

Marina Cavarocchi

CONSIDERAZIONI PRELIMINARI  
PER UNO STUDIO DELL'«EBRAISMO» IN FRANZ KAFKA

Tra i tanti interrogativi suscitati dall'opera e dalla vita di Franz Kafka, l'appartenenza alla comunità ebraica praghese è, senza dubbio, uno dei pochi elementi fuori discussione. Implica, però, due ordini di problemi: uno relativo al peso ed al senso da attribuire a questa appartenenza e l'altro al suo ripercuotersi sull'opera letteraria. In effetti, molta parte della critica, che si è occupata in passato dell'ebraismo di Kafka ed in Kafka, ha trattato i due aspetti del problema unificandoli, per giungere alla determinazione di un criterio interpretativo basato su due presupposti, entrambi non soddisfacenti: da una parte, l'isolamento di uno dei molti elementi di cui si compone l'ebraismo per far ruotare intorno ad esso un'ipotesi interpretativa onnicomprensiva, dall'altra, l'acquisizione della chiave ebraica come strumento ermeneutico dell'opera letteraria.

Ambedue questi presupposti risultano messi in discussione dalla critica più recente, che rivela il fallimento dei tentativi intrapresi in tal senso. Viene ribadita, dunque, la necessità di escludere la chiave meta-letteraria come strumento interpretativo applicabile all'opera kafkiana, ma, d'altro canto, emerge con sempre maggiore evidenza la poliedricità dell'ebraismo come complesso che sfugge al criterio riduttivo derivato dal privilegiarne un solo aspetto alla luce del quale tentare di chiarire una problematica, che, invece, si rivela ben più complessa. L'ebraismo, infatti, non può essere risolto né nell'appartenenza ad un nucleo religioso o ad una minoranza etnica, né nella partecipazione ad una eredità culturale, né nella condivisione di una situazione storico-sociale, ma risulta, piuttosto, composto dall'insieme di questi piani, che si intrecciano e si sovrappongono in misura particolarmente evidente, qualora si consideri il caso specifico della comunità praghese all'epoca in cui Kafka visse.

I critici, che, soprattutto sulla scia di Max Brod, hanno teso a fare di quel complesso sfaccettato e, per certi versi, inafferrabile, che era l'ebraismo della Praga tedescofona e semi-assimilata, cui apparteneva la famiglia di Kafka, un *quid* chiaro ed univoco, hanno rispecchiato in realtà, più la loro posizione personale (in taluni casi persino la loro aspirazione), che non quella dell'autore in questione.

Per restare a Brod, si pensi al suo tentativo di fare di Kafka un aspirante-sionista, da una parte, e, dall'altra, un esponente della «vitalità» spirituale dell'ebraismo, in contrapposizione al cristianesimo.<sup>1</sup>

Partendo da questi presupposti, interpreta il *Castello* come espressione dell'ansia di radicamento, perennemente frustrata, dello straniero K., ansia che denuncerebbe «meglio di tanti trattati», la situazione dell'ebreo diasporico, inutilmente teso all'integrazione in mezzo a popolazioni estranee e, comunque, ostili. D'altro canto, poi, scorge nell'opera kafkiana l'affermazione della speranza, ad onta di tutto, speranza in cui si incarna l'aspirazione messianica ebraica, sempre risorgente, nonostante la disperazione storica.

Margarete Susman, approfondendo la tematica di Giobbe, accennata da Brod, e trattandola con maggiore spessore teoretico, ha insistito egualmente su questi temi, senza mostrare di rendersi conto che, se il mondo descritto da Kafka può avere dei tratti in comune con un mondo dominato da un Dio severo ed insondabile e dalla Sua Legge (con un mondo «ebraico», cioè) il ridefinirlo alla luce della possibilità messianica, che l'ebraismo prevede, rappresenta un passo in là, che Kafka non sembra avere compiuto nei termini concepiti dall'autrice.<sup>2</sup>

Sulla speranza messianica, trasferita *sic et simpliciter* dall'ebraismo a Kafka, ha fatto leva anche Hans Joachim Schoeps per chiudere su una nota positiva il suo saggio apparso nel '51, imperniato, peraltro, sulla impossibilità dell'uomo moderno, raffigurato da Kafka, di raggiungere la salvezza, in quanto, privo ormai del linguaggio religioso e del «timor di Dio», pretenderebbe come diritto ciò che può essere solo impetrato come grazia.<sup>3</sup> La presunzione intellettuale dell'uomo moderno e la mentalità giuridica, trasposta esclusivamente sul piano laico, precluderebbero a Kafka le vie della salvezza, pur senza impedirgli di mantenere una carica di speranza ad onta di tutto.

Senza entrare nel dettaglio della interpretazione schoepsiana, risulta, tuttavia, immediatamente evidente il contrasto tra l'interpretazione in chiave negativa, che permea tutto il saggio, e l'improvvisa affermazione della speranza, componente dell'uomo più che dello scrittore Kafka: espressione più di una religiosità ebraica «sui generis» che non specificamente dell'atteggiamento kafkiano. La vita e l'opera di Kafka risultano, così, ambigualmente congiunte ed inscritte, in ultimo, nell'ebraismo, più in nome di un movimento interno all'ebraismo stesso, che non ad esse.

Il senso di queste interpretazioni, che riducono l'ebraismo a dei motivi alquanto generici, cui, a sua volta, viene ridotto Kafka, sembra piuttosto esprimere la concezione religiosa di chi scrive, anziché illustrare l'argomento in questione.

<sup>1</sup> Cfr., M. Brod, *Kafka*, trad. it. E. Pocar, Milano, 1978 e *Ueber Franz Kafka*, Frankfurt a.M., Fischer, 1977. Cfr. P.U. Beicken, *F. Kafka, Eine kritische Einführung in die Forschung* pp. 175-225.

<sup>2</sup> Cfr., M. Susman, *Das Hiob Problem bei Kafka*, in «Der Morgen», 1929, n° 1, pp. 31-49.

<sup>3</sup> Cfr., H.J. Schoeps, *Theologische Motive in der Dichtung Franz Kafkas*, in «Neue Rundschau», 1951, n° 62, pp. 21-63.

Esempio emblematico in questo senso, ma a partire da un punto di vista cristiano, è un saggio di Robert Rochefort, apparso nel 1947, nel quale si sostiene che il legame tra Kafka ed il popolo ebraico è dato non solo dal suo interessamento alla storia ed alla cultura ebraiche, ma anche da un singolare parallelismo di destini tra il popolo d'Israele, maledetto da Dio per non aver risposto all'appello, e la propria situazione personale di figlio che, mentre dovrebbe essere l'orgoglio del padre, non fa che deluderlo, attirandosene contro collera e disprezzo.<sup>4</sup>

Solo superando l'ebraismo ed accettando la redenzione della «Grazia», Kafka troverebbe pace; tutta la sua produzione letteraria viene considerata dall'autore come negazione dell'uomo per giungere alla negazione di Dio, diventando l'emblema della situazione dell'umanità, che, insensibile alla sua vocazione ed al suo destino di salvezza, è destinata a subire la condanna della decadenza.

