

Tornare alle fonti nell'arte del tradurre. Scholem sull'jiddish, Rosenzweig sull'ebraico arabizzante

Irene Kajon

Università di Roma La Sapienza
irene.kajon@uniroma1.it

Abstract The article shows how for Scholem and Rosenzweig to translate a language which is used by the Jews in the Diaspora – like Jiddish or Arabic Hebrew – requires not only a deep knowledge of Hebrew but also of Jewish experience. If the translator does not understand what both Scholem and Rosenzweig consider the centre of Judaism, i.e. Messianism, his translation will appear cold and devoid of soul. The distance between the text to be translated and the present reader will be filled not so much by avoiding difficulties as by maintaining the unfamiliar character of the tales or poems, as if they were beyond time, while making them less extraneous.

Keywords: translations, Jewish sources, Jiddish, Arabic Hebrew, Messianism

Le biografie e le personalità di Gershom Scholem e di Franz Rosenzweig, appartenenti alla ricca costellazione degli autori ebrei di lingua tedesca del Novecento, sono diverse, per alcuni aspetti anche contrastanti tra loro. Il primo fu più storico delle idee che filosofo, sebbene la sua stessa attività di ricostruttore della storia del pensiero religioso ebraico, in particolare della mistica, si fondi – come si vedrà nel corso di questo contributo – su una prospettiva filosofica, che egli delineò fin dagli anni giovanili. Il secondo fu più filosofo che storico delle idee poiché, anche quando si esprime – come più avanti si vedrà – su eventi della cultura del suo tempo o del passato, non rinunciò mai ad affermare la sua propria visione delle cose. Il primo, privo di fiducia nella possibilità di un vero dialogo tra ebraismo e cultura tedesca, si trasferì a Gerusalemme nel 1923; il secondo, invece, scelse di rimanere in Germania, dove morì nel 1929, poiché profondamente convinto della possibilità di un tale dialogo. Eppure, come si cercherà di mostrare, riguardo al problema del tradurre lingue utilizzate nelle loro scritture dagli ebrei nella Diaspora – lingue che sono il risultato del loro contatto con mondi non ebraici, delle loro peregrinazioni, dell'intreccio tra il sacro e il profano vissuti non come sfere separate, ma permeabili l'una all'altra – essi da un lato condividono la stessa soluzione, dall'altro si richiamano, allo scopo di giustificare tale soluzione, agli stessi argomenti. L'arte del tradurre da queste lingue non può per loro fare a meno della profonda conoscenza delle fonti ebraiche, nelle quali si è manifestato il modo di sentire e di pensare degli ebrei nel corso dei secoli.

1. L'ebraico come radice dell'jiddish

Nel 1917 Scholem pubblicò su una importante rivista del mondo ebraico tedesco del tempo un articolo intitolato *Per il problema della traduzione dall'jiddish* (SCHOLEM 1917a: 16-17; rist. in SCHOLEM 1995: 495-499). Esso si presentava sotto forma di recensione a tre libri, di cui i primi due raccoglievano racconti scritti da autori appartenenti all'ebraismo dell'Europa orientale, il terzo narrazioni presenti allora nell'ambiente dell'ebraismo polacco. Tutti tali testi erano stati tradotti dall'jiddish in tedesco da Alexander Eliasberg¹. Scholem non apprezzava i risultati dell'impresa che era stata compiuta, sebbene stimasse il traduttore per le sue buone intenzioni e il suo impegno. Così Scholem, in tale suo articolo, scriveva:

Il compito di una traduzione, libera in linea di principio da obiezioni, di scritti in jiddish è tra quelli più difficili dell'arte del tradurre. Questa difficoltà si fonda sulla particolare duplicità della lingua jiddish, la cui forma interna per una parte essenziale è già quella di una traduzione. [...] La forma interna dell'jiddish, i cui ordini spirituali più alti e più determinanti hanno origine non da sé stesso, ma dall'ebraico, è un rispecchiamento [*Abbildung*] dello spirito linguistico [*Sprachgeist*] ebraico nel tedesco, il quale ha in certo modo formato la sua materia, e così chi voglia tradurre oggi dall'jiddish al tedesco, deve ripetere ancora una volta quel processo di rispecchiamento. [...] Di qui si comprende l'esigenza che si dovrà incondizionatamente porre a tutti i traduttori dall'jiddish: la conoscenza dell'ebraico e dei suoi ordini determinanti, altrimenti la traduzione corre il pericolo di diventare priva di anima e fredda – ovvero di perdere quel calore di genere del tutto peculiare che è stato prodotto nell'jiddish dalla tensione tra l'ebraico e il tedesco, e che è ancora presente nelle ultime sue manifestazioni, poiché colui che deve tradurre non è in grado di riprodurre tale calore innanzi tutto in sé stesso (SCHOLEM 1995: 495-496).²

Ora Eliasberg non dava prova, secondo Scholem, di avere con la lingua ebraica profonda familiarità, e proprio per questo la sua traduzione dall'jiddish appariva esangue, incapace di evocare quegli stati d'animo che rendevano invece vivaci e attraenti i testi originali. In particolare, Scholem criticava il fatto che il traduttore avesse preferito usare termini tedeschi in luogo di quelli che, nei testi tradotti, apparivano in ebraico, in quanto termini intraducibili in jiddish: sarebbe stato necessario piuttosto, affinché i significati autentici non si perdessero, lasciare questi ultimi senz'altro in ebraico. Osservava Scholem:

Lo spirito del popolo [*Volksgeist*] sapeva che gli ordini spirituali dell'ebraismo, della cui ultima validità era convinto, in nessun altro modo possono essere descritti ed espressi che attraverso sé stessi e il loro proprio originario linguaggio, l'ebraico. Esso sapeva che la *Torah* può essere definita solo attraverso un processo infinito, dunque solo per approssimazione, ma non attraverso una qualche parola in certo modo borghese tratta da una sfera subordinata, a esempio attraverso la parola, che appare frequentemente nei nostri tre libri, di "erudizione" [*Gelehrsamkeit*] (SCHOLEM 1995: 496).

Nelle traduzioni recensite non solo la *Torah*, la cui radice ebraica *jarah* indica

¹ Cfr. Perez 1916; Eliasberg 1916a, a cura di; Eliasberg 1916b, a cura di.

² La traduzione di questo passo è mia, come quella dei passi in seguito citati.

l'insegnare, era stata trasformata in *Gelehrsamkeit*. Il *Minjan*, che indica il numero minimo di ebrei necessario alla costituzione di una comunità di preghiera, il nucleo di una società umana, era stato reso con *Privatgottesdienst* (culto privato), il *Mikveh*, ovvero la raccolta d'acqua in cui ci si immerge per una purificazione che è insieme corporea e spirituale, con *Bad* (bagno), e gli *Anashe' Shlomenu*, letteralmente gli "scolari del nostro Maestro", con *Gesinnungsgenossen* (compagni di fede) – tutte parole in cui non si ritrovava più l'intimo alone affettivo che i termini ebraici evocavano. Inoltre, Eliasberg nello stile e nel lessico delle sue traduzioni aveva fatto troppe concessioni al gusto moderno in modo tale che infine ciò che non appariva più era proprio lo spirito degli scritti che avrebbe dovuto essere portato fino ai lettori attuali: in luogo di far comprendere a tali lettori la "innata dignità" (*eingeborene Würde*) delle cose ebraiche, queste erano state adattate, attraverso una lingua che le falsava, all'ambiente circostante non ebraico. Certo, riconosceva Scholem (SCHOLEM 1995: 496-497), il destinatario delle traduzioni dall'yiddish è presumibilmente chi non sa né l'yiddish né l'ebraico, e anche il non ebreo. Ma la trasmissione dei testi originali, dalla loro propria lingua a un'altra, avrebbe potuto far accogliere tali testi come non estranei, anzi tali da comunicare idee e sentimenti sì inconsueti, ma anche significativi e perfino condivisibili, soltanto se il traduttore avesse egli stesso compreso profondamente, vissuto, provato fino in fondo quelle esperienze che erano alla base delle opere che presentava. Poiché, invece, non vi era stata tale partecipazione, l'estraneità del traduttore rispetto ai suoi testi produceva come conseguenza anche l'estraneità di coloro che avrebbero dovuto recepirli e comprenderli riguardo al mondo e ai personaggi lì raffigurati. Così Scholem concludeva il suo articolo:

Proprio in questi giorni nei quali grande è la tentazione di considerare e comunicare le cose ebraiche non a partire dal centro ultimo, ma dal punto di vista periferico di un del tutto irrilevante "essere interessante" per qualcuno, è doppiamente necessario porre per lo meno le prime esigenze di una accettabilità [*Annehmbarkeit*] in linea di principio riguardo a quelle opere che giungono fino a noi con la pretesa di discendere da ordini spirituali. Soltanto così si può sperare che anche presso di noi si radichi di nuovo la conoscenza davvero ebraica, che le cose ebraiche non possano essere date neanche a un soldo di meno di quello che è il loro *intero* prezzo, affinché l'essenziale, lo spirito, non debba rimanere al di fuori. Ma questo prezzo è realmente alto, poiché esso è: la nostra vita (SCHOLEM 1995: 499).³

L'articolo di Scholem, estremamente severo nei confronti di Eliasberg, nonostante riconoscesse il carattere arduo dell'impresa che aveva affrontato, cimentandosi con una lingua così complessa come l'yiddish, e manifestasse su questo punto simpatia, non poteva non provocare la reazione di quest'ultimo. La sua risposta alle critiche che gli erano state mosse da parte del giovane studioso, il quale dava prova nella sua recensione sulla "Jüdische Rundschau" di notevole chiarezza di idee e di grande franchezza di parola, apparve pochi giorni dopo sulla stessa rivista (ELIASBERG 1917: 35-36; rist. in SCHOLEM 1995: 499-500). Eliasberg osservava, in tale sua risposta, innanzi tutto che i libri da lui tradotti, appartenendo al genere della

³ Il corsivo che appare in questa, come nelle citazioni seguenti, è dell'Autore.

Belletristik, erano diretti principalmente a un pubblico non ebraico, al quale alcune parole o espressioni ebraiche, note anche agli ebrei tedeschi, sarebbero state incomprensibili se lasciate non tradotte in tedesco: egli aveva preferito evitare di trascriverle così com'erano per non essere costretto a ricorrere poi alle note che avrebbero dovuto spiegarne il significato, non appropriate in questo genere di pubblicazioni, diretto al grande pubblico. Scriveva Eliasberg senza nascondere una certa ironia nei confronti del suo interlocutore:

Ho voluto offrire al lettore non ebreo una *traduzione* comprensibile e l'ho anche fatto. L'ideale che ha in mente il Signor Scholem è, evidentemente, una trascrizione del testo ebraico in caratteri latini (ELIASBERG 1917: 35-36; rist. in SCHOLEM 1995: 499-500).

Eliasberg si difendeva poi dall'accusa, presente nell'articolo, di non saper cogliere il tono emotivo o affettivo di alcune parole in ebraico usate all'interno dell'jiddish come parole peculiari, e perciò mantenute in quella lingua: egli riteneva, a esempio, che chiamare coloro che si riunivano intorno allo stesso maestro, gli *Anashe' Shlomenu*, come *Gesinnungsgenossen* fosse tutt'altro che privo sia di perspicuità sia di sentimento; al contrario, la parola tedesca denotava una vera comunanza di intenti e non era dunque fuori luogo nel contesto in cui appariva. Dunque, si concludeva nella risposta, gli "attacchi" del recensore erano, nella loro sostanza, del tutto ingiustificati poiché l'intento del lavoro era quello di rendere leggibili in tedesco testi scritti in lingua jiddish: il lavoro del traduttore era quello di chi inserisce alcunché di incomprensibile in un ambiente linguistico e culturale familiare al lettore; e tale obiettivo egli pensava di avere pienamente raggiunto. Scholem ribadì il suo punto di vista in un breve testo di replica alla risposta che Eliasberg gli aveva indirizzato allo scopo di difendere il lavoro delle traduzioni dall'jiddish che aveva compiuto (SCHOLEM 1917b: 36-37; rist. in SCHOLEM 1995: 501-502): questi, affermava Scholem, non aveva toccato affatto nella sua risposta la questione di principio che era stata posta nella sua recensione, e che riguardava non certo il tradurre in generale – cosa del tutto legittima e utile, anzi assolutamente necessaria – ma il tradurre in modo contrario allo spirito stesso che l'originale manifesta. Ciò che è importante nel tradurre in tedesco i testi appartenenti a un ebraismo che usa l'jiddish come sua lingua di espressione, è soprattutto – affermava ancora una volta Scholem – la *Einfühlung*, l'empatia o la simpateticità, nei confronti della struttura dell'ordine spirituale ebraico. Ed è falso – egli aggiungeva – che il lettore non ebreo sia messo in grado di comprendere meglio la realtà ebraica se gli si è reso più facile e piano il cammino, evitandogli ostacoli e difficoltà:

Io sono dell'opinione, se mi è consentito, che una traduzione ha il *diritto* di essere difficile. Al massimo sono permesse concessioni là dove il contenuto spirituale non ne sia tradito (SCHOLEM 1995: 501).

Nella conclusione della sua replica Scholem tornava ancora una volta sul tema della mancanza di relazione tra certi termini ebraici, che sarebbe stato bene lasciare in tale forma nella traduzione, perché così essi continuavano ad apparire – e *pour cause* – nella lingua jiddish, e quei termini tedeschi che certo il dizionario indicava come

equivalenti, ma che invece non lo erano affatto. Ancora una volta egli citava il caso dell'insuperabile distanza che vi era tra gli *Anashe' Shlomenu* e i *Gesinnungsgenossen*: i primi raccolti intorno al loro Rav o Rebbe, uniti da vincoli familiari e sociali, i quali vedono in lui quasi il segno della presenza divina, colui che si fa interprete della parola di Dio, il punto culminante della quale è la pace o la perfezione, *shalom*; i secondi uniti nell'interiorità dell'animo, nel richiamarsi a un unico credo, secondo quel concetto della comunità di fede che è tipico della Riforma in ambito cristiano:

Qui si ripete nei due termini *in nuce* la relazione dell'intera traduzione con l'originale: è sempre lo stesso processo, che insabbia e rende superficiale, quello che trasforma le verità profonde in una merce in vendita al mercato a basso prezzo (SCHOLEM 1995: 502).

