

Decadenza del linguaggio e crisi del sionismo nel giovane Scholem¹

Enrico Lucca

Hebrew University of Jerusalem
en.lucca@gmail.com

Abstract The article focuses on the early work of Gershom Scholem (1897-1982) and provides a relation between his first thoughts on language and his discontent with Zionist politics in the late 1920s. Scholem shaped his theory of language together with his friend Walter Benjamin at the end of the 1910s. Starting from their common interest for mathematics and, especially in Scholem's case, for the literary tradition of Jewish lamentations, both Scholem and Benjamin argued for a metaphysical and non-conventional essence of language. The article shows how Scholem's concern for language, and in particular for the future of the Hebrew language, became later an important part of his critique of Zionist politics, which he reproached for losing connection with Jewish tradition and spending energies and resources in propagandistic activities instead of concentrating on more spiritual and moral issues.

Keywords: Scholem Gershom, Zionism, Theories of Language, Jewish Thought, Hebrew Language

1. Il giovane Scholem tra linguaggio, matematica ed ebraismo

Lo studio dei diari del giovane Scholem, dei due volumi in tedesco già pubblicati e degli stralci dai diari successivi ancora inediti, parte in tedesco e parte in ebraico, ha contribuito nell'ultimo decennio a offrire un'immagine più complessa dello studioso di storia ebraica. Queste fonti, insieme ad altre importanti testimonianze come i diversi volumi della corrispondenza scholemiana, hanno rivelato la grandezza della sua statura intellettuale, ben aldilà dell'ambito della storia delle religioni, tanto che forse non sarebbe scorretto considerare Scholem il rappresentante intellettualmente più lucido di quel mondo ebraico-tedesco tra le due guerre, da cui, pur essendone feroce critico, egli non riuscì, o forse non volle mai liberarsi completamente².

¹ Questa ricerca è stata resa possibile grazie a un finanziamento del gruppo di ricerca *Da'at ha-Maqom*, parte del programma I-Core (Israeli Centers of Research Excellence).

² Degli studi dedicati al rapporto tra Scholem e la cultura tedesca ed ebraico-tedesca forse il più completo è la tesi di dottorato di Noam Zadoff, discussa alla Hebrew University nel 2010 (*Mi-Berlin le-Yerušalayyim u-vechazarah: Gershom Shalom ben Yiśra'el we-Germania*). Il testo, che ho potuto leggere in ebraico, è stato pubblicato in traduzione tedesca nell'estate del 2014 per l'editore Vandenhoeck & Ruprecht con il titolo *Von Berlin nach Jerusalem und zurück: Gershom Scholem zwischen Israel und Deutschland*.

Delle varie tematiche che possono essere rintracciate negli scritti del giovane Scholem, già in parte studiate, alcune sono senza dubbio centrali per comprendere i suoi lavori successivi (si vedano ad esempio i passi relativi all'interesse per il messianismo o a Šabbeta'y Šewi). Altre sono rilevanti, invece, proprio perché successivamente poco considerate dallo studioso o addirittura negate (ad esempio l'interesse per la *Lebensphilosophie* o per lo Zarathustra di Nietzsche), in quanto poco consone all'immagine di sé che egli andava forgiando pubblicamente e che emergerà dalla sua autobiografia, *Da Berlino a Gerusalemme*, pubblicata prima in tedesco nel 1977 e poi in versione leggermente diversa in ebraico nel 1982³.

È solo negli ultimi anni, tuttavia, che l'attenzione degli studiosi si è concentrata su altre questioni, all'apparenza di minore importanza, ma che invece costituiscono un'altra interessante porta d'accesso alla figura di Scholem, permettendo di cogliere meglio i temi che in quel periodo lo appassionavano insieme all'amico Walter Benjamin. Prima della pubblicazione dei diari, la maggior parte dei critici aveva pensato che, se di influenza si dovesse parlare, più saggio sarebbe stato ipotizzare, in un'unica direzione, uno Scholem attento lettore delle teorie di Benjamin (cfr. ad esempio MOSES 1992: 252-253; HANDELMAN 1991: 77; FABRIS 1999: 215). Altre voci, in direzione diversa, hanno provato a mostrare l'importanza di alcune intuizioni di Scholem per lo sviluppo delle riflessioni benjaminiane (si veda ALTER 1991). Tutti questi tentativi, benché spesso bene argomentati, sembrano però perdere gran parte del loro interesse se si tiene conto che, almeno negli anni 1918-1919, Benjamin e Scholem vivevano e lavoravano a così stretto contatto che le loro idee funzionavano come una sorta di «vasi comunicanti» (LÖWY 2001: 186). Pertanto, non si può far altro che parlare di una mutua influenza tra i due⁴.

