

— MARTIN BUBER —

SETTE DISCORSI  
SVLL' EBRAISMO

FIRENZE

—  
5683-1922

“ISRAEL”

DIGITALIZZATO A CURA DI

[WWW.TORAH.IT](http://WWW.TORAH.IT)

5782-2002

SETTE DISCORSI SULL' EBRAISMO

MARTIN BUBER

SETTE DISCORSI  
SULL' EBRAISMO

TRADOTTI DA DANTE LATTES E MOSÉ BEILINSON

CON UNA PREFAZIONE DEL  
PROF. ALESSANDRO BONUCCI



*ISRAEL*

SOCIETÀ TIPOGRAFICO-EDITORIALE

FIRENZE • VIA S. GALLO, 8

5683-1923

*Si sono stampati 5 esemplari su carta azzurra a  
mano, numerati da 1 a 5;*

*e 995 esemplari su carta bianca a mano delle car-  
tiere Pietro Miliani, numerate da 6 a 1000*

N.....  
\_\_\_\_\_

*Diritti riservati*

# INDICE

Prefazione del Prof. Alessandro Bonucci	<i>pag.</i>	XIII
L' Ebraismo e gli Ebrei	»	3
L' Ebraismo e l' Umanità	»	17
Il rinnovamento dell' Ebraismo.	»	31
Lo spirito dell' Oriente e l' Ebraismo	»	59
Religiosità ebraica	»	91
Il mito degli Ebrei	»	111
La Via sacra	»	129
Note dei Traduttori	»	179

---

## PREFAZIONE

*La rivelazione dell'anima ebraica e dei suoi destini, che Martin Buber ha voluto darci in questi Discorsi, è stata ispirata da lunghi anni di studio del misticismo ebraico medioevale e più del Chassidismo. Dei quali egli ha ricercato, con intento di credente e di artista, non solo la dottrina e le pratiche, ma in ispecie il complesso tradizionale di miti, saghe, leggende, in cui lo spirito della dottrina è stato concretato dalle tendenze più profonde del popolo. A lui, infatti, Ebreo di Galizia, più dobbiamo se all'Occidente sono stati dischiusi i tesori d'entusiasmo religioso e di fantasia creatrice, che il Chassidismo suscitò dall'oscurità tetra dei ghetti polacchi. Certo, qualcosa se ne era potuto intuire di scorcio pur nella strana Autobiografia di Salomone Maimon, ma l'insieme della sua letteratura, ebraica e russa, e delle tradizioni orali, ancor più significative, restava quasi un mistero. Le principali correnti dell'Ebraismo contemporaneo non vi scorgevano ch'esaltazione pericolosa e superstizione.*

*A questa vita religiosa appunto, Martin Buber si è volto con predilezione, e ad esprimerla ne ha ridette le leggende con efficacia artistica singolare, già nella Geschichte des Rabbi Nachman pubblicata nel 1906, in*

Die Legende des Baalschem dell'anno successivo, e ultimamente in Der grosse Maggid und seine Nachfolge del 1922. Ed egli ha creduto di potere riconoscere designata nel Chassidismo, pur traverso la degenerazione insorta dopo i suoi primi tempi, la più verace essenza dell'Ebraismo. Ch'è quella stessa che i Discorsi proclamano. Essenza, per lui, che reca il segno dello spirito asiatico, sì che l'Ebraismo si contrappone agl'ideali dei popoli d'Europa come tutt'altro; essenza altresì, per lui, che il razionalismo rabbinico ha, nella storia, costantemente frainteso.

Di questa essenza, quale concepita dal Chassidismo, il principio che noi crediamo meglio espressivo, la fede più intima che ne prorompe, è d'efficacia dell'uomo sulla vita di Dio lungo la storia. L'uomo può su Dio. È un principio di fede che illumina questi Discorsi, e che merita d'essere illustrato per introduzione ad essi, postulato com'è, da essi, meglio che definito.

Supremamente ottimistica, fiduciosa serenamente nella santificazione dell'uomo, la dottrina del Chassidismo. Può dirsi anzi che gli elementi ottimistici, immanenti sin dalle origini nella concezione ebraica della vita umana, non ebbero mai freni di così balda audacia, come in questa fede cresciuta fra le sofferenze della persecuzione. Quanto più penoso il presente, tanto più, del resto, radiante e imminente fu sempre la speranza dell'Ebraismo.

