

GERSHOM SCHOLEM, *Il sogno e la violenza. Poesie*, a cura di Irene Kajon, Firenze, Giuntina, 2013, 152 pp.

Walter Benjamin, in apertura della seconda parte del saggio da lui dedicato alle *Affinità elettive* di Goethe, polemicamente rivolto nei confronti della biografia di tale autore redatta da Gundolf, si esprime in questi termini: “ogni opera può [...] illuminare la vita dell’autore e l’opera sua”. Nel concedere ciò, egli si scaglia tuttavia contro “il [...] metodo che cerca di esporre il divenire dell’opera [...] in base a una schematica ‘essenza personale’ e ad una vuota e inafferrabile ‘esperienza di vita’” (*Le affinità elettive*, in W. Benjamin, *Angelus novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Torino, Einaudi, 2010¹⁴, p. 194). Il volume *Il sogno e la violenza. Poesie*, curato da Irene Kajon, si adatta perfettamente alla prima di queste due affermazioni, senza incorrere nel rischio delineato nella seconda, gettando luce sull’intreccio, presente lungo tutta la vita di Scholem, fra la concreta dimensione esistenziale e la riflessione intellettuale. I componimenti raccolti all’interno del volume qui in esame, molti dei quali tradotti in italiano per la prima volta, costituiscono infatti quello che potrebbe essere definito un capitolo mancante delle *Grandi correnti della mistica ebraica*, capitolo avente come contenuto un’ulteriore – un’ultima? – scandalosa trasformazione dell’idea messianica.

In apertura della sua utile introduzione, volta a inquadrare le opere da lei raccolte e tradotte, la curatrice dichiara di volere “porre in evidenza come lo Scholem poeta non costituisca, per così dire, uno Scholem minore”; le sue poesie, infatti, “restituiscono l’immagine” non solo di uno “storico, ma soprattutto [di] un pensatore” (p. 7). Tale lavoro di contestualizzazione si approfondisce nei puntuali commenti che accompagnano ognuno dei testi; al loro interno sono esplicitate tanto le coeve circostanze storiche quanto i rapporti intrattenuti dall’autore con le figure che emergono dai suoi versi: tra le altre, quelle di Theodor Herzl, Shemuel Agnon, Hans Jonas, Ingeborg Bachmann, ma soprattutto Walter Benjamin. A quest’ultimo sono legati alcuni dei componimenti più noti, quali *Un saluto dall’angelo* e *Con un esemplare del ‘Processo’ di Kafka*. Non è tuttavia a partire da essi che qui svilupperemo le nostre riflessioni, quanto piuttosto confrontandoci – in una, benjaminiana, virtuale rassegna degli estremi – con le poesie che permettono di delineare la difficile vita “nelle fessure della storia” (*A Ingeborg Bachmann*, p. 89), secondo Scholem propria del suo popolo di appartenenza.

Il succedersi dei componimenti esprime il passaggio dell’autore dal presentimento, legato al sorgere del sionismo, di “una nuova, migliore primavera” (*A Theodor Herzl!*, p. 33), a “un atteggiamento di amarezza, malinconia, sfiducia nei confronti della possibilità del mantenimento del sogno di fronte alla violenza che imperversa nella storia” (p. 22), senza però che egli diventasse mai, secondo la curatrice, un profeta del movimento sionista: anche per lui, infatti, “l’ora più oscura [...] [fu] destarsi dal sogno” (*Incontro con Sion e col mondo*, p. 65). All’interno di tale vicenda “il privato rimane la fonte segreta del pubblicamente diffuso” (p. 25): come sottolineato da Kajon, è del resto la soggettività di Scholem a guidarne gli studi sulla mistica ebraica. Una volta delimitato schematicamente il luogo ideale della sua produzione poetica, che cosa accadrebbe se – ancora una volta, né sarà l’ultima, a partire da una suggestione benjaminiana – tentassimo di esplorarne la soglia?