Un chiaro esempio sono gli studi comuni di logica e matematica. Come si evince dai suoi scritti, Scholem, a Jena, ebbe modo di seguire alcune lezioni del grande logico Gottlob Frege. Nel 1919, poi, egli comunicò ai genitori la propria intenzione di dedicarsi allo studio della filosofia e nello specifico a due campi: l'ebraismo e la matematica. Scholem sembrava affascinato da quegli ambiti, come la *Torah* e la matematica, ma anche la religione e la storia, i cui principi linguistici egli riteneva non potessero essere esauriti attraverso un sistema di segni (SCHOLEM 2000: 111). La matematica, in particolare, si collocava secondo Scholem oltre il piano del linguaggio «normale» grazie alla sua natura non metaforica (*Gleichnislosigkeit*) (SCHOLEM 1995: 264) e al suo mutismo (*Stummheit*) (cfr. WEIDNER 2003: 176-180; BAROUCH 2010: 6-7).

³ Sulla costruzione dell'autobiografia scholemiana si veda CAMPANINI 2005.

⁴ Sull'influenza reciproca tra Scholem e Benjamin, con riferimento a temi di filosofia del linguaggio, è interessante notare un piccolo particolare di un documento conservato nella Scholem Library, ospitata alla Jewish National & University Library: si tratta della tesi di dottorato di David Biale (*The Demonic in History: Gershom Scholem and the Revision of Jewish Historiography*), poi successivamente rivista e pubblicata nel 1979 con il titolo di *Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History*. Biale aveva inviato il dattiloscritto a Scholem, il quale, trovandosi nella curiosa e insolita situazione di essere «oggetto» della tesi, aveva annotato a margine del testo le proprie osservazioni. Nel capitolo quarto, intitolato *Theology, Language, and History*, dove Biale aveva scritto: «Scholem's early views on language and its connection to theology were shaped to a great degree by his friendship with Walter Benjamin», Scholem chiosò a lato «and vice versa!!» (cfr. Jewish National & University Library, S 310: 169).

Questa concezione della matematica è alla base delle riflessioni epistemologiche di Scholem e Benjamin, in larga parte determinate da un serrato confronto intellettuale con Kant. Proprio negli ultimi anni sono stati pubblicati alcuni inediti scholemiani che testimoniano di un interesse profondo, sia da parte di Scholem sia di Benjamin, in particolare per l'epistemologia kantiana, riletta, sebbene non senza alcune riserve, con l'aiuto dell'interpretazione offerta da Hermann Cohen nella sua *Kants Theorie der Erfahrung*⁵. In proposito, in una lettera ad Escha Burchardt del luglio 1918 Scholem confessava di dedicare a quest'opera, insieme a Benjamin, due ore di studio al giorno. Pare che negli anni dello studio comune Scholem e Benjamin intendessero elaborare un superamento dell'idea di scienza di Kant in senso kantiano⁶, che permettesse dunque di muoversi con Kant, conservandone la sua impostazione di fondo, oltre Kant, ovvero in direzione di un nuovo modello matematico-linguistico. Come è stato notato, infatti, troviamo in questi frammenti una critica al modello meccanico-matematico kantiano⁷ insieme al tentativo di correggerlo mediante una nuova concezione del linguaggio, a giudizio di Benjamin e Scholem non considerato da Kant con la dovuta importanza⁸ (cfr. in proposito FERBER 2014: 45-46 ss.). È dunque la dimensione del linguaggio l'oggetto delle più importanti riflessioni dei due amici tra la fine degli anni Dieci e il principio degli anni Venti e in particolare durante il loro soggiorno di studi in Svizzera. Se, in linea con l'influenza kantiano-coheniana, si trattava, per servirsi di un termine utilizzato da Benjamin, di pensare la possibilità di una «lingua pura» [*reine Sprache*]⁹, la specificità della riflessione scholemiana sul linguaggio, e la sua importanza all'interno del suo pensiero giovanile, è tale da abbracciare insieme le varie direzioni dei suoi studi, dalle teorie linguistiche di Johann Georg Hamann e Alexander von Humboldt (da cui Benjamin era affascinato nella seconda metà degli anni Dieci), al già citato interesse per le matematiche, fino al ruolo della mistica, e di quella ebraica in particolare (soprattutto Abulafia¹⁰). Prova ne è il fatto che, durante il periodo bernese, Scholem pensò alla possibilità, poi declinata, di dedicare la propria tesi di dottorato alla formulazione di

⁵ Si veda in proposito il numero speciale della rivista *Modern Language Notes*, n. 127, 3 (2012), a cura di Julia Ng e Rochelle Tobias.

⁶ «Irgendwie ist zweifellos das Kantische System eine ungeheure Angelegenheit, aber die einzige Möglichkeit zu ihm zu gelangen ist sich explizit davon abzuwenden bis man es umfaßt und von dem neuen Gesichtspunkt aus die Tradierbarkeit legitimieren kann» (SCHOLEM 2012: 440).

