

Nunzio Bombaci

IL CARTEGGIO TRA ROSENZWEIG E BUBER (1915-1929)
Due percorsi che si incrociano per separarsi, si separano per incrociarsi

Un vero scambio di lettere, non un disbrigo di corrispondenza

Ella deve sapere che, quando ho scritto una vera lettera, me ne stupisco sempre; spesso, per settimane, ne scrivo venti, trenta in un giorno di lavoro, solo per il *disbrigo* della mia corrispondenza, e pur non scrivendone alcuna senza tentare di rendermi presente il destinatario, senza donare realmente il mio essere in alcuna...Ella è uno dei pochi uomini con i quali ho potuto *scambiare* lettere in questo decennio; spesso Ella mi trae fuori dalla tana; a volte questa è più forte.

Così scrive Martin Buber a Franz Rosenzweig il 28 settembre 1922¹, ovvero in uno dei momenti più significativi del carteggio tra i due autori: appena un paio di settimane prima Rosenzweig, in una lunga lettera², ha manifestato con grande franchezza a Buber i suoi rilievi critici all'impianto

¹ M. BUBER, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, Lambert Schneider, Heidelberg, 1972-75, 3 volumi, lettera n.110, vol.II, pag. 139. Esiste una traduzione italiana, parziale, del secondo volume: *La modernità della Parola. M.Buber. Lettere (1918-38)*, a cura di F. Albertini, Giuntina, Firenze 2000.

² F.ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I. Briefe*, tomo II (1918-1929), Martinus Nijhoff, The Hague 1979, lettera n.812, pp. 824-7; M. BUBER, *Briefwechsel II*, n.103, pp. 124-8. La lettera, riportata senza data, è stata scritta probabilmente qualche giorno prima del 14 settembre 1922, data della risposta di Buber (lettera n.104 di *Briefwechsel II*, pp. 128-30).

teoretico di *Ich und Du*³, ovvero di quell'opera che costituisce il fondamentale contributo dell'autore al *pensiero dialogico*.

All'epoca, il trentaseienne Rosenzweig ha già pubblicato il libro della sua vita, *La stella della redenzione*⁴, mentre Buber, che pure ha otto anni più di lui, sta per dare alle stampe il suo *Ich und Du*. Molto diverse le loro esperienze formative: Buber, in seguito alla separazione dei genitori, ha trascorso buona parte dell'infanzia e dell'adolescenza presso i nonni a Lemberg (Leopoli), in Galizia, in un ambiente culturale ove si mantengono vive le tradizioni proprie dell'ebraismo dell'Europa orientale; Rosenzweig è cresciuto invece nella Germania Occidentale, a Kassel, in una stimata famiglia di ebrei liberali ove sopravvive ben poco dell'osservanza delle norme rituali e liturgiche della fede che pur si continua a professare.

Negli anni della formazione, Buber – grazie al nonno paterno, Salomon, grande studioso della tradizione midrashica – ha la possibilità di imparare l'ebraico e di accedere ai testi religiosi originali. Il giovane Rosenzweig non ha analoghe sollecitazioni nella sua famiglia (se si eccettua il prozio Adam, che esorta il piccolo Franz a non dimenticare mai la sua identità ebraica), e acquisirà una solida formazione religiosa con un certo ritardo, in seguito alla sua convinta adesione alla fede ebraica, che egli situa nel 1913. Buber, già nell'adolescenza, può conoscere dal vivo l'universo religioso dell'ebreo orientale, e in particolare quella sua peculiare espressione costituita dal chasidismo, al quale dedicherà in seguito lunghi anni di studio. Rosenzweig viene a conoscere in qualche modo quella cultura religiosa quando ha già più di trent'anni, allorché, da sottufficiale dell'esercito tedesco, viene inviato in Polonia per frequentare un corso di addestramento.

Sia Buber che Rosenzweig, comunque, debbono molto alla formazione ricevuta nelle università tedesche e, più in generale, alla *Bildung* tedesca del primo Novecento. Goethe, Hölderlin, Kant, Kierkegaard, Nietzsche sono tra gli autori familiari a entrambi. Buber ha studiato – oltre che a Vienna, Lipsia, Zurigo – a Berlino, dove ha avuto tra i suoi docenti Georg Simmel e Wilhem Dilthey, e il suo debito intellettuale nei loro confronti è abbastanza evidente negli scritti anteriori a *Ich und Du*. Più contrastata l'esperienza universitaria di Rosenzweig, che abbandona gli studi di medicina per dedicarsi alla storia e alla filosofia sotto la guida di Friedrich Meinecke, trovando dopo la

³ M. BUBER, *Ich und Du*, I ed., Insel-Verlag, Leipzig 1923; traduzione italiana: *Io e Tu*, in *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1993.

⁴ F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Kauffmann, Frankfurt am Main 1921, trad. it., *La stella della redenzione*, Marietti, Genova 1985.

conversione un valido punto di riferimento intellettuale in Hermann Cohen.

Ancora, nel 1922 Buber, pur non avendo pubblicato la sua opera più nota, svolge da alcuni lustri una intensa attività di scrittore, giornalista e promotore di importanti iniziative editoriali, grazie alla quale ha acquisito notevole prestigio sia tra gli intellettuali ebrei che tra i cristiani. Rosenzweig ha già dato alle stampe, oltre alla *Stella*, un notevolissimo studio sul pensiero di Hegel⁵, alcuni brevi saggi e qualche traduzione, ma la sua notorietà non va oltre il ristretto ambito di alcune cerchie di intellettuali.

A poco più di vent'anni, Buber ha preso parte a iniziative politiche di stampo socialista e ha aderito al sionismo, che per lui è un'idea direttiva alla quale si manterrà fedele, e che trascende l'ambito della politica. Rosenzweig, da parte sua, non ha vissuto esperienze analoghe, e resta sempre ben lontano dal sionismo, in quanto convinto assertore della rilevanza spirituale e culturale della presenza ebraica nel mondo nelle modalità rese possibili dalla Diaspora.

Rosenzweig vive la sua conversione alla fede ebraica nel 1913, all'età di ventisette anni, volgendo improvvisamente le spalle al progetto di convertirsi al cristianesimo passando attraverso l'ebraismo; Buber situa invece una *crisi religiosa* negli anni dell'adolescenza, allorché si è immerso nella lettura di Kant e Nietzsche, e una *conversione* in quelli della piena maturità, durante il primo conflitto mondiale. Questa conversione, tuttavia, non costituisce per lui un ritorno alla fede dei padri – che, del resto, egli non ha mai rinnegato – ma il maturare in lui di una nuova *religiosità*, affatto diversa da quella vissuta fino allora. La religiosità autentica non gli si manifesta più come una *esperienza interiore* – un *Erlebnis* – che, nell'eccezionalità del suo accadere possa squarciare la trama degli avvenimenti e degli incontri quotidiani, non è più «rapimento, distacco, estasi», ma è, al contrario, l'assunzione piena delle «richieste e responsabilità di ogni ora mortale»⁶. La religiosità, in altre parole, coincide con la vita stessa se questa è vissuta nella responsabilità, senza sottrarsi alle relazioni che la strutturano.

Per caratterizzare il rapporto tra il suo percorso intellettuale e quello di Buber, Rosenzweig ricorre a una perspicua metafora, ravvisando in essi due gomitoli misteriosamente legati l'uno all'altro per una estremità:

Avviene [...] quando due pensano così – che i loro pensieri, come due gomitoli

⁵ ID., *Hegel und der Staat*, ultimato nel 1912 e pubblicato nel 1920 (Oldenburg Verlag. München / Berlin); trad. it.: *Hegel e lo stato*, Il Mulino, Bologna 1976.