Tra gli esempi dell'ebraismo usato, invece, in senso riduttivo, troviamo il saggio di Walter Jens che, sottolineando l'importanza del padre nel giudaismo, ne fa il tramite verso il mondo della Legge e riduce, in base a questo presupposto, la posizione religiosa di Kafka al risultato di un metodo pedagogico poco felice.<sup>5</sup>

Anche il tentativo di valutare l'ebraicità di Kafka facendo riferimento non a categorie religiose, più o meno genericamente bibliche, ma a spunti storico-sociologici, è risultato alquanto affrettato. Si veda, ad esempio, la posizione di H. Althaus, che, traducendo in termini esistenziali il dato biografico della nascita di Kafka ai margini di un ghetto ridotto in condizioni miserevoli, interpreta gran parte dell'opera kafkiana come fosse il riflesso di questa miseria angosciosa.<sup>6</sup> Il clichè generico dell'«ebreo» viene impresso a Kafka anche da chi tenta una sintesi, peraltro più che approssimativa, tra elementi religiosi, sociologici, antropologici, come, tra gli altri, André Németh o Walter Stumpf.<sup>7</sup>

Alcuni autori, come Ellemire Zolla, si sono rifatti, anzichè alla «Bibbia» alla *Qabbalah* per interpretare Kafka, mettendo, tuttavia, in luce aspetti un pò troppo parziali della *Qabbalah* stessa. Zolla, infatti, nella sua prefazione a *Confessioni e Immagini* (titolo sotto cui sono stati raccolti nella traduzione italiana, oltre ai *Preparativi di nozze in campagna*, anche gli *Aforismi* ed i *Quaderni in Ottavo*), accenna all'importanza del *deus absconditus* nella «teologia negativa» ebraica, accentuando una componente fortemente nichilistica, cui Kafka si avvicinerrebbe.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Cfr. R. Rochefort, *Kafka ou l'irréductible espoir*, Paris 1947.

<sup>5</sup> Cfr. W. Jens, *Un ebreo di nome Kafka ed altri saggi di letteratura contemporanea*, Urbino 1964, pp. 163-188.

<sup>6</sup> Cfr. H. Althaus, *Zwischen Monarchie und Republik, A. Schnitzler, Kafka, Hofmannstahl, Musil*, München 1976.

<sup>7</sup> Cfr. A. Németh, *Kafka ou le mystère juif*, Paris 1947; W. Stumpf, *Das religiöse Problem in der Dichtung Franz Kafkas*, in «Orient und Occident», 1931, pp. 48-63.

<sup>8</sup> Cfr. E. Zolla, Prefazione a F. Kafka, *Confessioni ed immagini*, trad. it. di I.A. Chiusano, A. Rho, G. Tarizzo, Milano 1960.

Ugualmente riduttivo nei confronti della mistica ebraica si mostra Zolla anche nel saggio del '54 in cui pone particolarmente in rilievo il concetto di «Nulla» cabbalistico presente nello *Zohar*, forzandone, tuttavia, in senso strettamente nichilistico il significato.<sup>9</sup>

Ne risulta, quindi, che il rapporto tra la *forma mentis* kafkiana e la *Qabbalah* risulta fondato su un presupposto arbitrario, che, come tale, lo inficia.

Concludendo questo sommario *excursus*, occorre aggiungere che il tentativo di inserire Kafka nel panorama degli scrittori ebrei coevi è stato, a tutt'oggi, solamente abbozzato. Le caratteristiche dell'eventuale specificità ebraica di Kafka non hanno avuto, dunque, modo di evidenziarsi neppure per via indiretta, a partire dal confronto con autori la cui ebraicità fosse più immediatamente strutturabile di quella kafkiana entro una sorta di categoria *sui generis*, come ha messo in evidenza Baruch Kurzweil.<sup>10</sup>

Gettato questo rapido sguardo d'assieme, va osservato che il problema Kafka-ebraismo va riproposto tenendo presenti due momenti della produzione kafkiana, che, da due punti prospettici differenti, gettano una luce fruttuosa sul nostro campo d'indagine: *l'Epistolario* ed i *Diari* da una parte, gli *Aforismi* ed i *Quaderni in Ottavo*, dall'altra. La testimonianza diretta di Kafka, infatti, fornisce degli elementi determinanti, e non ancora sufficientemente esplorati dalla critica, per la trattazione del problema.

Occorre premettere a questo punto che, dal momento che l'edizione critica dell'intera opera kafkiana non è ancora disponibile, ogni affermazione non può comunque considerarsi definitiva.

Prendendo in considerazione i *Diari*, *l'Epistolario*, e la *Lettera al Padre*, si ha modo di rilevare come il rapporto tra Kafka e l'ebraismo sia caratterizzato da una consapevole poliedricità; esso pertanto va ridefinito come rapporto tra Kafka e gli svariati aspetti dell'ebraismo praghese all'epoca e può essere articolato secondo una suddivisione di questo tipo:

- a. erede di una tradizione religiosa ormai obsoleta;
- b. ebreo occidentale partecipe della crisi dell'ebraismo mittel-europeo;
- c. ebreo diasporico alle prese con la soluzione del problema ebraico proposta dal sionismo;
- d. ebreo "anagrafico" alla ricerca di una definizione del suo ebraismo come *quid* enigmatico;
- e. ebreo assimilato a confronto con l'ebreo orientale e con la cultura *yiddish*;
- f. interprete dell'ebraismo come *forma mentis* che sopravvive alla sua espressione religiosa traducendosi in espressione culturale.

<sup>9</sup> Cfr. E. Zolla, *La maschera e il volto di Franz Kafka*, in «Letterature Moderne», 1954, pp. 151-159.

<sup>10</sup> Cfr. B.B. Kurzweil, *Franz Kafka, jüdische Existenz ohne Glauben*, in «Neue Rundschau», 1966, pp. 418-436.

a - Nella *Lettera al Padre* Kafka rievoca i rapporti durante l'infanzia, l'adolescenza e l'età matura con l'ebraismo del padre; da bambino, identificando l'ebraismo con il padre, Kafka ricorda di essersi sentito in colpa per il suo tepore religioso come se questo avesse potuto ledere il padre e non se stesso; da adolescente, l'atteggiamento è di aperta polemica con quello «zero di giudaismo» in forza del quale il padre si riteneva autorizzato a rimproverarlo per il suo scarso zelo nel mantenere l'apparato formale della fede, ridotto, del resto, dal padre stesso al minimo indispensabile, eseguito molto più per scrupolo perbenistico che non per interessamento alla tradizione avita. Con il sopraggiungere della maturità, infine, avviene il ribaltamento delle posizioni che, dalla *Lettera al Padre*, risulta in parte frutto dell'ormai radicato conflitto tra padre e figlio e, andando più in profondità nello specifico del discorso ebraico, rappresenta il conflitto tra l'atteggiamento «borghese» ed utilitaristico — che presiedeva la religiosità del padre — dei padri — ed il tentativo di avvicinamento a qualcosa di più simile ad una problematica spirituale e culturale da parte di Kafka — della generazione dei figli. Di fronte alla dichiarata avversione del padre verso qualsiasi cosa sapesse di ebraico, avversione dichiarata dopo che il figlio aveva cominciato ad occuparsi di ebraismo, Kafka osserva «In questo caso... Tu riconoscevi inconsciamente la debolezza del Tuo giudaismo e della mia educazione giudaica,... Non volevi assolutamente rammentartene, e a ogni ricordo rispondevi con odio dichiarato<sup>11</sup>». Tuttavia, solo l'«odio» del padre poteva sopravvalutare l'avvicinamento del figlio all'ebraismo; infatti, per Kafka la tradizione religiosa stava ad esprimere il momento obsoleto di una fase di transizione nella storia ebraica, il passaggio dalle comunità di campagna ancora legate ad una dimensione religiosa alla città, in cui questa religione veniva a dissolversi.

Il progressivo indebolimento dei legami religiosi è visto da Kafka come elemento caratterizzante una generazione e, dunque, come un conflitto di generazione, acuito ma non provocato, dal conflitto particolare tra sé ed il padre.

Quello che per suo padre, come per la generazione dei padri, aveva valore come ricordo del passato, che ancora suscitava una eco interiore anche se così confusa da non poter essere comunicata e trasmessa, per la generazione dei figli era, ormai, una sorta di reperto archeologico, assurdo ed imbarazzante nella sua mancanza di possibilità di venire compreso. L'eventuale nostalgia verso un passato perduto, verso un'eredità di cui sentirsi defraudati, non può mutarsi in Kafka in null'altro che nella coscienza della «evidente ed incalcolabile transizione» in cui si trova l'ebraismo dell'Europa occidentale, fatto di espressioni religiose il cui valore si riduce all'elemento «storico» di fronte al quale sognare od annoiarsi<sup>12</sup>.

b - Il rapporto personale più importante che Kafka ebbe al di fuori dell'ambiente ebraico fu con Milena Jesenskà Pollak. Il carteggio con lei fornisce l'e-

<sup>11</sup> F. Kafka, *Lettera al Padre*, trad. it. A. Rho, in *Epistolario*, I, Milano 1964, p. 619.