L'idea che forse riuscì più feconda a suscitare, nell'Ebraismo, la dignità dell'uomo innanzi a Dio, fu quella del vincolo contrattuale fra Dio e l'uomo; non

*l'individuo originariamente, ma soltanto Israele. Idea, questa del patto, che sollevò su verso Dio, quasi, talvolta, a parità contrattuale, il popolo di Dio; e idea di cui v'hanno implicazioni che ascendono alla consapevolezza religiosa del popolo ebreo ben lentamente, e più per ardimento dell'intuizione mistica, atta meglio del raziocinio freddo a levare presso Dio l'anima umana.*

*L'esistenza di un contratto implica infatti, già nell'incontro delle volontà, l'intento di ciascuna, di soddisfare, mediante l'altra, il proprio bisogno. L'una ha bisogno dell'altra. Se Israele ha bisogno di Dio, pur Dio ha bisogno d'Israele, almeno per la sua gloria. Ed in quelli, fra gli scrittori del Vecchio Testamento, che più della storia e dei destini del popolo, vogliono esprimere il palpito della propria coscienza religiosa, la proposizione si converte audacemente nell'altra: Dio ha bisogno del credente per la sua gloria; della lode di lui, proclama il Salmista.*

*Ma le piuttosto nel Giudaismo postbiblico che le implicazioni sono tutte spiegate. E lo sono pur da quell'indirizzo rabbinico, a cui troppo recisamente, il Buber come tanti altri, ama contrapporre il ben complesso indirizzo mistico. È nel Talmud assai più misticismo, spontanea, immediata religiosità che non si voglia, di solito, ammettere. Alle correnti mistiche, l'indirizzo ortodosso attinse ognora linfe di vita.*

*Ed i rabbini proclamano appunto il principio supremo. L'uomo è destinato ad essere «il cooperatore di Dio nell'opera della creazione» (Scebu'oth, 119 b). Ed al contrario, «Quando Israele non adempie la volontà di*

*Dio, egli indebolisce il potere di lui» si legge nel Midrasc Ekha, I, 35. Analoghi rilievi nel Berescith Rabba, xvi. E nella Haggada talmudica di frequente si parla di Dio, come in esilio, anch'egli, per l'esilio d'Israele. Affermazione ch'è, del resto, esplicitamente dichiarata nello Scemoth Rabba, xv, 13.*

*E perchè nel frattempo la dignità dell'uomo individuo e della sua vita ha conseguito il riconoscimento più alto, i grandi maestri della dottrina rabbinica, a cominciare da R. 'Aqiba, affermano, malgrado ogni contrasto, l'immanenza dello spirito di Dio nell'uomo (Aboth, III, 1; Berescith Rabba, XXI, 5). Nè questa immanenza, nè la somiglianza a Dio sono compromesse da peccato originale. Ciascun uomo nasce capace di conseguire, mediante l'esercizio della sua volontà libera, il proprio perfezionamento progressivo. All'eredità del peccato, l'Ebraismo contrappone la virtù ereditaria, il merito, zakuth, dei padri.*

*Alla negazione dell'obbiettiva insuperabilità del peccato, concorreva del resto la sempre più chiara consapevolezza monoteistica. Il male non è un principio cosmico, limite di Dio assoluto; è un mezzo di Lui ad educare l'uomo: per l'uomo, il male esiste, e può, dall'uomo, essere superato. Ibn Daud, Maimonide negano anzi, al male, qualunque realtà. La libertà del volere umano può aver così un'affermazione integrale, siffatta che non risulta ristretta, nemmeno dall'incontro colla prescienza divina. Limitazioni, se ne incontrano, può dirsi, in Crescas soltanto.*

*È essa, appunto, idonea a risanare la persona dal*

suo peccato. Mirabile la dottrina del pentimento, che i rabbini disegnano. Essi giungono ad asserire che quelli che peccarono e se ne pentirono, meritano più dei giusti che non peccarono mai. (Sanhedrin, 99 a).

E tutta la vita ordinaria dell'uomo riflette la sua dignità. Per il corpo dell'uomo, Hillel già esige reverenza non minore che per lo spirito, quale l'omaggio alla statua d'un re. Non è forse l'uomo, immagine del re di tutto il mondo? (Vajiqra' Rabba, xxxiv, 3). Ed è quindi, anche, tutto un inno alla dignità del lavoro, ed è insieme convinta negazione dell'ascetismo, quale ingratitudine verso Dio. — Su questo mondo terreno, corporeo, aleggia ben prossima la presenza di Dio, la sua Scekina, rivelazione di lui.

Furono queste concezioni e tendenze che, già al primo Chassidismo, pervennero dalla vecchia tradizione talmudica, e la tradizione cabbalistica gliele presentò in sembianze fantastiche, popolando l'universo di rivelazioni di Dio, ma elevando l'uomo a centro e culmine della creazione, specchio sincero del suo Creatore.

E così il Chassidismo potè, nella fede e nella pratica, essere anzitutto una proclamazione così ardita quale mai non s'ebbe nell'Ebraismo, del senso divino di vita umana, di atto umano; dell'idoneità d'ogni vita anche la più umile, d'ogni atto, ad assurgere a valore divino, immediatamente, soltanto per la natura psicofisica sua. Valore divino che culmina appunto nella concezione audacissima per cui l'atto umano è chiamato a realizzare nel mondo la redenzione di Dio. L'uomo può esser pervaso dalla vita di Dio, ed allora

*farsi nel mondo attivo per Dio, come Dio che agisse per sè.*

*L'idea gnostica, marcionita, manichea, mandea di divinità sofferente quaggiù sulla terra, nell'attesa di redenzione (1), s'innesta a questo punto nella tradizione più genuina dell'Ebraismo. Dall'uomo la redenzione di Dio.*