⁶ M. BUBER, *Zwiesprache*, Schocken Verlag, Berlin 1930; traduzione italiana *Dialogo*, in *Il principio dialogico...*, cit., p. 199.

aggrovigliati l'uno all'altro, debbano incrociarsi cento volte e cento volte separarsi; debbano separarsi, *per* potersi incrociare di nuovo. Se li si vuole separare l'uno dall'altro, bisogna trovare le estremità, quelle libere, poiché le altre sono annodate chissà da quale altra mano. Dalle estremità libere essi si lascerebbero separare, il che era ciò che io tentavo di fare la volta scorsa⁷; questa volta dovrei lasciarli stare aggrovigliati così come si trovano, e lasciare che corrano lungo le spire, con cuore nuovamente sospeso a ogni incontro e ad ogni intrecchio. Perché, come potrebbero essere i gomitoli aggrovigliati l'uno all'altro, se quell'altra Mano non li avesse legati insieme per una estremità?⁸

Al tempo cui risalgono i brani citati, lo scambio epistolare tra i due autori, che si sono incontrati per la prima volta nell'aprile 1914 e corrispondono da alcuni anni, è già abbastanza assiduo. Nel complesso, il carteggio è davvero cospicuo: presso il Martin Buber Archiv di Gerusalemme risultano depositate 239 lettere, spedite da Rosenzweig a Buber tra il 1921 e il 1929 e oltre 380 lettere scritte tra il 1915 al 1929 dal secondo al primo⁹. Come nota Grete Schaeder, curatrice del *Briefwechsel* di Buber, si tratta della più importante e profonda tra le corrispondenze epistolari intrattenute dall'autore, di un vero «scambio di lettere [...] che può darci un'idea adeguata dell'intensità e della rilevanza di questa comunione di spiriti»¹⁰.

Per comprendere il valore di tale carteggio, e non arretrare davanti alle oscurità che non di rado il testo delle lettere presenta, bisogna considerare che esse «accompagnano e completano i colloqui»¹¹ che si svolgono al tempo a casa di Rosenzweig, a Francoforte sul Meno, dove Buber, che risiede nella non lontana Heppenheim, si reca con discreta frequenza. Lo stile delle lettere attesta come il loro rapporto, già dai primi anni Venti, sia improntato alla franchezza e alla confidenza che connotano la vera amici-

⁷ Nella lettera, già menzionata, in cui pone in rilievo le differenze tra la sua prospettiva teoretica e quella espressa da Buber in *Ich und Du*.

⁸ 20 settembre 1922, in F. ROSENZWEIG, *Briefe*, lettera n.813, p. 829. La lettera è riportata parzialmente anche nel *Briefwechsel* di Buber, con il numero 107, alle pp. 134-36 del secondo volume.

⁹ Debbo l'informazione a Margot Cohn, la quale è stata l'ultima segreteria di Buber. Buona parte delle lettere di Rosenzweig depositate presso il citato archivio – 186 su 239 – è riportata nel secondo volume dei *Briefe* dell'autore. Molto meno ampia è la selezione accolta nella prima edizione dei *Briefe*, curata da Edith Rosenzweig (vedova dell'autore) e da Ernst Simon, edita nel 1935 presso lo Schocken Verlag di Berlino.

¹⁰ G. SCHAEDEER, *Einleitung. Martin Buber. Ein biographischer Abriß*, scritto introduttivo a M. BUBER, *Briefwechsel I*, p. 77. Il corsivo è nel testo.

¹¹ *Ibidem*.

zia, sebbene il passaggio dal “lei” al “tu” avvenga soltanto nel 1925¹².

Sono molteplici i motivi di interesse che il carteggio presenta sia sotto il profilo teoretico che storiografico. Quanto al primo aspetto, sono di notevole rilevanza, tra le altre, alcune lettere risalenti all'estate del 1924, che documentano due diverse concezioni del rapporto tra *rivelazione* e *legge*¹³. Di non minore importanza le notazioni riguardanti nuclei tematici che impegnano in modo tutt'altro che marginale la riflessione dei due autori, quali la religione, la preghiera, la magia, il rapporto tra ebraismo e cristianesimo.

Riguardo all'aspetto storiografico, il carteggio evidenzia, tra l'altro, l'importanza che le osservazioni, gli incoraggiamenti e le critiche dell'uno hanno nei riguardi della ricerca dell'altro. Si direbbe quasi che l'uno cerchi nell'altro la *conferma* della fecondità del cammino intrapreso e che, per converso, sia disposto a tralasciare ricerche già avviate e intraprendere nuovi percorsi su sollecitazione dell'altro. Così, ad esempio, i colloqui con Rosenzweig contribuiscono a far sì che Buber abbandoni il progetto di una poderosa opera in cinque volumi, della quale *Ich und Du* costituisce il «fragile inizio»¹⁴. D'altra parte nel 1925, allorché i due autori, su invito della casa editrice berlinese Lambert Schneider, intraprendono la «versione in tedesco» (*Verdeutschung*) della Scrittura, Rosenzweig, anche grazie all'assiduo confronto con Buber, si convince ad abbandonare definitivamente il suo progetto originario di una revisione della traduzione di Lutero.

Il carteggio documenta peraltro l'opera svolta da ciascuno nella promozione degli scritti e delle iniziative editoriali dell'altro. Tra le lettere pubblicate, la più antica è quella in cui Buber invita Rosenzweig a collaborare alla rivista che al tempo dirige, *Der Jude*¹⁵. Si tratta di un mensile che «deve servire a una trattazione approfondita dei problemi ebraici, un'adeguata

¹² Lettera di Rosenzweig n.1048, 29 settembre 1925, p. 1062 di *Briefe*, riportata anche nel *Briefwechsel* di Buber (n.197, p. 238 del secondo volume).

¹³ Si tratta in particolare delle lettere scambiate dal 24 giugno al 16 luglio 1924, alle pp. 196-203 del *Briefwechsel II* di Buber, parzialmente riportate alle pp. 975-979 dei *Briefe* di Rosenzweig. Alcune delle lettere scritte da Buber in quel periodo – insieme ad altre, risalenti al 1922 – sono state da lui pubblicate, con il titolo *Offenbarung und Gesetz. Aus Briefen an Franz Rosenzweig*, in *Almanach der Schocken Verlag auf das Jahr 5697 [1936-7]*, alle pp. 147-154.

¹⁴ Lettera di Buber, 19 settembre 1922, n.105, *Briefwechsel II*, p. 130.

¹⁵ Riguardo a questa rivista, cfr.: E. LAPPIN, *Der Jude 1916-1928. Jüdische Moderne zwischen Universalismus und Partikularismus*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000; A. KILCHER, *Zur Therapie der Assimilation. Martin Bubers Zeitschrift 'Der Jude'*, in “Neue Zürcher Zeitung”, 29 nov.2000, pp. 1-2.

realtà ebraica e una giusta ed energica difesa della lingua ebraica»¹⁶. L'ultima lettera è, in realtà, uno scarno biglietto che Rosenzweig riesce a dettare il 9 dicembre 1929, un giorno prima di morire: « e ora essa viene, la *pointe* di tutte le *pointe*, che il Signore mi ha realmente concesso in sogno: la *pointe* di tutte le *pointe* per la quale esso [...]»¹⁷.

I riferimenti alla Stella della redenzione

In una lettera dell'estate 1919, la prima in ordine cronologico tra quelle inviate da Rosenzweig e pubblicate, l'autore della *Stella della redenzione* sottopone l'opera all'attenzione di Buber. Egli ricorda, tra l'altro, come alcuni anni prima, un suo breve scritto sulla «teologia atea»¹⁸, da lui inviato quale contributo al secondo numero dell'annuario *Vom Judentum*, peraltro poi non pubblicato, fosse stato rifiutato da Buber:

[...] fui ben contento allorché il mio contributo mi fu rimandato indietro; poiché se per me era chiaramente fissata la direzione nella quale sarei andato, altrettanto immaturo e non adatto alla pubblicazione appariva a me stesso tutto ciò che allora avrei potuto dire [...] Credevo di non potere dare nulla alle stampe ancora per lungo tempo¹⁹.