⁷ «Der Wissenschaftsbegriff des Kantianismus ist ein Inzest. Er umschleicht die formale Logik durch den Missbrauch der Mathematik. Er ist auf Stringenz aus anstatt auf Freiheit. Er begründet das Erkennen letzten Grundes nicht in Denken. Ihr Systembegriff ist radikal anders zu begründen und überhaupt ganz anders zu fassen» (SCHOLEM 2012: 441).

⁸ Per quanto riguarda Benjamin, in relazione al confronto con Kant, simili osservazioni si ritrovano in un testo del 1917-1918 intitolato *Sul programma della filosofia futura*.

⁹ Si veda ad esempio BENJAMIN 2008: 281-295; 500-511.

¹⁰ A tal proposito, molto interessante è la tesi di Moshe Idel, che ha ipotizzato un'influenza dell'opera di Abraham Abulafia via Scholem sulla teoria del linguaggio del primo Benjamin (IDEL 2010: 168-175).

una *Sprachphilosophie der Qabbalah*¹¹. L'orizzonte comune verso il quale tendevano questi ambiti diversi può essere osservato da una lettera di Scholem all'amico Werner Kraft datata 3 agosto 1917:

La mia preoccupazione per l'ebraico e le riflessioni sui fondamenti della matematica mi hanno portato a meditare sulla natura del linguaggio. Ho passato molto tempo a studiare tre teorie linguistiche¹² che si sono sviluppate all'interno della tradizione ebraica e questo, come Lei forse saprà, per me è stato decisivo. Proprio come il mio pensiero, tutte e tre nascono dallo stesso problema: come si possa esprimere l'essenza spirituale¹³ del mondo. [...] Si tratta di una questione che il tanto vituperato ebraismo rabbinico ha tacitamente, seppur non certo poco chiaramente, affermato. E lo ha fatto nella maniera più penetrante, attraverso la sua letteratura e la profondissima nozione di «commento»¹⁴ (SCHOLEM 1986: 16-20, trad. mia).

L'attenzione per il linguaggio è dunque connessa qui a un significato spirituale, tale da comprendere l'intera sfera esistenziale del giovane studioso, e pertanto, come si vedrà, non potrà essere avulsa dalla sua coeva riflessione sull'ebraismo e dalla sua appartenenza al sionismo.

2. Dalla metafisica del linguaggio al sionismo

Uno dei testi più criptici del giovane Scholem sono forse le note *Über Klage und Klagelied* (SCHOLEM 2000: 128-133), negli ultimissimi anni oggetto di diversi e approfonditi studi (BAROUCH 2010 e 2014; FERBER 2013 e 2014; SCHWEIBEL 2014)¹⁵. Scholem considerava questo testo una continuazione del saggio di Benjamin sul linguaggio e riteneva che in futuro sarebbe stato considerato il suo lavoro più importante (SCHOLEM 2000: 252-253). Queste riflessioni sono parte dell'interesse del giovane Scholem per il genere letterario delle lamentazioni (in ebraico *qinot*, ad indicare testi composti sia in epoca biblica sia post-biblica ad esprimere dolore,

¹¹ «Presi degli appunti sulla *qabbalah* quando ero in Svizzera nel 1919. Del tutto digiuno annotavo le questioni che mi interessavano dal punto di vista filosofico, formulando le mie ipotesi. Per la verità la maggior parte delle mie note, benché risultate errate, hanno influenzato il mio approccio. [...] Avevo per giunta un eccellente argomento filosofico: la teoria del linguaggio dei qabbalisti. Ottima idea, ma quando mi misi a scrivere, mi accorsi di non saperne abbastanza e lasciai perdere» (SCHOLEM 2000: 46). Com'è noto, Scholem deciderà di dedicare la propria tesi all'edizione critica del libro *Bahir*. Il suo lavoro sulla filosofia del linguaggio nella *Qabbalah* vedrà luce soltanto cinquant'anni più tardi, quando sarà pubblicata nel 1970 sugli *Eranos Jahrbücher*.

¹² Secondo Itta Shedletzky, la curatrice dell'epistolario scholemiano, le tre teorie del linguaggio qui citate sarebbero probabilmente quella biblica, quella rabbinica e quella cabbalistica.

¹³ Abbiamo qui un riferimento a *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*. Con «essenza spirituale» [*Geistiges Wesen*] Benjamin intende una qualità che non può mai comunicarsi *mediante*, ma solo *nel* linguaggio.

¹⁴ Sulla nozione di commento in Scholem, in relazione al concetto di tradizione e alla teoria qabbalistica della rivelazione, questione importantissima che ricompare in diversi ambiti della produzione scholemiana, si rimanda a LUCCA 2012.

