DOPPIOZERO

Gershom Scholem, il maestro della cabala

David Bidussa

20 Aprile 2020

“Nei primi anni Settanta, quando ero uno studente universitario, mi imbattei nelle *Grandi correnti della mistica ebraica* e lo divorai quasi fosse un testo sacro. Quel libro mi sembrava racchiudere il segreto di come uno storico laico possa immergersi nelle fonti religiose trovandovi un significato profondo per il mondo moderno. Oggi, molti anni dopo e con una carriera alle spalle continuo a pensare che Scholem ci offra un esempio perfetto di come si scrive la storia dell’ebraismo”.

Sono le ultime righe di *Il maestro della cabala. Vita di Gershom Scholem* scritto da David Biale. In quelle righe ci sono molte cose: c’è il senso della figura di Scholem, ma c’è anche gran parte delle emozioni che provano i suoi lettori.

Quella di David Biale è una biografia culturale, prima ancora che una classica biografia in cui pubblico e privato si intrecciano. Ma è anche la storia di un lettore appassionato e del suo incontro con “il maestro”.

Biale non è solo uno studioso che ha scoperto Scholem da giovane e ne ha proposto un primo profilo culturale in un testo che di fatto fa scuola (*Gershom Scholem. Kabbalah and Counter History*, Harvard University Press 1982). È anche uno studioso che ha provato a mettere in ordine i tanti percorsi che attraversano la vita di Scholem e stanno intorno al suo tavolino di lavoro.

In quel testo si profila complessivamente l’indagine intorno alla personalità di Scholem, un intellettuale che raramente è sceso sul piano della politica e che tuttavia ha sentito sempre con drammaticità il confronto con la politica. Biale fin dagli anni ’70 ha avuto la lucidità di cogliere quel processo e quel confronto talvolta silenzioso, talvolta più manifesto.

Il centro della sua prima intervista a Scholem (ospitata sulla “New York Review Books nell’estate 1980) è esattamente su questo. Il tema del messianismo è come quella categoria del tempo ed è assunta come criterio fondante nelle scelte

politiche.

In quell'intervista Scholem dice "Gli ebrei hanno sempre avuto un'attrazione fatale per il messianismo. Il coinvolgimento ebraico nel comunismo, per esempio, era conseguente al messianismo ebraico. Il sionismo non un'eccezione. Oggi noi abbiamo i Gush Emunim che sono chiaramente un gruppo messianico. Essi usano i versi biblici per scopi politici. Ogni volta che il messianesimo si introduce nella politica la conseguenza sono guai seri. L'effetto non può che essere un disastro".

È un tema molto significativo, e giustamente Biale insiste non solo allora, ma anche in questo suo libro su questo punto, sottolineando ogni volta come nel corso della vita di Scholem l'intreccio tra temi affrontati, scelte di vita e passioni sia sempre molto forte. Ma, appunto, non diano luogo a una politica, ma si presentino come percorsi di controcultura

Per la verità c'è stato un momento specifico in cui Scholem ha pensato che la controcultura potesse trasformarsi in piattaforma politica. È accaduto tra la metà degli anni '20 e la metà degli anni '40, quando è parte del gruppo (con Hugo Bergman, Martin Buber, Yehuda Leon Magnes e Arthur Ruppin) che si dà per nome "Brit Shalom" (letteralmente: "patto di pace") un gruppo che ha come ipotesi la costruzione di una realtà binazionale in Palestina (per una storia sintetica del gruppo, sono interessanti le pagine che ne ha scritto Georges Bensoussan nel suo *Il sionismo. Una storia politica e intellettuale 1860-1940*, p.682 e sgg.). Il confronto politico, l'ostilità dentro l'insediamento ebraico in Palestina, ma anche e non meno potente e determinante, il rifiuto totale del mondo arabo-palestinese anche solo a misurarsi con quella possibilità (anche per esempio a voler discutere il tema su un piano intellettuale) ne segnano la sconfitta (ma ci tornerò più avanti).



Il maestro della cabala

Vita di Gershom Scholem

David Biale

Carocci editore @ Saggi

Dunque, il confronto con i temi proposti dai percorsi culturali dei movimenti messianici e della mistica è parte della biografia pubblica (e non solo di quella dello studioso) di Gershom Scholem.

