastrofe' prodotta dalla serie di pogrom russi del 1881-1882, che aveva infranto qualsivoglia ideale di emancipazione nella classe intellettuale ebraico-russa dell'epoca. Nella storia delle origini del sionismo si trovano così gli stessi tre ingredienti indicati da Scholem agli albori del movimento sabbatiano: la questione generazionale, l'idea messianica e una terribile catastrofe storica per la vita collettiva ebraica. Queste affinità sono fin troppo evidenti per non destare quantomeno dei sospetti. Del resto, lo stesso Momigliano sembra avanzare un dubbio analogo laddove scrive che «ci sono pagine dell'opera di Scholem che danno l'impressione che egli riconoscesse qualcosa di sé nella distruttiva e anomica personalità di Sabbatai Zevi e di Jacob Frank e che, intravisto il pericolo, si fosse allontanato dall'abisso»⁴². In altri termini, l'impressione è che tanto lo studio sullo sabbatanesimo, quanto l'interesse per il messianismo contengano una riflessione storico-politica di Scholem molto più ampia che riguarda il destino dell'ebraismo in un mondo che si secolarizza. Questo il merito e il pericolo, insieme. Merito per aver tratteggiato un grande affresco a partire da vicende storiche estremamente

⁴¹ *Ivi*, p. 250.

⁴² Momigliano, *L'autobiografia di Gershom Scholem*, cit., p. 244.



eterogenee. Pericolo in quanto, in fin dei conti, tale affresco più che ritrarre la storia ebraica sembra delineare una filosofia della storia teologicamente orientata⁴³.

4. UNA FILOSOFIA DELLA STORIA INCOMPIUTA, OVVERO LA DISGIUNZIONE TRA MESSIANISMO E SIONISMO

Per comprendere ora come si articola la visione storico-dialettica scholemiana mi servirò per ragioni di brevità di due soli scritti: *Per comprendere l'idea messianica nell'ebraismo* (1959) e *La crisi della tradizione nel messianismo ebraico* (1968). Attraverso una lettura di questi testi è possibile individuare quella che definisco – sulla scia di Biale – la filosofia della storia ebraica di Scholem. Un dato va tenuto presente fin da subito: lo stadio finale di questa visione dialettica sembra coincidere con l'elemento rimosso dall'orizzonte discorsivo scholemiano, ovvero la storia ebraica contemporanea e con essa il sionismo. Una rimozione questa che si può interpretare nei termini di un tentativo di frenare gli esiti di una completa secolarizzazione⁴⁴.

Se vogliamo allora comprendere dove conduca il dispiegarsi della filosofia della storia scholemiana e il suo punto di disinnescamento, bisogna innanzitutto individuare quali siano gli stadi storici della sua visione dialettica, i momenti di passaggio, di crisi e di rottura che la animano. In *Per comprendere l'idea messianica nell'ebraismo* (1959), Scholem individua nell'ebraismo tradizionale tre tipologie di forze: conservatrici, restauratrici e utopiche⁴⁵. Le forze conservatrici sono quelle che mirano alla preservazione dell'esistente, le quali dunque si ricollegano al mondo dell'*Halakhah* e all'ebraismo rabbinico. Le tendenze restauratrici sono invece rappresentate da quelle correnti di pensiero che auspicano un ritorno a un'ideale condizione passata e perduta. Infine vi sono le forze utopiche, quelle che spingono verso un rinnovamento, «alimentate da una visione del futuro»⁴⁶. Scrive Scholem: «il problema del messianismo nell'ebraismo storico ap-

⁴³ Come infatti scrive Biale: «nel rileggere la storia scholemiana della cabbala come preparazione all'esplosione sabbatiana, si può vedere all'opera la sua filosofia dialettica della storia». Biale, *Gershom Scholem. Cabale et contre-histoire*, trad. fr. cit., p. 131 (traduzione di chi scrive).

⁴⁴ Si veda quanto Scholem stesso dichiara in alcune interviste rilasciate negli anni Settanta. Cfr. Scholem, *Scholem/Shalom. Due conversazioni con Gershom Scholem su Israele, gli ebrei e la qabbalah*, trad. it. cit.

⁴⁵ Gershom Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum* (1959), in «Eranos Jahrbuch», 28 (1959), poi in *Judaica*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1963; trad. it. di Roberto Donadoni – Elisabetta Zevi, *Per comprendere l'idea messianica nell'ebraismo*, in Id., *L'idea messianica nell'ebraismo*, trad. it. cit., pp. 13-45: 14-15.

⁴⁶ *Ivi*, p. 15.



pare compreso nel campo di azione di queste tre forze⁴⁷. Tuttavia, la partita tra messianismo e storia si gioca soprattutto tra forze restauratrici e quelle utopiche: sono infatti tali forze a determinare una tensione costante nello sviluppo dell'idea messianica nella storia ebraica⁴⁸. La visione storico-dialettica di Scholem si articola così nella tensione che si origina all'interno di questo campo di forze contrapposte. Come Scholem scriverà una decina di anni più tardi, il ritmo della storia ebraica risulta infatti scandito dal precario equilibrio tra tradizione rabbinica e messianismo utopico, la cui conflittualità non sempre determinò rotture e punti di svolta⁴⁹. Tradizione e utopia, scrive Scholem, poterono spesso coesistere l'una accanto all'altra, stabilendo così un certo equilibrio.