¹⁵ Nel Settembre 2014 è uscito per l'editore De Gruyter un volume, a cura di Ilit Ferber e Paula Schwebel, dal titolo *Lament in Jewish Thought*. Al momento in cui scrivo non ho potuto prendere in visione questo libro.

dispiacere o lutto), cui proprio in quegli anni si era dedicato, traducendone alcune (cfr. BAROUCH 2010: 5). In proposito, è importante osservare che queste note costituiscono per l'appunto un epilogo a una traduzione. Come del resto Benjamin, che aveva elaborato una teoria filosofica della traduzione nello stesso periodo in cui aveva tradotto alcune poesie di Baudelaire¹⁶, così anche Scholem sente il bisogno di accompagnare con una riflessione teorica il suo lavoro, conscio della centralità del tradurre, tema che del resto sarà al centro di alcune sue polemiche negli anni precedenti il suo trasferimento in Palestina-Ereş Yiśra'el, non a caso intrecciandosi anche con questioni politiche che investivano le ragioni stesse della sua scelta sionista¹⁷.

Sebbene non privo di contraddizioni, il testo, che qui non si intende analizzare in profondità (in proposito si rimanda a BAROUCH 2010 e a FERBER 2013), ci interessa per mettere in rilievo alcuni concetti al centro della speculazione scholemiana sul linguaggio intorno alla fine degli anni Dieci. In primo luogo, la peculiarità del genere letterario delle lamentazioni non è secondo Scholem né psicologica né teologica, ma puramente linguistica, in quanto a suo dire capace di rivelare qualcosa dell'essenza del linguaggio stesso¹⁸. Anche per questo l'origine di questo testo non può essere trovata soltanto, come ha suggerito Shedletzky, nella consapevolezza della crisi dell'assimilazione e nell'esperienza traumatica della prima guerra mondiale (SHEDLETZKY 2007: 36). La lingua delle lamentazioni è una «lingua di confine», situata tra la sfera della rivelazione e quella del silenzio, tra il linguaggio parlato-rivelato e quello non parlato-simbolico, segnando il confine e allo stesso tempo definendo l'uno e l'altro. Caratteristica principale della lingua delle lamentazioni è la sua capacità di minare la struttura significante, comunicativa del linguaggio, consentendo di descrivere la sfera linguistica aldilà di un ambito puramente proposizionale (FERBER 2013: 165). Il lamento interrompe il linguaggio sospendendolo infinitamente al limite della sua espressibilità, esponendo il linguaggio di fronte al momento della sua crisi, al confronto con i suoi limiti e superando così, per utilizzare le parole di Benjamin nel saggio del 1916, una concezione «borghese», utilitaristica del linguaggio, fondata sulla convinzione che il mezzo della comunicazione sia la parola, il suo oggetto la cosa e il suo destinatario

¹⁶ Per quanto riguarda una possibile influenza di Benjamin su Scholem e in particolare del suo saggio *Die Aufgabe des Übersetzers* si veda una lettera di quest'ultimo a Buber, datata 27 febbraio 1930, in riferimento alla *Stella della Redenzione* di Rosenzweig. Discutendo una sua possibile traduzione in ebraico, Scholem afferma che ci sono pagine di questo libro che «non sono traducibili, almeno in questa generazione», echeggiando dunque l'idea benjaminiana secondo cui le opere importanti non trovano il loro traduttore di elezione al tempo in cui sorgono.

¹⁷ Si pensi per esempio alla corrispondenza con Franz Rosenzweig in riferimento alle sue traduzioni degli inni di Yehudah ha-Lewi. Sul rapporto tra Scholem e Rosenzweig si veda in italiano LUCCA 2013: 307-310.

¹⁸ In questo senso anche Benjamin, come si nota da una sua lettera a Scholem del 30 marzo 1918, sembra interessato alle lamentazioni non in quanto espressione dell'ebraismo, ma perché capaci di rivelare l'essenza metafisica del linguaggio.

un uomo¹⁹. Il lamento, al contrario, non comunica nulla e anzi secondo Scholem si oppone alla rivelazione proprio perché non prevede alcun tipo di risposta. A partire dalle caratteristiche della lingua delle lamentazioni, Scholem, insieme con Benjamin, intendeva dunque dimostrare che la lingua non è mai solo «comunicazione del comunicabile, ma è anche simbolo del non comunicabile» (BENJAMIN 2008: 509), sfuggendo dunque all'ambito della mera referenzialità.

L'elaborazione di una tale metafisica e poetica del linguaggio a partire da testi della tradizione ebraica porterà successivamente Scholem a misurare con lo stesso metro anche l'autenticità, in primo luogo dei gruppi sionisti tedeschi²⁰ con cui si troverà a entrare in contatto, prima del 1923, e successivamente, una volta a Gerusalemme, del sionismo in generale. Il collegamento tra la riflessione linguistica e il pensiero politico scholemiano avviene dunque in due modi. In primo luogo, una volta riconosciute le lamentazioni come un genere letterario dotato di una lingua peculiare, capace di disvelare l'essenza del linguaggio stesso, Scholem crederà di ritrovare proprio nell'incapacità di attingere e utilizzare questa forma linguistica nella contemporaneità uno dei limiti del movimento sionista giovanile tedesco e di tutta la sua generazione:

Quando il sionismo avrà imparato a lamentarsi, acquisterà allora una potenza di redenzione sulle nostre anime, la potenza nata nelle impossibili rivoluzioni del silenzio umano (SCHOLEM 2000: 712, trad. mia).

