

Gianfranco Bonola

IL BENE E IL RITUALE

Gershom Scholem e Franz Rosenzweig a proposito di *Die Wirklichkeit der Hebräer* di Oskar Goldberg.

Nell'edizione dell'epistolario di Franz Rosenzweig, pubblicata come prima parte delle sue *Gesammelte Schriften* nel 1979, in una lettera a Martin Buber del 24 ottobre 1928 si leggono (riportate come segue) queste puntute considerazioni:

Nella lettera di ... a proposito di [Oskar] Goldberg ritrovo tutte le sue debolezze oppure ora, visto che è sopra i trenta, si deve purtroppo dire: tutte le sue debolezze allo stato puro: quattro pagine d'insulti [*Geschimpf*] (con cipiglio importante e contenuto insignificante [*unbedeutend*]) e poi alla fine una pagina dove dice quello che pensa e allora purtroppo lo fa in modo tale che si nota: in fondo non ha alcun barlume al di fuori dell'ideologia liberale corrente. Se nella Bibbia il "rituale" e il "bene" si potessero separare con un'incisione così precisa e netta [*mit so glatter Schnittfläche*], certo non ci sarebbe nessun Goldberg, ma neppure alcun ebraismo.

Soltanto nel 1994, nel primo volume delle *Briefe* di Gershom Scholem, la curatrice sanerà in nota la vereconda lacuna, svelando (almeno a chi scrive) che le frecciate di Rosenzweig andavano a colpire proprio Scholem e il suo intervento su Oskar Goldberg², il tema che intendo trattare in questo contributo. Anche a Rosenzweig, infatti, Scholem³ aveva fatto pervenire una corposa lettera-recensione, inizialmente indirizzata a Rosa Okun³, nella quale manifestava le sue sostanziali critiche all'opera di Oskar Goldberg, *Die Wirklichkeit der Hebräer* (La realtà degli antichi ebrei) uscita nel 1925.

Purtroppo nel 1928 Rosenzweig era ormai costretto a comunicare il suo pensiero attraverso defatiganti procedure, e quindi lo concentrava in fulminanti battute come queste. Esse colgono nel segno perché l'atteggiamento di Scholem verso Goldberg è troppo palesemente aggressivo e liquidatorio. Ma, come spero di mostrare, la demolizione della stroncatura scholemiana che contengono è ingenerosa e, nel finale, piuttosto discutibile.

1. Oskar Goldberg, la sua cerchia e Walter Benjamin

Oskar Goldberg (1885-1952), oggi quasi del tutto dimenticato⁴, all'epoca era noto a buona parte dell'intelligenza berlinese, ebraica e non, perché era stato nel 1909 tra i fondatori del

¹ Cfr. F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, vol. I, *Briefe und Tagebücher*, Tomo 2 (d'ora in poi: FR BT, II), Martinus Nijhoff, Hag 1979, p. 1200. Le parentesi quadre nel testo e nelle note segnalano sempre interventi di mia mano.

² G. Scholem, *Briefe*, vol. I, *1914-1947*, a cura di Itta Shedletzky, C.H. Beck, München 1994 (d'ora in poi: GS Br I), lettera 94, Gerusalemme 23. 8. 1928, pp. 235-239; le note sono a pp. 407-409.

³ Rosa Okun, di origini russe, intima amica della futura moglie di G. Scholem, Escha Burchhardt, a Monaco e compagna di vita del regista teatrale Erich Engel, venne deportata ad Auschwitz. Cfr. G. Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, p. 26; *Da Berlino a Gerusalemme*, tr. it. di A. M. Marietti, Einaudi, Torino 1988, p. 16. Dice qualcosa in più la *Erweiterte Fassung* ebraica del medesimo scritto (tr. ted. *ivi*, 1994, p. 20s.; ed. it. *ivi*, 2004, p. 18).

⁴ Avere riportato alla luce Oskar Goldberg, la sua opera e il suo *entourage* è grande merito di Manfred Voigts, soprattutto con il volume *Oskar Goldberg. Der mythische Experimental-wissenschaftler. Ein*

“Neues Club”, che riuniva scrittori del nascente espressionismo. Quindi, negli anni Venti, fu con Erich Unger, Adolf Caspary, Joseph Markus e Ernst Fraenkel l’animatore (e l’eminenza grigia) della “Philosophische Gruppe Berlin”, che organizzava conferenze sui più vari temi filosofici (ebbe relatori che vanno dall’epistemologo Hans Reichenbach al marxista Karl Korsch), e rimase in attività fino al 1932.

L’interesse di Scholem per il *Goldbergkreis* nacque inizialmente nel 1921 intorno a progetti cui stava lavorando il suo amico Walter Benjamin, che si era avvicinato a questi intellettuali attratto dai temi su cui concentravano la loro attenzione (teoresi, filosofia politica, ebraismo, letteratura d’avanguardia, ecc.). In quell’anno Benjamin aveva preso contatto con Erich Unger, di cui aveva letto e apprezzato il volumetto *Politik und Metaphysik* (Verlag David, Berlin 1921), che infatti citerà nel suo saggio *Zur Kritik der Gewalt* [Per la critica della violenza].

In seguito Benjamin aveva fatto conoscenza anche con Goldberg, per il quale però provava un’istintiva avversione e ripugnanza. Ciò rischiò di compromettere i suoi rapporti con Unger, che invece stimava e si proponeva di coinvolgere nella rivista “Angelus Novus”, in quel periodo allo stato di progetto (e che però non vide mai la luce). Unger infatti subiva fortemente l’ascendente di Goldberg, di cui era da tempo un discepolo leale. Egli si era assunto il compito di applicarne le idee alla situazione contemporanea, trascrivendole in termini filosofici aggiornati e mettendone a frutto le implicazioni teorico-politiche. I suoi saggi introduttivi al pensiero di Goldberg⁷ risultano tuttora preziosi perché in molti casi ne rendono meglio comprensibile il percorso, tutt’altro che lineare. Per converso anche le opere più autonome di Unger, inclusa *Politik und Metaphysik* (1921), acquistano maggiore chiarezza e solidità se rilette a partire dalle intuizioni goldberghiane sul cui terreno sono state concepite. Ma il nesso speculativo tra Unger e il suo maestro Goldberg poteva venire solo intuito, finché non apparve a stampa l’opera teorica di quest’ultimo, concepita come un lavoro di grande portata.

Infatti lo scritto di Oskar Goldberg, *Die Wirklichkeit der Hebräer* (Verlag David, Berlin 1925, pp. 301) è indicato come un primo volume, a cui tuttavia non seguirà mai un secondo. Reca in frontespizio la dicitura: “Testo tedesco in vista dell’edizione ebraica”, ma nessuna edizione ebraica vedrà la luce. Nel sottotitolo dichiara inoltre di essere una *Einleitung in das System des Pentateuch*, dicitura nella quale la propedeuticità promessa è

verdrängtes Kapitel jüdischer Geschichte, [O. G. Lo scienziato sperimentale del mito. Un capitolo rimosso della storia ebraica] Agora Verlag, Berlin 1992. In italiano, a quanto mi consta, sull’argomento esiste solo l’eccellente tesi di dottorato di Stefano Franchini, *La Wirklichkeit der Hebräer e gli anni di formazione di Oskar Goldberg*, discussa all’Università di Bologna nel 2003 sotto la mia guida, purtroppo non pubblicata.

⁵ Erich Unger (Berlino 1887- Londra 1950), filosofo e protagonista della vita intellettuale berlinese tra le due guerre, aderì giovanissimo al *Goldbergkreis*, di cui promosse le iniziative culturali. In stretta connessione con le idee goldberghiane, ma sviluppando anche riflessioni originali di grande valore, pubblicò inoltre in quel periodo: *Die staatslose Bildung eines jüdischen Volkes. Vorrede zu einer gesetzgebenden Akademie* [La formazione priva di stato di un popolo ebraico. Preambolo a un’Accademia legislativa] (1922), *Gegen die Dichtung* [Contro la poesia] (1925), *Das Problem der mythischen Realität - eine Einleitung in die Goldbergsche Schrift ‘Die Wirklichkeit der Hebräer’* [Il problema della realtà mitica - un’introduzione allo scritto di Goldberg “La realtà degli antichi ebrei”] (1926), *Wirklichkeit Mythos Erkenntnis* [Realtà Mito Conoscenza] (1930). Esule dal 1933, dopo Praga e Parigi raggiunse l’Inghilterra nel 1936, dove proseguì l’attività intellettuale lasciando alcune opere che videro la luce dopo la sua morte.

⁶ Ne è uscita di recente una traduzione italiana: Erich Unger, *Politica e Metafisica*, a cura di Paolo Primi, Cronopio Napoli 2009.

⁷ Cfr. soprattutto i citati: Erich Unger, *Das Problem der mythischen Realität*, Verlag David, Berlin 1926; Id., *Wirklichkeit Mythos Erkenntnis*, Verlag R. Oldenbourg, München und Berlin 1930.

⁸ Una riedizione recente è stata curata da Manfred Voigts (Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2005).

subito smentita dall'enigmatica menzione di un "sistema del Pentateuco", concetto fin qui inusitato.

Non può quindi stupire l'acuirsi della curiosità di Scholem, ormai residente in Palestina, per il genere di esegesi a cui Goldberg ha sottoposto il Pentateuco, la *Torah* stessa nella sua forma scritta. La lettura dell'opera scatenò in Scholem, già prevenuto, una reazione furibonda, che si affrettò a manifestare ai suoi corrispondenti, specie a quelli di tendenza ortodossa (l'ambiente in cui si era formato Goldberg). A irritarlo, come vedremo in dettaglio, è tutto l'impianto del lavoro, insieme al piglio autoritario e alla pretesa di inoppugnabilità che Goldberg sbandiera. L'incontestabile competenza testuale dell'autore, infatti, si fonde con l'altrettanto palese magismo che ispira la sua esegesi in un amalgama reso ancora più compatto dall'apoditticità del suo stile espositivo. Per Scholem era *in primis* intollerabile che venisse così riproposta, e rinsaldata, quell'antica commistione tra ebraismo, misteriosofia e occultismo su cui si erano esercitati, in passato e di recente, mistagoghi delle più varie ascendenze.

Tuttavia la furiosa reazione di Scholem si spiega anche per altre ragioni. Questo approccio "magico" alla Scrittura poteva conferire all'opera di Goldberg una capacità d'impatto molto elevata, specie sugli ambienti attratti dalla dimensione esoterica. Tali gruppi non erano rari fra gli intellettuali ebreo-tedeschi, più o meno assimilati, che provavano un misto di nostalgia e curiosità, interesse e rimpianto per le loro origini ormai neglette, un contesto in cui si poteva collocare anche Walter Benjamin, sensibile per inclinazione personale all'esoterismo e per di più attratto dall'assunto anti-progressista del *Goldbergkreis*. Non è infatti pensabile che Scholem, scrivendo la sua furiosa confutazione del *Die Wirklichkeit der Hebräer*, non abbia avuto presente, come *lector in fabula*, appunto l'amico Benjamin.

Ammesso che Scholem avesse bisogno di un committente per stilare questa recensione, allora è proprio di Benjamin che si deve parlare, visto che gliene aveva fatto a suo tempo esplicita richiesta⁹. Ma, tramontata l'ipotesi della rivista "Angelus Novus", i rapporti di Benjamin con il *Goldbergkreis* ed Erich Unger si erano diradati. Inoltre nel 1924, durante un soggiorno a Capri, aveva fatto conoscenza con la regista lettone Asja Lacis, una relazione dalla quale ebbe le prime forti sollecitazioni ad accostarsi al marxismo. La stroncatura scholemiana della *Wirklichkeit*, nel 1928, andava quindi a colpire un ambito teorico che per Benjamin era gradualmente divenuto molto meno interessante di quanto promettesse solo un quinquennio prima.

⁹ Scrive infatti a Ernst Simon il 22. 12. 1925: «[...] dopo che è apparsa - da consigliare con la massima urgenza a Lei - l'opera classica del satanismo ebraico: *Wirklichkeit der Hebräer* di Goldberg, un libro dopo la cui lettura io non dirò più nulla di buono su [Samson Raphael] Hirsch. Gli ortodossi dovrebbero proprio venir costretti a tirar fuori che cosa hanno da ribattere a una produzione satanica di questo genere, che concede loro tutto. Non ho provato spesso un divertimento maggiore (proprio come per i *gialli* molto ben fatti!) che nel leggere questo commento politeistico alla *Torah*, nel quale si impara una buona volta come legge la Bibbia il diavolo, se ha sufficiente freddezza da attentarsi a farlo.» (Cfr. GS Br. I, p. 230)

- Ernst Akiva Simon (1899-1988), sionista, amico e collaboratore di F. Rosenzweig al "Lehrhaus", redattore di "Der Jude", apparteneva con Nehemia A. Nobel al gruppo di sionisti più legato alla tradizione religiosa, il Misrachi. Si trasferì in Palestina una prima volta nel 1928, poi definitivamente nel 1936.

¹⁰ In data 14. 1. 1926 Walter Benjamin scriveva infatti a Scholem: «Mi rallegrava l'idea di accluderti un *dépliant* della *Wirklichkeit der Hebräer*. Ma arriverei *post festum*. Leggerò la cosa. E ti prego con molta urgenza di rendermi accessibili le idee fondamentali della tua critica. Per me ovviamente contano moltissimo.» Cfr. Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe, vol. III, 1925-1930*, a cura di Ch. Gödde e H. Lonitz, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997, p. 111. Come si può inferire anche dalla nota precedente, Scholem all'epoca aveva già letto l'opera e deve avere manifestato a Benjamin l'intenzione di recensirla.

Anni dopo anche il destino di Goldberg sarà segnato dall'avvento del nazismo. Il suo trasferimento nel 1932 a S. Remo, dove eserciterà come medico, sarà seguito da un passaggio in Francia nel 1939 e dall'emigrazione negli Stati Uniti nel 1941. Frattanto dal 1927 era entrato in corrispondenza con Thomas Mann, che si era servito (e anche in seguito farà uso) di parecchi spunti tratti dalla *Wirklichkeit* per la stesura della tetralogia *Giuseppe e i suoi fratelli*. Il rapporto con Mann permetterà a Goldberg di pubblicare nel biennio 1937-38 alcuni saggi di argomento storico-religioso sulla rivista dei fuoriusciti tedeschi "Maß und Wert", e gli agevolerà l'immigrazione negli Stati Uniti; in seguito però si deteriorerà in modo irrimediabile, dando infine luogo a giudizi molto duri sulla sua opera e sulla sua persona. Nel 1948 Thomas Mann dichiarerà infatti in una lettera che il personaggio di Chaim Braisacher nel *Doktor Faustus* rappresenta, "come Goldberg", la figura di "un servitore ebreo della temperie fascista".

2. Die Wirklichkeit der Hebräer: tra magismo e avanguardia

Il titolo goldberghiano *Die Wirklichkeit der Hebräer* si può certo tradurre *La realtà degli antichi ebrei* visto che il concetto di realtà ha un ruolo centrale nella teoria che vi è esposta. Va però rammentata l'altra eco semantica che risuona nel sostantivo tedesco, per la sua prossimità con l'azione, e il risultato, del *wirken*, l' "agire", il "produrre effetti", e che vi evoca significati come "effettività" e "efficacia", preziosi per Goldberg, che intende riproporre la realtà effettuale del sacrificio.