<sup>12</sup> F. Kafka, *Diari, 1910-23*, trad. it. E. Pocar, vol. I, Milano 1953, p. 190.

sempio piú significativo della coscienza che Kafka ebbe della propria situazione di ebreo occidentale. Nelle lettere scritte a Milena, l'ebraismo cessa di essere sottinteso come realtà comune, da prendere in considerazione in vista di una risposta personale a certi interrogativi, per divenire un problema piú sottile.

Di fronte a lei, infatti, l'ebraismo non si risolve nelle sue componenti usuali, quale l'atteggiamento verso la fede religiosa, l'ambiente o la nazionalità, ma scende in profondità alla ricerca della propria specificità come peculiarità di temperamento.

L'appartenenza al nucleo ebraico praghese diventa, di volta in volta, tentativo di esplicitare la propria vicenda interiore alla luce di una vicenda collettiva e tentativo di sfuggire al peso della propria individualità tormentata, inserendola in un contesto piú ampio dietro cui scomparire.

L'immagine che dell'ebraicità ha — o potrebbe avere — l'interlocutrice, diventa per Kafka un punto di riferimento dal quale partire per svelare un'immagine di sé che è legata all'ebraismo e, nello stesso tempo, in certa misura, lo trascende. Tale tentativo di superare l'ebraismo negandone la possibilità di essere racchiuso entro uno stereotipo, tuttavia, finisce per confermare, anche se in maniera ironica ed elusiva, lo stereotipo stesso.

In una delle prime lettere a Milena Kafka, tenendo presente la situazione che sottintende una discriminazione piú o meno conscia tra ebrei e non ebrei e, dunque, implica una certa dose di pregiudizio in materia ebraica, assume, per un momento, il punto di vista che tale pregiudizio comporta, per poi mostrarne l'infondatezza. Tuttavia, appena questa è dimostrata, egli, facendo eccezione per se stesso, parzialmente l'annulla. Il nuovo punto di vista così acquisito permette a Kafka di confutare un'opinione di Milena sugli ebrei senza che sia confutata su di lui in quanto ebreo. Ma, poiché la confutazione assume piuttosto il tono di una rettifica, sembra che la posizione dello stesso Kafka — in quanto ebreo — venga nuovamente supposta come rivedibile. Max Brod osservava che il procedere labirintico di Kafka somiglia al procedere di un talmudista che si trovi ad avere smarrito l'obiettivo ultimo del suo argomentare; ed, in effetti, lo stilo kafkiano è caratterizzato dal procedere lungo un serpeggiare di domande e di risposte che si susseguono affrontando il problema da piú punti di vista, senza avere virtualmente fine, poiché ad ogni soluzione è lecito accostarne un'altra parimenti motivata ermeneuticamente. «Dove volevo portarla con questo discorso?», scrive Kafka, aggiungendo: «mi sono un pò smarrito, ma non importa, perché Lei forse mi ha accompagnato ed ora siamo smarriti tutti e due»<sup>13</sup>.

In mancanza di un punto di riferimento sicuro, all'occhio ebraico di Kafka, la stessa ebraicità appare di difficile definizione. L'ebraismo occidentale acquista, infatti, consistenza solo al confronto con una realtà esterna: l'immagine che dell'ebraismo si fanno i non ebrei, da una parte, e l'ebraismo orientale, dall'altra.

<sup>13</sup> F. Kafka, *Lettere a Milena*, trad. it. E. Pocar, in *Epistolario*, I, cit., p. 680.

Di fronte ad una non ebrea, Kafka sembra costretto a subire tutto il peso dell'ambigua situazione ebraica, che gli impedisce di esprimersi senza intermediari. Egli, quindi, sembra volersene liberare come di un elemento negativo, che lo condiziona nei suoi rapporti con un'alterità che non potrà non fraintenderlo.

Del resto, proprio se considerato più come momento dialettico che come realtà autonoma, l'ebraismo continua a sussistere come «categoria» nel rapporto con l'esponente di un mondo non-Arcaico che crea l'immagine dell'ebreo.

Di quanto quest'immagine sia spesso ostile, Kafka è ben conscio: «S'intende» scrive a Milena, che era sposata con un ebreo «non c'è alcun dubbio, fra tuo marito e me non c'è alcuna differenza per tuo padre, per l'europeo abbiamo la stessa faccia da negri<sup>14</sup>».

Le differenze individuali — che avrebbero reso incongruo qualsiasi parallelo tra Kafka ed il marito di Milena — non hanno peso, secondo Kafka, nel giudizio di un non ebreo su degli ebrei. Accomunarli in uno stesso *cliché* rientrava nell'uso comune, indipendentemente dall'accettazione o meno di un consapevole pregiudizio antisemita: a questo uso pare rifarsi anche Milena e Kafka sembra secondarla al punto di esasperare a dismisura le caratteristiche negative supposte nell'ebreo occidentale di cui si considera il prototipo. Le scrive, dunque: «Io sono, per quanto sappia, il più ebreo ed il più occidentale..., la qual cosa, espressa per esagerazione, significa che non ho mai un momento di calma, che nulla mi è donato e tutto deve essere acquistato, non solo il presente e l'avvenire, ma anche il passato; ciò che ad ogni uomo è dato, anche questo deve essere acquistato ed è forse la fatica più grave; se la terra gira a destra... io dovrei girare a sinistra per recuperare il passato. Non ho però la minima energia per tutti questi obblighi, non posso portare il mondo sulle spalle, vi reggo a malapena il cappotto d'inverno. Questa mancanza d'energia, però, non è cosa da compiangere in modo assoluto; quali energie sarebbero sufficienti per questi compiti?»<sup>15</sup>.

L'ebreo occidentale, caratterizzato da Kafka, vive costantemente accompagnato da «angoscia» ed «inquietudine»<sup>16</sup>, costantemente «è minacciato da pericoli che vengono dalle parti più inverosimili o, per essere più precisi, è minacciato da minacce»<sup>17</sup>.

A Robert Klopstock, lo studente in medicina che gli sarebbe stato amichevolmente vicino sino alla fine, scrive nel settembre 1922: «...L'ebreo occidentale è malato e si nutre di medicine»<sup>18</sup>; per questo gli consiglia di recarsi a Berlino, considerata una medicina contro Praga, laddove Praga è una medicina contro Berlino.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 772.

<sup>15</sup> *Ivi*, pp. 839-840.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 696.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 676.

<sup>18</sup> F. Kafka, *Epistolario*, I, cit., p. 496.

Praga rappresenta la seduzione illusoria della semi-assimilazione o assimilazione apparente che si traduce in perdita di identità culturale e religiosa, da una parte, e sensazione di estraneità, di non-appartenenza completa a nessuna delle comunità etniche praguesi, dall'altra. Da una parte lo sforzo delle famiglie ebraiche di radicarsi nella borghesia tedescofona, mantenendo dell'ebraismo solo un simulacro del tutto svuotato di senso; dall'altra l'antisemitismo e, più ancora, la mentalità permeata quasi «naturalmente» di esso.

Tra questi due estremi, secondo Kafka, la mentalità ebraica non fa che involversi, ripiegando sull'«avarizia», sulla «disperazione», sulla «rinuncia alle speranze», sul mentire a se stessi, sull'«abbellimento della debolezza» e «l'abbellimento dell'ambiente», come scrive alla sorella Elli<sup>19</sup>.