*Tale divina capacità viene all'uomo da Dio, anche all'uomo più umile: chè tutto anzi il Chassidismo — e qui vuole opporsi ad intellettualismo rabbinico — è esaltazione degli umili: sono questi, i piedi che reggono tutto Israele. Ama Dio scendere nel mondo degli umili e dei peccatori: questi anzi, più lontani da lui, possono sentire più intenso lo spasimo d'amore per Lui. La grandezza di Dio si rivela in ciò ch'Egli può abbassarsi sino a così infima vita per risuscitarla, si legge nell'opera di R. Salman (1747-1812), Likkute Thora, edizione di Schitomir, 1848, p. 101. Uno dei detti più frequenti dell'istitutore del Chassidismo, Israel Baal-Scem-Tab (m. nel 1760), il Besct, come si abbrevia, era questo appunto: «Nessuno cadde mai così in basso, che Dio non potesse, di lui, fare un santo». È questo volere di Dio salvatore, il più intimo dei suoi voleri, volere di tutti i voleri (ra'va dekòl ra'vin).*

*Creò gli uomini, e tra essi scende, non soltanto perchè, come un re, Egli ha bisogno di sudditi — senza sudditi non c'è re, neppure; ma più perchè Egli ha*

---

(1) Cfr. BONUCCI, nella *Rivista trimestrale di Studi filosofici e religiosi*, Vol. II, 1921, p. 362 sgg.

*bisogno di amare, di rivelare la sua perfezione, e perciò di rivivere nella creatura, mediante una forma di auto-limitazione che riproduce il zimzum della letteratura cabbalistica. La perfezione di Dio non consiste in ciò ch'egli sia infinito, ma nel suo amore infinito. Dio può penetrare — contrahere sè stesso, direbbe Alberto Magno — nell'esistenza finita.*

*E d'altro canto, quanto più l'uomo attinge alla presenza terrena di Dio, alla sua Scekina, tanto più la vita divina si espande nell'universo. E si dice che è come d'una nutrice, a cui tanto più affluisce di latte, quanto più il bambino ne succhia. Così l'uomo solleva la Scekina dalla polvere; per il bene di lei, egli agisce; a risanar lei ch'è malata d'amore, bramosa d'unirsi coll'uomo, esule sconsolata per i peccati di lui. Ma questo fine sublime, l'uomo non lo raggiunge se non umiliandosi. Dall'alto, l'acqua non discende che a quel che sta in basso.*

*E la vita umile e pia, dev'essere vissuta con gioia. Senza gioia, non è meritoria. La gioia solleva l'anima dalle fosche bassure del peccato su presso Dio, e si diffonde, beatifica, anche all'intorno fra gli uomini, a suscitare brama di Dio. La sconfortata mestizia è negazione di Dio. E nemmeno ascetismo! Chi fa male al corpo, fa male all'anima. Salvo che le passioni corporee debbono porsi a servizio di Dio.*

*Lieta dunque, la vita pia, e vita operosa. Come nella creazione, così tuttora, il volere di Dio aspira ad incorporarsi nell'atto. La vita quotidiana, profana, può farsi tutta così una preghiera, a Dio rivolta, e tale*

*che riconosce e coglie nel mondo le irradiazioni di Dio, e a Dio le riporta devota. A lui riconduce l'esule Scekina. Ed il lavoro dell'uomo è tutto un diffondere la benedizione di Dio sulla terra, nella coscienza d'esser destinati quaggiù a collaborare con Dio, ad espanderne ovunque la luce.*

*È questa, nel primo Chassidismo, esaltazione dell'umanità individuale, che più che mai strettamente lega Dio ed individuo. L'equilibrio si romperà poi, quando troppo si esalterà l'individuo pio, al di sopra degli altri, anzi distaccato dagli altri. Nel periodo aureo, quello del Besct e del grande Maggid, Beer di Meseritz (1710-1772), il pio, il zaddik, è più pio degli altri ma non disgiunto dagli altri, per troppo singolari poteri. Se anche è dal Beer che proprio si genera, traverso qualche esagerata espressione, il zaddikismo successivo; sarà soltanto in seguito, che l'unità di vita religiosa verrà ad infrangersi; quando il zaddik ed i suoi più vicini seguaci assumeranno, traverso l'efficacia taumaturgica, posizione di privilegio. L'ingenua spontaneità entusiastica di quel movimento religioso, l'immediatezza della vita in Dio, ne uscirà compromessa per sempre. A comunicare con Dio, occorrerà il zaddik come tramite.*

*È al primo Chassidismo, e soprattutto agli elementi così, affinché il lettore meglio intendesse, tratteggiati da noi, che il Buber ha attinto la più efficace ispirazione nel rivivere la religiosità ebraica. Immediatezza del rapporto dell'uomo con Dio, perchè la vita umana ha già, tutta, un senso divino — è convin-*

*cimento che in questi Discorsi, comunque di differenti date (1), si presenta costante come la giustificazione più profonda dell'interpretazione offertaci, della storia ebraica passata e avvenire. Concezione serenamente ottimistica, quale fu nell'intimo dell'Ebraismo, pur attraverso la percezione più angosciata delle sofferenze presenti. Il senso dell'attualità dolorosa fu sempre crudo nell'Ebraismo, ma non mai sconcolato, chè la fede ebraica fu sempre tutta speranza.*

*E così la fede nel bene potè accendersi di sempre nuovo fervore, senza pure voler dimenticare mai il male presente, ma superandolo nella certezza dell'unicità del Signore.*

Palermo, R. Università.