E infatti quel percorso inizia, Biale lo ricorda e insiste molto su questo punto, proprio a partire da un incontro con la Kabbalah attraverso la lettura di un classico ottocentesco, il testo di Franz Joseph Molitor *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition* un testo della metà dell'800 (è Scholem stesso a ricordarlo in una lunga intervista biografica che rilascia 1974, significativamente alla rivista politico-culturale del movimento kibbutzista "Shdemot": la versione italiana con il titolo "In compagnia di Gershom Scholem" è compresa in Scholem/Shalom, *Due conversazioni con Gershom Scholem su Israele, gli ebrei e la qabbalah*, edito da Quodlibet) e ha il suo punto di forza in un profondo avvicinamento a una visione contemporaneamente mistica e messianica. Questo avvio di ricerca lo porta allo studio della mistica ebraica (siamo intorno alla vigilia dello scoppio della Prima guerra mondiale) in un primo momento sotto l'influenza di Martin Buber, una figura con cui, invece, a lungo i rapporti saranno molto tesi e conflittuali (solo in parte riconciliati all'indomani della morte di Buber quando Scholem scrive un saggio sull'ebraismo di Martin Buber) e, dall'altra, all'adesione all'ideale sionista.

In tutte e due i casi il profilo è una scelta di conflitto con il mondo culturale, ideale, emozionale della propria famiglia. Più in generale, con il mondo culturale e sociale di appartenenza. Per certi aspetti quella scelta non è diversa se non nei contenuti, almeno sul piano delle emozioni e dei meccanismi psicologici, ai temi che Kafka inserirà nella sua *Lettera al padre*. In altre parole, è il sintomo della storia di una generazione.

La scelta di vita di Gerschom Scholem, più che una «scelta per» è una ribellione, ovvero è prevalentemente una «scelta contro».

Il giovane che nell'ottobre 1923 giunge in Palestina ha ormai troncato i rapporti con il padre, ha evitato la chiamata alle armi (la classe militare di Scholem, il 1897, è parte essenziale dell'esercito in guerra, simulando la follia, abbandonato gli studi matematici per la filologia semitica (in cui si è addottorato) e ha attraversato gli anni funesti della Guerra mondiale da studente fuoriuscito in

Svizzera con l’amico Walter Benjamin (un’amicizia, un rapporto umano e un confronto intellettuale che si manterrà tutta la vita e che significativamente ritorna a essere un punto di riflessione negli ultimi anni della sua vita, come approfondisce Roberto Gilodi qui).

Il perno intorno a cui si è consolidata la sua personalità è senza dubbio la scelta di campo a favore del sionismo, operata molto presto (dopo brevi oscillazioni tra ortodossia e liberalismo) e mai revocata.

La sua scelta tuttavia, non significa ricerca di un sistema protettivo all’interno di un’altra macchina ideologica contrapposta a quella della propria famiglia di provenienza o del proprio ambiente sociale di formazione.

L’intera biografia culturale di Gershom Scholem (e David Biale giustamente lo sottolinea) è un continuo confronto non conformistico con il proprio ambiente, anche con quello a cui aderisce.

Lo è a Berlino negli anni della sua giovinezza e della sua formazione culturale e universitaria, ma lo è anche nella sua vicenda una volta arrivato ina Gerusalemme (come si si vede *Da Berlino a Gerusalemme*, la sua autobiografia dedicata agli anni della propria formazione culturale, non a caso scritta negli ultimi della sua vita, su cui tornerò in chiusura di queste note).

Quodlibet

Scholem/Shalom

Due conversazioni con Gershom Scholem su Israele, gli ebrei e la *qabbalah*

Della sua seconda vita a Gerusalemme Biale racconta e ricostruisce soprattutto i momenti topici della sua riflessione culturale ovvero la costruzione del volume le *Grandi correnti della mistica ebraica*; poi la costruzione la grande biografia di *Sabbetai Sevi* che pubblica una prima volta nel 1957 e poi amplia in nella edizione definitiva del 1973, ma anche la riflessione sul tema dei rapporti tra storia della mistica, visione radicale dell'ebraismo, connessione e conflittualità con il sapere rabbinico.

L'insistenza sulla storia della mistica, infatti, è anche la scelta di un confronto con la definizione di un sapere canonico e tradizionale con cui Scholem confligge lungo l'arco di tutta la sua vita provando con costanza a dimostrare che tutta l'impalcatura razionalistica, fondativa del sapere ortodosso ha un problema non risolto con la sfera della trasgressione, rappresentata in gran parte con i percorsi dei movimenti messianici, con l'esperienza del sabbatianesimo, ma anche con un non risolto rappresentato dalla cultura ebraica ottocentesca.