Il problema si presenta per Scholem laddove la tensione vitale tra queste forze si incrina. Nelle sue indagini sul messianismo ebraico Scholem sembra infatti riflettere sulla seguente questione: cosa succede nell'ebraismo quando l'equilibrio tra forze restauratrici e forze utopiche si spezza? Cosa avviene quando la speranza messianica si secolarizza, quando cioè si inizia a credere nella «possibilità irripetibile di mutare radicalmente la storia di un popolo, tutta fatta di fallimenti, di possibilità, di 'problema del futuro', convertendola in acquisizione viva del presente»⁵⁰? Trattasi di domande che in modo sotterraneo percorsero un po' tutta la vita e il pensiero di Scholem. Siamo di fronte a un problema tanto di analisi storica, quanto di pensiero politico che Scholem seppe tessere assieme con raffinata abilità. Le rotture dell'equilibrio tra messianismo e tradizione determinarono per lui i momenti di crisi vissuti nella storia ebraica ed è a questo livello di analisi che si possono individuare gli stadi evolutivi della sua personale filosofia della storia. Come, infatti, scrive in *La crisi della tradizione nel messianismo ebraico* un primo momento di rottura si ebbe con Paolo di Tarso, mentre un altro si verificò con Sabbatai Zevi⁵¹. Due periodi storici notevolmente differenti e distanti nel tempo, eppure entrambi, secondo Scholem, sono da considerarsi l'esito finale di una spinta messianica interna all'escatologia ebraica. In effetti, ambedue i movimenti sottoposero l'ebraismo a una grave crisi della tradizione. Dinanzi a una difficile situazione politica e sociale nella Palestina del I secolo a.C. erano in molti ad attendere l'arrivo di un Messia che avrebbe liberato gli ebrei dall'insopportabile dominazione romana. Su tale argomento sono imprescindibili gli studi condotti da Paolo Sacchi, secondo cui:

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ivi*, p. 37.

⁴⁹ Gershom Scholem, *Die Krise der Tradition im jüdischen Messianismus* (1968), in «Eranos Jahrbuch», 37 (1968); poi in *Judaica 3: Studien zur jüdischen Mystik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973; trad. it. di Roberto Donadoni – Elisabetta Zevi, *La crisi della tradizione nel messianismo ebraico*, in Id., *L'idea messianica nell'ebraismo*, trad. it. cit., pp. 59-86: 61-62.

⁵⁰ Come si domandava Scholem nel già citato *Memoria e utopia nella storia ebraica*, trad. it. cit., p. 45.

⁵¹ Scholem, *La crisi della tradizione nel messianismo ebraico*, trad. it. cit., pp. 67-68.



L'atmosfera di attesa c'era ed era tanto forte quanto vaga, perché non si sapeva che forma avrebbe avuto l'inviato di Dio, ma l'attesa era a breve, forse a brevissimo tempo. Non si sapeva nemmeno che cosa avrebbe fatto l'atteso, l'unica cosa certa e sperata era che avrebbe portato una qualche salvezza a Israele⁵².

Riguardo invece al secondo momento di grave crisi per l'ebraismo prodotto dallo sabbatanesimo, scrive Giulio Busi che «la straordinaria sensazione suscitata dalla figura di Zevi in tutta la diaspora» rappresentò «uno dei capitoli più importanti della storia del giudaismo dell'età moderna»⁵³. Anche in questa circostanza storica si aprì una nuova crisi interna all'ebraismo manifestatasi a partire da un movimento di carattere spiccatamente messianico e perciò guardato con sospetto dalle autorità rabbiniche. Il risveglio messianico del 1665-1666 raggiunse molti strati della popolazione ebraica in tutta la diaspora e perdurò anche a seguito dell'apostasia del proprio leader spirituale, il quale si convertì all'Islam per salvarsi la vita. Secondo Scholem «il potere trasformante del movimento era così forte che gruppi significativi accettarono persino questo passo inaudito del Messia»⁵⁴. In questo modo egli stabilì due momenti interni alla storia ebraica rappresentati dalla nascita del cristianesimo e dallo sabbatanesimo. Alla luce poi di tale correlazione Scholem tracciava una prosimità tra questi due momenti: «le differenze tra paolinismo e sabbatanesimo sono grandi, ma l'affinità delle strutture fondamentali, il loro antinomismo e le teologie della crisi che essi rapidamente svilupparono non dovrebbero essere né trascurati né fraintesi»⁵⁵. Se per Scholem il cristianesimo paolino e il movimento sabbatiano rappresentarono dunque due momenti di crisi della tradizione ebraica, a ben guardare, essi sembrano piuttosto indicare i due stadi evolutivi della sua filosofia della storia, a cui manca ancora un terzo e ultimo passaggio.

All'interno di tale affresco dialettico è dunque legittimo interrogarsi se la rottura prodotta dal movimento sionista con la propria tradizione possa rappresentare il terzo momento di crisi qui rimosso. A tal fine, sono utili alcune considerazioni di Shalom Spiegel (1899-1984), scrittore e professore di letteratura ebraica medievale, emigrato dapprima in Palestina, dove aveva conosciuto Scholem, e poi negli Stati Uniti. Rimasto in contatto con Scholem come te-

⁵² Paolo Sacchi, *Figure super-umane e attesa messianica fra II secolo a.C. e I secolo d.C.*, in *Gesù e i messia d'Israele. Il messianismo giudaico e gli inizi del cristianesimo*, a cura di Annalisa Guida – Marco Vitelli, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2006, pp. 57-79: 74. Si veda anche Id., *Storia del Secondo Tempio: Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, nuova ed. a cura di Luca Mazzinghi, presentazione di Romano Penna, Claudiana, Torino 2019 (1ª ed. 1994).