Ma, a parte il suo titolo allusivo, nelle poche pagine di un saggio si può dare conto solo in modo assai sommario della complessità di quest'opera. In contrasto con quanto Goldberg ribadisce, il suo lavoro non ha nulla a che spartire con il genere letterario delle introduzioni esegetiche al Pentateuco. Il gesto ermeneutico di Goldberg, pregevole nella sua nettezza, consiste invece nel prescindere totalmente dalla letteratura "scientifica" in materia e nel confrontarsi direttamente con il solo testo biblico così com'è stato tramandato. Per giunta l'autore non spende una sola parola per giustificare questa sua onerosissima scelta, che fa passare come la più ovvia. Quindi, coerentemente, non ricorre ad *auctoritates* che non siano altri passi della Bibbia ebraica e solo molto di rado chiama in causa il Talmud o il commento tradizionale di Rashi (se lo ritiene depositario di uno spunto arcaico, non altrimenti pervenuto).

Tuttavia fin dalle prime pagine Goldberg manifesta inequivocabilmente le sue intenzioni. Infatti presenta subito una serie di assiomi di grande rilievo filosofico e dalle valenze e ricadute generalissime. Sono passi che fanno correre la memoria alle prime proposizioni del *Tractatus logico-philosophicus* di Ludwig Wittgenstein. Infatti, la questione che Goldberg imposta secondo i suoi intendimenti è tutt'altro che secondaria: riguarda la vera natura della relazione che sussiste tra possibilità e realtà. Egli afferma che l'insieme di tutto ciò che esiste è diviso in due parti: una finita e una infinita. La finitezza corrisponde alla realtà, mentre l'infinita è la dimensione della possibilità, in cui si trova indistinta l'incommensurabile congerie di ciò che è al di fuori delle coordinate spazio/tempo/causalità, che vanno intese (contro Kant) in senso pienamente ontologico. In contrasto con la tradizione filosofica prevalente, Goldberg sostiene che mentre di consueto il possibile è ritenuto non disponibile [*nicht vorhanden*], esso andrebbe invece considerato come disponibile [*vorhanden*], benché lo sia soltanto in forma latente [*latent*]. Il che equivale a dire che il possibile non è mero non-essere; pur irreali, esso tuttavia non è

inesistente¹¹. E da ciò discende che, con le adeguate procedure, ogni possibilità è attingibile e trasformabile in realtà, dimensione la cui caratteristica è di essere manifesta [offenbar] e sempre solo agente [wirksam]. Il passaggio che trasforma il possibile in reale non è perciò equiparabile alla transizione dal non-essere all'essere; vi è certo una strozzatura (per così dire), perché a fronte dell'immensità infinita del possibile sta la limitata estensione del reale, ma ciononostante l'infinito possibile è sempre latentemente presente e pronto a divenire realtà. Come si vede, si tratta di un vero e proprio riposizionamento delle grandi campiture ontologiche: reale/possibile, essere/non-essere.

Questi assiomi hanno lo scopo non dichiarato, quanto palese, di scardinare il quadro concettuale che legittima la moderna esegesi biblica. Viene infatti messo in discussione il confine tra lo scientificamente plausibile (reale, realmente accaduto, ecc., ad es. secondo il metodo storico-critico, di cui peraltro Goldberg non fa parola) e l'inconcepibile, l'ingiustificabile che l'interpretazione estromette (come irreali, fantastico, ecc.) dal discorso interpretativo. Benché non ne parli, l'autore è perfettamente consapevole di sconvolgere un terreno problematico per l'intera ermeneutica moderna: quello del raccordo tra "concezioni della realtà" separate da un grande intervallo temporale. In quest'ambito è stata da più parti chiamata in causa la categoria di "mito". Si è variamente affermato che gli antichi (qui: gli ebrei) avevano una concezione "mitica" del mondo, fornivano (e accettavano) spiegazioni "mitiche" degli eventi, sia naturali sia storici, credevano nella realtà e nell'intervento di esseri e forze "mitici" (cioè non rilevabili empiricamente e quindi "irreali"), ecc.

Quanto appena detto però non si trova affatto nelle pagine della *Wirklichkeit*; Goldberg non presenta né discute problematiche, ma procede per asserzioni, in modo palesemente provocatorio, sostenendo in sintesi che il mondo così come viene configurato "miticamente" dagli ebrei antichi aveva realtà effettiva ed era sperimentabile empiricamente proprio come lo è la nostra odierna realtà concreta. A suo dire non esiste un'unica realtà, formata secondo leggi eternamente valide, ma ci sono molte, in linea di principio "infinite", realtà corrispettive alle infinite possibilità. Ed è un grave limite della civiltà moderna il non ammettere l'esistenza di questi molteplici tipi di realtà, tutti veri e compresenti, fruibili con i metodi opportuni¹². Va da sé che fra questi "molti tipi di realtà" Goldberg vuole vedere incluse anche (forse soprattutto) le dimensioni in cui si hanno luogo i fenomeni paranormali di ogni tipologia.

Tuttavia per altri aspetti l'approccio goldberghiano alla Scrittura si presenta a noi oggi come un abbozzo di antropologia culturale *ante litteram*, certo più intuito che

¹¹ «[...] la possibilità, che non si trova nello spazio e nel tempo, è altrettanto reale, ovv. esistente, ovv. essente quanto la cosiddetta realtà che si trova nello spazio e nel tempo.» Cfr. Oskar Goldberg, *Die Wirklichkeit der Hebräer*, Verlag David, Berlin 1925, p. 1. Da qui in poi le citazioni dall'opera di Goldberg nel testo e in nota saranno indicate con la sigla WdH seguita dal numero della pagina dell'edizione originale. La traduzione dei passi, che non può essere definitiva, è opera di chi scrive in attesa di un'edizione italiana dell'intera opera. All'interno delle citazioni, tutte le varianti grafiche, corsivi, parentesi tonde, ecc. sono di Goldberg (o dell'autore di volta in volta citato). Mi sono limitato a introdurre, in parentesi quadre, qualche termine tedesco rilevante o piccoli inserti per rendere più chiara la traduzione. Ho altresì mantenuto la trascrizione "tedesca" dell'ebraico usata da Goldberg.

¹² Per Erich Unger, l'acquisizione di questa prospettiva è un progresso della conoscenza fecondo per il futuro: «La nostra esistenza non colma la misura dell'edificio della realtà, anzi noi viviamo solo in un suo settore, e divenire coscienti di questo fatto, che deve condurre a rinvenire altri continenti sulla superficie della realtà, è identico con la reale storia universale o con il progredire del tempo.» Cfr. Erich Unger, *Das Problem der mythischen Realität – eine Einleitung in die Goldbergsche Schrift 'Die Wirklichkeit der Hebräer'*, Verlag David, Berlin 1926, p. 41.

consapevole¹³. Già da qualche decennio l'etnologia stava muovendo importanti passi in Inghilterra e in Francia, ma non nell'area culturale tedesca, dove un'impresa come quella di Goldberg era per giunta destinata a scontrarsi con solide resistenze teologiche. Altro era infatti indirizzare lo sguardo dell'etnologo su mondi lontani, gli indigeni della Melanesia o gli aborigeni australiani, altro era pretendere di poterlo fare sui contenuti della Bibbia ebraica, cioè nel luogo d'origine del monoteismo, la "religione assoluta" dell'umanità.

Resta ancora inesa, a quanto ne so, la questione dell'eventuale influenza degli studi etnologici inglesi e francesi sulle intuizioni di Goldberg, le quali sono state finora ritenute frutto di una solitaria esplorazione del materiale biblico guidata da una propensione all'occultismo. Ma forse si potrebbe anche sostenere che Goldberg ha seguito a suo modo il programma indicato dal titolo dell'opera capitale di Emile Durkheim sulla religione, cioè ha tentato di esplorare quali fossero *Le forme elementari della vita religiosa* (Paris, 1912) dell'ebraismo arcaico. Benché non ci sia traccia di suoi precoci contatti con il mondo degli studi etnologici francesi, è sorprendente ritrovare nel lavoro di Durkheim, affermazioni circa il sacrificio come la seguente, che presenta fortissime analogie con quanto sostenuto nella *Wirklichkeit*:

Bisogna dunque guardarsi dall'ammettere, con [Robertson] Smith, che il culto sia stato istituito a esclusivo vantaggio degli uomini e che gli dèi non sappiano che farsene: essi ne hanno bisogno non meno dei loro fedeli. Indubbiamente, gli uomini, senza gli dèi, non potrebbero vivere; d'altra parte però gli dèi, senza il culto, morrebbero. Questo non ha, quindi, l'unico scopo di mettere in contatto i soggetti profani con gli esseri sacri, ma anche quello di mantenere questi in vita, rifarli e rigenerarli perennemente.

Qualche altra anticipazione significativa si può riscontrare già nel saggio di Henri Hubert e Marcel Mauss sul sacrificio, che risale al 1898, specie per quanto concerne l'idea che la vittima sia consumata dal dio stesso, costituisca il suo alimento, e sia indispensabile per il perdurare dell'esistenza divina o addirittura per generare la divinità medesima. Nel medesimo studio inoltre non mancano affermazioni sull'efficacia dei riti, nonché sulla pericolosità dei sacrifici che non vengano celebrati in esatta conformità con le norme culturali, data l'inesorabilità, meccanica e cieca, con cui agisce l'energia suscitata dall'azione sacra, se sfugge al controllo:

¹³ Ovviamente il termine *Anthropologie*, ricorrente in *Die Wirklichkeit der Hebräer*, è usato da Goldberg nel senso tradizionale di dottrina filosofica sull'uomo.

¹⁴ A conferma della consolidata eccezionalità che veniva attribuita alla religione cristiana basti citare Ernst Troeltsch, *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni* (1902), ed. it. Napoli 1968.

¹⁵ Emile Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa* (ed. or. Paris, 1912), ed. it. Newton Compton, Roma 1973, Cap. "Il culto positivo (I)", § V., p. 350.

¹⁶ «[...] secondo alcune leggende bibliche, il fuoco del sacrificio non è altro che la divinità stessa che divora la vittima o [...] il segno della consacrazione che la incenerisce.» Cfr. H. Hubert – M. Mauss, *Saggio sulla natura e la funzione del sacrificio* (ed. or. in "L'année sociologique", Paris 1898), ed. it. Morcelliana, Brescia 1981, p. 32s.

¹⁷ «Il simile si nutre con il simile e la vittima è il nutrimento degli dèi; di conseguenza il sacrificio è stato ben presto considerato la condizione stessa dell'esistenza divina. È il sacrificio che fornisce la materia immortale della quale vivono gli dèi. Così non soltanto nel sacrificio qualche dio ha i suoi natali, ma anche mediante il sacrificio tutti conservano la loro esistenza ed esso ha dunque finito per apparire la loro essenza, la loro origine, il loro creatore.» ivi, p. 81s.

¹⁸ «Anche qui, come avviene per l'atto magico con il quale questi riti per certi aspetti si confondono, il rito agisce, in ultima analisi di per se stesso. L'energia liberata è efficace; la vittima si modella sulla formula votiva, si incorpora in essa, la riempie, la anima, la conduce alla divinità, ne diviene lo spirito, "il veicolo".» ivi, p. 63.

Dal momento del suo inizio, esso [il sacrificio] deve proseguire fino alla fine senza interruzione e nell'ordine prestabilito dal rituale. È indispensabile che tutte le operazioni che lo compongono si susseguano senza lacune e siano al loro posto. Le forze che sono in azione, se non vengono dirette esattamente nel senso prescritto, sfuggono al sacrificante e al sacerdote e si rivoltano contro di essi, in modo terribile .

Inoltre, poiché è noto l'acuto interesse nutrito da Goldberg per le religioni orientali, lo *hata yoga* e i fenomeni fisiologici straordinari connessi, è possibile che alcune sue posizioni siano state influenzate da quanto si veniva teorizzando in Francia fra gli studiosi dell'ambiente religioso dei Veda, come Sylvain Lévi, che in *La dottrina del sacrificio nei Brahmana* (Paris 1898) scriveva:

La morale non ha trovato posto in questo sistema: il sacrificio che regola i rapporti tra l'uomo e la divinità è un'operazione meccanica che agisce in virtù della sua intima energia; [...] Ma, se il guadagno è considerevole, la partita è delicata: la forza del sacrificio, una volta scatenata, agisce ciecamente; chi non sa domarla ne è schiacciato [...].

e poche righe dopo: «Il sacrificio è un'operazione magica; [...] la fede non è che la fiducia nella virtù dei riti; [...] il bene è l'esattezza rituale» .

Quest'ultima affermazione, che Goldberg pose al centro del suo scritto, è uno dei punti controversi su cui verterà il dibattito.

3. *Un profilo di Die Wirklichkeit der Hebräer.*

A. Contro la teologia.

Si può considerare la posizione teorica globale di Goldberg come prodotto di una scelta preferenziale a favore dell' "arcaico" (o del supposto tale) e come un caso estremo di quella "rimitizzazione" del discorso (e dell'intero ambito) religioso che s'innescò nella cultura europea dopo la prima guerra mondiale come reazione contro la teologia "liberale" sia cristiana che ebraica. La riscoperta del "sacro", com'è noto, è stata una componente cospicua della più globale reazione neo-romantica contro lo scientismo positivista imperante. Rappresentata, in misura diversa, da M. Buber, K. Barth, F. Rosenzweig e molti altri, essa è a mio parere il grande alveo in cui trova posto anche Oskar Goldberg, a prescindere dal giudizio di merito che si intenda formulare sulle sue tesi.

Frequente su questo versante teologico è la critica al concetto di religione in nome di un momento originario e autentico (fede, religiosità, mistica, ecc.) e la condanna della trasposizione in "dottrina" dell'esperienza vissuta dal credente. Anche in Goldberg esiste un corrispettivo (radicalizzato) di tale atteggiamento. Esso assume la forma della polemica contro la "teologia", ritenuta concezione tarda e intellettuale, risistemazione teorica di un materiale religioso più antico, giudicato non più fruibile nella forma originaria. Il tratto tipicamente goldberghiano di questa denuncia è però la datazione estremamente alta di tale processo, per lui leggibile già nella Bibbia ebraica, nel passaggio dalla religione di Mosè

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 34.

²⁰ Sylvain Lévi, *La dottrina del sacrificio nei Brahmana* (ed. or. Paris 1898), ed. it. Adelphi, Milano 2009, p. 41.

alla religione di Salomone²¹, del profeta Geremia e dei Salmi. Questo è il motivo per cui è indispensabile ritornare al Pentateuco, che sarebbe la sola parte della Bibbia a offrire la testimonianza antica e autentica del culto originario.

Goldberg sostiene in particolare che la teologia ha tradotto nel linguaggio emotivo, dominato dal moralismo, quelli che in origine erano dei procedimenti rituali, concretamente operanti, che producevano effetti sul piano empirico e in ambito psico-fisico. Per indicare questa dimensione originaria egli usa un termine peculiare, desunto dall'estetica delle avanguardie artistiche. Afferma infatti che per capire davvero il Pentateuco occorre tornare alla sfera non-patetica (*unpathetisch*: scevra di emotività)²³ dei nudi dispositivi (perché tali sono riti, sacrifici, precetti, ecc.) e del loro funzionamento²⁴, e perciò ammettere la loro efficacia. Ripercorrendo a ritroso il processo si potrà evincere dall'involucro teologico moralizzante il nucleo dell'antica nozione e coglierlo nella sua sobrietà priva di *pàthos*. Solo così si spazzeranno via concezioni smaccatamente false, come il concetto tradizionale di miracolo, erroneamente inteso come derivante da una iniziativa incoercibile di Dio.

