

Hans Urs von Balthasar

# In solitario colloquio

## Martin Buber e il cristianesimo

<b>PREFAZIONE</b>	<b>- 1 -</b>
<b>LA FIGURA E L'OPERA</b>	<b>- 2 -</b>
<b>LA VOCE DELLE ORIGINI</b>	<b>- 5 -</b>
<b>IL PRINCIPIO PROFETICO</b>	<b>- 13 -</b>
<b>IL PRINCIPIO SACRAMENTALE</b>	<b>- 21 -</b>
<b>ISRAELE E LE GENTI</b>	<b>- 30 -</b>
<b>LA MISSIONE DI ISRAELE</b>	<b>- 40 -</b>
<b>DOVE LE PAROLE HANNO FINE</b>	<b>- 50 -</b>

*Questa traduzione è stata realizzata da Ida Soldini ed è dedicata alla memoria di padre Dominique Barthélémy OP. Il testo è liberamente riproducibile, a condizione che se ne citi la fonte. Ho indicato nel testo la paginazione dell'edizione originale del Johannes Verlag Einsiedeln 1993. Ringrazio fin d'ora i lettori che vorranno rendermi partecipe delle loro osservazioni. – [ida.soldini@gmail.com](mailto:ida.soldini@gmail.com) - Lugano, 8.9.2006*

### **Prefazione**

Quando si svuotano le sale delle conferenze, quelle delle premiazioni o dei giubilei e il pubblico si è ormai disperso, se proprio va bene, restano alcune persone, poche, desiderose di prendere parte a un discorso che solo adesso si ravviva. Che a questo punto si possa ancora dire qualcosa, pare all'umanità così improbabile e obsoleto, così fatuo e ineconomico, che in nessun punto di tutta la storia del mondo e di tutta la storia dello spirito si parla meno che non qui; in nessun luogo si estende un tale deserto di più interminato, incalcolabile silenzio, proprio qui, dove si può documentare che Hegel abbia rinvenuto la dialettica storica e la dialogica: nel luogo in cui l'unico, prescelto popolo di Dio, il centro della storia, si rapporta a se stesso nei termini di antico e nuovo Patto.

In realtà fra i testi che esprimono e testimoniano questo duplice Patto è in corso un dialogo serrato: una quantità di problemi, sia letterari che teologici potrebbe qui essere enumerata. Ma gli uomini che in modo vivente li tramandano, da millenni vivono fianco a fianco senza guardarsi negli occhi. Eppure fra loro è in corso, per il semplice fatto che ci sono, un dialogo che non possono troncarsi. Un dialogo nell'essere, il cui abbrivio è più profondo della libertà dei singoli o dei popoli, un dialogo fra il cielo e la terra, che sussiste fin da quando il Figlio dell'Uomo trasfigurato colloquì con Mosè ed Elia: *sunlalountes*. Pietro fu testimone oculare di questo dialogo (2 Pietro 1,16), e fu nell'ascoltarlo che la parola profetica si rivestì per lui della sua decisiva certezza. Dialogavano sulla Sua dipartita, che avrebbe portata a compimento a Gerusalemme (Luca 9,31). Qualunque cosa possano mai dirsi questi due popoli, sarà una lontana eco di questo colloquio.

Martin Buber ha riavviato il solitario dialogo nel suo libro *Zwei Glaubensweisen*, allo scopo di condurlo, o per lo meno è questa la sua intenzione, al punto in cui solo un silenzio senza parole sia l'atteggiamento

adeguato. Il suo giudizio finale è: sono irriducibili. Si tratta di un giudizio per questo tempo storico, non un voler precorrere la grazia di Dio. Il suo è un dialogo profondo e nobile, e anche duro. Perché è così che qui occorre parlare, tralasciando tutte le cortesie e le gentilezze che oggi tornano usuali, per andare direttamente alla cosa stessa.

La nostra replica non si limiterà al solo libro citato, ma considereremo l'intera opera di Martin Buber, da poco ottuagenario, facendone l'occasione di questo colloquio.

Basilea, Natale 1957

Nota dell'Autore sulle opere citate

Dal momento che la prima edizione di questo libro citava in nota un'edizione delle opere di Buber oggi non più reperibile, in seguito sarà indicato anche il riferimento all'edizione delle Opere (Werke) del 1962-1964, che è così suddivisa: volume I: *Schriften zur Philosophie* (Mona-co-Heidelberg 1962); volume II: *Schriften zur Bibel* (idem 1964); e volume III: *Schriften zum Chassidismus* (idem 1964). Ci si riferirà anche a Martin Buber, *Der Jude und sein Judentum* (Melzer, Colonia, 1963). Quest'ultima opera uscirà in riedizione presso Verlag Lambert Schneider, Gerlingen, il quale prevede di ripubblicare anche *Gog und Magog* e *Zwei Glaubensweisen* nel corso del 1993.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Nel testo è inserita la paginazione dell'edizione originale, *Einsame Zwieschprache*, Johannes Verlag 1993<sup>2</sup>. Questa traduzione, opera di Ida Soldini, [idaelvira@gmail.com](mailto:idaelvira@gmail.com), è dedicata alla memoria del padre Dominique Barthélémy OP. (NdT)

## La figura e l'opera

Martin Buber appartiene alle figure che fondano la nostra epoca. Chi ha conosciuto la ricchezza della sua opera letteraria e sperimentato il fascino della sua personalità, ne coglie un aspetto: quello del saggio, il filosofo delle religioni e antropologo che formulò il principio dialogico, il geniale traduttore della Scrittura che ha potuto compiere quello che Hamann, Herder e i romantici hanno desiderato ma non realizzato: una trasposizione germanica dell'ebraico che permettesse al genio della vecchia lingua semitica di continuare a risuonare senza per questo offendere la lingua tedesca. E oltre: egli è l'instancabile fautore del riscatto e del rinnovamento della tradizione chassidica, di cui si fece nel contempo interprete; e finalmente è il teorico e "teologo" del giudaismo odierno. Si coglie così il fatto incontestabile che Martin Buber non è solamente uno dei molti scrittori ebraici che abbiano conquistato un seggio nel pantheon letterario tedesco, ma che questo singolare autore - e solo lui - ha nel corso di mezzo secolo combattuto per ottenere il primo rango fra gli autori tedeschi proprio rappresentando l'essenza e il tipo dell'uomo ebraico come tale, riuscendo poi a conservare il suo rango eminente a dispetto di qualsiasi rabbioso e cieco odio antiggiudaico.

Si provi a rappresentarsi con chiarezza che cosa significhi affermare di voler tornare a quanto è propriamente ebraico e meditare ciò che specificamente lo fa diverso, ma in una lingua tedesca classica, priva di quel fatale giudaizzare di certa letteratura - in modo tale che sia il contenuto, sia la forma risultano frustrare gli altrettanto fatali

10

pregiudizi antiebraici - mentre ciò che l'ha preceduto è stato il tentativo essenzialmente assimilatorio dell'ebraismo colto, il quale, a partire da Moshe Mendelssohn, attraverso i suoi nipotini romantici e i saloni Biedermeier, giunge fino ai filosofi di fine 800, fino a Hermann Coen, ad

identificare l'autentico spirito ebraico con l'umanitarismo. Altri oltre a Buber hanno sollevato con analoga forza e profondità una simile pretesa: Franz Rosenzweig con la sua *Stella della redenzione*, Leo Beck e, su un altro piano, Chagall. Ma se anche questi hanno tradotto un ebraismo autentico e non annacquato in lingua comprensibile e in modo accessibile all'uomo occidentale di oggi, proprio nel confronto con loro l'eccezionalità di Buber diventa chiaramente visibile: essa consiste in una particolare arte tettonica e strategica nell'approccio della realtà dello spirito, connessa a una raffinata sensibilità per quanto è autentico e per ciò che invece è caduco o anche solamente inerte, come pure per il peso specifico delle idee, congiunta alla coscienza della loro relativa distanza e connessione, per le costellazioni che così esse formano, per il sistema del loro bilanciamento, per la rete di coordinate in cui dovrà essere inserita la figura a cui il suo particolare genio sta dando creazione. Una figura che risulterà essere calcolata con precisione e nello stesso tempo con grande semplicità, una figura monumentale, inattaccabile da qualunque fronte, nella quale è difficile scoprire un punto debole, se non forse quello che costituirà il nostro tema. Buber ha un occhio per tutte le dimensioni: per i tratti distintivi della fisionomia a cui dà vita e per il contesto in cui essa andrà a collocarsi. E un preciso realismo ebraico: «Si tratta di sapere quanto sia difficile - eppure avere fede. Fin dalla giovinezza questa è stata la mia percezione fondamentale. Un vedere impavido, scevro sia da ottimismo che da pessimismo.»<sup>2</sup> «Non sono un uomo che abbia visioni, ma credo di essere un uomo che vede.»<sup>3</sup> «Non ho nessuna 'dottrina'. Solo la funzione di indicare queste realtà.»<sup>4</sup> Se Tommaso d'Aquino ha potuto porre il suo lavoro sotto il motto «Sapientis est ordinare»,

11

<sup>2</sup> *Kampf um Israel. Reden und Schriften 1921 - 1932* (Berlino 1933) 274.

<sup>3</sup> Idem 299

<sup>4</sup> *Gog und Magog* (Heidelberg 1949) 407 - Cfr. *Werke* III, 1261

«L'opera del saggio sta nell'ordinare», questo può valere in certo qual modo anche per Buber: cosa nella tradizione ebraica è saldo, e che cosa invece vi è stato sommerso? Dove è possibile posare il piede con sicurezza? Cosa significano per noi oggi le origini, Mosé, la Legge, la regalità, la profezia, l'apocalittica? Che cosa significano per noi il rabbinismo, la cabala, Spinoza e Mendelsshon? Cosa sono i chassidim? E cosa Marx e Freud? Qual'è il senso del sionismo? Quale peso specifico hanno i grandi pensatori e poeti che sommuovono lo spirito del nostro tempo? Buber traccia con sicurezza le linee, senza lasciare nulla al caso, neppure il gioco in cui consiste lo sviluppo della vita: anche la novità nascente mostra di essere lo sviluppo di ciò che già c'era, e niente viene rinnegato. Non si tratta di esperimenti dal dubbio valore, ma di ciò che deve essere verificato qui ed ora nella realtà. Tutti gli assalti che uno spadaccino può spiritualmente impegnare con Buber finiscono con il rinvio a quella che è la situazione ebraica nella storia reale. I *Discorsi sull'ebraismo* di Buber, che accompagnano la sua lunga vita con sempre nuove variazioni sul tema, sono qualcosa come un fondamento costituzionale per la questione ebraica nel mondo, che l'Israele odierno (inteso sia come popolo, sia come nazione), lo riconosca come tale oppure no.

Poiché Buber aspira a purificare l'idea dell'ebraicità dalla zavorra dei secoli, da ogni trivialità, ma anche da ogni cancellatura, per porla quindi davanti al mondo nel suo chiaro significato per il presente, essa è resa finalmente comprensibile, ma proprio per questo non è più censurabile nella sua pretesa: è questo il motivo per cui un cristiano non può scegliere di sottrarsi. Per ciò stesso che dice, sia simpatico o meno, la voce di Buber costringe ad entrare in dialogo.

È noto come il flusso di questo dialogo sia stato ben magro fin dalla fondazione della Chiesa,

12

come il giudaismo se ne sia estromesso e come la Chiesa abbia voltato le spalle al popolo ribelle; la storia dei loro approcci e delle loro rela-

zioni è piena, per lo più, di fatti spiacevoli. Che le pene, le persecuzioni, le sofferenze inflitte dalla cristianità all'ebraismo abbiano potuto essere considerate espressioni della giustizia punitiva di Dio (e non come invece si sarebbe ben più cristianamente potuto pensare, come il compiersi del mistero di sofferenza di Colui che fondò la Chiesa stessa nella sua croce), segnala l'esistenza di malintesi abissali e, teologicamente, di corto-circuiti convulsi. La straordinaria luce escatologica con cui l'undicesimo capitolo della lettera ai Romani illumina Israele, semplicemente non è stata vista. Appena ha brillato in Origene, subito si è oscurata<sup>5</sup>. Non è certo questa la luce che entrò nei ghetti con l'illuminismo e il protestantesimo liberale, aprendone le porte. Certo un'intesa poteva facilmente essere raggiunta sostenendo che Gesù fosse un uomo particolarmente dotato in ambito religioso e profetico, perché venerò, purificò, spiritualizzò la religione dei suoi padri<sup>6</sup> - ma cosa si poteva mai ottenere in questo modo? Il dialogo proseguiva nel rilevare differenze marginali che emergono in un ambito relegato ormai alla filosofia della religione. L'accordo era già raggiunto prima ancora che si cominciasse a parlare. Ma fra la vecchia Chiesa e la vecchia Sinagoga: dove, negli ultimi secoli, si è ancora seriamente parlato? Solo là dove risulta difficile vale la pena parlare, e dove non si possa farlo altrimenti che nella lotta.

Non si può dire che la durezza della lotta costituisca una "rottura della comunicazione", una ferita inferta al dialogo, 13

fintanto che la questione verte sul servizio da rendere alla cosa stessa, su ciò che ciascuno percepisce essere il compito affidatogli da Dio e non invece su questioni di potere o sulla superiorità dell'uno sull'altro. E tuttavia può essere che nel dialogo si dia la situazione dell'ultimatum,

<sup>5</sup> H. Bietenhard, *Kirche und Synagoge in den ersten Jahrhunderten*. Lezione inaugurale in: *Berner Theologische Zeitschrift* 4 (1948) 174 - 192.

<sup>6</sup> Gösta Lindeskog, *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum* (Uppsala 1938)

che può condurre molto vicino alla rottura. Proprio questo corrisponde al modo con cui Buber e Jaspers, i due grandi protagonisti del dialogo nel nostro tempo, hanno parlato con la Chiesa cattolica. Concretamente, si tratta del rimprovero mosso alla Chiesa, di essere totalmente inabile al dialogo stesso, a causa del suo intollerante dogmatismo. Fra i cristiani con cui ha stabilito un reale contatto, Buber nomina una serie di anti-dogmatici, per non dire una fila di pensatori liberali<sup>7</sup>. Fra di essi non c'è nessun cattolico. Se d'altronde qualche contributo valido è stato pubblicato da parte liberale<sup>8</sup>, soprattutto sulla filosofia della religione di Buber, da parte cattolica la messe resta molto scarsa<sup>9</sup>. In definitiva però va det-

<sup>7</sup> Rudolf Bultmann, Albert Schweitzer, Rudolf Otto, Leonard Ragaz, in: *Zwei Glaubensweisen* (1950) 12-14 - Cfr. *Werke* I, 658 ss. - È illuminante anche quanto Buber scrive nella postfazione all'edizione del 1954 delle *Schriften über das Dialogische Prinzip*.

<sup>8</sup> Soprattutto l'ampia monografia di Hans Kohn, *Martin Buber Sein Werk und seine Zeit, ein Versuch über Religion und Politik* (Hegner, Hellerau 1930), con una cronologia e un bibliografia molto completa, cfr. la quarta edizione di quest'opera, a cui è stata aggiunta una prefazione (Joseph Melzer, Colonia 1961), e anche Maurice S. Friedman, *Martin Buber, The Life of Dialogue* (The University of Chicago Press, Chicago, Ill. 1955, <sup>2</sup>1956) con l'aggiunta di una bibliografia, in cui si possono però rinvenire alcuni errori e carenze.

<sup>9</sup> Cfr soprattutto le *Rundbriefe zur Förderung der Freundschaft zwischen dem Alten und dem Neuen Gottesvolk - im Geiste der beiden Testamente*, nel quaderno 10 (1951) compare un'esauritiva discussione di *Zwei Glaubensweisen* scritta da Karl Thieme; nel quaderno 12/15 compare un resoconto dello stesso autore sugli scritti di Buber e Scholem riguardanti lo gnosticismo ebraico e il chassidismo. Gli straordinari *Cahiers Sioniens*, pubblicati da Paul Démann NDS, non hanno ancora potuto scrivere molto su Buber perché in Francia non è conosciuto. - Molte delle prospettive del dialogo fra questi due popoli sono trattate nelle due riviste citate, così come anche in *Judaica* e in *The Bridge*, i nuovi annuari americani per l'avvicinamento fra ebrei e cristiani. Noi purtroppo dovremo qui rinunciare a perseguire tutti questi spunti. Cfr. ancora Prof. Karl Thieme, *Martin Buber als Interpret der Bibel*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* VI (1954) 64 ss. Eugen Koch e Karl Thieme, *Das Porträt: Martin Buber*, in *Frankfurter Hefte* VI, 3 (Marzo 1951) 195 - 200. Erich Przywara, *Judentum*

to che Buber non si è negato a nessun interlocutore che gli si proponesse realmente come tale. 14

Quando il colloquio raggiunge un livello ultimo di serietà, non è più rilevante chi sia l'uomo che vi partecipa, lo è invece la causa che egli rappresenta. Egli ne fa le veci, la esplicita e ne tratteggia la struttura essenziale, ma essa si erge dietro di lui, molto più grande di lui, enigmaticamente oscura e complessa. E per il cattolico che parla in nome della sua Chiesa: cosa ne sa della grandezza che egli - un nano! - rappresenta? Sarebbe grave se ne conoscesse e difendesse solamente, o anche prevalentemente, l'aspetto visibile e umano. Eppure cosa ne sa lui del mistero del popolo e del regno di Dio, della pienezza di Cristo, dell'umanità redenta? Cosa sa del rapporto fra la "santa radice" e i rami tagliati e reinnestati? Come può comprendere le misteriose parole del Signore nel Vangelo, secondo le quali Israele non lo vedrà più fino a che... Come può comprendere la predica di Pietro<sup>10</sup>, che sembra lasciare integra ogni speranza a Israele? Quante domande senza risposta sorgono alle spalle del cristiano, per le quali non c'è nessuna soluzione bell'e pronta! Fiduciosi in ciò che di più grande è inteso da entrambe le parti, ci è permesso dare inizio ad un atto che dal punto di vista umano non sembra offrire se non una minima speranza.

Ma se d'altra parte lo stesso San Paolo ha sempre ricominciato la sua opera dalla Sinagoga, e non per suo piacere, ma in forza dell'obbedienza, questo compito appare possedere una sorgente sufficientemente profonda da non necessitare di alcuna revisione.

---

*und Christentum*, in *Ringel der Gegenwart* 11 (1929) 624 - 661; dello stesso autore in *Humanitas* (1952) 724 ss.

<sup>10</sup> Balthasar si riferisce a brani delle Lettere di Paolo, del Vangelo e degli Atti che commenterà in seguito (NdT).

## La voce delle origini

Ci si può chiedere se dai giorni di Paolo fino ad oggi, nella condivisione bimillenaria di tempo e spazio, i cristiani si siano mai sentiti interpellati dal popolo ebraico, se si siano mai sentiti mettere in questione nel loro stesso essere cristiani. Se si sia mai dato il caso, anche solo accennato, di una situazione dialogica fra i due popoli, che per i cristiani supponesse qualcosa che andasse oltre il voler correggere un fratello indurito nell'errore per ricondurlo sulla retta via: se cioè sia mai sorta l'attesa di poter riconoscere nell'ebreo vivente qualcosa di vivente; qualcosa che non fosse solamente quello che è possibile trasmettere attraverso la lettera della Scrittura, qualcosa che invece non sia possibile distinguere dalla viva voce, qualcosa di salutare, forse qualcosa di assolutamente necessario. L'assunto globalmente sembra essere stato piuttosto questo: gli ebrei hanno mancato alla loro missione dal momento in cui non hanno riconosciuto Cristo come il loro Messia, hanno dovuto cedere i libri che fino ad allora erano loro appartenuti per consegnarli all'autorità del nuovo popolo di Dio; la totalità delle loro prerogative, fino ad allora dovute per l'elezione, sono passate in possesso del Re Messia. Il compimento delle promesse è dato ai cristiani, e perciò tutte le promesse diventano loro possesso, è ad essi che appartengono le Antiche Scritture, perché solo loro sanno leggerle nel senso dovuto: e le Scritture rendono testimonianza a Cristo; la vita eterna è in Lui, e il «credere di avere in esse la vita eterna» (Giovanni 5,39) senza di Lui, è un errore, mera opinione.

Ma quel "no" che gli ebrei pronunciarono rispetto al compimento della promessa determina retrospettivamente l'immagine cristiana dell'antica Alleanza, spezzandola in due parti disuguali: la massa dei «duri di cervice», che da sempre e preventivamente nega, che «non può neppure ascoltare» la parola di Cristo, il cui padre non è Abramo ma il diavolo (Giovanni 8,44). Di questi Agostino dice, commentando Matteo 23: 16

«Perché dovrebbe essere imputato loro il sangue dei profeti, che vissero molto tempo prima che questi nascessero, se non perché essi sono un'unica progenie, un'unica pasta, formano insieme una massa di increduli, unificata dall'imitazione di uno stesso comportamento? ... Perché non in se stessi portarono la parola, ma solo nei libri che leggevano.»<sup>11</sup> L'altra parte è costituita dai messaggeri di Dio e dagli eletti, che prima di Cristo credettero in lui, lo indicarono, morirono per lui, e in modo misterioso appartengono come membra alla Chiesa che verrà. La parola e l'opera di questi ultimi appartiene ora di diritto alla cristianità, mentre i primi possono avere al massimo la funzione di indicare quello che hanno perduto, testimoniandolo in mezzo ai popoli fra i quali sono stati dispersi. «Per questo il popolo degli ebrei è stato spogliato del regno ed è stato scacciato e disperso in tutto il mondo: perché essi fossero costretti a testimoniare di quella fede di cui sono nemici. Dopo la perdita del tempio, del sacrificio, del sacerdozio, e perfino del regno, conservano come un misero resto degli antichi sacramenti solo il nome e l'identità di popolo... così come Caino ricevette il suo segno, perché nessuno uccidesse colui che per invidia e superbia aveva assassinato il giusto suo fratello.»<sup>12</sup>

Come avrebbe mai potuto giungere ai cristiani anche solo il suono di una voce che li interpellasse nella loro fede, dal momento che i profeti hanno preventivamente escluso dall'alleanza con Dio lo spazio in cui gli ebrei si trovano, ed essi sono ora «immersi in un sonno profondo e oscuro»?<sup>13</sup> «Chi è decaduto dalla fede di Abramo, ha perduto la discendenza da Abramo. Gli ebrei sono decaduti, essi hanno perduto; noi abbiamo imitato Abramo, e abbiamo guadagnato.»<sup>14</sup> 17

È talmente impossibile aspettarsi qualcosa dagli ebrei, che in nessun modo val la pena ascoltare quello che hanno ora da dire; dal momento che, se non è Cristo, allora non è proprio niente.

Potrebbe valer la pena studiare in dettaglio il modo in cui questa comunicazione interrotta fra ebrei e cristiani ha attraversato due millenni.<sup>15</sup>

Sempre più insistentemente si pone però la domanda, se in questo modo si renda giustizia a tutti i dati della nostra fede neotestamentaria. La teologia della storia che Paolo propone alla meditazione nel capitolo conclusivo della lettera ai Romani è decisamente d'un altro tenore.

All'inizio della lettera aveva mostrato come gli ebrei, in quanto portatori della promessa, godessero di un grande privilegio rispetto ai pagani (3,1-2), ma come questo non costituisse «nessun vantaggio» (3,9), poiché Abramo per la fede nella grazia promessa da Dio divenne giusto, e quindi «padre di noi tutti» (4,17): stabilito come padre carnale della stirpe e del popolo ebraico portatore della promessa (ma reso capace di tanto solo in forza della fede, poiché tanto lui quanto sua moglie Sara erano divenuti inferti (4,19)) e «padre di molti popoli», cioè di quelli confinanti con Israele, suoi consanguinei e interlocutori di sempre, immagine (come risulta chiaro a partire dalla prospettiva del compimento) di una più profonda comunicazione nell'archetipo, feconda e continuamente rinascente fede di Abramo, il reale padre nello spirito di tutti quelli che vengono immessi nella forma della sua vita, vissuta nella fede: «poiché egli ebbe fede sperando contro ogni speranza», non «vacillò nella fede», ma «si rafforzò nella fede e diede 18

<sup>11</sup> Agostino, *Contra adversarium legis et prophetarum*, 2 c.5 (PL 42, 649)

<sup>12</sup> Agostino, *Sermo 201* (PL 38, 1032)

<sup>13</sup> Agostino, *Tractatus adversus Judaeos* c.8 (PL 42, 59)

<sup>14</sup> Agostino, *Enarrationes in Psalmos* 148, 17 (PL 37, 1948)

<sup>15</sup> Hans-Joachim Schoeps, *Jüdisch-Christliches Religionsgespräch in 19 Jahrhunderten* (Vortrupp-Verlag, Berlino 1937); Bernhard Blumenkrantz, *Die Judenpredigt Augustins* (Basilea 1926); idem, *Les auteurs chrétiens latins du moyen-âge sur le Juifs et le Judaïsme*, in: *Revue d'Etudes Juives* (1948, 1952); M. Simon, *Verus Israel* (Parigi 1948).

gloria a Dio, pienamente convinto che quanto egli aveva promesso era anche capace di portarlo a compimento» (4,19-21). Come il concetto di paternità già chiariva, e come il seguito del capitolo dimostrerà, il fatto che i pagani vengano immessi secondo la forma di Abramo insieme agli ebrei nella fede, significa qualcosa di più che non l'incontro in una comune immagine esemplare: significa essere innestati, divenire partecipi della radice e della linfa dell'olivo (11, 16-17). Si potrebbe obiettare che il parallelismo delle due immagini del versetto 16 («Se le primizie sono sante, lo sarà anche tutta la pasta, se è santa la radice, lo saranno anche i rami»), la prima delle quali si riferisce evidentemente all'Israele di Paolo, il santo resto che si è convertito a Cristo (11,15), induca la stessa interpretazione anche per il paragone della radice e dei rami. Ma non è possibile che sia così, dal momento che tutto il contesto tratta del reale e carnale popolo di Israele, costituito dalle dodici tribù generate da Abramo. Ciascuna delle due immagini ha una propria verità, che si richiama a quella dell'altra: la santità della «radice» storica, la fede di Abramo, dei patriarchi, dei re e dei profeti da un lato, e la «radice» spirituale dall'altro, quel «resto» rappresentato da Paolo e dagli apostoli, che è intimamente parte della fede di Abramo nella promessa, della fede che rende giusti. Se così non fosse, il 4. capitolo perderebbe ogni sua forza. Perché i figli spirituali partecipino alla linfa del sacro olivo, il loro inserimento nell'unica radice non avviene a prescindere dall'Israele carnale, ma dal momento che «Dio non ha ripudiato il suo popolo che Egli ha scelto fin dal principio» (11,2) e che «i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili» (11,29), è in quest'indivisibile e vivente unità, nel suo sviluppo secondo natura (*kata physin* 11,24) dalle radici dei patriarchi fino all'Israele neotestamentario che avviene l'innesto. L'esortazione all'umiltà indirizzata ai cristiani provenienti dal paganesimo, 19

che oppone a questo sviluppo secondo natura il loro essere stati innestati «contro natura» (*para physin*), non indica una supposta uguaglianza delle due condizioni in forza della spiritualizzazione neotestamentaria,

ma piuttosto un rapporto di univoca dipendenza: «Non sei tu che porti la radice, ma è la radice a portare te» (11,18) E l'obiezione: «I rami sono stati tagliati perché venissi innestato io» (11,19) viene rigettata con ben due argomenti: anzitutto la dialettica esistente fra «ripudio» e «raccolimento» appartiene all'antico Patto (11,2-10), e inoltre l'inserimento dei pagani nel dinamismo di questo rapporto si giustifica solo se questi si comportano, una volta inseriti nel sacro olivo, come credenti secondo la fede di Abramo, cosa che esclude completamente qualunque vanteria o alterigia. In questo contesto, Paolo non va oltre la teologia veterotestamentaria dell'esilio, che vede sì nello sradicamento, nella dispersione di Israele fra i pagani, una punizione, ma tendente grazie e attraverso Israele alla salvezza universale di tutti i popoli, perché questi si convertiranno e lo riporteranno a casa sulle loro spalle (Isaia 49,22; Baruc 5, 6).