Tra il 1918 e i primi mesi del '19, tuttavia, Rosenzweig è riuscito a dare definitiva espressione a quanto ha meditato negli anni precedenti «in un libro più ampiamente sistematico». Nel periodo in cui era impegnato nella stesura, egli non credeva opportuno pubblicare la *Stella* se non alla sua morte²⁰, per non inficiarne il carattere di *opus posthumum*: si trattava per lui dell'opera della sua vita, alla quale non si sarebbe potuto accostare alcun altro scritto successivo. All'inizio dell'estate del 1919 – la stesura è stata ultimata già in febbraio – l'autore rivede le sue convinzioni al riguardo, e si decide a pubblicare il libro. Rosenzweig ritiene ora che l'opera possa contribuire a far-

¹⁶ Lettera inviata da Zehlendorf (Berlino), il 22 novembre 1915, in M. BUBER, *Briefwechsel I*, n.280, p. 404.

¹⁷ Lunedì 9 dicembre 1929, in F. ROSENZWEIG, *Briefe*, n.1275, p. 1237.

¹⁸ ID, *Atheistische theologie*, 1914, ora in *Gesammelte Scheriften III*, cit., pp. 687-97; traduzione italiana *Teologia atea*, in *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, Città Nuova Editrice, Roma 1991, pp. 229-240.

¹⁹ Lettera risalente presumibilmente agli ultimi giorni dell'agosto 1919, *Briefe*, n.606, p. 643; nel *Briefwechsel* di Buber la lettera, con il n. 43, è alle pp. 52-6 del secondo volume.

²⁰ Lettera dell'1 marzo 1921 alla scrittrice Margarete Susman-von Bendemann, autrice della recensione del libro sulla "Frankfurter Zeitung" (*Briefe*, n.650, p. 696).

gli superare la condizione di isolamento e di anonimato rispetto alla comunità ebraica di Francoforte, città ove si è stabilito: qui egli non potrebbe avviare l'attività formativa che aveva progettato qualche anno prima restando uno sconosciuto («meglio famigerato che nessuno»²¹).

Scrivendo a Buber, egli precisa che intende dare al volume una collocazione editoriale «che già esteriormente lo caratterizzi per quello che esso doveva diventare nella mia intenzione e che spero sia anche diventato: un libro ebraico»²². Rosenzweig – che respinge fermamente l'idea di pubblicare il volume presso una casa editrice cristiana, pur prospettatagli da alcuni suoi amici – chiede allora aiuto a Buber affinché presenti favorevolmente l'opera presso gli editori ebrei di sua conoscenza («Temo [...] che finirò con l'essere costretto a cacciarmi sotto un editore tedesco, se Ella non potrà dire una buona parola in mio favore»²³). Egli non è sicuro che la *Stella* susciti l'interesse del corrispondente, il cui orientamento intellettuale gli appare lontano dal suo, sebbene non come lo è da ogni «corrente scolastica dell'idealismo».

Nelle parole con cui Rosenzweig accompagna l'invio del manoscritto a Buber, pregandolo di leggerne almeno una parte, è evidente la consapevolezza che l'opera costituisce e costituirà un *unicum* nella sua produzione:

[...] credo di poterLe assicurare che solo per questa unica volta Le rivolgo una preghiera simile. Questo perché non scriverò di nuovo qualcosa del genere. Ho l'insopprimibile sensazione di avere tracciato qui la summa della mia esistenza spirituale e che tutte le cose che verranno dopo saranno soltanto aggiunte, così come forse l'attimo e le sollecitazioni esteriori potrebbero occasionalmente carpirmi. Ciò che è in me di più autentico, per quanto si possa dare ciò che è di più autentico di se stessi in un libro, io l'ho dato qui. Solo nella vita, non più nello scrivere, io vedo ancora futuro davanti a me²⁴.

Rosenzweig non vuole più «scrivere libri», in quanto per lui è maturo il tempo per compiere irreversibilmente il salto dal libro al «non-più-libro», perseguendo un altro genere di opera, nella quale inverare, confermare – *bewähren* – quella “verità” che, più che essere comunicata in uno scritto, vuole essere testimoniata nella vita.

²¹ «[...] lieber noch berüchtigt, als Niemand», lettera spedita da Berlino al cugino Hans Ehrenberg, *Briefe*, n.600, p. 635.

²² *Ibidem*, n. 606, p. 644. Riguardo alle vicissitudini editoriali dell'opera, vedi il saggio introduttivo all'edizione italiana del libro: G. BONOLA, *Franz Rosenzweig ai lettori della Stella* (pp. VII-XXVII).

²³ Lettera n. 606, cit., *Briefe*, p. 644.

²⁴ *Ibidem*.

In un'altra lettera a Buber, risalente al 1922, il dibattito sul concetto di «paganesimo», fornisce a Rosenzweig il contesto per una digressione in cui cogliamo interessanti notazioni riguardo alla genesi dell'idea fondamentale della *Stella*, ovvero al «rapporto tra creazione e rivelazione»:

[...] mi sembra che la nostra differenza sia qui una differenza nella visione della storia, dunque della visione del mondo, e non nel modo di accogliere la vita. Perciò non è importante. Io conosco paganesimi, religioni pagane. Ma di pagani non ne conosco neanche io²⁵. Quel conoscere è un sapere, un *eide-tai*²⁶, quindi un avere visto. E se anche fosse? Allora questo *non* conoscere è un non *vedere*, un non vedere del tutto presente, che sempre ci è attuale (*ganz präsentes, immer gewärtiges*), che sempre è disponibile. Eppure è proprio questa la cosa decisiva. A gettare il ponte tra quel *non avere visto* e questo non vedere è il concetto (trovato comunque da Strauß²⁷ proprio sul suo cammino) del *sempiterno pagano*, che corrisponde in gran parte a ciò che ella chiama *paganesimo in tutti i popoli*. Per questa soluzione proprio di questo problema ho impiegato tre anni, dalla primavera del 1914 fino all'autunno del '17. Quando la trovai – di notte, incespicando in una pianta orribilmente spinosa sulla strada dal fronte verso Prilep, in Macedonia – allora seppi *tutto*; fu il momento in cui concepii il mio libro (non ancora come libro); seppi il rapporto tra creazione e rivelazione, dal quale poi, allorché sei settimane dopo cercavo di esprimerlo in parole a partire dal sapere senza parole, seguì per me, come da sé, tutto il resto²⁸.

Nella parte pubblicata del carteggio non si coglie alcun giudizio esplicito di Buber sulla *Stella* (certo, egli non ha mancato di manifestare a viva

²⁵ Nei *Tagebücher* di Rosenzweig, in data 23 agosto 1922, ossia il giorno successivo all'invio di questa lettera, si legge: «*Den Heiden gibt es, den Juden wird es geben. Heiden gibt es nicht, Juden gibt es*», «Il pagano c'è, l'ebreo ci sarà. Di pagani non ce n'è, di ebrei ce n'è». L'espressione è riportata, subito dopo questa lettera, alla pag. 817 di *Briefe*, con il numero 803.

²⁶ «Sapere», propriamente «avere visto». Nel testo riportato nel *Briefwechsel* di Buber – dove questa lettera è alle pp. 117-8 del II° volume, con il numero 98 – leggiamo *eidenai*.

²⁷ Eduard Strauß (1872-1956), fu biochimico, cultore di scienza delle religioni, amico di Rosenzweig e suo collaboratore al Lehrhaus. È proprio un suo scritto – *Jesus von Nazareth*, pubblicato in «*Der Jude*», VI, pp. 686 ss. – a dare l'avvio al dibattito sul concetto di *pagano* e di *paganesimo* tra Buber e Rosenzweig.