La polemica tra Scholem ed Eliasberg ebbe una certa risonanza negli ambienti colti dell'ebraismo tedesco di quegli anni. In essa si inserì anche Nathan Birnbaum, studioso anch'egli di letteratura in jiddish e suo traduttore: Scholem aveva accusato Eliasberg di aver usato in una delle sue traduzioni, per rendere in tedesco *Zaddik*, la parola che indica insieme colui che è giusto e pietoso e colui che è a capo di una comunità che gli riconosce speciali qualità, il termine *Wunderrabbi* [rabbino miracoloso o dei miracoli], termine che – aveva osservato Scholem nel suo articolo – appartiene al lessico degli *jüdisch-antisemitische Witzbücher* (libri ebraico-antisemiti di storielle) e perciò non ha nulla a che vedere con l'ebraismo autentico; ma – aveva fatto notare Eliasberg nella sua risposta – il termine non era stato usato in realtà da lui, bensì da un traduttore che si firmava Mathias Acher in una raccolta di racconti di Jitzchok L. Perez apparsa in tedesco in quarta edizione nello stesso periodo in cui erano apparse le sue proprie traduzioni (PEREZ 1905, 1915⁴). Birnbaum che, appunto, aveva usato lo pseudonimo di Mathias Acher quando aveva dato alle stampe la raccolta di Perez, chiamato in tal modo in causa nella discussione tra Scholem ed Eliasberg, si difese in un suo breve testo, pubblicato anch'esso sulla "Jüdische Rundschau", affermando che il termine incriminato per indicare lo *Zaddik* era stato usato non solo non nel testo, ma in una nota della sua traduzione, ma anche per di più tra parentesi, e soltanto perché il lettore capisse chiaramente di chi si stesse parlando.⁴ Nel far ciò non intendeva dunque dare alcuna valutazione negativa, né assumere un atteggiamento irridente, alla maniera dei *Witzbücher*, nei confronti dello *Zaddik* delle comunità chassidiche, del quale si narrava in alcuni racconti. Inoltre, la polemica con Eliasberg valse a Scholem la fama di persona che, se si fosse cimentata nella traduzione dall'jiddish al tedesco, dati i chiari principi che la orientavano nello svolgimento di tale lavoro, e date le competenze di cui dava prova sia nelle due lingue sia nell'ebraico, avrebbe certamente saputo realizzare il compito nel modo migliore. Quando Scholem, cacciato dal padre dalla dimora familiare a causa del suo antimilitarismo e pacifismo, risiedeva nel 1917 presso la pensione "Struck" di

⁴ Cfr. Acher 1917, p. 71, rist. in Scholem 1995, p. 503. Il testo di Mathias Acher ha il titolo *Zum Problem der Übersetzung aus dem Jidischen*. Il termine di *Wunderrabbi* appariva anche in una novella di Karl-Emil Franzos, *Der Pojaz. Eine Geschichte aus dem Osten* (Franzos 1905, cap. 6). È lo stesso Scholem a ricordarlo il 30 dicembre 1916 nel suo diario (Scholem 1995, p. 460): ma qui il termine non gli sembra fuori luogo, mentre lo è in una storia tradotta dall'jiddish.

Berlino, affollata di ebrei provenienti dall'Europa orientale, ebbe occasione di incontrare Zalman Rubashov (più tardi presidente dello Stato d'Israele con il nome di Zalman Shazar); e questi gli propose di compiere dietro compenso la traduzione in tedesco di un libro che, apparso originariamente in ebraico a Giaffa nel 1914, era stato poi pubblicato in versione ampliata a New York in jiddish quello stesso anno.⁵ Il titolo del libro suonava *Yiskor* [si ricordi]: si trattava di una raccolta di saggi di diversi autori scritti per commemorare coloro che erano caduti in "Eretz Israel" come "guardiani" e "lavoratori" entro il popolo ebraico. Scholem, privo allora di mezzi di sostentamento, accettò di compiere il lavoro, non senza qualche dubbio sulle sue reali capacità di traduttore, e non senza un'interiore fortissima resistenza dovuta alla sua mancanza di condivisione, anzi di aspra critica, riguardo all'orientamento, di carattere strettamente nazionalistico e secolare, che aveva ispirato il libro.⁶ Quando il libro venne pubblicato, nel 1918, completato da una prefazione di Buber, esso non recava l'indicazione del nome del traduttore, ma solo la sigla N.N. (*nomen nescio*), poiché Scholem rifiutò di comparire come colui che ne aveva curato la traduzione tedesca (BEN GURION, BEN ZWI 1918, a cura di):⁷ Buber, temendo che, in mancanza di indicazione del nome del traduttore, avrebbe potuto essere considerato dai lettori come l'autore della traduzione, aveva richiesto egli stesso all'editore che comparisse tale sigla. Il primo libro pubblicato da Scholem, sia pure solo come traduttore – è lo stesso Scholem a ironizzare molti anni dopo su di esso – apparve dunque anonimo⁸!

Le idee di Scholem nel campo della traduzione dell'jiddish influenzarono profondamente varie persone della sua cerchia. Il 14 gennaio 1917 egli riferisce nel suo diario che vi era un amico che, in particolare, era rimasto impressionato dai principi di traduzione che aveva espresso nel suo articolo: Max Strauss aveva compiuto una traduzione dall'ebraico in tedesco del libro di Joseph Agnon, *E il torto diventerà diritto* (Giaffa 1912), e gli aveva dato da leggere il manoscritto, annunciandogli che la traduzione era stata condotta proprio secondo i criteri che lo stesso Scholem aveva indicato nella sua critica a Eliasberg. Il 17 gennaio 1917 Scholem scrive nel suo diario di un incontro con Strauss nel quale avevano discusso del lavoro da questi svolto. Scholem in quest'ultima nota ripone molte speranze in

⁵ Cfr. SCHOLEM 1994, cap V: "Pension Struck" (1917).

⁶ Cfr., a proposito dell'atteggiamento di Scholem riguardo all'ispirazione che era soggiacente al libro *Yiskor*; giudicata assolutamente "non ebraica" [*gojisch*] e tuttavia richiamantesi, in modo "impuro" [*unrein*] e "disonesto" [*schamlos*], a una prospettiva ebraica fin dal titolo (il quale è ripreso dalle prime parole della preghiera per la commemorazione dei defunti: "Che Dio si ricordi delle loro anime..."), Scholem 2000, nota del 26 novembre 1918: il sionismo avrebbe dovuto dare al popolo "forma" [*Gestalt*], ma non sostituirsi alla "religione" [*Religion*], che rimaneva la vera "cosa ultima", rispetto alla quale il sionismo, che era del tutto "altra cosa", rappresentava il "penultimo".

⁷ I curatori dell'opera *Yiskor. Ein Buch des Gedenkens auf gefallene Wächter und Arbeiter im Lande Israel* erano David Ben Gurion e Yizchak Ben Zwi, importanti leader dell'ala laburista del sionismo (cfr. Scholem 1994).

⁸ Cfr. Scholem 1994.

Strauss: «Speriamo che la traduzione sia davvero buona».⁹ A questo libro di Agnon, prediletto al punto tale da dedicare più tardi, all'inizio del 1918, al suo protagonista, il giusto nascosto sofferente Menashe Chajim, una sua poesia, Scholem soprattutto farà riferimento quando, molti anni dopo, nel 1982, ricorderà come la Bibbia e i commenti alla Bibbia costituissero le fonti di Agnon e come tali fonti non solo fossero per lui le basi dell'ebraismo, ma avessero anche un senso umano universale (SCHOLEM 2013).

2. Il messianico, cuore dell'ebraismo

La polemica di Scholem con Eliasberg è importante perché indica un punto centrale riguardo al modo in cui sia necessario tradurre in altra lingua una lingua utilizzata nella Diaspora come l'yiddish: il buon traduttore deve non solo conoscere le due lingue che sono oggetto della sua fatica, passando dall'una all'altra, ma anche l'ebraico, che è la lingua nella quale si è espressa la tradizione religiosa ebraica – dalla Bibbia ai commenti alla Bibbia appartenenti a varie epoche, dalla preghiera alla poesia modellata sulla preghiera e alla letteratura filosofica e mistica: l'ebraico non come lingua morta, puramente letteraria, ma come lingua nella quale i sentimenti, le idee, la vita del popolo hanno preso forma e si sono manifestati. Ogni linguaggio diasporico, che pure riprende il lessico e la struttura fondamentale della lingua che ne rappresenta la base – il tedesco alto-medievale nel caso dell'yiddish, lo spagnolo del Quattrocento nel caso del ladino – conserva in sé stesso non solo molti termini ebraici, o aventi radice nell'ebraico, ma anche lo spirito stesso della lingua ebraica, poiché tale spirito si identifica con quello presente nel popolo. Chi non percepisce l'ebraismo come esperienza che è stata strutturata dalla religione, anche quando riguarda il vivere nel mondo, chi non ha orecchio, non ha sensibilità per tale esperienza, che ha trovato principalmente nella letteratura religiosa nel corso dei secoli la sua manifestazione, non potrà mai tradurre bene un linguaggio diasporico: può avvenire certo che il traduttore non condivida quella esperienza, o che abbia preso le distanze da essa, ma deve pur sempre avvertire per essa simpatia, coglierne gli elementi centrali. Poiché la lingua ebraica è la lingua della religione ebraica e quest'ultima informa di sé l'intera vita del popolo, in tutti i suoi vari aspetti, allora la lingua ebraica – al di là della preghiera e della lettura e studio dei testi sacri e dei commenti a tali testi – non può non informare di sé le diverse lingue parlate dagli ebrei nella Diaspora.