Veramente perciò si pone la domanda: non sarà forse possibile al cristiano che vive «para physin» nel venerabile tronco sentir montare dalla sacra radice una linfa che lo tocchi interiormente facendogli così fare un'esperienza totalmente sconvolgente della fede, perché a lui, in quanto «innestato» ciò non può apparire se non in qualche modo «altro», «estraneo», «precedente», mentre quanto gli è «proprio» non gli può giungere se non attraverso questa strana, incomparabile esperienza. Incomparabile perché per il rapporto che sussiste fra antico e nuovo Patto non esiste sulla faccia della terra nessun paragone possibile.

Nel modo in cui i cristiani hanno generalmente inteso questo rapporto, il momento del riconoscimento di quanto appartiene in proprio e il prenderne possesso è stato sottolineato fortemente, 20

mentre viene quasi del tutto trascurato il momento del confronto con l'alterità. L'unico popolo di Dio si trasforma; attraverso Cristo, passa dall'essere sigillato in immagine e in figura, fino a giungere all'apertura e alla piena comprensione di sé. *Novum in vetere latet*. Si può spezzare

l'antico Patto, prendere la polpa e gettare la scorza. L'altro versante è meno definito: *vetus in novo patet*, perché con il sopravvenire del *novum* per il cristiano non c'è più nessun *vetus*. Se non considerando la parola della Scrittura a riguardo di coloro che sono impediti di vedere, perché hanno occhi e cuore coperti da un velo (2 Corinzi 3,13-14), cosa che però rappresenta l'esatto contrario del manifestarsi di alcunché.

Ma la verità storica non si lascia evincere secondo la facile formula della scorza e del nocciolo, e questo vale anche nel caso della storia ebraica: proprio questo ci ha insegnato, di decennio in decennio, lo studio moderno dei testi biblici. E se, da un lato, ciò che grazie a tale ricerca è stato scoperto ci costringe a rivedere seriamente un modo troppo sommario di concepire la rivelazione, d'altro lato quello che ci viene così offerto è talmente adeguato, "naturale" e bello, consente una prospettiva di tale profondità e ricchezza, da farci accettare con riconoscenza e quasi senza sforzo questo ampliamento della conoscenza, grazie al quale la profondità e la plasticità di una terza dimensione è conferita alla precedente immagine bidimensionale. La rivelazione biblica non è come una parola che cada dal cielo senza mediazione e che si rivolga a un popolo più o meno ribelle attraverso uomini che fungono da semplici strumenti; no, la rivelazione si incarna originalmente in situazioni storiche la cui esperienza solo attraverso il tempo viene fatta propria, pensata, trasmessa

21

e così, progressivamente, diviene matura. Nel testo stesso riconosciamo, da parte dell'uomo ebreo, una partecipazione molto più profonda ed esistenziale alla sostanza della parola rivelata, tanto che non è in nessun modo possibile estrapolarla dalla sua umana esperienza, quella stessa che gli consente di esprimerla in parole. Anche se la parola di Dio non si lascia mai ridurre semplicemente alla storia umana, è solo nella profondità di quest'ultima che tale parola rivela la superiorità della sua grazia e del suo giudizio. Non è mai una parola che accosti l'uomo in astratto, ma è una parole che esprime l'unità d'alleanza fra Dio e

l'uomo. Alla parola di Dio appartiene in modo altrettanto originario una risposta: la preghiera dell'uomo, il grido di Davide, di Geremia e di Giobbe, la parola di consolazione del secondo Isaia ai suoi fratelli sofferenti. Non sono stati solo singoli autori, anche se il loro accento personale traspare spesso in modo non misconoscibile, ma è l'anonima folla degli oranti e sofferenti d'Israele ad aver levigato nel proprio cuore le parole di cui è fatta la parola di Dio rivolta ai cristiani, la preghiera stessa del popolo che è la Chiesa, il salterio che canta quotidianamente.

Si tratta dunque solo di un'ultima conseguenza se vediamo con sempre maggior chiarezza come il cristianesimo delle origini sia radicato nel suo contesto ebraico. L'infinita chiacchiera della teologia liberale da quarant'anni a questa parte ha totalmente sbagliato obiettivo nel parlare di ellenismo, di culti misterici, e di uno gnosticismo in realtà essenzialmente estraneo al cristianesimo; invece vediamo come sia la teologia di Paolo sia quella di Giovanni si radichino in un ebraismo intento a rinnovarsi nel proprio spirito, nella Gerusalemme dei farisei, oppure in Galilea e a Qumrân - o dove comunque possano essersi trovati gli insediamenti degli esseni. Spesso abbiamo l'impressione di riuscire quasi a toccare con mano le reciproche relazioni e il processo di trasformazione in atto. Vediamo come Gesù si impossessi di parole, concetti, sentimenti e atteggiamenti spirituali dell'ambiente in cui vive e dal loro interno li compia riempiendoli di uno spirito totalmente nuovo. Pregando e contemplando questi fatti l'anima cristiana percepisce

22

ciò che percepì allora l'anima ebraica: e una simile affermazione non può fermarsi sulla soglia psicologica di un'immedesimazione storica il cui scopo sia solo quello di migliorare la propria comprensione del passato. No, essa ha necessariamente una valenza teologica. Qui la moderna ricerca biblica si incontra con il detto di Paolo sulla linfa che monta dalla sacra radice. Allo sforzo che noi cristiani possiamo fare per appropriarci la situazione ebraica di allora, in un'esperienza come a posteriori, costruita nello studio, e anche con un po' di fantasia, corrisponde una



misteriosa esperienza a priori, l'emergere della memoria e dell'anamnesi di quanto in noi vi è di più antico, al quale il nostro essere corrisponde, e cioè di quella fede di Abramo che è il riferimento ultimo sia di Paolo che di Buber, ed è indicata da entrambi in un strano, dissonante accordo. Paolo vuole mostrare che nella fede di Abramo si incontrano originariamente giudei e gentili, antico e nuovo Patto. Buber vuole mostrare che in questa fede essi divergono radicalmente. Ma comunque stia il rapporto fra le due "modalità di fede" (e di questo bisognerà che si riparli), Paolo e Buber sono unanimi nell'affermare che la fede di Abramo non è soltanto la vera fede in senso archetipo, ma è l'azione che Dio fonda nella storia, alla cui realtà qualunque credente deve trovare il modo di accedere.

Perché dunque la fede di Abramo non dovrebbe poter risuonare per noi con la voce delle origini grazie alla testimonianza di Buber? Perché dovremmo rinunciare da noi stessi ad un'esperienza, che per i cristiani venuti dalle genti significa certo estraniamento, ma grazie alla quale percepiamo nella nostra stessa memoria cristiana qualcosa di più antico del cristianesimo stesso, qualcosa che chiede di essere ascoltato con la stessa reverenza con cui i primi cristiani, e fin Cristo stesso, lo ascoltarono, e cioè la viva voce della Tradizione? Nella traduzione della Bibbia di Rosenzweig e Buber possiamo percepire qualcosa del suono che la parola di Dio possiede per un orecchio ebraico. Il brivido elementare che

23

si impossessò di uno Hammann o di uno Herder di fronte al suono originario della Parola potrebbe grazie ad essa impossessarsi di noi con forza ancora maggiore. E accanto all'opera di traduzione si avvanza il corteo delle opere esegetiche di Buber, nelle quali è esposta da una prospettiva interna all'ebraismo la strada percorsa, rendendo così possibile al cristiano la percezione del confine: Abramo (in *Sehertum*, 1955), *Moses* (1944, 1952), i Giudici (in *Königtum Gottes*, 1932, 1936, 1956), i re e profeti (in *Der Glaube der Propheten*, 1950).

Nella comunicazione fra l'intelligenza della fede cristiana e quella ebraica si dovrebbe poter ravvisare, una volta superate le insufficienze dovute a una comprensione puramente storica, questa legge: non si può dare cristianesimo (che si tratti, come per lo più è, di un cristianesimo dalle genti, ma anche di un cristianesimo dall'ebraismo), che non stia a priori in un rapporto di essenziale immedesimazione con il sacro ceppo, come il ramo rispetto alla propria radice. Il cristianesimo è pienezza solo in quanto "compimento di...".

Nella misura in cui invece il cristianesimo comprende se stesso come avulso dall'ebraismo, non può concedere in nessun modo all'ebraismo post-cristiano questa reciprocità e il giudaismo dovrà necessariamente considerare il fatto cristiano come diverso, estraneo, e per conseguenza parlerà di "due modalità di fede".

Come esito ultimo della sua massima disponibilità all'incontro, il giudaismo può allora ritrovare nel cristianesimo o semplicemente se stesso, oppure qualcosa di completamente estraneo a sé, oppure ancora, ed è l'ipotesi più verosimile, una mescolanza di ciò che gli è proprio e di quanto invece gli è estraneo. Da sempre questo è stato l'atteggiamento di Buber, espresso con veemenza nei suoi primi discorsi programmatici, poi con toni più pacati, ma sempre con la stessa incisività: «Noi possiamo rispondere a chi recentemente ci propone un riavvicinamento al cristianesimo:

24

ciò che nel cristianesimo è creativo, non gli appartiene in proprio perché è ebraico. Perciò non abbiamo bisogno di avvicinarci, ma è sufficiente che lo scopriamo in noi stessi per poterne prendere possesso, perché è in noi che lo portiamo, inalienabilmente. Ciò che invece nel cristianesimo non è ebraico, non possiede potenza creativa, è solo un'accozzaglia di

riti e dogmi, e con questo - lo diciamo in quanto ebrei e in quanto uomini - non vogliamo immedesimarci.»<sup>16</sup>

Il movimento di ribellione contro l'irrigidirsi della legge in cerimonie rituali, condusse (soprattutto presso gli esseni) a considerare l'essenza della tradizione in modo più profondo e spirituale, e quindi «accadde che il movimento sorto nelle comunità in margine al popolo prendesse piede nel bel mezzo di questo e vi accendesse quella rivoluzione spirituale che viene oggi chiamata ingiustamente e in modo sviante 'cristianesimo delle origini'. Molto più correttamente dovrebbe essere chiamata, 'ebraismo delle origini' (certo non intendendo con ciò un'origine cronologica) perché ha molto più a che fare con l'ebraismo di quanto abbia a che fare con qualunque cosa oggi si chiami 'cristianesimo'.»<sup>17</sup>

Buber deriva la dimostrazione alla sua tesi dal fatto che il cristianesimo, per essere se stesso, per poter ritrovare se stesso, ha bisogno dell'ebraismo, mentre in nessun modo può valere il contrario. «La forza d'urto dell'annuncio di Gesù consiste nella stessa pretesa da cui è caratterizzato l'ebraismo antico, nella quale l'uomo è messo di fronte all'unico fatto che possa produrre un cambiamento che lo innalzi al Regno di Dio: l'assoluta necessità di scegliere. A questa potenza dinamica il cristianesimo ha dovuto fare ritorno ogni qualvolta abbia voluto rinnovarsi.»<sup>18</sup>

Buber ha indicato con misura, ma in modo inequivocabile, dove conduca un cristianesimo anti-ebraico (per esempio quello tedesco): dal nobile liberalismo di Harnack

25

diritto filato ad Auschwitz.<sup>19</sup> Globalmente, l'affermazione è esatta, ma forse non lo sono del tutto le ragioni che Buber adduce: i tratti di maggior rinnovamento nel cristianesimo vennero sempre dallo spirito di quelli che seguirono, che certo si può dire essere lo spirito della fede di Abramo e dei profeti, ma che (in Antonio, Bernardo, Francesco oppure Ignazio) era molto precisamente lo spirito di coloro che seguirono il Dio-Uomo. E per Lutero (che bruciò "l'epistola di paglia"<sup>20</sup>) la buona novella di Gesù coincideva con quella di Paolo, che Buber considera invece in modo così critico. E certamente il rinnovamento parte dalla fornace ardente di quanto è personale, ma di quel peculiare personale cristiano che fa capo ai testi in cui Gesù attribuisce a sé stesso «l'io sono» divino, qualcosa che per Buber è del tutto inaccettabile.

Il pensiero complementare, secondo il quale i tratti caratteristici del cristianesimo si disegnano già nell'ebraismo, e questi possa perciò ritrovarli in se stesso e nella propria autocoscienza, trova il cristiano perfettamente consenziente. Già i Padri della Chiesa hanno riproposto con molte sfaccettature l'idea che l'antico Patto costituisse un stadio iniziale, o una pedagogia all'Incarnazione, che cioè la Parola del Padre si avviasse secondo una logica di economia di salvezza nelle figure dell'alleanza verso la sua definitiva manifestazione nella carne, e che perciò anche le teofanie e gli angeli di Jahwe siano da interpretare in funzione del Figlio dell'Uomo. Se consideriamo quanto abbiamo detto del condizionamento storico della parola rivelata, e del suo essere in parte anche conportata e con-detta dalla risposta credente e orante del popolo, allora diventa possibile da parte cristiana affermare che l'ebraismo dimostra fin dall'origine e con tratti sempre più distinti la propria conformazione a Cristo. La via seguita fin dall'originaria fede di Abramo

26

<sup>16</sup> Martin Buber, *Die Erneuerung des Judentums*, in *Reden über das Judentum*, Gesamtausgabe (Francoforte 1923) 54. - Cfr *Der Jude und sein Judentum*, 38 ss

<sup>17</sup> idem, 51-52 - Cfr. *Der Jude und sein Judentum*, 37.

<sup>18</sup> idem, 87-88. Cfr. *Der Jude und sein Judentum*, 58.

<sup>19</sup> Martin Buber, *An der Wende - Reden über das Judentum* (Colonia 1952) 24-31. Cfr *Der Jude und sein Judentum*, 144 ss.

<sup>20</sup> Per "Strohepistel", si intende la Lettera di Giacomo. (NdT)

- così come traspare storicamente nell'affermazione di Gedeone, da Buber stesso messa così potentemente in luce («Non io regnerò su di voi, né mio figlio regnerà: il Signore regnerà su di voi.» Giudici 8,23)<sup>21</sup>, e i canti più antichi, come ad esempio quello di Debora - attraverso la legge e il culto, la regalità e il sacerdozio fino a che tutte queste forme e questi involucri non siano spezzati e non ci sia più che un puro essere sospesi nella sofferenza - Geremia, Giobbe, il servo di Jahwe del secondo Isaia -, questa via assume sia per l'intero popolo, sia per i singoli rappresentanti al suo interno sempre più chiaramente la figura di Cristo, in quanto si incontrano, e si compongono sempre più intimamente in unità due realtà: da un lato l'uomo, che poggia la propria esistenza sulla vivente e reale parola che in lui domina, fino ad essere 'assunto' nella parola stessa, testimoniandola col dare la propria vita e il suo sangue - e dall'altro la parola di Dio, che interpella l'uomo sempre meno dall'alto e dall'esterno, e sempre più assume il linguaggio dell'intera esistenza, per poter parlare più concretamente, più comprensibilmente, più da vicino.

Già in ambito ebraico questi due termini si ravvicinano talmente, talmente il primo suppone costantemente il secondo, che si fa luce la tentazione di considerare il "momento cristologico" dell'antico Patto come sufficiente in se stesso, rifiutando perciò una trascendenza ancor più invadente, l'irrompere della necessità di una nuova tappa nel cammino. Eppure Israele sa di non potersi paragonare, neppure nelle sofferenze atroci patite durante il millenario esilio, alla promessa figura del Messia, a un dolore sofferto veramente per e al posto di tutti. Altrimenti non aspetterebbe più nulla. Mentre invece resta, nell'attesa, aperto a un futuro non definibile: Israele è costituito fin nel più intimo di se stesso di strutture messianiche, senza essere esso stesso il Messia. Questo è un

mistero tale, da risultare necessariamente insondabile allo stesso Israele, mentre Israele, unicamente per il fatto di esistere, 27

ingenera terrore negli altri popoli, come fosse uno spettro.<sup>22</sup> La realtà di fede, la "forma cristica", si rivela solo allo sguardo della fede. «L'unità di popolo e di comunità di fede, in cui consiste l'unicità di Israele, non è solamente dovuta a un destino storico, come fosse determinata empiricamente; è che qui il divino tocca l'umano.»<sup>23</sup>

Per i cristiani è difficile stabilire fino a dove un ebreo credente, il cui pensiero sia mosso dalla fede, possa percepire inoltrandosi nel nuovo Patto la struttura cristica dell'attuale esistenza storica del suo popolo. Gesù dice della fede di Abramo, che questi esultò perché vide il suo giorno, il giorno del Messia, «lo vide e se ne rallegrò» (Giovanni, 8,56). È possibile che Gesù abbia introdotto a fini esplicativi nella visione di Abramo un riferimento apocalittico tipico della sua epoca<sup>24</sup>, l'intenzione tuttavia è indubitabilmente quella di affermare che Abramo abbracciò nella fede il compimento della promessa, così come il desiderio è desiderio in forza della gioia a venire, e questo abbraccio comporta un sapere, un vedere. Questo è tanto più vero, se ciò che è visto è in realtà colui che vede, come lascia intendere la replica degli ebrei, che sia stata dovuta a un malinteso oppure a una esatta comprensione di quello che Gesù voleva affermare: «Non hai ancora cinquant'anni e pretendi di aver visto Abramo?»

Ma abbracciare nella fede il proprio compimento, pur rifiutandone, *bona fide* - come possiamo presumere -, il compimento in Cristo sarà forse possibile anche per un ebreo post-cristiano? In tal caso non si dovrà conseguentemente dire che la riflessione dell'ebreo sulla sostanza spirituale della propria stirpe è semplicemente una questione d'esperienza, e

<sup>21</sup> Martin Buber, *Königtum Gottes* (2 - 1936) 3-12; (3 - 1956) - Cfr. *Werke* II, 539 - 548.

<sup>22</sup> Martin Buber, *Der Jude in der Welt, in Die Stunde und die Erkenntnis* (Berlino 1936) 42 - Cfr. *Der Jude und sein Judentum*, 216.

<sup>23</sup> idem, 44 - Cfr. *Der Jude und sein Judentum*, 218.

<sup>24</sup> Strack-Billerbeck II, 525-526

non invece una questione di fede, proprio come ebbe a dire una volta Buber stesso? 28

Ma allora si dovrebbe anche dire che Israele non è più soggetto di nessuna trascendenza, ed è fermo in se stesso. Nella misura in cui questo rifiuto sia compiuto in modo più cosciente, per la fede di Israele risulterebbe allora estraneo, estrinseco, e finalmente incomprensibile proprio ciò che in senso cristiano si comprende invece essere il compimento della promessa. Qui si radica il pensiero di Buber sulle origini delle diverse religioni in seno alla storia - che in un mondo come il suo, aperto e comunicante in tutte le direzioni appare però come un elemento estraneo: «Le religioni sono edifici all'interno dei quali lo spirito dell'uomo è destinato a stare, perché non ne evada e non distrugga il suo mondo. Ciascuna di esse origina in una rivelazione particolare, il cui scopo è oltrepassare tutte le rispettive differenze particolari ... Per questo è un'impresa contraria sia all'essere che al significato della realtà quella che si faccia cercando di paragonare la propria religione a quella di un altro, per valutarla o svalutarla: perché si cercherebbe di confrontare il punto di vista di chi vede il tempio dall'interno del Santissimo, con quello di un estraneo che lo osservasse dall'esterno. »<sup>25</sup> Questo risponde Buber a Pannwitz. Anche nel dialogo con Karl Ludwig Schmidt emerge questo pensiero: «Noi possiamo riconoscere che le realtà di fede che un altro oppone alla nostra esistenza, al nostro modo di intendere l'essere,

<sup>25</sup> Martin Buber, *Christus, Chassidismus, Gnosis. Antwort auf den Aufsatz von Rudolf Pannwitz, Der Chassidismus*, in *Merkur* ottobre 1954, 923 - 929. Il tono della risposta di Buber è così tagliente perché benché Pannwitz (*Der Chassidismus, idem* settembre 1954, 819 - 822) si sia manifestamente sforzato di interpretare correttamente Buber, gli si oppone da un lato per la «deduzione» del cristianesimo dall'ebraismo, («Cristo... è un nuovo inizio, una ruota che prende a girare da sé. Non lo si può dedurre, né comporre, né dissolvere nei suoi elementi.», 812), e dall'altro per la sua descrizione del Dio d'Israele come di un divinità legata alla tribù e alla terra, perché questo «corrisponde a una terribile contrazione e a una limitazione indebita a ciò che è storicamente determinato.» (822). Cfr *Werke* III, p. 949 ss.

siano un mistero. Non siamo però in grado di giudicarne il senso, perché non lo possiamo percepire dall'interno, come invece percepiamo noi stessi.»<sup>26</sup> 29

Vedremo come questo atteggiamento di rifiuto non sia l'ultima parola di Buber nel dialogo ebraico-cristiano. Noi stessi non lo prendiamo in questo senso, ma solo come espressione del fatto che, di fronte al cristiano, l'ebreo si estranea, cosa che il cristiano, nonostante tutta la sua ignoranza storica dell'ebraismo post-cristiano, fundamentalmente non fa.

<sup>26</sup> Martin Buber, *Kirche, Staat, Volk, Judentum*, in *Die Stunde und die Erkenntnis*, p. 152 - Cfr *Der Jude und sein Judentum*, 561.

## Il principio profetico

In quanto religione, l'ebraismo non possiede un'autorità centrale, presso la quale sia possibile informarsi dall'esterno su come intenda se stesso. Bisogna perciò prevedere che si avrà a che fare con una certa ampiezza di punti di vista, e la forza dell'ebraismo si dimostrerà in parte anche nella sua capacità di superare le sue divisioni interne e la divergenza di opinioni su questioni essenziali, e tanto più oggi, dove sembra che questa dinamica sia crescente. Dal momento che il principio unificante è il popolo, e non anzitutto una dottrina e meno che mai un magistero, ma non lo è neppure un governo temporale, non è possibile che si diano degli scismi. Perciò è possibile che divisioni analoghe a quelle che nella Chiesa cattolica, a causa della sua struttura, hanno prodotto scissioni radicali, o che solo un'esigua speranza giudica sanabili, invece nello spazio dell'ebraismo abbiano potuto essere ricomposte in una nuova unità grazie alla forza centripeta esistente nel popolo.

Martin Buber è stato predestinato a una simile azione di riunificazione da molti punti di vista: nacque l'8 febbraio 1878 a Vienna e «a tre anni andò ad abitare dai nonni a Lemberg. Salomon Buber era uno degli ultimi grandi uomini dell'*Haskala*, un pioniere dell'elevazione sociale dell'alta borghesia ebraica, e contemporaneamente uno dei maggiori studiosi e ricercatori del Midrash. Nella sua casa Martin Buber visse fino al quattordicesimo anno, e ricevette i fondamenti di una formazione completa in ambito biblico... Qui trovò la più pura atmosfera e le migliori tradizioni, come costumi e come atteggiamenti spirituali, dell'*Haskala* (la Luce o illuminismo).»<sup>27</sup> Già allora il giovane Buber incontrò il chassidismo, benché in una forma decadente, e fu così spronato a ricercare la vera essenza di questo movimento.

31

<sup>27</sup> Hans Kohn, *Martin Buber*, 16-17.

Da studente fa esperienza di Vienna, è commosso dal mondo della bellezza, dalla nobiltà della lingua, dall'ampiezza della letteratura mondiale; Nietzsche lo leggerà a sé, e lo costringerà a un più severo apprendistato. E ben presto si volgerà allo studio della mistica. L'estate berlinese del 1898 gli porterà due incontri determinanti: quello con Simmel, che ascolterà mentre frequenta anche le lezioni di Dilthey, e quello con il movimento sionistico, incarnato per lui nella personalità affascinante di Theodor Herzl. Da questo inizio di secolo alla fisionomia matura del pensiero di Buber la strada è ancora lunga – stanno ancora davanti a lui lo studio del chassidismo – negli anni fra il 1905 e il 1908 <sup>28</sup> –, l'incontro maturato lentamente con il personalismo <sup>29</sup> – intorno al 1919 –, e finalmente quello veramente determinante con Franz Rosenzweig, il traduttore della Scrittura, o meglio, l'incontro con l'assoluta pretesa della Parola nella Scrittura stessa – all'inizio degli anni Trenta. Tutto ciò però non mette in questione il fatto che Buber abbia trovato nell'intreccio fra la filosofia vitalista di Simmel e la dinamica del movimento sionistico la forma che determinerà il suo pensiero e la sua vita. Intorno a questo nucleo centrale si cristallizzerà ogni apporto ulteriore, e se nella prefazione all'edizione integrale delle *Reden über das Judentum* qualcosa, sia pure di fondamentale, viene corretto e precisato, - per esempio che “Dio” non può essere considerato una proiezione dello spirito del popolo o della tensione dell'uomo all'unità - la sottolineatura è tuttavia che gli incontri ulteriori «possono essere considerati una chiarificazione, e non invece una conversione.»<sup>30</sup>

32

<sup>28</sup> Cfr soprattutto Martin Buber, *Mein Weg zum Chassidismus. Erinnerungen* (Francoforte 1918) - cfr *Werke* III, 967 e ss.

<sup>29</sup> Cfr la postfazione a Martin Buber, *Die Schriften über das Dialogische Prinzip* (Lambert Schneider, Heidelberg 1954), nella quale Buber prende le sue distanze dal personalismo moderno.

<sup>30</sup> Martin Buber, *Reden über das Judentum*, edizione integrale (Francoforte 1923) IX - Cfr *Der Jude und sein Judentum*, 3.

È l'incontro fra la filosofia vitalista di Simmel (nella quale la tipologia di Dilthey trova senza difficoltà il suo luogo) e l'entusiasmo del giovane sionismo che ha tracciato nello spirito di Buber la via a quel metodo per il quale sembra essere stato predestinato fin dalla sua nascita: il metodo dell'impetosa e irriguardosa riduzione, che cancella tempestosamente quanto nel corso dei secoli è cresciuto distorto o disordinato amalgamando strato a strato, una riduzione che non si arresta neanche davanti alle porte dell'Antico Testamento, e si avvanza con tutti i mezzi della moderna ricerca biblica fino al suo centro, libera dalle scorie il punto originario e lo brandisce come criterio dinamico dell'intero. Con ironia amara Buber mostra come l'unità dell'ebraismo "è rimasta perlopiù sconosciuta" non solo a chi le è estraneo, ma "anche all'ebreo contemporaneo, che ricerchi con somma serietà la via della verità"<sup>31</sup> - e come esempio vengono portati Bergson e Simone Weil - i quali, tratti in inganno dalle figure dell'ebraismo «convenzionalmente cristiane», si sono per questo rivolti al cristianesimo.