ALESSANDRO BONUCCI.

---

(1) I I-III sono del periodo 1909-10; i IV-VI, del periodo 1912-14, il VII, del maggio 1918.

## L'EBRAISMO E GLI EBREI

**L**A questione ch'io pongo oggi dinanzi a voi e a me è la questione del senso che l'Ebraismo ha per gli Ebrei.

Perchè noi ci chiamiamo Ebrei? Forse perchè siamo veramente tali? E che cosa vuol dire esser Ebrei? Ponendovi oggi tale quesito io non intendo parlarvi di astrazioni, ma della vostra vita, della nostra vita, considerata non nelle sue forme esterne, ma nell'intimo suo diritto e nella sostanza viva.

Perchè ci chiamiamo Ebrei? Solo perchè così si chiamarono i nostri padri, per una consuetudine ereditaria? O il nostro nome ha radice in una realtà?

Per consuetudine ereditaria? La tradizione è la più nobile libertà per la generazione che la vive con tutti i suoi sensi, ma è la schiavitù più ignobile per gli eredi passivi che la accettano inerte e rigida. Qual significato ha per noi questa eredità, questo nome,

questa divisa, questo comandamento: Ebraismo? Di quale specie è la collettività di cui noi rendiamo testimonianza quando ci chiamiamo Ebrei? Che cosa vuol dire questo nostro cammino sull'abisso? Cadiamo attraverso la nebbia dei millenni nell'oblio, o una qualche Potenza ci trae al compimento d'un fato? Che cosa vuol significare questa nostra volontà di conservarci non solo come uomini, spirito umano e seme umano, ma anche — ad onta dei tempi e del tempo — come Ebrei?

Nella grande riserva dei concetti razionali stanno bell'e pronte varie risposte facili, per quei saggi che non vogliono rendersi più grave la vita con indagini troppo lunghe e troppo profonde. Risposte di questa specie ce ne sono pure per il caso nostro — due, a scelta; si chiamano religione e nazione. Ma tali risposte non son altro, a nostro avviso, che domande mascherate.

Esiste una religione ebraica?

L'ho detto già: non parlo di forme di vita esteriore, ma di realtà interna. L'Ebraismo ha per gli Ebrei tanto senso, quanto esso ha di intima realtà.

Esiste una reale religiosità ebraica? Non dogma o norma, culto o regola, ma relazione particolare e vissuta dell'uomo coll'Assoluto che si dovrebbe, per la sua sostanza, dichiarare ebraica, e che si concreta in una comunanza degli Ebrei?

Sappiamo che c'è stata una religiosità ebraica; nel tempo in cui si faceva lottare Giacobbe con Dio per la benedizione; in cui si faceva morire Mosè in

un bacio di Dio; in cui il cristianesimo primitivo osava elevare l'uomo che tende al suo compimento a figlio di Dio, e in cui il chassidismo (1) ardiva fondere la sorte di Dio sulla terra con l'essenza collettiva e con l'azione collettiva degli uomini. In tutti quei tempi esiste veramente una religiosità ebraica. Ma nel nostro tempo? Dov'è tra gli Ebrei una tal passione di Dio da allontanarli dalle meschine preoccupazioni sociali per farli vivere in una vera vita, in una vita che *testimoni* Iddio, che lo trasformi da una verità in una realtà vissuta «nel Suo Nome»? Certo, c'è anche oggi una professione di Ebraismo, anzi, ce ne sono diverse: una professione per fede, una professione per orgoglio, una professione per inerzia, come la pietra che afferma la sua direzione cadendo attraverso lo spazio. Ma dov'è ch'essa si concreta e *s'adempie*? Dov'è una comunanza nella quale si dimostri coi fatti non la *tenacia* ebraica, ciò che chiamasi «tradizione», e non l'ebraica capacità d'adattamento (l'«Ebraismo» «interpretato», «nobilitato», esaminato, ch'è un umanitarismo adorno di monoteismo), ma l'immediata religiosità ebraica, il sentimento elementare di Dio, la santa, ardente potenza d'Elohim? (2). Dove si effettua il senso di Dio l'assoluto?

Considerata quale realtà interna, la religiosità ebraica è un ricordo, forse anche una speranza, ma non una manifestazione attuale.