Berlino rappresenta invece, dal punto prospettico ebraico, la possibilità dello studio, del ritorno alle «radici» culturali, alla coscienza del passato (che l'ebreo occidentale è costretto ad «acquistare»), e, al tempo stesso, la radicalizzazione dell'essere assolutamente altri, che si traduce «nei sudici vicoli del ghetto berlinese»<sup>20</sup>.

Tuttavia, Kafka si considera «spiritualmente non trasportabile»<sup>21</sup> e contrappone Praga a Berlino, in un ambiguo equilibrio «terapeutico», senza farsi illusione alcuna su una possibile guarigione. La debolezza che impedisce di far fronte al compito e che è sentita, da una parte, come negatività irrimediabile, cui si contrappone, però, dall'altra, la consapevolezza del carattere pressoché inaffrontabile del compito, spesso rende Kafka il testimone lucido di una situazione; diverso da tutti i suoi conoscenti «non nella essenza, ma nel grado», sotto il peso della coscienza accettata di essere «il più ebreo» ed il «più occidentale»<sup>22</sup>.

c - Le proposte della soluzione al problema ebraico in Europa — divenuto negli ultimi anni dell'800 e nei primi del '900 assai acuto — avanzate dalle varie correnti del pensiero sionista concretizzatesi per la prima volta nelle risoluzioni del Congresso Sionistico di Basilea del 1897, avevano ricevuto un impulso determinante dalla decisione della Gran Bretagna di consentire la creazione in Palestina di una sede nazionale per il popolo ebraico con la Dichiarazione Balfour del 1917. Anche Kafka sembra — a quel punto — colpito dalla possibilità di realizzazione pratica dell'esodo degli ebrei nella terra biblica. La sua posizione distaccata e talvolta insofferente verso l'inconcludenza delle varie correnti (aveva partecipato come spettatore curioso, ma deluso, al Congresso Sionistico di Vienna del 1913) dopo il 1917 sembra orientarsi sempre di più verso un'adesione personale. In quell'anno, si manifesta in tutta la sua eviden-

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 403.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 521.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 496.

<sup>22</sup> F. Kafka, *Lettere a Milena*, cit., p. 839.

za la tubercolosi e si scioglie definitivamente il fidanzamento con Felice Bauer.

Si può pensare che la concomitanza di questi fatti con la possibilità pratica di risolvere il problema del popolo ebraico, abbiano, in un certo senso, indotto Kafka a desiderare di avvicinarsi sempre di più al sionismo. Infatti, da una parte, con la rottura del fidanzamento veniva a cadere il legame apparentemente più concreto con l'Europa, mentre dall'altra, la vicinanza con la morte lo poneva in una dimensione di radicalità in cui la rinuncia alla realizzazione dell'ideale etico del matrimonio avrebbe dovuto essere compensata dall'attuazione dell'ideale morale del ritorno alla Terra Promessa o alla positività altrimenti negata a Kafka ristretto negli orizzonti della quotidianità praghese, costretto tra l'ufficio, le complicazioni familiari e la tormentosa vocazione alla letteratura. Dal 1916 Kafka aveva intrapreso lo studio della lingua ebraica e non lo avrebbe più interrotto sino alla fine della propria vita. Lo studio dell'ebraico avrebbe dovuto consentirgli di esplorare meglio le radici della propria cultura — ed il catalogo della sua biblioteca è assai illuminante in tal senso — mentre non si è autorizzati a pensare che desiderasse seriamente predisporre uno strumento linguistico da utilizzare in prima persona in un suo trasferimento in Palestina. Troppi legami lo tenevano avvinto ad una cultura e ad un luogo geografico che rappresentavano l'unica realtà con la quale potesse confrontarsi. A tale proposito è interessante una lettera scritta nel 1923 ad Else Bergmann, che dalla Palestina era venuta a Praga con l'intento di accompagnarla a Gerusalemme. Da anni la corrispondenza con i Bergmann verteva su questo progetto che, in ultima analisi, veniva accarezzato da Kafka, ma mai affrontato propriamente come progetto da attuare. Al momento conclusivo — quando appunto avrebbe dovuto prendere una decisione probabilmente presentita senza ritorno — egli preferisce asserire che si sente responsabile del proprio permanere a Praga e che una sua eventuale partenza assumerebbe il significato di una fuga colpevole<sup>23</sup>. Si può, quindi, pensare che negli ultimi tempi della propria vita Kafka aderisse all'idea sionistica distaccandosene criticamente per quanto lo riguardava e inficiandone, in definitiva, il cardine che verteva appunto sull'emigrazione in Palestina.

Se il sionismo rappresentava la possibilità di rimediare alla dolorosa dispersione della Diaspora ed era la testimonianza che il popolo ebraico non viveva solamente in un libro ma poteva disporre finalmente di una terra, come osserva Maurice Blanchot, «... lui se ne sente escluso ed è per questo che gli occorre essere antisionista, per se stesso, pena la condanna... Egli appartiene già all'altra riva e la sua migrazione non consiste nell'avvicinarsi a Canaan, ma al deserto...»<sup>24</sup>.

d - Interessandosi ai problemi che andava incontrando Felice Bauer con alcune ragazze ebraiche orientali accolte nel '16 nella «Casa ebraica del popolo» di Berli-

<sup>23</sup> F. Kafka, *Epistolario*, I, cit., pp. 519-520.

<sup>24</sup> M. Blanchot, *De Kafka à Kafka*, Paris 1981 (trad. nostra) p. 114.

no, Kafka si dava l'occasione di riproporre per iscritto le possibili soluzioni circa il quesito sull'identità ebraica che, dall'incontro con il teatro *yiddish* avvenuto nel 1911, lo avrebbe accompagnato in modo esplicito per tutto l'arco della vita.

Si consideri la lettera del 16 settembre 1916, in cui Kafka sembrerebbe, a tutta prima, abbozzare un suggerimento un pò generico e, in definitiva, molto vago sul punto in comune tra un'ebrea occidentale come Felice e delle giovani orientali, e, proseguendo l'analisi del testo kafkiano, si giungerà alla conclusione che quella genericità e quella vaghezza erano l'unico risultato possibile dell'educazione e dell'ambiente kafkiano, ma, anche, testimoniavano della coscienza kafkiana di far parte di un'eredità culturale inabissata molto più complessa e profonda di quanto non avrebbe potuto apparire. Kafka scrive: «...sarà compito tuo quello di porre la loro fiducia in te su una base diversa da quella religiosa, quando sarà necessario un terreno comune ricorrerai all'oscuro complesso dell'ebraismo universale che contiene tante e svariate parti impenetrabili»<sup>25</sup>.

Dopo questa affermazione egli rievoca le ragioni della sua impossibilità di aderire sia alla pratica religiosa che all'osservanza delle tradizioni in nome di un rinnovato spirito ebraico di marca sionista. Tra il suggerimento di fare appello all'«oscuro complesso dell'ebraismo universale» e la negazione della possibilità per se stesso di far parte dell'ebraismo ufficiale, Kafka ribadisce la necessità di non annullare le differenze tra i vari modi di intendere e di vivere l'ebraismo.

Mantenendo fermo il suo atteggiamento di estraneità alla religiosità originata dalla fede o dal recupero dei valori «ebraici» operato dal sionismo, Kafka si nega l'edulcorante del compromesso in materia di comportamento spirituale.

Esplicitando la sua posizione rispetto all'eventuale interlocutore religioso mostra come la sua non-appartenenza alla comunità dei praticanti non lo esima dal cogliere il senso profondo della pratica religiosa: «...io dovrei dire alle ragazze che, in seguito alla mia origine, all'educazione, all'indole, all'ambiente non ho nulla in comune con la loro fede, nulla che si possa mostrare (l'osservanza dei comandamenti non è nulla di esteriore, è al contrario il nocciolo della fede ebraica»<sup>26</sup>.

Mentre, forse, Felice può mantenere, nonostante «il frastuono della città, della vita commerciale, della farragine di tutti i colloqui e i pensieri accolti in tanti anni» un rimasuglio di dimensione religiosa che sia un «palese legame con la fede», Kafka ritiene che a lui sia preclusa anche «almeno una risposta malinconica»<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> F. Kafka, *Lettere a Felice*, trad. it. E. Pocar, Milano 1974, p. 742.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 743.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 743.

