

FRANCESCO FERRARI, *Religione e religiosità. Germanicità, ebraismo, mistica nell'opera predialogica di Martin Buber*, Milano-Udine, Mimesis, 2014, 364 pp.

Con questo interessante volume Francesco Ferrari ravviva l'interesse e la ricerca italiana su Martin Buber, che, dopo decenni di vivacità, si era un poco assopita. Ferrari propone, in particolare, un'indagine ampia, seria e rigorosa, sul periodo cosiddetto predialogico del pensiero di Buber. In effetti, il pensiero di Buber, in quegli anni in cui pure egli è stato molto attivo e produttivo su molti versanti, non è stato fino ad ora indagato adeguatamente, soprattutto in Italia. Certo si conoscono le notizie biografiche della formazione culturale del giovane Buber e le sue molteplici iniziative come autore, come intelligente ricercatore di tradizioni, come promotore coraggioso di iniziative culturali, editoriali, politiche. Ma questa intensa attività di Buber nei decenni precedenti la sua produzione matura spesso è considerata come un passato superato e poco rilevante rispetto al suo pensiero maturo. Indubbiamente il primo responsabile di questa opinione è Buber stesso, il quale, raccogliendo nei tre volumi dei *Werke*, da lui stesso curati e pubblicati presso Kösel e Lambert Schneider tra il 1962 e il 1964, gli scritti più significativi del proprio pensiero ha quasi del tutto escluso quanto aveva prodotto prima dell'epoca della sua filosofia dialogica. Questa scelta di Buber, per altro, certamente intenzionale, deve essere considerata nella sua importanza e nel suo significato: Buber stesso, nel dare un quadro del proprio pensiero, segnala una discontinuità tra il periodo giovanile e il periodo maturo della sua produzione e desidera essere rappresentato quasi unicamente da e in quest'ultimo. Ciò non toglie che anche la sua attività precedente sia assai significativa e pertanto meriti di essere indagata a fondo.

È appunto quanto fa Ferrari in questo libro, allo stesso tempo con accuratezza analitica e con capacità sintetica, fornendoci un'ampia e approfondita esposizione critica dell'opera del "giovane" Buber, tanto che Martin Leiner, nella *Prefazione* a questo volume, scrive: "non è eccessivo, pertanto, dire che il presente volume costituisca la presentazione più ponderata e più documentata dello sviluppo del pensiero di Martin Buber che abbiamo oggi a disposizione. È il libro che si deve leggere sul giovane Buber!" (III).

Seguendo insieme, in un accordo efficace, sia un ordine cronologico sia un'articolazione tematica, Ferrari esamina le diverse direzioni dell'impegno culturale di Buber nei primi decenni della sua attività, contestualizzandone anche l'opera nella cultura del suo tempo, con rapide descrizioni dell'ambiente in cui le idee dell'Autore prendono forma. Alcune di tali descrizioni, pur sintetiche ed essenziali, sono assai brillanti, come, per esempio, la descrizione della cultura viennese a cavallo dei due secoli (I.2) o la descrizione del nuovo interesse per l'Oriente in Germania tra la metà dell'800 e i primi decenni del '900 (III.3).

Nella prima parte del libro Ferrari espone e analizza la formazione del giovane Buber nell'ambiente culturale di lingua tedesca, tra Vienna, le università tedesche di Lipsia e di Berlino e l'università svizzera di Zurigo. Egli esamina le influenze notevoli che Buber ricevette da significativi filosofi del tempo, come Nietzsche, Dilthey e Simmel, ma anche i non meno importanti scambi di contributi culturali tra Buber e l'ambiente artistico e politico in cui viveva (in quest'ultimo, in particolare, Buber strinse una profonda e importante amicizia con Gustav Landauer, la cui influenza fu permanente nel suo pensiero).