L'altra risposta dice che gli Ebrei sono una nazione. Certo, essi sono una nazione; come c'è nella forma una religione ebraica, così c'è nella realtà una

nazionalità ebraica: essa si avvera nella vita degli Ebrei fra i popoli. Ma noi non parliamo dell'effetto, ma della effettiva esistenza dell'Ebraismo per gli Ebrei stessi. Come si esprime in questo caso l'esistenza nazionale? Il modo con cui l'Ebreo, soffrendo e reagendo, sta di fronte al mondo non ebreo, il modo con cui egli è da questo trattato, possono aver plasmato da settanta generazioni la sua fisionomia, ma non formano l'elemento determinante del suo intimo Ebraismo; poichè altrimenti egli sarebbe soltanto «un Ebreo per dispetto», sarebbe un Ebreo non per propria essenza e natura, ma per volontà degli altri popoli; e per un gesto dei popoli il suo Ebraismo potrebbe cessare d'essere una sostanza vivente e diventerebbe solo una dolorosa memoria, una figura commemorativa simile alle tracce degli anni e della fortuna sul nostro volto. Dev'essere qualche cosa di diverso: *una realtà autonoma*. Ma che cosa è mai questo fenomeno, che permette ad un uomo di sentire il suo popolo come una realtà autonoma nella propria anima e nella propria vita? Come può egli sentire il suo popolo non solo intorno a sè, ma anche in sè?

L'uomo adulto ripete in un piano più alto un processo che già il bimbo ha percorso. Il bimbo vive dapprima l'ambiente che lo circonda e solo a poco a poco scopre il suo «io», a poco a poco impara a separare il suo corpo come una esistenza distinta da quella della massa degli oggetti. Questo stadio di orientazione percettiva ripete lo stesso suo ritmo nel processo di orientazione spirituale che si compie più tardi.

L'individuo vive dapprima il mondo mutevole delle impressioni e delle influenze, l'ambiente, e infine scuopre sè stesso, la sostanza che permane a traverso i mutamenti.

Inizialmente il singolo si trova collocato in un cosmo composto dalle sue impressioni e dove l'«Io» fornisce solo il tono sentimentale. Da questo cosmo egli distingue prima di tutto — grazie alla loro limitazione e alla loro chiarezza — due grandi campi: *la patria*, terra e cielo nella loro singolare forma familiare, e *la piccola cerchia degli uomini* che, rivelandogli nella forma fondamentale dei rapporti umani: la lingua, e nella forma principale del commercio umano: i costumi, lo abbraccia e lo ammette nella propria vita. Da questi tre elementi costanti della sua vita: patria, lingua e costumi, vien costituito il senso dell'appartenenza dell'individuo ad una comunione ch'è più larga della primordiale comunanza della famiglia e della eletta comunanza degli amici. Egli sente d'appartenere a quelli che hanno comuni con lui gli stessi elementi costanti di vita, e la loro collettività, in questo periodo, egli sente come suo popolo.

Molti rimangono fermi a questo punto. A noi preme considerare quelli che vanno più avanti. Ciò che li porta innanzi è l'anelito innato — che in molti si ottunde, ma in altri cresce e matura — l'anelito verso ciò che è durevole, verso la sostanza permanente, verso l'essenza immortale. Essi scoprono che la vita ha non solo delle forme costanti ma anche una essenza costante, perpetua, produttrice di ogni essere.

Come il bimbo scuopre l'«Io» del suo corpo, essi scuoprono l'«Io» del loro spirito: come una durevole sostanza.

Il bimbo ha conosciuto, scuoprendo il suo «Io», la sua limitatezza nello spazio; essi scuoprono la loro illimitatezza nel tempo. L'anelito verso il durevole li conduce a scuoprire il loro «Io» fuori della loro singola breve vita. È il tempo di quei sentimenti stranamente sognanti, patetici e taciturni, che poi non ritornano mai più colla stessa forza, anche quando essi si chiariscono e prendon forma d'idee: immortalità dell'anima, immortalità dell'energia, immortalità dell'opera e dell'azione. Il giovine ch'è stato toccato dal fremito dell'eternità prova in sè medesimo che esiste il durevole. E lo prova in modo ancor più nudo e più intimo, con tutta la semplicità e con tutto il meraviglioso che son proprii dell'evidenza, nel momento in cui egli scopre la sequela delle generazioni, in cui contempla la serie dei padri e delle madri che hanno condotto fino a lui, e comprende quante combinazioni d'uomini e quanto confluire di sangue lo hanno prodotto, quale ricchezza di germinazioni e di nascite lo han chiamato alla vita. Egli sente in questa immortalità delle generazioni la comunanza del sangue; la sente come la preesistente vita del suo «Io», come il durare del suo «Io» nel passato infinito. E a ciò si aggiunge, come prodotto di questo sentimento, la scoperta del sangue come potenza radicale e nutrice dell'individuo; la scoperta che gli strati più profondi della nostra natura sono determinati dal sangue, che il nostro pensiero e la nostra

volontà sono da esso colorite nelle loro intime latebre. Or egli trova e sente: il mondo che gli sta intorno è il mondo delle impressioni e degli influssi; il sangue è il mondo della sostanza capace di ricevere impressioni e azioni, di cui fa suo contenuto e che elabora nella sua forma. Ed ora egli sente d'appartenere non più alla comunanza di quelli che hanno con lui gli stessi elementi costanti della vita, ma alla comunanza più profonda di quelli che hanno con lui la medesima sostanza. Già prima egli era pervenuto a questo sentimento di appartenenza in virtù d'un'esperienza esteriore, ora grazie a quella interiore. Nel primo stadio il popolo rappresentava per lui il mondo, ora rappresenta l'anima. Il popolo è adesso per lui una comunanza di uomini che furono, sono e saranno; una comunanza di morti, vivi e non nati, che rappresentano tutti insieme una unità; e questa è appunto l'unità che egli sente come la base del suo «Io», del suo «Io» che è collocato in questa grande catena come un anello indispensabile, ad un posto determinato dall'eternità. Ciò che tutti gli uomini di questa grande catena hanno creato e creeranno, egli lo sente come l'opera della sua individualità più intima; ciò che essi hanno vissuto e vivranno, lo sente come la sua più intima sorte. Il passato del suo popolo è la sua memoria personale, l'avvenire del suo popolo è il suo compito personale. La via del popolo gli insegna a conoscere se stesso e a volere se stesso.