Il tentativo conduce alla considerazione del rapporto intercorrente, nelle poesie e negli studi di Scholem, fra le due polarità in gioco nel titolo della raccolta qui presa in esame: il sogno e la violenza. L'accostamento di componimenti e trattati potrebbe peraltro apparire come una forzatura del pensiero dell'autore, il quale sembra separare non solo le proprie poesie dagli studi da lui dedicati alla mistica ebraica, ma anche quest'ultima rispetto alla nostra posizione di studiosi. In *La Kabbalah e il suo simbolismo* leggiamo infatti: "per noi, oggi, i simboli della Kabbalah sono realizzabili solo a condizione di uno sforzo considerevole – se mai lo sono. Hanno avuto la loro ora". Alla teoria risponde però immediatamente la vita; Scholem afferma infatti subito dopo: "quando mai il popolo ebraico ha avuto maggiori possibilità di incontrarsi con il proprio genio?" (tr. it. di A. Solmi, Torino, Einaudi, 2001, pp. 149-150). Siffatta domanda conclude, sostanzialmente immutata, varie opere di Scholem, ponendo un problema cui è opportuno cercare, e forse può essere trovata, una risposta. È necessario, in tal senso, partire dall'assommarsi agli orrori della Seconda Guerra Mondiale delle difficoltà e delle violenze, ritratte in diverse poesie, legate all'incontro, all'interno del sionismo, tra l'idea messianica e la dimensione storica. Di tali vicende Scholem fu testimone privilegiato, nella duplice veste di figura di spicco del futuro Stato di Israele, ma soprattutto di studioso della mistica ebraica. In vista di una più ampia comprensione della sua prospettiva appare opportuno abbandonare per un attimo la sua produzione poetica, per guardare ad alcuni snodi contenuti nelle sue opere più note.

"Solo ora possiamo veramente capire il 1492, ma la sostanza che può permettere di resistere si è ridotta [...] a una frazione minima di quella presente a quel tempo" – scrive Scholem a Benjamin il 13 aprile 1933. Pare quasi sostenere, nell'imminenza della Seconda Guerra Mondiale, che non solo il "genio" ebraico, ma anche una parte della mistica del suo popolo giungano benjaminianamente al proprio 'ora della conoscibilità', seppure in un'accezione negativa. Due momenti, cui qui solo accenniamo, sono significativi in tal senso. Proprio la cacciata degli ebrei dalla Spagna aveva portato, secondo Scholem, a un "cambiamento radicale [...] che si può indicare come la penetrazione dell'elemento apocalittico nella mistica ebraica" (*Le grandi correnti della mistica ebraica*, tr. it. di G. Russo, Torino, Einaudi, 2010, pp. 257-259). L'ingresso della dimensione storica e la nuova attenzione al tema della redenzione all'interno del tempo presente avrebbero condotto allo sviluppo della *kabbalah* luriana, in particolare all'idea del *tiqqun*. Il passo decisivo verso il messianismo sarebbe poi stato compiuto nel XVII secolo dal sabbatanesimo, come noto non privo di esiti antinomici. Questa corrente era caratterizzata nel proprio centro da una frattura tra l'aspetto interno e quello esterno della redenzione. Il "sogno suggestivo" (*A Theodor Herzl!*, p. 33) del sionismo doveva, agli occhi di Scholem, confrontarsi con il medesimo problema. Il risultato del tentativo di ricomposizione delle due istanze non fu però un effettivo incontro, quanto una catastrofica indistinzione: "ciò che era interno, è all'esterno / cambiato, il sogno in violenza" (*Incontro con Sion e col mondo*, p. 65); detto con le parole della curatrice, "nichilismo e redenzione si richiamano reciprocamente" (p. 116).