Nonostante ciò, l'ebraismo non viene considerato come un problema archiviabile, ma come un insieme di cui certe parti sono visibili (la pratica religiosa, ad esempio) mentre altre sono del tutto «impenetrabili», forse dimenticate, ma, forse, non ancora scoperte.

e - Dopo l'incontro del 1910 e, più particolarmente, del 1911 con il teatro *yiddish*<sup>28</sup>, Kafka sembra trovare la chiave interpretativa con cui decifrare la realtà ebraica praghese.

Comincia, infatti, ad osservarla ed a prenderla in considerazione nella sua specificità, quasi che la possibilità di paragone data dall'ebraismo orientale diventasse il mezzo per darle consistenza e, quindi, rendesse esprimibile una condizione altrimenti ambigua ed indefinibile. Laddove prima, per Kafka, c'era solo la «noia» delle cerimonie religiose ridotte a mero formalismo dalla borghesia ebraica tesa all'ascesa sociale, ora c'è la possibilità di prestare attenzione, individuando nei partecipanti al culto delle caratteristiche specifiche che vengono ricondotte alla loro matrice culturale, che si rivela essere, nei casi di partecipazione religiosa più intensa, ebraico-orientale. Nello stesso modo, vengono esplicitate le componenti ebraiche dell'ambiente sociale con cui Kafka viene via via in contatto.

Mentre nell'opera letteraria l'ebraismo continua a non comparire direttamente, i *Diari* e l'*Epistolario* cominciano ad arricchirsi sempre maggiormente di bozzetti ebraici, in cui Kafka mostra di essersi soffermato a riflettere sulla situazione ebraica alla luce della polarità orientale-occidentale.

La condizione dell'ebraismo e degli ebrei dell'Europa occidentale diventa da problema subito, problema analizzabile.

Anche il problema linguistico, che in Kafka è duplice — in quanto si ha, da una parte, la sclerotizzazione del tedesco di Praga, ormai del tutto inadeguato alla descrizione del presente, e, dall'altra, l'estraneità del tedesco stesso alla sensibilità ebraica — si chiarisce in rapporto alla conoscenza dello *yiddish* che Kafka viene man mano facendosi.

Il *Mauscheldeutsch*, che Kafka aveva nell'orecchio e che gli dava la misura della sua estraneità al tedesco, viene colto in tutta la sua importanza tramite il collegamento con lo *yiddish* da cui deriva. Ne risulta che il *Mauscheldeutsch* è una sorta di lingua intermedia che facilita il passaggio dallo *yiddish* al tedesco, ma, al tempo stesso, esaspera le difficoltà che questo passaggio porta con sé: riportare lo *yiddish* alla sua matrice tedesca provoca la perdita della vivacità e della «mobilità» dello *yiddish* stesso, riducendolo ad «alcunchè di inanimato»<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Sui rapporti fra Kafka ed il teatro yiddish, si veda, in particolare, E. Torton-Beck, *Kafka and the Yiddish Theater*, Madison, Milwaukee and London 1971.

<sup>29</sup> F. Kafka, *Confessioni e immagini*, cit., p. 436.

Queste considerazioni hanno il valore di indicazioni di notevole peso intorno alla coscienza che Kafka venne acquisendo, a contatto con l'ebraismo orientale, della necessità di riappropriarsi del patrimonio tradizionale, di cui gli ebrei orientali per l'appunto erano rimasti gli unici depositari, per chiarirsi la situazione presente.

È da notare, per inciso, quanto la problematica della lingua abbia peso non solo per l'ebreo praghese Kafka, ma anche per lo scrittore; l'aver prodotto la sua opera in un limpido tedesco, pur avendo coscienza del fatto che il tedesco era estraneo alla sua sensibilità più profonda di individuo, testimonia del complesso rapporto tra dimensione privata e creazione letteraria che lo caratterizza.

L'interesse verso il mondo ebraico orientale era stato alimentato anche dai contatti amichevoli con Jiří Mordechai Langer, un giovane praghese conosciuto nel 1915 che, avendo vissuto per diverso tempo tra i *Chassidim*<sup>30</sup> galiziani, aveva appreso il modo di vita ed i presupposti mistici della religiosità chassidica. Grazie a Langer, Kafka venne a conoscere la *Qabbalah* nell'accezione chassidica insegnata dal Belzer Rebbe<sup>31</sup> e, oltre a ciò, poté raccogliere la testimonianza del divario tra due mondi ormai pressochè opposti, quello ebraico occidentale e quello ebraico orientale, dalla viva voce di un ebreo di famiglia quasi assimilata, come la propria, che aveva fatto il «salto della fede», decidendosi a favore del mondo della tradizione, concepita come continuazione di un modo di vita autonomo, immutato, sotto certi aspetti, rispetto al corso degli eventi storici della storia «secolare».

Pur apprezzando il patrimonio mistico tramandatogli da Langer, Kafka non riteneva di poter condividere una scelta esistenziale analoga; nello stesso senso, dopo essersi avvicinato al mondo chassidico fatto rivivere dalla *troupe* di attori del teatro *yiddish*, osservava: «Ascoltando le prime commedie potei credere di essermi imbattuto in un ebraismo nel quale hanno radici le origini del mio; e che queste si sarebbero evolute verso di me chiarendo e facendo progredire il mio ebraismo goffo e pesante; invece, quanto più ascolto, tanto più si allontanano da me», concludendo: «rimangono beninteso le persone ed a queste mi attengo<sup>32</sup>».

<sup>30</sup> Ci si riferisce al movimento iniziato in Polonia nella prima metà del sec. XVIII intorno al cosiddetto «Baal Shem Tov» e diffusosi subito in Ucraina, Volinia e Galizia, in cui era ancora vivo ed assai popolare all'epoca di Kafka. Può considerarsi come una sorta di divulgazione a carattere fortemente «pratico» della *Qabbalah*, e teso ad un rinnovamento della vita spirituale ebraica, che veniva rivivificata nella prassi quotidiana grazie ai concetti cabbalistici, specialmente luriani (v. Nota 43).

<sup>31</sup> Il Belzer Rebbe era il capo spirituale della comunità chassidica di Belz, cittadina galiziana in cui il giovane Langer visse per un certo periodo nel 1913. La figura del Rebbe è centrale nel Chassidismo; attorno ad essa si formavano varie «scuole», che interpretavano, ognuna in modo particolare l'eredità spirituale del «Baal Shem Tov».

<sup>32</sup> F. Kafka, *Diari*, I, Cit., p. 217.

Sul fascino che la dimensione umana ebraico-orientale, comunque, esercitava durevolmente su Kafka, viene posto l'accento anche in una lettera a Milena: «... se mi avessero dato la possibilità di essere ciò che voglio, avrei voluto essere un ebreo orientale giovanetto».<sup>33</sup>

f - In una lettera del '21 indirizzata a Brod, Kafka si riferiva a Karl Kraus ed alla letteratura ebraico-tedesca come «possego altrui che non si è acquistato, ma rubato con un gesto (relativamente) distratto e che rimane possego altrui, anche se non vi si potesse riscontrare neanche un errore di lingua...»<sup>34</sup>.