La crisi del linguaggio sarà dunque indicata, in questo senso, dall'impossibilità di fare ricorso alle lamentazioni da parte della nuova generazione di sionisti tedeschi. Scholem collegherà poi la propria critica a una concezione «borghese» del linguaggio all'ebraico moderno, allo *status* assunto dalla lingua santa nelle ultime generazioni, arrivando da lì a rileggere criticamente, e nei suoi scritti non destinati alla pubblicazione in maniera piuttosto aspra, le sorti del movimento sionista tra la fine degli anni Venti e il principio degli anni Trenta.

Se «tacere» in ebraico aveva costituito per il giovane Scholem parte di una strategia di perfezionamento morale, di lavoro su se stesso, ma anche, come ha ben notato Weidner, un atto polemico politico (WEIDNER 2003: 88-91)²¹, con il tempo lo studioso diverrà sempre più conscio della crisi dell'ebraico come lingua profana; penserà allora di trovare nella secolarizzazione della lingua non soltanto i prodromi di una dialettica di distruzione e redenzione, i cui sviluppi erano impossibili da prevedere, ma anche un enorme rischio per l'impresa sionista, cui Scholem aveva

¹⁹ Sulle possibili differenze tra la teoria del linguaggio di Scholem e quella di Benjamin si veda SCHWEBEL 2014: 35-39. Schwebel suggerisce che la visione scholemiana possa essere basata su idee di origine qabbalistica. Si tratta, a mio avviso, di un'ipotesi non ben verificata, specie alla luce del fatto che, in quegli anni, le conoscenze di Scholem in materia non erano ancora approfondite.

²⁰ Si veda in proposito la lettera di Scholem a Siegfried Bernfeld pubblicata su *Jerubaal*, 1 (1918-1919), pp. 125-130.

²¹ Scholem oppone infatti un «silenzio parlato» a una lingua ebraica che è stata separata dalle sue fonti tradizionali e contaminata con il linguaggio della chiacchiera giornalistica. Cfr in proposito BAROUCH 2014: 16-19.

dedicato tutte le proprie energie e affidato le sue speranze²². È quindi nelle pagine della corrispondenza scholemiana e nelle note personali, in parte ancora inedite, che occorre indagare. Si potrà osservare come la concezione scholemiana del linguaggio abbia trovato spazio all'interno della sua riflessione politica, spesso assumendo proprio la forma della disperazione e del lamento per trasmettere il suo sconforto nei confronti della realtà assunta da quello che più volte definirà il «sionismo empirico»²³.

3. Crisi dell'ebraico, crisi del sionismo

Come è stato osservato, l'interesse di Scholem per le lamentazioni riflette anche la sua disperazione per un ebraismo perduto e per un sionismo che sembrava aver preso vie diverse dalle preoccupazioni esistenziali e dal desiderio di rigenerazione morale del giovane studioso. La decadenza della tradizione riflette una critica della maniera di utilizzare l'ebraico in generale diretta in particolare al linguaggio del sionismo politico, tramutatosi in mera propaganda. In molti appunti Scholem sembra contrapporre a un linguaggio politico, propagandistico, una lingua differente, in cui trovano spazio non a caso il silenzio e il lamento. Così ad esempio scriverà Scholem tre anni dopo il suo arrivo a Gerusalemme:

Tre anni fa, anche allora di Yom Kippur, sono arrivato in Ereš Yiśra'el. [...] È impossibile che questo possa continuare perché il sionismo, che ci ha portati qui, si è qui tramutato in farsa, e le poche teste avvedute vanno a fondo in questa consapevolezza che non confessano a se stessi. [...] Così privo di illusioni come sono venuto qui, tale purtroppo sono rimasto. Il paese è in balia di passioni che non dipendono più da noi: in tre anni sarà deciso se c'è ancora una speranza per un esito sionista. Non riesco a trovare nessun ponte tra le mie speranze segrete e quel *bailamme* (darsi da fare) piccolo-borghese e bugiardo imbellettato di fraseologia nazionalista. Non erano queste le forze che mi avevano attratto. Ma una cosa almeno l'ho trovata: il silenzio (Arch 4* 1599/277 I,60: *Heute vor 3 Jahren*, 1926, trad. mia).²⁴

A questa decadenza del linguaggio non sfuggiva nemmeno la memoria dei morti. «La memoria dei morti in Palestina è propaganda» scriverà Scholem in un altro frammento del 1925 (Arch 4* 1599/277 I,54: *Januar 1925: Dasselbe wie stets*). In effetti durissimo sarà il suo parere nei confronti di uno dei testi simbolo di questo periodo, *Yizkor*, un libro in memoria dei caduti; pur avendolo tradotto dall'yiddish al

²² Sul sionismo del giovane Scholem si vedano BONOLA 2008 e SONINO 2011. Desidero ringraziare Claudia Sonino per avermi consentito di leggere una versione più completa e ancora inedita del suo saggio. Sul sionismo di Scholem, in particolare in relazione alla sua interpretazione del messianismo, cfr. anche il quarto capitolo di LUCCA, *Una visione dialettica della storia ebraica. Gershom Scholem e l'eredità del messianismo*, Tesi di dottorato discussa nel febbraio 2012 presso l'Università di Studi di Milano. Questo lavoro è ora in corso di pubblicazione presso l'editore Centro Studi Campostrini di Verona.