La coerenza e l'incrollabilità della sua riduzione hanno permesso a Buber di sciogliere perfino l'irrigidita contrapposizione fra l'ebraismo illuminista liberale e l'ortodossia tradizionale, e questo in forza dell'unicità che caratterizza e costituisce il principio originario stesso. I primi discorsi cominciano col far collassare anzitutto il castello di carte del talmudismo tradizionale, altrimenti così strenuamente difeso, relativizzando dal punto di vista storico l'assolutezza di parole, detti, comandamenti, proibizioni, per comprenderli invece come espressioni cresciute a partire da un atteggiamento religioso fondamentale. Ci sono ebrei che ancora oggi non riescono a superare il fatto della scomparsa del Tempio; ma gli ambienti da cui poi sarebbe venuto Gesù non si erano forse distanziati

33

<sup>31</sup> Martin Buber, *An der Wende. Dritte Rede* (Colonia 1952) p. 65. - Cfr *Der Jude und sein Judentum*, 165.

dalleteriorità del culto come era allora praticato nel Tempio e non le avevano oltrepassate già allora in modo irrevocabile? <sup>32</sup> E chi potrebbe mai oggi sostenere seriamente di voler tornare al macello del vecchio Tempio, che «nell'epoca in cui il rapporto con Dio era più ingenuo» poteva essere sopportabile e adeguato, ma che fin da allora era già esposto alla costante critica dei profeti, e che quando finalmente scomparve, era già durato fin troppo? Così Buber dichiara superfluo e non più reintroducibile, perché privo ormai di una sua specifica funzione, l'intero antico sacerdozio, del quale rileva in ogni occasione l'intrinseca problematicità. L'«irrigidimento del culto d'offerta» va di pari passo con l'«irrigidimento della Scrittura e della tradizione»<sup>33</sup>; la religione si deforma e non diventa altro che una «brulicante paccottiglia di formule». Le forme religiose possono sensatamente solo essere considerate aiuti a che l'atteggiamento immediato, libero e personale dell'uomo religioso si realizzi nel modo più adeguato. È certo possibile versare in proposizioni affermative il contenuto di una religiosità vissuta e chiamarle "dogmi", ma «il dogma resta secondario. Nella vita religiosa ebraica è primaria ... la memoria e l'attesa di una situazione concreta: l'incontro di Dio con l'umanità come popolo.

Tutto ciò che viene affermato *in abstracto* del divino, alla terza persona, al di là del faccia a faccia di io e tu, è una mera proiezione nell'ambito concettuale, posticcia, una proiezione che viene sempre di nuovo percepita come impropria, seppure inevitabile.»<sup>34</sup> Buber dice di sì a una «religiosità» vivente, che generi un'espressione vivente, una legge e un costume vivente, ma esprime un reciso «no» a una «religione» fissata in

<sup>32</sup> Martin Buber, *Die Erneuerung des Judentums*, in *Kampf um Israel* (1933) 31. - Cfr *Der Jude und sein Judentum*, 188.

<sup>33</sup> Martin Buber, *Jüdische Religiosität*, idem 121 - Cfr. *Der Jude und sein Judentum*, 77.

<sup>34</sup> Martin Buber, *Der Glaube des Judentums*, in *Kampf um Israel* (1933) 31. Cfr, *Der Jude und sein Judentum*, 188.

dogmatismo e ritualismo che l'intenzione originaria non animi più. Le «macerie» religiose «del rabinismo e del razionalismo» e 34

il «gioco con l'incoronato cadavere della Legge» hanno impedito la libera crescita dell'essenza ebraica e determinato la sua sudditanza politica e morale rispetto alla cristianità. La Legge è importante, ma solo nella misura in cui favorisce il divenire Thorà dell'uomo stesso.<sup>35</sup> Ad esempio l'antica proibizione delle immagini è da comprendere all'interno della «religiosità» ebraica; il suo scopo non può essere stato quello di impedire lo sviluppo artistico del popolo - così che finanche il punto focale del suo culto, il tempio salomonico, dovesse per finire essere progettato da artisti stranieri - ma suo scopo era di conservare la vitalità dell'originario rapporto fra Dio e il suo popolo. La sua comprensione dell'ebraismo all'interno del principio di uno spirito che diventa corpo fa sì che Buber affermi la necessità di un'arte ebraica, e interpreti tutta l'esistenza come sacramentalizzazione a partire dallo spirito dell'incontro con Dio; per la stessa ragione afferma la presenza del mito nella sacra Scrittura, perché il mito (inteso sia nel senso lato di simbolo concreto delle realtà spirituali, ma anche nel senso più proprio di concretezza narrativa dell'incontro con il divino) è specificamente proporzionato alla religiosità umana e perciò insostituibile. «L'ebreo antico non può far altrimenti che narrare miticamente.»<sup>36</sup>

Buber afferma quella linea di pensiero che a partire dal romanticismo fino alla moderna psicologia sottolinea la funzione della fantasia mitizzante, inizialmente nel suo pensiero giovanile, dove immagine e parola portano ancora fortemente lo stigma di un'interpretazione che li fa deri-

<sup>35</sup> Martin Buber, *Die Erneuerung des Judentums*, in *Reden über das Judentum*, cit. 56, Cfr *Der Jude und sein Judentum*, 40.

<sup>36</sup> Martin Buber, *Der Mythos der Juden*, in *Reden über das Judentum*, cit. 140 - Cfr. *Der Jude und sein Judentum*, 87; *Moses* (Heidelberg 21952) 19 ss; 31966 - Cfr *Werke* II, 20

vare soprattutto dall'esperienza popolare<sup>37</sup>, mentre per finire neppure l'aspra polemica con Jung<sup>38</sup> gli impedisce di attenersi a questo pensiero.

35

Le forme irrigidite che potrebbero fraporsi e di fatto continuamente si frapposero al puro fluire del rapporto fra io e tu, fra Signore del patto e popolo del patto, crollano da tutti i lati. Prima nel singolo, Abramo, poi nella stirpe, e con Mosé in tutto il popolo, ciò che permane è l'incondizionato stare dell'uomo all'incondizionata presenza del suo Dio. È in questa «presenza» di Dio che sta l'incondizionato, la «rivelazione» e non in una dottrina dogmatica sull'essenza di Dio in se stessa. Buber sottolinea ad ogni occasione come la traduzione ellenizzante di Esodo 3,14 «Io sono colui che è» non sia che un malinteso dell'intero principio ebraico, perché tende a indurre una «teologia» invece di riferirsi alla promessa che Dio fa di essere guida in tutte le concrete vicissitudini storiche: «Io ci sarò, come colui che Io sarò.» Il rapporto originario fra l'eletto (il singolo o il popolo) e colui che elegge, il rapporto di assoluta fedeltà e obbedienza, di appartenenza e servizio incondizionati può essere chiamato «fede» in Abramo, ma Buber, almeno inizialmente, diffida di questa parola, perché la sostanza della fede di Abramo gli pare avere poco a che fare con ciò che questo termine è diventato nella

<sup>37</sup> Cfr. *Cheruth*, in *Reden über das Judentum*, cit. 227, dove si invoca «l'accesso alle forze originarie, le vive forze religiose, che emersero in modo efficace nella dottrina e nella legge, ma non trovarono né nella legge né nella dottrina un'espressione adeguata. Le circonfusero entrambe senza assumere forma e al di sopra di loro continuarono a brillare incandescenti nei sogni dell'anima del popolo...» - Cfr. *Der Jude und sein Judentum*, 139

<sup>38</sup> Botta e risposta fra Buber e C. G. Jung apparse sul fascicolo di maggio nel mensile *Merkur* del 1952, ripubblicate in appendice a Buber, *Gottesfinsternis*, (Manesse Verlag, 1953). In *Gottesfinsternis* Buber ha raccolto vari scritti, fra i quali anche *Religion und modernes Denken*, che era originariamente stato pubblicato sul *Merkur* del febbraio 1952. La critica al pensiero di Jung qui contenuta è all'origine dell'ulteriore dibattito. (NdT)

teologia paolina: dove sarebbe invece qualcosa di opposto alle opere della legge, un'adesione alla verità di una giustificazione estrinseca, dovuta all'opera e alla grazia di Cristo. La fede ebraica per contro è l'efficacia della fedeltà, è intimamente un'opera, una realizzazione, l'attuazione del nucleo della persona, e, nella misura in cui la persona stessa ne sia distolta e disarticolata, è un ritorno, una conversione.<sup>39</sup> Il richiamo a questo atto originario è l'incessantemente nuovo, l'indeducibile e

36

incalcolabile evento della profezia. Per Buber dunque l'ebraismo deve coincidere essenzialmente con un profetismo vivente. Questa è la tesi di tutte le sue, spesso minuziose, interpretazioni scritturistiche. Così già la figura del fondatore, Abramo, viene interpretata alla luce del profetismo: egli è il veggente, l'annunciatore, l'orante e l'intercessore. Egli è colui che originariamente viene «prescelto», come dopo di lui tutti coloro che saranno chiamati. In lui diviene visibile che «l'esistenza profetica è antica quanto Israele stesso.»<sup>40</sup> Il racconto della vocazione di Mosé testimonia in modo ancora più marcato come «sia stato chiamato come nabi, come 'profeta'. Con ciò non è però detto che Mosé non sia altro che un profeta, ma unicamente che il compito in forza del quale egli torna in Egitto è essenzialmente analogo a quello a cui si riferiscono gli 'annunciatori' di Israele attestati dalla storia. Quando uno dei più antichi profeti scritturistici, Osea, spiega che: 'Per mezzo di un nabi JHWH ha condotto Israele fuori dall'Egitto' (12,14), non intende assolutamente dire che Mosé non sia altro che uno dei nebiim, vuol dire che quell'atto egli lo compì in quanto profeta.» La profezia non si risolve primariamente in un'esperienza estatica («questo significherebbe porre l'accento

<sup>39</sup> «Così fin dalle origini nel centro della religiosità ebraica ci fu non già la fede, ma l'azione» *Die Erneuerung des Judentums*, in *Reden über das Judentum*, cit 50 - Cfr *Der Jude und sein Judentum*, 3

<sup>40</sup> Martin Buber, *Sehertum. Anfang und Ende* (Colonia e Olten 1955) 23, 44 ss. - Cfr *Werke II*, 880, 892 ss.

su una personale esperienza di fede invece che sull'avvenimento di cui è protagonista il popolo»), e neppure è riducibile ai miracoli - «come quelli narrati di Elia ed Eliseo - cosa che significherebbe sostituire la leggenda alla storia.» «Al contrario, ciò di cui si tratta non può che essere quella situazione *storica* che si ripete da Samuele fino a Geremia, per la quale il profeta entra nella storia e agisce in essa: è il grande refrain della storia di Israele, è l'opposizione del profeta al re. Con questa immagine non è posta davanti ai nostri occhi una mitizzazione o una stilizzazione, no, è proprio della carne e del sangue della storia che si tratta.»<sup>41</sup>

37

L'intreccio di saghe costituito dalle piaghe d'Egitto sta in perfetto parallelo con le minacce profetiche posteriori, ed esse vengono poste come alternativa aperta, esattamente come quelle. L'identica tesi, in una prospettiva però nuova, è esposta nella grande opera di Buber dal titolo *Das Kommende*: un'opera composta da tre volumi, il primo, e per il momento unico dei quali, porta il titolo *Königtum Gottes*, e tratta del periodo dei Giudici, mentre bisogna indovinare il piano generale dell'opera a partire dalla miscellanea intitolata *Der Glaube der Propheten*. La guida del popolo da parte dei Giudici è il modo storicamente più inverosimile, addirittura utopico, eppure è quello in cui più esattamente si esprime la signoria divina di JHWH su Israele: concretizza il disporre sempre nuovo e libero del Signore del Patto, nel cui nome governano coloro che sono chiamati nello spirito, senza tuttavia che possano osare di avocare a sé alcun tipo di viceregenza istituzionale, che sia di ordine spirituale o mondano. «La risposta di Gedeone quando gli viene offerto il potere regale: "Non io dominerò su di voi, né dominerà mio figlio. JHWH sarà vostro signore." (Giudici 8,23) è la parola che determina tutta l'epoca, la cui caratteristica è l'ereditarietà della funzione sacerdotale, ma mai di quella politica. Quest'ultima è assolutamente carismatici-

<sup>41</sup> Martin Buber, *Moses* cit. 75-76 - Cfr *Werke II*, 74-75



ca.»<sup>42</sup> Le analogie con la società beduina, qualunque sia il loro peso, non sono sufficienti a rendere ragione del paradosso di radicale serietà con cui la teocrazia fu concepita in Israele, là dove «per la prima volta venne prodotta una purificazione della fede dal magico», dove il carisma di missione resta nella mano di Dio, che può anche nuovamente ritirarlo, come documenta la vicenda di Saul. La figura del nabi, che emerge al tempo dell'ultimo giudice, Samuele, e del primo re, Saul, deve essere cresciuta durante l'epoca dei Giudici, e Buber la vede così: «disseminata nel paese, la comunità in lotta per Dio 38

genera i Giudici e li sostiene.»<sup>43</sup> «La tradizione del periodo pre-davidico non conosce una ricezione del carisma diversa dalla modalità profetica; anche il Giudice, come Gedeone e Iefte, o Sansone, il possente guerriero, devono anzitutto diventare nabi.»<sup>44</sup> La crisi incombe inevitabile, l'ordine politico stesso ne è la causa, per il suo bisogno di stabilità. È proprio l'irreprensibile Samuele, che insedia come suoi successori i suoi repressibili figli; e i rappresentanti del popolo, pregandolo di dare loro invece una regalità istituzionale, non fanno altro che proseguire nella direzione che egli stesso ha tracciata per primo. Ma quale re potrebbe resistere alla tentazione del potere? E questo per Israele significa: la tentazione di sostituire i comandi 'carismatici' di Dio con la competenza autonoma e professionale del capo che amministra il potere politico. Solo l'istituzione politica fa sì che il rappresentante carismatico della signoria divina diventi un capo nel senso 'mondano', e solo con questa pericolosa mondanizzazione emergono due figure contrapposte al re: il sacerdozio gerarchico, che solo ora si stabilisce come istituzione 'spirituale', perlopiù arresa in balia della corte, e la funzione profetica, che continua ad esistere ma è priva di potere e si caratterizza per la sua op-

posizione alle altre due istituzioni. Tale opposizione ha come conseguenza il destino di sofferenza dei profeti, che dovrebbe documentare il carattere utopico assolutamente unico - per lo meno da un punto di vista mondano - della teocrazia carismatica giudaica, che ogni volta è politicamente ridotta *ad absurdum*, eppure, proprio in forza del martirio profetico, risorge. Fintanto che questa sorgente originaria resta viva, 39

unendo amore e obbedienza, decisione nel presente e fedeltà nella durata, la decomposizione dualistica fra sacro e profano può sempre di nuovo essere ricomposta e l'unità conservata. Israele deve sapere di non poter dividere, deve sapere che ogni dato profano, dalla professione alla famiglia, dalla comunità allo stato, dall'economia alla politica, tutto deve essere connesso e prendere forma nello spazio in cui l'unica signoria spetta alla fede.

Dal momento che si è fatto dell'elemento profetico il punto centrale della religiosità di Israele, da Abramo fino all'esilio, va da sé che la fase post-esilica sarà un postludio in tono minore. Per Buber essa è caratterizzata dal passaggio dalla profezia all'apocalittica, e cioè da un'esistenza religiosa definita dalla scelta storica (e dalla scelta dell'uomo dipende l'attuazione o il condono della minaccia divina), a una visione trascendente degli avvenimenti storici futuri, ormai "svelati", come in un'immagine conclusa, senza che in essa resti all'uomo alcuna possibilità di scelta o di decisione. L'apocalittica, inizialmente in Ezechiele, trionfalmente in Daniele e nelle apocalissi pre-cristiane non è per Buber di provenienza ebraica, ma iranica, e il fatto che il cristianesimo ne abbia adottato il principio lo condannerebbe ad essere fin dai suoi inizi una religione priva di unità.

È in forza di una simile riduzione che Buber si situa al di là di ortodossia e liberalismo, al di là di ebraismo orientale e occidentale, al di là dello spirito sinagogale e di quello sionistico. Fondandosi nell'origine abbraccia e comprende entrambe le parti. Se è impossibile nel cristiane-

<sup>42</sup> Martin Buber, *Königtum Gottes* (Berlino <sup>2</sup>1936) 139; (Heidelberg <sup>3</sup>1956) - Cfr. *Werke* II, 683.

<sup>43</sup> Martin Buber, *Königtum Gottes* 171 - Cfr. *Werke* II, 713

<sup>44</sup> Martin Buber, *Königtum Gottes* 173 - Cfr. *Werke* II, 715

simo abbracciare da un unico punto di vista cattolicesimo e protestantesimo, o protestantesimo liberale e protestantesimo ortodosso, qui invece, e forse questa è una caratteristica dell'ebraismo, sembra che l'unità sia realmente possibile. E dal momento che una simile possibilità non è solo all'origine

40

dell'ebraismo ma anche del cristianesimo, Buber si installa come giudice di pace nell'arena, gettando dal suo scranno lo sguardo sulle divisioni in campo cristiano, e illuminandole con la luce delle origini distribuisce valutazioni: il cattolicesimo avrebbe ragione nel sottolineare la necessità di una conversione fattiva, l'importanza delle 'opere' della fede, così come sono sottolineate nella lettera di Giacomo, come pure nel sottolineare l'importanza della viva voce della tradizione rispetto alla mera Scrittura; il protestantesimo invece avrebbe ragione (e in fondo ne avrebbe anche di più) a relativizzare tutto quello che la Chiesa cattolica dichiara assoluto - il dogma, l'obbligo sacramentale, l'irregimentazione gerarchica e l'assoluta obbedienza ecclesiasitica - e a fluidificarlo in un puro atteggiamento personale. Entrambe le posizioni cristiane però sono profondamente nel torto quando fanno propria la distorsione paolina che riduce a un'eresia l'antica fedeltà all'alleanza del Sinai - come se la Legge fosse qualcosa di impossibile a compiersi, come se Dio avesse voluto stringere con l'uomo l'alleanza solo per fargli riconoscere di essere incapace di rispettarla! Sia il protestantesimo che il cattolicesimo si condannano in questo modo a un latente marcionismo gnostico.

A una simile riduzione si potrebbe però obiettare che porta con fin troppa evidenza lo stigma dell'epoca in cui è stata formulata; senza la filosofia vitalista, come al seguito di Nietzsche e Bergson è stata formulata in modo eminente da Georg Simmel, avrebbe difficilmente potuto assumere il tratto di radicalità che le è proprio. Nel tempo dei primi grandi discorsi, come *Der heilige Weg* e *Cheruth*, Buber lascia risuonare con purezza la dinamica assoluta delle melodie vitaliste. La vita genera dal proprio seno la forma in cui si esprime, poi la forma si fissa e irrigidi-

sce, nel breve o nel lungo periodo, ma la corrente che di nuovo supera ogni precedente formulazione, dimostra la potenza stessa della vita. Questi termini potrebbero benissimo descrivere tale dottrina, come dimostrano Bergson e Simmel, e anche se fu duramente attaccata dalla Scuola di Marburg, questo non fece che trasferire la sua forza d'urto in un nuovo campo: il neo-kantismo etico e la sua riduzione

41

impietosa di ogni oggettività a un essere di pensiero e a idea, all'assolutezza di un dovere etico, che non può conciliarsi con nessuna affermazione materiale, e ancora meno con un determinato atto concreto. È riduzione dinamica a spirito e a idea - verso l'alto -, oppure a vita - verso il basso - e in ultima analisi in entrambe le direzioni contemporaneamente, come documenta la dottrina dualistica dell'ultimo Scheler, che provenendo da Bergson e senza sostare a Husserl, trapassò nell'assoluto personalistico dell'incontro amoroso, per concludere con la lacerazione eroico-tragica tra idea e urgenza vitale. Non va per finire dimenticato l'impetuoso dinamismo dei manifesti e delle dottrine socialiste, che trasfusa la dinamica della storia di Hegel in azioni e decisioni, dotando lo spirito hegeliano di un impulso messianico estremamente concreto.

È nel bel mezzo di questi dinamismi che si sviluppò il movimento ebraico, e il giovane Buber si prova in questo contesto a tentare di definire l'essenza dell'ebraismo, usando di strumenti derivatigli dall'antropologia filosofica. Israele gli appare ad un certo punto come il mediatore predestinato fra Oriente e Occidente: la sua dimora è in Oriente, ma dalle coste della Palestina il suo sguardo spazia sul Mediterraneo, culla dell'Occidente, con il quale condivide la tensione a una fattiva realizzazione. Gerusalemme è sia geograficamente che spiri-

tualmente «la porta dei popoli. È qui che si effettua l'eterno passaggio fra Oriente e Occidente.»<sup>45</sup>

L'ebreo gli appare poi come la figura massimamente tragica, perché è l'uomo interiormente più diviso, più spezzato, ma proprio questo lo induce alla ricerca di un'unità più alta di quella di cui si contentano gli altri uomini. È l'uomo più «esposto», «fin nel suo nucleo essenziale si introduce una labilità. Qui il combattimento dell'uomo viene combattuto

42

come esemplarmente.»<sup>46</sup> Comunque possa essere accentuata la colorazione dell'immagine, nella sua dinamica essa resta la stessa: l'esistenza ebraica diventa il centro, il punto di svelamento, l'esemplificazione dell'esistenza umana. La teologia ebraica è filosofia rivelata. Neppure in seguito questa concezione verrà meno, anche se Buber addolcirà il tono monistico-mistico del vitalismo di alcune formulazioni precedenti grazie al personalismo, una modalità di pensiero infinitamente più corrispondente alla realtà biblica, - finché in *Urdistanz und Beziehung* giungerà all'ultima formulazione, che già nel titolo si discosta dalle esuberanze giovanili e con consapevole severità rifiuta *a limine* qualunque unificazione che cancelli la differenza fra Dio e la creatura -: non cambia questo accento, perché anche il personalismo si fonda sul principio profetico, concepito come l'autentico incontro umano nell'assolutezza dello spirito.

Ma a cosa vale sottolineare la determinatezza epocale del pensiero di Buber, se i dinamismi che lo portano, in quello che hanno di essenziale, sono stati inventati e trasposti in atto da pensatori e uomini d'azione di origine ebraica: il socialismo proletario da Marx e Engels, quello della

scuola di Marburg sotto la guida di Hermann Cohen, quello della filosofia vitalista da Bergson, Simmel e Scheler? Forse tutti questi fenomeni spirituali non sono che una maschera dell'ebraismo, e non avrebbe forse ragione Buber allora a voler essere riportato all'originaria patria ebraica sulle loro ali? E non valeva forse anche la pena che si facesse il tentativo di sperimentare sul cristianesimo stesso la presa del principio ebraico che si era così guadagnato, per provare a misurare con esso il messaggio evangelico originario, il discorso della montagna, e i suoi successivi sviluppi?

43

E tuttavia sarebbe ben stupefacente se la temperie dell'epoca fosse del tutto impercettibile nel pensiero di Buber. Consideriamo la cosa da un punto di vista vetero-testamentario: «la presa di possesso della terra» non è «espansione», un'attività dallo stigma occidentale, o più precisamente, una tensione ad un inquieto, rivoluzionario spingersi sempre oltre. Gli antichi profeti sono bensì radicali, ma sono ben lontani dal poter essere detti dei rivoluzionari. Già prima del 1900 Buber incontra Gustav Landauer, teorico e fautore della rivoluzione spirituale permanente. Dall'opera di Landauer sulla rivoluzione, scritta nel 1907 su suggerimento di Buber stesso, questi cita la seguente frase: «Nel fuoco, nell'estasi, nella fraternità di questi movimenti aggressivi si ridesta ogni volta come nuovo il sentimento e l'immagine di un'unione positiva, creata da un legame che ci costituisce, che è amore, che è forza; e senza questa provvisoria rigenerazione non potremmo più vivere, e saremmo costretti a tramontare.»<sup>47</sup> La forza centripeta che riunifica i dispersi, anima dell'impulso sionista, l'insoddisfazione data dal riposo in qualunque forma si sia raggiunta, come poteva essere l'ebraismo occidentale, riceve in eredità la dinamica di Fichte e Hegel, la radicalizza, e la eleva a *Weltanschauung*: tutto questo fa sì che alla fine ci si domandi se la riduzione così descritta riesca veramente a cogliere in profondità la caratteristica essenziale della vicenda vetero-testamentaria. Questa stes-

<sup>45</sup> Martin Buber, *Der Geist des Orients und das Judentum*, in *Reden über das Judentum* 69-99, citazione 98. - Cfr. *Der Jude und sein Judentum*, 46-65, citazione 65.

<sup>46</sup> Martin Buber, *Unser Bildungsziel*, in *Die Stunde und die Erkenntnis* (Berlino 1936) 93 - Cfr. *Der Jude und sein Judentum*, 600

<sup>47</sup> Martin Buber, *Pfade in Utopia* (Heidelber 1950) 89; (<sup>3</sup>1985) - Cfr. *Werke I*, 892

sa domanda andrà poi posta in modo più circostanziato, ma possiamo fin d'ora indicare quali siano gli indizi che ingenerano in noi una certa reticenza.

La riduzione al principio profetico - così com'è compreso da Buber, e come sarà sostanzialmente integrato dal principio sacramentale che descriveremo in seguito - è ottenibile solo nel *regresso* della storia veterotestamentaria: dalla decadenza delle forme post-esiliche si rimonta ai tempi del profetismo classico, che già però si distanzia fondamentalmente

44

dalla norma ebraica, perché sostituisce alla regalità di Dio il regno come istituzione umana, fino a raggiungere i primissimi tempi, gli unici normativi, quando non si dava ancora nessun irrigidimento istituzionale, e l'idea teopolitica, nonostante tutte le insufficienze storiche, si manifestò come in un grandioso istante. Buber sa cosa perde adottando questa direzione regressiva: niente meno che il senso progressivo, la direzione in cui fluisce la corrente della storia ebraica, la preistoria immanente all'ebraismo di ciò che Buber rifiuta sotto ogni rispetto: l'interpretazione paolina del rapporto fra fede e legge. Ma Buber non dissimula né con se stesso né con noi: la fase di teocrazia carismatica, guadagnata come ideale attraverso la regressione, porta in se stessa i germi dei tragici dualismi che verranno, all'origine delle «decadenti» forme dell'ebraismo recente: «Osare una teocrazia radicale... sprigionerà necessariamente la contraddizione latente in ogni popolo. Quelli però, che in questa battaglia combattono per la causa della signoria di Dio contro la "storia", sono colti dai primi terribili brividi dell'escatologia.»<sup>48</sup> Una simile temerarietà infrange l'inerzia del popolo come un tutto e costringe il singolo ad emergere, anche perché egli è uno che è «separato», uno costretto alla solitudine perché si oppone alla folla, che in quanto tale «sceglierà» invece, come per attrazione gravita-

zionale, la via più facile dell'istituzionalizzazione. Dove si riconosce che la rivelazione di Dio, quando si realizza come scelta di un popolo per il Suo servizio, e non di un singolo solamente, non può che essere necessariamente tragica, e il suo sviluppo storico lo dimostrerà necessariamente. A questo punto è già tangibile come l'ira di Buber contro Paolo si ritorca per finire contro di lui.