Una prova è il saggio che scrive tra 1947 e 1948 sul simbolo ebraico della stella a sei punte (*La stella di David. Storia di un simbolo*) in quel momento assunta come simbolo dello Stato di Israele e dunque identificata con l'essenza stessa dell'ebraismo che resiste al processo di assimilazione, la cui storia è invece in gran parte l'opposto, ovvero l'accoglimento di una pratica che non si contrappone alla cultura esterna rivendicando un rifiuto totale di scambio. Anzi quel simbolo, scrive Scholem, è il risultato di quel processo di modernità che egli rivendica perché conseguenza di uno scambio con le culture non ebraiche. Per questo per i difensori della "purezza" o della "non contaminazione" il segno della "resa" arrendevole rispetto alla forza delle culture non ebraiche. Insomma, l'esatto opposto della continuità e della non assimilazione.

Scholem peraltro non è nuovo a quel confronto. Quando aderisce al gruppo di Brit Shalom, un grupp che è disposto a riconoscere non solo i diritti individuali, ma anche i diritti "nazionali" dei palestinesi, prospettando allo *yishuv* [collettività degli ebrei immigrati] la necessità di giungere, in nome della pacifica convivenza, anche a concessioni assai onerose, come la limitazione delle quote di immigrazione ebraica in Palestina. Il tema per Scholem, come scrive nel dicembre 1929 in un intervento pubblicato sul quotidiano "Davar" (per la precisione il 12 dicembre 1929) rispondendo ai critici e agli avversari della destra sionista che la costruzione dello stato "non è ciò che ho appreso nel corso dei molti anni di

lavoro sionista, né che tale era il contenuto dell'idea sionista per la quale noi siamo venuti qui. Il contenuto politico del sionismo è la creazione di un focolare nazionale come centro del popolo ebraico (..). Da parte mia io non definisco questa aspirazione attraverso una parola così pomposa come «redenzione politica» – la redenzione del popolo non dipende essenzialmente, secondo me, dalle forme politiche all'interno delle quali si vive. La redenzione di un popolo dipende dal suo sviluppo sociale e culturale".

È una dimensione che Scholem manterrà anche quando negli anni successivi, in seguito alla rivolta in Palestina (1936-1939) e poi soprattutto quando la dimensione dello sterminio durante la Seconda guerra mondiale gli fanno ripensare la dimensione possibile di uno Stato bi-nazionale con cui in parte si confronta con Hannah Arendt tra 1944 e 1946.

In particolare, nel 1946 in una conferenza su Memoria e utopia nella storia ebraica, quando ormai la dimensione della catastrofe cui è stato sottoposto il mondo ebraico europeo gli fa propendere, non senza riserve, verso l'ipotesi della costruzione dello Stato, il tema diventa di nuovo non dimenticare tanto la dimensione utopica quanto quella della speranza. In quell'occasione sottolinea come quel processo di costruzione di futuro sia possibile e si tiene la giusta distanza con la memoria, ovvero se non trasforma la memoria in rivendicazione, bensì in progetto. Un progetto che, affinché divenga possibile, deve includere, anche, la dimensione salvifica dell'oblio.

Percorso che in altra condizione, riferito ad altro contesto, più di mezzo secolo prima (nel marzo 1882) aveva richiamato Ernest Renan tentando di delineare quale fosse il percorso culturale di essere nazione. Significativamente quella domanda è tornata ad essere essenziale quando a metà degli anni '90 lo storico Charles S. Mayer ha invitato a riflettere sull'eccesso di memoria.

La sfida contemporaneamente, intorno a quel progetto che trasforma la memoria in *politica della memoria*, è anche la riflessione sulla fisionomia, gli statuti culturali, in breve i limiti, i confini, più in generale la geografia dell'appartenenza.

Perché a Scholem è chiara una cosa, con molto anticipo rispetto a quanto diverrà chiaro anche dopo la sua morte nel discorso pubblico, che ha attraversato tutte le culture politiche che della memoria fanno il pilastro essenziale della riscrittura identitaria (a ben vedere i radicalismi religiosi non sono altro che questo: riscritture di codice in cui qualcuno decide se qualcun altro è parte del proprio

gruppo oppure no e, soprattutto, a quali condizioni e con quali nuove regole si statuisce l’identità del proprio gruppo). Ovvero: dentro alla battaglia per la memoria spesso si combatte una guerra sull’appartenenza, sull’inclusione (più spesso sull’esclusione) di attori, di soggetti, di culture.

In altre parole, nella sua riflessione è già chiaro come la battaglia della memoria non sia solo ricordo ma riscrittura dei codici culturali di gruppi umani ridisegnandone le composizioni interne e, non ultimo, le gerarchie.

SCHOLEM

DA BERLINO A GERUSALEMME



EINAUDI

È un tema essenziale all'interno del suo percorso di rilettura e di ricostruzione del suo lungo confronto con Water Benjamin cui si dedica negli ultimi dieci della sua vita, non solo curandone con Adorno l'edizione delle lettere, ma anche componendo la prima tappa della sua autobiografia.