Vi è, insomma, secondo Scholem, in questo caso da parte del traduttore non solo l'obbligo di essere introdotto nella lingua da cui traduce e nella lingua nella quale traduce, ma anche di avere familiarità con una lingua terza – l'ebraico appunto – che costituisce lo sfondo, il contesto, la radice di quel mondo che egli intende rendere accessibile ai lettori. Tale mondo è originariamente ebraico sia per il suo nucleo, condizionato dalla sua tradizione religiosa, sia per il suo modo di esprimersi: il periferico – ovvero le lingue diasporiche, insieme alle culture, ai costumi, alle usanze di quest'ultima – ha in tale elemento originario la sua struttura portante.

Vi sono, secondo Scholem, due anime diverse nella Diaspora: quella che ad essa

⁹ Le note di Scholem del 14 e 17 gennaio 1917 sono in Scholem 1995.

giunge dal contatto con l'ambiente circostante non ebraico e quella che ad essa giunge dalla sua propria tradizione religiosa. È quest'ultima però a costituire la base dell'ebraismo della Diaspora: su tale tradizione, avente le sue origini nelle fonti bibliche, ma costruita e sviluppata nel corso dei secoli, continuamente rinnovata attraverso crisi e fratture, il popolo ha incentrato il suo modo di vivere e pensare. La tradizione ha da un lato modellato il popolo; ma dall'altro è avvenuta l'inclusione nella tradizione di quelle espressioni che sono giunte dalla vita e dalle esperienze del popolo, dai tempi antichi fino all'età moderna. La stessa discontinuità è stata essenziale alla continuità della storia ebraica.

Proprio perciò, ritiene Scholem, bisogna che il traduttore della lingua diasporica si metta all'ascolto della parola che giunge da opere che possono sì appartenere all'età moderna o contemporanea, ma che sono pervase da uno spirito molto antico, presente fin dai primordi dell'ebraismo. E proprio perciò chi traduce, piuttosto che modernizzare tale lingua, per renderla più agevolmente accessibile al pubblico, dovrà rimanere fedele all'originale, cercando di renderlo nelle parole che siano davvero più appropriate, quelle che possano rispecchiarne non tanto la lettera, quanto lo spirito: è lo spirito dei testi tradotti ciò che il lettore dovrebbe avvertire, e che non è assolutamente rievocabile attraverso la semplice riproduzione letterale quanto al lessico o alla costruzione della frase. Il rendere lo spirito richiede uno sforzo di fantasia e di creatività linguistica.

Ora però, a partire da questa impostazione data da Scholem al problema del tradurre in altra lingua una lingua diasporica, sorge inevitabilmente la domanda: se il centro dell'esistenza ebraica è rappresentato dall'esperienza religiosa, così come essa ci viene offerta dalle fonti dell'ebraismo, riproposta e rinnovata di epoca in epoca, in che cosa consiste allora il centro di tale esperienza religiosa? Quale il senso più profondo della tradizione religiosa ebraica che su questo centro si fonda?

Lo Scholem che, all'inizio del 1917, pubblica la sua recensione alle opere in jiddish tradotte da Eliasberg, ha un'idea ben definita di tale centro, sul quale si basa sia la vita religiosa sia la vita quotidiana dell'ebreo, condizionata da tale vita religiosa, e a partire dal quale soltanto si intendono veramente le espressioni linguistiche dell'ebreo, l'ebraico innanzi tutto e poi le lingue diasporiche all'ebraico ispirate. Il centro dell'ebraismo è per Scholem il messianico – che è tutt'uno con la rivelazione, la profezia, il riferirsi dell'essere umano a Dio nella *Ehrfurcht* o timore reverenziale, il mistico in quanto contrapposto non alla ragione considerata nel suo punto culminante, ma solo alla ragione argomentativa, o anche l'intuizione della santità, la quale coincide con una giustizia comprendente in sé la pietà ed escludente da sé la violenza del diritto, ancora legato al concetto dell'esecuzione della pena.

A tale visione del centro dell'esperienza ebraica, vista principalmente come esperienza religiosa, Scholem giunge all'inizio del 1916. Su questo centro egli innesta il suo sionismo, il modo in cui considera la liturgia, l'interpretazione che egli dà della letteratura rabbinica. Sionista e ortodosso da adolescente, a differenza dei suoi familiari aderenti all'ebraismo liberale, Scholem studia negli anni 1914-17 filosofi, scrittori, poeti che hanno messo in evidenza nei loro scritti l'invocazione umana a Dio, appartenenti alla tradizione cristiana, quali Kierkegaard, Tolstoj, Dostoevskij, e li avvicina ai profeti ebrei. Abbandonata l'ortodossia nella primavera del 1914, egli rintraccia in ciò che chiama il mistico – l'apertura al trascendente, la

relazione con un Dio non raffigurabile – il perno dell’esistenza ebraica e anche l’obiettivo ultimo cui il sionismo mira: il messianico è la dimensione in cui vive nel presente l’ebreo e che si aprirà in futuro per lui e per l’umanità, quando nel Giudizio universale si realizzerà la giustizia, che implica sì il riconoscimento delle colpe, poiché le vittime che hanno sofferto per tali colpe non saranno dimenticate, ma – secondo il profondo insegnamento rabbinico – nel rinvio o differimento della pena. Si può seguire passo passo nei diari, dal gennaio 1914 all’inizio del 1917, tale percorso di Scholem riguardo al senso che egli dà all’ebraismo che professa¹⁰.

Negli appunti di viaggio del 17 agosto 1914, ormai lontano dalla *Halachah* – da cui prende le distanze nella lettera di dimissioni, datata 19 maggio 1914, dal Comitato direttivo del gruppo nazionalista religioso *Agudat Israel*, cui aveva aderito nel gennaio 1914 – e alla ricerca di una nuova diretta relazione tra l’uomo e Dio, Scholem subordina il sionismo all’ebraismo come religione (“Noi, che vogliamo liberare il nostro popolo [...] dobbiamo andare sulle montagne e cercare Dio...”). Herzl gli appare – così si dice in tali appunti – come una figura mitica, ovvero dotata di forza primigenia, profetica, che porta a pensare di nuovo la redenzione: “presto nei nostri giorni”. Il 15 novembre 1914 in una nota egli osserva che vi è uno spirito veterotestamentario in certi pensatori cristiani come Agostino, Francesco d’Assisi, Meister Eckart, Kierkegaard, Tolstoj a causa della loro ricerca dell’Assoluto. E a questi nomi egli unisce, nella stessa nota, quelli di pensatori apparentemente neopagani, in realtà profondamente rivolti anch’essi verso la trascendenza divina, quali Hölderlin e Nietzsche. Giungere a Dio è però possibile solo se non si teme il paradosso: si tratta di pensare insieme il cielo e la terra, la sofferenza umana e la realtà divina. In un’altra nota, quella del 28 novembre 1914, si afferma che non vi è uno sviluppo storico dell’atteggiamento religioso e si affianca perciò Lao Tse a Kierkegaard e Nietzsche: proprio per questa identità del sentimento e della convinzione religiosi attraverso i secoli la Bibbia ebraica può permanere come testo base di riferimento per ogni anima che si rivolga immediatamente a Dio, purché essa sia letta non come un deposito di leggi e di prescrizioni, ma come un testo originario, che esprime il carattere infantile, elementare, dell’intuizione da cui sorge. Non bisogna però vedere nella Bibbia ebraica solo l’espressione del popolo ebraico: in una nota del 4 gennaio 1915 Scholem collega strettamente quello che, nella vita culturale di una nazione, esprime il suo frutto più alto, e il significato universale che, in questo caso, tale vita assume. La cosiddetta “mistica tedesca” – egli osserva in questa nota polemizzando con l’editore di un’antologia, Ernst Michel, intitolata *Deutscher Glaube* (Fede tedesca), pubblicata a Jena nel 1914, che conteneva testi di Meister Eckart e di Fichte – è in realtà una “mistica internazionale” o “mistica cosmopolitica”, la cui struttura concettuale e linguistica è tedesca, mentre non è tedesco il suo contenuto. Il 20 gennaio 1915 Scholem si domanda che cosa sia religione: “Il mio Dio certo è solo un ideale dei miei sogni di una piena vita umana”: Dio sta a indicare la pace, la fine della violenza, la libertà e l’uguaglianza di tutti, dunque la fine dello Stato, come di ogni altro tipo di rapporti gerarchici. Il sionismo – egli auspica in questa nota – dovrebbe far sua tale concezione critica dell’idolatria e sostenitrice dei puri valori morali, in tal senso anarchica, implicita nella religione:

¹⁰ Cfr. Scholem 1995.

furono i semiti, gli ebrei – egli scrive il 27 gennaio 1915 – a sognare per primi nella storia dell’umanità questo sogno, appellandosi non alla ragione o *logos*, nella misura in cui questi rimangono legati al finito, ma al desiderio o *Sehnsucht* di Dio. Il 21 settembre 1915 Scholem dà un nome al nucleo etico della religiosità biblica, e il nome è la “santità” (*Heiligkeit*): “essere santi, questo è il senso della vita”. Essere ebrei vuol dire né più né meno che aspirare alla santità: ma anche in Nietzsche, in Jean Paul, in Gottfried Keller troviamo uno spirito ebraico poiché vi è, in tutti questi pensatori e poeti, l’affermazione di un rapporto tra Dio e l’uomo che ne sottolinea il carattere inquietante, complesso, paradossale; il sionismo avrebbe dovuto essere pensato a partire dall’ebraismo in tal modo concepito, pur essendo il sionismo un evento peculiare, avente specifici aspetti, un fenomeno della modernità ebraica.

Le riflessioni successive di Scholem riguardano il concetto di “mistico” e “messianico”: il 31 dicembre 1915 egli identifica il punto iniziale della mistica nella *Ehrfurcht*, o timore reverenziale, davanti al “santo” (*Heilig*). Solo in quanto esaltano nel modo più puro e originario la santità come ideale etico la *Torah* e i Profeti – come tutta la letteratura, espressione del popolo ebraico, che alla *Torah* e ai Profeti si collega, dai commenti rabbinici agli scritti esegetici più autorevoli – diventano scrittura la cui lettura è culto (*Gottesdienst*) e preghiera (*Gebet*) e la cui lingua, l’ebraico, ha un luogo particolare entro l’insieme delle lingue. Tra il giugno e il dicembre 1916 Scholem si sofferma sulla necessità di un ritorno a tali fonti da parte dei movimenti giovanili ebraici, del sionismo, di tutti gli ebrei che troveranno soltanto in ciò la sostanza del loro essere, intorno alla quale e a partire dalla quale potrà poi disporsi ogni altro elemento acquisito nel corso del tempo, a contatto con le più varie culture e con i più vari ambienti e lingue: il 28 giugno 1916 egli osserva che è un errore porre il rapporto tra l’ebraismo e una delle culture nel cui contesto esso ha vissuto nel senso di un “e” – *Judentum* “e” *Deutschtum*, *Judentum* “e” *Christentum* – poiché l’ebraismo, nella misura in cui l’esperienza ebraica incentrata sulla realtà di Dio e sul futuro messianico rimaneva viva, aveva piuttosto tutto considerato e assimilato alla luce di sé stesso; il 16 agosto 1916 egli scrive che “Sion” – non “Eretz Israel”, che è un concetto legato esclusivamente alla nazione – rappresenta la misura di tutte le cose e il nodo di tutte le opposizioni poiché, come si ribadisce il 20 ottobre 1916, “Sion” indica il vero e il reale, la santità, di contro al non santo, che è solo un concetto negativo, un non veramente esistente; e il 9, il 16 e il 17 novembre 1916 egli considera come insegnamento principale proposto dalle fonti ebraiche la nozione di giustizia (*Gerechtigkeit*) unita a quella non del rigore (*Strenge*) o del diritto (*Recht*), ma della santità (*Heiligkeit*), che implica la rinuncia alla violenza. La giustizia e la santità, egli aggiunge in questa nota, sono le caratteristiche dell’età messianica, in cui la pena dei colpevoli non sarà applicata, ma sospesa e rinviata; ma figure messianiche sono fin da ora, nel presente, coloro che esercitano giustizia, i segni della *Shechinah*, la realtà divina nel tempo, la sua rivelazione.

È a partire da tale centro dell’ebraismo – il messianico – che bisogna dunque valutare, secondo Scholem, l’esperienza ebraica che tale centro ha tenuto fermo nel corso dei secoli, in un atteggiamento in cui si univano sì speranza e disperazione, gioia e malinconia, apertura al mondo e chiusura nel distacco dal mondo, ma senza che venisse mai meno la fiducia: ciò che è tipico dell’esistenza ebraica è il

mantenimento della fede in un futuro di giustizia e di pace per gli esseri umani, una fede che viene giustificata alla luce della percezione della realtà divina nel mondo. In ciò dunque – secondo lo Scholem che polemizza con Eliasberg – consiste lo spirito dell'ebraismo. L'ebraico riflette tale spirito, e l'yiddish ne è permeato. Certo altre religioni hanno anche affermato il messianico. Ma nelle fonti ebraiche esso ha trovato la sua espressione più ampia ed eloquente. Di qui il senso di queste fonti, che rappresentano lo sfondo di tutte le opere provenienti dal mondo ebraico, in qualsiasi lingua queste siano composte, anche nel caso in cui sembrino lontane da tali fonti, purché conservino con esse un legame, sia pure tenue, fragile, o appena visibile.

3. L'esistenza ebraica tra l'eterno e il tempo

Tra lo Scholem che negli anni giovanili è seguace del sionismo, inteso come premessa della rinascita della vita ebraica, e il Rosenzweig che non è mai stato simpatizzante del sionismo, sebbene considerasse il movimento sionista parte integrante dell'ebraismo dei suoi tempi, sembra esservi grande distanza. Eppure questi due autori condividono l'idea che il nucleo dell'ebraismo consista nel messianismo, ovvero nel pensiero dell'esistenza di una relazione tra gli esseri umani e un Dio i cui unici attributi positivi sono quelli etici, e nella critica della violenza implicita negli Stati e nel diritto in nome della santità intesa come sintesi di pietà e di giustizia. Infatti, come vedremo soffermandoci su un testo dell'autunno-inverno 1920 – il quale riprende un tema, quello del rapporto tra il tempo e la redenzione, svolto non solo nella *Stella della redenzione*, conclusa nel 1919, ma già presente nella riflessione di Rosenzweig fin dalla sua frequentazione a Berlino nel 1914 della *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums* – anche per lui, come per Scholem, il centro ebraico è rappresentato dal messianico additato insistentemente dalle fonti¹¹; da tale centro anch'egli, come Scholem, valuterà poi gli scritti composti nelle lingue in cui gli ebrei della Diaspora si sono espressi, allo scopo di renderne possibile una traduzione fedele – fedele dal punto di vista non delle parole, ma del loro senso. Nel 1920, dall'ottobre al dicembre, Rosenzweig tenne a Francoforte nella scuola da lui fondata *Freies Jüdisches Lehrhaus* una serie di lezioni su "L'ebreo" (*Der jüdische Mensch*), di cui è stato pubblicato postumo il manoscritto¹². Il tema di riflessione riguardava l'interrogazione su ciò che propriamente caratterizza l'esistenza ebraica. Rosenzweig, nella traccia delle sue lezioni, metteva in evidenza una polarità entro l'ebraismo:

¹¹ Per quanto riguarda il messianico nel pensiero di Rosenzweig negli anni 1914-1919, espresso nelle sue note di diario, nella sua corrispondenza del 1916 con Eugen Rosenstock, nella *Stella della redenzione*, cfr. Pierfrancesco Fiorato, *Sulla peculiare temporalità di una negazione del tempo. La figura del capovolgimento del "tra" nel pensiero di Franz Rosenzweig* (Fiorato 2010, pp. 141-153): giustamente l'autore sottolinea come non l'escatologico, ovvero l'eterno sottratto al tempo, ma il messianico – ovvero l'eterno che è il futuro già presente, il punto infinitamente distante che entra nel tempo, pur rimanendo distante, il mondo a venire non come un al di là ma come realtà eterna orientante l'al di qua e già presente entro quest'ultimo – rappresenti per Rosenzweig la chiave di lettura dell'esperienza della comunità ebraica. Sulla formazione intellettuale di Rosenzweig e sulle varie fasi attraversate dal suo pensiero, mi sia permesso riviare al mio libro: Kajon, Irene, *Il pensiero ebraico del Novecento. Una introduzione*, Donzelli, Roma, 2002, cap. III.

¹² Cfr. Rosenzweig 1984, pp. 559- 576.

Si è parlato di polarità ebraica. [...] L'ebreo – un particolare che è più umano dell'uomo in generale... Infatti la polarità ebraica è una *interna* polarità. Nel programma ho sempre sollevato opposizioni. Una innanzi tutto: chi dubita – chi è pio. Pare l'opposizione fondamentale. Ci viene rinfacciata dall'esterno; dobbiamo portare la colpa tanto di ogni "cieca fede" (capitalismo) quanto di ogni "dubbio distruttore" (bolcevismo). È comodo dire: le accuse si contraddicono l'un l'altra, i testimoni se ne vanno. No, i testimoni devono rimanere. Noi *siamo* il popolo della fede, *siamo* il popolo del dubbio. Sempre stato? Non solo oggi? No sempre (ROSENZWEIG 1984: 561).

Fede e dubbio nell'esperienza ebraica si completano reciprocamente. Sembra, in questo caso, che il vero non sia più *index sui et falsi*, come suona la formula della logica scolastica di ispirazione aristotelica, poiché il vero diventa intimamente contraddittorio, paradossale. E tale "interna polarità" ebraica, continua Rosenzweig, si riscontra anche nel momento in cui ci si voglia riferire ad altre coppie di termini che generalmente sono considerati antitetici: l'ebreo è conservatore e nello stesso tempo rivoluzionario, come mostrano figure quali Benjamin Disraeli o Karl Marx, il primo innovatore pur nel conservatorismo, il secondo consapevole del peso della tradizione pur nel suo atteggiamento di rottura; è aristocratico e nello stesso tempo democratico, come ci dicono le due espressioni di *Talmid chacham*, lo scolaro che si concentra nello studio della Scrittura e del Talmud, e di *Am ha-aretz*, l'uomo semplice, che vive nel mondo attivamente, le quali rinviano l'una all'altra. Certo a partire dall'età dell'emancipazione, osservava Rosenzweig, i lati che formano la polarità immanente nell'ebraismo tendono a separarsi. Avviene a partire da questa epoca fino all'età contemporanea che l'ebreo colto e universalista si distingue dall'ebreo diventato assolutamente privo di spirito, attaccato alla sua nazione per sangue e per nascita, così come l'ebreo osservante dei precetti e partecipante alla liturgia si distingue dall'ebreo riflessivo, critico della sua stessa tradizione. Ma proprio da tale situazione nasce la possibilità della salvezza. Bisogna che su questo percorso ci si avvii poiché se le diverse forme di vita rappresentate in unità dall'esistenza ebraica si separassero del tutto, allora ciò implicherebbe davvero la *finis Judaeae*. Tale lacerazione ebraica appare a Rosenzweig come il sintomo di una lacerazione umana tra fede e ragione, particolare e universale, religione e cultura. Bisogna dunque che nell'ebraismo l'ortodossia, la cultura, il sionismo – spirito, anima, corpo – che pure aspirano ciascuno a nuova vita trovino una unificazione:

Tutti e tre, corpi, spiriti, anime sono minacciati dallo stesso pericolo: che il loro ravvedimento [*Einkehr*] sia solo ritorno [*Rückkehr*]. Che solo un nuovo corpo politico abbia origine, solo un nuovo spirito ortodosso, solo una nuova anima culturale. Noi dobbiamo diventare *sovrapolitici*, *sovraortodossi*, *sovraculturali* (ROSENZWEIG 1984: 573).

Ora il mezzo attraverso il quale si potrà recuperare, pur nel rinnovamento, il significato più profondo della vita ebraica come vita non unilaterale, consapevole dei vari lati dell'umano, tra loro in feconda tensione, è – secondo Rosenzweig – il profetismo:

La profezia è [...] l'immediata connessione con Dio. Questo è in realtà centralmente ebraico [*zentraljüdisch*]. Ma appunto non ebraico in modo periferico [*peripheriejüdisch*]. Non abbiamo osato essere profeticamente liberi, semplici [*naiv*]. Abbiamo cercato di conservare la certezza della vicinanza di Dio mentre ci legavamo, e ancora legavamo i nostri legami, cingevamo con siepi le nostre siepi. Siamo divenuti i meno profetici tra gli uomini affinché ci salvassimo la segreta profezia della nostra anima. [...] Che cosa deve fare il profeta, oggi? [...] Egli deve porre di nuovo sotto l'immediata sovranità [*Herrschaft*] di Dio corpo, spirito e anima – Stato, legge, linguaggio. Assegnare una missione [*missionieren*] allo Stato, rendere evolutiva [*evolutionieren*] la legge, rendere religioso [*religiösieren*] il linguaggio. Dare allo Stato una missione, alla legge libertà, al linguaggio vita. Nient'altro hanno fatto i profeti classici. [...] Poiché essi furono le bocche di Dio, riguardo allo Stato, alla legge, al linguaggio (ROSENZWEIG 1984: 574).

Rivolgersi a Dio da parte del profeta vuol dire animare il tempo, cui appartengono la politica, la legge, la lingua. Il profeta, che è in relazione con l'eterno, vivifica con l'eterno lo stesso tempo. Ma ogni ebreo è profeta e annuncia il messianico quando nella sua condotta testimonia della realtà divina. Quando il centro profetico d'Israele avrà ripreso forza, anche la sua periferia, tutto ciò che il popolo ha creato durante i secoli, si illuminerà e avrà nuovo impulso:

Là dove sempre oltrepassa lo Stato (senza distruggerlo), libera la legge (senza liberarsi dalla legge), anima il linguaggio (senza perdersi nel silenzio), in questo punto e solo in questo punto l'ebreo (senza cessare di essere *ebreo*, poiché la *Teshuvah* [ritorno-pentimento] rimane il suo presupposto) – diviene uomo in generale. Il Messia, l'ultimo profeta, cui è anteriore [...] la *Teshuvah* (dei padri verso i figli, dei figli verso i padri) (dunque il *Baal Teshuvah*, Elia), è *Mashiach* – chi è questi? I cristiani chiamarono colui che tale ritennero il primo cristiano, lo chiamarono il primo uomo, l'iniziatore dell'umanità. Ma per noi *Mashiach*, quello al quale ci atteniamo, è colui che dà compimento alla nostra speranza, è la certezza che l'ultimo ebreo non sarà altro che l'ultimo uomo (ROSENZWEIG 1984: 575).