A fronte di una simile situazione, Scholem sembra portare avanti nelle proprie poesie una riflessione sul "punto focale della storia" (*Incontro con Sion e col mondo*, p. 63), destinata tuttavia a rimanere priva di un risultato che non coincida con il riconoscimento della impossibilità di coglierlo, giacché esso si situa "troppo in alto" (*Con una copia del 'Processo' di Kafka*, p. 75) oppure giunge "troppo tardi" (*A Ingeborg Bachmann*, p. 91). Il tentativo da parte degli ebrei di accelerare la fine, di anticipare il ritorno a Sion – così si esprime Scholem in *A Ingeborg Bachmann*, componimento che chiude la raccolta curata da Kajon –, interrompendo quella condizione "profondamente irreal" costituita dalla "vita in condizioni di rinvio" (*Concetti fondamentali dell'ebraismo*, tr. it. di M. Bertaglia, Genova, Il Melangolo, 1986, p. 147), non ha condotto al risultato sperato. L'esito inevitabile di tutto ciò sembra essere rappresentato dall'abbandono di ogni prospettiva messianica: "l'ora della redenzione è passata" (*A Ingeborg Bachmann*, p. 91).

All'interno di quest'ultima poesia, tuttavia, la posizione di Scholem non si lascia circoscrivere alla mera rassegnazione: nella strofa di apertura egli accenna all'idea messianica come a ciò che "troppo leggermente si dimentica" (ivi, p. 89). Essa rimane dunque ai suoi occhi, nonostante tutto, un oggetto sirenico di riflessione: al tempo stesso passaggio obbligato e pericolo sempre incombente di un brusco risveglio, tanto per il pensatore quanto per l'uomo. Scholem gioca non a caso sull'ambiguità del nome delle Sirene – nella scelta delle quali appare evidente, secondo la curatrice, la sua vicinanza a Kafka, ma anche a Horkheimer e Adorno – in una delle sue poesie, che si chiude con l'urlo lancinante delle ambulanze in occasione dei conflitti dell'immediato dopoguerra tra la popolazione ebraica e quella araba (*Le sirene*, p. 81). La prospettiva messianica, tesa tra imprescindibilità e irrealizzabilità, sembra così trovarsi in una condizione dai tratti fortemente kafkiani, "in cui essa" – scrive Scholem a Benjamin il 20 settembre 1934 – "appare vuota di significato, in cui afferma ancora se stessa, in cui *vige*, ma non *significa*". A questo 'nulla della redenzione' – traendo qui ispirazione dal giudizio da lui espresso sull'opera di Kafka – Scholem sembra appunto reagire sottolineando l'unica, forse, possibile soluzione rimasta al problema rappresentato dal messianismo, la sua ultima sopravvivenza: l'indimenticabilità. Ancora una volta ci rifacciamo a Benjamin: "certi concetti di relazione conservano tutto il loro significato, anzi forse il loro significato migliore, se non sono riferiti a priori esclusivamente all'uomo. Così si potrebbe parlare di una vita o di un istante indimenticabile, anche se tutti gli uomini li avessero dimenticati. Poiché se la loro essenza esigesse di non essere dimenticati, quel predicato non conterrebbe nulla di falso, ma solo un'esigenza a cui gli uomini non corrispondono, e insieme un rinvio a una sfera in cui fosse corrisposta: a un ricordo di Dio" (*Il compito del traduttore*, in W. Benjamin, *Angelus novus*, cit., p. 40). Una formulazione molto simile è presente anche all'interno della recensione di Benjamin a *L'idiota* di Dostoevskij, testo in cui Scholem leggeva un commosso ricordo di Fritz Heinle, cui Benjamin aveva dedicato una serie di sonetti (cfr. su questo l'annotazione di Kajon alle pp. 109-110). Questi testi rappresentano precisamente un tentativo da parte di tale autore di esprimere poeticamente l'indimenticabile, come accade anche in Scholem.

Il passo decisivo da compiere per comprendere l'intera serie di componimenti contenuti nel volume qui in esame ci sembra essere quello di considerare il messianismo – traendo ispirazione e al tempo stesso rivisitando quanto espresso da Giorgio Agamben nel *Tempo che resta* – come un 'insalvabile'. Un modo analogo per esprimere lo stesso concetto è parlare – a metà tra quest'ultimo autore e Benjamin – di 'messianismo studiato', come all'leggerimento del peso rappresentato dalla prospettiva messianica e, al tempo stesso, come nuova 'porta della giustizia' di kafkiana memoria. Che sia poi possibile, con quella stessa ironia che Benjamin aveva individuato come chiave di lettura imprescindibile per affrontare l'opera di Kafka, ribaltare anche le note accuse mosse da Scholem al suo amico nella lettera del 6 maggio 1931? In altre parole, il messianismo – non il comunismo – potrebbe rappresentare una cambiale impossibile da pagare?