Questo collocar se medesimo nella grande catena è la posizione naturale dell'individuo nei suoi rapporti

col popolo, considerato soggettivamente. Alla naturale posizione soggettiva non ne corrisponde però sempre una naturale oggettiva. Questa si ha se il popolo, a cui il singolo sente d'appartenere nel primo stadio e il popolo a cui egli sente d'appartenere nel secondo, sono la stessa cosa; se la comunione di quelli che hanno con lui gli stessi costanti elementi, e la comunità di quelli che hanno con lui la stessa sostanza sono le stesse; se la patria in cui egli è cresciuto è nello stesso tempo la patria del suo sangue; se la lingua e i costumi, nei quali egli è stato allevato, sono nello stesso tempo la lingua e i costumi del suo sangue; se il popolo che gli ha dato il modo della sua vita, è lo stesso che gli ha dato il contenuto della sua vita.

Questa naturale situazione oggettiva non esiste nelle relazioni tra l'Ebreo, specie l'Ebreo occidentale, e il suo popolo. Tutti gli elementi che costituiscono per lui la nazione, che potrebbero presentare per lui una realtà, mancano; tutti: la terra, la lingua, le forme della vita. La terra in cui egli vive e la cui natura lo circonda e educa i suoi sensi; la lingua ch'egli parla e che dà il colore ai suoi pensieri; i costumi ch'egli segue e che plasmano la sua attività — appartengono tutte non alla collettività del suo sangue, ma ad un'altra. Il mondo degli elementi costanti ed il mondo della sostanza sono per lui disgregati. La sua sostanza non sbocca nel suo ambiente, ma è ricacciata nella profonda solitudine e l'unica forma sotto la quale essa gli si presenta è la sua discendenza.

E se pur nondimeno essa può diventare per l'Ebreo una realtà, ciò dipende da questo: che l'origine d'una persona non significa soltanto nesso col passato; che essa ha depresso in noi qualche cosa che non ci abbandona in alcun'ora della nostra vita, che determina ogni tono ed ogni colore della nostra vita, in ciò che noi facciamo ed in ciò che accade a noi; il sangue come la più profonda potenza dell'anima.

Le forze, per l'azione delle quali si plasma la vita umana, la sua natura e la sua sorte, sono il mondo che è in noi ed il mondo intorno a noi: la disposizione ad elaborare impressioni, e il materiale che penetra in noi. Ma lo strato più profondo della disposizione, il pesante ed oscuro strato che determina il tipo, lo scheletro della personalità è quello ch'io ho chiamato il sangue: il quale è in noi quello che v'hanno piantato la lunga serie dei padri e delle madri, il loro costume e la loro sorte, la loro attività e il loro dolore: il grande patrimonio dei tempi che portiamo con noi nel mondo. Noi Ebrei dobbiamo sapere che non solo il costume dei padri, ma anche la loro sorte, tutto, pena, miseria, vergogna, tutto questo ha contribuito a formare la nostra essenza, la nostra individualità. Questo noi dobbiamo sentire e sapere, allo stesso modo che dobbiamo sentire e sapere che in noi vivono i profeti, i cantori ed i re di Giuda.

Ognuno di noi che sia capace di riandare indietro alla sua vita ed entro la sua vita, riconoscerà i segni di questa potenza. Chi si rappresenti il *pathos* delle sue lotte interne, scoprirà che in lui seguita a vivere qualche

cosa che ha il suo grande prototipo nazionale nella lotta dei profeti contro la contrastante molteplicità degli istinti popolari. Nella nostra nostalgia per una pura e sintetica vita, noi sentiremo risuonare lo stesso grido che ha svegliato millenni fa il grande movimento esenio e precristiano. Ma noi sentiremo anche la sorte degenerante dei padri nell'ironia degli Ebrei moderni, la quale è prodotta soltanto da questo: che per secoli, quando siamo stati percossi sulla faccia, non abbiamo reagito, ma — inferiori per il numero e per la forza — ci siamo voltati dall'altra parte e ci siamo intesi, con una superiorità superficiale, « gli uomini dello spirito ». Ed anche questo intellettualismo — lontano dalla vita, squilibrato, inorganico — è cresciuto, perchè durante centinaia e migliaia d'anni non abbiamo conosciuto una vita sana, organica, determinata dal ritmo della natura. E a che ci serve sapere tutto ciò?