Proprio come il Pentateuco non conosce il concetto teologico di "peccato", ma solo quello dinamico di "errore", allora si deve mostrare [...] che al Pentateuco è estraneo anche il concetto teologico di "miracolo", se per tale s'intende una espressione, anomica e non influenzabile da parte umana, della "grazia", in quanto il Pentateuco conosce l'evento metafisico [metaphysische Ereignis] solo nel senso di un processo trascendentalmente conforme a una legge e maneggiabile a suo piacimento [willkürlich] dall'uomo. (WdH 111)

Le conseguenze più onerose della scelta ermeneutica di Goldberg si manifestano nella sua concezione della divinità. Egli è lucidamente consapevole di contrapporsi alla visione universalmente condivisa circa l'evoluzione dell'idea di Dio, e vuole dissociarsi da quella «teologia che vede il mutamento di *Weltanschauung* dal dio "limitato-nazionale" al creatore del mondo "che abbraccia l'umanità intera" come *lo* sviluppo verso il monoteismo». (WdH 70) E infatti attacca l'usuale concezione monoteistico-spirituale di Dio, bollandola come il risultato di un processo di decadenza religiosa. Compare qui anche una figura essenziale per l'intera *Wirklichkeit*: il "popolo metafisico" o "autentico", attributi con cui Goldberg vuole segnalare che in quell'etnia è presente e intatta la facoltà di porre in atto rituali efficaci e quindi è vivo il rapporto ottimale, ininterrotto, con il dio della stirpe.

Mentre la religione nazionale rappresenta il rapporto *reale*, regolato da leggi trascendenti, di un popolo con il suo centro biologico, il dio della religione universale (dove il popolo autentico non c'è più) non è più una realtà, bensì un'astrazione. La religione universale è perciò espressione di una relazione *fittizia* dell'uomo con Dio. Questo è lo sviluppo dalla "realtà" al "concetto". Inoltre il dio di un popolo metafisico non può ad es. "tutto", bensì solo cose del tutto determinate, delimitate (le capacità biologiche parziali) [...] Il dio della religione universale per contro è già

²¹ Goldberg afferma che l'idea che Dio sia "in cielo" non esiste nel Pentateuco, ma è stata sviluppata per la prima volta da Salomone, "che consegnò la Palestina agli *elohim* vicini, introducendo i loro culti." (1Re 11, 7-10), e aveva il carattere di un esteta. (WdH 50s.)

²² Cfr. ad es. l'espressione: "Die unpathetische Sachlichkeit des Pentatheuch..." (WdH 105); quanto alla pregnanza di questo concetto per l'estetica della "Neue Sachlichkeit" cfr. Ladislao Mittner, *Storia della letteratura tedesca*, Einaudi, Torino 1971, vol. III, 2, § 427 e 428.

²³ «Si può dimostrare che la terminologia del Pentateuco non è teologica, bensì dinamica.» (WdH 97)

²⁴ Che, una volta innescato, procede inesorabilmente secondo le proprie leggi, per cui "trascurare" il rituale prescritto dall'ordinamento metafisico del culto "cagiona *automaticamente* la morte." (WdH 193).

colui che “*tutto può e tutto possiede*” e del cui “intervento” non vi è perciò più nulla da percepire [verspüren]. Questo è il processo di sviluppo dal “popolo” all’ “umanità”. (WdH 48s.)

È infatti ovvio, secondo Goldberg, che il Pentateuco non presenta in alcun modo la concezione di un’onnipotenza, né di un’onnipresenza, divine. Perciò, dando voce alla concezione originaria, egli sentenzia: «Dio non è *dovunque*, bensì solo là dove si *manifesta*.» (WdH 62)

B. La molteplicità degli *elohim*.

Una delle mosse teoriche più trasgressive compiute da Goldberg deriva dal suo prendere sul serio il fatto che il termine ebraico usualmente tradotto con “dio”, *elohim*, è un plurale. Questa notoria particolarità grammaticale²⁵ diviene per lui una preziosa attestazione della situazione originaria in cui si colloca il culto ebraico, nella quale si deve ritenere effettivamente esistente una pluralità di *elohim*, di cui uno solo si chiama IHWH e gode di caratteristiche uniche, a lui solo peculiari. A differenza degli dèi greci, gli *elohim* secondo Goldberg sono delle divinità etniche, ciascuna legata a un popolo, da cui riceve venerazione e culto. La loro azione si è sviluppata originariamente in quello iato [Kluft] metafisico che separa la dimensione della materia da quella dello spirito²⁶, elementi tra cui essi tentano la sintesi producendo forme di vita biologica, delle quali promuovono il sostentamento, la proliferazione, l’affermazione e l’espansione a scapito degli altri esseri. Tutti gli *elohim* sono dei creatori di organismi viventi e si prendono cura di forme di vita organica; i mondi a cui presiedono sono centri dell’esistenza biologica reale²⁷ da loro promanante e perciò loro stessi possono essere intesi come “centri biologici”.

Infatti, insiste sagacemente Goldberg, solo ammettendo l’effettiva esistenza di una pluralità di dèi si colma davvero di senso il «tu non devi avere altri dèi accanto a me» del primo comandamento (Es 20, 2s. e Dt 5, 6s.). La centralità di questo precetto, da sempre patrimonio irrinunciabile dell’ebraismo, a suo dire risulterebbe molto sminuita dalla convinzione che, in verità, non sono mai esistite altre entità divine se non l’Unico Dio; essa assume invece la massima rilevanza se si ammette che gli “altri dèi” sono realtà concrete e l’ “idolatria” non è mai stata un semplice culto reso a fantasmagorie o “chimere”. (WdH 282)

Per elaborare il quadro globale delle relazioni fra gli *elohim*, e *in primis* con l’*elohim* IHWH, diviene fondamentale Gen 1, 26, in cui Goldberg insiste nel vederne la presenza perché Dio vi manifesta l’intenzione di creare gli esseri umani esprimendosi inopinatamente con il ‘noi’: «Facciamo un uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza». È certo vero che questo plurale ha inquietato generazioni di interpreti dando luogo a spiegazioni disparate, nessuna delle quali davvero soddisfacente. In Goldberg, che²⁸ vi vede espressa la compartecipazione degli *elohim* nel progettare la creazione dell’uomo²⁸, esso ha innescato

²⁵ Gli è perfettamente nota in quanto tale: un *plurale tantum*, *Monopluralausdruck* (WdH 61 e 105)

²⁶ «Siccome spirito e materia sono i due fattori costanti della realtà finita, il baratro [Kluft] tra spirito e materia è al tempo stesso il luogo del numero senza fine di mondi in sé chiusi di cui si è parlato sopra. Questi mondi sono perciò di natura *organica*: sono *centri biologici*, che hanno un’importanza tanto cosmologica che antropologica.» (WdH 7)

²⁷ «Gli dèi in quanto fenomeni fondamentali della realtà mitica non sono dunque chimere della fantasia primitiva, bensì sono dei centri biologici di forza la cui esistenza poteva essere esperita sperimentalmente dai popoli a loro legati e alla efficacia dei quali è al servizio l’intero rituale mitologico.» Cfr. Erich Unger, *Das Problem ...* cit. p. 18.

²⁸ «Il sesto giorno della creazione viene creato Adam, cioè l’ “essere della terra” (v. a d. l’essere che appartiene a questo mondo qui), alla cui produzione prendono parte non solo l’*elohim* IHWH, bensì anche

elaborate, e anche un po' funamboliche, deduzioni²⁹. Il testo biblico lascerebbe intendere, secondo Goldberg, che fin dalla sua creazione l'uomo è stato oggetto di contesa tra l'*elohim* IHWH e gli altri *elohim*³⁰, una situazione che gli permette di spiegare la presenza dei due alberi centrali in Eden³¹, e persino la figura del serpente, la cui comparsa inattesa ha sempre messo in difficoltà gli esegeti sensibili al problema metafisico del male³¹. Del resto l'intera vicenda della creazione va intesa, secondo lui, in un orizzonte politeistico, come frutto di un "compromesso" stipulato a denti stretti tra degli *elohim* con mire divergenti, e a questa sua prospettiva allinea, con indubbio mestiere, altri elementi forniti dal testo.

Quando là si dice che l'*elohim* vide che era "buono" (Gen 1, 31 e correlati) allora ciò *non* vuole dire che questo mondo è il "migliore dei mondi", - che non lo sia, già lo indica appunto il successivo "sviluppo" (v. diluvio), in quanto la costituzione della forma [Formbildung] dell'intimo umano (*jezer leb haadam*), v. a d. del suo *centro* motorio della volontà, è fin dall'inizio *sbagliata* (Gen 8, 21; 6, 5), - bensì significa che il mondo creato è un'istituzione che si accorda con il *sistema della molteplicità degli elohim*, v. a d. che dà a tutti gli *elohim* possibilità di azione in egual misura, al punto che, dato il presupposto (così come ormai è) e cioè che ci sono molti *elohim* che lottano per il potere, questo mondo è *il più adeguato* dispositivo pensabile a questo scopo. (WdH 136)

C. Il nesso: popoli-*elohim*-mondi.

Questo nesso, fondamentale nella concezione di Goldberg, configura qualcosa di assai prossimo al concetto antropologico di "cultura". Se infatti accettiamo l'idea che una cultura, ossia un insieme integrato di processi simbolici e materiali elaborato e fruito da una comunità autonoma (allo scopo di rispondere alle sfide ambientali e conferire pieno senso all'esistenza), sia in grado di creare un suo mondo e di viverne la "realtà", allora non ci può suonare troppo estranea la seguente affermazione di Goldberg:

C'è un concetto di realtà che non è legato al singolo, né all'umanità bensì al concetto di *popolo*. Ogni popolo autentico, v. a d. metafisico, è la periferia di un sistema nel cui punto centrale (trascendente) sta il centro biologico, il *dio* del popolo in questione. La relazione dinamica tra dio e popolo è quindi una potenza formatrice di realtà. Poiché ogni popolo autentico possiede un dio *diverso* (o più dèi, *diversi*) da quello degli altri, allora ogni singolo popolo metafisico ha la sua propria *realtà-peculiare* [Sonder-Realität]. Esiste quindi una serie di sistemi-di-realtà differenti l'uno dall'altro che sono analoghi ai sistemi "astronomici". Questi sistemi-mondo [Weltsysteme] metafisici si differenziano da quelli astronomici "naturalisti" per il fatto che sono *rivolti contro*

gli *altri elohim*. Perciò nel Pentateuco il passo non capito dice espressamente: "noi vogliamo fare un uomo" (Gen 1, 26).» (WdH 33)

²⁹ «Perciò IHWH, in quanto *elohim*-guida, assume su di sé l'*esecuzione* della creazione (Gen 1, 27 in cfr. con 26) ma, a causa della costruzione del mondo, non può impedire che il suo punto "strategico" più importante, l'ambito di preformazione dell'organismo trascendente, lo *zelem elohim*, venga occupato da tutti gli *elohim* insieme (il v. 26 in cfr. con 27).» (WdH 69)

³⁰ «A partire dall'*elohim* IHWH Adam avrebbe dovuto vivere in eterno (e certo tutti gli esseri dovevano vivere nella sua *identità*), invece gli altri *elohim*, che avevano bisogno di sviluppi *singoli* del genere umano, utilizzarono la loro partecipazione alla costruzione dell'essere umano per porre in atto questa differenziazione. A tale scopo si trovavano nel paradiso, il "campo protetto" di IHWH, non solo l'albero di IHWH, l' "albero della vita (eterna)" (Gen 2, 9) bensì anche l'albero della "scissione" (della conoscenza di "bene e male", cioè della differenziazione, della sessualità), che era una istituzione degli *altri elohim*, tra i cui due *poli* Adam poteva *scegliere* (Gen 2, 16 + 17, cfr. 3, 22).» (WdH 34)

³¹ Non solo in Eden, anche nel deserto e altrove il serpente è un "rappresentante" degli altri *elohim*, i cui piani circa l'uomo sono contrapposti a quelli dell'*elohim* IHWH. (Cfr. WdH 34)

questi ultimi. Il sistema-mondo metafisico “popolo-dio” (che vale per una *selezione* di esseri umani) incomincia là dove cessa la “legge naturale” (che è valida per *tutti* gli esseri umani). Espresso in termini generali: *i popoli sono delle istituzioni ovv. delle iniziative volte all’abolizione delle leggi naturali.* (WdH 30s.)

Per meglio intendere questo quadro bisogna assumere che la creazione del mondo sia stata una operazione di compromesso talché ogni binomio *elohim*-popolo si sforza poi d’intervenire sulle sue strutture per trasformarle a proprio vantaggio, e accettare l’idea goldberghiana delle divinità come preformatori/promotori della vita biologica, (variamente strutturata: dagli organismi animali³² alle stirpi umane). Ma quanto al resto, i suoi sistemi-mondo: molteplici, concorrenziali, reali e concreti disegnano, sullo scenario di primordi immaginari, le etnie come organismi collettivi a sé stanti, insomma come culture³³. Ma poiché all’epoca in Germania è preminente l’importanza attribuita alla sfera simbolico-immaginativa, Goldberg non può esimersi dall’intervenire circa il concetto di “mito”. L’idea di “mitologia” però viene sottoposta a una torsione notevole, quando Goldberg ritiene di poterla definire come la «scienza dei sistemi metafisici di realtà dei popoli [metaphysische Volkswirklichkeitssysteme] e della loro produzione» (WdH 273), postillando inoltre che egli per “metafisica” intende: «quella realtà di un popolo autentico che coincide con la realtà del dio corrispondente». (ivi) Ma poiché la realtà istituita dal mito non è limitata al passato, bensì è pienamente presente anche oggi, presso certi popoli rimasti “autentici”, Goldberg azzarda un’ulteriore definizione che, lo vedremo, farà inalberare Scholem: «La mitologia perciò non è una scienza antiquaria, bensì un’attuale, trascendente indagine sulla realtà – i *popoli stessi* divengono³⁴ oggetto dell’esperienza scientifica: essa è la *scienza etnologica sperimentale.*» (WdH 16) .

L’autore della *Wirklichkeit* si ritiene in grado di rispondere a un’altra questione cruciale: che cosa spinge gli *elohim* a produrre i viventi e a entrare in relazione con singole stirpi umane? Egli ci spiega che tutti gli *elohim*, incluso l’*elohim* IHWH, in quanto potenze immateriali, hanno bisogno di forme di manifestazione nel nostro mondo tridimensionale. Solo qui infatti, nel mondo sublunare, solo nell’esistenza concreta di un popolo che sia il “loro” popolo risiedono le loro possibilità di espandersi e di sviluppare la loro potenza. Il vantaggio è del resto vicendevole: come l’*elohim* ha un importante significato energetico-biologico per il popolo di cui si cura, così anche il popolo lo ha per l’*elohim* in quanto attiene al manifestarsi, l’affermarsi, il dominare di quest’ultimo.

Una concezione spirituale della divinità, che la confini nella sfera di quanto è inattuabile ai sensi, è un prodotto della “teologia”, mentre il dato veteroebraico secondo Goldberg afferma esattamente il contrario e cioè che:

[...] per ogni *elohim* si tratta in primissimo luogo di mettere saldamente piede nel nostro mondo “tridimensionale”, per crearsi delle possibilità di dispiegamento [Entfaltungsmöglichkeiten], e questo processo si presenta a tutta prima come una “discesa” nella materia, come un processo *di assunzione di un corpo* [Verkörperungsprozess], e che quindi anche per IHWH - in quanto è un

³² Cfr. WdH 33, dove gli animali sono visti come il risultato del tentativo fallito degli altri *elohim* di creare altri tipi di esseri umani primordiali, e anche WdH 280 dove Goldberg affronta la questione delle divinità teriomorfe e, sia pure di passaggio, anche quella del totemismo.

³³ In merito si vedano ad esempio le considerazioni su rituali e tabù di WdH 138ss.