⁵³ Giulio Busi, *La qabbalah*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 102.

⁵⁴ Scholem, *La crisi della tradizione nel messianismo ebraico*, trad. it. cit., p. 70.

⁵⁵ *Ivi*, p. 68.



stimonia la loro corrispondenza⁵⁶, nel 1937 Spiegel lo aveva invitato al *Jewish Institute of Religion* di New York a tenere alcune lezioni sul misticismo ebraico. Questo invito non era casuale, se consideriamo che avvenne in seguito alla lettura dell'articolo *La redenzione attraverso il peccato*, che Scholem aveva inviato a Spiegel⁵⁷. Al pari di molti altri simpatizzanti sionisti, quest'ultimo era da tempo interessato all'argomento come si evince da alcune considerazioni presenti nel suo *Hebrew Reborn* (1930), in cui Spiegel parla di una correlazione tra sabbatanesimo e sionismo. In tale lavoro egli non solo sosteneva l'importanza del messianismo in relazione all'impegno politico sionista di quegli anni, ma scriveva inoltre che «i movimenti messianici non furono meramente degli sfortunati esempi di frenesia e delusione [...], quanto piuttosto le manifestazioni delle forze stesse che hanno prodotto la rinascita nazionale ai nostri giorni»⁵⁸. A questo proposito Spiegel menziona il caso sabbatiano, meritevole di aver portato un vigoroso entusiasmo al popolo ebraico, dimostrando che non era così improponibile un ritorno a Sion⁵⁹. Stando al parallelismo di Spiegel tra sabbatanesimo e sionismo e considerando la visione dialettica scholemiana fin qui tracciata, non sorprende molto che Spiegel avesse caldeggiato l'invito di Scholem a New York, condividendo entrambi lo stesso pensiero di fondo, probabilmente frutto delle loro condivise simpatie sioniste⁶⁰.

Date queste premesse, l'impressione che il sionismo possa inserirsi quale ultimo stadio rimosso della filosofia della storia di Scholem sembra legittima⁶¹. Del resto, lo confermano le posizioni di Hannah Arendt e Jacob Taubes, i quali non nutrono dubbi in merito. Nel maggio 1946 Arendt, emigrata anch'essa negli Stati Uniti, scrive:

Durante i venti secoli della diaspora, gli ebrei hanno tentato solo due volte di cambiare la loro condizione ricorrendo all'azione politica diretta. Il primo

⁵⁶ Si veda Gershom Scholem, *A Life in Letters, 1914-1982*, ed. by Anthony D. Skinner, Harvard University Press, Cambridge (MA) et al. 2002.

⁵⁷ Yaacob Dweck, *Gershom Scholem and America*, in «New German Critique», 3 (2017), pp. 61-82: 64 s.

⁵⁸ Shalom Spiegel, *Hebrew Reborn*, The Macmillan Company, New York 1930, p. 37 (traduzione di chi scrive).

⁵⁹ *Ivi*, p. 38.

⁶⁰ Del resto, un altro esempio della connessione tra ideali sionisti e sabbatanesimo è rappresentato dalla biografia di Josef Kastein su Sabbatai Zevi uscita in tedesco nel 1930 e subito tradotta in inglese l'anno successivo, in cui Kastein dichiara di aver scritto il testo da una prospettiva sionista, convinto che il popolo ebraico avesse una sua storia nazionale e non soltanto una religiosa. Cfr. Josef Kastein, *Sabbatai Zevi. Der Messias von Ismir*, Rowohlt, Berlin 1930; trad. ingl. di Huntley Paterson, *Sabbatai Zevi. The Messiah of Ismir*, The Viking Press, New York 1931.

⁶¹ Un'ipotesi avallata anche da Amnon Raz-Krakotzkin, «*On the Right Side of the Barricades*». *Walter Benjamin, Gershom Scholem, and Zionism*, in «Comparative Literature», 3 (2013), pp. 363-381: 370.



tentativo fu quello del movimento di Sabbatai Zevi, il movimento mistico-politico per la salvezza degli ebrei che chiuse il Medioevo ebraico [...]. La secolarizzazione ebraica culminò infine in un secondo tentativo di annientare la diaspora, dal quale ebbe origine il movimento sionista⁶².

Arendt dimostra qui di sposare una certa visione teleologica della storia di chiara impronta sionista, tuttavia, diversamente da Scholem, non prende in considerazione la prima grande crisi interna all'ebraismo, quella da cui nacque il cristianesimo. Tale differenza si comprende se si considerano le diverse prospettive d'analisi dei due autori, l'una prettamente incentrata sugli aspetti teologici (Scholem), l'altra sulle aspirazioni socio-politiche presenti nella storia ebraica (Arendt). In tal senso, le considerazioni aggiuntive di Taubes aiutano a completare il quadro. A suo dire, infatti, dietro lo studio dell'idea messianica, Scholem si interrogò con discrezione sul nesso tra ebraismo e tempo presente, ovvero tra la tradizione religiosa e l'inedita dottrina politica sionista. Le contraddizioni che l'impresa sionista introdusse nella storia ebraica furono probabilmente il motivo della reticenza di Scholem che così finì per disgiungere l'utopico ritorno a Sion dalla questione messianica, producendo così una filosofia della storia incompleta.