Il complesso rapporto tra la giovane generazione ebraica e l'ebraismo dei padri, che ha dato adito a tanta letteratura ebraico-tedesca ed alla «paurosa situazione interiore di queste generazioni», viene espressa da Kafka in questi termini: «Più della psicanalisi mi piace in questo caso la convinzione che questo complesso paterno del quale taluno si nutre spiritualmente non riguarda il padre innocente, bensì l'ebraismo del padre. La maggior parte di coloro che cominciano a scrivere in tedesco volevano allontanarsi dall'ebraismo, per lo più con l'impreciso consenso dei padri (rivoltante era questa imprecisione), volevano bensì, ma con le zampe posteriori erano ancora attaccati all'ebraismo paterno e con le anteriori non trovarono un terreno nuovo. La conseguente disperazione era la loro ispirazione»<sup>35</sup>. L'ebraismo dei padri si trasforma, dunque, in qualcosa d'altro: disperazione a livello personale che diventa fonte d'ispirazione a livello culturale. L'accenno alla psicanalisi come pseudo-soluzione si trova anche in una bozza di lettera a Franz Werfel: «Chiunque non abbia da dire altro che ciò che dice la psicanalisi, non se ne dovrebbe immischiare... Non è piacevole aver a che fare con la psicanalisi, e io me ne tengo lontano più che posso, ma almeno essa ha un'esistenza altrettanto reale della nostra generazione. Da gran tempo l'ebraismo produce i suoi dolori e le sue gioie quasi contemporaneamente al relativo commento di Raschi: e qui è lo stesso».<sup>36</sup>

Il riferimento a Raschi, cioè al più importante commentatore talmudico che — dal medioevo in poi — ha mantenuto intatta la sua autorità in campo d'esegesi ebraica, è indicativo circa la coscienza che Kafka ebbe della ricerca dell'interpretazione significativa come caratteristica costante della *forma mentis* ebraico-diasporica, che, venendo meno una parola divina da commentare, trasferisce in un campo, ritenuto laico, lo stesso approccio metodologico che a suo tempo aveva sostenuto lo sforzo della mistica ebraica di rendere comprensibile, attuale ed attualizzabile l'espressione del Divino nella Legge.

L'interpretazione «laica» con la quale Freud tenta di dare significato al groviglio del mondo interiore viene considerata da Kafka come l'espressione della cultura ebraica, che, scontratasi con il mondo occidentale, ne introietta

<sup>33</sup> F. Kafka, *Lettere a Milena*, cit., p. 818.

<sup>34</sup> F. Kafka, *Epistolario*, I, cit., p. 398.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 399.

<sup>36</sup> F. Kafka, *Confessioni e immagini*, cit., p. 291.

la prospettiva mondana, continuando a svolgere le sue argomentazioni secondo il filo di una logica propria dell'orizzonte metafisico del passato.

Ma l'aver ridotto questo orizzonte all'aldiqua non ha impedito che il problema principale venisse eluso dietro l'apparenza della risoluzione. Si veda, tra l'altro, una lettera a Milena in cui Kafka, parlando della psicanalisi, allude alla ricerca religiosa come elemento che, nonostante tutto, costantemente si ripropone e che sarebbe vano pretendere di risolvere in sede terapeutica: «Io non lo chiamo malattia e nella parte terapeutica della psicanalisi scorgo un errore impotente. Tutte queste pretese malattie per quanto siano tristi a vedersi sono atti di fede, ancoraggi dell'uomo, quando è alle strette, in qualche terreno materno<sup>37</sup>».

La problematica metafisica continua a richiedere all'uomo delle risposte, in quanto in essa egli affonda le sue «radici» spirituali anche se le risposte non possono più porsi nell'orizzonte della tradizione o, forse, sembrano essere divenute espressione dell'irraggiungibile.

Dall'esame di queste testimonianze lasciateci da Kafka, sembra chiarirsi cosa debba intendersi per «ebraismo» kafkiano: elemento presente nella realtà del suo ambiente, della sua vita e delle sue riflessioni, esso non è suscettibile di essere catalogato sotto una definizione univoca, ma è, piuttosto, un problema aperto.

Di esso possono essere colti vari aspetti, ma «cosa» sia, in ultima istanza, è difficile dire.

Non è, come si è visto, adesione ad una ortodossia religiosa, anche se verso di essa Kafka conservò sino alla fine un atteggiamento di ricerca. Negli ultimi anni della sua vita, in particolare, probabilmente stimolato anche dall'incontro con Dora Dymant — la giovane d'origine orientale e chassidica che gli fu compagna nell'ultimo periodo — si avvicinò in modo sempre più profondo all'ebraismo, frequentando, tra l'altro, l'Istituto di Studi Superiori Ebraici di Berlino; il suo atteggiamento di fondo, tuttavia non sembra risultarne mutato. La ricerca di «un terreno sotto i piedi, dell'aria, della legge»<sup>38</sup> che Kafka aveva già formulato nel '17, non può dirsi conclusa neppure dopo l'esperienza berlinese: la direzione verso cui tendere non può essere quella del recupero di un passato che, filtrato dall'origine occidentale, non può più prospettarsi come effettiva soluzione di vita, ma si prospetta, una volta di più come indefinita.

Non è, del resto, neppure senso di appartenenza ad un popolo, anche se questa sorta di estraneità («Solo come Kafka», citando i *Colloqui* lo definisce Marthe Robert)<sup>39</sup> fu dolorosa e conflittuale.

<sup>37</sup> F. Kafka, *Lettere a Milena*, cit., p. 838.

<sup>38</sup> F. Kafka, *Confessioni e immagini*, cit., p. 137.

<sup>39</sup> M. Robert, nel suo *Solo come Kafka*, trad. it. di M. Beer, Roma 1982, si rifà, infatti, ad un brano tratto da G. Janouch, *Colloqui con Kafka*, in F. Kafka, *Confessioni e Diari*, Milano 1972, p. 1082.

Non è salito nella mistica chassidica, anche se l'interesse, il desiderio, la nostalgia verso il patrimonio ebraico orientale si mantennero costanti. Né è, tantomeno, tentativo di uscire dall'*impasse* della semi-assimilazione in un ambiente tendenzialmente antisemita, grazie ad un cambiamento di prospettiva storica, come avrebbero voluto i sionisti, anche se il progetto della ricostruzione di una patria ebraica non fu estraneo a Kafka.

Il senso di appartenenza di Kafka all'ebraismo va, dunque, ricercato nell'intrecciarsi di posizioni e di sfumature che ruotano intorno all'interrogativo irrisolto circa la possibilità di definire l'ebraismo diasporico mittel-europeo.

Rimanendo, ancora una volta, alla testimonianza kafkiana, il ripercuotersi dell'ebraismo sull'opera è, parimenti, di difficile definizione: a questo proposito si alternano in lui perplessità e possibilismo, non facendo che ribadire i limiti entro cui può, legittimamente, porsi il discorso.

Spostando, però, il fulcro dell'attenzione sulle riflessioni intorno al problema metafisico e «teologico» presente in Kafka, ci spostiamo sul terreno dei *Quaderni in Ottavo* e degli *Aforismi*, in cui si notano affinità tematiche e stilistiche tra il nostro autore e la *Qabbalah*, in particolare boemo-morava.

Il perno della nostra ricerca si sposta, quindi, dalla componente ebraica manifesta in Kafka alle influenze ebraiche che operano facendo dell'ebraismo kafkiano, come rileva Ladislao Mittner, una «cifra nascosta»<sup>40</sup>.

Occorre esplicitare, a questo punto, una serie di considerazioni sul senso della produzione aforistica kafkiana e sulla sua natura. Gli *Aforismi*, scritti tra il '17 ed il '18 e raccolti in seguito da Max Brod sotto il titolo *Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung und den wahren Weg*, si trovano soprattutto nel III e IV Quaderno in Ottavo, esprimendo, come abbiamo accennato, le riflessioni metafisico-teologiche di Kafka.

A questo proposito è d'uopo premettere, rifacendosi a Giuliano Baioni, che non si tratta dell'«opera di un 'teologo' bensì di un poeta che tenta di chiarire a sé medesimo i termini morali della sua narrativa e della sua poetica»: <sup>41</sup> la mancanza di sistematicità, quindi, e di coerenza di affermazioni che vi si ritrovano, non vengono ad inficiare il valore di questo *iter* di pensiero.

Del resto, la natura dell'aforisma come *genre* consente il massimo dispiegarsi di una forma di riflessione, come quella kafkiana, basata sulle allusioni e sulle pluralità di senso, sui paradossi e sugli ossimori, sulle metafore e sulle catacresi.