Nelle ore più silenziose, in cui noi abbiamo il senso dell'inesprimibile, sentiamo il dissidio profondo della nostra esistenza; un dissidio che ci pare insormontabile perchè noi non abbiamo ancora fatto nostro patrimonio vivente della conoscenza, che il nostro sangue è l'elemento formativo della nostra vita. Per arrivare dal dissidio all'unità è necessario conquistare il senso di quello che significa in noi il nostro sangue, poichè nel giro dei giorni noi siamo consci solo del mondo che è intorno a noi e del prodotto di questo mondo. Approfondiamo lo sguardo nelle ore silenziose; osserviamoci, cerchiamo di capire noi stessi. Comprendiamoci; tentiamo di estrarre la nostra vita riponendola

nella nostra mano, come si estrae la secchia dal pozzo ; raccogliamola nella nostra mano come si raccolgono i granelli sparsi. Dobbiamo deciderci ; dobbiamo condur l'accordo fra le potenze che sono in noi.

Dove l'individuo sta in una situazione oggettiva naturale nei suoi rapporti col suo popolo, la sua vita scorre in un'armonia e in uno sviluppo sicuro ; dove essa non esiste, il singolo si trova impegnato in un conflitto ch'è tanto più profondo quanto più coscienzioso, più onesto egli è ; quanto più risolutezza e chiarezza egli chiede a sè stesso, tanto più inevitabile sarà la scelta che dovrà fare fra il mondo intorno a lui ed il mondo dentro di lui, fra il mondo delle impressioni e quello della sostanza, fra l'atmosfera e il sangue, fra la memoria della sua vita e la memoria dei millenni, fra gli scopi che gli offre la società ed il compito di redimere le sue proprie forze. La scelta non può essere intesa nel senso che si debba eliminare, abbandonare, sormontare l'una o l'altra cosa ; sarebbe insensato volersi liberare dalla civiltà che vive intorno a noi, elaborata dalle forze più intime del nostro sangue e fatta propria. Vogliamo e dobbiamo riconquistar la coscienza che noi siamo, in un senso più complesso che qualunque altro popolo, un miscuglio di cultura. Ma vogliamo essere non gli schiavi, bensì i padroni di questo miscuglio. Scegliere, vuol dire decidersi intorno alla supremazia di quello che in noi dev'essere dominante e di quello che deve essere dominato.

Questo è ciò ch'io vorrei chiamare la personale questione ebraica, la radice di tutte le questioni ebraiche,

la questione che noi dobbiamo scoprire, chiarire e risolvere in noi stessi e per noi stessi.

Una volta è stato detto da Moritz Heimann: — « Quello che un Ebreo sperduto sull'isola più solitaria, più inaccessibile, riconosce ancora come questione ebraica, solo esso è tale ». Sì, solo esso è problema ebraico.

Colui però che nella scelta fra il mondo che vive intorno a lui e la sua sostanza si è deciso per questa ultima, deve essere Ebreo veramente, nell'intimo, e vivere da Ebreo secondo il suo sangue, con tutte le contraddizioni, con tutta la tragedia e in tutta la pienezza d'avvenire di questo sangue.

Quando noi ci siamo così affermati, per la più profonda autocognizione, quando abbiamo detto « sì » a noi stessi, a tutta la nostra esistenza ebraica, allora noi ci sentiamo non più singoli individui, allora ognuno di noi si sente popolo, poichè egli sente il popolo in sè. E così noi staremo di fronte al passato dell'Ebraismo non come di fronte al passato di una collettività a cui apparteniamo, ma come di fronte alla preistoria della nostra vita; ognuno di noi vi scoprirà la preistoria della sua vita. E nello stesso modo si presenterà dinanzi a noi il presente. Questi uomini là fuori, questi uomini miseri, curvi, che si trascinano a forza, che vanno in giro con la loro misera merce di villaggio in villaggio, e non sanno di che cosa e per che cosa essi vivranno domani; e queste masse tarde, quasi stordite, che vengono imbarcate sui vapori e non sanno per dove e perchè, le sentiremo tutte non solo come nostri

fratelli e nostre sorelle, ma ognuno di noi che ha avuto la certezza di sè stesso, sentirà: questi uomini sono una parte di me. Non soffro con loro, ma son *io* che soffro. La mia anima non è presso al mio popolo, ma il mio popolo è la mia anima. E in questo stesso modo ognuno di noi sentirà l'avvenire dell'Ebraismo; egli sentirà così: *io* voglio vivere, io voglio il mio avvenire, voglio una nuova integra vita, una vita per me, per il popolo che è in me, per me nel popolo. Poichè l'Ebraismo non ha solo un passato; anzi, nonostante tutto ciò ch'esso ha creato, io dico: l'Ebraismo ha prima di tutto non un passato, ma un avvenire. Io credo che l'Ebraismo in verità non sia giunto ancora alla sua opera, e le grandi forze che vivono in questo più tragico e più incomprensibile di tutti i popoli, non abbiano detto ancora la loro più specifica parola nella storia umana.

questa  
nella p  
nel col  
è nel s  
la pers  
e si es  
collette

perché

L'autoaffermazione degli Ebrei ha la sua tragicità e la sua grandezza. Poichè quando noi ci affermiamo, noi sentiamo, come ho già detto, anche tutta la degenerazione dalla quale dobbiamo liberare le nostre future generazioni. Ma sentiamo anche che ci sono in noi le forze che aspettano ancora il loro giorno. Accogliere nella sua vita questa tragicità e questa grandezza dell'Ebreo che si afferma, vuol dire vivere ebraicamente. Non si tratta di una professione di fede, non si tratta della dichiarazione d'appartenere ad un'idea o ad un movimento, si tratta bensì di *vivere* la verità accolta, di purificarsi dalle scorie del dominio stra-

niero ; si tratta della via dalla discordia all'unità : della redenzione.