5. SPERANZA E UTOPIA NEL MESSIANISMO SCHELEMIANO

Per concludere la disamina su Scholem, dobbiamo infine considerare l'ultima disgiunzione, quella tra speranza e utopia. Le due precedenti disgiunzioni (esilio-redenzione e messianismo-sionismo) vanno infatti considerate alla luce di questa terza opposizione, la quale produce una sintomatica antinomia all'interno degli scritti dell'autore. Se da un lato Scholem individuò nella speranza messianica la causa principale della debolezza politica dell'ebraismo nell'esilio, dall'altro egli identificò nell'utopia messianica il motore vitale della sua filosofia della storia. Inizialmente usato in funzione negativa da diversi critici del sionismo come dimostra il citato caso di Doubnov⁶³, il concetto di 'utopia messianica' nel corso del Novecento cambiò di segno assumendo progressivamente una valenza positiva sia in Scholem, che in generale nell'ideologia sionista. Specialmente dopo la fondazione dello stato di Israele, il ritorno a Sion non poteva più essere considerato una 'chimera' o un 'bel sogno messianico', dal momento che agli occhi dei suoi sostenitori era divenuto a tutti gli effetti un'utopia realizza-

⁶² Hannah Arendt, *The Jewish State. Fifty Years Later, Where Have Herzl's Politics Led?* (1946), in Ead., *The Jewish Writings*, Schocken, New York 2007, pp. 375-387; trad. it. di Giovanna Bettini, *Lo stato ebraico. Cinquant'anni dopo dove ha portato la politica di Herzl?*, in Ead., *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 126.

⁶³ Cfr. Doubnov, *Lettres sur le judaïsme ancien et nouveau*, trad. fr. cit.



tasi⁶⁴. Da questa prospettiva le parole di Scholem nel 1959 assumono un peso diverso: egli scrive infatti che l'utopia messianica aveva avuto la forza capace di rompere gli indugi, convertendo così la speranza in realtà. L'origine dell'antinomia scholemiana sul messianismo ebraico sembra così essere, almeno in parte, il prodotto del mutato contesto storico-politico verificatosi con la nascita di Israele, un momento questo a partire dal quale da un lato egli attribuì una valenza negativa all'idea messianica, dall'altra positiva, a seconda che si trattasse della forma religiosa o di quella secolarizzata. In altri termini, la disgiunzione tra speranza e utopia in Scholem sembra seguire la logica secondo cui tanto la speranza messianica rappresentò il punto debole dell'ebraismo, quanto l'utopia messianica fu all'opposto il punto di forza del sionismo.

Si consideri ora il noto finale di *Per comprendere l'idea messianica nell'ebraismo*. Per Scholem, «la grandezza dell'idea messianica corrisponde all'infinita debolezza della storia ebraica, che durante l'esilio non era pronta a operare sul piano della storia mondiale»⁶⁵. Tale debolezza, tutta di natura politica, condannò l'ebraismo a una vita vissuta fuori dalla storia, determinando quel carattere di provvisorietà e incompiutezza tipico del tempo dell'esilio. Questo fu il prezzo pagato dall'ebraismo per Scholem. Se, dunque, la speranza religiosa aveva determinato la debolezza politica dell'ebraismo, l'impresa sionista andava necessariamente disgiunta dall'idea messianica, in quanto il sionismo alla fine aveva raggiunto il suo scopo finale, edificando una nuova Sion. Secondo tale logica, allora, speranza religiosa e utopia politica andavano collocati su due fronti opposti. Come conseguenza di tale disgiunzione, il discorso di Scholem sull'idea messianica cambia laddove questa non si identificava più con il principio di speranza, ma con l'idea di utopia. Nell'assumere infatti una valenza utopica, il messianismo così secolarizzato non determinava più una stasi della vita ebraica, ma possedeva invece quella spinta rivoluzionaria capace di superare la condizione di esilio e di garantire così una nuova vita all'ebraismo. L'idea messianica aveva in sé questa ambivalenza, connessa ai concetti di esilio e redenzione. L'utopia messianica, dunque, in quanto figlia del concetto secolarizzato di *ge'ulah*, era per Scholem «una rivoluzione nella storia»⁶⁶. In virtù della sua valenza utopica, essa possedeva in sé «un pungolo rivoluzionario»⁶⁷, capace di fornire al pensiero politico quella «leva» indispensabile a fondare un nuovo regno⁶⁸. Siamo ormai lontani dagli anni Trenta, quando

⁶⁴ Secondo le fonti, questo cambio di prospettiva avvenne nel sionismo dopo la prima importante vittoria politica del movimento a livello internazionale ottenuta con la dichiarazione di Balfour del 1917. In tale ottica risulta piuttosto significativo l'articolo dell'epoca di Baruch Hagani, *Vers la réalisation d'un utopie*, in «La renaissance du peuple juif», 15 décembre 1917.

⁶⁵ Scholem, *Per comprendere l'idea messianica nell'ebraismo*, trad. it. cit., p. 45.

⁶⁶ Scholem, *Sabbatai Sevi*, trad. it. cit., p. 19.