²⁸ 22 agosto 1922, *Briefe*, n.802, pp. 815-6. Cfr. lo scritto inviato da Rosenzweig a Rudolf Ehrenberg il 18 novembre 1917, che l'autore stesso ha individuato poi quale «cellula originaria», *Urzelle*, de *La stella della redenzione*. Il testo è riportato in *Gesammelte Schriften III*, pp. 125-138 Traduzione italiana: «'Cellula originaria' de *La stella della redenzione*», in *La Scrittura...*, cit., pp. 241-256.

voce la sua impressione all'autore²⁹); da parte di Rosenzweig, i riferimenti all'opera sono alquanto discreti. Nel 1924 l'autore scrive di considerare «sempre vera»³⁰ la visione dell'ebraismo presentata nel libro; ancora nel 1927, egli ammette che alcuni suoi scritti cronologicamente vicini a quello sono ormai estranei alla sua sensibilità e al suo pensiero, ma precisa, al contempo, di non essere affatto «lontano dalla *Stella*»³¹. In una lettera del 1923, egli ringrazia Buber «per la proposta della *Stella* agli italiani»³² e gli confida il progetto di una traduzione in ebraico: «E questa un giorno verrà. Voglia Iddio che colui che la intraprende conosca anche il tedesco. Alla maniera di Hölderlin (*Hölderlinsch*), intendo naturalmente»³³.

La critica di Rosenzweig a Ich und Du

È lo stesso Buber, prima ancora di pubblicare *Ich und Du*, a sollecitare vivamente Rosenzweig a manifestargli la sua opinione sull'opera. L'amico non si sottrae al compito, e gli scrive:

In questi giorni ho dimorato (*gewohnt*) nel Suo libro, e mi è andata come *deve* proprio andare anche a un lettore: l'estraneità del primo giorno è svanita, mi sono familiarizzato, mi ci sento a casa (*eingewöhnt-eingewohnt*), e proprio ciò che mi è più lontano (detto fuor di metafora: ciò che io ritengo sbagliato) mi ha attratto più di tutto, anzi affascinato, solitamente più di *quelle* parti dei suoi strumenti domestici, ai quali sono anch'io abituato a casa mia (mi viene in mente che a Lei è andata proprio così con la *: la prima parte e la seconda parte del III libro La hanno toccata più da vicino che la seconda parte del II³⁴, a Lei più strettamente affine)³⁵.

²⁹ Il 4 gennaio 1922 Rosenzweig scrive alla moglie che Buber ha apprezzato vivamente, in particolare, nel terzo libro (*La figura o l'eterno sopra-mondo*) la seconda parte (*I raggi o la via eterna*, sul cristianesimo) e, per la sua connessione a questa, la prima (*Il fuoco o la vita eterna*, sull'ebraismo), pur non condividendone l'impianto (lettera n.695, *Briefe*, p. 736). Tale preferenza viene confermata nel passo, che citiamo *infra* nel testo, della lettera inviata da Rosenzweig a Buber il 20 settembre 1922 (*ibidem*, n.813, p. 828).

³⁰ 29 maggio 1924, *ibidem*, n.933, pp. 966. Nelle lettere relative a tale periodo i riferimenti alla *Stella*, sebbene per lo più restino alquanto fugaci, si fanno più frequenti. Cfr., *ibidem*, 16 aprile 1924, n.920, p. 956; 27 aprile 1924, n.924, p. 958.

³¹ 29 luglio 1927, *ibidem*, n.1169, p. 1169.

³² 10 aprile 1923, *ibidem*, n.860, p. 903.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Tale parte riguarda la Rivelazione.

³⁵ 20 settembre 1922, cit., *Briefe*, p. 828.

In un'altra lunga lettera, Rosenzweig non manca tuttavia di esprimere i suoi rilievi riguardo alla tesi centrale del libro³⁶. Egli afferma di non ritenere esaustiva la netta dicotomia instaurata da Buber tra le parole fondamentali, invero coppie di parole, Io-Tu e Io-Esso, che fondano ed esprimono, rispettivamente, la *relazione* autentica – con esseri della natura, gli altri uomini e le “essenze spirituali” – e il rapporto con un essere considerato quale “cosa” tra le cose, da analizzare, rubricare, utilizzare.

In primo luogo, nota Rosenzweig, l'Io-Tu ha, nell'Io-Esso presentato in *Ich und Du*, soltanto «uno storpio per antagonista»; sebbene «questo storpio governi il mondo moderno, non cambia nulla riguardo al fatto che è uno storpio»³⁷. Si tratta del «falso» Esso, del prodotto del «grande inganno», affermatosi in Europa da meno di trecento anni, insieme con il soggettivismo del pensiero moderno. Per Buber l'Io-Esso può essere detto, sebbene non «con l'intero essere» ma avvalendosi delle sole risorse dell'intelletto, Rosenzweig ritiene invece che, insieme a questo Esso, l'Io non venga affatto «detto», ma soltanto «pensato». L'Io-Esso, pertanto, non è affatto una «parola fondamentale», ma un «pensiero fondamentale», un «pensiero di punta, una punta del pensiero, una *pointe*» della filosofia moderna, che procede dalla scissione tra soggetto e oggetto.

Ancora, per Rosenzweig, correlativamente all'Esso, al vero Esso messo in ombra da Buber, non l'Io umano può essere detto, ma l'EGLI, ovvero quel pronome che, nella *Verdeutschung* della Scrittura, sarà scelto quale traduzione del Nome divino. L'EGLI-Esso, e non l'Io-Esso nella declinazione buberiana, è parola fondamentale, la quale può altresì essere detta «con l'intero essere» dall'uomo aperto al mistero della creazione, consapevole che «Egli fa morire e richiama in vita»³⁸, come recita un'espressione del Cantico di Anna, recitata giornalmente dall'ebreo osservante nello *Shemonh-'esreh* (Preghiera delle diciotto Benedizioni).

Buber sembra dimenticare l'EGLI-Esso e, nell'«ebbrezza» procuratagli dalla scoperta delle due parole fondamentali, «getta tutto il resto (proprio letteralmente) ai morti»; in ciò – continua Rosenzweig – egli commette lo stesso errore di Ferdinand Ebner, il filosofo austriaco che un anno prima, nel 1921, ha pubblicato la sua opera capitale, i *Frammenti Pneumatologi-*

³⁶ F. ROSENZWEIG, *ibidem*, n.812, pp. 824-7; M. BUBER, *Briefwechsel II*, n.103, pp. 124-8.

³⁷ “Sie geben dem Ich.-Du im Ich-Es einen Krüppel zum Gegner”: F. ROSENZWEIG, *ibidem*, p. 824

³⁸ Nella lettera l'espressione è citata in ebraico (ממית ומחייה).

ci³⁹. Per Rosenzweig, poiché l'Io-Esso in *Ich und Du* contrassegna un ambito ove manca l'autentica relazione, un mondo ove regna la morte, Buber è costretto ad «elevare» tutto ciò che egli «non vuole lasciare cadere dentro questa valle dei morti, perché è troppo vivo, al regno della parola fondamentale Io-Tu, che perciò *dovrà* essere allargato in modo enorme».