³⁴ Quanto Goldberg prendesse sul serio questa definizione è attestato dai suoi progetti, più volte abbozzati (benché mai realizzati), di spedizioni finalizzate a tentare di ritrovare in Asia o in Africa resti di popolazioni ancora capaci di mito [mythenfähig], allo scopo di sottoporre a verifica sperimentale quanto riteneva di avere acquisito sul terreno esegetico.

elohim - tutto dipende dall'ottenere un *corpo*, il quale del resto non può mai assumere una forma fissa, bensì – come i due elementi fondamentali fuoco e acqua (la nube è una forma dell'acqua) dev'essere sempre *privo di contorno*. (WdH 158)

Sul tema della corporeità dell'*elohim* IHWH, Goldberg è disposto a innescare un ulteriore contenzioso con la tradizione ebraica, che considera l'incorporeità di Dio un elemento dottrinale irrinunciabile. Dai testi, secondo lui, si ricava soltanto che, mentre gli altri *elohim* inabitano simulacri tridimensionali (statue) o bidimensionali (dipinti), il corpo dell'*elohim* IHWH, che esiste, è caratterizzato dal non avere una forma fissa e circoscrivibile, è dinamico come la nube e la colonna di fuoco che sono le modalità della sua presenza. Sottilmente Goldberg argomenta:

Il Pentateuco insegna l'assenza di figura [Gestaltlosigkeit], non l'incorporeità [Körperlosigkeit] di Dio. [...] Che Dio nel Pentateuco si presenti provvisto di un corpo non si può eliminare dall'interpretazione [wegdeuten] tramite alcuna teoria dell'iperbole [Hyperbolik]. Si dice espressamente (Es 13, 31): "IHWH li precede di giorno in una *colonna di nubi*, per guidarli nel cammino e di notte in una *colonna di fuoco* per illuminarli, così che possano camminare giorno e notte". (WdH 63s.)

La nube e la colonna di fuoco sono la "manifestazione dell'*elohim* stesso" (WdH 200). Esse, in quanto "corpi di Dio" non soltanto sono, a differenza di quelli degli idoli, "*prive di contorno e prefigurati* [vorgestaltig]" (WdH 65), ma si rivelano dei fenomeni perfettamente adeguati a una divinità che non deve venire rappresentata, perché riescono «a velare e a rendere inaccessibile il *nucleo* della loro essenza.» (WdH 64) Del resto, se Dio non avesse alcuna forma d'incorporazione concreta, e quindi nessuna forma di manifestazione localizzabile, mal si comprenderebbe una serie di vicende che giunge fino a Salomone; a detta di Goldberg infatti: «l'intero compito dell'ebraismo antico [Hebräertum] non consiste in null'altro se non nell'erigere a dio una *dimora*, un *mischkan*, e nel produrvi la sua *presenza*.» (WdH 50).

D. lo scontro tra gli *elohim* e la storia universale.

La ridisposizione goldberghiana degli eventi primordiali, se risolve alcuni seri problemi esegetici, ne genera però altri "metafisici" ancora più grandi (come noterà Scholem); uno dei più evidenti è: qual è la causa originaria della divergenza di intenti fra gli *elohim*? Le risorse logiche e testuali di Goldberg non articolano alcuna risposta in merito, e allora anche nel lettore più benevolo si fa strada la sensazione che egli non sfugga al paradossale espediente di chiarire *obscura per obscuriora*.

Ma interrogativi persistono anche sulla creazione di Adam, un evento cruciale nella ricostruzione di Goldberg, perché, pur frutto di un'intenzione comune a tutti gli *elohim*, viene effettuata da IHWH, in quanto "*elohim-guida*"³⁵. Questi tuttavia «non può impedire che il suo punto "strategico" più importante, l'ambito di preformazione dell'organismo trascendente, lo *zelem elohim*, venga occupato da tutti gli *elohim* insieme.» (WdH 69) Perché ciò non può essere evitato? Goldberg dice di passaggio: "a causa della costruzione del mondo", ma la questione meriterebbe qualche parola in più, essendo di importanza capitale, come si ricava dalle righe successive:

³⁵ Il passo da cui traggio questi elementi è riportato supra, alla nota 29.

E questo [lo *zelem elohim*] è quell'ambito per il quale si fa la guerra. Finché l'*elohim* IHWH è lo *isch milchamah* (Es 15, 3-7), v. a d. il *guerriero, l'uomo della guerra* (come lo chiama il Pentateuco), finché IHWH è l'*elohim* che fa la guerra, conduce in battaglia un popolo, si manifesta (Dt 4, 34), finché IHWH ha *guerre* da fare, che (come la guerra con Amalek) continuano attraverso *tutti i tempi (midor dor)* (Es 17, 16) fino al punto finale escatologico, *per tutto questo tempo IHWH può anche essere soccombente.* (WdH 69)

Poco prima aveva affermato che «IHWH, già riguardo alla costruzione dell'uomo e al suo sviluppo (v. a d. la sua “libertà di scelta” in paradiso), è necessitato come ogni altro elohim, [sottolineatura mia] a stipulare un “compromesso” con la totalità degli *elohim*». (WdH 66) Ma anche in questo caso Goldberg indica, come unico elemento da cui inferire l'esistenza di tale compromesso, solo il fatto che «i capitoli di Pentateuco implicati: Gen 2 e 3, riportano sempre “elohim-IHWH”.» (ivi) Nulla però permette a noi di capire da dove promani la forza necessitante (una *Anàнке* semitica?) che obbliga al compromesso i recalcitranti *elohim*, IHWH compreso.

Ma proprio la creazione di Adam, il solo episodio di temporanea cooperazione fra gli *elohim* (insieme con l'assegnazione a questa creatura della “libertà di scelta”) è cruciale perché al tempo stesso ha dato inizio a tutta la conflittualità successiva. Infatti l'intera sequenza³⁷ drammatica di eventi che va dal peccato di Adam, passando per la cacciata dal paradiso, la torre di Babele, fino al diluvio, viene interpretata da Goldberg come una lotta tra l'*elohim* IHWH e gli altri *elohim*, durante la quale nessuno dei contendenti riesce a conseguire la vittoria decisiva.

Lo scontro prosegue quindi nella fase successiva, che vede l'evoluzione delle comunità umane, le cui vicende vanno intese globalmente come una conseguenza del fatto che l'*elohim* IHWH è costretto alla guerra con gli altri *elohim*. Goldberg infatti sottolinea, ritenendola assolutamente calzante e veritiera, l'autodefinizione del Pentateuco come “libro delle guerre di IHWH”. (WdH 36) Data la sua concezione del nesso inscindibile *elohim*-popolo, è per lui evidente che «la guerra tra due popoli non è altro che l'espressione del dato di fatto che in quello stesso momento ha luogo una lotta degli *elohim* l'uno con l'altro.» (WdH 239) Su questa falsariga egli interpreta infatti la lotta di Giacobbe con “l'angelo”, che sarebbe in realtà un duello³⁸ tra l'*elohim* IHWH (da cui proviene la forza di Giacobbe) e l'*elohim* di Esaù/Edom; ne è prova il fatto che questo scontro notturno risolve in anticipo il conflitto armato tra i due clan in procinto di affrontarsi, e il giorno dopo Esaù si mostra amichevole. (WdH 17s.)

Nel corso della *Wirklichkeit* Goldberg dedica decine di pagine alle guerre e ai mezzi con cui si svolge la lotta, strumenti che non esauriscono la loro efficacia soltanto sul piano della realtà empirica. Infatti ogni elemento, dalla tenda dell'incontro, passando per l'ordine dell'accampamento, le relazioni di parentela e i legami sessuali fino alle leggi alimentari e alle prescrizioni per il sacrificio, tutto viene interpretato in funzione di tali guerre. Il cui obiettivo finale, nella sua peculiare esegesi, è che «la sfera di manifestazione [così

³⁶ «Una “libertà di scelta” che possiede un senso *politico*, cioè si deve intendere come un “compromesso” che si dovette stipulare tra l'*elohim* IHWH e gli altri *elohim* per il fatto che *entrambi* i partiti avevano partecipato alla produzione dell'uomo, di conseguenza solo Adam stesso, nel quale si era compiuta la “compensazione dinamica” dei due partiti, poteva *scegliere*.» (WdH 34)

³⁷ «Perciò per la serrata del paradiso non si tratta di un “peccato” di Adam nel senso abituale, che tutte le generazioni venture “devono portare”, bensì di un provvedimento metafisico-politicouniversale, di cui Adam è oggetto.» (WdH 35)

³⁸ La tradizione orale che ha trasmesso questa notizia è rinvenuta da Goldberg nel commento canonico di Rashi (rabbi Shelomoh ben Itzchaq, 1040-1105) a Gen 32, 28.

interpreta il termine *schem* usualmente tradotto con “nome”] di IHWH ricolmi *tutta* la terra (Nm 14, 21)». (WdH 66) Ma si tratta di un risultato assai arduo da conseguire, e tutt’altro che garantito, e Goldberg sottolinea che proprio su questa «difficoltà, che tende all’immenso, si basa quella compensazione [Ausgleich] che si presenta come il *corso della storia universale*. La quale è però, al tempo stesso, il *processo di scontro degli elohim*.» Così, conclude Goldberg: «il Dio antemondano [ossia l’*elohim* IHWH] è definitivamente superiore solo se e non appena gli riesce di *porre fine* alla storia, v. a d. *al processo di scontro* tra gli *elohim*, il che significa: di divenire *escatologico*» (ivi).

E. la peculiarità dell’*elohim* IHWH, forza e debolezza.

Tuttavia Goldberg non può ignorare gli elementi testuali che il Pentateuco dispiega per illustrare la preminenza di IHWH rispetto alle altre divinità e si sforza di integrarli nella sua costruzione. Le caratteristiche ascritte unicamente a IHWH, secondo lui, non gli conferiscono la facoltà di sedare la contrapposizione fra gli altri dèi, come può fare lo Zeus olimpico. Il suo *status*, peculiare e non condiviso da alcun altro *elohim*, lo rende per certi aspetti un *primus inter pares*, ma lo grava anche di ingenti limiti. Anzi, paradossalmente, l’*elohim* IHWH sarebbe stato fin dall’inizio il più debole degli *elohim* e il fallimento degli ebrei, secondo Goldberg, trarrebbe origine proprio dal fatto di non essere riusciti a renderlo più forte.

Nell’organizzare tali sue convinzioni, però, l’autore della *Wirklichkeit* non può fare a meno di accennare a eventi e scenari parimenti sconosciuti, finendo così col suscitare una nuova serie di difficoltà che lascia irrisolte. Infatti egli richiama più volte, ma senza conferirle grande peso, la peculiarità che contraddistingue l’*elohim* IHWH; essa riguarda il non secondario tema dell’origine, che nel suo caso è anteriore e diversa da quella di tutti gli altri *elohim*: IHWH è infatti “antemondano” e “prebiologico”. Codesta, anzi, sarebbe la sua caratteristica precipua, ed è ciò che il Pentateuco intende quando lo denomina “IHWH Echad (IHWH l’Uno), il principio *antemondano* (e infinito)”.

Il Dio antemondano [...] è colui “presso il quale non c’è alcun *elohim*” (Dt 32, 39), perché è il principio posto *prima* degli *elohim*. Perciò egli è “il doppio io (*ani ani hu*), che uccide e fa vivere, ferisce e risana” (ivi, 39), v. a d. è il principio a cui appartengono *entrambe* le funzioni (anche quelle *opposte*); egli è perciò il signore del deposito [Reservoir], da cui provengono anche quelle forze *che sono dirette contro lui stesso*. Da questo deposito, il *nulla prereale* [vorreale Nichts] (che non si deve identificare con Dio stesso, poiché egli ne è il *dominatore* [Beherrscher]) esce (mediante l’atto di creazione) la *totalità degli elohim*, che appartengono alla realtà finita (il termine *bara* [Gen 1, 1], che viene usato solo per il creare *divino*, significa “uscire” ed è etimologicamente collegato con *bere* (Gs 17, 15) “scavar fuori, far uscire”, utilizzato invece per attività umane) e con loro l’*elohim* IHWH, il quale appartiene alla realtà *infinita*. L’*elohim* IHWH è perciò lo *el eljon* (Gen 14, 22), v. a d. il supremo *principio di preminenza*. (WdH 68s.)

Questa disparità d’origine, che in altri contesti dottrinali segnerebbe un discrimine invalicabile, nel quadro ricostruito da Goldberg invece non sembra conferire alcun privilegio rilevante. Prevale invece, per ragioni che non vengono adeguatamente formulate, il fatto che l’*elohim* IHWH, pur essendo la forma manifestabile nel mondo del IHWH Echad antemondano (e infinito), nel suo accedere a questa dimensione è costretto³⁹ a condividere le potenzialità e i limiti degli altri *elohim*, che hanno origine nella realtà finita .

³⁹ Cfr. la lunga esposizione in WdH 60s.

Parimenti oscuro rimane il motivo per cui egli fin da principio intrattiene anche uno stretto rapporto con il mondo concreto, questo nostro mondo che viene indicato come appetibile per la vasta schiera delle potenze divine, pur essendo (o forse proprio perché) ancora privo di vita biologica.

Il rapporto dell'*elohim* IHWH, v. a d. l'*elohim* che fa parte della realtà *infinita*, con gli altri *elohim* che appartengono alla realtà *finita* si può riconoscere chiaramente in particolare dal *Genesi*. «Questo» mondo «qui», cioè il mondo che non possiede *alcun* centro biologico, è il dominio [Domäne] più originario dell'*elohim* IHWH. (WdH 32) [...] Siccome questo è il «mondo della massima tensione» allora tanto l'*elohim* IHWH che gli altri *elohim* sono «interessati» a questo mondo qui. (WdH 33)

Un ulteriore elemento imprecisato rimane quindi il motivo per cui IHWH si rivela incapace di impedire agli altri *elohim* l'intrusione e l'interferenza in questo suo «dominio», fino a piegarsi all'infelice compromesso di una creazione in comune degli esseri umani.

Si è già detto che, come un qualunque *elohim*, anche IHWH necessita di un popolo che gli offra la possibilità della sua costante presenza e del suo dispiegamento nel concreto. Ma, per ragioni ora intuibili, questo popolo non può essere legato a lui da un legame di derivazione biologica (ossia per discendenza), deve invece venire «fondato»; quindi IHWH può procedere solo in modo «che la facoltà di essere popolo, v. a d. la *qualità di capostipite* venga *conferita* a una persona prescelta mediante un atto esteriormente connotativo». (WdH 79) In questo modo Goldberg inserisce nel suo quadro la chiamata di Abramo e ne conferma la rilevanza di evento fondativo di Israele; essa deve costituire «il corrispettivo della relazione *di discendenza*, che sussiste tra gli *elohim* «biologici» e la loro progenie.» (ivi) Egli inoltre ne giustifica l'anomalia intrinseca argomentando che, per poter affermare la sua signoria sulla terra, e così portare a compimento la creazione, l'*elohim* IHWH deve anche porsi contro la creazione qual è stata fino a quel momento e «sovvertire» la storia. La capitale differenza tra i popoli e gli ebrei consiste nel fatto che «le serie genealogiche, per mezzo delle quali gli *elohim* cercano di affermarsi, sorgono all'inizio del mondo, mentre la metafisica ebraica ha di mira di produrre nel bel mezzo del corso del tempo gli inizi di una serie in linea di principio nuova». (WdH 284)

A questo punto Goldberg corrobora la sua tesi con una singolare interpretazione della circoncisione, sigillo del patto abramico con IHWH. Siccome in origine quello ebraico era «un popolo *come tutti gli altri popoli*» (WdH 87), l'*elohim* IHWH avrebbe preteso subito «qualcosa di totalmente *antinaturale*, cioè che esso doveva abbandonare il suo proprio centro biologico «ereditario».» (WdH 88)

Perciò nelle frasi preliminari alla circoncisione, che è un segno *antibiologico* (Gen 17, 11), diretto *contro* gli altri *elohim*, in quanto essi hanno introdotto il ciclo (nascita, morte ecc.), da Abramo si esige questa funzione di totalità, cioè che egli sia *tamim*, (Gen 17, 1) ossia tanto «intero/integro» quanto «che metta fine» (al ciclo biologico) (*tamam* significa «essere intero» e «finire»). (WdH 78)

La superiorità dell'*elohim* IHWH consisterebbe quindi unicamente nel fatto che egli è in grado di risalire a monte delle forze dei centri biologici, e accedere alle forze prebiologiche, generatrici del biologico stesso. «Questa *superiorità*, connessa a un *unico elohim*, è questo il contrassegno di IHWH e l'unica cosa da cui tutto dipende.» (WdH 18) Ma nel mondo della concreta vita terrena si manifesta invece la sua debolezza, perché la potenza degli *elohim*, centri meramente biologici, radicati nel mondo creato, agisce in modo assai più

energico ed efficace di quanto non possa fare quella di IHWH. E tuttavia proprio questa peculiarità originaria dell'*elohim* IHWH fornisce la base e il fondamento del suo universalismo escatologico. Un universalismo che, secondo Goldberg, potrà affermarsi solo ponendosi in contrasto con il principio biologico di discendenza, e sconfiggendolo. Il che è congruente con il suo obiettivo finale che consiste nel superamento definitivo del biologico: «Infatti IHWH è, secondo Isaia, il *nemico* della morte (che, nell'epoca escatologica, egli annienta: Is 25, 7s.) perché nascita e morte, così come l'intero processo di migrazione nei mondi (*rinascita, gilgul*), non è altro che un'istituzione degli altri *elohim* [...]» (WdH 67).