Nella seconda parte Ferrari offre una descrizione e un'interpretazione analitica dell'impegno di Buber nel movimento sionista e della profonda riflessione sull'ebraismo che ad esso si accompagnò. Da queste pagine risulta bene il carattere del tutto originale dell'interpretazione buberiana del sionismo come movimento culturale e religioso, come "rinascimento ebraico": un ideale che prese forma nella mente e nel cuore di Buber, non solo come programma sionista, ma come proposta universale all'uomo contemporaneo e che costituì una fase importante nella formazione della concezione buberiana dell'umanesimo ebraico come via di salvezza per l'umanità occidentale in crisi.

Nella terza parte Ferrari esamina l'interesse del giovane Buber per la mistica, sia occidentale sia orientale. Egli si sofferma sull'interesse di Buber per Jacob Böhme e per Nicola Cusano; sulle sue ricerche sul chassidismo, che portarono come frutti sia la raccolta di un'imponente mole di materiale della tradizione, sia una serie di scritti di interpretazione e di commento; sulla sua intensa attività di raccolta di materiali delle più diverse tradizioni mistiche, in particolare sul suo interesse per il buddismo e per il taoismo. Da tutto ciò Ferrari elabora una compiuta descrizione dell'importanza della mistica per il giovane Buber e dell'influenza rilevante di essa sul suo pensiero.

L'insieme di queste parti, ben collegate tra loro, risulta un quadro esauriente e significativo del pensiero di Buber in questo primo periodo della sua attività.

Il libro di Ferrari non si limita a un'indagine su ognuno di questi temi e di queste atmosfere culturali, ma intende anche proporre una tesi generale, attraverso cui leggere e interpretare queste vicende culturali del giovane Buber. Il titolo stesso del libro suggerisce tale tesi: *Religione e religiosità*. Giustamente Ferrari rileva come l'opposizione della "religiosità" alla "religione" sia costantemente riproposta da Buber lungo tutto il corso del suo pensiero. Al carattere istituzionale e statico della "religione" egli contrappone la vitalità e l'autenticità della "religiosità". Tuttavia mi sembra che sostenere la continuità nello sviluppo del pensiero di Buber essenzialmente sulla base di questo tema sia un argomento non abbastanza forte. In primo luogo, infatti, questo non è in nessun modo un tema originale di Buber; al contrario si tratta di un tema assai diffuso nel pensiero dell'epoca, già presente in alcuni dei maestri di Buber (come Ferrari stesso mette in evidenza) e ricorrente in molti pensatori dei decenni tra i due secoli. In secondo luogo, la continuità, che dovrebbe essere documentata dal permanere di questa opposizione, è in larga parte più terminologica che semantica. La nozione di "religiosità", infatti, subisce negli anni, nel pensiero di Buber, un'evoluzione ampia e profonda nel significato. Tanto che quasi si potrebbe dire che questo tema può essere considerato sia come indice di continuità, sia come indice di cambiamento: forse qualcuno potrebbe considerare proprio tali mutamenti di significato della nozione di "religiosità" per evidenziare e sostenere la differenza tra vari periodi del pensiero di Buber.

Inoltre Ferrari sembra voler associare questa apologia della "religiosità" da parte di Buber con una presunta persistenza del suo apprezzamento per la mistica e con un carattere mistico di tutto il suo pensiero, anche di quello più tardo. Pur considerando giustamente eccessivo il giudizio di Gershom Scholem, secondo il quale il pensiero di Buber "anche sotto la copertura di una nuova teologia, rimane sempre mistica" (citato da Ferrari alle pp. 315-316), egli condivide invece la valutazione di Maurice Friedman, che sottolinea come "la *conversione* di Buber non significasse un rigettare in toto la mistica" (citato da Ferrari a p. 316).