A questa domanda, indubbiamente provocatoria, deve essere accostato quanto si legge al termine delle *Grandi correnti della mistica ebraica*: "sotto quali aspetti questa invisibile corrente sotterranea della mistica ebraica possa di nuovo rispuntare alla superficie, non ci è dato prevedere [...]. Parlare del cammino mistico che [...] può ancora esserci tenuto in serbo dal destino [...] è compito di profeti, e non di professori: anche se io personalmente credo che un tale cammino sia ancora aperto innanzi a noi" (tr. it. cit., pp. 353-354). Ci sembra, da ultimo, che le poesie raccolte nel volume rappresentino non solo una fonte per comprendere i temi della riflessione di Scholem, ma ancora più significativamente la risposta implicita alla sua domanda circa la possibile continuazione della mistica ebraica.

Davvero, dunque, si è di fronte – come sostiene Kajon – a "un autore nel quale vi sono dei lati in insanabile disaccordo l'uno con l'altro pur nell'unità della persona" (p. 26)? Non si potrebbe forse rispondere a questa osservazione con il verso dello stesso Scholem che recita

“la menzogna dell’identità chi l’ha mai compiuta” (*Presso di me o di essa?*, p. 67)? Certo l’autore dei componimenti non affianca semplicemente lo studioso: “il primo costituisce anche il presupposto del secondo” (p. 25); come abbiamo già riportato in precedenza, la sua fonte segreta. La stessa curatrice chiude però la sua introduzione con un’apertura, un ampliamento rispetto a tale posizione: a suo dire Scholem “affida il cammino dell’uomo” ai poeti, da cui “l’umanità contemporanea avrebbe tratto quell’insegnamento centrale senza il quale la sua storia, che pure rimane percorsa da tragedie, non avrebbe senso” (p. 28). Pur permanendo una distinzione tra le dimensioni esistenziale e della produzione scientifica, il *circolo* delle reciproche influenze tra poesia e teoria può essere a nostro avviso chiuso, muovendo un passo oltre il lavoro di Kajon: Scholem, effettivamente tutt’altro che un “vate o pastore dell’umanità” (p. 25), appare come un uomo che, di fronte “alla bilancia di Giobbe” (*Con una copia del ‘Processo’ di Kafka*, p. 73), oppone alle lusinghe del messianismo una versione prosaica, ma non meno autentica, di quel timore reverenziale (*Ehrfurcht*) alla luce del quale si svolgono la sua produzione poetica e la sua riflessione sulla mistica. Il volume delle sue poesie consente dunque, tanto grazie ai materiali presentati quanto all’apparato introduttivo e di commento, di gettare una nuova luce sulla sua figura, contribuendo al tempo stesso al proseguimento di una tradizione: questo è appunto il significato del termine *kabbalah*. Di fronte ai pericoli insiti in “ogni violento movimento politico dal carattere immediatamente messianico” (p. 27), allo stravolgimento degli ideali propri del messianismo, non è forse meglio “denaturarli, come si fa con l’alcol – a rischio che divengano impossibili da degustare per chiunque –, rendendoli sicuramente inutilizzabili” per scopi violenti? “Il massimo dell’ambiguità” toccato da Scholem, in particolare in *A Ingeborg Bachmann*, è in realtà “un estremo. Un naufrago alla deriva su un relitto che si arrampica sulla cima dell’albero ormai fradicio. Ma di lassù egli ha la possibilità di lanciare un messaggio che lo può salvare”. Con queste parole Benjamin rispondeva, in una lettera del 17 aprile 1931, alle sollecitazioni postegli dall’amico circa la sua problematica adesione al comunismo, chiedendogli di rimando una sua “controproposta”. Scholem replica idealmente con le sue poesie: “io lo so che il mio Vendicatore è vivo e che, ultimo, si ergerà sulla polvere!” (Gb 19,25), anche su quella del messianismo.

Damiano Roberi