²³ Si veda, ad esempio, SCHOLEM 1975: 270. Per un primo studio in questa direzione si veda BAROUCH 2014: 16-24.

²⁴ La segnatura d'archivio si riferisce all'Archivio Scholem della Jewish National and University Library di Gerusalemme, cui rimandano anche tutte le citazioni da materiale inedito a seguire.

tedesco (chiese però che il suo nome non venisse indicato), Scholem lo considerava una sorta di martirologia cristiana, non certo un testo ebraico, dove il linguaggio delle lamentazioni era andato smarrito lasciando il posto a una sorta di sionismo «muscolare».

La critica scholemiana al sionismo è spesso associata al lamento per la decadenza dell'ebraico e alla convinzione, nel solco dei suoi scritti giovanili e del pensiero di Benjamin, che l'essenza del linguaggio e della lingua ebraica nello specifico non potesse ricadere nel convenzionalismo, ma appartenesse invece a un ordine differente, di natura spirituale, che trovava la sua collocazione nella sfera metafisica²⁵. Se l'esempio più chiaro a riguardo, nella sua tremenda lucidità e potenza dialettica, rimane senz'altro la famosa lettera-confessione inviata a Franz Rosenzweig nel 1926 in occasione del suo quarantesimo compleanno (su questo testo e sulle sue fonti cfr. LUCCA 2013), altri testi, in parte materiale preparatorio a quella stessa lettera, ci permettono di cogliere le preoccupazioni di Scholem per il destino della lingua santa e di metterle in relazione al problema politico²⁶. Da una parte Scholem intravede i rischi della secolarizzazione dell'ebraico, cogliendo il pericolo di trasformarlo in una lingua «comune», smarrendone così le sue peculiarità e trasformandola in una lingua come le altre. Venivano dunque anche parallelamente vanificate le aspettative di rigenerazione morale e spirituale che il giovane studioso associava al movimento sionista, da lui indissolubilmente legato alla necessità di esprimersi in ebraico:

La lingua che noi sviluppiamo in Israele non è più quella che ci accingevamo a studiare cinquant'anni fa dagli antichi libri, quando da lì ci venne incontro uno straordinario e affascinante splendore (direi quasi: lo splendore della Rivelazione). Cosa è accaduto nel frattempo? In che cosa consiste il processo di rinascita dell'ebraico? Nel cammino dell'antica lingua - tra le lingue del mondo quella storicamente carica del più grosso peso di associazioni religiose - dal Libro al balbettio del lattante (Arch 4* 1599/277 I,56d: *Sprache*, trad. mia).

Dall'altra parte, Scholem crede di cogliere nell'ebraico dell'*establishment* sionista un tradimento degli ideali e dei valori connessi originariamente alla «rinascita» della lingua. L'ebraico parlato dai sionisti è diventato un Golem, un Esperanto (o un Volapük, in altri frammenti), qualcosa di artificiale che pare totalmente incosciente dei suoi legami con la tradizione. Dalle riunioni di massa cui il giovane Scholem poteva assistere a Gerusalemme non rimbombava altro che una chiacchiera

²⁵ Cfr. in proposito Arch 4* 1599/277 I,56b: *Über die Sprache* (1926?).

²⁶ È interessante notare come la lettera di Scholem a Rosenzweig, proprio per la sua capacità di cogliere una delle questioni centrali dell'identità sionista, ovvero il rapporto con la lingua e quindi con la tradizione ebraica, non ha mai smesso di suscitare l'attenzione non solo di filosofi, ma anche di artisti e poeti israeliani di lingua ebraica che si vedono chiamati in causa dalla confessione di Scholem. Sia lecito qui solo rimandare, a titolo di esempio, a una recente poesia del giovane poeta israeliano Almog Behar intitolata *Be'oto lailah katavti 'al qivot ha-sifriyah* (Quella stessa notte ho scritto sui muri della biblioteca) e pubblicata nel 2008 dalla casa editrice 'Am 'Oved nel volume *Šim'on Be'erot* (Sete di Pozzi). Desidero ringraziare Or Lankri per aver sottoposto alla mia attenzione questa poesia.

assordante²⁷. La lingua era stata riportata in vita come un corpo senz'anima, o come un fantasma. In un altro frammento inedito, Scholem non esita a paragonare Elie'zer ben Yehuda, considerato lo *spiritus rector* della *renaissance* dell'ebraico in Palestina, alla Strega di Endor, la negromante cui si rivolse Saul per evocare lo spirito di Samuele²⁸. In un'altra pagina di diario, datata 1930 e già pubblicata in italiano, Scholem identifica nella crisi dell'ebraico una delle tre cause del fallimento del sionismo, che aveva consentito che la lingua fosse violata «prima ancora di venire fecondata dal vero seme della rinascita» (cfr. SCHOLEM 1997: 193-194).