45

Noi - e con questo "noi" è da intendersi il popolo cristiano - non vogliamo perseguire questo pensiero contro il popolo ebraico, come se volessimo convincerlo, ma in sua compagnia, e nella persuasione che l'idea da cui è animato sia profondamente giusta. L'apologetica cristiana usa fondare l'aspetto istituzionale della religione in un duplice modo: anzitutto «sulla base delle caratteristiche della natura umana, alla quale appartiene di giungere a quanto è spirituale attraverso quanto è corporeo e sensibile», e secondariamente «sulla base della condizione dell'uomo, che peccando si è sottomesso alle realtà corporee per la sua cupidigia.»<sup>49</sup> Ma in quale rapporto stanno queste due ragioni? È possibile separare la prima dalla seconda, oppure non sono forse da considerare insieme, come i due poli fra i quali si esprime storicamente la condizione umana? Questo non significa affatto elevare l'aspetto istituzionale allo stesso rango di quello profetico, come se lo si dovesse fare per rassegnazione, perché è così dopotutto che va il mondo; oppure in un ingenuo misconoscimento della seconda ragione, per cui il popolo di Dio si costituirebbe come una qualsiasi delle molte comunità umane possibili. Ma significa senz'altro che noi, sforzandoci con la stessa serietà che Buber dimostra nella sua regressione storica, e con un'identica volontà di comprendere e vivere il Patto originario e la signoria di Dio come determinanti per la verità, ci lasciamo umiliare fino al punto da ammettere: questa salvezza non sarebbe possibile se non grazie ai mezzi di salvezza che Dio predispone per venire a capo di tutte le nostre tragiche cadute. Altrimenti si corre il rischio di trasformare il dono della profezia

<sup>48</sup> Martin Buber, *Königtum Gottes*, 143 - Cfr. *Werke* II, 687

<sup>49</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* 3. pars, quaestio 61 articolo 1.

orante dell'antico Testamento in una moderna forma di ebraismo, che sia "saputo", non abbia perciò bisogno di preghiera e ben presto non avrà più bisogno neanche di Dio, ma sarà invece un qualcosa di dialettico, di moralistico, o di progressistico in qualsivoglia modo. 46

E in realtà la profezia non è in fondo assimilabile a un principio, nel caso in cui abbia un senso parlare di un "principio" per l'essere dell'uomo: è Dio che ne dispone, fino al punto che ci si può lamentare con Lui per «il cessare dei segni» e per «l'assenza di profeti» (Salmo 7,9) ma non si può certo per questo citarlo in giudizio, anzi non è consentito neppure mettere univocamente in relazione tale silenzio con la propria colpevolezza. Le ore dell'eclissi di Dio - che a nessun profeta vengono risparmiate, neppure ad Abramo, Mosé ed Elia; e come è per il profeta, così è pure per il popolo sofferente - potrebbero essere destinate a dare origine ad una nuova esperienza di Dio, ad un suo nuovo annunciarsi. Ma allora, la fisionomia che inevitabilmente appartiene al popolo di Dio, per la quale soffre, è parte integrante di quanto questo stesso popolo è destinato a portare e sopportare: di questo peso esso non saprà mai dire quanto sia da ascrivere al suo proprio peccato e quanto invece sia dovuto al peso della grazia. Non può sfuggire all'attenzione il fatto che nel vangelo la consegna delle chiavi a Pietro sia vicinissima all'annuncio delle future sofferenze. Cristianamente ed ebraicamente non abbiamo altra scelta se non questa: per rendere nuovamente visibile ciò che è carismatico e profetico, è necessario che la forza della preghiera di un cuore fedele renda alla sua trasparenza l'istituzionalità stessa - e anche la Scrittura appartiene a questa categoria. Il motivo per cui Dio permette, e anzi impone, l'aspetto istituzionale è proprio questo: perché nella sua forza come nella sua debolezza, nella sua esaltazione come nella sua umiliazione, l'uomo possa essere ristabilito nella giusta relazione a Dio, quella stessa dell'origine.

## Il principio sacramentale

Il principio profetico, biblicamente inteso, conteneva già in sé quello che per amore di chiarezza gli poniamo accanto come un secondo principio: il secondo si origina dal primo. In buona parte è già documentato con quanto è stato detto del principio profetico. Dal metodo della riduzione, Buber evince un'immagine dell'uomo caratterizzata da una grande semplicità: quella di un uomo la cui fede vive pura e fiduciosa dinanzi a Dio. Ma questa semplicità dell'uomo è nello stesso tempo la ragione della sua unità, di cui testimonia il detto di Gesù: «Se il tuo occhio è semplice, tutto il tuo corpo sarà nella luce» (Matteo 6,22). Per corpo è intesa tutta la vita corporeo-terrena, l'ambito privato come quello pubblico, sociologico o politico. Il riflesso nella corporeità protegge il principio profetico dalla dispersione e dalla distruzione, questo è il secondo privilegio di Israele e la sua eredità di maggior rilievo: l'ebraismo è per sua natura unitamente comunità religiosa e nazione. L'unità non è in Israele quel qualcosa di cosmico e mistico, di cui sognarono i maggiori esponenti delle altre religioni, e che non può darsi senza inizialmente voltare le spalle al concreto e singolare; no, essa è fondata invece nello sposalizio di un determinato uomo con una determinata terra, di un Adam con una Adama, di uno spirito personale e di popolo con questa terra, uno sposalizio che non è fisico e non è ctonico, ma spirituale e fondato nella sfera dello spirito: è al popolo che segue obbediente la guida di Dio che la terra si apre, ricca di pioggia e di frutti, mentre la sacra terra rigetta il popolo disobbediente in un paese straniero, nell'esilio. Solo così l'ebraismo è ad un tempo umano e divino: umano, perché l'uomo è sempre un essere individuale, e può prendere forma solo in una materia individuale; ma anche divino, perché questo sposalizio fra materia e spirito

48

resta definito dall'obbedienza alle condizioni del Patto. Un dualismo fra spirito e corpo, popolo e terra, religione e polis (e la sua politica) è sem-

pre segno di una radicale disobbedienza. E nella misura in cui la storia di Israele è un continuo insorgere di questi dualismi, Buber si protende con tutte le sue forze per risalire la corrente della storia verso l'origine, la sua relativa grandezza e la misura d'integrità in essa raggiungibile. L'apocalittica sviluppatasi durante l'esilio, che costruisce un aldilà visionario oltre l'aldiqua decaduto, non è, ebraicamente, quasi più da prendere in seria considerazione. Ma nel cuore stesso della profezia classica la ferita si apre incurabile: è solo a partire da un dissesto profondo che lo spirito impotente (del profeta) sta di fronte al potere despiritualizzato (dei re e del sacerdozio istituzionale) in modo così tragico. La salvezza perciò, intesa in senso religioso, si può situare solo oltre il regno, nel tempo dei Giudici e del potere politico carismatico, nel tempo leggendario delle origini, dove la leggenda esprime però con estrema chiarezza la reciproca conformazione del popolo e della terra. Ogni fase e sviluppo ulteriore non fa che richiamarsi a questo mistero originario; lo spirito di Israele in quanto tale ruota intorno a questo sacramento assolutamente iniziale e si fonda in esso. È sacramento perché la terra è donata per grazia al popolo, affinché realizzi qui la sua salvezza, gli è consegnata come segno sensibile della grazia efficace e libera di Dio: è graziosa concessione all'uomo, perché agisca in modo da farla divenire il campo espressivo della propria obbedienza.

Buber ha descritto tutte le possibili sfaccettature di questo mistero nella sua opera *Israel und Palästina* (1950), l'ha fondato scritturisticamente, sviluppando in seguito la vitalità di questa idea in tutta la storia di Israele, fino all'epoca contemporanea - e colpisce in modo particolare la teologia della storia 49

del «grande Rabbi Loew»<sup>50</sup>, il quale espresse in termini aristotelico-tomisti questo mistero della terra -, per compiere infine la svolta sionista e tracciarne il ritratto spirituale in divenire. Tutte le corde risuonano

all'unisono: quelle teologiche, le poetiche e mistiche, quelle sociologiche e le politiche: è l'opera di uno chovev-Zion, un amante di Sion.

Israele è per Buber, nonostante le sue origini semi-nomadi, essenzialmente un popolo di coltivatori della terra, «Israele benedice Giacobbe con una benedizione contadina, Giuseppe sogna covoni di grano, ed è il sogno di un contadino. La Scrittura testimonia nell'epoca palestinese di un amore per il suolo, di una trasfigurazione dell'opera di coltivazione quale si trova raramente presso altri popoli; le promesse come le minacce divine hanno per oggetto la terra; e Gesù Ben Sirach, il Siracide, esprime il sentire di secoli quando dice che compito dell'aratore è di conserva intatta l'eterna ricchezza della creazione. Raramente ci fu un popolo così determinato nella propria sedentarietà, e che traesse da questa altrettanta gioia... Dio era il Signore dei campi, le sue feste erano feste contadine, e la sua legge è una legge dei campi. Per quanto fossero alte le sfere alle quali la profezia poté elevarsi, le sue radici affondano in questo genere di vita, e le sue esigenze bisognava che fossero realizzate in questo genere di vita.»<sup>51</sup> Il nomadismo di Israele daterebbe in realtà dall'esilio, dall'espulsione dalla terra; e la sua guarigione non sarà possibile che con il ritorno alla terra.

Le malattie dello spirito ebraico sono oggetto della diagnosi impietosa di Buber: egli parla «dell'orrenda bimillenaria patologia del nostro popolo»<sup>52</sup> 50

e anzitutto «di tutta l'immane malattia del popolo ebraico, di cui la spiritualità ebraica è un sintomo terribile, forse il più evidente, ... Essa è distorta, rigida, malata, stramba, irrealistica, improduttiva, inumana.»<sup>53</sup> Nel suo bisogno di totale e radicale rieducazione, solo un nuovo orien-

<sup>50</sup> Martin Buber, *Israel und Palästina* (1950) 100-115

<sup>51</sup> Martin Buber, *Reden über das Judentum* (Francoforte 1923) 90-91 - Cfr. *Der Jude und sein Judentum*, 59-60

<sup>52</sup> Martin Buber, *Die Jüdische Bewegung* (Berlino 1916) 76

<sup>53</sup> idem, 84-85

tamento alla terra, al suolo, può curare «la più gravemente malata fra tutte le nazioni.»<sup>54</sup> Il rapporto degli ebrei con il denaro, con il commercio, con il capitalismo, è frutto dello sradicamento, e là dove questi elementi si sommano al tradizionalismo religioso, «dove le forme religiose sono a tal punto sradicate dalla loro sorgente originaria, da potersi identificare con le forme più basse della deformazione tipica dello spirito capitalistico», allora «qui l'ebraismo odierno raggiunge il suo punto più basso».<sup>55</sup> Solo la terra può salvarlo, anche se non tutto il popolo potrà abitarvi: ma una volta che il nucleo sia stato risanato, la salute si diffonderà a tutti quelli che sono dispersi nel mondo. Questo pensiero, espresso in origine da Achad Haam, ma con insufficiente fondamento teologico, eppure in qualche modo «nello spirito della profezia ebraica»<sup>56</sup>, Buber lo assume e lo ancora nel mistero, di cui solo una parte si affaccia sul divino; mentre l'altra sarà senz'altro volta a questioni estremamente concrete, sociologiche, pedagogiche e politico-legislative.

I capitoli finali di *Pfade in Utopia* permettono di rilevare cosa possano e debbano essere l'etica e la sociologia teologica di quelli che ritornano in Israele: una confutazione di quest'altro frutto tipico del pensiero ebraico esiliato, il marxismo - che nella sua astrattezza riesce nel contempo ad essere dualistico - grazie a un socialismo concreto, in cui sia possibile costruire a partire dalla singolarità della sfera personale, 51

dagli incontri e dalle decisioni etico-religiose in essa realizzate, dal tessuto sociale della famiglia, del villaggio, e per finire dell'intera società, ristrutturando in chiave schiettamente federativa la società moderna, in forme e atomizzata, a partire da un tessuto cellulare vivente. Nel suo *Geschichte und Gegenwart* Buber descrive il «villaggio comunitario in Palestina» come «l'unico tentativo che abbracci integralmente la volon-

tà di costruire una comunità di popolo». Determinante gli pare essere in questo contesto, perché «non fallisca questa impresa audace», che si conservi «il carattere elastico e plastico» di quel motivo ideale, «ricco di impulsi ma privo di dogmi», e non si lasci «irrigidire nello schema di un programma» il rapporto denso di tensioni non risolvibile, fra i *chaluzim*, l'élite di pionieri, e il resto del popolo, necessariamente marcato da maggiore inerzia.<sup>57</sup> In gioco non c'è niente meno che la reintegrazione del popolo di Dio grazie alla ripresa dell'antico programma sociale dei profeti, dove per Buber l'essenziale è costituito dal fatto che questo processo non deve avvenire secondo lo spirito del secolarismo moderno, ma secondo lo spirito della fede che vuole attivamente corrispondere alla grazia promessa.

E qui occorre parlare di quella parte di storia dello spirito ebraico, per Buber fondamentale, che nello sradicamento della *galuth*, e, cosa ancora più sorprendente, nonostante sia appesantito dall'eredità di dualismi cabalistici e da spiritualismi demoniaci, si orienta direttamente all'originario, sano atteggiamento di vita di Israele: il chassidismo.

Ciò che i chassidim ingenuamente osarono non è secondo Buber altro che la riunificazione dello spirituale e del mondano, il superamento del baratro 52

fra sacro e profano. È l'esistenza sacramentale. Se secondo la cabala le scintille della vita divina sono sprofondate e imprigionate nella materia mondana, il chassid toglie a questa rappresentazione la sua maschera mitico-panteistica per conservarne la verità centrale: «Le cose e gli esseri nei quali abitano le scintille divine sono offerti all'uomo perché egli, venendo a contatto con essi, ne liberi le scintille. Proprio questo costituisce l'essere uomo nel mondo, che mi vengano offerte le cose e gli esseri nella loro possibilità sacramentale,... È il mondo concreto di questo istante personale che è pronto a diventare sacramento, pronto ad essere

<sup>54</sup> idem, 87

<sup>55</sup> Martin Buber, *Reden über das Judentum*, cit, 173 - Cfr. *Der Jude und sein Judentum*, 107

<sup>56</sup> idem, 42 .Cfr. *Der Jude und sein Judentum*, 31

<sup>57</sup> Martin Buber, *Pfade in Utopia*, Cit. 221-223 - Cfr. *Werke I*, 983-992

portatore di un autentico fatto salvifico. È quanto è offerto, donato, proposto, è ciò in cui Dio mi interpella, e in cui Egli vuole ricevere da me la mia risposta.»<sup>58</sup> Non c'è situazione che non sia intrinsecamente santificabile, grazie a un'intenzione giusta, a una direzione retta, a un'impostazione buona. Niente è in sé malvagio, ma neppure niente è in sé già santificato; il vivere quotidiano, pur essendo in sé sprovvisto di una specifica caratteristica religiosa, è giustizia; in quanto viene fatto in modo giusto, ha un effetto incalcolabile nel favorire la salvezza del mondo. È nella vita che si trova il nucleo della dottrina chassidica, nella vita di fede personale, che è «efficace nel formare comunità; ma attenzione, non in quanto stabilisce un legame, non in quanto stabilisce una società religiosa, che coltivi a lato della vita di tutti una dottrina esoterica, ma in quanto è formatrice di comunità, cioè formatrice di una comunità di uomini, che restano nella loro famiglia, nel loro stato, nella loro professione; gli uni più strettamente legati al Maestro, gli altri meno, ma in modo tale che tutti esprimano il tipo di ordine che hanno ricevuto frequentando la sua compagnia nella loro propria, libera, pubblica vita.»<sup>59</sup> «Dio vuole

53

che tutto venga santificato, finché nel tempo messianico non sussista più una divisione fra santo e profano, perché tutto è diventato sacro..., la Thora finalmente compiuta abbraccerà la vita intera, ecco, non ci sarà altro che l'essere, in cui sarà entrata la Thora per costituirne la vita.»<sup>60</sup> Secondo Buber per il chassid non esiste dunque niente che sia male in se stesso; ciò che è basso, e quindi tenterebbe all'abbassamento, possiede un suo posto nell'intero, e, se viene conservato al suo posto, è introdotto alla santificazione, che per essenza è «innalzamento» attraverso l'«unificazione» (*jichud*).

<sup>58</sup> Martin Buber, *Die Chassidische Botschaft* (Heidelberg 1952), 17 - Cfr. *Werke* III, 746

<sup>59</sup> Idem, 33 - Cfr. *Werke* III, 759

<sup>60</sup> Idem, 57 - Cfr. *Werke* III, 777

È significativo che Buber accenni a questo punto alla psicoanalisi freudiana, in cui la «sublimazione della libido» è una ripresa dell'antico pensiero chassidico; ma viene «esclusivamente riferito ai processi psichici» e la sublimazione «si realizza nell'intimo dell'uomo», mentre «l'innalzamento delle scintille» è inteso invece come un fatto oggettivo «fra l'uomo e il mondo», addirittura fra l'uomo e Dio, per il quale l'uomo aiuta a orientare «il destino divino nel mondo», «la sua Schekina» verso Dio.<sup>61</sup> Sarebbe necessario concedere una maggiore attenzione al radicamento del pensiero freudiano nella storia dello spirito ebraico.

E finalmente Buber chiarisce l'esistenza pan-sacramentale dei chassidim in riferimento ai profeti biblici, la cui intera esistenza, lo spirito come il corpo, è espressione e strumento del discorso di Dio. «Tutto l'uomo è bocca.»<sup>62</sup> La parola necessita «di essere integrata alla potenza di un atteggiamento e di un atto significante. Solo in quest'unità può rappresentare e ridestare la capacità sovrana della decisione.»<sup>63</sup> 54

Che Osea debba sposare una prostituta e dare ai suoi figli nomi di sventura, «è un atto sacro di terribile serietà, è un reale dramma sacramentale.»<sup>64</sup> A partire dalla possibilità che la Scrittura dischiude, l'idea chassidica secondo cui è necessario restare a disposizione di Dio sempre e in tutto può essere concepita anche come il superamento della «messa a parte di una materia del sacro e di atti sacramentali» tipica di tutte le religioni, che però risulta essere gravemente inficiata dalla tentazione di rassicurarsi «sentirsi garantiti per la limitazione all'efficacia oggettiva, all'*opus operatum*, privo di ogni partecipazione personale, che permette di sottrarsi all'esigenza che deriva dall'essere afferrati e sfidati nella totalità del proprio essere.»<sup>65</sup> Per i chassidim invece, etica e religiosità

<sup>61</sup> Idem, 87-8 -, Cfr. *Werke* III, 798-799

<sup>62</sup> Idem, 133 - Cfr. *Werke* III, 832

<sup>63</sup> Idem, 135 - Cfr. *Werke* III, 834

<sup>64</sup> Idem, 138 - Cfr. *Werke* III, 836

<sup>65</sup> Idem, 143 - Cfr. *Werke* III, 840



coincidono con la sacramentalità, e proprio così corrispondono a ciò che è originariamente ebraico, come esso si esprime all'origine nel rapporto fra il popolo e la terra. La massima incarnazione del principio sacramentale resta per Israele la terra: che è contemporaneamente segno di fatica, da coltivare e difendere fino al limite ultimo che sia possibile allo sforzo umano – e donata da Dio per pura grazia; è contemporaneamente posseduta, eppure solo data in prestito; è un presente, eppure è sempre promessa, e costituisce sempre un nuovo compito. «La santificazione nelle opere e la santificazione per grazia» sono «nell'ebraismo autentico» una sola e medesima cosa.<sup>66</sup> Gli apostoli erano pescatori, e dal momento che si può pescare in qualsiasi specchio d'acqua, la loro professione può essere trasposta da Gesù in un apostolato che ha come unico confine il mondo. Invece all'ebreo appartiene la zolla, che è sempre quella stessa, unica, la propria. La Chiesa degli apostoli si è sciolta dall'appartenenza al suolo; a partire poi dall'ascensione di Cristo risorto, essa è diventata indifferente rispetto a qualsiasi luogo terreno. La Città di Dio che essa vuole incarnare,

55

non è di questo mondo, essa ha i suoi propri sacramenti «sacrali», che non coincidono con quelli della vita quotidiana. Ma questo dualismo fra sacro e profano, reintrodotto dal cristianesimo, non diventa troppo facilmente una fuga di fronte al proprio compito? Oppure, se anche esso fosse giustificabile come tale, non tenderebbe comunque a rendere sempre incipiente questa fuga? Il compito consiste nella conversione, nella fede, che realizzandosi fa spazio qui ed ora al regno di Dio. E il discorso della montagna di Gesù non intendeva nient'altro che questo: «ma il suo messaggio non ha raggiunto le nazioni in questa sua fisionomia autentica, le ha raggiunte quando era già segnato dal dualismo... – conosciamo il dualismo nella sua forma più acuta in Agostino, che sacrifica il presupposto di una risposta vivente e integrale dell'uomo per com-

prendere la nazione e lo stato come separati dal Regno di Dio - la conseguenza ultima è la divisione fra religione e politica. Sempre nuovamente l'ideale del Regno tenta di superare questo dualismo, ma sempre di nuovo fallisce nel suo intento.»<sup>67</sup>

Le ragioni per cui nel Cristianesimo non si riuscirebbe ad attingere una posizione di radicale serietà nei confronti del compito mondano, sono molteplici. La radice ne sarebbe rinvenibile nella tradizione risalente al tardo giudaismo, e precisamente all'apocalittica iranica, che irrigidendo la visione del futuro paralizza le ali di una decisione che abbia rilevanza storica. Ma anche la concezione di una pienezza dei tempi, in cui qualunque futura immagine della storia sia già per principio superata, fa sì che l'uomo non sia in cammino verso un futuro aperto, ma sempre solo in attesa di quanto è già accaduto, del ritorno di colui a cui si deve la salvezza di tutti e di tutto. Per il cristiano la croce e

56

la risurrezione sono l'inizio della fine dei tempi, e non ci si può più realmente aspettare qualcosa, il tempo «per gli ebrei... deve scorrere senza un simile punto di non ritorno, totalmente consegnato al suo fluire, che tende alla fine. Nel cristianesimo quanto vi è di decisivo si è già realizzato, e può solo essere imitato,... nell'ebraismo ciò che è decisivo si realizza in ogni istante.»<sup>68</sup>

Questa struttura fa sì che l'ebraismo sia nella storia mondiale una potenza di carattere rigorosamente escatologico e contemporaneamente rigorosamente secolare, immersa nel presente; è nell'ebraismo che viene progettato, quasi professionalmente, il futuro dell'umanità, contemporaneamente in modo «teologico», e dunque «assoluto», e compiutamente «terreno», così come la «terra di Israele» è una realtà terrena. È questa l'ampiezza «impossibile» dell'esistenza ebraica, che fa del popolo eletto

<sup>66</sup> Martin Buber, *Reden über das Judentum*, cit. 149 - Cfr. *Der Jude und sein Judentum*, 91 ss.

<sup>67</sup> Martin Buber, *Kirche, Staat, Volk, Judentum*, in *Die Stunde und die Erkenntnis*, cit. 160 - Cfr. *Der Jude und sein Judentum*, 566.

<sup>68</sup> Martin Buber, *Die Chassidische Botschaft*, cit. 108-109 - Cfr. *Werke III*, 814

il popolo utopico, il popolo «sacramentale», che sta in mezzo agli altri popoli come il segno dell'appartenenza reciproca «del cielo e della terra», e che in forza della sua sacramentalità e del suo essere segno consacra a questo destino il mondo intero. Poiché non si tratta di un'esistenza sublime e sovranaturale: si tratta del suolo di Palestina, identico al suolo lavorato anche dagli altri popoli. E anche gli aratri e i trattori sono gli stessi. Per dirla in modo scolastico: la terra è la «materia» di questo sacramento, e gli conferisce un'efficacia nell'ambito mondano sconosciuta «all'Israele spirituale», alla Chiesa, che non saprebbe più realizzarla, come ciascuno può constatare.

Buber sviluppa l'ampiezza utopica dell'essenza di Israele, per lo meno implicitamente, come *identità fra natura e sovranatura*. Questa è la linea direttrice della spiritualità chassidica. «Non posso credere 57

– dice un Rabbi – che Dio tenda artificiosamente trappole alla nostra povera ragione contraddicendo la natura. Mi pare invece che quando diciamo 'natura' intendiamo i fatti dal lato della creazione, e quando diciamo 'miracolo' li intendiamo dal lato della rivelazione. E chi può poi conoscere i confini della 'natura', dal momento che essa è di Dio!»<sup>69</sup> Così l'ebreo, per il quale l'esperienza della pioggia sulla terra di Palestina è l'immagine immediata, o addirittura è la realtà stessa della grazia di Dio, «ha la semplice certezza che dal punto di vista di Dio la distinzione a noi così usuale fra 'naturale' e 'sovranaturale' non sussista.»<sup>70</sup> Israele non può neanche pensare a se stesso al di fuori della relazione in cui Dio lo elegge e lo inserisce nel Patto. Non è un popolo naturale, che venga «assunto» nel Patto a posteriori; esiste solo e unicamente a partire da un'elezione e una missione «sovranaturali», ma la sua missione però è appunto terrena, «carnale». E poiché Israele è «la verità» dell'umano, e il sacramento che esso è deve svelare questa verità a tutti

i popoli, proprio per questo l'umanità nel suo complesso è coinvolta nel suo stesso movimento e la Sacra Scrittura la comprende sempre e solo in funzione di Israele: il racconto della creazione è finalizzato ad Israele, e pure il racconto della fine dei tempi, quando Dio giudicherà tutti i popoli, lo è; e per finire anche tutto quello che sta fra questi due poli deve essere così compreso. Dal momento che Israele è natura *in forza di sovranatura*, è «sangue» *in forza di «elezione»*, proprio per questo la divisione cristiana fra queste due sfere gli sarà eternamente estranea.

Per i suoi stessi presupposti, il «principio dialogico» costruito da Buber per cogliere l'uomo e la sua esistenza, è necessariamente 58

sia filosofico che teologico. Nell'affiorare del principio dell'uomo ebraico, che può comprendere se stesso solo nel faccia a faccia con il suo Dio, e attraverso quello con Dio nel faccia a faccia con il suo prossimo, è il principio dell'umanità stessa che, attraverso l'uomo ebraico, diviene visibile.

Benché Buber riconosca la «differenza fondamentale» fra natura (come ambito della continua e costante rivelazione di Dio) e storia (l'ambito del libero operare dell'uomo e di Dio)<sup>71</sup>, egli non può tuttavia formulare un'antropologia se non a partire dal concreto, «fattuale» essere-chiamato-e-posto-davanti-a-Dio. L'espressione moderna per questa identità è il personalismo dell'ebreo Max Scheler (non privo di una coscienza contrapposizione alla scolastica di Tommaso d'Aquino).<sup>72</sup> Questa è la forma moderna del principio sacramentale, così come la filosofia vitalista di Bergson e Simmel sono la forma moderna della riduzione profetica. In Scheler è caratteristica l'inclusione nella sfera personale

<sup>69</sup> Martin Buber, *Gog und Magog*, cit. 146 - Cfr. *Werke* III, 1093

<sup>70</sup> Martin Buber, *Israel und Palästina*, cit 58.

<sup>71</sup> Martin Buber, *An der Wende*, in *Reden über das Judentum* (Colonia 1952) 99 - Cfr. *Der Jude und sein Judentum*, 179.

<sup>72</sup> Cfr. l'importante discussione di Buber con Scheler e con gli altri rappresentanti del personalismo nella *Postfazione alle Schriften über das Dialogische Prinzip* (Heidelberg 1954) 287-305

dei poli più radicalmente opposti: quello dello spirito («deitas») e quello della spinta pulsionale, quello dell'idealità che si spinge fino alla sovranatura in senso proprio («l'eterno nell'uomo») e quello della fattualità positiva che attinge fin le infrangibili forze dell'eros, e oltre, fino a quelle della normatività sociologica e politica.

Si può dare espressione al personalismo anche con l'universo concettuale della filosofia vitalista, e Buber l'ha fatto spesso: allora il nucleo dell'essere, della vita e dello spirito sta nella diade io-tu, mentre ciò che orbita intorno a questo nucleo, la sua necessaria autorappresentazione, che è contemporaneamente il pericolo della sua alienazione, ha luogo nella "cosalità",  
59

nella diade io-esso. Quest'ultima non è male in se stessa, ma solo là dove si sostituisca violentemente al reale nucleo dell'essere, anche perché fondamentalmente una simile tendenza le è inevitabilmente immanente.