Rosenzweig ribadisce dunque l'idea, già espressa nella sua analisi della vita ebraica nella *Stella della redenzione*, che il messianismo sia l'elemento fondante dell'ebraismo. È il rapporto dell'ebreo con l'eterno ciò che conduce all'unità tutti i campi dell'esperienza ebraica, pur nella diversità che tra loro hanno. Nello spirito profetico l'ebreo entra in rapporto con Dio, e tale spirito profetico coincide con lo spirito messianico, lo spirito della pace, dell'amore del prossimo, della giustizia. Sia per Scholem sia per Rosenzweig l'ebreo rappresenta l'uomo soltanto nella misura in cui mantiene il messianismo che gli permette di ricondurre all'uno tutti i suoi vari aspetti. I linguaggi diasporici traggono il loro spirito da tale contenuto essenziale, espresso innanzi tutto in ebraico dapprima nella *Torah* e nei Profeti.

4. L'ebraico arabizzante delle poesie di Yehudah Ha-Levi

Nel 1924 apparve la prima edizione della traduzione in tedesco compiuta da Rosenzweig di alcune poesie del filosofo e poeta Yehudah Ha-Levi, vissuto in

Spagna tra l'XI e il XII secolo.¹³ Tali poesie, pur essendo scritte in ebraico, erano modellate sui ritmi della poesia in lingua araba contemporanea all'autore ed esse riprendevano da questa poesia anche alcuni motivi e temi.

Nella post-fazione alla sua traduzione Rosenzweig indicava la necessità di ricondurre le poesie di Yehudah Ha-Levi sia alla struttura e stile della lingua ebraica, sostenendo che le loro forme arabizzanti lasciavano in realtà trapelare degli aspetti particolari, dovuti all'ebraico, sia ad espressioni presenti nella Bibbia ebraica, riprendendone esse il contenuto essenziale.

Rosenzweig si richiamava nella sua post-fazione a Lutero: come Lutero aveva tenuto presente l'ebraico nel tradurre dal greco il Nuovo Testamento, cercando di rendere a volte in un sorprendente tedesco certe parole o certe forme sintattiche greche nelle quali coglieva il riferimento a certe parole o a certe forme sintattiche ebraiche, così egli stesso si era sforzato di cogliere, dietro le composizioni di Yehudah Ha-Levi, nate nel contesto dell'ebraismo medievale, all'epoca del dominio arabo sulla Spagna, gli originari elementi ebraici. E questi ultimi aveva tentato di rendere in tedesco. Scrive Rosenzweig, ammirando il genio linguistico di Lutero, che lo portò a introdurre nella lingua tedesca novità che poi si mantennero nel tempo:

Lutero poté tradurre la Bibbia perché è possibile rendere in tedesco le peculiarità dell'ebraico, come anche dell'ebraismo del greco neotestamentario, a esempio la struttura non di subordinazione, ma di coordinazione delle proposizioni. [...] Egli ebbe il coraggio di introdurre nel tedesco il modo ebraico di costruzione della frase, ciclopico già allora per la coscienza linguistica colta tedesca, e in tal modo creò un'opera che sopravvive alla coscienza linguistica di quel tempo. Egli aggiunse alla cerchia del tedesco di allora la nuova provincia del tedesco biblico, che poté dunque avere la sua propria storia entro la storia della lingua tedesca [...], poiché co-agente in questo sviluppo (ROSENZWEIG 1983: 4).

Come Lutero a causa del suo tener conto della base ebraica nella traduzione del Nuovo Testamento poté capire nel modo più profondo il senso di molti termini presenti in quest'ultimo, così – afferma Rosenzweig – egli stesso aveva sempre tenuto presente non la lettera, ma lo spirito che le poesie da lui tradotte intendevano comunicare:

Il linguaggio non è formato di vocaboli [*Wörter*], ma di parole [*Worte*]. Lo scolaro o il maestro di scuola traduce vocaboli. I vocaboli stanno nel lessico. Le parole stanno solo nella frase. Veramente “stare” è già una falsa immagine, che non rende giustizia al fluire come onde delle parole nel letto stesso delle parole (ROSENZWEIG 1983: 4).

Quanto alla metrica delle poesie di Yehudah Ha-Levi, che Rosenzweig cercava di rendere in lingua tedesca, mantenendone anche la rima, egli notava che essa non doveva essere considerata come una pedissequa imitazione di quella della poesia

¹³ Cfr. Rosenzweig 1924. La seconda ed. del libro *Sechzig Hymnen und Gedichte des Jehuda Halevi. Mit einem Nachwort und mit Anmerkungen*, ampliata, uscì a Berlino nel 1927 (rist. in F. Rosenzweig 1983, in cui il *Nachwort* appare come *Vorwort*; una trad. it. del *Nachwort* è in Rosenzweig 1991). Sul rapporto di Rosenzweig con Yehudah Ha-Levi, cfr. Kajon 1996.

araba, poiché il ritmo della prosa ebraica era entrato esso stesso nella costruzione sonora di tali poesie. E, quanto alle citazioni dai testi biblici presenti nelle poesie di Yehudah Ha-Levi – un modo tipicamente ebraico di riferirsi al passato proprio per chiarire meglio il presente, interpretando quest'ultimo alla luce di eventi, affetti e pensieri già sperimentati – egli si era preso la libertà di sostituire espressioni non più familiari al lettore con espressioni a questi note: se il senso complessivo dei testi poetici tradotti non doveva essere perso, allora diveniva importante dare al pubblico attuale gli stessi sentimenti di connessione tra passato e presente, di antica significatività della parola ascoltata, di ripetizione ma anche di rinnovamento, che aveva provato il lettore contemporaneo del poeta medievale. Così Rosenzweig esprimeva quest'ultimo criterio cui aveva voluto attenersi nella sua traduzione, ampliando infine dall'ebraico all'umano il messaggio poetico di Yehudah Ha-Levi, entrato in alcuni casi anche nella liturgia:

Le diverse poesie erano distinte [...] attraverso l'anno completo [...] degli eventi della vita sinagogale. Le ripetizioni non erano lì percepite come tali, oppure, nella misura in cui sono percepite, ciò risulta nell'ordine delle cose. Questo tornare nell'anno è, infatti, l'essenza della festa. Come anche infine la ripetizione è in generale la grande e unica forma che l'uomo ha per l'espressione del suo intero vero. Si può forse rimanere colpiti in queste poesie dalle parole sempre rinnovate dell'umiltà e dedizione, della necessità e confidenza nella redenzione, del timore del mondo e nostalgia di Dio, del pentimento dei peccati e fiducia nella grazia – si può, ma con ciò non si può negare che appunto il cuore del poeta e i cuori di coloro per i quali egli ha poetato, sono pieni di queste percezioni e chiedono per queste un'espressione. Il falso ha molte possibilità, la verità solo poche, fundamentalmente solo una. Che essa non si stanchi di dire sempre ogni volta di nuovo questo sempre uno, in ciò si prova la sua forza incessante. Nella bocca dell'amante non invecchia mai la parola dell'amore che dalla bocca che simula l'amore è già avvizzita quando viene pronunciata per la prima volta (ROSENZWEIG 1983: 16-17).