⁶⁷ Scholem, *Per comprendere l'idea messianica nell'ebraismo*, trad. it. cit., p. 22.

⁶⁸ *Ivi*, p. 26.



Scholem con una certa amarezza riconosceva l'impossibilità dell'uomo, essere irredento, a cercare da sé la propria salvezza. La sua adesione politica alla causa sionista non sembra lasciare spazio al disincanto passato. Volendo disgiungere la speranza religiosa dall'utopia sionista, Scholem è dunque costretto a contraddirsi. Eppure il problema causato dalla secolarizzazione in atto non era, né è aggirabile con alcuna disgiunzione. Ciò che egli aveva tentato più volte di separare in modo piuttosto raffinato riemerge continuamente nei suoi discorsi, come un ritorno del rimosso, determinando così il carattere antinomico del suo pensiero.

Dietro gli espedienti scholemiani, dietro le sue antinomie, dietro le sue disgiunzioni, egli sembrò voler salvare l'esperimento sionista dalle distruttive conseguenze della sua dialettica interna, come lo accusò di fare Taubes. Ma forse, più che schierarsi dalla parte del sionismo, Scholem dimostrò soltanto di volere difendere quelle che furono delle 'decisioni esistenziali della sua vita', come spiegò a Taubes senza troppi giri di parole⁶⁹. Resta evidente un dato: se da un lato la dialettica interna all'ideale messianico secolarizzato mira a porre fine all'esilio, dall'altro tale movimento rischia inevitabilmente di portare l'ebraismo al di là di se stesso, in un nuovo ordine di discorso, come per Scholem accadde con la nascita del cristianesimo. Negli anni Settanta Scholem ritornò su tali preoccupazioni, laddove scrisse che «il successo del sionismo [...] costituisce un tradimento della missione dell'ebraismo»⁷⁰, alludendo al messianismo e alla sua secolarizzazione, un tema questo che egli considerava «grande e controverso» e «non ancora dibattuto in misura auspicabile nella letteratura ebraica»⁷¹. Nel corso della sua vita egli riesaminò più volte questo tema. Tuttavia, se in *Memoria e utopia nella storia ebraica* Scholem sembrava ancora credere in una possibile 'tradizione ebraica senza Dio', più tardi nel corso degli anni Settanta finì per negare qualsivoglia legame tra sionismo e secolarizzazione, in quanto una 'secolarizzazione compiuta' avrebbe comportato una 'liquidazione' dell'ebraismo. A suo dire, il sionismo avrebbe semmai dovuto rappresentare un argine contro questo pericolo, una sorta di *katechon*, capace di trattenere la secolarizzazione, preservando così l'ebraismo dall'erosione della propria dimensione storica⁷².

⁶⁹ Mi riferisco alla lettera di Scholem a Taubes del 24 marzo 1977 in cui si legge: «quello che ci divide ormai da venticinque anni non fa parte 'della vanità della vita accademica', ma sono piuttosto decisioni esistenziali della mia vita [...]. Lei ha preso le sue decisioni più di venticinque anni fa e io le mie, e non ho alcuna intenzione di cambiarle». Taubes, *Il prezzo del messianesimo*, trad. it. cit., p. 144.

⁷⁰ Scholem, *Cos'è l'ebraismo?*, trad. it. cit., p. 24.

⁷¹ Gershom Scholem, *Ha-meshihut-parashah she-'ein lah kes* (1976), in Id., *Devarim be-go*, cit.; trad. it. di Marina C. Arbib in Id., *Mistica, utopia e modernità*, trad. it. cit., pp. 147-164: 162.

⁷² Scholem, *In compagnia di Scholem*, trad. it. cit., pp. 66-67.



6. IL SALTO SIONISTA NELLA STORIA: LA CRITICA DI TAUBES

Verso la fine degli anni Settanta, il filosofo Jacob Taubes, nonché ex allievo di Scholem, volle ritornare sulle questioni legate al complicato rapporto tra sionismo e messianismo, riaccendendo così una polemica mai del tutto sopita con Scholem⁷³. Questo recupero da parte di Taubes sembra connesso al suo crescente interesse per la teologia-politica di Carl Schmitt e alle specifiche ricerche che egli stava svolgendo all'epoca nei suoi seminari su Spinoza e Hobbes presso la Freie Universität di Berlino⁷⁴. Come del resto nota anche Campanini, il tormentato rapporto tra Scholem e Taubes fu segnato anche dalla presenza di Schmitt⁷⁵. Stando agli scambi epistolari che egli ebbe sia con Scholem che con Schmitt, l'impressione è che Taubes in quegli anni avesse avviato una ricerca sulla genesi di una teologia politica di matrice ebraica, sviluppatasi con la nascita del sionismo a fine Ottocento e consolidatasi con la fondazione dello stato di Israele dopo il 1948. Se attraverso il pensiero schmittiano Taubes si interessò alla teologia politica nella sua versione cristiano-occidentale, tramite gli studi scholemiani egli sembrò interrogarsi sulla nascita di una «teocrazia politica» di matrice sionista connessa alla secolarizzazione dell'ideale messianico⁷⁶. La revisione taubesiana delle tesi scholemiane sul messianismo può dunque essere compresa come un confronto critico necessario a Taubes per affrontare la più complessa questione di una teocrazia politica sionista. In tal senso, Scholem rappresentò per Taubes un ottimo bersaglio. Rovesciando gli assunti del vecchio maestro, a detta di Taubes, messianismo e sionismo non erano affatto due elementi tra loro disgiunti. Tutt'altro. Sfruttando infatti l'ideale messianico secolarizzato nel progetto di un «utopico ritorno a Sion», la dottrina politica sionista aveva introdotto una questione di carattere teologico-politico all'interno dell'ebraismo, creando non pochi problemi e con-

⁷³ Per un inquadramento generale su Jacob Taubes si veda Elettra Stimilli, *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*, Morcelliana, Brescia 2004.