Con una simile rete concettuale Buber riesce a catturare in un'unica frase la tragedia della storia d'Israele, e con questa quella di tutta la storia: «Quando una cultura non trova più il suo centro nella vivente e instancabile creazione di rapporto, si irrigidisce nel mondo dell'esso, trapassato solo a momenti e in modo eruttivo dalle incandescenti gesta di spiriti condannati alla solitudine.»<sup>73</sup>

Il già ricordato Rabbi Löw (R. Loewe ben Bezalel) ha assunto nella sua teologia della storia di Israele questo principio: «Ogni creatura consiste nella perfezione che caratterizza la sua particolare specie; e solo la creatura la cui specie si avvicini alla perfezione è incompiuta nella sua stessa specie. Così è per Israele, i cui figli sono, più di tutti gli altri popoli, figli di Dio: questa caratteristica di sommo valore non ha favorito il compimento di Israele. In quanto incompiuti nella perfezione della loro

specie, stanno al di sotto degli angeli; in ciò che loro manca sta però la loro superiorità decisiva: a differenza degli angeli, essi possono divenire, ... e in quanto capaci di divenire perfetti, sono più vicini a Dio che non gli angeli stessi.»<sup>74</sup> Tommaso d'Aquino ha più volte e in diverse forme espresso lo stesso principio, e proprio qui è possibile trovare un terreno di comune discussione e di comprensione reciproca per l'intera problematica messa in causa. Da un lato, Tommaso sottolinea che l'essere più perfetto di una specie subordinata partecipa alla perfezione della specie immediatamente superiore. Ma questa affermazione, per quanto sia vera, non permette di risolvere la problematica presente, perché fra natura e sovranatura  
60

non intercorre certo lo stesso rapporto che fra specie ed essenza. D'altra parte, dice Tommaso, l'incapacità dell'uomo a compiersi nel suo ordinamento naturale, la sua strutturale dipendenza dalla grazia divina, e quindi questa «incompiutezza», è proprio il segno della sua particolare dignità e della sublimità del suo essere.<sup>75</sup> Quest'affermazione conduce direttamente al cuore della tensione ontologica fra natura e sovranatura nella quale l'uomo è concretamente posto: l'uomo non può concepirsi, da un punto di vista biblico, se non come creato in funzione di un ordine grazioso e per dialogare con Dio, e d'altra parte non può, come uomo, e comunque venga pensata la sua finalità naturale, vantare alcun diritto a che la sfera intima del divino gli si dischiuda. Altrimenti la grazia non sarebbe grazia.

È difficile permanere in una simile tensione; il "personalismo" filosofico soggiace quasi sempre al pericolo di sottomettere la libera autorivelazione di Dio ad un'ultima necessità, sul tipo di quella delle leggi vigenti nella creazione. Eppure non è neppure possibile - e in questo Buber ha ragione per sé come pure per noi cristiani - che i confini della

<sup>73</sup> Martin Buber, *Ich und Du* (Zurigo, 1947) 64; (Heidelberg 1983<sup>11</sup>) - Cfr. *Werke* I, 114

<sup>74</sup> Martin Buber, *Israel und Palästina*, cit. 107.

<sup>75</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* 1a 2ae, quaestio 5, articolo 2, ad 2.

tensione, stabiliti dalla rivelazione stessa, vengano dissolti per sedicenti necessità filosofiche di segno contrario alle precedenti, facendo della reale destinazione dell'uomo un'ipotesi a cui sembri possibile sostituirla con altre, a piacere. Ne consegue, anche per il cristiano, una dipendenza inscindibile e reciproca fra filosofia e teologia, fra antropologia teologica e antropologia filosofica; e similmente per la cosmologia, dal momento che entrambe le prospettive non possono considerare se non uno stesso oggetto: l'unico mondo naturale e sovranaturale nel duplice aspetto della creazione e del Patto. Non è certo questo il punto in cui il cristianesimo e l'ebraismo si contrappongono. E il personalismo di Ferdinand Ebner e di Gabriel Marcel possono confermarlo. 61

La contrapposizione sorgerà là dove Israele, contro la sua stessa storia, costringa i due poli in reciproca tensione ad identificarsi, per far coincidere il suo compito terreno con il regno di Dio. Lo farà in nome del principio sacramentale, che è nello stesso tempo il principio profetico: l'ordinamento divino andrà così a coincidere con il giusto ordinamento sociale, dall'etica fino alla politica. Ma più profondamente ancora, lo farà per un istinto intimamente iscritto nella sua carne, per il quale perseguendo il suo «impossibile», utopico compito, un giorno possa finalmente partorire dal suo stesso corpo il frutto «assoluto». «Il messianismo è l'idea più profondamente originale dell'ebraismo. Ci si provi a considerarla: nel futuro, in quella sfera sempre radicalmente lontana e sempre radicalmente vicina, sfuggente e incombente come l'orizzonte, nel regno del futuro dunque, là dove osano accedere, per gioco o per ebbrezza e comunque senza costrutto, solamente i sogni, là l'ebreo si è impegnato a costruire una casa per l'umanità, la casa della vita vera... Deve venire, perché ogni istante lo assicura, e il sangue lo assicura, e il cuore stesso di Dio lo assicura... E ciò che doveva venire è stato spesso qualcosa di molto contingente: la liberazione di un popolo oppresso e il suo raccogliersi intorno al santuario di Dio. Ma al suo apice è un assoluto: la redenzione dello spirito umano e la salvezza del mondo... È qui

che per la prima volta avvenne con piena potenza l'annuncio dell'assoluto come *fine*, come lo scopo che ha da realizzarsi nell'umanità e che deve avvenire grazie ad essa.»<sup>76</sup> Ma cosa può mai essere «sempre radicalmente vicino e sempre radicalmente lontano»? E cosa significa questo futuro, che dovendo essere inteso come temporale e assoluto, può essere solo pensato come un'irruzione nel tempo? L'esistenza sacramentale di Israele in quello spazio concreto che è la Terra Santa impone un'analogia serietà nei confronti del Tempo Santo:

62

la forma umana del perdurare verso un futuro deve per Israele assumere significato di salvezza. Ma come potrà emergere da questa forma temporale un «eterno», se non per un cambiamento, un salto qualitativo, – o altrimenti lo si scoprirà al fondo di ciascun istante, e lo si trasporterà nell'assoluto tendere al futuro che riempie tutto Israele e ne definisce l'anima. «Nell'ebraismo ciò che è decisivo si realizza in ogni tempo, cioè: si realizza qui ed ora. Di fronte alla pienezza di destino presente nel qui ed ora impallidisce, così pare, anche l'orizzonte delle 'cose ultime'. Il regno di Dio appare proiettato temporalmente ai margini della storia, in un futuro assoluto, là dove cielo e terra si toccano, atemporalmente presente si manifesta di volta in volta nell'istante, dove nell'atto essenziale di chi è autenticamente uomo si realizza l'unione fra Dio e la sua Schekinà.»<sup>77</sup> Vengono proiettate «l'immagine di un *tempo* compiuto: come escatologia messianica» e l'immagine «di uno *spazio* compiuto: un'utopia»; entrambi i concetti stanno in tensione reciproca, ma convergono in questo: essi «indicano il compimento a partire dalla luce potente che deriva dall'incondizionato, come qualcosa a cui, partendo dal presente, conduce una via percorribile con l'azione. E proprio ciò che concettualmente risulta impossibile, sotto forma di immagine susci-

<sup>76</sup> Martin Buber, *Reden über das Judentum*, cit. 58-59. Cfr. *Der Jude und sein Judentum*, 41-42.

<sup>77</sup> Martin Buber, *Die chassidische Botschaft*, cit. 109 - Cfr. *Werke* III, 814.

ta invece il potere della fede, determina la possibilità dell'impegno e la tracciabilità di un piano.»<sup>78</sup> E davvero, la profezia ha da sempre generato immagini: l'immagine di Israele che ritorna da tutti i suoi esili e per lo splendore del suo santuario attira a sé i popoli, il loro potere, i loro doni: e Gerusalemme diventa l'anima del mondo e della sua storia.

Eppure la tendenza regressiva di Buber, dal momento che rifiuta di seguire la direzione in cui fluisce la corrente della storia dell'antico Israele (attraverso la regalità, l'esilio e il post-esilio verso l'ampiezza del cristianesimo)

63

e di riconoscerne lo sviluppo come necessario e positivo, si attua come una filosofica «eternità nell'istante». «Ciò che verrà» è un aspetto esistenziale di ciò che già sussiste. Cade la dimensione cristiana del morire e del risorgere: essa allontana dal compito terreno reale, nel quale sono posti l'uomo e l'umanità. È però necessario che l'esistenza del popolo si svolga davanti a JHWH, che i cuori si convertano e che gli atti operino in vista del «giorno del Signore». Cuore e opera: intimità «etica» e esteriorità «politica» devono essere essenzialmente correlate, se si vuol proporre all'umanità l'immagine guida di un socialismo autentico. In *Pfade in Utopia* Buber ha posto con estrema precisione il dito sul punto in cui Marx viene meno al suo compito, e sacrifica l'integrazione etica a quella meramente politica, dalla quale dovrebbe automaticamente sorgere, in forza del magico agire della dialettica storica, l'epoca della libertà. Marx restò a lungo «ambivalente» di fronte alla domanda decisiva, postagli da Vera Zasulic, su come si dovesse pensare la trasformazione del villaggio russo in vista della rivoluzione: se «organicamente» oppure «politicamente» (che poi significa: le «forme arcaiche» sono condannate a scomparire, mentre non si penserà e pianificherà che a partire dal proletariato cittadino). Il fatto che questa domanda l'abbia occupato e tenuto in scacco a lungo mostra come Marx fosse ben cosciente della portata

che avrebbe avuto la sua risposta. Quanto rispose, tentando di conciliare i due estremi, resta contraddittorio al suo interno, e l'elemento «politico» conservò fattualmente e storicamente il sopravvento. Ma così venne sacrificata la partecipazione della persona, della sua libertà, della sua fede autentica.

64

A questo punto si apre l'ultimo scorcio della problematica escatologica dell'ebraismo post-cristiano. In Marx, l'atto interiore della persona, la «conversione», viene sommersa e soppressa dalla politica. Ma nell'Israele classico, e fino all'esilio di Babilonia, non veniva messa in conto nessuna escatologia individuale. Il fedele era tenuto a far sfociare la sua fede personale nell'obbedienza del popolo, impegnato nel cammino verso il tempo messianico, e questo doveva bastargli sia per l'aldilà che per l'aldilà. Coerentemente, Buber deve rifiutare come spuri rispetto alla Bibbia lo sviluppo dell'escatologia individuale in un aldilà (il giudizio, la purificazione, la risurrezione) giudicandolo apocalittico-decadente e religiosamente ambiguo. Deve ritenere che l'uomo possa soddisfarsi nel vivere la sua esistenza «sacramentale», con la sua eterna profondità, per poi riconsegnarla a Dio, mentre deve invece rifiutare alla sua curiosità ogni sguardo che voglia gettare oltre l'orlo della tomba. È preferibile che volga lo sguardo al futuro, perché è qui che urge il compito del popolo, ed è a questo che occorre egli partecipi. Così Buber viene spinto - con più forza ancora, ma contro la sua stessa volontà - nelle braccia dell'ethos socialista proprio al marxismo contemporaneo. Ma è lecito domandarsi se il rifiuto di leggere la storia d'Israele secondo la direzione del suo corso naturale, e il tentativo di riattualizzarne le origini saltando tutte le mediazioni sia ebraiche che cristiane - come se l'uomo di oggi potesse reprimere le domande di Giobbe e dei Salmi sul proprio destino eterno - non costringa poi a un dualismo antropologico, completamente al di fuori delle intenzioni di Buber stesso ed estraneo al suo pensiero, eppure assolutamente inevitabile. Si affiancano due distinte immagini dell'umano: quella

<sup>78</sup> Martin Buber, *Pfade in Utopia*, cit. 20-21. Cfr. *Werke* I, 843 ss.

dell'incedere nel futuro di un collettivo e imbelles perfezionismo sociale, e quella per cui nel bel mezzo di questo collettivo che sta organizzandosi il paradiso in terra sorge l'immagine tragicamente stridente e totalmente insopportabile del profeta,

65

che sarà destinato infine, come unico esito possibile, alla crocifissione. Le due cose non possono essere sostenute contemporaneamente. Cristianesimo ed ebraismo convergono nell'esigere che si scelga fra una saggezza filosofica affine alla tuttologia, buona per tutti, adattabile a tutti, e l'autentica profezia d'Israele, che sempre fu circondata da nubi d'ira e dal senso della propria umiliante inconsistenza.

### Israele e le genti

L'ultima, inevitabile domanda che si apre a partire dal principio profetico e dal principio sacramentale - irrigidita nella sua apparente mancanza di risposta - ci riconduce nuovamente al centro stesso del mistero essenziale di Israele. Buber si batte per unificare gli estremi opposti, senza lasciare che ne venga sacrificato nessuno, ma questo non ha nulla a che fare con un gioco dialettico, ed è invece una lotta di una serietà esistenziale estrema. Israele è una determinata nazione, come lo sono anche altri popoli e razze, ma è l'unica a non essere governata da un «angelo della nazione» o dal potere del destino, ma sua guida è Dio stesso, perché egli l'ha scelta fra tutte le altre.<sup>79</sup> È in ragione della sua elezione, per la quale è distinto dalle altre nazioni, che Israele deve essere un popolo terreno come tutti gli altri (e non un «regno spirituale» come invece la Chiesa cristiana), e contemporaneamente deve essere segnato nella stessa individualità della sua essenza da un fondamentale rapporto all'universalità. L'ebraismo può essere perciò descritto solo attraverso la teologia (dell'elezione), sempre nuovamente aperta ad una antropologia «filosofica» universale.

Nel suo primo periodo, Buber tenta questo approccio soprattutto a partire dal secondo polo. L'uomo ebraico racchiude nella sua essenzialità specifica la comune essenza umana espressa nel modo più onnicomprensivo, «ebraico non è una determinazione qualitativa particolare», piuttosto «è nell'ebraismo che in modo più potente, più puro e più esigente» emerge «la dinamica di ciò che è originariamente umano, e universalmente umano.»<sup>80</sup> Il dualismo ebraico è più dualista che non quello delle altre culture, per questo anche la sua tensione all'unità è maggiore,

<sup>79</sup> Martin Buber, *An der Wende in Reden über das Judentum* (Colonia 1952) 14 - 15. - Cfr. *Der Jude und sein Judentum*, 145.

<sup>80</sup> Martin Buber, *Die Jüdische Bewegung* I, cir. 213 - Cfr. *Der Jude und sein Judentum*, 243.

e così tale tensione diventa forma determinante per tutti gli altri popoli, non solo per quanto riguarda l'unità di Dio, ma anche l'unità del mondo, e ancora più oltre, l'unità tra Dio e il mondo.<sup>81</sup> 67

Il dualismo, questa profonda spaccatura propria sia delle grandi personalità bibliche sia del moderno giudaismo, e della sua «insondabile profondità tragica»<sup>82</sup> costituisce il pungolo che muove Israele alla ricerca dell'unità per tutti. Il giudaismo è originariamente un umanesimo, senza che a questa parola si possa però conferire il senso datole dagli umanitari ebraici<sup>83</sup>, e ancor meno possa essere inteso come un'idea platonica, ma piuttosto come il realissimo movente, che sia percepito come tale o meno, di tutta la storia del mondo. Israele può attribuirsi una simile esemplarità perché, come si è detto più sopra, nella tensione che in lui sussiste fra sacro e profano, fra fedeltà alla terra e fedeltà a Dio, gli estremi opposti sono stretti in un legame quale nessun altro popolo ha potuto stringere: proprio questi infatti sono i termini del compito soprannaturale di Israele.

Ma il suo carattere è costituito anche dal fatto che un simile compito soprannaturale non cadde come dal cielo, e che la religione di Israele è diversa e unica pur radicandosi nell'eredità comune ai popoli con cui comunque resta in rapporto, non importa se amichevolmente oppure ostilmente. Il discorso umano su Dio è immaginifico, mitico, e così «ogni vivo monoteismo è pieno dell'elemento mitico, e solamente fintanto che lo è, resta vivo. Nel suo insensato tentativo di 'delimitare' quanto è ebraico, il rabbينismo si è sforzato di creare una fede in Dio 'purificata' dal mito, ma ciò che in realtà riuscì a produrre non fu che un

miserabile homunculus.»<sup>84</sup> Già per quanto riguarda la Sacra Scrittura, la 68

redazione finale della tradizione sacerdotale tentò «di espungere dai molteplici testi tramandati ogni aspetto mitologico, secondo il suo miglior parere. Fortunatamente questo suo parere non poté essere applicato integralmente, e alcune cose le sfuggirono perché il loro significato originario non le era più presente.»<sup>85</sup> È così possibile seguire nella Scrittura il movimento con cui un dettaglio si costituisce a partire dagli elementi della religiosità comune, si esprime in essi (e ciò avviene nonostante la “condanna” emessa su tali elementi) e dopo essere passato attraverso le profondità di Israele, si ripropone come universale all'umanità. In Israele quanto è generale acquista una «pregnanza unica»<sup>86</sup>, una realizzazione religiosa, di cui «è possibile trovare tracce in altri popoli dell'antichità, ma che in nessun'altro luogo è rinvenibile con una simile concretezza storica.»<sup>87</sup>

A questi dati della religiosità “comune” appartengono, come mostra l'esperienza, anche la coscienza dell'elezione, quella della missione e la pretesa all'esemplarità. Se questo movimento di pensiero dovesse essere portato fino in fondo, risulterebbe difficile descrivere l'unicità di Israele in termini diversi da quelli della categoria d'intensità, di incremento di un già dato, e ogni possibile teologia sarebbe sottoposta alla minaccia di essere dissolta in null'altro che in una filosofia della religione fondata nel principio dialogico.

<sup>81</sup> Martin Buber, *Jüdische Religiosität*, in *Reden über das Judentum* (Francoforte 1923) 107 ss - Cfr. *Der Jude und sein Judentum*, 68-69.

<sup>82</sup> Martin Buber, *Der Geist des Orients und das Judentum*, in *Reden über das Judentum*, 83 - Cfr. *Der Jude und sein Judentum*, 55. *Die jüdische Bewegung I*, cit. 145 e 209 ss - Cfr. *Der Jude und sein Judentum*, 778 ss e 241 ss.

<sup>83</sup> Martin Buber, *Die jüdische Bewegung I*, cit. 74.

<sup>84</sup> Martin Buber, *Die jüdische Bewegung I*, 133 - Cfr. *Der Jude und sein Judentum*, 82.

<sup>85</sup> Martin Buber, *Die jüdische Bewegung I*, 129 - Cfr. *Der Jude und sein Judentum*, 80.

<sup>86</sup> Martin Buber, *An der Wende*, cit. 40 - Cfr. *Der Jude und sein Judentum*, 155.

<sup>87</sup> Martin Buber, *Israel und Palästina*, cit. 9.

Buber ha percepito questo pericolo, e si è volto sempre più nel corso della sua lunga vita ad una formulazione schiettamente teologica, assumendosene senza esitare tutte le conseguenze. Se all'inizio del suo itinerario l'accento era posto sul legame fra Israele e l'umano - nel periodo precedente la prima guerra mondiale e il nazismo - in seguito esso si sposta sulla singolarità di Israele, e con questo sulla grande solitudine della sua posizione nel mondo. «Che Israele esista, 69

è qualcosa di unico, di inclassificabile. Questo nome, imposto al patriarca non da padre e madre, ma da Dio stesso, caratterizza la comunità come un dato non concepibile in base a categorie antropologiche o sociologiche.»<sup>88</sup> Sion «non è solo un'eccezione nell'ambito dell'idea di nazione e del movimento nazionalistico: il carattere particolare che si aggiunge a quello generale, qui definisce una specie a se stante, che trascende i limiti della problematica nazionale per attingere al livello dell'uomo, del cosmo, dell'essere stesso.»<sup>89</sup> Il sionismo dimostra questo: «Il soggetto di questa impresa di colonizzazione è un popolo con queste caratteristiche: è un popolo anzitutto apolide, privo di protezione statale, secondariamente sprovvisto di una terra e di un centro che lo compagini geograficamente, e in terzo luogo è privo di un legame che lo unifichi, ed è sprovvisto di ordinamento e di conduzione; si tratta di un popolo problematico da qualunque prospettiva lo si consideri. Questa è la novità, l'unicità, il paradosso del sionismo. Nel corso di tutta la storia mondiale non si è mai data una cosa simile. Ma non basta, una simile realtà contraddice tutte le leggi della politica, è per così dire impossibile, irreale.»<sup>90</sup>

<sup>88</sup> Martin Buber, *Kirche, Staat, Volk, Judentum*, in *Die Stunde und die Erkenntnis*, cit. 156 - Cfr. *Der Jude und sein Judentum*, 563.

<sup>89</sup> Martin Buber, *Israel und Palästina*, cit. 11.

<sup>90</sup> Martin Buber, *Kampf um Israel, Reden und Schriften* (1932) 396 - 397. Cfr. *Der Jude und sein Judentum*, 490.

Israele è un popolo, la Palestina è una terra, ma il legame fra i due è un mistero. Questo legame conferisce a Israele un "diritto" realissimo, ma non formulabile in modo adeguato nei termini legali del diritto internazionale, e le nazioni che hanno contribuito a reinstallare Israele in questo suo diritto devono aver percepito qualcosa di questo mistero, anche se non l'hanno saputo formulare se non in termini di umanitarismo e di diritto internazionale.

Che liberazione si percepisce in simili frasi, ma anche quale decisione! Certo, la decisione era già stata presa da sempre, a partire dal momento in cui Buber si oppose a un sionismo puramente politico 70

scegliendo in sua vece il legame sacramentale stabilito da Dio stesso fra il popolo e la terra. Ma questa decisione è così dura, così assoluta, che non si limita a fare di Israele il più solitario fra i popoli, ma è tale che anche per la maggior parte degli ebrei del nuovo stato d'Israele è difficilmente accettabile, e Buber stesso resta solo in mezzo a loro.

Non è possibile che la nuova Gerusalemme sorga in Argentina o in Uganda, anche se per motivi di pietà sarebbe meglio in Palestina. No, solo in Sion, e in nessun altro luogo che Sion! Qui termina il relativismo storico-religioso, qui è la roccia, qui c'è - dogma. E il dogma è riconoscibile per l'irritazione che la sua intransigenza suscita in tutti gli spiriti tolleranti, che con facilità trasfondono i concetti di qualunque sistema religioso in un altro, è riconoscibile per lo scandalo dell'assoluto legame fra un invisibile compito profetico e il suo segno terreno, sacramentale: la terra. È bene e non fa danno, che un simile legame sia concepito e vissuto il più spiritualmente possibile. Si tratta dell'elezione di Abramo all'«esistenza profetica», che è «antica quanto Israele stesso».<sup>91</sup>

<sup>91</sup> Martin Buber, *Sehertum. Anfang und Ende*, cit. 23. - Cfr. *Werke* II 880.



A questo punto Buber può parlare quanto vuole di «due modalità di fede» che si contrapporrebbero, estranee e irriducibili. Resta vero il fatto che l'ebraismo, come egli lo concepisce, e il cristianesimo, come lo professa e propone la Chiesa cattolica sono solidali in questo: sono gli ultimi due testimoni di un compito assoluto che Dio affidi nel mondo, assoluto in questo suo irritante indicare un dato visibile, che è così-e-non-altrimenti-che-così. In caso contrario tutto può essere ridotto e reciprocamente permutato in chiave antropologica, sociologica, in una psicologia del profondo, in una "fede filosofica". Il buddismo, il Tao, i Gath, la saggezza sumerica, quella egiziana e quella dell'Ellade, le "confessioni estatiche"  
71

di tutti i popoli, che Buber conosce e apprezza, hanno tutti radici particolari, ma tutti sfociano pure nell'umanità genericamente comune. È possibile penetrare nella loro ricchezza spirituale e ciò di cui ci si appropria diventa nostra proprietà perché è comune all'umanità di ciascuno. Si livella qualche buca dovuta a vicissitudini storiche e se ne conserva solo il gheriglio, così nutriente. Nell'intera storia del mondo solo due formulazioni non sono acquisibili in questo senso. Chi non è ebreo, non lo può diventare, e chi è diventato cristiano col battesimo, non può più cessare di esserlo. Anche se ebrei e cattolici non si rivolgessero mai la parola, e attraverso i secoli si voltassero le spalle in un'ostilità indifferente, nel bel mezzo della storia del mondo essi stanno legati l'uno all'altro, schiena contro schiena: sono la gogna sulla quale l'antico e il nuovo popolo di Dio costituisce un unico, indivisibile scandalo.

Gli altri riescono sempre a trovare una qualche scappatoia diplomatica. Dispongono a questo scopo della libertà dell'umanista e della «libertà dell'uomo naturalmente cristiano». Israele e la Chiesa non hanno invece alcuna scappatoia. Buber ha riconosciuto che qui, e solo qui, può iniziare il colloquio più solitario che possa mai essere. «Israele è... qualcosa di unico,... non riconducibile ad alcun altro genere,... la storia universale si oppone a che possa essere sistemato in uno dei suoi ordinati cassetti...

Solo a partire da qui noi ebrei possiamo parlare ai cristiani, solo a partire da qui possiamo avere esistenzialmente una possibilità di risposta... Solo noi, Israele e la Chiesa, sappiamo di Israele.»<sup>92</sup> Si tratta di un dialogo «nella contraddizione, la cui opposizione è molto più radicale che non una contraddizione semplicemente logica. La Chiesa vede Israele come una realtà *ripudiata* da Dio. Tale ripudio consegue necessariamente dal fatto che la Chiesa pretende di essere il vero Israele.»<sup>93</sup> 72

Bisognerà pur finire per parlare di ciò che significa «ripudio» nel contesto del nuovo Patto; a mia conoscenza il testo fondamentale, che restano i capitoli da 9 a 11 della lettera ai Romani, non è mai stato citato da Buber. In questi capitoli i concetti di elezione e di ripudio vengono dapprima modellati come due frammenti, per essere in seguito applicati alla dialettica storica del regno di Dio, allo scopo di comprenderne la sovranità. Karl Barth ce ne ha dato, nella sua dottrina dell'elezione, il commento certamente più valido, permettendo di coglierne il più profondo fondamento, un dato che nessuna teologia futura potrà più ignorare. Grazie a lui impariamo a riascoltare la parola di Paolo, che con cristallina chiarezza dice della dialettica di elezione e ripudio, come di termini, cosa che Buber sa molto bene, anzitutto immanenti al giudaismo: la questione apertasi fra Giacobbe e Esaù (9,13), si amplia in quella fra la massa dei perduti e il «resto» dei salvati nella teologia dei grandi profeti (9,27; 11,15), e poi, sempre in una prospettiva interna all'ambito giudaico, per il quale la fede comporta storicamente una struttura tipicamente segnata dall'alternativa, sfocia in una forma di storicità definitiva: il rapporto fra la Chiesa e la Sinagoga. Paolo sorpassa l'alternativa allo stesso modo con cui ad esempio lo poté fare Ezechiele (nel capitolo 16), rendendo visibile nella dialettica fra elezione e ripudio quella forma

<sup>92</sup> Martin Buber, *Die Stunde und die Erkenntnis*, cit. 148 - Cfr. *Der Jude und sein Judentum*, 558 ss.

<sup>93</sup> Martin Buber, *Die Stunde und die Erkenntnis*, cit. 148-149 - Cfr. *Der Jude und sein Judentum*, 559.

di giudizio grazie alla quale il mondo viene salvato<sup>94</sup>: a tutti gli uomini viene imputata l'*apistia*, ma dal giudizio la fedeltà di Dio alla sua elezione esce vittoriosa: «la parola di Dio non è venuta meno» (9,6). «Io domando dunque: Dio avrebbe forse ripudiato il suo popolo? Impossibile! ... Dio non ha ripudiato il suo popolo, che egli ha scelto fin da principio.» (11, 1-2).