F. Eventi metafisici, rituale e precetti.

Nell'interpretare la parte prescrittiva del Pentateuco, Goldberg esibisce quelle che ritiene le conferme della sua tesi secondo il quale i precetti, i sacrifici, le incensazioni, le offerte ecc. altro non erano che dei dispositivi realmente operanti, in grado di produrre risultati tangibili. Lasciando trasparire la sua primitiva ispirazione occultistico-teosofica egli chiama francamente "metafisici" gli eventi e i processi che si svolgono in ambito extrasensoriale e che pretende di conoscere. Per Goldberg dunque esistono svariati "eventi metafisici", il più importante dei quali è il palesarsi della divinità, che non avviene però imprevedibilmente⁴⁰ e ad arbitrio dell'*elohim*, ma si ottiene mobilitando le opportune "forze metafisiche". Nell'episodio di Massa e Meriva (Es 17, 1-7), ad es., egli vede l'esecuzione di un vero e proprio esperimento, piuttosto irrispettoso verso Dio, fatto dagli ebrei esasperati al fine di ottenere la "prova [Probe] metafisica" e grazie ad essa accertare "se IHWH è in mezzo a loro oppure no" (Es 17, 7) e prosegue: «Ci sono "reazioni" metafisiche così come ci sono reazioni chimiche, e come il chimico riscontra il suo cloridrato, così il metafisico è in grado, attraverso metodi esatti *sui generis*, di "riscontrare" un *elohim*.» (WdH 117).

Dal momento in cui l'*elohim* IHWH si è fondato un popolo, si trova ad affrontare una nuova serie di problemi, particolarmente complessi, legati ad Abramo e ai suoi figli, alla loro discendenza multipla, polare, contrapposta, più o meno ibrida, nonché alle mogli dei discendenti, incluse le loro tribù o genti d'origine. In tutta l'articolata casistica che gli episodi di *Genesi* testimoniano, come nelle vicende belliche di *Esodo*, Goldberg vede la prova di una costante interferenza degli altri *elohim*, tramite i loro popoli, che dev'essere contenuta, rintuzzata e sconfitta. Le cosiddette "ricadute del popolo nell'idolatria" vanno appunto intese come l'entrare in contatto "pericoloso", con *elohim* diversi da IHWH. Poiché proprio all'interno del suo popolo l'*elohim* IHWH deve lottare contro l'intrusione di forze estranee, deve prendere adeguati provvedimenti e: «*Creare istituzioni stabili per questo processo di separazione è il primo obiettivo fondamentale del rituale.*» (WdH 266) La precettistica del Pentateuco si propone quindi l'obiettivo di isolare gli ebrei dall'influenza degli altri *elohim*; il suo scopo è «ottenere uno *schem* [ossia, per Goldberg, una sfera di manifestazione] dell'*elohim* IHWH puro, sempre più completo» perché questo significa "renderlo sempre più presente". (WdH 279) Le *mizwot* si rivelano quindi essere degli strumenti squisitamente tecnici per partecipare alla lotta a favore dell'*elohim* IHWH: «Le

⁴⁰ «Le manifestazioni sono un prodotto tanto del dio che del popolo; sono una produzione di *entrambi*, in quanto il popolo e il dio formano insieme un complesso unitario di realtà: le manifestazioni sono perciò espressioni della forza metafisica del popolo, che è identica con la forza del dio.» (WdH 172s.)

⁴¹ Anche qui Goldberg contrappone la sua interpretazione non-patetica del "riscontrare la presenza di Dio" alla tradizionale versione moraleggiante, che in quel passo abitualmente traduce: "tentare Dio".

leggi di “purezza” e “impurezza” sono un procedimento per *far deviare* gli altri *elohim* così come si devia a terra la corrente elettrica» (WdH 204).

Per tutte le ragioni già enumerate, ma soprattutto per il peso assegnato alla dimensione biologica, non stupisce che assuma primaria importanza il tema dell’energia che sostiene e attiva ogni sistema integrato popolo-*elohim*-mondo. In quanto sistemi autonomi, essi sono assimilabili a organismi composti di un versante empirico-concreto e di uno trascendente “metafisico”, la cui vitalità globale è garantita dall’interscambio dinamico interno e dal regolare afflusso di energia. La fonte precipua dell’approvvigionamento, per così dire, energetico dell’intero sistema è costituita dall’insieme dei sacrifici:

All’interno del sistema di interazione reciproca tra il popolo e dio tocca al *popolo* il compito di fare di sé [...] un corpo unitario di popolo [einheitlicher Volkskörper] e di metterlo a disposizione del dio, cosicché il principio trascendente del dio possa venire legato alla globalità dei singoli. L’istituzione, dal versante del popolo, che è fatta per produrre la centralizzazione delle forze metafisiche del popolo e costruire l’ “organismo di ordine superiore” è il *servizio sacrificale* (WdH 159s.).

Goldberg fornisce in questo modo un esempio di interpretazione non-patetica del meccanismo sacrificale, dileggiando poi sia le tarde teologizzazioni sia la tesi del sacrificio come dono, (onorifico, propiziatorio) per riaffermarne, coerente con il suo disegno, l’effettiva valenza energetico-metafisica. Su questo tema egli rimarca la decisa mutazione ermeneutica intervenuta già nella Scrittura: «Per quanto concerne il rituale, ad es. il *servizio sacrificale*, un salmista fa chiedere a Dio: “Mangio io forse la carne dei tori e bevo forse il sangue degli arieti?” (Sal 50, 13) Porre in bocca a Dio questa domanda è semplicemente inaudito, quando il Pentateuco designa *espressamente* la vittima *come il pane di IHWH*. (Nm 28, 2; Lv 21, 6; ecc.)». (WdH 55) Questa per Goldberg è la dimostrazione che all’epoca dei Salmi in Israele non sussisteva più alcuna relazione viva con gli avvenimenti dei tempi antichi. Se si vuole però essere fedeli alle leggi sacrificali, non si può non ammettere la funzione nutrizionale che il sacrificio assolve nei confronti della divinità: «Il cosiddetto “sacrificio” – che, sempre in modo non-patetico, si chiama *korban*, cioè “ciò che è presentabile”, *scilicet* al *misbeach*, il quale non va tradotto con “altare”, bensì del tutto prosaicamente con “tavolo di macellazione [Schlachtstisch]”, – nel Pentateuco viene espressamente designato come *lechem Elohim*, il “*nutrimento dell’elohim (IHWH)*». (WdH 161) Goldberg prende a tal punto sul serio il ruolo alimentare ed energetico-biologico del sacrificio⁴³ da esaminare accuratamente la composizione delle parti della vittima destinate alla divinità, oppure all’offerente, discettando dell’apporto vitale di sangue e grassi, carni e cereali, sale, e perfino degli acidi nonché del processo fisiologico di assimilazione.

⁴² Anche Buber e Rosenzweig faranno una scelta simile traducendo *misbeach* con *Schlachtstätt* [sede di macellazione], e Rosenzweig motiverà dettagliatamente tale scelta nel saggio *Die Bibel auf Deutsch* [La Bibbia in tedesco] del 1926, ora in Franz Rosenzweig, *Gesammelte Schriften III: Zweistromland*, Den Haag, 1984, pp. 791-800. Trad. it. in G. Bonola, *Quale lingua per la Parola? S. Kracauer, M. Buber e F. Rosenzweig sulla Bibbia in tedesco*, in “Annali di storia dell’esegesi” 9/1 (1992), pp. 203-236.

⁴³ Benché non trascuri del tutto il trasferimento energetico inverso, dalla divinità (qui l’*elohim IHWH*) al popolo: «Ne consegue che la realtà infinita è la fonte da cui si possono “ricevere” costantemente nuove forze, v. a d.: essa è un deposito [Reservoir] con il quale si può lavorare tramite metodi metafisici: se essi (ossia la gente che normalmente si stanca (Is 40, 30)) hanno IHWH come fonte (*kawa*, cfr. *mikwah*, la fonte), allora possono “permutare” (*jachalifu koach*) (Is 40, 31) la forza, v. a d. disfarsi di quella consumata (come di un abito logoro)» (WdH 11).

All'interno di questa dietetica trascendentale egli escogita anche una motivazione per le norme alimentari ebraiche:

Il corpo del popolo [Volkskörper] è [...] l'ambito di raccolta [Sammelbereich] delle forze biologico-costruttive che oltrepassano il singolo. [...] Ne consegue: per il corpo del popolo non può essere indifferente *che cosa* venga "bruciato" nel corpo del singolo, perché da ciò viene decisamente influenzata la *struttura* dell'eccedenza biologica (e la sua idoneità per l'incorporazione dell'*elohim*), (WdH 168s.).

Con termini quali "eccedenza biologica" e consimili Goldberg si sforza di configurare i tramiti attraverso i quali avvengono i trasferimenti energetici tra la parte visibile e quella invisibile del sistema *elohim*-popolo. Così anche la frequenza quotidiana dei sacrifici nel tempio di Gerusalemme, secondo lui, è da intendere in analogia con le necessità vitali degli organismi viventi, che vanno regolarmente soddisfatte per assicurarne la sopravvivenza e l'attività. Di decisiva importanza sono le offerte e le incensazioni, il cui scopo è creare una base per la presenza dell'*elohim* IHWH:

Tutti quanti i sacrifici e le incensazioni sono fatte per produrre e intrattenere le incorporazioni *regolari*, in certo qual modo quotidiane dell'*elohim*. Con ciò si tratta di impedire che le manifestazioni dell'*elohim* divengano un raro *caso eccezionale*; anzi, esse devono essere mantenute costantemente in corso. Si richiedono per questo due fattori: in primo luogo la *costanza* del servizio sacrificale e, in secondo luogo la sua *centralizzazione*. Entrambe sono espressamente prescritte nel Pentateuco (WdH 166).

L'intero apparato culturale infatti è stato predisposto e viene messo in atto per raggiungere proprio questo obiettivo principe: causare la presenza sensibile della divinità in modo da mobilitare a favore del popolo ebraico la sua potenza. Il meccanismo sacrificale, di cui solo i "popoli metafisici" dispongono, produce effetti sia a favore della divinità, potenziandola, sia a favore del popolo, rendendogli accessibile la manifestazione effettiva del suo Dio. Il compito del popolo consiste "unicamente ed esclusivamente" nel "produrre la *presenza* di Dio, attraverso un'azione politicotrascendentale". Tale presenza per Goldberg non è da intendere come simbolica, o prodotta dalla fede dei credenti, bensì come presenza effettiva, e in quanto tale non può che essere localizzata e in qualche misura sperimentabile: «Per processo di incorporazione, così come lo si concepisce qui, va perciò intesa tanto la trascendenza come pure la *manifestazione*, appartenente alla dimensione empirica, senza la quale una presenza del dio non è possibile.» (WdH 170) Lo stesso vale per il monoteismo, che non è un dato di fatto metafisico, né un luminoso contenuto della fede ebraica, presente da sempre, che basti professare e testimoniare (fosse pure a prezzo della vita), bensì un risultato che va perseguito nel conflitto e con la vittoria sugli altri *elohim*: «Il monoteismo infatti non è né questione di "fede", né questione di "[buone] opere" ma invece: un'azione dell'intero popolo che si compie sulla base di una tecnica metafisica, un'azione che si rivolge contro delle realtà e non delle "chimere"» (WdH 282).

⁴⁴ «Tutti gli elementi analogici desunti per il servizio sacrificale da funzioni organiche parziali – respirazione, processo di combustione, circolazione sanguigna – si riferiscono perciò all'*elohim*, alla cui produzione servono i sacrifici [...]» (WdH 171s.)

4. La critica di Scholem

La cosiddetta “lettera su Goldberg” di Scholem a Rosa Okun è una recensione sotto mentite spoglie, scritta per motivare con argomentazioni un giudizio, già espresso alla destinataria dello scritto, di totale “ripulsa” dell’opera. Scholem lo ribadisce sostenendo che il “sistema” di Goldberg intreccia farraginosamente delle “prospettive vere” e una “non simulata demenzialità [Wahnsinn]” basata su una “ingenua Konstatier-Ontologie”. Per “ontologia della constatazione”, lemma (a quanto mi risulta) coniato da Scholem, si può arguire che egli intenda il fatto che Goldberg non supporta la sua ontologia (“ingenua” perché troppo sicura di sé) con giustificazioni fondative di alcun genere, ma si limita a richiamarsi a uno stato di cose assunto (presunto) come constatabile, tanto evidente che viene additato solo con un ostensivo: è così! La parola d’ordine dell’ontologia della constatazione sarebbe dunque: le cose stanno così perché c’è scritto proprio così! Il sistema escogitato da Goldberg, nel sommario verdetto con cui Scholem inizia la sua lettera, è privo di qualsiasi valore e altrettanto lo è la “fondazione [Begründung]” con cui pretende di addentrarsi nell’esegesi biblica.

a) filologia: una semantica azzardata e indifendibile

L’unico metodo che il libro utilizza è (come abbiamo visto) quello filologico e perciò Scholem lo affronta per primo; egli è infatti convinto che i circoli intellettuali disposti a dare credito a un’opera come questa non ne passeranno al vaglio la filologia in quanto non dispongono della preparazione ebraistica necessaria. La superiorità di Goldberg sui suoi lettori infatti sta nella sua competenza linguistica, che esibisce insistentemente. Ma, a detta di Scholem, essa è tanto ostentata quanto fasulla. Sciorina in continuazione “forsennati decreti circa il senso delle parole ebraiche” che si presentano come risolutivi, ma una volta sottoposti ad approfondita indagine sulla base di una semitistica rigorosa si rivelano falsi. I giudizi filologici di Goldberg non hanno la minima validità scientifica, afferma Scholem, appartengono invece a quelle “ricerche sulla lingua [ebraica]” che sono nate da tempo sul “terreno teosofico” e ne condividono l’infondatezza. Quella di Goldberg è una filologia che si rifiuta sistematicamente di avere a che fare con gli strumenti e le categorie della ricerca scientifica accreditata. Come esempio Scholem cita la tesi, centrale nella *Wirklichkeit*,⁴⁵ che attribuisce a importanti radici ebraiche un senso “polarmente-oppositivo [Gegensinn]”⁴⁶; si tratta di una teoria che, a suo dire, la ricerca linguistica corretta ha, sia pure con sforzo, superato e accantonato mentre Goldberg persiste nell’accreditarla e porla alla base delle sue etimologie e interpretazioni. Questo atteggiamento di rifiuto nei confronti della filologia scientifica richiama a Scholem quella contrapposizione tra “rivelazioni” e “scienza corrotta”, che è stata più volte proposta dai teorici dell’esoterismo, e perciò Goldberg gli appare in sintonia con opere come *La langue hébraïque restitué et le véritable*

⁴⁵ Scholem si riferisce qui in generale alla scarsa attendibilità delle affermazioni fatte su temi ebraici, e più precisamente alle sconsiderate asserzioni pseudoetimologiche, frequenti nelle elucubrazioni degli ambienti occultistici come il Golden Dawn o quelli legati alla dottrina teosofica elaborata da Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891), fondatrice nel 1875 della Società Teosofica Internazionale. Occorre ricordare che l’opera maggiore di quest’ultima, *Isis Unveiled* (1877), era stata edita in tedesco a Lipsia nel 1922.