L'utopia di rinnovamento che aveva contraddistinto gli albori del movimento si era trasformata in caricatura nel nome di un mero calcolo politico. Il sionismo, che alla sua origine, almeno nel mondo di lingua tedesca, aveva raccolto soprattutto il favore dei giovani, si era già trasformato in un'occasione di commercio e in uno strumento per arricchirsi. Per di più, tutte le energie spese per perorare la causa sionista nella diaspora avevano avuto, paradossalmente, un effetto contrario. Come Scholem riconosce più volte in diversi scritti tra la fine degli anni Venti e l'inizio degli anni Trenta (cfr. ad esempio una famosa lettera a Benjamin dell'agosto 1931 in SCHOLEM 1975: 269-273), gli sforzi dedicati all'attività politica avevano fatto dimenticare l'obiettivo profondo del movimento, quello di costruire una nuova società in Eretz Yisra'el, vanificando così le vere ragioni alla base della scelta sionista:

Perché siamo diventati sionisti? Perché avevamo visto che l'ebraismo degenerava progressivamente e che non aveva forza di esistere se non da una generazione all'altra, e volevamo porre fine a questa condizione. Volevamo sottrarlo alla catena di cause storiche e di traversie cui era sottoposto. Ed ecco, dopo venticinque anni, il risultato ottenuto è che abbiamo raggiunto non ciò che cercavamo, ma proprio quello che non volevamo. Il sionismo ha garantito nuovamente l'esistenza dell'ebraismo per i prossimi cinquant'anni e questo lavoro e questo sforzo posti nella diaspora ci sono costati tante forze che non ce ne sono rimaste per quello che era lo scopo principale: il lavoro in terra d'Israele (SCHOLEM 1989 [1931]: 91-92)²⁹.

Colpa dell'egemonia intellettuale sionista era stata combattere la sua battaglia in Europa, rivelandosi incapace di affrontare i problemi dell'immigrazione in Palestina,

²⁷ Arch 4* 1599/277 I,52: *Der Zionismus wird seine Katastrophe überleben* (Ende 1924).

²⁸ «Bei der Wanderung der Sprache vom Buch ins Leben ist die "Seele" verloren gegangen. Das, dessen wir uns so rühmen, ist keineswegs rühmenswert, denn wir haben das Hebräische nicht wiederbelebt, sondern nur einen Golem davon, ein Esperanto, d.h. wir haben gerade etwas Negatives geleistet. [...] Das Wunder der Sprache ist nichts als das der gelungenen Beschwörung eines Gespenstes, nicht eines Sprachleibes, d.h. einer Seele. Gespenster zu beschwören ist aber kein Verdienst. Hier liegt das Zentrum der Irreführung der Diaspora durch unsere Ansprüche, denn weil unser Gespenst umgeht, behauptet es lebendig zu sein. Und man glaubt es ihm. Wo aber Gespenster sprechen, muss das Lebendige verstummen. Ben Jehuda - die neue Hexe von Endor» (Arch 4* 1599/277 I,56c).

²⁹ Si veda anche un passo da un altro frammento inedito: «[...] unsere Utopie selber, die schönen Stunden, die wir zu schwärmen glaubten, sie haben unsere beste Kraft gesogen: wir haben zu früh gesiegt» (Arch 4* 1599/277 I,57: *Die Verzweiflung der Siegenden*, 12 April 1926). Sempre in questo frammento, con riferimento all'ebraico, Scholem riconosce una delle ragioni del fallimento del sionismo nella sua incapacità di misurarsi con la «vita fisica del Paese e della lingua».

dove invece avevano preso il sopravvento tendenze del tutto estranee all'anima più culturale e spirituale del movimento. Un misto di ingenuità, autoinganno e supponenza aveva determinato il fallimento degli ideali dell'*élite* intellettuale, che aveva dovuto scontrarsi, una volta in Palestina, con l'amaro volto di una realtà politica e sociale che non corrispondeva certo alle sue attese.

A Scholem, che tra la fine degli anni Venti e l'inizio del decennio successivo si era impegnato attivamente in politica nelle file del *Brith Šalom*, movimento in gran parte guidato da intellettuali provenienti dall'ebraismo centro-europeo che mirava a un accordo con gli arabi in vista di una futura soluzione binazionale, non restava altro, di fronte al tracollo degli eventi, che inabissarsi nel proprio lavoro di storico e intellettuale, in un esilio spirituale che tale doveva rimanere, nonostante Eresš Yišra'el, nonostante la rinascita dell'ebraico.