73

«Ora io domando: forse inciamparono per cadere per sempre? Certamente no. ... Se pertanto la loro caduta è stata ricchezza del mondo e il loro fallimento ricchezza dei pagani, che cosa non sarà la loro partecipazione totale!» (11,11-12). «L'indurimento di una parte di Israele è in atto fino a che saranno entrate tutte le genti. Allora tutto Israele sarà salvato, come sta scritto» (11, 25-26). «Perché i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili» (11,29). Nessun ebreo che conosca la Scrittura negherà che il dialogo qui condotto da Paolo è rigorosamente ripreso dal tesoro vetero-testamentario, sia nell'andamento del pensiero che nella sua espressione. Israele non ha forse già sperimentato, e nei termini di una sempre più intensa tragicità e evidenza proprio ciò a cui si riferisce Paolo? Buber stesso non espone forse con intima e fremente partecipazione l'alternativa che già ha raggiunto, insuperabile nella sua durezza, un identico chiaroscuro in Geremia, Giobbe e nel deutero-Isaia? Se dunque Buber oppone alla Chiesa il rimprovero di considerare e trattare Israele come un ripudiato, può utilizzare questo termine solo nel senso adottato *volgarmente*, e solo in questo caso ha ragione per quanto riguarda il modo in cui è usato «soprattutto e perlopiù» in campo cristiano. Per quel che invece riguarda il suo senso teologico e dialettico (e con ciò non si può che intendere, nel bene e nel male, il senso dialogico), esso non dipende in alcun modo da una benevolenza umana, per cui una tendenza al perdono cristiano possa intervenire a lenirne l'asprezza, altrettanto poco quanto l'illuminismo ebraico e la teologia della storia

potrebbero mutare anche solo uno iota alla durezza con cui i profeti si sono espressi.

Non si può rendere ancora più difficile la paradossalità di questo dialogo negando o misconoscendo il fatto che ciascuno dei due partner è già impegnato in un dialogo con se stesso. Buber pretende che questo sia vero per uno solo dei due attori, quello cristiano, mentre lo nega per

74

l'altro. Ciò che voi possedete di vero, dice ai cristiani, lo dovete a noi, e a questo livello di profondità dovete ritornare se davvero volete guarire dal vostro esservi dispersi su sentieri ellenistici, manichei, e - paolini. Ogni qualvolta il cristianesimo si è distaccato dall'ebraismo, ha sperimentato un decadimento proprio nel suo stesso essere cristiano, e questo perché la matrice sinottica del vangelo di Gesù è classicamente ebraica, mentre le variazioni giovanee e paoline di alcuni motivi fondamentali del tema sinottico sarebbero già gnostiche - che poi questa gnosi sia greca o tardo-giudaica ha poca importanza.

La Chiesa si è ben guardata dal negare la verità di quest'ultimo aspetto: e cioè che Gesù, per poter essere riconosciuto come vero uomo, come «pienezza dei tempi» e compimento della storia della salvezza, e anche semplicemente per potere essere compreso dall'umanità, avesse bisogno di distendersi in un tempo storico e in una salvezza che si prolungasse storicamente. Perché quanto è storico non cade dal cielo, ma proprio anche quando è un fatto unico, che scinde verticalmente la storia, verifica la sua verità in una relazione orizzontale, che noi conosciamo come relazione profetica che intercorre fra promessa e compimento: ed è proprio in essa che Gesù stesso pone la ragione della sua credibilità. Provenendo da quella promessa e inoltrandosi sui sentieri tracciati da ciò che in ispirito deve venire, l'uomo incontra la presenza nella storia della Parola assoluta. «Gli rispose la donna: "So che deve venire il Messia, il

<sup>94</sup> Erich Przywara, *Alter und neuer Bund* (Herold, Vienna 1956)

salvatore promesso <sup>95</sup>: quando egli verrà ci annuncerà ogni cosa.” Le disse Gesù: “Sono io che ti parlo”» (Giovanni 4,26), la promessa si compie non solo nel senso che l’uomo Gesù è nato da una donna ebrea, ma molto più profondamente: l’unico Logos incarnato e divenuto uomo proviene dai molteplici logoi di «Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi ai padri per mezzo dei profeti» (Ebrei, 1,1). Certo, egli non ne proviene come un torrente che si componga quantitativamente dei flussi delle sue diverse sorgenti, così che chi conosca le sorgenti ne

75

conosca per questo nel fiume, se si potessero calcolare, solo il “sincretismo”, ma come invece la parola di Dio da sempre venne rivolta ai padri: è la parola profetica, incalcolabile, che proviene dall’alto ed è sovranamente libera.

Buber nega il diritto alla reciprocità. Riconosce però ogni singolo elemento della risposta ebraica: anzitutto riconosce che un ebreo che rifletta sulla sua ebraicità vi trova gli elementi del futuro cristianesimo; secondo: che può darsi uno sviluppo dell’ebraismo verso il cristianesimo; terzo: che il cristianesimo è un nuovo inizio, e non è semplicemente deducibile dall’ebraismo, e che di conseguenza l’ebreo che colga questa novità non può che percepirla come qualcosa di estraneo a sé e non invece come qualcosa di proprio. Per lui però questi elementi non possono unificarsi da se stessi nella verità storica che lega strutturalmente promessa e compimento. La riflessione sulla profezia ebraica manca della trascendenza che le verrebbe dal suo compimento: essa si ferma a se stessa, cosa che poi induce i già citati paradossi dell’utopismo sociale. Conseguentemente la novità del cristianesimo può essere solo considerata come estranea, e non come la realizzazione della promessa, malgrado che all’interno dell’ebraismo tutto sia predisposto per questo ri-

conoscimento. Una predisposizione indicata soprattutto dalla direzione del flusso storico, che porta ad avvicinarsi gradualmente alla possibilità di comprendere la venuta della liberazione nella figura del Figlio di Dio che muore e risorge. Ma proprio questa direzione del flusso storico è da Buber interpretata con ferrea coerenza in modo puramente immanente, per dirla con Spengler come graduale «deformazione», e in quanto tale esige che la corrente venga invece risalita per raggiungere le fonti originarie. Così per Buber l’ebraismo consiste nel carattere profetico, non però nella profezia che si realizza in Cristo, ma solo nel profetismo che permane in se stesso, in una irrequietezza assoluta.

76

Prima di proseguire, consideriamo con stupore la terribile audacia di un simile giudizio portato sulla propria identità! Dal punto di vista della filosofia delle religioni, è Israele ad essere diviso dalla comunità dei popoli per la sua unicità, ed è diviso dal popolo fratello dei cristiani perché rifiuta di lasciare che la profezia si trascenda in un compimento che solo Dio avrebbe potuto darle, guadagnando così nell’unica liberazione giudaico-cristiana la solidarietà dell’amore. Israele è chiuso in una solitudine di terribile rigidità, che immancabilmente si riflette in parte anche sulla Chiesa: è questo infatti il primo e fondamentale scisma<sup>96</sup> che spezza la continuità fra antico e nuovo Patto e la priva della sua provvidenziale unità. Per la mancata risposta da parte dell’ebraismo, la Chiesa deve accontentarsi di passaggi scritturistici, laddove invece avrebbe bisogno di incontrare dei cuori, ed è per questo che fatica a riconoscere se stessa nell’antico Patto. Però essa non vuole più accontentarsi, e desidera che la lode che eleva a Dio oggi non si limiti più solo a ripetere parole, ma vuole riceverle dalla viva tradizione dell’anima ebraica nella cui preghiera queste stesse parole furono formulate.<sup>97</sup> La Chiesa non riconosce altra dimensione del proprio divenire se non quella ebraica: non

<sup>95</sup> Balthasar cita una versione tedesca del testo di Giovanni in cui è reso con “der der Verheissene heißt” – cioè “il Promesso” – quello che nella Bibbia della CEI è tradotto con “cioè il Cristo”. (NdT)

<sup>96</sup> Paul Démann, *Israël et l’unité de l’Église*, in *Cahier Sioniens* VII, N.1 (1953) 1-24; *Israël et l’Église, Essai de dialectique*, idem, N. 9 (1950) 1-16.

<sup>97</sup> Louis Boyer, *La Bible et l’Évangile* (Coll. *Lectio Divina*, Cerf, Parigi 1951)

pensa affatto che, essendo una Chiesa composta da ebrei e da gentili, debba per questo assumere con uguale dignità, accanto a quella ebraica, anche le tradizioni delle nazioni.

Israele è nella sua stessa essenza forma cristologica: e riflettendo su se stesso dovrebbe poter riconoscere il proprio divenire cristico. Ma appunto, si tratta di un “divenire”, e il carattere di promessa dell’intera struttura che Israele è, potrebbe benissimo emergere alla sua coscienza. Ora è su questo punto

77

che ci soffermeremo. Non si tratta di una novità, e può giudicarlo chiunque conosca la teologia fondamentale: queste cose sono state sempre nuovamente espresse fin dall’epoca dei Padri. Ma non si tratta semplicemente di dare loro una “rinfrescata”: di fronte alla freschezza del pensiero di Buber bisogna ripensarle e riformularle di nuovo, a partire dal fenomeno originario della rivelazione.

L’antica teologia coglie senz’altro nel segno quando afferma che Israele è un segno visibile, terreno, «carnale», un’immagine di quanto nel compimento in Cristo sarà invece «spirituale». Che lo «spirituale» non sia poi nulla di incorporato, deriva anche solo dal fatto che la pienezza è consistita nel diventar carne da parte del Verbo. Ma non è questo il punto, ora, quanto piuttosto il carattere di promessa del principio profetico-sacramentale di Israele.

Lo stigma della promessa, e quindi della provvisorietà, è illuminato dal fatto che – proprio nel modo così chiaro e doloroso in cui Buber l’ha espresso – nel cuore stesso di Israele è conficcata la spina di un’irrisolvibile «contraddizione». È in funzione delle nazioni che Israele è stato prescelto, ma è a tal punto messo a parte, che ad esso non si apre via d’accesso: nessuno può diventare ebreo, se non lo è per nascita. Il proselitismo è impossibile. Proprio ciò da cui potrebbe diffondersi la comunione fra le nazioni è incomunicabile, fino al punto che concretamente neppure il matrimonio misto fra un ebreo e un non ebreo può

condurre a una “sintesi” nei figli. Tale contraddizione, che si fonda nel suo autentico compito, diventa ancora più chiara nella duplice forma che assume l’esistenza ebraica: la diaspora fra i popoli e l’essere raccolti nel proprio paese - nel caso che questo possa durare<sup>98</sup>. Ma nella diaspora, che l’antico Israele interpreta a tratti e timidamente come un’occasione di possibile efficacia fra i pagani<sup>99</sup>, (benché debba vedervi piuttosto la pena

78

inflitta dal giudizio divino), Israele non è veramente se stesso: al di fuori della propria terra, è malato e non trova nessuna possibilità di guarigione. Dalla dispersione Israele può essere ricondotto nella propria terra - e in questo consiste una delle maggiori promesse messianiche in ciascuna delle tappe della sua storia<sup>100</sup> - ma così cessa di essere il lievito del mondo. Ha rapporto solo con se stesso, dal momento che concepisce anche i non-ebrei che vivono nella terra d’Israele come una punizione che Dio via abbia lasciato (Giudici 1,27 - 2,5). Nella libertà e nella vastità del mondo, sia di quello spirituale che di quello geografico, a Israele manca un centro di gravità che gli conferirebbe consistenza di popolo; se invece è raccolto in unità nella sua terra, riesce ad essere di esempio solo restando completamente isolato. Essenzialmente manca di apostolato, perché il concetto di apostolo (come di colui che è inviato altrove, da *apostellein*), non può appartenergli. Il movimento che costituisce Israele è quello dell’eterno ritorno dalla diaspora<sup>101</sup>. Il movimento che costituisce la Chiesa è invece quello dell’andare in tutto il mondo e a tutte le genti, in tutti i tempi: qui essa ha il suo luogo, e non è affatto un esilio. Proprio ciò che per l’ebreo non è conciliabile, la patria e la terra straniera, proprio questo per il cristiano diventa identico, come dice in

<sup>98</sup> La data di redazione di questo scritto su Buber è il 1957. (NdT)

<sup>99</sup> *Tobia* 13, 1-7

<sup>100</sup> Martin Buber, *Die Jüdische Bewegung* (1916, 1921). Kampf um Israel (1933)

<sup>101</sup> Martin Buber, *Kampf um Israel*, Cit. 397 ss. - Cfr. *Der Jude und sein Judentum*, 491.

modo inimitabile la Lettera a Diogneto: «Perché i cristiani non si distinguono dagli altri popoli né per la patria né per la lingua o i costumi: essi non abitano un'unica città, non si servono di una lingua straniera e non conducono una vita stravagante... Vivono in città greche e non greche, così come per ciascuno ha stabilito il destino..., eppure vi abitano come stranieri,

79

partecipando alla sua vita come cittadini, ma la considerano e subiscono come fossero stranieri: ogni patria è per loro terra straniera, e ogni terra straniera è per loro una patria.»<sup>102</sup>

A questo punto risulta molto chiaro perché il giovane Hegel non abbia trovato lo schema per la sua dialettica filosofica se non qui, nel luogo definito dal rapporto teologico fra antico e nuovo Patto. La comprensione della sintesi che è Cristo, presuppone esattamente Israele come tesi e antitesi – anche se in realtà dal giovane Hegel questo rapporto fu interpretato piuttosto come «tragedia» e «frantumazione», e troppo poco invece come pedagogia finalizzata a Cristo. Ma anche qui, nessuna antitesi e nessuna contraddizione storica potrebbe sussistere se non fosse segretamente supportata dalla sintesi, perché la legge e i profeti sono ordinati a Cristo, e il loro carattere di promessa è interamente visibile solo in Lui. Qui sta l'origine e la fine di ogni dialettica: nel dialogo fra antico e nuovo Patto. Nel dialogo che né l'antico né il nuovo Patto attuano volentieri, e nel quale tuttavia si trova racchiusa ogni luce e tutta la salvezza.

La domanda che Israele suscita è così profonda e radicale che ad essa non si può dare se non una risposta assoluta. Una simile risposta non può darsi sullo stesso piano sul quale Israele - necessariamente e secondo le sue proprie premesse - pone la domanda, e d'altra parte la risposta deve saper comporre in unità i momenti contraddittori della domanda: questi stessi, e non altri. Perciò è necessaria una «riduzione».

Ma è di un'altra specie rispetto a quella proposta da Buber. È la riduzione della «terra», come pure del «tempio» (con il suo sacerdozio, i suoi sacrifici e le sue usanze) al corpo e alla carne della Parola di Dio, che nell'uomo vivente Gesù Cristo diventa

80

il principio veramente onnicomprensivo. Non solo nella misura in cui egli è un uomo libero e vivente (in opposizione agli oggetti materiali «terra» e «tempio»), ma più profondamente, perché egli per potenza di Dio muore e risorge, e elevando così la questione a una dimensione totalmente nuova la questione, conferendo a questa morte e a questa risurrezione il senso di un giudizio sul peccato e la valenza di una liberazione. Solo questa riduzione può liberare dalla dialettica fra «terra» e «esilio», ma anche da quella fra spiritualità assoluta del principio profetico e assoluta materialità del legame geografico (nel principio sacramentale di «terra» e «tempio»). È sempre ancora una necessità «raccolgere i dispersi», ma ora sono raccolti nel «corpo di Cristo che è la Chiesa», e solo in questo senso la Didaché assume nella nuova liturgia la preghiera ebraica che la impetrava.<sup>103</sup> Ma proprio a partire dall'eucaristia risuona ogni volta di nuovo l'«ite, Missa est», il ripetersi della missione a tutte le nazioni. Per i cristiani questa è un'esperienza di novità tale, da essere vissuta come un miracolo e come un dono di grazia - secondo quanto ha mostrato Prümm<sup>104</sup> - e non ha niente a che vedere con un cosmopolitismo stoico o ellenistico. La Chiesa ne è certo debitrice a Cristo stesso, ma anche alla loro comune origine: l'ebraismo. Restano anche il nuovo tempio e il nuovo sacrificio: non è necessario considerarli superati o inutili, come avviene invece nella «riduzione profetica». Essi vengono assunti nel «tempio del suo corpo» e nel «sacrificio di sé stesso»: tutto viene compiuto, niente viene rinnegato, in una progressione che conduce tutto a una superiore unità, e non è invece dissolto regressivamente in una esemplarità originaria. Nella progressione verso Cristo resta

81

<sup>102</sup> Lettera a Diogneto, cap. 5

<sup>103</sup> Didaché, cap. 9

<sup>104</sup> Karl Prümm, *Christentum als Neuheitserlebnis* (Herder 1939)

soprattutto quell'apertura del cielo che nella storia ebraica è stata sempre più vividamente annunciata, finché in Cristo la Parola di Dio non diventa carne e Dio non diventa attore della storia. Per Buber non è consentita una simile trasposizione dell'aldilà nell'aldiqua, ed egli preferisce chiudere le porte all'escatologia, perché là dove inizia il suo vaneggiamento non c'è più modo di poterlo arrestare.

Eppure Israele non può essere inteso, nella sua delimitatezza terrena, che come un segno dell'assoluto: in ciò che oggi intraprende, e può ancora intraprendere, sta la controprova di quanto finora detto sulla precarietà di questo suo ruolo di precursore. Le due braccia di tesi e antitesi esigono di stringere un assoluto, ma là dove non concludono nella sintesi fra Parola di Dio e dell'uomo, fra obbedienza e libertà, restano per sempre aperte senza trovare un oggetto che sia loro commisurato. La dinamica che sospinge nell'eterno non trova altra via che quella del futuro temporale, e così tradisce e rinnega uno dei momenti essenziali dell'ebraismo: la situazione profetico-tragica, che di suo invece anticipa il morire cristiano con Cristo. La dinamica stessa minaccia allora di diventare anti-cristica e demoniaca, gli assolutismi devastano il mondo, che sia nella forma del capitalismo occidentale o in quella del comunismo orientale. L'uomo è buono, è capace di salvarsi da se stesso, ha il potere di cambiare se stesso e di cambiare il mondo, la convivenza e tutta la faccia della terra in bene. Sono sentieri che conducono all'utopia, *Pfade in Utopia*, sentieri che Buber avrebbe volentieri fatto diventare profetismo sacro, ma che nell'Israele odierno sono diventati sentieri pochissimo religiosi e molto secolari! Fra un (non-tragico) socialismo del futuro e un (tragico) personalismo del presente, resta aperta una distanza incolmabile, ed è questo il segno della precarietà di Israele.

Ma l'ebreo potrà domandare di ritorno: forse che voi cristiani avete un reale interesse che vi lega alle realtà terrene? 82

Cosa importa a voi dello stato, del lavoro, del futuro dell'uomo? Nelle vostre apologie concedete a tutte queste cose un posto di cortesia e difendete il diritto naturale, che ha però la caratteristica di essere irreali, perché voi non potete impegnarvi seriamente con le cose terrene. Con la vostra idea di redenzione del mondo avete come saltato tutti questi ambiti. A voi non interessa realmente che nel mondo ci sia un po' meno peccato e un po' meno ingiustizia. Il vostro Cristo, che ha vinto il mondo, non vi ha assegnato il compito di riformare il mondo mondano. Voi aspettate solo la fine, non avete nessuna causa a cui mettere mano. Voi siete giustificati per la fede, e se anche difendete le opere, lo fate solo per accumulare meriti per il mondo a venire. Il vostro tesoro è nei cieli, e perciò là è pure il vostro cuore. Voi siete e restate dualisti, e l'interesse per il futuro del mondo che solo oggi, nel ventesimo secolo di cristianesimo, finalmente cominciate a dimostrare resta comunque in chiave ipotetica. La civitas terrena «può solo essere, come per Agostino, il regno di quelli che sono dannati per l'eternità, e dal quale i redenti devono perciò solo prendere eternamente le distanze, oppure, come per Tommaso, una soglia e un apprendistato alla vera convivenza umana, che è spirituale»: e cioè la Chiesa.<sup>105</sup> Israele invece è realmente uno Stato, unità di sangue e terra, civitas Dei e terrena ad un tempo, e come tale non può che essere delimitato, così come l'uomo Gesù era limitato nel tempo, nello spazio e nel compito. Ciò che si incarna non può essere ilimitato, non può essere spirito. Ma il popolo spirituale, che voi cristiani pretendete di essere, non ha nessuna consistenza terrena, neppure quella che fu di Gesù, che Paolo dice «di non voler più conoscere secondo la carne». E dal momento che in questo nostro mondo materiale quanto è spirituale non può darsi se non in modo corporeo, voi ricadete 83

in una situazione già da molto tempo superata da noi ebrei, quella della dittatura clericale, senza che però i profeti inviati da Dio la tengano più

<sup>105</sup> Martin Buber, *Reden über das Judentum*, cit 168 - Cfr. *Der Jude und sein Judentum*, 103.

in scacco, come invece accadde nella nostra storia, ma che, come in un anacronismo terribilmente grottesco, resta sola ad occupare tutta la scena. Ed ora tocca a noi rinvenire in voi una contraddizione, così come a voi parve doveroso rilevarla in noi: voi parlate di incarnazione, ma il vostro Dio-uomo ha distolto la vostra attenzione dall'autentica condizione terrena, voi continuate, come gli uomini di Galilea, a fissare lo sguardo su colui che scomparve fra le nuvole; voi parlate di lievito e di popolo spirituale, e di libertà, ma la vostra Chiesa non ha niente da offrire agli altri popoli - se non le vostre missioni e le direttive contenute nelle vostre lettere pastorali - e nessun'altra libertà al di là di un'obbedienza clericale. E chi potrebbe mai sentirsene attratto?

I cristiani possono opporre a tutto questo una pronta risposta? O non è forse meglio che prendano un po' di tempo? Non vale forse la pena lasciare cadere una pausa nel dialogo, perché insieme, l'antico e il nuovo popolo, chinino in silenzio il capo?

C'è un peso terribile che impedisce quotidianamente che la Chiesa appaia così come Gesù l'ha voluta, è la colpa umana e l'ostinazione, non solo di Israele, ma dei peccatori tutti. Se la Chiesa fosse santa anche nelle sue membra, in noi (perché là dove essa lo è, lo si può vedere) allora potrebbe essere feconda ed essere lievito, non a lato, ma dentro il mondo. Se fosse santa anche nelle sue membra, non sussisterebbe nessuno iato fra istituzione e carisma, fra sacerdozio e profezia, fra obbedienza al corpo di Cristo nella sua visibilità e obbedienza al suo Spirito Santo. Pietro è colui a cui è richiesto l'amore più grande, e nel contempo di seguire con estrema serietà la via della croce (Giovanni 21, 15-18). L'unità c'è da sempre, in abbozzo, 84

e solo il nostro peccato le è di ostacolo. E dal momento che il nostro peccato la ostacola, può rendersi visibile agli occhi degli uomini solo sulle vie della passione, la primissima volta come tutte quelle che la seguiranno, per così realizzarsi. Ma non si può proprio dire, considerando

i secoli di storia cristiana, che la comunità fondata da Cristo sia rimasta nel mondo in modo astorico-escatologico: poiché cosa più della sua presenza ha mai polarizzato maggiormente la storia, sia in bene che in male, tanto che non esiste oggi un ideale, purché sia minimamente serio, che non stia sotto il suo segno.

Possiamo, e dobbiamo, osare un ultimo passo. Che la Chiesa non sia più luminosa e convincente è colpa nostra. Ma è una nostra colpa comune, del nuovo come dell'antico popolo. E in questo Buber ha ragione, definitivamente, che cioè la croce di Cristo non si è svolta come la catastrofe drammatica in una tragedia che fosse già prevista, o come fissata su una pellicola cinematografica, che iniziando al presepio faccia trascorrere la vita di Gesù con tensione crescente. Al messaggero di Dio, che venendo dal Padre si rivolge al popolo amato, dobbiamo poter attribuire un istante di paradisiaca ingenuità, nel quale egli volesse essere seguito dall'intero popolo convertito, e considerasse perciò questo esito una possibilità reale malgrado tutte le figure e le profezie dall'aura tragica che lasciassero intravedere anticipatamente la croce. Come infatti avrebbero mai potuto opporsi alla Parola del Padre? La chance del discorso della montagna unisce la più grande esigenza con la più grande beatitudine, la cosa più ardua, che, assunta al centro stesso del cuore, diventa anche la più facile. Non è possibile isolare il momento della vita di Gesù in cui si è compiuta la svolta, il momento in cui egli dovette rinunciare alla sua prima "speranza", perché col crescere della sua offerta amorosa si generavano un'ostinazione e un rifiuto sempre maggiori. 85

È l'istante in cui piange su Sion. L'istante in cui non può più garantire l'unità del suo compito se non soffrendo, in cui ciò che di nuovo ha iniziato con i suoi discepoli diverrà uno scisma all'interno della Sinagoga (ma lo scisma l'hanno consumato quelli che l'hanno rifiutato) ed egli non potrà conservare l'unità se non «nel suo stesso sangue». È in questa prospettiva che a Pietro viene posta la domanda sull'amore più grande, è in essa che vengono pronunciate le parole sulla roccia su cui niente

prevarrà e sulle chiavi che aprono e chiudono in cielo come in terra. In questa prospettiva si inserisce la necessità di mangiare la sua carne per avere la vita eterna. Il principio del nuovo sacerdozio non é e non può essere descritto se non come spirituale, per usare il termine di Paolo, e carismatico, per usare quello di Buber. Eppure è posto in contrapposizione al rifiuto di Israele, ed è la colpa di Israele a riflettersi in esso. E siccome alla sua origine sta la colpa, così sarà in mezzo a peccatori che il nuovo sacerdozio verrà esercitato, per loro, ma sarà da loro anche amministrato, ed essi ne modelleranno il volto che possiamo vedere, quello che ne nasconde, e a momenti ne rende irriconoscibili, i tratti originari: è il volto della passione. Per chi la fondò, l'istituzione sacerdotale non è altro che luce e grazia, ma come non potrebbe la grazia visibile tentare a qualunque genere di abuso, più ancora che non la grazia invisibile? Questo è il caro prezzo che era necessario pagare perché i "trascendentali" del regno divino attraversassero la storia avendo salva la loro unità: l'unità della verità e la concordia dell'amore.

Quello che non ci piace nella Chiesa è esattamente quello che non ci piace nella Sinagoga: è il nostro peccato, il nostro comune peccato. Anche solo questo fatto testimonia di come la Chiesa di Gesù non possa essere estrinseca, indifferente ad Israele. Israele è nel suo destino e sul suo stesso volto. E il giudizio che in Gesù porta alla luce lo scisma, nascosto ma già presente, dividendo il nuovo dal vecchio Patto, non è altro 86

che il compimento dello stesso giudizio degli antichi profeti: qualcosa che nessuno meglio di Israele può comprendere. Gli ebrei sanno bene cosa significhi sottostare al giudizio di Dio - e Buber ce l'ha documentato una volta di più - mentre fin dall'inizio i "greci" saranno tentati di interpretarlo tendenziosamente. La domanda circa la missione di Israele è diventata così, una volta di più, assolutamente inevitabile.