In questo aspetto della produzione kafkiana soluzioni illusorie ed affermazioni ironiche si susseguono in una struttura labirintica, virtualmente mai chiusa, in cui le domande potrebbero essere continuamente riproposte, evocando tutta una costellazione di risposte parziali, che accerchiano l'obiettivo senza mai ritenere di averlo raggiunto oppure esaurito del tutto.

<sup>40</sup> L. Mittner, *Kafka senza kafkismi*, in *La letteratura tedesca del Novecento*, Torino 1960, pp. 249-294, p. 286.

<sup>41</sup> G. Baioni, *Kafka, Romanzo e parabola*, Milano 1962, p. 221.

Il filo di Arianna che, attraverso il paradosso struttura le immagini kafkiane è la tensione verso il simbolo.

A questo proposito il Baioni parla di «simbolicità assoluta, come distanza quindi — ed è per Kafka distanza invalicabile — dal significato, distanza che è la condizione dell'uomo che ha smarrito ogni strumento di interpretazione col reale e si trova ora di fronte ad un mondo ostile, gratuito, caotico ed inesplicabile<sup>42</sup>».

Tuttavia, se consideriamo la specificità del contesto religioso-culturale praghese, vediamo emergere degli elementi che danno a questa simbolicità una valenza differente: non affermazione della impossibilità attuale di cogliere il significato del reale, ma concezione della parola come di un qualcosa di «plastico» suscettibile di avere una capacità significante pressochè illimitata, che si riveste via via dei vari significati che il pensiero, evolvendo, suggerisce all'attività ermeneutica.

Con ciò ci siamo spostati sul terreno della *Qabbalah*, in cui, in modo più o meno consapevole, affondano le radici religioso-culturali della comunità ebraica praghese.

Al fine di chiarirle, tracciamo una rapida panoramica dell'*iter* religioso della Boemia-Moravia ebraiche.

Caratterizzate da una lunga tradizione erudita, sia in senso talmudico che cabbalistico, queste regioni videro l'evolversi della *Qabbalah* sia nell'accezione ortodossa che eterodossa.

A Praga, poi, la *Qabbalah* tra la fine del XVI e l'inizio del XVII Secolo, era entrata a far parte della cultura ebraica, persino a livello popolare, contrariamente alla norma che riservava la speculazione mistica a cerchie molto ristrette di studiosi e discepoli.

Rabbi Yehuda Löw ben Betzal'el aveva, infatti, divulgato, volgarizzandoli, i contenuti della *Qabbalah* luriana<sup>43</sup>. Figura rimasta leggendaria come «l'ec-

<sup>42</sup> G. Baioni, *F. Kafka, Skizzen, Parabeln, Aphorismen*, Milano s.d., p. 6.

<sup>43</sup> La *Qabbalah* luriana è frutto della rielaborazione del *Sefer ha Zohar*, attribuito dalla tradizione a Shim'on bar Jochai (II sec. d.C.) e scritto, invece, probabilmente, da Moshé de Leon (XIII sec.), testo considerato la principale opera «canonica» della mistica ebraica. Jizchaq Luria (XVI sec.), riprendendo e rielaborando il contenuto zoharico, sviluppò una dottrina originale, in cui aveva particolare rilievo il simbolismo mistico, grazie al quale veniva ribaltato, in senso messianico, lo sviluppo della storia ebraica: l'esilio del popolo ebraico, infatti, e la sua ansia di redenzione divenivano l'esemplificazione palese della storia occulta dell'universo e della stessa vicenda Divina, in quanto Dio, per permettere al mondo di esistere, si sarebbe ritratto in se stesso (*Zimzum*), quasi auto-esiliandosi. In un secondo momento, poi, la luce Divina avrebbe fatto irruzione in questo spazio lasciato vacante (*Shewirat ha Kelim*), pervadendo, in misura sempre minore, la materia e dando origine al male, come conseguenza di questo processo intra-Divino. L'unità originaria sarebbe stata riacquistata grazie alla Restaurazione o *Tiqqun*, frutto, in gran parte, dello sforzo dell'uomo, animato dalla *Kawannah* o intonazione mistica in ogni sua azione. Il concetto di *Kawannah*, che conferisce ad ogni atto della vita religiosa una portata esoterica, unisce in sé i fermenti mistici e magici, momento conoscitivo e momento attivo, fede e teurgia; grazie ad esso, l'importanza dell'azione umana diventa tale, per cui il Messia perde valore personale, limitandosi ad essere il simbolo dell'avvenuta riparazione cosmica.

celso Rabbi Löw» o «Maharal», cui veniva attribuita, fra l'altro, la creazione del famoso e famigerato *Golem*<sup>44</sup>, egli può considerarsi precursore del Chassidismo, proprio per lo sforzo di divulgare la *Qabbalah*, eliminandone i termini ed il linguaggio, ma mantenendone la sostanza, che, poi, venne riproposta nei libri di *Mussar* o trattati di morale ad uso anche popolare, che portarono i valori e la concezione dell'esistenza cabbalistica nella quotidianità.

Anche Jonathan Eybeschütz, che fu rabbino a Praga agli inizi del XVIII Secolo, è un'altra delle figure di spicco dell'ebraismo praghese che si impegnarono nella diffusione, sia pure in termini velati, della *Qabbalah*.

Come abbiamo accennato, si tratta sia del versante ortodosso che eterodosso della *Qabbalah*; a proposito di quest'ultimo, è interessante rivelare che la riforma ebraica venne introdotta a Praga proprio da una famiglia, quella dei Wehle, la cui importanza è determinante per la storia del sabbatanesimo e del frankismo<sup>45</sup> in Boemia, cioè a dire per la storia della *Qabbalah* ereticale.

La riforma ebraica assunse così, agli inizi, dei connotati fortemente influenzati dal sabbatanesimo, mentre l'intiepidimento religioso che ne seguì (cui partecipò in pieno la famiglia di Kafka), ebbe caratteristiche in cui la matrice frankista risultava evidente, esprimendosi come fermento anti-istituzionale, che veniva a segnare una particolare evoluzione seguita dal giudaismo rabbinico inteso — allora — come elemento superato e da superare.

La versatilità religiosa, di cui Kafka stesso fu testimone nel salotto di Casa Fanta a Praga, era segno evidente del venir meno della ortodossia e dell'aprirsi, a soluzioni misticheggianti che spesso riproponevano la vecchia tradizione

<sup>44</sup> Il *Golem*, fantoccio di argilla plasmato da Rabbi Löw, avrebbe ricevuto la vita grazie al nome Divino; prima servitore dotato di poteri sovrumani e poi ribelle, testimonia delle pratiche esoteriche, cui si dedicava il suo artefice.

<sup>45</sup> Il sabbatanesimo, che prende il nome da Shabbetai Tzevi (sec. XVII) che si proclamò Messia e raccolse numerosissimi seguaci prima di convertirsi all'Islam, fece un uso eterodosso del concetto luriano di *Tiqqun*, sfociando in quello che Scholem definisce «nichilismo religioso» (cfr. G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, trad. it. G. Russo, Milano, Il Saggiatore, Milano 1965, cap. VIII e G. Scholem, *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah*, Princeton 1973. Tra i molti aspetti che presenta l'eresia sabbatiana, spicca l'antinomismo, da cui deriva la tendenza all'apostasia, praticata da Shabbetai Tzevi, come da numerosi seguaci.

Nello stesso senso andò il frankismo, il cui fondatore Jacob Frank (sec. XVIII), convinto di essere la reincarnazione del sedicente Messia Shabbetai Tzevi, scelse l'apostasia, convertendosi formalmente al cattolicesimo, ma conservando dei convincimenti di carattere ebraico, sia pure ereticale. Il frankismo, come il sabbatanesimo, riteneva la vecchia Legge ed il Talmud superati e vi sostituiva la «religione di Esaù» o della vitalità trionfante. Da una parte, la Torah era considerata priva di senso, in quanto il Messia era già venuto, nella persona di Jacob Frank, dall'altra le condizioni della redenzione andavano affrettate, scendendo, per così dire, nel peccato e nell'apostasia per redimere il male dal suo interno.