Hermann Cohen, a differenza di Buber, era *spaventato* dalla stessa scoperta. Nota Rosenzweig:

Accade a Lei esattamente il contrario di ciò che è accaduto a chi, con Lei, ha fatto la scoperta, Cohen. Davvero una storia come quella di: “coloro che penetrarono nel giardino” (דנכנסו לפרדס)⁴⁰: egli scoprì l'Io – Tu come la grande eccezione alla regola e per amor suo fece aggiunse un'ala al suo edificio già ultimato, invero badando sempre a non deturpare quello ultimato. Il che naturalmente non gli riuscì; egli volle introdurvi molto, troppo, ovvero ciò che aveva trovato il suo posto nella vecchia casa; così l'ala aggiunta minacciava di crescere fino a diventare una casa vera e propria, nella quale ora meno di tutte si ritrovano quelle cose, che già avevano frequentato la vecchia casa. Ella, al contrario, erige fin dal principio una nuova costruzione, fa della creazione un caos, buono proprio quanto basta a fornirLe il materiale da costruzione per il nuovo edificio; ciò che non vi sta, diviene inessenziale. Cohen era *spaventato* dalla sua scoperta. Ella ne è *inebriata*; così gli Altri (אחרים⁴¹) seguiranno Lei e saranno “quelli che recidono le piante” (בנטיעות) (מקצצים). Vi è però anche in questo giardino (פרדס) uno “che entrò e uscì sano e salvo” (בכנס בשלום ויצא בשלום). Riferito a Lei: esistono accanto all'Io-

³⁹ F. EBNER, *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente* 1°ed. Innsbruck, Brenner 1921; traduzione italiana *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998.

⁴⁰ *Pardes* – «giardino», della stessa radice del greco della parola greca *paradies*, «giardino di delizie». La storia cui Rosenzweig si riferisce – *Arba'a nikhnessu Lepardes*: «furono in quattro a entrare nel Giardino della conoscenza proibita» – occupa tre pagine nel Talmud Babilonese (*Chagiga* 14b e ss.). Due di loro erano troppo curiosi e di questi uno morì (Shim'no Ben Azzai), l'altro divenne pazzo (Shim'on Ben Zoma); il terzo, Ben Avuya ovvero Acher (propriamente Altro, nomignolo di Elisha ben Abuja, tannaita che, a quanto si diceva, si era convertito al cristianesimo) «recise le piante», ovvero apostatò e diffuse dottrine false. Soltanto uno, rabbi 'Aqiva, entrò e uscì sano e salvo. Il celebre esegeta Rashi così spiega: «Ben Avuya non era interessato a introdursi che per comprendere il presente, quindi perse la fede. Rabbi 'Aqiva, si interessava all'avvenire più lontano, e quindi ne uscì sano e salvo; Ben Zoma e Ben 'Azzai si interessarono alle origini della Creazione, e per questo furono puniti» (riportato in E. WIESEL, *Célébration talmudique*, Elirion Associates Inc, 1991, traduz.it. *Celebrazione talmudica. Ritratti e leggende*, Lulav, Milano 2002, p. 241.

⁴¹ *Acherim*, plurale di *Acher* (parola che nel racconto designa il dotto che aveva apostatato, in quanto si era convertito al cristianesimo).

Tu due parole fondamentali altrettanto essenziali, parole fondamentali delle quali una metà sta altrettanto bene all'intero essere della rispettiva altra metà come nell'Io-Tu. Di una, l'EGLI –Esso, la parola dell'“ingresso”, ho già parlato. La parola dell'“uscita”, proprio di quella uscita (הצ'א'42) dice: Noi – Esso (posso pure essere così conciso nel formularlo di fronte a Lei?). Questo è il secondo modo, di dire l'Esso “con l'intero essere”. *Io* non posso (l' *Io* non può?) dirlo dire Esso in modo essenziale, ma EGLI lo può e Noi lo possiamo. (NB: nel Noi – Esso riposano le risposte per tutti quei problemi, cui la filosofia cerca risposta nella pseudo-parola fondamentale Io-Esso). Mentre però Noi diciamo Esso, l'Esso diviene: ESSO. Cosicché ne risulta ora la seguente serie, nella quale l'Io-Tu deve costituire il centro, perché soltanto in questo giardino (פרדס) governa l'intero equilibrio, poiché l'Io-Tu si può in ogni attimo svelare nell' IO – Tu e del pari in ogni attimo nell' Io – TU:

EGLI – Esso, Io – Tu, Noi-ESSO

IO – Tu

Io – TU

L'inizio e la fine di questa serie, congiunti, danno la grande espressione di Schelling: “E allora il panteismo sarà vero”⁴³.

Nel mondo non ancora redento, per l'autore della *Stella*, l'uomo non può pronunciare l'Io-Esso, ma la Redenzione abiliterà la comunità umana a pronunciare coralmemente, e «con l'intero essere», il Noi-Esso, anzi il Noi-ESSO, in quanto soltanto allora (nel «compimento» che comporta la «pienezza della fine», ovvero nella *Vollendung* che è *Voll-endung*) tutto quanto è creato attinge la pienezza del suo essere.

Rosenzweig si dichiara pertanto «cavaliere molto disinteressato dell'Esso», pur precisando di essere «interessato....soltanto all'Io e Tu». L'Io-Tu, comunque, non può estendersi al punto di «inghiottire il mondo intero e insieme ad esso il creatore». L'universo delle realtà dialogiche è per lui, ben più che per Buber, un *pluriverso* ove trovano posto, oltre all'Io-Tu, l'EGLI-Esso e il Noi-ESSO. Significativamente, Rosenzweig conclude la lettera scrivendo: «*Per amor Mio e amor Tuo* ci deve essere dell'altro oltre al Me e al Te!»⁴⁴.

Buber accetta di buon grado la critica («grande, grandiosa»⁴⁵), sebbene ritenga di non avere fatto un torto così grave alla realtà dell'Esso e protesti di

⁴² La parola ebraica nel testo ha una notevole estensione semantica e può anche significare «venir fuori», «farsi visibile», «divenire libero» (riferito agli schiavi).

⁴³ Lettera n.812, cit., *Briefe*, pp. 825-6.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 827.

⁴⁵ 14 settembre 1922, *Briefwechsel II*, n.104, p. 128.

non essere mai stato «inebriato» dalla scoperta delle parole fondamentali. In realtà, egli ha condotto tutta la sua ricerca con una «sobrietà» paragonabile «alla composizione di qualcuno che, avendo appena una qualche competenza musicale, si sforzi di seguire completamente una difficile sinfonia»⁴⁶.

Si tratta, per l'autore di *Ich und Du*, di una ricerca che è stata costantemente animata, come del resto quella di Rosenzweig, dal solo intento di «dire... nient'altro che la Parola», quella Parola che egli «ha servito a lungo e seriamente»⁴⁷.

Se Buber ritiene di non avere misconosciuto in *Ich und Du* la realtà dell'Esso, per Rosenzweig è vero piuttosto che anche nell'opera, al di là delle intenzioni dell'autore, tale realtà riesce a trovare una qualche espressione:

[...] invero in alcuni passi si realizza per l'Esso il suo pieno diritto, ma ciò non è merito Suo, ma dell'Esso; questi passi cadono al di fuori del procedere del Suo *pensiero*: la effettiva realtà creata, precedendo tutto l'Esso fittizio, sgorga per Lei dentro il concetto (*Konzept*), grazie a Dio (realmente!). Dovrei riavere qui il testo, per evidenziarLe i passi, e uno in particolare (non sono quelli in cui l'Esso rimane indietro come residuo triste, dopo che il Tu è evaporato; tali passi sono conseguenti). La *realtà effettiva* si fa strada qui, come nella professione di fede lungo il cammino, in questa *decisiva* professione, si fa strada. E come, non-confessata (*un-bekannt*), ma reale, si fa strada in tutto il libro. Come accoglierebbe Ella volentieri Buddha nel Suo paradiso⁴⁸, giardino⁴⁹ sul quale sta scritto Io – Tu! Come accoglierebbe volentieri il gatto domestico e tutte le pie anime pagane e *maestri di coloro que sanno*⁵⁰. Ma non Le riesce; essi pure arrivano in definitiva solo in un meraviglioso posto nell'antinferno, all'Esso. E non sarebbe affatto necessario che fosse un anti- *inferno*, esso sarebbe un vero anti- *paradiso*, se Ella si fosse lasciata appioppare non soltanto il dannato *Io* – Esso dei filosofi, ma anche il benedetto *Egli* – Esso dei bambini e di Goethe e del Creatore⁵¹.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 129.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 128.