## La missione di Israele

Negli Atti del Nuovo Testamento possiamo seguire soprattutto la drammaticità della rottura: la separazione brutale fra quelli che proseguono il cammino e quelli che restano indietro; di quelli che osano il salto e quelli che, con mille scuse, lo rifiutano. Gesù stesso ha parole di giudizio impossibili da ignorare, gli Apostoli le ripetono, le prime generazioni cristiane si appoggiano quasi esclusivamente su di esse: l'inevitabile è ormai dietro di noi, è inutile tentare seriamente di tornarci sopra. E a noi ciò appare, mondanamente, di un'evidenza tale che quasi non riusciamo più a cogliere la reale alternativa che pone la Parola di Dio, Parola che proprio in Gesù ha la sua espressione più alta e definitiva.

Ma gli ebrei sanno fin dai tempi antichi come Dio si rivolga a loro. E perfino la parola di Gesù non coglie orecchie impreparate: fin dal Sinai, fin dalla conclusione del Levitico, fin dalla grande assemblea di Sichem, fin dal Deuteronomio, e fin da Amos, Michea e Geremia, queste orecchie hanno imparato ad ascoltare unitamente minacce e promesse: annunci di umiliazione e di ripudio sempre più aspri in unità con brucianti promesse e dimostrazioni di divina fedeltà. Le parole di Gesù si iscrivono, come sottolinea Buber, nella grande tradizione profetica. Sono parole che tradirebbero il nucleo stesso di questa tradizione se non esprimessero e non fossero intese secondo l'alternativa davanti a cui pongono. La divisione fra la massa perduta e il sacro «resto»<sup>106</sup> era già presente allora; come pure, tanto il concetto quanto le parole «nuovo patto», che avrebbe fondato nella verità del cuore ciò che ormai è solo esteriore; la distruzione del tempio è stata profetizzata a più riprese, anzi si è addirittura già realizzata. 88

<sup>106</sup> *Der Restgedanke im Alten und Neuen Testament*, secondo excursus in : Johannes Munck, *Christus und Israel* (Universitätsverlag Aarhus, 1956)



Il rifiuto di cui è vittima Gesù è perfettamente aderente alla tradizione, non stupisce nessuno: «perché non è possibile che un profeta muoia fuori da Gerusalemme. Gerusalemme, Gerusalemme, che uccidi i profeti e lapidi coloro che sono mandati a te...!» (Luca 13, 33-34).

Ma se la salvezza di tutto Israele dipende dalla mediazione del «resto» - e in ultima analisi del Servo di Dio, che soffre per i peccati di tutti - e se il nuovo Israele di Gesù è diventato il «resto», allora è del tutto corrispondente alla logica della parola di Dio in Israele che l'antico Patto sia giudicato dal «resto» (come Gesù stesso dice: «Voi - i dodici rappresentanti di Israele - giudicherete le dodici tribù.» Matteo 19, 28; Luca 22, 30). Con ogni evidenza si tratta di un atto salvifico: il giudizio ha inizio «dalla casa di Dio» (1. lettera di Pietro 4, 17). Se Israele trova nel «resto» la forma del giudizio su di lui, corrispondentemente, il «resto» trova in Israele la sua materia. Ma lo scopo del giudizio di salvezza è questo: il germe deve far lievitare tutta la pasta, come la lettera ai Romani al capitolo 2 esplicita.

Se Buber esige una speranza per Israele, va detto che questa non gli viene negata mai, sia nell'antico sia nel nuovo Patto. È una speranza mediata dal giudizio, anzi addirittura, come Israele sempre ha saputo, speranza nel giudizio. Speranza nel Giorno del Signore. Fra la speranza e il suo compimento si apre un profondo iato: ciò a cui Israele agogna (*epizêtei*, la forma verbale è al presente), proprio questo non lo ottiene. Lo hanno ottenuto invece solo i prescelti (Romani 11,7). Perché la salvezza presente è uscita di scena, e al suo posto è subentrato un vuoto: «Io ho abbandonato la mia casa, ho ripudiato la mia eredità; ho consegnato ciò che ho di più caro nelle mani dei suoi nemici» (Geremia 12, 7). «La gloria del Signore uscì dalla soglia del tempio» (Ezechiele 10,18). «Ecco la vostra casa vi viene lasciata deserta! Vi dico infatti che non mi vedrete più.» (Luca 13,35). Ma questo vuoto è, come ci spiega Paolo, il tempo della

salvezza per i pagani che affluiscono nel regno di Dio, e dal momento che proprio questo è il destino di Israele da sempre, nello stesso tempo è la salvezza anche per Israele e sua speranza - ma nel vuoto. Nessuno dei detti sull'abbandono e sull'uscita della Gloria dal tempio è priva di un rapporto alla consolazione e al ritorno. In Ezechiele addirittura non è soltanto ritorno alla terra e al tempio di pietra, ma sostituzione del cuore di pietra con un «altro cuore», e dono «di uno spirito nuovo» che sarà messo «dentro di loro» (Ezechiele 11, 19). È dono di nuovi occhi, che consentano di vedere Colui che ritorna: «Non mi vedrete più fino al tempo in cui direte 'Benedetto colui che viene nel nome del Signore!'» (Luca 13,35).

La folla di coloro che entrano non si siede però ad una tavola separata, ma espressamente alla stessa tavola di Abramo, Isacco e Giacobbe (Matteo 8,11), cosa che ci impedisce di scindere il nuovo Patto dall'antico, e ci apre invece alla significativa immagine di Paolo: è nella «sacra radice» che saranno innestati i rami dell'olivo selvatico (Romani 11,16). Compito di Israele sarà sopportare questo innesto senza diventare «gelosi di un popolo che non è popolo» (Romani 10,19; Deuteronomio 32,21). Deve sopportare quest'ultima umiliazione alla fine della lunga teoria di umiliazioni subite, per cui non soltanto le sue sorelle Samaria e Sodoma vengano giustificate davanti a lui (Ezechiele 16,5 ss), ma «Israele stesso sarà salvato» solamente quando «saranno entrate tutte le genti» (Romani 11, 25). Ma ciò che viene chiamato «accecamiento», «indurimento», «inciampo», «rifiuto», non è in nessun modo una fatalità di cui i singoli siano caduti vittima. Certo, «fino ad oggi, quando si legge Mosé, un velo è steso sui loro cuori; ma quando ci sarà la conversione al Signore, quel velo sarà tolto» (Esodo 34, 34 e 2. lettera ai Corinti 3, 15-16).

90

Per questo Pietro può interpellare gli ebrei in un modo che a orecchie cristiane può parere frutto di una solidarietà e di una familiarità incomprensibili e finanche offensive: «Ora, fratelli io so che voi avete agito

per ignoranza, così come i vostri capi; Dio però ha adempiuto ciò che aveva annunciato per bocca di tutti i profeti, che cioè il suo Cristo sarebbe morto. Pentitevi dunque e cambiate vita, perché siano cancellati i vostri peccati e così possano giungere i tempi della consolazione da parte del Signore ed egli mandi quello che vi aveva destinato come Messia, cioè Gesù. Egli deve essere accolto in cielo fino ai tempi della restaurazione di tutte le cose, come ha detto Dio fin dall'antichità per bocca dei suoi santi profeti... Voi siete i figli dei profeti e dell'alleanza che Dio stabilì con i vostri padri... Dio, dopo aver (ri)suscitato il suo servo, l'ha mandato prima di tutto a voi per portarvi la benedizione e perché ciascuno si converta dalla sua iniquità.» (Atti, 3, 17-26). Con questo discorso Pietro non giustifica solo, passando oltre, la morte in croce di Gesù - egli stesso, che lo ha rinnegato, ha ben appreso come lo abbia per questo trattato il Risorto - ma lascia che la necessità di grazia di questa morte, annunciata fin dalle origini, sorpassi infinitamente il crimine commesso dal popolo per ignoranza. Dunque non si tratta di una possibilità perduta per sempre, anzi, la conversione è sempre possibile e l'antica attesa di Israele acquista con il protrarsi dell'attesa della Parusia solo nuovo nutrimento, un nuovo diritto, e una nuova urgenza, mentre la conversione del cuore di ogni singolo sarà l'avverarsi della promessa, la restaurazione di tutte le cose, l'apocatastasi. Pietro non esita a fare appello all'antica aspirazione di Israele, quella di affrettare la venuta del giorno del Signore: e se anche lo stesso Signore aveva evitato la domanda dei discepoli sull'apocatastasi, rinviando al mistero conosciuto solo al Padre (Atti 1,7; Marco 13,32), e rimandando i discepoli stessi

91

al loro compito nel mondo, Pietro invece lascia intendere che quest'ora sia determinata dall'incontro fra la volontà del Padre e la conversione del cuore umano. Per Israele dunque la prima e la seconda venuta di Cristo diventano una cosa sola, come anche il bel gioco di parole nel discorso di Pietro lascia intendere: Dio che ha «suscitato» il suo servo, po-

tendo con ciò riferirsi tanto alla nascita quanto alla risurrezione, e in ultima analisi dovendo riferirsi ad entrambe, perché è nella risurrezione che l'avvento del nuovo Adamo, spirituale e liberatore, si compie vittoriosamente (1. lettera ai Corinzi 15, 20 ss; 45 ss).<sup>107</sup>

Per Israele continua dunque, come prima, a sussistere la speranza, e non una qualsiasi, la sua propria: la realizzazione e il compimento di ciò che il *suo* Dio ha promesso da sempre ai *suoi* profeti. Si potrebbe obiettare però che una speranza così sospesa nel vuoto non costituisce ancora un *compito*. Ed è proprio di questo che Israele è in ricerca. Che sia possibile parlarne da un punto di vista cristiano? È una domanda straordinariamente difficile, e alla risposta potremo avvicinarci solo molto lentamente, come a piccoli passi.

Certo è che la continuità di Israele nella storia ha un *senso*, dal momento che questa speranza dimostra di essere fondata in modo così profondo e in modalità così molteplici. Questo senso si situa, come sempre, nell'adamantino rapporto che Dio pone fra la promessa e il suo compimento. Quest'ultimo è quiete, mentre la prima è dinamismo, (*paid*) *agogia*. Tensione e dinamica fra un punto d'inizio e un punto finale. In principio, la pura promessa, guarda dritto negli occhi il compimento, al di là di tutti i gradi possibili della sua realizzazione: è nella fede di Abramo che sta la radice di tutto. D'altra parte essa è il punto più lontano dal compimento, e storicamente, in mezzo alle comuni forme pagane della religiosità antica, non è che un granello di grazia

92

che solo gli scrittori sacri di tempi molto posteriori hanno estratto e isolato artificialmente, rendendolo visibile grazie a una sua propria liturgia linguistica.<sup>108</sup> La storia di Israele è caratterizzata da una compenetrazione successiva fra il lievito dell'unicità della sua elezione e la religiosità

<sup>107</sup> Su tutta la questione cfr Gottlob Schrenk, *Die Weissagung über Israel im Neuen Testament* (Zurigo 1951).

<sup>108</sup> Martin Buber, *Sehertum, Anfang und Ende*, cit. 24 ss - Cfr *Werke* II, 881.

comune a tutti gli uomini, che si compongono in un'autentica (e probabilmente nell'unica autentica) progressione verso il compimento. Se è possibile applicare alla Chiesa, in qualche modo, il concetto di «sviluppo»<sup>109</sup>, ciò accade in fondo solo in modo derivato: la pienezza raggiunta non si può, in quanto tale, sviluppare. Invece in Israele vi è stata un progresso della rivelazione, nel senso reale della parola. Il raggiungimento di qualcosa presuppone qualcosa d'altro, che deve essere compreso, per essere in seguito superato, inteso spiritualmente, o addirittura rigettato. Solo l'Antico Testamento può affermare e negare un'identica cosa, a seconda dello stadio a cui ci si situi. Di fronte a Gerusalemme minacciata, Isaia dice che il tempio del Signore è intangibile, e ha ragione; neppure il tempio è intangibile, dirà Geremia, e avrà altrettanta ragione. I giusti saranno premiati visibilmente da Dio già in questa vita, così ha promesso Dio, e l'ha dimostrato molte volte. Ma contro i tre amici di Giobbe, che si richiamano a questo insegnamento tradizionale, Dio stesso prende posizione, perché questa volta Egli si metterà dalla parte di Giobbe, compiendo così un passo potente nella sua progressiva rivelazione.

93

Nel giro di pochi secoli, Israele è stato condotto per l'inaudita agogia di Dio dalla pianura della comune filosofia delle religioni, attraverso gole impervie, fino alla vetta del Dio-Uomo. In un senso diverso da quello che Buber vorrebbe, la storia di Israele è e resta per l'intera umanità, così come per i cristiani, l'introduzione a Cristo: la via d'accesso stabilita da Dio stesso a questo fatto assolutamente verticale, che cade apparentemente dal cielo come una meteora. L'uomo deve ricominciare sempre

<sup>109</sup> Si parla di sviluppo dei dogmi, intendendo che una profondità rivelata sempre presente si sviluppa nella riflessione e nella presa di possesso cosciente da parte delle generazioni cristiane che si succedono, è dispiegata dal magistero ecclesiastico, e naturalmente si riflette nell'eco che suscitata risuonando come concezione dell'esistenza cristiana, per la maggior responsabilità che deve destare quanto è stato inteso con una maggiore coscienza.

da ciò che gli è proprio, dalla religiosità filosofica, da ciò che grossolanamente viene designato come religione naturale, e non ci sono concetti fondanti in Israele - finanche quelli assolutamente unici come «patto», «regno di Dio» e «profezia» - la cui affinità con il comune patrimonio religioso non sia costatabile sia a priori che a posteriori. In Israele questi concetti hanno tuttavia sempre una colorazione unica che costituisce come la grafia di Dio nella storia, e che è soprattutto riconoscibile dal fatto che Israele non li ha tratti dal proprio "genio religioso", ma recalcitrante, ostinato, vi è sempre stato tirato per i capelli e trascinato di peso. Se guardiamo alle fonti della parola di Dio, nel cui imponente bacino scorrono come ruscelli le singole parole, dove tradizioni ancora torbide diventano limpide, possiamo osservare attraverso una sola parola i diversi strati della sua formazione, vedere come frasi e interi episodi vengano trapiantati magari più volte in un nuovo terreno come se fossero germogli, finché non attingono alla loro pienezza e alla definitività del loro significato e contesto, in composizioni che molto spesso lasciano intravedere i singoli passi del loro divenire. Eppure lo sguardo che si volga alle origini non vi coglie opacità né confusione. Ciò che è chiaro, che si è chiarito, indica che all'origine c'era una chiarezza grazie alla quale tutto il processo è stato ordinato. È un a priori di rivelazione che nessuna filologia delle fonti potrà mai documentare, ma che teologicamente è visibile nell'unità che il testo è diventato.

94

L'idea della mediazione dinamica a partire dalla "pianura" delle religioni fino all'assoluta altezza e pienezza di Cristo, è un pensiero che accompagna costantemente l'Antico Testamento e che Paolo rende esplicito, ma non può essere ridotto semplicemente all'altro, secondo il quale Israele sarebbe l'immagine carnale della futura realtà spirituale. Questo secondo schema è preferito dal pensiero platonizzante della cosiddetta Lettera agli Ebrei ed è stato introdotto nella teologia sistematica e nella teologia della storia dagli alessandrini. Anche Buber si rifà a questo schema quando sottolinea con tanta forza il carattere secolare e il

compito mondano di Israele, in opposizione alla “religione dell’aldilà” di Cristo. Ed è purtroppo a causa di questo schema che sono stati cancellati i sentieri che conducono al nuovo Patto, mentre noi cerchiamo di renderli oggi nuovamente agibili, quei sentieri che a partire dalla prima cacciata nell’esilio conducono in modo sempre più deciso e sempre più chiaro verso Cristo, e non si tratta certo di deviazioni apocalittiche, ma di Osea e Geremia che profetizzano lo struggimento del cuore, e del poeta che scrisse del servo sofferente. Questi sentieri sono anzitutto storici e non letterari, sono opere scritte nella carne di un cuore che soffre atrocemente, e non certo invece opere di consultazione. Il passaggio verso Cristo è storicamente unico e nel contempo sempre da compiersi, e i terribili dolori della nascita del Messia, che il veggente di Patmos vide sofferti dalla donna, immagine di Sion e di Maria, non sono mai finiti. Quando Israele soffre, nel nascondimento, e anche nell’esilio e nel ripudio, come potrebbe essere privo di senso il suo soffrire? Come potrebbe mai diventare inattuale ciò che è determinante per la salvezza della storia, e come, quello che è avvenuto una volta per tutte - nell’antico o nel nuovo Patto - potrebbe non essere più imitabile, o come si potrebbe non aver più parte ad esso? E non solo nel senso di un esempio morale, come potrebbe essere insinuato da una lettura superficiale del decimo

95

capitolo della prima Lettera ai Corinzi, ma nel senso in cui la parola di Dio ha una presenza e un potere «sacramentale» per sempre. Non è possibile che questo fatto venga interpretato relegando il racconto biblico del peccato originale a qualcosa che non dia nessun particolare rilievo ai fatti, come queste parole di Buber inducono a pensare: «Ciò che accade un tempo, accade ora e sempre, e il fatto che ci accada ora ci assicura del fatto che accadde. La Bibbia ebraica ha dato plasticamente un’espressione definitiva alla memoria trasfigurata di un accadere che eternamente ritorna... L’interpretazione fondamentale della nostra esi-

stenza la dobbiamo alla Bibbia ebraica.»<sup>110</sup> Ma questa è solo una parte della verità, e mancando l’altra, quella per cui un fatto storico unico è l’immagine archetipa della rivelazione, sembra che l’umanità debba questa interpretazione alla religiosità ebraica, e non invece all’efficacia della Parola di Dio, che è in grado di raggiungere i suoi fini con gli ebrei di allora come con quelli di oggi. Questo significa però anche che Israele, qualunque sia il modo in cui trascorra la sua storia ulteriore, e cioè in parallelo con quella cristiana, resta legato alla rivelazione nella temporalità che è a lui propria. Nella misura in cui rimane il vero Israele di Dio, non può che essere il popolo dell’attesa, determinato dalla Parola e orientato alla Parola. Dall’orientamento della sua storia rivelativa è abilitato a non intendere in modo letteralmente «carnale» le espressioni di religiosità e le forme di culto, in parte primitive, di cui è fatta la sua storia, e delle quali la letteratura sapienziale – che per la Chiesa è ispirata – e il movimento esseno avevano già intrapreso una traduzione che permettesse di intenderne il senso spirituale. Anche il regolamento di conti di Gesù con scribi e farisei ha la sua preistoria, nelle cui fasi più recenti Qumrân ci permette di gettare uno sguardo.

96

E certamente al «senso» del perdurare di Israele appartiene anche questo: che nell’esilio sterminato e nel lungo tempo d’attesa a cui è costretto testimoni esistenzialmente di avere mancato la pienezza; un simile fatto non potrà essere espunto da nessun irenismo cristiano. Ma va aggiunto che se ad Israele manca amaramente la Chiesa, è altrettanto vero che alla Chiesa manca Israele; perché essa possiede sì a pieno titolo le Scritture di Israele, come ci testimoniano i Padri, ma la rivelazione viva non si esaurisce nei libri: le mancano i cuori di Israele. Ogni scisma che spezzi l’unità del popolo di Dio è un impoverimento, a cui corrisponderà nel migliore dei casi la sottomissione al giudizio e alla pena corrispondente. Questo vale anche per la Chiesa, e proprio anche per il pri-

<sup>110</sup> Martin Buber, *An der Wende in Reden über das Judentum*, cit 88-89 - Cfr *Der Jude und sein Judentum*, 174.

missimo scisma, del quale le precedenti divisioni fra Israele e Giuda, e quelle intraecclesiali che seguiranno non sono che una pallida immagine. E Buber ha ragione nel dire che alcuni tratti di Cristo non sono interamente comprensibili che agli ebrei, ma una simile comprensione dovrebbe poter essere comunicata alla Chiesa dal suo interno stesso. Con le opere scientifiche sulla diversità fra mentalità greca ed ebraica si ottiene poco. La Chiesa deve potere assorbire la comprensione della salvezza che è custodita in Israele come attraverso una radice che sia profondamente immersa nella sua stessa storia e preistoria; Agostino lo ha visto bene nella Città di Dio, solo gli mancavano i presupposti di teologia biblica per poter rendere questa concezione feconda in tutte le sue dimensioni: la parte più debole della sua opera sono infatti i capitoli sulla storia di Israele.

Da un punto di vista provvidenziale non è tanto importante lo strappo, lo scisma, quanto l'unità dei due popoli. Israele aveva la possibilità di riconoscere lo spirito del suo Messia e di attingere in questo spirito una povertà e un'umiltà che gli consentisse di stare all'ultimo posto nel servizio di Dio e dei fratelli, fino alla morte e alla risurrezione, per così diventare fondamento del nuovo popolo di Dio. È perfettamente inutile romperci la testa per immaginare come sarebbe

97

stato se così fosse accaduto. Non è affatto inutile invece riflettere sul fatto che una simile rottura, che sradicò la giovane Chiesa dalla sua madre-terra, non costituì solo un danno incalcolabile per Israele, ma un serissimo pericolo per la Chiesa stessa. Paul Démann potrebbe infatti aver ragione quando mette il dito su questa piaga: «La spaccatura fra la "Chiesa delle genti" e l'"Israele separato" ebbe come conseguenza un parziale sradicamento della Chiesa. Molto presto essa si ritrovò non totalmente divisa, ma senz'altro lontana dalle sue radici, estraniata dalla patria terra biblica e dalla caratteristica mentalità semitica, questa madre terra in cui tutta la parola di Dio si era incarnata e infine il Logos stesso si fece carne... Così la Chiesa dovette incarnarsi nuovamente in altri po-

poli e altre culture, quelli del mondo ellenico..., cosa che in sé comportava gravissimi rischi... ed essi diventeranno interamente visibili nel momento in cui si tratterà di tradurre la sostanza vitale del messaggio della Chiesa.» Démann con ciò intende dire che il primo scisma, quello fra ebrei e cristiani, fra asiatici semiti e occidentali ellenistici, è stato la causa originaria della discordia che originerà tutti gli scismi a venire nel grembo dell'unità cristiana, anzitutto quello fra oriente e occidente, ma anche quello del 16. secolo, poiché Lutero (con mezzi inadeguati) ambiva sondare il pensiero e i valori semitici perduti per strada, o conservati solo parzialmente, per conferirgli il diritto che loro spettava rispetto al filosofismo teologico. Il superamento di questo strappo ulteriore non può avvenire senza riferimento a quello originario, perché di conseguenze di quello in un certo senso si tratta, e solo così ci si può incamminare verso un fine che sia promettente. Lo spirito ecumenico non dovrebbe occuparsi solo marginalmente della questione esistente fra Israele e la Chiesa,

98

anzi, dovrebbe affrontarla in modo ancor più radicale di quanto non sia richiesto dalle divisioni intraecclesiali. Soprattutto bisognerebbe evitare di porre una tale questione ne termini di un Israele concepito come oggetto di missione, seppure di una missione particolare, come se fosse ancora più lontano dalla Chiesa di quanto non lo siano le sette cristiane. Queste ultime sono rami che andarono perduti e possono nuovamente essere innestati, mentre Israele è il «ceppo sacro»(Romani 11,16). Rispetto alla profezia di Paolo e alla sua interpretazione (cioè che i pagani sono stati innestati in Israele) non è possibile considerare Israele e la Chiesa come due distinti «popoli di Dio», perché non c'è che un solo popolo di Dio, una sola Città di Dio, e per quanto la Chiesa possa essere il nuovo e definitivo Israele, e non necessitare, in quanto «pienezza di Cristo», di nessun completamento ulteriore, sul piano dello sviluppo storico essa non attinge alla sua predestinata pienezza ultima fino a che «egli manderà i suoi angeli e riunirà i suoi eletti dai quattro venti»

(Marco 13,27), un'immagine totalmente vetero-testamentaria, che intende anche e soprattutto la riunificazione e il ritorno in patria di Israele. Fra i due popoli esiste dunque qualcosa come una "complementarietà", e il modo con cui oggi la Chiesa tenta con tutta la forza del suo spirito e in ogni modo di fare nuovamente propri la teologia e la spiritualità dell'Antico Testamento dimostra che non si tratta di un concetto vuoto. Possono esserci delle conversioni individuali estremamente feconde, ma il significato del perdurare di Israele non può essere quello di venire come "assorbito" nella Chiesa. Israele ha un destino in quanto popolo. E quando questo finirà col risultare chiaro agli occhi dei cristiani, allora essi non si preoccuperanno più solamente delle singole persone, ma cercheranno una migliore comprensione e un ravvicinamento fra le due parti separate del popolo di Dio. E fin qui abbiamo seguito la tesi di Démann.<sup>111</sup>

99

Da questa prospettiva diventano più chiare, per quanto possibile, due domande: quella relativa alla fede (profetica) e quella relativa alla terra (sacramentale). Nel tentativo di mostrare come il cristianesimo degli apostoli Giovanni e Paolo stia all'origine di qualcosa di totalmente nuovo, Buber ha considerato come il più possibile estranee l'una all'altra le «due modalità di fede»; contemporaneamente ha però salvato sulla sponda della fede profetica dell'antico Israele sia la «fede» di Gesù che quella del Battista, e questo benché alcuni testi dei Sinottici, che paiono riferire parole di Gesù stesso, indichino come Gesù situasse la sua autocoscienza a un livello ulteriore rispetto a quello del servo sofferente di Isaia. In questo contesto non dobbiamo occuparci tanto del fatto che Buber, per potere sostenere questa suddivisione della fede, si sia servito del concordanza storica fra la critica biblica ebraica e quella del protestantesimo liberale, e abbia quindi assunto i pregiudizi e i cortocircuiti di quest'ultima (ad esempio per quel che concerne la questione centrale

<sup>111</sup> Paul Démann, *Israël et l'unité de l'Église*, in: *Cahiers Sioniens* VII (1953) nr. 1, 1-24.

sulle testimonianze della risurrezione).<sup>112</sup> Neppure ci deve preoccupare l'artificiosità dell'opposizione<sup>113</sup> fra una fede ebraica fatta di pura fiducia da parte del partner umano, che consegna se stesso alla guida profetica del Signore del patto, il quale è imprevedibile e totalmente libero, e non sopporta di essere legato a dogmi, formule o leggi, mentre l'uomo vi corrisponde nell'obbedienza a un compito sempre nuovo - e una fede ellenistica intellettuale in un «che» (credo «che» Gesù è il Messia), divenuto per i cristiani il tutto della fede, in modo tale da misurare in ultima analisi a questo «che» tutta la fiducia da riporre in Dio. 100

Nella prima lettera di Giovanni l'espressione è estrema: «Ogni spirito che riconosce che Gesù Cristo è venuto nella carne, è da Dio; ogni spirito che non riconosce Gesù non è da Dio. Questo è lo spirito dell'anticristo» (1. lettera di Giovanni 4,2ss). Una simile opposizione è artificiosa perché la fede vetero-testamentaria riposa su un «che» positivo del tutto analogo, sull'effettivo compimento della promessa in Abramo, sul conferimento del potere a Mosé, sul patto stretto sul Sinai, sulla promessa della fedeltà divina, che in seguito i profeti (Nathan a Davide!) continueranno a rinnovare. In questa prospettiva Gesù è semplicemente l'ultimo dei profeti. Dall'altro lato nel nuovo Patto l'aspetto di fiducioso, obbediente e libero abbandono nel seguire non è meno originario e radicale che nell'Antico.

L'accento va ora piuttosto messo sul fatto che il carattere della fede vetero-testamentaria, com'è sottolineato potentemente da Buber, anche se a svantaggio di quella neotestamentaria, appartiene realmente all'ambito "radicale" della fede cristiana, e le appartiene di diritto, mentre è vero che forse non è stata sufficientemente considerata nella riflessione cri-

<sup>112</sup> Cfr. soprattutto: Gösta Lindeskog, *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum. Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Lavori e comunicazioni del Seminario neotestamentario di Uppsala (edito da Anton Fridrichsen, VIII. 1938) con un'ampia bibliografia.