Non tutti i frankisti, tuttavia, si dedicarono alla pratica dell'immoralità, a scopo più o meno «messianico»; una buona parte, anzi, soprattutto verso la fine del XVIII sec., coltivò, piuttosto, un ideale di progresso di tipo illuministico (si veda, ad esempio, tra gli altri, lo scritto di G. Scholem, *La carriera di un frankista, Moshé Dobrushka, e le sue metamorfosi*, (in ebraico, trad. nostra), in «Sion», 35, 1970, pp. 127-181.

in forme nuove. Fritz Mauthner, piú anziano di Kafka di qualche anno, critico tra i piú spietati dell'inadeguatezza dell'istruzione religiosa ebraica impartita nelle scuole praguesi<sup>46</sup> e teorizzatore della «mistica senza Dio»<sup>47</sup> era, ad esempio, discendente da una famiglia frankista boema. Lo stesso Gershom Scholem, tracciando un quadro della Praga cabbalistica ed eterodossa, fa un richiamo a Franz Kafka, mettendolo in relazione con uno dei Wehle, anche se, naturalmente, l'accostamento è solo sulla base di una certa somiglianza di tematiche e di spunti e non certo su una documentata influenza del frankismo su Kafka<sup>48</sup>. Scholem torna, in altri punti della sua opera, su Kafka<sup>49</sup>, inserendolo nell'atmosfera culturale della tarda *Qabbalah* a tinte ereticali, che aveva finito per celarsi dietro il linguaggio della *Aufklärung*. Ci sembra che si possa affermare che, nel far ciò, Scholem ha accennato al necessario spostamento di piani, che si deve operare, volendo tentare un'indagine piú sottile dell'ebraismo kafkiano: dal piano della ricerca puntuale della «lettera» cioè, a quello dello «spirito», che permea le considerazioni kafkiane.

Questo «spirito», ovviamente, va verificato sul testo e trova la sua legittimazione nella realtà culturale — nel senso ampio del termine — del microcosmo ebraico praghese, dando luogo ad un'ipotesi interpretativa che si pone consapevolmente come lettura in parallelo a partire da un *als ob*, che focalizza l'attenzione sull'«ebraismo possibile» di Kafka.

Questa sorta di nuova categoria interpretativa che abbiamo così messo in luce ci permette soprattutto di muoverci con una certa scioltezza soprattutto in quel materiale, tratto dai *Quaderni in Ottavo* e dagli *Aforismi*, che non è immediatamente catalogabile come ebraico, ma si presenta, piuttosto come «equivoco» od «ambiguo».

L'osservazione sul carattere «criptico» dell'ebraismo in Kafka, fatta dal Mittner, può essere articolata e strutturata in maniera piú organica, a partire da questo spostamento di piani; occorre, tuttavia, far presente che le ricerche sulle effettive conoscenze di Kafka in campo ebraico non possono certo dirsi ultimate, per cui si può avanzare l'ipotesi che l'ebraismo «possibile» possa diventare, forse, consapevolezza «reale» del terreno culturale ebraico.

Un'ultima considerazione a questo proposito: Marthe Robert, nel suo ultimo scritto su Kafka, pur facendo un'analisi assai perspicace e profonda di come l'aspetto ebraico si presenti in Kafka, ha del tutto trascurato l'ipotesi interpretativa cabbalistico-eterodossa, scartandola in nome della considerazio-

<sup>46</sup> Cfr., F. Mauthner, *Prager Jugendjahre*, Frankfurt a.M., 1969 (ristampa), cap. XII.

<sup>47</sup> Cfr., F. Mauthner, *Gottlose Mystik*, pubblicato postumo nel 1923.

<sup>48</sup> Cfr., G. Scholem, *Judaica III, Studien zur jüdischem Mystik*, Frankfurt a.M., 1973, p. 271.

<sup>49</sup> Cfr., G. Scholem, *Walter Benjamin, die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt a.M. 1966, p. 158; W. Benjamin, *Briefe*, Frankfurt a.M. 1966, pp. 611-612; *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbalah*, in *Judaica III*, cit., pp. 69-70; *La Kabbala e il suo simbolismo*, trad. it. A. Solmi, Torino 1980, pp. 17-18.

---

ne «mimetica» che Kafka non avrebbe appreso la Tradizione o *Qabbalah* dalla bocca di un maestro, come vuole, per l'appunto, la Tradizione stessa<sup>50</sup>.

Tuttavia, un paragone tra due forme mentali non necessariamente deve trarre la sua legittimazione solo da una convergenza diretta e documentata punto per punto: basti pensare alle possibilità offerte dalla cultura orale, che tramanda un patrimonio di idee e di immagini che quasi mai viene portato in superficie consapevolmente, ma, cionondimeno, non cessa di agire.

<sup>50</sup> Cfr., M. Robert, *Solo come Kafka*, cit. p. 98, Nota 57.

# I D E E

Anno II, N. 5/6 Maggio-Dicembre 1987

SAGGI: O. Bloch, *Hobbes e il materialismo*; A. Baruzzi, *Karl Jaspers su Max Weber. La scienza, la filosofia e la politica*; F. Bosio, *L'estenuazione dell'essere come destino della post-modernità*; A. Pieretti, *L'io come persona in Ricoeur*; A. Verri, *Vico in English*.  
SCRITTI RARI: H. Rickert, *Sui compiti di una logica della storia*; Ch. Péguy, *Renan e l'avvenire della scienza*.

NECROLOGIO: G. A. Roggerone, *Harold Cherniss*.

NOTE E DISCUSSIONI: G. Giannotti, *A proposito dell'ultimo libro di J. Habermas pubblicato in Italia*; S. Petrilli, *Da Peirce (via Morris e Jakobson) a Sebeok: I segni di un percorso*; U. Soncini, *Considerazioni teoretiche sul rapporto fenomenologia-metafisica*; G. Cascavilla, *Ernesto Grassi: Dalla «Differenza ontologica» al primato della metafora*.

RASSEGNE BIBLIOGRAFICHE: T. Vertone, *Robert Desnos poeta e giornalista*; S. Petrilli, *Il dialogare dei segni: Peirce, Bachtin*; G. de Liguori, *Di una rinnovata attenzione al materialismo ottocentesco*; M. Dell'Utri, *Hilary Putnam: i suoi scritti*.

Anno III, N: 7/8 Gennaio-Agosto 1988

SAGGI: F. Tenbruck, *Storia e storiografia della filosofia. Importanza e necessità del Neokantismo, oggi*; H. J. Helle, *Epistemologia ed evoluzionismo in G. Simmel*; G. Chiosso, *La questione educativa nel neokantismo italiano*; V. Meattini, *Conoscenza e metafisica. Sviluppi Kantiani in Martinetti*; M. Corselli, *Il tema del giudizio nel pensiero di Windelband Rickert e Weber*; A. Carrino, *Logica dell'origine e soggettività concreta. Scienza e Stato in Hermann Cohen*.

SCRITTI RARI: Ch. Renouvier, *Esperienza* (a cura di M. Forcina); Ch. Péguy, *Il moralismo dei neokantiani* (a cura di A. Prontera).

NECROLOGIO: A. Tarantino, *Giuseppe Codacci Pisanelli (1913-1988)*

NOTE E DISCUSSIONI: A. Llano, *L'azione trascendentale, da Kant oltre Kant*; J. Crispini, *Scheler e la filosofia trascendentale Kantiana*; C. Caputo, *Linguistica e neokantismo*

RASSEGNE BIBLIOGRAFICHE: A. Prontera, *Sartre, l'Italia ed il problema della lettura*; C. Daquino, *Angelo Thio, filosofo «apulo» del XVI secolo*.