⁷⁴ Si veda il carteggio: Jacob Taubes – Carl Schmitt, *Briefwechsel mit Materialien*, hrsg. v. Herbert Kopp-Oberstebrink – Thorsten Palzhoff – Martin Tremel, Fink, München 2012; trad. it. e cura di Giovanni Gurisatti, *Ai lati opposti delle barricate. Corrispondenza e scritti 1948-1987*, Adelphi, Milano 2018.

⁷⁵ Cfr. Campanini, *Parva scholemiana III*, cit., pp. 357 ss.

⁷⁶ Per un approfondimento su tali temi rinvio ad alcuni scritti di Taubes del periodo: Jacob Taubes, *Leviathan als sterblicher Gott. Zum Aktualität von Thomas Hobbes*, in Id., *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Fink, München 1983, pp. 9-15; trad. it. di Giovanni Gurisatti, *Leviatano come Dio mortale. Sull'attualità di Thomas Hobbes*, in Taubes – Schmitt, *Ai lati opposti delle barricate*, trad. it. cit., pp. 195-205. Si veda anche Elettra Stimilli, *L'enigma del Leviatano e «il primo ebreo liberale»*. *Carl Schmitt e Jacob Taubes a confronto con Hobbes*, in Walter Benjamin et al., *Critica della teologia politica. Voci ebraiche su Carl Schmitt*, a cura di Giorgio Fazio – Federico Lijoi, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 239-260. Sulla questione della teocrazia in epoca contemporanea secondo Taubes si veda anche *Religionstheorie und Politische Theologie*, Bd. 3: *Theokratie*, hrsg. v. Jacob Taubes, Fink, München 1987.



traddizioni. Come scrisse a Scholem nella lunga lettera del 16 marzo 1977, in un simile processo Taubes vedeva il rischio abbastanza concreto di snaturare l'ebraismo che si sarebbe disperso in quegli anfratti che egli definisce «gli abissi della contaminazione»⁷⁷. Taubes solleva qui una questione che Scholem si era posto già nel 1946 attraverso il binomio memoria-utopia. Motivo per cui Scholem sapeva bene quale fosse il problema esposto da Taubes nella sua pungente missiva. Sapeva anch'egli che secondo l'ortodossia «nulla di concreto può essere fatto dall'irredento»⁷⁸. Tuttavia, Scholem non aveva altra scelta, avendo abbracciato il pensiero teologico-politico del sionismo. Diversa era invece la posizione di Taubes, la quale gli permise una certa libertà di giudizio verso la storia politica ebraica più recente⁷⁹.

Fu probabilmente tale distanza a consentire a Taubes di individuare così chirurgicamente il contenuto latente del pensiero scholemiano. A suo parere, il tentativo di Scholem andava letto come un esempio evidente della volontà dell'autore di «liberare l'utopico esperimento sionista da tutte le implicazioni apocalittiche e messianiche»⁸⁰. Scholem voleva salvare il sionismo da potenziali degenerazioni politiche. «Ogni tentativo di attualizzare l'idea messianica – ricorda Taubes – è stato un tentativo di fare un salto nella storia»⁸¹. Il sionismo aveva perseguito quale obiettivo politico principale questa 'attualizzazione', volendo così entrare nella storia, essere come tutte le altre nazioni. Questo fu il salto sionista nella storia, che Taubes definì nei termini di un'impresa «traboccante di sovrattoni messianici», a cui, però, Scholem solo parzialmente aderì. Desideroso di disgiungere l'esperimento sionista dalla questione messianica, egli finì per «negare la rilevanza degli elementi messianici nell'utopico ritorno sionista, falsificando così la storia»⁸². Un giudizio forse troppo duro e ingeneroso nei confronti di Scholem, il quale conosceva da lungo tempo i pericoli legati all'impresa sionista, vivendo con un certo dissidio la sua scelta. Eppure, Taubes non si fermò a questa critica. Il sionismo, secondo Arendt, aveva volu-

⁷⁷ Scrive Taubes: «in quanto ebrei, possiamo nutrire soltanto pensieri tristi sulle metamorfosi del 'messianesimo' ebraico, il cui unico criterio, se si può e si deve prestarle fede, è quello che, non riconoscendo il matrimonio misto, rimanga ebraico». Taubes, *Il prezzo del messianesimo*, trad. it. cit., p. 142. Ricordo che il riferimento al matrimonio misto, che a detta di Taubes poteva spiegare i deragliamenti del pensiero di alcuni ebrei, può essere compreso alla luce del matrimonio misto che Taubes aveva contratto in seconde nozze con Margherita von Brentano.

⁷⁸ Scholem, *Per una comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo*, trad. it. cit., p. 45.