<sup>113</sup> Martin Buber, *Zwei Glaubensweisen* (1950) - Cfr. *Werke* I, 651-782.

stiana sull'essenza della fede, e neppure è stata vissuta. Buber comincia la sua analisi dal vangelo di Marco al capitolo 9 (14-29), dove Gesù, rispondendo alle parole del padre disperato: «se tu puoi qualcosa, abbi pietà di noi e aiutaci.» con «Se tu puoi! Tutto è possibile per chi crede.», intenderebbe anzitutto sé stesso<sup>114</sup>. Questo ha il suo contraltare nell'affermazione della lettera agli Ebrei (che, situandosi immediatamente dopo il capitolo 11, in cui si cita la lunga fila dei credenti dell'Antico Testamento, è particolarmente incisiva) secondo la quale «Gesù» è «autore e perfezionatore della fede» (12,2) dove

101

«fede» si identifica nell'assoluto permanere nella volontà di Dio, attraverso qualunque sofferenza, oscurità o vergogna, identicamente a come l'autore del 2. capitolo ha descritto l'obbedienza, la sofferenza e la tentazione comune a Gesù e ai suoi fratelli (2,9-18). Questo è dunque l'atteggiamento fondamentale del Salvatore, che lo costituisce visibilmente come «perfezionatore» dell'atteggiamento di fede di tutto l'Antico Testamento, e come «autore» di ogni sequela, dove per l'autore della lettera agli Ebrei non ha nessuna rilevanza il fatto che si viva prima o dopo di lui, perché gli antichi hanno creduto alla sua venuta (e di Mosé dice che «stimava l'obbrobrio di Cristo ricchezza maggiore dei tesori d'Egitto» 11,26) mentre quelli che vengono dopo credono a partire da lui.

Se i cattolici hanno imparato nell'odierno dialogo ecumenico a sottolineare nuovamente l'atteggiamento di fiducia e di infantile obbedienza che già Lutero aveva così fortemente rilevato - anche se in modo unilaterale - accanto al momento del «tenere-per-vero», nella stessa direzione si potrebbe proseguire il dialogo con gli ebrei, sottolineando che l'atteggiamento più intimo di Gesù nei confronti del Padre, per quanto

sia superiore a quello degli antichi profeti e giusti, in ultima analisi non è altro che quello inteso nell'antico Patto.

Se poi volessimo considerare quest'obbediente e paziente lasciarsi condurre dallo Spirito del Padre attraverso ogni difficoltà come l'atto fondamentale della fede, allora anche il nostro concetto della sequela di Cristo sarebbe molto più intimamente unito con il concetto della nostra fede in lui. È in quanto lo seguiamo sulla via dell'obbedienza al Padre che siamo nella fede originaria, nella fede del Patto, compiuta dal servo di Jahwe per tutto il popolo mentre in sua rappresentanza passa attraverso la sofferenza. In questo Gesù costituisce il sommo del patto stretto fra Dio e gli uomini e

102

il «che» vetero-testamentario diventa una cosa sola con il «che» neotestamentario, così come coincidono la promessa e il suo compimento. Ciò che abbiamo detto sulla struttura cristologica di Israele acquista qui il suo ultimo rilievo, così come quello che Démann dice a proposito della «complementarietà».

La «fede» da cui dipendono nel capitolo 9 del vangelo di Marco il «potere» e la «forza», e che nel capitolo parallelo di Matteo (17,20) pare essere un qualcosa di senz'altro imitabile da parte dei discepoli, è elogiata in particolare nella lettera di san Giacomo: è la fede dell'anima che si affida in modo indiviso, e costruisce su Dio (Giacomo 1,6-8; 4,3; 4,8), la fede che può tutto, come Elia poteva tutto (5,16-18), perché la fede e l'azione, la fede e la vita obbediente sono una cosa sola (1,21-22). E se anche Paolo ha in mente questa fede affinché il peccatore possa essere giustificato in Cristo (e non invece, dal momento che anche Paolo pensa da ebreo, una fede svuotata artificialmente della sua «opera») allora si potrebbe consigliare che nella pratica anche in campo cattolico (perché i protestanti hanno incominciato già a farlo), si cominciasse ad onorare maggiormente questa lettera di Giacomo, troppo spesso messa in ombra dallo splendore e potenza di quelle paoline. Per Giacomo l'unità fra la

<sup>114</sup> la stessa interpretazione si trova anche in Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* 21954, 88, e in Klostermann, *Das Markusevangelium* 31936, 91 («benché ci si aspetti che al vero taumaturgo (Gesù) tutto sia possibile per il fatto che possiede la fede necessaria a questo» 11,23)

fede e l'esistenza è già la libertà: non si sta più «sotto» la legge, ma nella legge, e perciò nella «legge della libertà» (Giacomo 1,25; 2,12). E questa unità è già raggiunta in Abramo, perché egli corrisponde con tutta la sua fiducia alla parola di Dio che gli porge la promessa, come documenta l'azione di Moria (Giacomo 2,21), che Dio gli «accreditò come giustizia»<sup>115</sup>. Si percepirà inizialmente un'opposizione al concetto paulino di libertà, perché per Paolo la libertà cristiana sembra stare più nel superamento della legge antica che nel suo compimento 103

(Romani 6,15; 7,1 ss). Eppure anche per Paolo (come per Giacomo che la chiama «legge regale» 2,8), il comandamento di Cristo, l'amore, è il culmine della legge ed è identico alla libertà cristiana (Gal 5,13-14). E siccome per Paolo la legge ha inizio solo con Mosé, essa resta circoscritta dalla fede viva, che la precede come fondamento e la segue come scopo, così che da Abramo a Cristo si riforma una linea retta e senza mediazione, esattamente come in Giacomo.

In questa prospettiva la fede vetero-testamentaria tratteggiata da Buber come dinamismo profetico non ha più bisogno di distinguersi dalla fede vetero-testamentaria com'è invece descritta nel nuovo Testamento (ad esempio nel capitolo 11 della lettera agli Ebrei): un affidarsi a Dio in vista di Cristo; e la sequela di Cristo nel nuovo Testamento non ha più bisogno di distinguersi strutturalmente dalla sequela di Dio nell'antico; e infatti essa deve sempre trovare la sua verifica, secondo Buber, in ambito sociale, come dissero anche i profeti. Di nuovo in realtà c'è il fatto che la dinamica profetica dell'antico Testamento si fonda ora e si apre sul mistero intradivino: la Trinità è il presupposto rivelato dell'unicità che caratterizza l'ebraismo.

In forza di questa dinamica risulta però difficile fondare teologicamente l'interpretazione sionistica del principio sacramentale, che considera

come assoluta la correlazione fra popolo di Israele e terra di Palestina. Che da un punto di vista cristiano questa correlazione non sia più normativa, è evidente; non ci sarebbe stato bisogno delle crociate come controprova per dimostrarlo: la Gerusalemme post-cristiana non deve essere tematizzata neanche come un centro secondario; ma non si vede perché debba essere ancora tematizzata per il popolo di Israele. Il fatto che il tempio sia stato distrutto è rilevante in quanto segno escatologicamente reale, ma senza questo centro sacrale neppure la terra ha più valenza da un punto di vista biblico. 104

I culti antichi non si possono più restaurare, già dal punto di vista vetero-testamentario sono superati, e in ogni caso non corrispondono più alla coscienza religiosa odierna. Il rapporto teologico fra popolo e terra appartiene, considerato da un punto di vista cristiano, all'agogia contingente in vista di Cristo, che è lui stesso il tempio definitivo e la definitiva terra patria dei credenti. Eppure Buber potrebbe avere incondizionatamente ragione quando sottolinea come siano profondamente correlati Israele e le realtà di questo mondo, il matrimonio, la famiglia, la realtà sociale e politica. E se si vuole considerare l'esistenza di Israele nel mondo dopo Cristo, e in particolare nel mondo di oggi, e scoprire in questo un senso e uno scopo e con ciò un compito positivo, non ci si sbaglierà nel considerare la cura di questi ordinamenti, ai quali Israele è conformato, come un momento essenziale della sua missione. Israele è un'immagine nell'aldilà della totalità, il regno di Dio sull'aldilà e sull'aldilà, la cui venuta «come in uno specchio e in modo confuso» è la Chiesa di Cristo. E se la Chiesa dovesse essere entrambe queste cose contemporaneamente: l'incarnazione sempre più profonda della parola di Dio e della carne di Gesù Cristo nell'ordine mondano; e lo sradicamento sempre più profondo del mondo nella sua interezza perché possa essere tutto trapiantato nel Regno dei cieli, e perché il tempo possa essere trapiantato nella dimensione dell'eternità, allora è ben possibile che questo secondo momento abbia impressionato talmente le prime gene-

<sup>115</sup> Martin Buber, *Die fünf Bücher der Weisung* (edizione aggiornata 1954) 41 (riedita ne 1992) e *Sehertum. Anfang und Ende*, cit. 28 ss - Cfr *Werke* II, 883.



razioni cristiane - ed era in effetti essenzialmente qualcosa di nuovo - che l'attenzione al primo si affievolì, e finì quasi scomparire. È anche possibile che questo fenomeno abbia a che fare con lo sradicamento della giovane Chiesa da Israele, perché la comunità così sradicata - anche nell'incontro con i diversi tipi di ex-carnazione presenti come filosofie nell'ellenismo - girò il suo volto verso l'aldilà, e concepì la valorizzazione delle realtà terrene

105

in modo soprattutto individualistico, non volgendo quasi più lo sguardo al futuro dell'umanità e ancora meno poté percepire la propria responsabilità in quest'ambito. Così in tempi più recenti le sfuggì non poco di ciò che il suo spirito avrebbe potuto contribuire a modellare. Israele invece percorreva questa via sui sentieri verso l'utopia. Ma questo potrebbe essere un'azione sensata solo nel momento in cui le due tendenze in Israele, quella profetica e quella sacramentale, non si rapportassero più l'una all'altra in una dialettica distruttiva, per cui l'una distrugge quello che l'altra costruisce, per lasciar spazio finalmente solo alla negatività rivoluzionaria come unica possibile unità di entrambe, e cioè quando l'efficacia terrena di Israele, così come la sua dinamica profetica non si proiettano nel vuoto dell'assolutismo utopico, ma si determinino secondo un telos, un senso che ne definisca lo scopo. E secondo la necessità interna ad Israele, dettata dalla prospettiva immanente, questo non può essere che Gesù Cristo, il Messia che compie il patto divino-umano.

Il presupposto sarebbe, per la parte ebraica, l'attenuarsi della tensione degli assolutismi ebraici, che d'altra parte non può se non aumentare e irrigidirsi là dove venga esclusa l'unica soluzione possibile, quella cristiana. La storia ebraico-cristiana costituisce un'unità assoluta, indivisibile, per lo meno se la si considera dal punto di vista cristiano. Non si dà unità più perfetta nel mondo, secondo il progetto di Dio, di quella fra antico e nuovo Patto, superata solo dall'unità di Cristo stesso, il quale ha però assunto l'unità del Patto nella sua propria unità. Isolare uno

qualunque di questi elementi si rivela immediatamente mortale: il cristianesimo senza l'antico Patto diventa immediatamente gnosi, marcionismo, ideologia hitleriana. L'antico Patto senza la Chiesa diventa demonico e altrettanto gnostico. Ogni tentativo di purificarlo chimicamente dalla sua fondamentale tendenza cristica per ridurlo a un fondamento autosufficiente si rivelano

106

profondamente ingiusti nei confronti della sua storicità; dissolvono, come è stato mostrato, il suo percorso storico e lo invertono. Non si può saltar giù dal carro della storia, soprattutto se si vive all'interno di una religione storica. Non si può risolvere la storia in filosofia della religione. Ma proprio nella misura in cui Israele addolcisce i suoi assolutismi e permette che vengano redenti in Cristo, acquista il suo ruolo positivo nel regno di Dio, lo stesso attorno al quale già si muove, e che finisce sempre col mancare nel momento in cui rinnega il piano trascendente, il piano della risurrezione e dell'ascensione. L'Israele precristiano trovava la sua trascendenza in funzione di questa realtà attesa, i profeti e le preghiere dei giusti, il destino e la sofferenza del popolo ne erano segretamente ripieni. L'Israele odierno non ha più trascendenza, esige di dimorare puramente nell'aldilà, e sviluppa un pathos terreno e un agnosticismo escatologico che non sono più biblici.

Ma è biblica, qualunque sia il compito terreno di Israele, contingente e relativo, è biblica in modo univoco la sofferenza come compito. È rappresentanza, ma anche, segretamente, compito. Il servo sofferente di Dio è nello stesso tempo la freccia che Dio conserva in segreto nella sua faretra. Se venisse portato alla luce, potrebbe realizzare cose luminose, ma Dio vuole che resti nascosto. Buber ha espresso molte volte questa coscienza, dettata da una profonda percezione del compito di Israele. Di fronte a questo mistero sepolto in Dio ammutolisce qualunque ulteriore affermazione, e la pretesa che un simile compito venga riconosciuto dagli altri popoli, tacciono le discussioni all'interno dell'ebraismo stesso, volte a stabilire quale sia la missione di questo popolo nella storia del

mondo (e di queste Buber ha dato in *Gog e Magog* una “cronaca” che per i non-ebrei è causa di confusione, sconcerto e che per finire è possibile solo contemplare con stupore). Di un tale mistero si sa con certezza solo che c’è. Di questo Israele

107

viene assicurato congiuntamente dall’antico e dal nuovo Patto.

E non è solo contro la propria volontà che Israele perdura attraverso i tempi, ma c’è in lui una volontà immensa di perdurare a causa di questo mistero che nessuno conosce se non Dio solo.

### **Dove le parole hanno fine**

Nel dialogo, l’io interpella il tu nel suo centro stesso, e così lo afferma, lo ridesta, lo ammonisce. Può però anche darsi un’espressione dell’io in cui egli dica se stesso, e che non sia per questo un monologo, perché è intesa essere un dono dell’io al tu. Può appartenere al punto focale del dialogo, oppure, se porta ad esprimere cose il cui senso non può più, o solo difficilmente, essere compreso e riconosciuto come reciproco scambio, può anche condurre ai suoi confini. Proprio queste sono le ultime cose, le più preziose, che un cristiano possa dire ad un ebreo, il nucleo stesso del cristianesimo: è proprio questo che l’ebreo forse non ascolta quasi più, perché lo recepisce solo come estraneo, e perché in fondo non sa che cosa farsene.

Eppure il cristiano esprime queste ultime cose proponendole all’ebreo dall’interno dell’unica, comune storia della rivelazione, come il necessario compimento di ciò di cui, secondo la sua stessa ebraicità, egli sarebbe in attesa. E se alla fine del colloquio entrambi i partecipanti, come presi dallo sconforto, ricadono ciascuno nella sua solitudine, se alla fine ciascuno non può che ripetere all’altro il suo proprio compito, così come intende averlo ricevuto da Dio, ebbene il cristiano porta pur sempre nel suo il compimento dell’antico Patto e la sua autocoscienza non può perciò fare a meno dell’ebreo. In quanto uomini stanno uno di fianco all’altro, forse sono estranei l’uno all’altro e non si trovano particolarmente simpatici. Ma l’articolazione dei loro compiti non consente di soffermarsi su queste cose fin troppo umane. E quindi vanno ora dette anche queste ultime parole, in qualunque modo possano essere ascoltate.

Primo: le due braccia aperte che nell’ebraismo si protendono verso il futuro messianico del mondo e della storia, abbracciano l’assoluto in quanto tale, il mistero della storia in Dio.

109

Nei suoi primi scritti Buber ha fatto di Israele l'esponente dell'Asia per l'Europa, una realtà che superando tutti i monismi asiatici, si protende dal più profondo dualismo alla più alta unità, e che per questo può proporla più attivamente e con un'efficacia ignota alle altre realtà asiatiche. Per questa ragione, poiché in gioco c'è l'unità, la Voce assoluta che chiama al dialogo si traspone totalmente nell'interiorità dell'essere. «Non è la parola in se stessa ad essere la verità, ma piuttosto la vita, la vita vissuta e che vuole essere vissuta, mentre la parola è verità solo in forza della vita stessa.»<sup>116</sup> «La dottrina può pure attribuire al divino un oltre, ... ma le forze originarie superano questa divisione, perché consentono al libero agire dell'uomo compiuto di mettere al mondo l'unità.»<sup>117</sup> E quest'unità, che è ad un tempo eterna e sussistente, eppure in divenire e generata nell'incontro, non sarà per finire l'assoluto, Dio stesso?

Poi però Buber incontra la parola della Scrittura. E impara ad inchinare tutto il suo essere di fronte ad essa, come davanti al Signore che fa grazia a tutte le cose ma non ha bisogno di nessuna. Anche che Egli parli, che per noi assuma forma di parola, è grazia, è il libero indirizzarsi a noi del mistero inesprimibile. La metafisica monistica impallidisce di fronte a questa esperienza nuova e fondamentale, per la quale Buber, con una chiarezza di cui solo i principi sanno rivestirsi, formula due nuovi termini: *Urdistanz und Beziehung* (distanza originaria e rapporto).<sup>118</sup> Certamente questi due termini si riferiscono inizialmente alle categorie costitutive dell'uomo rispetto a tutto l'essere del cosmo, all'altro uomo e alle cose, per cui a partire da una distanza prima (condizione perché si dia la possibilità dell'incontro) può in seguito riuscire o fallire

un rapporto. Ma l'esperienza che prima di ogni altra pone l'accadere dell'"alterità"  
110

e il suo accoglimento, viene in ultima analisi dall'esperienza biblica di Dio e della parola di Dio, ed è un'esperienza che si situa al polo opposto rispetto al monismo. È qui che hanno inizio il pensiero e la vita ebraici: nella distanza fra Dio e l'uomo. Da questo principio è possibile abbracciare con lo sguardo tutto quanto il pensiero sull'essere, dall'antichità fino ad oggi, e si può quindi giudicarlo.<sup>119</sup> Solo là dove risuona la voce di Dio, distanza e rapporto fra gli uomini restano intatti; è l'oscuramento di Dio, la perdita di Dio a fare impallidire nel mondo odierno il principio dialogico come tale<sup>120</sup>. Senza mai cadere nella semplificazione indebita che farebbe della diade «io-tu» una categoria univoca che possa comprendere nello stesso modo tanto la relazione all'altro uomo quanto quella a Dio, per Buber questo principio diventa il segno distintivo della relazione fra la creatura e Dio.

La tensione giovanile a un'unità che oltrepassi il dicibile era saggezza mistica; l'età avanzata sta di fronte al mistero del divario con la saggezza della distanza. Entrambe sono cifre dell'assoluto. Buber lascia che stiano una di fianco all'altra come una domanda aperta - l'«Urdistanz» come fenomeno originario e fondamento di una successiva «mediazione» non è altro che una domanda aperta. Una risposta può esserle porta, in un mistero tale da far ammutolire, solo dal cristianesimo: il Dio assoluto è l'identità delle tre Persone divine nell'unica divinità. Le Persone poi procedono l'una dall'altra nella loro eterna diversità, mettendo così in atto la legge fondamentale dello spirito, della conoscenza,

<sup>116</sup> Martin Buber, *Cheruth*, in: *Reden über das Judentum*, cit. 218 - Cfr *Der Jude und sein Judentum*, 133.

<sup>117</sup> idem 228 - Cfr. *Der Jude und sein Judentum*, 139.

<sup>118</sup> Martin Buber, *Urdistanz und Beziehung* (Heidelberg 1951, <sup>4</sup>1978) - Cfr *Werke I*, 411-423.

<sup>119</sup> Martin Buber, *Gottesfinsternis* (Zurigo 1953). Cfr in particolare su Heidegger: p. 88 ss, 114; come pure la ponderata risposta per le rime alle frivolezze di Jung, 94 ss. «E noi da questa ingegnosa ambiguità vogliamo finalmente poter venire fuori!» 160 - Cfr *Werke I*, 503, 603.

<sup>120</sup> idem 145 - Cfr. *Werke I*, 594.

dell'amore, perché la loro «relazione» non è un momento successivo, ma è altrettanto primariamente la loro unità essenziale come 111

la loro personalità. Solo questo mistero può aspirare a saziare l'ardente domanda sul senso della creaturalità e dello spirito umano. Solo qui diventa chiaro, e sopportabile, il perché ci sia un cosmo e non piuttosto Dio soltanto. Se questo mistero non sorge all'orizzonte, come sullo sfondo, inevitabilmente il dialogo sfocerà a breve nella domanda di Giobbe a Dio, e non si vede come e perché nello spazio dell'ebraismo una simile domanda debba finire col tacere, e non invece per divorare come un'ulcera sempre più a fondo la carne delle generazioni che si susseguono.

Da ciò consegue il secondo punto: la questione circa il coinvolgimento di Dio nella sua creazione. Una prima soluzione monistica non disdegnava di servirsi dell'inevitabile linguaggio asiatico-idealistico: il mondo è l'auto-alienazione di Dio, e attraverso il mondo, Dio, o lo spirito cosciente, ritorna a se stesso. E qui Buber non inventa niente, perché da sempre gli ebrei hanno fatto ricorso alla strumentazione della gnosi, e scavalcando l'«Urdistanz» hanno inventato un mito - ma potrebbero anche averlo orecchiato dai greci o dagli indiani -: il mito della «gloria divina pellegrina, che si trova ormai perduta e dispersa nelle cose», per giungere quindi all'idea «della redenzione di Dio» stesso, «l'idea della riunificazione dell'essenza divina, di cui le cose sono state private, con la gloria divina» che è caduta nel mondo, «fino all'idea della redenzione di Dio per mezzo della creatura: in ogni anima che dalla situazione di dualismo in cui si trova ritorni all'unità, per il fatto che un'anima si riunifica, Dio stesso si riunifica.»<sup>121</sup> Qui lo sguardo spazia in direzione di Budda e Lao Tse, di Plotino e Spinoza e di tutta la speculazione cabalistica medievale, che costituisce poi lo sfondo del chassidismo stesso.

<sup>121</sup> Martin Buber, *Das Judentum und die Menschheit*, in *Reden über das Judentum*, cit. 26,ss - Cfr *Der Jude und sein Judentum*, 23 ss.

Certamente Buber non può semplicemente rinunciare a questo mito, ma neppure può assumerlo 112

senza giudicarlo a partire dalla parola biblica. Nella sua prima metafisica la divinità si trova su entrambi i fronti: nell'essere e nel divenire, o meglio, dal momento che Dio è spirito, è nell'eterno amore e nella scelta, che avviene sì nel tempo, ma riguarda l'eterno. Qui sta la radice e la giustificazione della teurgia ebraica, dalla quale viene espunta ogni pretesa di potere magico, e che nell'atto «assoluto» del sofferente, di colui che si abbandona a Dio, resta avvolta in una sacra coltre di mistero come *jichud*<sup>122</sup>. Ad ogni modo l'uomo resta un aiutante di Dio.<sup>123</sup> L'alternativa sembra non essere risolvibile: o Dio basta eternamente a se stesso, e allora della tragedia della creazione non può importargli nulla, ma allora questa perde tutta la sua serietà; oppure questa tragedia è di una serietà assoluta, e in essa Dio è impegnato a fianco del mondo, il suo dolore non gli è indifferente, qualcosa in Lui, la sua «Schekinà», ne soffre. Ma quest'ultima non corrisponderà forse alla «grazia increata» dei cristiani, alla partecipazione dello Spirito Santo? Non è forse detto che non lo si deve «rattristare» (Efesini 4,30), e che lo si può «estinguerre» (1 Tessalonicesi 5,20), e che Egli geme nelle doglie del parto insieme alla creazione e all'unisono con i cuori afflitti, affinché si affretti la liberazione (Romani 8,23; 26)? Forse queste parole misteriose ci possono costringere, per impedirci di trattare troppo severamente l'uso che Buber, pur criticandolo, fa di questo mito. Perché noi in realtà saremmo inclini a dire che in questo punto Buber oltrepassa, nell'unica forma a lui possibile, i limiti dell'antico Patto, fino a contrarre un debito con la croce di Cristo: il mistero più profondo dell'antico Patto, il dolore del servo di Dio, ha nozione del mistero della vicarietà, ma nulla lascia intendere che questo dolore stesso sia divino. Per lasciare che rifulga il

<sup>122</sup> Riunificazione (NdT)

<sup>123</sup> Martin Buber, *Die Chassidische Botschaft*, cit 102 - Cfr. *Werke* III, 809.

segreto dell'ultima solidarietà di Dio con la sua creazione e tuttavia non doverlo interpretarlo nel senso di un'incarnazione, 113

non resta altra possibilità che servirsi della terminologia del panteismo cabalistico, anche se si finisce apparentemente per contraddire il principio della «Urdistanz», l'originaria distanza.

Ma cos'è la Schekinà, da cosa è testimoniata, e cosa la fa degna di fede? È forse possibile, pur continuando a muoverci nell'obbedienza alla parola di Dio, infrangere il limite fra Dio e creatura in un punto diverso da quello stabilito da Dio stesso, e cioè nell'unione ipostatica delle due nature in Cristo? Non dobbiamo forse necessariamente intendere i detti sullo Spirito di Dio che si rattrista e geme da questo punto di vista, come indica anche tutto il contesto del capitolo 8 della lettera ai Romani? Noi cristiani dobbiamo ammettere che con il fatto fondamentale di Cristo l'Urdistanz vetero-testamentaria è stata oltrepassata in modo decisivo. Che Dio abbia voluto assumere in Cristo, nella sua natura umana, il dolore del mondo dimostra che un tale dolore non è indifferente a Dio, e che Egli ne è toccato e commosso nella sua stessa natura divina. Non possiamo affermare contemporaneamente che Dio sia intimamente coinvolto nella tragedia del mondo, e che questa gli sia totalmente indifferente. Se non intendendo la trascendenza di Dio come talmente alta grande, che gli sia possibile intraprendere una simile compagnia in modo totalmente libero. «Si può, anzi si deve dirlo, senza perciò diventare hegeliani. Perché questa verità è stata fissata dogmaticamente una volta per tutte: il Logos, Lui stesso, è diventato uomo, cioè Egli è diventato qualcosa che (*formaliter*) non era da sempre, e che dunque ciò che Egli è divenuto, proprio in ciò che è e in forza di se stesso, è la realtà di Dio. Ma se questa è una verità di fede, allora ... l'ontologia deve piegarsi ad essa, lasciarsene illuminare e deve ammettere che Dio rimanendo "in sé" immutabile, può divenire "in altro", e che entrambe queste afferma-

zioni devono essere fatte veramente e realmente dello stesso Dio considerato come tale.» (Karl Rahner).<sup>124</sup> 114

Quel mistero a cui Buber non vuole venire meno, benché ci paia che non possa essere biblicamente fondato in altro modo che nel fatto cristiano stesso, costringe noi cristiani a guardare con molta più audacia e più in profondità il fatto di Cristo, molto più di quanto non siamo usualmente disposti e abituati a fare. Ed è un bene che questa articolazione diventi visibile una volta di più, ed è anche bene che attingiamo insieme ai limiti del dicibile, e davanti allo stesso miracolo, che non possiamo più esprimere, insieme dobbiamo tacere e adorare. Questa è anche la garanzia del fatto che, qualunque cosa attendiamo come svelamento del mistero, in realtà attendiamo la stessa cosa. «Perché la speranza teologica è solamente una.»<sup>125</sup>

<sup>124</sup> Karl Rahner, *Probleme der Christologie von heute*, in *Schriften zur Theologie* (1954), 202.

<sup>125</sup> Paul Démann, *Cahiers Sioniens* Nr. 10 (1950) 110.