⁴⁸ In italiano nel testo.

⁴⁹ In ebraico nel testo (פרדס).

⁵⁰ Così nel testo. Citazione della *Divina Commedia*, verso 131 del quarto canto. Dante si riferisce qui in particolare ad Aristotele, «maestro di color che sanno», che egli colloca, insieme ad altri filosofi vissuti prima di Cristo, nel limbo.

⁵¹ Pur essendo di Rosenzweig, questa lettera è riportata soltanto nel *Briefwechsel* di Buber, con il n.108 (il passo citato è alla p. 137 del secondo volume).

La Verdeutschung della Scrittura, intrapresa da Buber e Rosenzweig

Già nel 1923, allorché Rosenzweig è impegnato con la traduzione delle poesie di Yehudah ha Levy, il problema della *traduzione* costituisce sempre più frequentemente l'argomento delle conversazioni e del carteggio con Buber. Questi ricorda:

[...] quando [...] arrivammo a discutere, sulla base degli esempi addotti dall'uno e dall'altro, la problematicità del tradurre e i problemi inerenti a tale compito, ci si presentarono, senza che sapessimo come – quale sfondo della nostra conversazione, sulle prime illuminato solo a tratti, e poi però in modo sempre più imperioso, quale suo centro magnetico – le domande: La Scrittura è traducibile? È già effettivamente tradotta? Che cosa rimane adesso da fare? Poco? Molto? La cosa decisiva? Come può essere fatto? Nel rapporto che una rielaborazione ha con una classica opera di traduzione? In un nuovo inizio che ha del temerario? L'epoca offre lo spazio nel quale possa respirare un nuovo inizio? La vocazione, la forza, l'aiuto, l'orecchio? E soprattutto: *come* va tradotta la Scrittura? Come va tradotta in questa epoca?⁵²

All'inizio del 1925, il giovane editore berlinese Lambert Schneider, progettando tra le sue pubblicazioni una traduzione dell'Antico Testamento, chiede a Buber se è disposto a assumere tale compito. Una richiesta siffatta, proveniente da un editore cristiano, appare a questi «come un segno»⁵³. Buber comunica la proposta a Rosenzweig, aggiungendo che risponderà affermativamente solo se questi collaborerà all'impresa. L'amico accetta di iniziare un tentativo di traduzione.

Inizia così la storia della *Verdeutschung*, immane compito condotto per alcuni anni insieme da due autori e, dopo la morte di Rosenzweig, continuato da Buber, che lo porterà a termine nel 1961⁵⁴. Si comprende allora come i problemi relativi alla traduzione costituiscano negli anni tra il 1925

⁵² M. BUBER, *Zu einer Verdeutschung der Schrift. Beilage zu dem Werk "Die fünf Bücher der Weisung" verdeutscht von M. Buber in Gemeinschaft mit F. Rosenzweig*, Jakob Hegner Verlag, Köln und Olten 1954. Cito qui dal testo riportato in appendice all'edizione del 1992 della *Verdeutschung* (Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart), ove il passo si legge alle pp. 37-38.

⁵³ *Ibidem*, p. 38.

⁵⁴ La prima edizione dell'opera, comprendente dieci libri dell'Antico Testamento, venne pubblicata, in due volumi, tra il 1926 e il '27 (*Die Schrift. Zu verdeutschen unternommen von M. Buber gemeinsam mit F. Rosenzweig*, Schocken Verlag, Berlin). La prima edizione completa risale al 1962, ed è pubblicata dallo Jakob Hegner Verlag.

e il '29 uno dei temi principali del loro scambio epistolare⁵⁵.

I due studiosi iniziano il lavoro tentando una revisione della traduzione di Lutero. Rosenzweig è al tempo convinto che «una nuova traduzione ufficiale della Bibbia sia semplicemente impossibile», e che si possa porre mano soltanto a una «Bibbia di Lutero rivista ebraicamente»⁵⁶. Ricorda Buber:

Prendemmo in considerazione un verso dopo l'altro e, sulla base della nostra conoscenza linguistica e coscienza linguistica ebraica, modificammo ciò che ci sembrava avere bisogno di modifiche. Dopo un giorno di lavoro eravamo davanti a un ammasso di macerie. Si era dimostrato che su questa strada non si arrivava da nessuna parte. Si era dimostrato che l' "Antico Testamento" di Lutero per tutta la sua estensione rimaneva un'opera magnifica, ma già allora non era più una traduzione della Scrittura. Allora intrapresi l'abbozzo di una versione in tedesco del primo capitolo di Genesi secondo la mia idea. Appena Rosenzweig ebbe letto il manoscritto, mi scrisse: "La patina è andata via, perciò è pura come se fosse nuova, e questo è anche ciò che conta"⁵⁷. Questa frase costituì l'avvio di puntuali osservazioni, già precedute del resto da tante altre, e che nel complesso formavano un capolavoro di critica favorevole. Con ciò il lavoro comune era cominciato⁵⁸.

Nell'intenzione degli autori, non si tratta di condurre in porto una mera traduzione (*Übersetzung*) della Scrittura, né una *Eindeutschung* che germanizzi la Bibbia, quale esito di un movimento unidirezionale dal testo ebraico al tedesco, ma di offrire una «versione in tedesco», una *Verdeutschung* che possa fare risuonare nell'oggi il ritmo stesso della parola biblica. In tal modo il tedesco stesso, mutuando dalla lingua santa moduli espressivi inusitati, rivela potenzialità inattese, la «patina» cui si riferiva Rosenzweig che nel corso dei secoli l'intervento dei traduttori ha sovrapposto alla Parola viene rimossa, e il lettore può riscoprire la *Gesprochenheit*⁵⁹, ovvero «l'essere-parlato» originario della Bibbia, che è Voce, prima ancora che Libro. Al riguardo, l'autore esprime in lettera una netta critica a Gershom Scholem, allorché nota: «Come è strano che Scholem prenda per

⁵⁵ In questo stesso periodo, inoltre, la corrispondenza testimonia dell'interesse con il quale Rosenzweig segue la rivista «Die Kreatur» avviata nel 1926 da Buber, insieme al protestante Viktor von Weizsäcker e il cattolico Joseph Wittig.

⁵⁶ Lettera del 25 gennaio 1925, *Briefe*, n.992, p. 1021.

⁵⁷ Buber cita qui una lettera del maggio 1925, parzialmente riportata in *Briefe*, n.1013, p. 1035. Il testo completo è alle pp. 3-6 di F. ROSENZWEIG., *Gesammelte Schriften IV*, cit..

⁵⁸ M. BUBER, *Zu einer Verdeutschung...*, cit., p. 39.

⁵⁹ M. BUBER, *Was soll mit dem zehnten Geboten Geschehen? Antwort auf eine Rundfrage*, 1929, in *Hinweise. Gesammelte Essays*, Manesse Verlag, Zürich 1953, p. 178.

rivelazione il “nudo”, ovvero il testo stampato, e per arte quello parlato. Ma ciò caratterizza la tendenza a chiudersi il cammino verso la rivelazione, in quanto le si mette addosso un costume da buffone»⁶⁰.

L'esito della *Verdeutschung* può essere talora, nelle parole dello stesso Rosenzweig, «sorprendentemente tedesco» e, paragonato ad esso, «Lutero è quasi yiddish»⁶¹. Per lui, quest'opera può trovare accoglienza presso l'ebreo come presso il cristiano, aiutando quest'ultimo a riscoprire nell'Antico Testamento la rivelazione comune alle due fedi, la Parola all'origine di entrambe. Troppo spesso, lamenta l'autore, il cristiano del suo tempo «per Bibbia intende...soltanto il Nuovo Testamento», concorrendo così a realizzare “la situazione auspicata dai nuovi marcioniti»⁶².