Bibliografia

ALTER, Robert (1991), *Necessary Angels. Tradition and Modernity in Kafka, Benjamin, and Scholem*, Harvard University Press, Cambridge.

BENJAMIN, Walter (2008), *Opere complete 1. Scritti 1906-1922*, Einaudi, Torino.

BAROUCH, Lina (2010), «Lamenting the Language itself. Gershom Scholem on the silent Language of Lamentation», in *New German Critique*, n. 37, 3, pp. 1-26.

BAROUCH, Lina (2014), «The Erasure and Endurance of Lament: Gershom Scholem's Early Critique of Zionism and Its Language», in *Jewish Studies Quarterly*, n. 21, pp. 13-26.

BONOLA, Gianfranco (2008), «Le delusioni del messianico in Gershom Scholem. Fedeltà mediante il rinnegamento» in *Babelonline*, n. 4, pp. 153-168.

CAMPANINI, Saverio (2005), *A Case for Sainte-Beuve. Some Remarks on Gershom Scholem's Autobiography*, in SCHÄFER, Peter, ELIOR, Rachel (a cura di), *Creation and Re-Creation in Jewish Thought. Festschrift in Honor of Joseph Dan on the Occasion of His Seventieth Birthday*, Mohr Siebeck, Tübingen, pp. 363-400.

FABRIS, Adriano (1999), «Tradizione e linguaggio. Elementi di paradosso nel pensiero di Gershom Scholem», in *Discipline Filosofiche*, n. 9, 1, pp. 213-228.

FERBER, Ilit (2013), «A Language of the Border: On Scholem's Theory of Lament», in *Journal of Jewish Thought & Philosophy*, n. 21, pp. 161-186.

FERBER, Ilit (2014), «Lament and Pure Language: Scholem, Benjamin and Kant», in *Jewish Studies Quarterly*, n. 21, pp. 42-54.

HANDELMAN, Susan (1991), *Fragments of Redemption: Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas*, Indiana University Press, Bloomington.

IDEL, Moshe (2010), *Old Worlds, new Mirrors: on Jewish Mysticism and 20th Century Thought*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

LÖWY, Michael (2001), «Messianism in the early Work of Gershom Scholem», in *New German Critique*, n. 83, pp. 177-191.

LUCCA, Enrico (2012), *La dialettica paradossale tra rivelazione e commento e la crisi della tradizione nell'opera di Gershom Scholem*, in BARTOLOMEI, Mariacristina (a cura di), *La Filosofia e il Grande Codice. Fissità dello Scritto - Libertà del Pensiero?*, Claudiana, Torino, pp. 105-123.

LUCCA, Enrico (2013), «Sull'orlo dell'abisso: Scholem e Rosenzweig sulla lingua ebraica», in *Rivista di Storia della Filosofia*, n. 68, 2, pp. 305-320.

MOSES, Stéphane (1992), *L'ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Seuil, Paris (*L'angelo della storia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, trad. a cura di M. Bertaggia, Anabasi, Milano, 1993).

SCHOLEM, Gershom (1975), *Walter Benjamin. Geschichte einer Freundschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (trad. it. *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, Adelphi, Milano, 1992).

SCHOLEM, Gershom (1986), *Briefe an Werner Kraft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

SCHOLEM, Gershom (1989), *'Od davar*, 'Am 'Oved, Tel Aviv.

SCHOLEM, Gershom (1995), *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923. 1. Halbband 1913-1917*, a cura di K. Gründer e F. Niewöhner con la collaborazione di H. Kopp-Obersterbrink, Jüdischer Verlag, Frankfurt am Main.

SCHOLEM, Gershom (1997), «Le delusioni di un sionista», trad. it. a cura di M. Cavarocchi, in *Micromega*, n. 3, pp. 191-194.

SCHOLEM, Gershom (2000), *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923. 2. Halbband 1917-1923*, a cura di K. Gründer, H. Kopp-Obersterbrink, F. Niewöhner, con la collaborazione di K.E. Grözinger, Jüdischer Verlag, Frankfurt am Main.

SCHOLEM, Gershom (2012), «Über Kant», in *Modern Language Notes*, n. 127, 3, pp. 440-441.

SCHWEBEL, Paula (2014), «Lament and the Shattered Expression of Mourning: Gershom Scholem and Walter Benjamin», in *Jewish Studies Quarterly*, n. 21, pp. 27-41.

SHEDLETZKY, Itta (2007), «Auf der Suche nach dem verlorenen Judentum. Zur "historischen Gestalt" Gershom Scholems», in *Münchener Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur*, n. 1, 2, pp. 30-47.

SONINO, Claudia (2011), «Non possiamo mai arrivare pienamente a casa». *Gershom Scholem arriva in Eretz Israel* in SCHIAVONI, Giulio, MASSINO, Guido (a cura), *Verso una terra "antica e nuova"*, Carocci, Roma, pp. 193-211.

WEIDNER, Daniel (2003), *Gershom Scholem. Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben*, Fink, München.