⁴⁶ Goldberg scrive: «Il totale non-patetismo [Unpathetik] del Pentateuco si basa sulla polarità del verbo, che è ancorata profondamente nella lingua ebraica stessa. Il verbo veteroebraico possiede nei termini più importanti un significato contrapposto, il quale fa sì che il significato positivo venga sempre nuovamente portato all’indifferenziazione da quello negativo, cosicché già sul versante meramente linguistico non può sorgere alcun *pàthos*.» (WdH 97)

sens des mots hébreux rétabli et prouvé par leur analyse radicale, (2 voll. Paris 1815-16) del massone e occultista Antoine Fabre d'Olivet (1767-1825). Fra gli esempi negativi a cui Goldberg può essersi ispirato, Scholem menziona anche il grande fondatore della corrente neo-ortodossa Samson Raphael Hirsch (1808-1888), che nei suoi lavori sul Pentateuco non era stato immune da cedimenti a un etimologismo discutibile⁴⁸. Se non si privilegia, come fa continuamente Goldberg, l'ebraico reinventato degli occultisti, e si affronta il testo originale a partire da una filologia seria, la *Wirklichkeit* a detta di Scholem "crolla riducendosi a nulla". Rispetto alle opere precedenti di questo filone, quella di Goldberg non si segnala certo per una maggiore consistenza; mostra solo una maggiore "sfrontatezza [Unverfrorenheit]", che fa passare per "assenza di *pàthos* [Unpathetik]". La paretimologia è infatti lo strumento principe della mistificazione in quanto viene sistematicamente usata per mettere in bocca alla filologia una serqua di "categorie metafisiche *ad libitum*".

Ma, una volta liquidata la sua filologia, avventurosa quanto insostenibile, che cosa resta di quest'opera? Secondo Scholem, soltanto «un vero e proprio sistema gnostico in terminologia passabilmente modernizzata: biologia, l'ultima cosa che la filosofia sosteneva appunto vent'anni fa!» Va da sé che nell'indurre Scholem a collocare il sistema goldberghiano nel solco dello gnosticismo hanno avuto peso determinante alcune delle sue idee centrali, come la discesa nella materia da parte di entità spirituali sovramondane o il tema dell'uomo come oggetto di contesa fra gli *elohim* che vogliono assicurarsene i servizi. Quanto all'ironia sulla tematica biologica, che sarebbe un tratto modernizzante, ma già un po' stantio, ritengo che Scholem alluda al fatto che la biologia era stata il *dernier cri* filosofico di vent'anni prima, al volgere del secolo, quando in Germania era in gran voga il "monismo" di Ernst Heinrich Haeckel (1834-1919), che proponeva appunto una sintesi tra cosmologia e leggi biogenetiche.

b) il presupposto fragile: lo stato assolutamente inalterato del testo

La *Wirklichkeit* si basa, secondo Scholem, su un presupposto decisivo che non viene mai menzionato. Goldberg assume infatti tacitamente che il testo del Pentateuco, sul quale basa le sue scoperte esegetiche, non solo sia unitario, ma soprattutto sia stato conservato intatto nella sua forma originaria. In ogni suo dettaglio, così come si trova oggi nelle nostre mani, il Pentateuco è per Goldberg il documento autentico «nel quale l'*elohim* JHWH ha fissato la sua relazione con il suo popolo». Ma ciò equivale, per Scholem, a trasformare il testo biblico in una sorta di *corpus mysticum*, cioè a ipostatizzarne per fede l'inconscia "stabilità", nonostante le trasformazioni subite dall'ebraismo nella storia. Una posizione del genere potrebbe essere sostenuta solo all'interno di "una cerchia ebreo-ortodossa", e più precisamente "a partire dal terreno della *qabbalah*" cioè là dove si assume per fede "che il mondo dell'ebraismo non è *mai* cambiato". Invece la palese incongruenza di Goldberg è che egli sostiene insistentemente proprio la tesi opposta: ossia che l'ebraismo si è modificato dalla sua forma "metafisica" originaria in una forma derivata e "teologica" già all'interno della Scrittura stessa

⁴⁷ Antoine Fabre d'Olivet è citato con apprezzamento da Edouard Schurè in *Les Grands Initiés* (1889); questi a sua volta era un conoscitore e adepto di Helena Petrovna Blavatsky e poi di Rudolf Steiner.

⁴⁸ Scholem conosce le sue opere fin dal 1913, utilizza i suoi commenti a Pentateuco nel 1916, lo cita nel 1918 e formula un giudizio complessivo su di lui nel 1919 (cfr. G. Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätze und Entwürfe bis 1923. 2. Halbband 1917-1923*, a cura di K. Gründer, H. Kopp-Oberstebrink e F. Niewöhner con la collaborazione di K. E. Grözinger, Jüdischer Verlag, Frankfurt am Main 2000, p. 316s.), ritenendolo tuttavia utile per gli studi sulla poesia ebraica.

In verità, obietta Scholem, bisogna al contrario ammettere che il testo biblico è pervenuto alla sua veste attuale in un'epoca molto più recente, solo alla fine del lavoro dei masoreti (IX° sec. e. v.). Infatti è universalmente ammesso che alla base del *textus receptus*, assunto come normativo, sta il codice biblico curato da Aharon ben Mosheh ben Asher di Tiberiade (X° sec.). Come se la caverà Goldberg, si chiede ironicamente Scholem, una volta posto di fronte ai 1500 anni che separano “il declino dell'autentica metafisica ebraica e l'autentico esemplare” della *Torah* seguendo il quale egli stesso legge il testo? Forse ne garantirà “la tradizione letterale immutata” con qualche nuovo “miracolo metafisico”, visto che “in quest'ambito specifico dispone di fondi assai ricchi”? Certo è che nella *Wirklichkeit* Goldberg ha passato la questione totalmente sotto silenzio. Può anche darsi, insinua Scholem, che egli trascuri questo punto perché ritiene di avere già fornito una prova inconfutabile della “condizione inalterata” del testo con la sua precedente operetta, la brossura *Die fünf Bücher Mosis, ein Zahlengebäude. Die Feststellung einer einheitlich durchgeführten Zahlenschrift*. [I cinque libri di Mosè, un edificio di numeri. Il riscontro di una scrittura numerica eseguita unitariamente] (44 pp.) che aveva pubblicato a Berlino nel 1908. In questo singolare libretto infatti Goldberg difendeva l'unitarietà del Pentateuco e la sua redazione in un unico momento (contro la teoria delle fonti, di ascendenza wellhauseniana), riscontrando in tutta l'estensione dei cinque libri la presenza di complesse ricorrenze matematiche, desumibili dal valore numerico delle parole ebraiche. Tale soggiacente architettura numerica costituiva a suo dire la dimostrazione che il Pentateuco era frutto di una concezione unitaria e nasceva intero fin dall'origine. Scholem invece liquida codeste pretese prove affermando bruscamente che quel libretto non dimostra un bel niente, a parte “l'eminente diligenza del suo autore” e per giunta si fonda tacitamente sull'idea inaudita, del tutto estranea alla tradizione, che dei “fatti mistici” possano venire dimostrati tramite “metodi qabbalistici della numerologia”. E conclude seccamente: «dalla *qabbalah* questa conseguenza l'ha tratta soltanto Goldberg ed è sbagliata».

c) *excursus: fantasie sulla qabbalah*

Nella lettera Scholem si limita a un rapido e sprezzante cenno sull'idea di *qabbalah* elaborata da Goldberg, per esprimere il suo totale dissenso: «*En passant*: [non c'è] nulla di più fantasioso e di più derisorio verso l'intera conoscenza scientifica delle cinque pagine sulla *qabbalah*, p. 149ss., sulle quali in qualche modo posso fidarmi a esprimere il seguente giudizio: è tutta una pura metafisica della constatazione [...]» Ci permette di capire più analiticamente tale reazione di Scholem la curatrice del suo epistolario, Itta Shedletzky, che riporta in *qāṭa* i passi sulla *qabbalah* da lui sottolineati nella sua copia personale della *Wirklichkeit*. Il primo, e più rilevante, è questo: «La cosidd. *qabbalah* è (non, come ritiene la nota, infantile concezione: “sorta alcune centinaia d'anni fa d'improvviso e casualmente”, bensì), nei suoi elementi, più antica del Pentateuco, il quale si presenta già come una protesta contro di essa.» (WdH 149) La tesi tradizionale dell'antichità della *qabbalah*, sostenuta dagli ambienti ortodossi, dai qabbalisti e, per tutt'altre ragioni, dagli occultisti di ogni congrega, ne collocava l'origine nei primi secoli dell'era volgare, accettando⁵⁰ come veritiera l'indicazione che l'autore dello *Zohar* fosse Shim'on ben Yochay (II° sec.). Ma

⁴⁹ Cfr. GS Br I, p. 409, nota 13.

⁵⁰ Scholem dichiara di avere inizialmente fatto su questo punto di vista: «Anch'io, quando cominciai a occuparmi dello *Zohar*, vent'anni fa, fui incline ad accogliere questa opinione, come del resto probabilmente capita a chiunque legga lo *Zohar* per la prima volta (o addirittura una volta sola). (Cfr. la mia prolusione tenuta all'Università ebraica, pubblicata in *Madda'e ha-yahaduth*, 1926, pp. 16-29) Ma il tentativo di suffragarla con solidi argomenti filologici mi ha poi, un po' alla volta, convinto del contrario.»

per Goldberg la *qabbalah* era immensamente più antica, essa costituiva il “metodo metafisico” ancestrale con cui già prima del diluvio alcuni “individui dotati di potere [mächtige Einzelne]” della razza semitica (come successivamente anche Balaam), erano stati in grado di evocare la divinità e di utilizzarne la potenza concentrata nello *schem*. Infatti, secondo lui, il termine stesso *qabbalah* stava a indicare la “trasmissione” di questa facoltà metafisica, che veniva trasferita a “individui adatti”. Dalla fondazione del popolo d’Israele in poi, tuttavia, la mobilitazione delle energie trascendenti era divenuta una prerogativa della collettività e demandata alla struttura del rituale e dei precetti (essoterica, contro l’esoterismo dei “maghi” isolati). A detta di Goldberg infatti: «La guerra tra Balaam e il popolo ebraico dev’essere vista perciò al tempo stesso come il misurarsi di due metodi metafisici, e cioè della *qabbalah* (nel senso più ampio e rettamente inteso) con il Pentateuco⁵², una lotta dalla quale scaturisce vittoriosamente la metafisica del Pentateuco» (WdH 150).

A parte il travisamento della natura e funzione della *qabbalah*, questa sua spropositata arcaicità, proclamata da Goldberg senza addurre la benché minima giustificazione, urtava Scholem su un argomento a lui caro e in un momento delicato dell’evoluzione delle sue convinzioni in materia. Da un’importante lettera a Chaim N. Bialik del 1925⁵³ in cui tratteggia il suo programma di studi, apprendiamo quanto la questione del valore della *qabbalah* fosse al centro del suo interesse⁵⁴. Per affermarlo, però, occorre stabilire con certezza l’origine di questo fenomeno mistico tramite una datazione sicura degli scritti che lo avevano trasmesso, sulla cui antichità gravava la diffidenza del grande storico Heinrich Graetz. Ma Scholem, a differenza di Goldberg, si poneva interrogativi: «La *qabbalah* è stata davvero l’invenzione di due o tre persone della generazione di Maimonide o vi è qui invece un’autentica⁵⁵ “tradizione” (*qabbalah*) che proviene dai giorni dei Gaonim e degli Amoraim?»⁵⁶. E aveva già intrapreso un lungo lavoro di scavo, di cui resta testimonianza in una serie di articoli⁵⁶, per giungere a una conclusione solida con i metodi della ricerca

Cfr. Gershom Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, (ed. or. in inglese, 1941) ed. it. il melangolo, Genova 1990, p. 170.

⁵¹ «La *qabbalah* è perciò il metodo, nel vero senso della parola, “antidiluviano” del porsi in rapporto con lo *schem* [la sfera di manifestazione effettiva dell’*elohim* IHWH].» (WdH 152), passo sottolineato da Scholem.

⁵² Anche questo è un passo sottolineato da Scholem.

⁵³ G. Scholem, *Risposta alla “lettera aperta” di Chaim N. Bialik agli editori di “Devir”* (1925), (ebr.) scritta nel giugno 1925, pubblicata dapprima in “Ha-poel ha Tzair”, 12. dic. 1967, pp. 18-19, e poi in *Devarim be-go*, pp. 59-63, tradotta e citata in David Biale, *Gershom Scholem, Kabbalah and Counter-History*, 2. Ed., Harvard Un. Press, Cambridge (Mass.) and London (England) 1982, p. 39s.

⁵⁴ «La *qabbalah* ha un qualche valore o nessuno? È impossibile sfuggire, o sconfessare, questa questione, che va al di là della mera filologia. Ammetterò davanti a Lei senza imbarazzo che questo interesse filosofico mi accompagna da un capo all’altro di tutte le mie indagini filologiche e storiche.» (ibidem)

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Nel periodo 1925-1935 Scholem dedica all’argomento parecchi scritti tra cui i seguenti: Problemi della critica dello Zohar connessi con le sue indicazioni riguardanti la topografia della Palestina, con una nota di Samuel Klein (ebr.) in “Zion. Jahrbuch der Historisch-Ethnographischen Gesellschaft von Palästina”, vol. I., 1925, pp. 40-56; Alchemie und Kabbala, in “Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums” (MGWJ), vol. 69, 1925, pp. 13-30; 95-110; 371-374; Mosè de Leon è l’autore dello Zohar? (ebr.) in “Madda’e ha-Yahaduth”, vol. I., 1926, pp. 16-29 (lezione inaugurale per l’assunzione della cattedra); Eine unbekannt mystische Schrift des Moses de Leon, in MGWJ, vol. 71, 1927, pp. 109-123; Le tradizioni cabbalistiche dei fratelli Giacobbe e Isacco figli di Giacobbe Kohen (ebr.), in “Madda’e ha-Yahaduth”, vol II., 1927, pp. 163-293; Zur Frage der Entstehung der Kabbala, in “Korrespondenzblatt des Vereins für die Begründung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums” vol. 9, 1928, pp. 5-26; Capitoli della storia della letteratura della Qabbalah (ebr.) Gerusalemme 1931; Vulliauds Übersetzung des

storico-filologica. Egli inizialmente era partito dall'ipotesi che il *Sefer Bahir*, su cui aveva lavorato per la sua tesi di dottorato, si basasse su antichi *midrashim* e che avesse fatto da anello di congiunzione tra la “*qabbalah* antica” e il movimento qabbalistico del XIII° sec. Ma, mentre procedeva nell'indagine linguistica, si veniva gradualmente convincendo che la pretesa antichità dello *Zohar* era in realtà un espediente autoapologetico dei suoi autori medievali, e ⁵⁷che il testo era redatto in un aramaico posticcio, filologicamente smascherabile. Non mi è chiaro quando Scholem abbia raggiunto una definitiva certezza, e quanto ne fosse lontano nel momento in cui redigeva la stroncatura della *Wirklichkeit*. Nel 1931 non era ancora pronto a pronunciarsi; infatti nella sua voce sulla *qabbalah* in *Encyclopaedia Judaica* X, 654 egli si limitava a sostenere che la questione della datazione e dell'autore dello *Zohar* era irrisolta. Soltanto nella prefazione a *Die Geheimnisse der Schöpfung*, un libretto edito a Berlino nel 1935, in cui traduceva una sezione dello *Zohar*, ruppe gli indugi e rese pubblica la convinzione che aveva maturato circa l'origine tardiva del testo più importante della *qabbalah*.

d) elucubrazioni e scientificità: sotto il controllo di quale scienza?