La traduzione esige dai due studiosi un impegno continuo; Rosenzweig confida che fin dal 1920 la traduzione è la sua «parte feconda»⁶³, e che la *Verdeutschung* ha catturato ben presto tutto il suo interesse, «ovvero entrambi gli istinti, quello buono e quello cattivo»⁶⁴, mentre Buber, nei momenti di maggiore stanchezza, si dice disposto a sacrificare o a limitare qualcuno degli altri impegni assunti, ma non il lavoro sulla Scrittura⁶⁵.

Quest'ultimo nota che nel corso di tale lavoro in comune la Scrittura si va rischiarendo a entrambi, «nello spazio di un influsso scambievole»⁶⁶. All'inizio dell'impresa, in un biglietto in cui invia al collaboratore le sue osservazioni riguardanti la traduzione di un passo di Genesi, Rosenzweig pone in rilievo, in modo estremamente sintetico quanto efficace, la complementarità dei ruoli assunti da ciascuno dei due: «[...] io, qualora andassi oltre Lutero, cercherei di superarlo nella ebraicizzazione della sintassi, mentre Ella, di fronte alla sintassi deebraicizzata, nello scavo del contenuto ebraico della singola parola»⁶⁷. Se Rosenzweig scrive all'amico che l'opera comune lo ha indotto a rivedere alcune sue precedenti convinzioni riguardo alla traduzione («[...] proprio Lei mi ha convertito, nel modo più radicale,

⁶⁰ Lettera n.1091, cit., *Briefe*, p. 1094.

⁶¹ 19 giugno 1925, cit., *ibidem*, p. 1044.

⁶² 29 luglio 1925, n.1039, p. 1055. Per *nuovi marcioniti*, Rosenzweig intende coloro che seguono l'indirizzo teologico promosso da A. VON HARNACK che, analogamente ai marcioniti del secondo secolo, tende a recidere il legame tra Antico e Nuovo Testamento. Per lo gnostico Marcione (100-165), l'Antico Testamento era da rigettare in quanto il Dio che vi si rivela non è il Dio misericordioso del Nuovo Testamento.

⁶³ 29 luglio 1927, cit., *Briefe*, p. 1169.

⁶⁴ Lettera riportata, con la data *estate 1925*, in *Briefe*, n.1038, p. 1055.

⁶⁵ 31 gennaio 1926, *Briefwechsel II*, n.202, p. 242.

⁶⁶ M. BUBER., *Zu einer Verdeutschung...*, cit., p. 40.

⁶⁷ F. ROSENZWEIG, *Gesammelte Schriften IV*, cit., p. 15.

attraverso il lavoro che mi è toccato»⁶⁸), Buber ammetterà in seguito di avere mutuato da lui l'attenzione alla «riproduzione sintattica» nel tedesco delle forme ebraiche⁶⁹. La «conversione» maturata nel corso della *Verdeutschung* è stata dunque reciproca («[...] in verità ci eravamo convertiti l'un l'altro»⁷⁰).

Nel carteggio tra i due filosofi si possono cogliere peraltro gli echi delle critiche ricevute per l'esito del loro lavoro, delle valutazioni molto favorevoli come delle stroncature più nette, provenienti non di rado dai rabbini, dai teologi riformati o, più in generale, dai «cavalieri di Lutero»⁷¹. Per Eduard Strauß, mentre Lutero «voleva essere fedele all'ebraico e lo fu al tedesco», essi sono vogliono «essere fedeli al tedesco e lo sono all'ebraico»⁷². Per il rabbino liberale Leo Baeck, l'opera non costituisce affatto una «traduzione»⁷³; egli, tuttavia, se ne avvale nelle sue esercitazioni e ne esprime un giudizio molto favorevole, in quanto essa «restituisce» la parola della Bibbia⁷⁴.

Di fronte alle critiche più dure, Rosenzweig crede talora che sia opportuno rispondere, in altre occasioni si astiene dal replicare in tono polemico («[...] la mia spada è sazia e vorrei avere in mano soltanto la cazzuola»⁷⁵). Allorché lo storico Gerhard Ritter si indigna addirittura perché la *Verdeutschung* fa scempio del «testo originale», egli commenta ironicamente:

È di una comicità spaventosa il modo in cui anche questo Ritter tralascia completamente di considerare che tutte le cose che gli riescono sgradevoli stanno nel testo; con grande ingenuità, egli prende Lutero quale originale. Inoltre, sono fermamente convinto che non abbia mai letto Genesi nella versione di Lutero. Comici, questi ebrei! Si indignano nello spirito di una mamma protestante, ferrata in campo biblico.⁷⁶

Alcuni lettori, in ragione delle loro invincibili precomprensioni, si precludono il senso della *Verdeutschung*. Tra questi, Rosenzweig include tutti

⁶⁸ Lettera del 17 agosto 1925, *Briefe*, n.1044, p. 1059. Buber, in *Zu einer Verdeutschung...*, p. 42, cita la lettera, ma con la data del 14 agosto.

⁶⁹ M. BUBER, *Zu einer Verdeutschung...*, cit. p. 42.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Lettera di Rosenzweig, 19 giugno 1927, *Briefe*, n.1161, p. 1158.

⁷² 21 ottobre 1925, *ibidem*, n.1049, p. 1063.

⁷³ Lettera dei primi di ottobre 1926, *ibidem*, n.1103, p. 1105.

⁷⁴ Baeck a Rosenzweig, 9 gennaio 1927, parzialmente riportata in *Briefe*, p. 1124.

⁷⁵ Lettera n.1090, del maggio 1926, *ibidem*, p. 1093. L'autore è evidentemente stanco delle schermaglie polemiche («la mia spada è sazia») e vorrebbe tornare ai suoi consueti strumenti di lavoro.

⁷⁶ 28 aprile 1926, cit., p. 1093.

coloro che attendono soltanto «un'opera d'arte», e osserva:

Chi si aspetta un'opera d'arte non ci *può* capire. Anche se essa lo è. Ma è visibile come tale soltanto a chi non vi cerca un'opera d'arte, a somiglianza del fatto per cui l'eleganza di una dimostrazione matematica si dischiude solo a colui che vi si accosta mosso da un interesse matematico, non a chi vi cerca eleganza⁷⁷.

L'umorismo di un «prigioniero di Dio»

Lo scambio epistolare tra Buber e Rosenzweig, oltre ad attestare un rapporto di intensa collaborazione protrattosi per buona parte degli anni Venti, consegna agli studiosi un insieme di pregevoli osservazioni, commenti e spunti polemici riguardanti persone, istituzioni accademiche e movimenti culturali del tempo, nonché interessanti rievocazioni di incontri e di esperienze e notazioni autobiografiche permeate talora di garbata autoironia. Questa corrispondenza pertanto, ancor più che gli altri scritti dei due autori, offre una vivida testimonianza di due personalità che – pur nella manifestazione delle loro umanissime predilezioni e idiosincrasie – confermano la loro eccezionale statura intellettuale e spirituale, e permette altresì di accedere al loro finissimo e proteiforme *humour*.

È, questo, lo spirito arguto che costituisce quasi il *sapēre* di un *sapēre* che tradisce in entrambi gli intellettuali la confluenza di varî elementi, tra i quali la familiarità con la Scrittura e con la letteratura religiosa dell'ebraismo, l'eredità spirituale del chassidismo, la cultura degli ebrei tedeschi, la formazione ricevuta nelle università tedesche. Si tratta di un umorismo sempre vivo in Buber e, forse ancora di più, in Rosenzweig, sebbene provato dalla malattia invalidante; in quest'ultimo, in particolare, anche le *boutades* recano non di rado l'impronta del genio. Qui intendiamo presentare soltanto alcune di queste briciole di umorismo, scelte tra le tante disseminate nelle lettere inviate a Buber.