⁷⁹ Nel suo confronto con un altro pensatore teologico-politico, il giurista Carl Schmitt, Taubes stesso riconobbe di avere una posizione più avvantaggiata su tali questioni proprio in quanto non si era mai politicamente impegnato. Si veda Jacob Taubes, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebigung*, Merve, Berlin 1987; trad. it. e cura di Elettra Stimilli, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, Quodlibet, Macerata 1996, p. 79.

⁸⁰ Taubes, *Il prezzo del messianesimo*, trad. it. cit., p. 43.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibidem*.



to superare la diaspora, annientandola⁸³. Le disgiunzioni di Scholem tra esilio e redenzione, messianismo e sionismo, speranza e utopia, furono anch'esse condizionate da questo anelato superamento, quale esito dell'emancipazione ebraica⁸⁴. Anche su questo punto Taubes intervenne, ampliando il discorso di Arendt. Egli non accettò infatti lo svilimento di tutta la storia ebraica passata che una simile narrazione proponeva. Rovesciando il discorso scholemiano con il probabile intento di colpire il cuore della dottrina politica sionista, Taubes volle così riabilitare la diaspora, sostenendo che il vivere nella procrastinazione, in un'infinita attesa, confidando in una redenzione dall'alto, anziché essere stato il sintomo di una debolezza politica fu l'esito del potere religioso dell'ebraismo rabbinico. Non è un caso che la letteratura sionista identificò proprio nel rabbinato uno dei suoi nemici interni. Da una simile prospettiva attesa e speranza andavano dunque rilette per Taubes come dei sintomi dell'egemonia rabbinica, la quale aveva garantito all'ebraismo di conservarsi dopo la seconda distruzione del Tempio (70 d.C.) nel suo millenario esilio. In fin dei conti, continua Taubes, bisognava pur riconoscere che «vivendo nei 'quattro cubiti dell'Halacha', l'ebraismo rabbinico, per tutti i secoli dell'esilio» aveva sviluppato «una straordinaria stabilità nelle sue strutture»⁸⁵. Si era così continuato a vivere nella storia e fuori dalla storia come se nulla fosse accaduto. Se, dunque, Scholem aveva posto l'accento sull'intrinseca debolezza politica dell'ebraismo in diaspora, Taubes spostò invece il discorso sulla forza di una simile resistenza ebraica al di fuori del tempo e attraverso il tempo.

In più passaggi Taubes sostenne che, senza una trasfigurazione dell'idea messianica, il salto sionista nella storia correva il serio rischio di finire in un 'abisso', conducendo tutto l'ebraismo contemporaneo verso la propria scomparsa. Adoperando la metafora dell'abisso, Taubes sembra pungolare Scholem con i suoi stessi timori che egli aveva espresso da giovane. Ricordo solo alcune significative riflessioni scholemiane in merito alla secolarizzazione della lingua ebraica, contenute nella lettera-confessione di Scholem a Franz Rosenzweig del 26 dicembre 1926 e intitolata in tedesco *Bekennntnis über unsere Sprache*⁸⁶.

⁸³ Arendt, *Lo stato ebraico: cinquant'anni dopo dove ha portato la politica di Herzl?*, trad. it. cit., p. 126.

⁸⁴ A tal proposito si legga Yosef H. Yerushalmi, *Toward a History of Jewish Hope* (1985), in *The Faith of the Fallen Jews. Yosef Hai Yerushalmi and the Writings of Jewish History*, ed. by David N. Myers – Alexander Kaye, Brandeis University Press, Waltham 2014, pp. 299-317; trad. it. di Paola Buscaglione Candela, *Verso una storia della speranza ebraica*, Giuntina, Firenze 2016, p. 52.

⁸⁵ Taubes, *Il prezzo del messianesimo*, trad. it. cit., p. 43.

⁸⁶ Questa lettera indirizzata a Franz Rosenzweig nel 1926 in occasione del suo quarantesimo compleanno fu scoperta soltanto dopo la morte di Scholem da Stéphane Mosès, il quale la pubblicò in francese nel 1985. Si veda Gershom Scholem, *Sur la langue. Une confession*, in «Archives de Sciences Sociales des Religions», 1 (1985), pp. 81-84. Alla lettera seguì poi il commento di Stéphane Mosès, *Langage et sécularisation chez Gershom Scholem*, *ivi*, pp. 85-96. I testi sono stati successivamente raccolti e pubblicati: Stéphane Mosès, *L'Ange de l'Histoire*.



Gli iniziatori del movimento di rinascita dell'ebraico nutrivano una fede cieca, quasi fanatica, nel potere miracoloso di questa lingua. Ed è stata la loro fortuna. Perché, se fossero stati chiaroveggenti, non avrebbero mai avuto il coraggio demoniaco di resuscitare una lingua destinata a diventare un esperanto. E sono quegli stessi che, a tutt'oggi, continuano ad andare avanti, come stregati, su quell'abisso da cui non si leva alcun suono [...]. Quanto a noi, ci afferra la paura quando, in un discorso, siamo improvvisamente colpiti da un termine religioso usato senza discernimento da un oratore mosso, forse, da pie intenzioni. Questa lingua è gravida di catastrofi a venire!⁸⁷

Come si evince dal testo, la metamorfosi dell'ebraico da lingua sacra a lingua della quotidianità comportava per Scholem il rischio di obliare il rapporto con la dimensione religiosa. Pur essendo ancora una lingua rudimentale, l'ebraico conservava in sé la «forza del sacro», ma questa forza rischiava progressivamente di indebolirsi per effetto della secolarizzazione. I giovani parlanti, come scrive, avrebbero infatti iniziato a usare dei termini religiosi, senza più comprenderne il senso, né la loro origine. Questa inevitabile evoluzione linguistica e sociale legata al modernismo ebraico e all'adozione della lingua sacra quale lingua nazionale apriva così quell'abisso «da cui non si leva alcun suono» e in cui, come scriveva a Benjamin nel 1931, non resterà che gettarvisi⁸⁸.