Il terzo punto intorno al quale Scholem concentra considerazioni di natura diversa, dalla citazione al sarcasmo, mette a fuoco un tema già menzionato di passaggio: il rapporto tra la costruzione goldberghiana e il metodo scientifico. A prescindere dal fatto che alcune delle interpretazioni di Goldberg possano anche essere “corrette”, altre invece sono frutto di “uno spirito di *pilpul*”⁵⁸, la cui raffinata capacità di elaborare “costruzioni metafisiche” a partire dalle sottigliezze testuali, sostiene Scholem, non è tenuta a freno da “alcun controllo della *ratio* scettica”. Il risultato di questa voluta esclusione dell'istanza critico-razionale è l'elucubrazione esplicativa: nei punti in cui «cozza nelle difficoltà, [Goldberg] inventa di sana pianta delle nuove inopiniate categorie della realtà e leggi universali, per poi riscoprirle [presenti] in ogni dettaglio», in una sorta di sfrenata *petitio principii*. Questa totale rinuncia a fornire una “giustificazione dei suoi concetti-matrice [Stammbegriffe]”, prosegue l'irritato recensore, ne fa un pensiero dalla “fisionomia losca [unsaubere]” e, nel promulgare i propri concetti in forma di tesi, quasi fossero dei decreti, esso svela la sua vera natura, cioè di essere “pura gnosi”. Come esempio di questa procedura Scholem indica il secondo capitolo, dove fanno la loro comparsa gli *elohim* in veste di “potenze coloniali” in competizione, interessate a impadronirsi del nostro mondo, e segnala, come spiegazione tipica di Goldberg, la frase: «L'interesse che i centri biologici hanno ad una colonizzazione, v. a d. a una presa di possesso, spartita, di questo mondo è insito nella costruzione stessa del mondo.» (WdH 14) Il che, per Scholem, equivale ad affrontare una questione di portata

Sifra de Zeniuta aus dem Sohar, MGWJ, vol. 75, 1931, pp. 347-362; Intorno alle indagini sulla Qabbalah di Isacco Kohen e del suo allievo Mosè di Burgos (ebr.) in “Tarbiz”, voll. II-V., 1931-34; La più antica citazione dal Midrash ne 'elam (ebr.) in “Tarbiz”, vol. III, 1932, pp. 181-183; Die Geheimnisse der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem Zohar, Schocken Verlag, Berlin 1935.

⁵⁷ Scholem afferma in più luoghi di avere approntato “uno speciale lessico della lingua dello *Zohar*” che si proponeva di pubblicare, e dichiara di aver intrapreso questo lavoro lessicografico per poter dare una base scientifica alla datazione dell'opera. Nel 1941, in *Le grandi correnti...* cit. conferma che «le ricerche fatte per questo lessico hanno contribuito più di tutto a convincer[lo] dell'esattezza delle argomentazioni» che suffragano la sua tesi sull'origine tarda della *qabbalah*. (Cfr. p. 207, nota 7)

⁵⁸ Metodo dialettico usato nell'interpretazione del *Talmud*, caratterizzato da un'argomentare particolarmente sottile, che rasenta la cavillosità (da *pilpel*, pepe).

⁵⁹ Un esempio particolarmente chiaro di questa procedura si trova in WdH 164s.

decisiva per tutta l'opera stabilendo, in modo "solenne-non-patetico", che le cose stanno così perché il mondo è fatto così "e buonanotte al secchio"⁶⁰.

Il momento in cui Scholem si lascia prendere la mano dall'indignazione e passa a un'aggettivazione offensiva, oltre che squalificante (le definizioni di Goldberg sono "altezzoso-insignificanti", la sua terminologia "sfacciata e spavalda"), è quello in cui affronta le rivendicazioni di scientificità e di pretesa verifica sperimentale che l'autore della *Wirklichkeit* avanza in più punti. Codeste affermazioni per Scholem sono inaccettabili perché in verità «i concetti vengono giocati altrove, su un terreno in apparenza esatto, ma che in realtà si sottrae ad ogni esame». Un preciso strale polemico va infatti a colpire la definizione goldberghiana di "mitologia" come "scienza etnologica sperimentale"⁶¹ contro la quale a Scholem è facile obiettare che, stante la concezione vigente di esperimento scientifico, i riscontri sperimentali sbandierati da Goldberg sono del tutto inattuabili («questi esperimenti non sono esperimenti e [...] non possono essere fatti mai e poi mai, neppure da un solo scienziato o da una sola cerchia di scienziati»). Da un lato si tratta dunque di millanteria, perché le concezioni goldberghiane si attribuiscono indebitamente uno statuto di scientificità da cui sono ben lontane, dall'altro di una vera e propria mistificazione perché "tutta questa denominazione quasi scientifica", come molte altre dello stesso calibro che l'hanno preceduta, non è altro che "un abuso della terminologia scientifica".

Se si vuole restituire il vero nome alle cose, in Goldberg non è di scienza che si tratta ma di gnosi. Sono infatti le "interpretazioni gnostiche dei miti", secondo Scholem, quelle che affermano l'esistenza di "un contenuto obiettivo [Sachgehalt] del mito, del tutto reale, realizzatosi un tempo". Sostenere, come si fa nella *Wirklichkeit*, "che un sacerdote o un profeta era in grado di sperimentare metafisicamente" non significa dimostrarlo sperimentalmente, bensì supporre come dimostrato ciò che invece sarebbe ancora da dimostrare. Del resto, anche gli adepti della cerchia goldberghiana se ne sono resi conto e Scholem è al corrente che proprio Erich Unger, nel suo *Metaphysik und Politik*, lamenta che oggi non sia più reperibile alcun "popolo metafisico", "portatore di [quella] forza [Kraftträger]" che sarebbe indispensabile per adire a tale verifica sperimentale. Per questo, insinua ironico Scholem, oggi il *Goldbergkreis*, vista l'assenza di concorrenti, vuole assumere il ruolo di «tale centro del popolo con espressi obiettivi "metafisico"-imperialistici", alludendo alle iniziative con cui la "Philosophische Gruppe Berlin" cercava di far presa sull'intelligenza ebraico-tedesca per imporre la sua egemonia. A questa fiacca battuta segue un richiamo, fra il serio e il faceto, a una delle parti più inquietanti della *Wirklichkeit*, la sezione dedicata al "versante notturno degli *elohim*"⁶² in cui Goldberg forniva la sua interpretazione di alcuni eventi notturni alquanto enigmatici, come Es 4, 24-26. Ma soprattutto ammetteva in generale la possibilità che l'energia degli "altri *elohim*" riuscisse a intromettersi nella sfera d'azione dell'*elohim* IHWH e, sfruttandone la complessità, nella sua stessa struttura interna, riuscendo così a scatenare degli automatismi di reazione dagli effetti devastanti. Una sorta di manipolazione perversa delle energie metafisiche era dunque possibile. Scholem scopriva qui delle analogie con quanto avevano teorizzato nel XVIII° secolo le propaggini estreme e degenerate del sabbatanesimo, Jacob

⁶⁰ Alla lettera: «[...] e siete pregati di tornarvene a casa!»

⁶¹ Si tratta della definizione che è stata riportata per intero *supra*, cfr. p. 9.

⁶² "Die Nachtseite der Elohim" è il titolo della quinta parte (pp. 216-234) del X° capitolo di *Die Wirklichkeit der Hebräer*.

Frank e i suoi seguaci, per cui affermava di avere coniato per questa sezione «l'allegorico titolo aggiuntivo: "La realtà degli ebrei, ovvero: perché dobbiamo diventare frankisti?"»

e) la teologia contro il mito: il bene irriducibile al rituale

È però nell'ultima parte della lettera che Scholem sferra l'affondo decisivo e svela l'argomento su cui verte il suo insanabile disaccordo con le prospettive goldberghiane. Il quadro che si può ricostruire districando gli elementi di un ragionamento serrato e, nella prosa di Scholem, alquanto contratto, si presenta in questi termini: dietro il cosiddetto "patetismo" della teologia, un elemento che Goldberg ha "fatto comparire con tecniche da prestigiatore", si nasconde in verità una "scoperta" fondamentale, quella "del bene come una realtà non-mitica", bensì effettiva e assolutamente reale. Nella "storia della religione" è in corso da sempre una "lotta storico-universale" in cui si fronteggiano la teologia e il mito, contrapposti da una "inimicizia mortale"; in tale "disputa" sia Goldberg che Scholem si sono nettamente schierati, ma su fronti opposti. Uno Scholem qui sorprendentemente disposto ad avallare le convinzioni dei credenti aggiunge inoltre che tale "scoperta del bene" come effettiva realtà "è entrata nel mondo insieme alla rivelazione" e da quel momento in poi "rende ormai impraticabili per noi gli antichi tentativi di soluzione" (scil. del problema del rapporto con la divinità) ossia quelli della magia culturale. Perciò, come ora nell'opera di Goldberg, è già stato intrapreso molte volte «il tentativo di costringere il mondo del bene ... a ritrarsi in quello del rituale»⁶⁴; ma questo non può, "per sua essenza", avere successo: «il tentativo di dedurre l'atto buono in quanto rito è filosoficamente senza speranza.»

Qui viene certo a espressione un'ostilità verso il concetto di mito, che data dalla prima giovinezza di Scholem ed è già presente in altri scritti. In precedenza egli aveva insistito sull'antitesi tra mito e storia⁶⁵, identificando l'ebraismo con la scoperta della storia avvenuta

⁶³ Nello stesso anno Scholem riprende in un altro contesto, alla fine del suo saggio su Cardozo, questo demonizzante parallelo: «Così, ben prima che le potenze della storia universale nel XIX° secolo sconvolgessero l'ebraismo, la sua realtà venne minacciata di rovina dall'interno. Già allora, la "realtà degli ebrei", lo spazio dell'ebraismo, minacciò di diventare quella chimera, in cui essa da allora, in grandi momenti della storia ebraica, minaccia continuamente di dissolversi, in *pàthos* abborracciato o, non diversamente, in non-patetica autodepravazione [Selbstversunkenheit]. La fraseologia messianica del sionismo, specialmente in momenti decisivi, non è la minore di quelle seduzioni sabbatiane che possono portare al disastro il rinnovamento dell'ebraismo, la stabilizzazione del suo mondo dall'intatto spirito della lingua. Infatti, per quanto caduche nel tempo possano essere state, come tutte le costruzioni teologiche, anche quelle di Cardozo o di Jakob Frank, l'impulso più profondo e più distruttivo del sabbatianismo, la *hybris* dell'ebreo, è rimasto.» Cfr. G. Scholem, *Die Theologie des Sabbatianismus im Lichte Abraham Cardosos*, in *Judaica 1*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986 (1963 1a), pp. 119-146 (originariamente in "Der Jude." Sonderheft Martin Buber zum 50. Geburtstag, 1928), citazione a p. 146.

⁶⁴ Scholem si riferisce alla tesi contenuta in passi come questi: «Tutte quante le prescrizioni apparentemente etiche del Pentateuco non hanno proprio nulla a che fare con la "morale", sono invece *prescrizioni rituali* esattamente come le altre.» (WdH 128); oppure: «[...] questo *capovolgimento* [...] nei confronti della concezione teologica tradizionale, che consiste nel fatto che non è il rituale a dover essere ricondotto a punti di vista "di morale universale", bensì che proprio la "moralità universale" in quanto tale non è altro che un rituale [...]» (WdH 132)

⁶⁵ Si considerino le seguenti affermazioni, presenti nelle sue *95 tesi su ebraismo e sionismo* (1918): «Nella scoperta della storia si costituì l'ebraismo. /Nel divieto della magia comincia la negazione storica del mito. /Il mito vincola l'uomo magicamente, l'ebraismo storicamente. /Il cristianesimo è una reazione mitica contro la storia nel nuovo concetto di amore. /Cristo è morto in un modo dal senso eminentemente ebraico. Nella morte di Cristo la dottrina e il mito si toccano. Questa è magia. /Il tempo del lamento, il tempo della storia, il tempo della rivelazione e il tempo del messia sono gli ordini temporali più essenziali dell'ebraismo.» Testo tedesco in *Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen*, a cura di P. Schäfer e Gary

con la rivelazione biblica⁶⁶, mentre ora ascrive più esplicitamente il⁶⁷ mito al mondo del paganesimo, nel quale a suo dire questa dimensione resta confinata⁶⁸. È per questo che, riprendendo la dicotomia già enunciata tra mito e “teologia”/rivelazione, afferma che il “mito pagano” non può avere alcuna idea degli “ordinamenti” del “mondo della teologia”, sul cui “terreno”, con buona pace di Goldberg, «il problema psicofisico fondamentale è risolvibile ormai solo escatologicamente».

La conferma di questa sua convinzione viene a Scholem dal fallimento a cui è sempre andato incontro il tentativo di armonizzare i dati biblici in un senso o nell'altro. Egli ammette che nei “documenti della letteratura ebraica”, come “la *Torah*”, è «rappresentato nel modo più accanito il conflitto di questi due mondi», cioè ci si trova di fronte allo scontro tra il mondo del mito e quello della “teologia” (che costituisce per lui il valore autentico). Tuttavia ogni tentativo di «eliminare, mediante esegesi letterale oppure simbolica», l'uno o l'altro “dei due elementi” è stato inutile, perché gli scritti biblici “non consentono alcuna esegesi armonistica” e ci si trova ogni volta rinviati alla “letteralità” del testo. Anzi, per Scholem, è proprio questa letteralità a costituire “il vero elemento dell'esegesi mistica”. Le sue osservazioni finali sono dedicate a rifiutare qualsiasi tentativo di proporre, su base biblica, una concezione “mitica” del mondo:

Nella storia della religione la rimitizzazione di concetti teologici centrali dell'ebraismo, con i quali esso è evaso per primo dal mondo mitico, per attingere il mondo “patetico” del giusto [Gerecht], di cui nessun mito è a conoscenza, è stata tentata ricorrentemente. Questi tentativi possono in parte, come negli scritti di parecchi qabbalisti, essere ammirevoli, ma offerti come positiva verità circa la reale struttura del mondo sono inadeguati e da combattere.

Non è difficile pensare che Scholem ritenesse la sua confutazione delle posizioni della *Wirklichkeit* come parte cospicua del suo contributo a questa battaglia.