In ragione della ricchezza e complessità della formazione culturale di Rosenzweig, si comprende come il suo *humour* trovi espressione in diverse lingue: oltre al tedesco, l'ebraico antico, il latino, il greco, il francese, lo yiddish, nonché il gergo proprio di alcune correnti dell'ebraismo del tempo. Tale umorismo, peraltro, si modula in diversi registri linguistici, tra i quali il rimprovero, l'esortazione, la narrazione, lo schizzo caricaturale, la

⁷⁷ 2 settembre 1927, *Briefe*, n. 1173, p. 1171 (cfr. *Briefwechsel II*, n. 249, p. 290).

metafora, il componimento poetico, la bordata polemica, oppure il ricorso alla citazione dotta che, per una convenzione vigente tra le persone colte, vale in realtà a *coprire* un'interiezione che esprimerebbe un determinato stato d'animo in maniera molto più immediata, ma implicherebbe una concessione alla parlata volgare.

Talvolta una divergenza di vedute manifestatasi tra i due intellettuali su un determinato problema, o su una particolare terminologia, offre a Rosenzweig l'occasione per esprimere con un ardito paragone o una sapida metafora le ragioni della sua posizione. Così, nel 1925, allorché viene avviata in comune la *Verdeutschung* della Scrittura, Rosenzweig si oppone alla proposta di figurare nel contratto editoriale dell'opera insieme a Buber in quanto intende restare un po' in ombra, quale *Musa* dell'impresa, una «Musa che vigila sulla precisione (Diotima e Santippe in una persona)»⁷⁸.

Proprio perché svolge questo ruolo, egli rifiuta inoltre ogni tipo di compenso, e scrive al collaboratore:

Ella pensa di dividere con me l'onorario. Ciò è del tutto impossibile, Ella è il Poeta, io sono la Musa. Le Muse, anche se vengono munte con la più grande energia, non aderiscono a contratti editoriali. Questo è il nostro *point d'honneur* di Muse. Di solito il nostro farci visibili è postumo, raramente – è il caso di Yehudah ha Levy – già prima della morte in una dedica [a Buber], il che è il massimo e accade soltanto in casi assolutamente sporadici; ma allora in questo caso, la misura di musofania che ci è permessa è un frontespizio: “reso in tedesco da Martin Buber in collaborazione con (o, più bello: insieme a) Franz Rosenzweig”⁷⁹.

L'ironia di Rosenzweig sa inserirsi, inattesa quanto efficace, nelle lettere di più diverso contenuto, e non risparmia collaboratori, intellettuali ebrei e cristiani, editori, grandi figure del passato, atteggiamenti diffusi tra il *pubblico* dei suoi lettori e tra i suoi critici. Prendendo di mira gli eccessi di intellettualismo propri di alcuni critici, egli osserva: «La più grande conoscenza acquisita dal Viktor di *Imago* rimane questa: se a sinistra vi è un cartello: “Ingresso al Paradiso” e a destra un manifesto: “Conferenza sul Paradiso”, tutti correranno verso destra»⁸⁰. Il pubblico dei lettori non è da

⁷⁸ Lettera scritta all'inizio del maggio 1925, *Briefe*, n.1012, p. 1035.

⁷⁹ 29 giugno 1925, *ibidem*, n.1028, p. 1048.

⁸⁰ 17 giugno 1924, *ibidem*, n.941, p. 973. Viktor è il personaggio principale dell'*Imago* del poeta svizzero Carl Spitteler (1845-1924). In tale racconto, ben noto nei paesi di lingua tedesca, si ironizza sulla spiccata propensione, propria dei tedeschi, a ponderare i pro e i contro di ogni possibile esperienza prima di compiere qualsiasi scelta.

meno dei critici, se è vero che «lascia stare il cibo più buono (o, ancora peggio, lo manda giù distrattamente), se non gli viene messo il menu sotto il naso»⁸¹.

Generalmente, si tratta comunque di un'ironia che non lascia trasparire alcun astio o spirito di rivalsa; per converso, non si può certo dire che la difficile virtù dell'autoironia faccia difetto in lui, soprattutto allorché egli rievoca a Buber i suoi orientamenti intellettuali del passato o sottopone alla sua attenzione nuovi scritti. Nella lettera in cui il *Lei* lascia il posto al *tu*, egli modula proprio attraverso l'autoironia l'espressione della sua amarezza, scrivendo: «a vent'anni Tu era già un uomo "pubblico", mentre io a trenta danzavo ancora pronunciando le parole di Rumpelstilzchen»⁸².

L'autore ricorda inoltre con accenti analoghi la simpatia nutrita un tempo per la teologia di Karl Barth, ovvero un certo suo *barthismo*, atteggiamento che l'amico Eugen Rosenstock-Huessy – autore il cui contributo al pensiero dialogico non può essere sottaciuto – gli ha «asportato» (*wegopferiert*), quasi si trattasse di un'insidiosa neoplasia, intorno al 1913⁸³.

Nella sua critica all'orientamento affermatosi nella teologia evangelica negli anni successivi al primo conflitto mondiale, Rosenzweig accomuna talvolta Karl Barth e Friedrich Gogarten. A suo giudizio, mentre in Kierkegaard i paradossi del pensiero si confermano nelle contraddizioni della vita, ciò non vale per questi teologi. La vita ben ordinata di Barth, in particolare, appare all'autore come il *contrario* di quella che egli dovrebbe condurre per *confermare* il suo pensiero. Qualora si ritenga, con Pirandello, che l'umorismo nasca dall'«avvertire il contrario», non si può non riconoscere una connotazione autenticamente umoristica in quanto Rosenzweig scrive a proposito del rapporto vita-pensiero in Barth. In una sua lettera del dicembre 1922, leggiamo:

Ma perché accostandosi a Kierkegaard ci si sente in tutt'altro modo che accostandosi a Barth e Gogarten? Eppure, non è semplicemente perché quegli è l'originale e questi sono le copie, poiché si tratta di copie così splendide che vale la pena osservarle per se stesse. Ma dietro a ogni paradosso di Kierkegaard si avvertono gli *absurda* biografici, e per questo gli si deve *credere*. Al contempo, dietro le colossali negazioni barthiane non si percepisce che la

⁸¹ 20-24 dicembre 1922, *ibidem*, n. 841, p. 875.

⁸² *Ibidem*. Rumpelstilzchen – il nome è reso nelle traduzioni italiane con «Strepitolino» oppure «Tremotino» – è il protagonista di una fiaba dei fratelli Grimm. Si tratta di un misterioso omino, che suole danzare attorno al fuoco pronunciando le parole: «Oh, com'è bello che nessuno sappia che mi chiamo Rumpelstilzchen!».

⁸³ 14 febbraio 1923, *ibidem*, n.852, p. 893.

parete alla quale esse sono dipinte, e questa parete è bianca di intonaco: una vita molto ben ordinata e irreprensibile. E perciò questi dipinti sono anche credibili solo *quali* dipinti. Non che siano non credibili, Ella comprende. Ma si tratta proprio di una credibilità indifferente. Questo pensiero non è trasparente, dentro vi è tutto bello e perciò non vi è più nulla dietro di esso⁸⁴.

Quando Rosenzweig traccia questa severa critica, ha preso da tempo le distanze da una teologia che, a suo giudizio, non riesce a dire realtà quali «fede, rivelazione, grazia, redenzione, resurrezione, Regno di Dio» nel linguaggio della vita di tutti i giorni e che, pertanto, degrada queste stesse realtà a *Schabbesschmus*, «dicerie del sabato». Per converso – egli precisa – chi, pur non essendo teologo o filosofo, riesce a trasferirle «nelle sei giornate della realtà», non ha bisogno di alcuna conoscenza o scienza da «libero docente», perché egli *sa* ciò che crede, e lo sa proprio perché crede.

⁸⁴ Lettera del 20-24 dicembre 1922, n. 841, cit.