Naturalmente è ben diverso sostenere che "le fonti mistiche del pensiero buberiano affiorano [...] costantemente e innegabilmente alla superficie dei suoi scritti" (p. 315): è chiaro infatti che tanti anni di lavoro, di raccolta di materiali mistici, di studio di essi e di riflessione su di essi, non possono non essere entrati a far parte integrante del bagaglio culturale di Buber e a costituire un elemento della sua ricchezza. Tuttavia l'abbandono della mistica a un certo punto dell'evoluzione della sua riflessione, in tutti i campi, filosofia, studio della Bibbia e interpretazione del chassidismo, fu un passo netto e deciso di Buber. A testimo-

nianza di ciò non vi è solo il suo noto racconto di un'esperienza personale. In esso Buber concentra, come è suo stile, nella descrizione icastica di un dialogo mancato, la decisione, certamente elaborata ben più a lungo e per molteplici motivi, di rigettare la via della mistica, e significativamente conclude: "da allora ho abbandonato quella 'religiosità' che è solo eccezione, rapimento, distacco, estasi" (*Dialogo*, ed. it. Cinisello Balsamo, 1993, p. 199). L'abbandono della via mistica da parte di Buber ha ragioni consistenti e fondamentali per il configurarsi del suo pensiero maturo. I risultati di questa "conversione" dalla mistica all'etica sono rilevanti in tutti i campi principali della sua ricerca. L'interpretazione buberiana del chassidismo muta radicalmente (la polemica di Scholem contro tale interpretazione ne è una prova), sino alla contrapposizione tra concezione mistica e teurgica del chassidismo e concezione etica e comunitaria di esso, che costituisce la struttura stessa di *Gog e Magog*, del 1943. La filosofia di Buber si costituisce come un'etica della relazione e della comunità, contro ogni concezione elitaria e individualista della mistica, in ciò distinguendosi radicalmente da altre filosofie contemporanee, talvolta indebitamente accostate ad essa, come quella di Ferdinand Ebner o quella di Ludwig Binswanger. L'interpretazione buberiana della Bibbia è interamente incentrata sulla relazione dialogica tra "il Dio di Israele" e "il popolo di Dio" e guidata dal filo rosso del profetismo, come impegno etico, politico e sociale lungo tutta la storia di Israele.

Diversi sono i temi su cui si consuma la rottura di Buber con la mistica. Sarebbe troppo lungo elencarli qui tutti. Mi limito ad accennare a due di essi di grande portata. In primo luogo, il ripudio della dottrina della redenzione di Dio. Basti per evocarlo l'affermazione drastica di Buber in *Io e Tu*: "che discorso opprimente e arrogante, quello che parla di un 'Dio che diviene'! Ma ciò che incrollabilmente sappiamo in cuor nostro è un divenire del Dio che è" (*Io e Tu*, ed. it. Cinisello Balsamo, 1993, p. 118). In secondo luogo, nel periodo della sua maturità, Buber pone come un tema centrale, in tutti gli ambiti sopra citati della sua ricerca, la "comunità", e ciò comporta anche una polemica contro il carattere individualista del rapporto mistico con Dio. Anche in questo caso mi limito a citare un luogo dell'opera di Buber. In conclusione della *Eclissi di Dio*, Buber scrive: "attendiamo una teofania di cui non conosciamo che il luogo, e il luogo si chiama comunità" (*L'eclissi di Dio*, ed. it. Milano, 1961, p. 114).

Concludo evidenziando che la distinzione analitica di diverse epoche del pensiero di un autore e la ricomposizione sintetica della continuità di esso sono fasi attraverso cui si svolge normalmente la storia dell'interpretazione di un autore. Si tratta di operazioni il cui significato non è principalmente storiografico ma ermeneutico. Queste prospettive, separatamente e complessivamente, permettono di leggere l'autore ponendo in evidenza temi e problematiche differenti e pertanto tutte insieme arricchiscono e approfondiscono la comprensione dell'oggetto. Per questo anche il lavoro di Ferrari non solo è del tutto legittimo, ma contribuisce in modo rilevante ad una comprensione sempre più esauriente del pensiero di Martin Buber.

Andrea Poma