Tale immagine ebbe un certo successo tra i critici di Scholem: se, come si è visto, già Momigliano aveva sostenuto che Scholem si fosse ritratto dall'abisso, una volta intravisto il pericolo, anche Taubes recuperò la stessa metafora per muovere a Scholem delle critiche analoghe. Nonostante la distanza di tempo, nonostante i differenti contesti, le preoccupazioni sottese rimanevano sempre le stesse in entrambi gli autori. In tal senso, la metafora dell'abisso sembra racchiudere in un'immagine alquanto eloquente i pericoli connessi all'incontro tra ebraismo e secolarizzazione europea che il movimento sionista aveva assecondato con il suo salto negli abissi della storia contemporanea. Proprio in quanto non circoscritto alle divergenze tra Scholem e Taubes, ritengo che un simile dibattito sia riconducibile alla questione sollevata all'inizio di questo contributo: la dottrina sionista istituzionalizzò la mescolanza del concetto a-teleologico insito nell'attesa del Messia con l'idea di progresso storico, dando così vita alla moderna categoria di «messianismo» e traslando dunque la speranza religiosa in un'utopia politica. Sebbene funzionale al sionismo, que-

Rosenzweig, Benjamin, *Scholem*, Seuil, Paris 1992; trad. it. di Michele Bertaggia, *La storia e il suo angelo*. Rosenzweig, Benjamin, *Scholem*, Anabasi, Milano 1993. Per una ricostruzione complessiva della questione rinvio ai seguenti articoli: Enrico Lucca, «Sull'orlo dell'abisso». *Scholem e Rosenzweig sulla lingua ebraica*, in «Rivista di storia della filosofia», 2 (2013), pp. 305-320; Serge Margel, *Séculariser la langue*. Derrida, *Scholem et Rosenzweig*, in «Phàsis. European Journal of Philosophy», 4 (2016), pp. 19-33.

⁸⁷ Mosès, *La storia e il suo angelo*. Rosenzweig, Benjamin, *Scholem*, trad. it. cit., p. 261.

⁸⁸ Per una maggiore trattazione dell'immagine dell'abisso in questa lettera si veda Jacques Derrida, *Les yeux de la langue*, l'Herne, Paris 2005.



sto processo genera un *cortocircuito teologico-politico*, in quanto la mescolanza di concetti teologici secolarizzati di due diversi monoteismi sembra ostacolare il pieno raggiungimento del percorso dialettico tipico della secolarizzazione europea. Inoltre, considerando che tale processo avrebbe comportato una «liquidazione» dell'ebraismo ad opera dello stesso sionismo che di tale combinazione si era avvalso, la situazione che si delinea appare piuttosto paradossale e tristemente tragica, visto che il movimento si era prefissato il compito politico di salvare l'ebraismo, risolvendo una volta per tutte la questione ebraica dalla minaccia di annientamento⁸⁹.

Secondo Taubes «lo storico non può fare altro che rendere conto dei fatti. Così facendo, però, può sollevare un problema e segnalare un pericolo nell'attuale situazione spirituale e politica del popolo ebraico»⁹⁰. Pur nelle sue contraddizioni dialettiche, Scholem seppe comprendere quale fosse il problema messianico legato all'utopico ritorno a Sion, senza per questo ritrarsi dalla storia, né dai suoi abissi. Egli scelse infatti di assumersi tutte le conseguenze della propria decisione, impegnandosi così a cercare una sintesi quasi impossibile. Fu in questa ricerca che egli corse a sua volta il rischio di tradire la propria storia nel legittimo tentativo di volerla salvare. Il contrasto tra Scholem e Taubes sembra così esemplificare dei problemi alquanto attuali all'interno del mondo ebraico contemporaneo, sollevati dal sionismo e dalla fondazione dello stato di Israele, dal momento che, come dimostra il percorso politico-intellettuale di Scholem, non sembra possibile un salto nella storia senza esser disposti a sobbarcarsi il peso di un potenziale tradimento del proprio passato.

⁸⁹ Simili timori furono espressi anche da Arendt: «è molto probabile che gli elementi utopistici e ideologici con cui Herzl ha instillato nell'ebreo la volontà di agire politicamente conducano ancora una volta gli ebrei fuori dalla realtà – e fuori dalla sfera di azione politica. Non so – né voglio sapere – che cosa accadrebbe agli ebrei di qualunque parte del mondo e alla futura storia ebraica se in Palestina dovessimo trovarci di fronte ad una catastrofe. Ma le analogie con l'episodio di Sabbatai Zevi sono ormai terribilmente evidenti». Arendt, *Lo stato ebraico. Cinquant'anni dopo dove ha portato la politica di Herzl?*, trad. it. cit., p. 137.

⁹⁰ Taubes, *Il prezzo del messianesimo*, trad. it. cit., p. 56.