Storia di un'amicizia, è solo il primo timido approccio per provare a fare i conti con se stesso. In quel testo aver scelto Walter Benjamin gli consente ancora di mantenere una certa distanza, anche se quel corpo a corpo con se stesso è solo rinviato. *Da Berlino a Gerusalemme* è il testo con cui tenta di prendere le misure del confronto con se stesso.

Un percorso molto problematico per Scholem, tant'è che della sua autobiografia della scelta, ne compone due edizioni diverse nel giro di pochi anni.

Di *Da Berlino a Gerusalemme*, infatti, esistono due versioni diverse che forse, più di ogni altra cosa esprimono che cosa significhi provare a fare un bilancio della propria vita quando il tempo, nella propria quotidianità, testimonia la problematicità di fissare il passato e render conto delle scelte.

La prima versione è quella che in versione italiana esce nel 1988, con riferimento all'edizione tedesca del 1977; la seconda nel 2018, invece, è la traduzione dell'edizione più ampia, che esce all'inizio del febbraio 1982 (Scholem muore il 21 febbraio 1982) in ebraico per le edizioni Am Oved (di nuovo la casa editrice ufficialmente di proprietà del movimento sindacale, anche questo è un dato da non sottovalutare).

In quelle due edizioni le differenze sono di vario tipo, e non solo sul piano di un maggior flusso dei ricordi. Nella seconda versione, quella che per certi aspetti possiamo considerare il suo "testamento politico", è soprattutto all'ultimo capitolo che dobbiamo prestare attenzione.

In questa seconda versione, l'entusiasmo per il sionismo è ora evidente nel suo insistere sul suo profilo come rivolta contro una condizione «falsa». Condizione che egli riconosce a tutta la sua generazione quando scrive, parlando della sua decisione di andare in Palestina, che il suo "andar via" "era una scelta morale (…) una decisione presa a favore di qualcosa che allora ci sembrava inequivocabilmente un nuovo inizio, [legato] – sia che avesse un fondamento religioso sia laico – a una motivazione di etica sociale più che politica" [pp. 217-

218].

Indizio interessante ma che non dice tutto. L’adesione di Scholem al sionismo, infatti, più che da unavisione politica nasce da un’interpretazione dell’ebraismo come insieme di redenzione e utopia, vissuto culturale, ma anche emozionale, che coinvolge molte figure del mondo ebraico centro-europeo nei primi trent’anni del Novecento, come ha ricostruito con attenzione Michael Löwy nel suo *Redenzione e utopia*

In *Da Berlino a Gerusalemme*, Scholem ne scrive in maniera subliminale, almeno per due indizi che emergono soprattutto nel capitolo conclusivo, quello del suo arrivo a Gerusalemme e del suo nuovo inizio di vita lì [pp. 236-277].

Da una parte, come richiama Gulio Busi, fornendo uno spaccato umano, prima ancora che urbano, della città (un tratto che in letteratura fu proprio della scrittura del Premio Nobel Agnon, di cui Scholem in questo suo libro parla con grande stima e affetto, una città che in anni più vicini a noi ci ha restituito nelle sue inquietudini Amos Oz in *Una storia d’amore e di tenebra* e in *Giuda*, Feltrinelli). Dall’altra rendendo un omaggio non previsto a Judah Leon Magnes [p. 269 e sgg.], primo rettore dell’Università ebraica di Gerusalemme, ma soprattutto sostenitore nel 1947 di un progetto di Stato binazionale israelo-palestinese.

Un progetto che Scholem non sostenne nel 1947, ma che tuttavia era in sintonia col suo impegno politico e culturale tra anni 20 e ’30.



Una riflessione che forse, implicitamente, sta anche all'origine di questo suo libro «ultimo», in cui lo sguardo indietro non è nostalgia, ma cui non corrisponde un elogio del presente.

1977. Il tempo è quello del tramonto di quella realtà non solo politica, ma anche umana e culturale che anni prima gli ha fatto compiere la sua «scelta di vita»: percezione che avverte nel momento in cui la destra di Menachem Begin per la prima volta va al governo (un passaggio che significativamente nel linguaggio pubblico israeliano è indicato come «il rovesciamento»).

Da Berlino a Gerusalemme, forse, non è solo un libro che parla della propria adolescenza, di come si diventa adulti, di come si dice addio al proprio mondo di nascita, andando in cerca di un nuovo patto per domani e ascoltando le proprie scelte. È anche una cerimonia degli addi.

Un ultimo sguardo al proprio mondo in declino, che sta scomparendo con lui.

Se continuiamo a tenere vivo questo spazio è grazie a te. Anche un solo euro per noi significa molto.
Torna presto a leggerci e SOSTIENI DOPPIOZERO