5. Le perplessità di Rosenzweig

Ci è giunta testimonianza che *Die Wirklichkeit der Hebräer* aveva suscitato un certo interesse anche nell'ambiente del “Freies jüdische Lehrhaus” di Francoforte e in particolare nel gruppo di intellettuali che frequentava la casa del suo ex-direttore Franz Rosenzweig, a cui l'aggravarsi della malattia (la sclerosi laterale amiotofica che l'aveva colpito nel 1922) impedivano ormai di abbandonare le mura domestiche. Con ogni probabilità l'attenzione per quest'opera era stata accentuata in Rosenzweig dal fatto di avere iniziato, nel maggio 1924, a collaborare con Martin Buber a una nuova traduzione della Bibbia ebraica⁶⁸ e di

Smith, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, pp. 287-95. Tr. it. in Walter Benjamin, *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, pp. 295-303.

⁶⁶ «L'ebraismo è la storia stessa.» cfr. G. Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätze und Entwürfe bis 1923. I. Halbband 1913-1917*, a cura di K. Gründer e F. Niewöhner con la collaborazione di H. Kopp-Oberstebrink, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995 p. 409.

⁶⁷ *En passant* rimprovera “l'inafasto M. J. Bin Gorion” di avere attribuito indebitamente dei miti all'ebraismo, facendo così da battistrada a Goldberg. L'allusione è all'opera di Micha Josef bin Gorion, *Die Sagen der Juden* in 4 voll. (1919-1927).

⁶⁸ Gli accordi editoriali prevedevano che la nuova versione venisse pubblicata in singoli volumetti non appena terminato il lavoro di traduzione di ciascun libro biblico. Il sottotitolo, poiché Rosenzweig insisteva nel voler evidenziare la sua limitata collaborazione, fu formulato in questi termini: *Die Schrift. Zu verdeutschen unternommen von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig.* [La Scrittura. Resa in tedesco per iniziativa di Martin Buber insieme con Franz Rosenzweig.] Verlag Lambert Schneider, Berlin

trovarsi quindi quotidianamente a confronto con i medesimi testi, e problemi filologici, a cui Goldberg applicava la sua esegesi spericolata. E probabilmente anche l'apprezzamento sincero, che Rosenzweig qua e là manifesta per l'acume di cui scopre ben provvisto Goldberg, nasce da una esperienza diretta delle difficoltà che il dettato biblico presenta a ogni passo e dalle scelte onerose a cui l'interprete (come il traduttore) non può, alla fine, sottrarsi.

Tuttavia, nelle lettere che ci lasciano intravedere qualche traccia del dibattito intorno a Goldberg, Rosenzweig pare trovarsi in sintonia con lui anche su alcune prospettive generali e non solo su scelte lessicali o terminologiche. La sua lettera a Ernst Simon del 18. 12. 1926⁶⁹, che postilla una discussione antecedente fatta di persona, si apre lamentando il fatto che le sue dichiarazioni sulla *Wirklichkeit*, probabilmente non del tutto negative, avevano portato Simon a trattarlo come se “desse ragione” a Goldberg. Ribadisce quindi, per chiarirla, la sua posizione in questi termini:

La differenza tra “puramente soggettivo” e obiettivamente presente⁷⁰ non funziona. Tanto poco qui che altrove. Non c'è nulla di puramente soggettivo. Neppure gli errori, neppure i sogni. Pensi appunto a Freud! Tutto ciò che è soggettivo ha relazione con qualcosa di obiettivo. Non ci possono essere degli dèi in cui si crede senza la volontà di Dio. Goldberg ha ragione a lottare contro la riduzione del contenuto della fede pagana al piano soggettivo; questa è davvero una concezione temeraria e profondamente incredula – anche a prescindere dal fatto che il chiaro passo di Deuteronomio (Dt 4, 19) è in contrasto con essa.

Rosenzweig pare quindi disposto a concedere agli dèi del mito una sorta di consistenza “obiettiva” che deriverebbe dal fatto che la loro presenza nella storia non avrebbe potuto darsi senza “la volontà di Dio”. Il passo di Deuteronomio citato infatti menziona “il sole, la luna, le stelle”, e vieta di “prostrarsi” davanti a essi e di “servirli”, perché «il Signore tuo Dio li ha assegnati a tutti gli altri popoli che abitano sotto tutti i cieli.» A questo punto, però, Rosenzweig riporta il ragionamento all'interno della sua prospettiva teologica e marca nettamente la sua distanza da Goldberg affermando: «La differenza decisiva non è tra soggettivo e obiettivo, bensì tra il creatore e i creati. I falsi dèi sono creati.» Di nuovo un avvicinamento, perché anche nella *Wirklichkeit* si legge che gli “altri *elohim*” sono creati, il quale però viene subito annullato dalla recisa riproposizione di un confine che in Goldberg appare quasi irrilevante, quello tra il dio creatore e gli dèi/*elohim* creati. È lo stesso Rosenzweig a rendersi conto di questo loro percorso, in parte parallelo ma alla fine, e nell'essenziale, divergente, concludendo: «il tremendo in Goldberg è che anch'egli a suo

1925 (in realtà 1926). Il Pentateuco, con il titolo *Die fünf Bücher der Weisung* [I cinque libri dell'insegnamento], uscì nella successione: *Das Buch im Anfang* [Il libro in principio] 1926; *Das Buch Namen* [Il libro nomi] 1926; *Das Buch Er rief* [Il libro Egli chiamò] 1926; *Das Buch in der Wüste* [Il libro nel deserto] 1927; *Das Buch Reden* [Il libro discorsi] 1927. Prima della morte di Rosenzweig uscirono in tutto 10 volumetti. Nel 1930 Buber accantonò il lavoro di traduzione per riprenderlo soltanto nel 1950 e completarlo, in una redazione rivista e unitaria, nel 1961.

⁶⁹ Cfr. FR BT II, p. 1114.

⁷⁰ Con ogni probabilità Simon aveva proposto questa distinzione sulla scorta di un passo di *Das Problem der mythischen Realität* (1926) di Erich Unger in cui questi asseriva che le posizioni rispetto al mondo mitico sono in sostanza due: quella di chi sostiene che tale mondo è “fantastico” e “soggettivo” e perciò inaccessibile alla visione del mondo razionale-obiettiva e quella di chi si accosta al mondo mitico mediante la fede. «Ma entrambe concordano nel fatto che la realtà del contenuto mitico non è un oggetto del sapere o dell'esperibilità: entrambe sono d'accordo che il contenuto mitico non è *realtà saputa*.» Cfr. Erich Unger, *Das Problem*, cit., p. 9.

modo porta l'intero materiale di pensiero accosto a questa verità [...] e poi però non pronuncia la parola decisiva, bensì la parola-contraria diabolica [teuflische Gegenwart]».

Una più precisa attestazione di quanto l'opera di Goldberg fosse rimasta presente alla memoria di Rosenzweig ci proviene dalla sua lettera al rabbino Benno Jacob, eccellente interprete del Pentateuco, scritta il 2 maggio 1927⁷¹, un anno dopo che il volumetto con il *Genesi* nella versione Buber-Rosenzweig era uscito a stampa. Non ci è possibile, in assenza della lettera del corrispondente, ricostruire con precisione la questione avanzata da Jacob, né la sua proposta di soluzione. Sappiamo solo che aveva a che fare con l'*akeda*⁷² e più in generale con la possibilità di capire dalla presenza, o meno, dell'articolo davanti a *elohim*, se il testo ebraico intendeva indicare o₇₃ il vero Dio. Rosenzweig ammette di essere stato travagliato dallo stesso interrogativo⁷⁴, e in merito alla "nuova audace concezione" escogitata da Jacob, che giudica "sovvertitrice", lo mette in guardia con queste parole: «Lei si trova in singolare prossimità con il tremendo, anche se in grande stile tremendo, libro di Goldberg». Ma in chiusa di lettera gli sorge il dubbio che il suo corrispondente possa non averne mai sentito parlare, e quindi aggiunge una postilla che contiene anche un fulminante giudizio: «Goldberg lo conosce? Se no: merita. In un involucri di demenzialità [Wahnsinn], molti buoni nuclei esegetici».

Dall'archivio Rosenzweig abbiamo la conferma che la "lettera su Goldberg" gli venne inviata in copia direttamente da Scholem, come a Walter Benjamin e ad altri, mentre non è stata conservata la missiva, o il biglietto, che accompagnava tale invio e a cui Rosenzweig fa direttamente riferimento nella sua replica. Ma prima di rispondere all'autore, il 24 ottobre 1928 egli invia confidenzialmente e, per così dire, dietro le quinte a Martin Buber il giudizio con cui si apre questo intervento e che ora siamo in grado di valutare. Mi pare di avere potuto mostrare che è assai riduttivo definire "insignificante" il contenuto dei primi quattro quinti della stroncatura scholemiana, anche se è evidente il "cipiglio importante" con cui è stata redatta (in perfetta rispondenza, peraltro, con la supponenza sfoggiata da Goldberg), e non mancano, come si è visto, gli "insulti". Si può concedere a Rosenzweig che Scholem, nell'ultima parte, con l'esaltazione del contenuto morale, della giustizia come vera essenza dell'ebraismo e la corrispettiva svalutazione del rituale non si trovi poi molto "al di fuori dell'ideologia liberale corrente". Ritengo invece che la splendida stoccata finale («Se nella Bibbia il "rituale" e il "bene" si potessero separare con un'incisione così precisa e netta, certo non ci sarebbe nessun Goldberg, ma neppure alcun ebraismo.»), pur essendo in sé perfettamente vera, rimproveri a Scholem qualcosa che questi non ha sostenuto. Infatti, a mio parere, là dove dichiarava la "letteralità del testo" irriducibile a una "esegesi

⁷¹ Cfr. FR BT II, p. 1138s.

– Benno Jacob (1862-1945) si formò a Breslau e, dopo essere stato rabbino a Göttingen e Dortmund, nel 1929 si ritirò a Hamburg dedicandosi totalmente ai suoi studi sul Pentateuco. Dal 1939 si trasferì in Inghilterra. Il suo lavoro più importante è *Das erste Buch der Torah: Genesis, übersetzt und erklärt* [Il primo libro della Torah: Genesi, tradotto e interpretato] (1934).

⁷² Lett. "legatura", termine tecnico ebraico per indicare il tema del sacrificio di Isacco, cfr. Gen 22, 1-19

⁷³ «Ho cercato spesso di tirar fuori dove *elohim* si trova con e dove senza l'articolo. In Genesi 41 abbiamo tradotto in modi diversi - *ha-elohim* come in Elia il vero Dio, *elohim* un dio -, ma non è da farsi. Per disperazione io ero già arrivato al punto da supporre un principio eufonico.» Cfr. FR BT II, p. 1139.

⁷⁴ «Ma è da mettere in pratica? In Genesi 2s. e dovunque è associato il nome proprio (*yhwh elohim*) ovviamente sì; ma là dove si trova solo? Lei può ad esempio spiegare così il cambio del nome divino nella storia del diluvio?» (*ibidem*) Dati i riferimenti troppo vaghi non ci è possibile individuare quale fosse esattamente tale concezione.

⁷⁵ Nel quale, lo si è visto, questioni come quella presa in esame qui erano ritenute di grande rilievo o addirittura decisive.

armonistica” né nel senso del mito né in quello della “teologia”, Scholem stava tentando, sia pure in modo contratto e meno lucido, di esprimere la medesima convinzione. Ma mentre Scholem non esitava a considerare il mito come una prospettiva culturale legata al passato e quindi tendenzialmente da abbandonare (e in questo restava un liberale), Rosenzweig (che liberale non era più) era al contrario assai propenso a vedere nella sua ineliminabilità un elemento provvidenziale, e fecondo.

Rispetto alla comunicazione privata fatta a Buber, la risposta di Rosenzweig a Scholem del 9 aprile 1929⁷⁶ è molto più scialba e, in parte criptica, perché non si può ricostruire il contenuto del biglietto di accompagnamento a cui si riferisce. In apertura Rosenzweig si dichiara “un po’ deluso” dalla “lettera su Goldberg”, e si chiede perché mai (opinando da sé: forse a causa di quella particolare destinataria iniziale?) Scholem abbia “dovuto prendere di mira proprio in quel modo i dilettantismi filologici.” Ma subito sposta il discorso sulla componente satanica [das Satanische] di cui Scholem deve avergli accennato nella lettera acclusa⁷⁷, e lo rimprovera di non averne “tenuto debito conto” nella recensione. Scholem anzi l’avrebbe trattata con eccessiva leggerezza, se così si può intendere il metaforico cenno: «Satana non lo si può affrontare con una cannuccia d’India, ma solo con la spada; è pur sempre un angelo. Lei ha messo in gioco solo dell’inchiostro rosso, laddove bene o male già si deve proprio rischiare del sangue.» Da qui in poi Rosenzweig prende a incalzare Scholem con domande generali sulla lingua della Bibbia, con le quali, a mio parere, vuole difendere l’idea che il testo presenta un grado molto alto di consapevolezza linguistica, e quindi le ricorrenze sono volute, le corrispondenze e gli apparentamenti di etimi sono disposti ad arte, in un disegno architettonico d’insieme che si riesce a percepire. È quanto ha imparato, insieme a Buber, nel lavoro preliminare alla traduzione:

Lei ritiene che l’eguaglianza di parole nella Bibbia sia un caso? Noi incappiamo sempre più profondamente in questo. Non parla forse a favore della non casualità il fatto che la *Torah* stessa etimologizza? E non solo nomi, bensì anche molti termini culturali? Ad es. Esodo 25, 21s. o Levitico 6, 2. Nel dettaglio ovviamente ogni errore è possibile, e dagli scopritori del principio [scil. Buber e Rosenzweig] ce lo si deve quasi attendere. Ma realmente Lei ritiene che il principio in sé sia un errore? Sia un *meaz-menu* [escogitato da noi]?

Forse, mentre stila queste righe, Rosenzweig immagina che Scholem possa avere già preso visione del suo saggio *Das Formgeheimnis der biblischen Erzählungen* [Il segreto della forma dei racconti biblici], pubblicato nel 1928⁷⁸, in cui proponeva e illustrava con esempi la tesi che nel testo biblico vi era un’intenzionale disposizione di collegamenti⁸⁰ interni, ottenuti mediante la ripetizione dello stesso vocabolo o della stessa radice verbale .

⁷⁶ FR BT II, p. 1209.

⁷⁷ Le due prime frasi della lettera mancano in FR BT II, ma sono state riportate in GS B I, p. 407s.

⁷⁸ Né il termine satanico, né suoi sinonimi compaiono nella recensione.

⁷⁹ Dedicato a M. Buber in occasione del suo 50° compleanno (8. 2. 1928) era apparso per la prima volta in “Kunstwart” 41. Jahrgang, Heft 5, Februar 1928. Ora in Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, vol. 3, *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Nijhoff, Dordrecht 1984, pp. 817-829; tr. it. in F. Rosenzweig, *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, tr. it. di G. Bonola e G. Benvenuti, Città Nuova Editrice, Roma 1991, pp. 77-91.

⁸⁰ Vale la pena di riportare anche la reazione alla stroncatura scholemiana di *Die Wirklichkeit der Hebräer* da parte di W. Benjamin che, pur interessato, non è in grado di entrare nel merito dei temi dibattuti. Infatti rispondendo a Scholem il 30. 10. 1928, si limita a scrivere: «Io per parte mia vedrò di far tributare alla tua eccellente lettera su Goldberg un’onorevole accoglienza, innanzitutto facendola circolare in modo solenne. Per questo penso specialmente a Francoforte, perché forse prossimamente sarò lì per qualche tempo.» Cfr. W. Benjamin, *Gesammelte Briefe III*, cit. p. 421.

Benché collocata all'interno di un quadro generale condiviso, e proposta senza alcun radicalismo, si trattava ancora una volta di una affermazione non lontana da alcune intuizioni goldberghiane.