Così Rosenzweig metteva in luce, riprendendo il concetto del cuore dell'ebraismo che aveva esposto nelle sue lezioni del 1920, sopra ricordate, nel momento in cui accentuava l'importanza delle fonti ebraiche per Yehudah Ha-Levi, come il contenuto delle poesie che presentava al lettore di lingua tedesca si incentrasse sul contatto tra l'anima e Dio: nell'ansia della redenzione, che avrebbe dato giustizia e pace al mondo, il poeta esprimeva il più intenso affetto non solo degli ebrei, ma di tutti gli esseri umani. Come Scholem nelle sue indicazioni per tradurre dall'yiddish, così Rosenzweig nelle sue indicazioni per tradurre da un ebraico che risentiva del contesto arabo rinviava all'ebraico, compreso sia come lingua delle fonti sia come un modo di vivere fondato principalmente sul messianismo.

5. Osservazione conclusiva: Cohen come ispiratore di Rosenzweig e Scholem

Nel considerare l'ebraico come lingua primaria del popolo ebraico, essendo l'ebraico la lingua della Bibbia e della tradizione su di essa costruita, nel sottolineare come il popolo, in quanto animato dalla profezia, sia stato il creatore delle fonti in un processo continuo-discontinuo, nel mantenere il primato del religioso rispetto al nazionale nella vita del popolo, nel ritenere che la religione riguardi principalmente la

correlazione uomo-Dio nello spirito di santità, e che tale correlazione implichi la fede messianica intesa come il punto più alto di una ragione che, a differenza del *logos*, rivolto alla natura o all'essere, è rivolta innanzi tutto alla determinazione dell'etico, Rosenzweig e Scholem mostrano l'affinità del loro orientamento con quello presente nell'opera di Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo). Quest'opera, intrapresa nel 1915, pubblicata postuma a Lipsia nel 1919, era già giunta in gran parte fino a loro, o in forma manoscritta, nel caso di Rosenzweig, o attraverso quelle pagine che comparvero negli anni 1916-18 sotto forma di articoli in riviste ebraiche di larga diffusione, come i *Neue Jüdische Monatshefte* o *Der Jude*, ben note a Scholem¹⁴. Cohen precedette Rosenzweig e Scholem nel suo amore per l'ebraico, nello studio appassionato e accurato delle fonti, nel considerare la religione ebraica incentrata sull'etico, nell'accentuare in essa il momento messianico, nel sottolineare il legame del popolo vivente nella Diaspora con la tradizione religiosa. A Cohen i due autori resero omaggio dopo la sua morte con espressioni commosse, ricordandone la personalità, che rimaneva profondamente segnata dalla religiosità ebraica – così ambedue si esprimevano – anche quando egli partecipava intensamente alla vita della cultura tedesca.¹⁵ Dalla personalità di Cohen sorgevano i motivi principali della sua etica e della sua filosofia della religione. La teoria, che Rosenzweig e Scholem affermano negli anni Venti, della traduzione in altra lingua dell'jiddish o dell'ebraico arabizzante ha nel Cohen difensore della centralità della religione nell'esperienza ebraica il suo ispiratore: se la vita nazionale ebraica rimane dipendente, pur nella distinzione, dalla vita religiosa ebraica, avviene che le lingue della Diaspora da un lato siano influenzate dall'ebraico, la lingua dei testi religiosi, dall'altro riflettano il punto centrale di tali testi, la fiducia e la speranza nella redenzione nell'inquietudine del camminare nel tempo per vie impervie.

Bibliografia

ACHER, Mathias (1917), «Nota in margine alla polemica Scholem- Eliasberg», in *Jüdische Rundschau*, XXII, n. 8 (23 Febbraio 1917), p. 71; rist. in SCHOLEM (1995), p. 503.

BEN GURION, D., BEN ZWI, Y. (1918), a cura di, *Yiskor, Ein Buch des Gedenkens auf gefallene Wächter und Arbeiter im Lande Israel. Mit einem Geleitwort von Martin Buber*, Jüdischer Verlag, Berlin.

¹⁴ Cfr., a proposito della grande influenza esercitata da H. Cohen sull'ebraismo tedesco dei suoi tempi e sulla generazione ebraica tedesca che si formò negli anni della guerra e della Repubblica di Weimar, Mendes-Flohr 1999, in particolare pp. 59-65.

¹⁵ Cfr., per quanto riguarda la commemorazione coheniana di Scholem, *Dem Andenken Hermann Cohens*, 5 aprile 1918, in Scholem 2000, pp.189-190 ; e, per quanto riguarda quella di Rosenzweig, *Ein Gedenkblatt*, in Rosenzweig 1984, pp. 239-240.

ELIASBERG, Alexander (1916a), a cura di, *Ostjüdische Erzähler. J. L. Perez, Scholem-Alejchem, Scholem Asch*, Kiepenheuer Verlag, Weimar.

ELIASBERG, Alexander (1916b), a cura di, *Sagen polnischer Juden*, Georg Müller, München.

ELIASBERG, Alexander (1917), «Erwiederung», in *Jüdische Rundschau*, XXII, n. 4 (26 Gennaio 1917), pp. 35- 36, rist. in SCHOLEM (1995), pp. 499- 500.

FIORATO, Pierfrancesco (2010), «Sulla peculiare temporalità di una negazione del tempo. La figura del capovolgimento del “tra” nel pensiero di Franz Rosenzweig», in *Giornale critico di storia delle idee*, II, n. 3 (Gennaio- Giugno 2010), pp. 141- 153.

FRANZOS, Karl Emil (1905), *Der Pojaz. Eine Geschichte aus dem Osten*, Cotta'sche Buchhandlung, Stuttgart.

KAJON, Irene (1996), *Profezia e filosofia nel Kuzari e nella Stella della redenzione. L'influenza di Yehudah Ha- Lewi su Franz Rosenzweig*, Cedam, Padova.

KAJON, Irene (2002), *Il pensiero ebraico del Novecento. Una introduzione*, Donzelli, Roma.

MENDES-FLOHR, Paul (1999), *German- Jews. A dual identity*, Yale University Press, New Haven- London.

PEREZ, Jitzchok L. (1905; 1915⁴), *Ausgewählte Erzählungen*, Jüdischer Verlag, Berlin.

PEREZ, Jitzchok L. (1916), *Jüdische Geschichte*, Insel Verlag, Leipzig.

ROSENZWEIG, Franz (1924), *Sechzig Hymnen und Gedichte des Jehuda Halevi. Mit einem Nachwort und mit Anmerkungen*, Oskar Wöhrle, Konstanz¹⁶.

ROSENZWEIG, Franz (1983), *Gesammelte Schriften*, vol. 4.1. M. Nijhoff, Dordrecht.

ROSENZWEIG, Franz (1984), *Gesammelte Schriften*, vol. 3, M. Nijhoff, Dordrecht.

ROSENZWEIG, Franz (1991), a cura di, Bonola, G., *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, Città Nuova, Roma.

SCHOLEM, Gershom (1917a), «Zum Problem der Übersetzung aus dem Jidischen. Auch eine Buchbesprechung», in *Jüdische Rundschau*, XXII, n.2 (12 Gennaio 1917), pp. 16- 17, rist. in SCHOLEM (1995), pp. 495- 499.

SCHOLEM, Gershom (1917b), «Antwort», in *Jüdische Rundschau*, XXII, n.4 (26 Gennaio 1917), pp. 36- 37, rist. in Scholem (1995), pp. 501- 502.

SCHOLEM, Gershom (1994), *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

SCHOLEM, Gershom (1995), *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, vol. I, Jüdischer Verlag, Frankfurt am Main.

¹⁶ La seconda edizione del libro, ampliata, uscì a Berlino nel 1927 (successivamente ristampata in ROSENZWEIG 1983). Nell'edizione del 1983 il *Nachwort* appare come *Vorwort*. Una traduzione italiana del *Nachwort* è in ROSENZWEIG 1991.

SCHOLEM, Gershom (2000), *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, vol. II, Jüdischer Verlag, Frankfurt am Main.

SCHOLEM, Gershom (2013), a cura di, Kajon, I., *Il sogno e la violenza. Poesie*, Giuntina, Firenze.