Quando io ero bambino, lessi una vecchia leggenda ebraica che allora non potevo capire. Raccontava niente altro che questo : « Dinanzi alle porte di Roma sta seduto un mendicante lebbroso ed aspetta. È il Messia ». Mi recai allora da un vecchio e gli domandai : « Che cosa aspetta ? » Ed il vecchio mi dette la risposta ch'io allora non capii e che ho imparato a capire molto più tardi. Egli mi disse : « Te ».

---

## L' EBRAISMO E L' UMANITÀ

**V**N popolo che conduce sul proprio suolo una vita sicura, libera e integra, non ha alcun bisogno che l'individuo singolo si ricordi di appartenergli: poichè, ne sia cosciente o no, questi gli appartiene a priori irrimediabilmente, per la naturale partecipazione che prende alla sua azione e al suo pensiero, alla sua lingua e ai suoi costumi. Altrimenti accade allorchè si tratta di un popolo privo della vita libera ed intera: in questo caso l'individuo non vive a priori entro alla comunità della sua gente, ma deve prima penetrarvi; la sua coscienza lo educa alla vera appartenenza, alla comune vita e al lavoro comune, e tanto più fortemente quanto più profondo è il modo con cui egli penetra al tempo stesso nella sua specifica personalità, nel segreto della sua unicità e quanto più veramente egli scopre ciò che egli, e nessun altro, è chiamato a dare a quel popolo. Lo stesso dicasi delle relazioni fra un dato popolo e

Pumanità. Un popolo che ha nell'edifizio dell'umanità il suo posto determinato, saldo, sicuro, circoscritto chiaramente e precisamente dalla terra, dalla lingua e dalle forme della vita, non ha bisogno affatto d'aver coscienza della sua importanza di fronte all'umanità. Mentre esso ha cura dei proprii affari, serve a suo modo l'umanità e non ha bisogno d'altra prova del suo diritto all'esistenza. Non avviene così d'un popolo, come l'ebreo, che ha perduto da millenni il suo luogo naturale, che non ha più una unitaria comunanza di lingua e di vita e a cui si ripete di continuo la domanda sul diritto alla sua esistenza e sulla necessità della sua conservazione, perfino da parte dei suoi figli. Qui è necessario aver presente ciò che v'è in questo popolo di eterno e di singolare. È necessario aver presente quale elemento primordiale dell'anima umana, quale forma fondamentale della vita umana si è effettuata nell'Ebraismo più puramente, più fortemente e più efficacemente che in qualsiasi altro popolo e quale significato ha avuto ed ha oggi quell'elemento primordiale, quella forma fondamentale dell'umanità: per qual fine l'umanità ha avuto bisogno dell'Ebraismo, e ancora ne ha bisogno e ne avrà in ogni tempo avvenire, come dell'incarnazione più chiara, come dell'immagine più perfetta d'uno dei più sublimi impulsi elementari dello spirito. Si tratta qui di qualche cosa di più grande che della sorte di un popolo e del valore di una stirpe; si tratta di cose che riguardano l'umanità intera, dalle sue più lontane origini.

Per aver coscienza di ciò, dobbiamo comprendere il problema dell'Ebraismo in tutta la sua profondità,

dobbiamo immergerci fino al suo fondo, laddove dalla contraddizione nasce l'eterno. Poichè tale è la natura e la sorte dell'Ebraismo che il suo più sublime aspetto è legato alla sua più bassa manifestazione, e il suo lato più puro al suo più vergognoso. L'Ebraismo non è semplice e univoco, ma pieno di contrasti. Esso è un fenomeno *polare*.

« Questo è certo: commediante e uomo vero; capace di bellezza eppure brutto; libidinoso e asceta; ciarlatano e giocatore, fanatico e vile schiavo, tutto questo, è l'Ebreo ». Con queste parole Jakob Wassermann ha espresso una volta ciò che io sento essere il problema fondamentale dell'Ebraismo, la contraddizione enigmatica, terribile e creatrice della sua esistenza: il suo dualismo. Si può studiare questo popolo, specialmente dove esso vive in comunità chiuse; si può ricostruire la sua esistenza e le sue prove come si son espresse nella sua storia; si può indagare la sua letteratura, in cui la sua essenza è diventata opera: dappertutto si riveleranno contraddizioni ostinate e inconciliabili, spinte talmente all'estremo come non avviene in nessun altro campo sociale: il più coraggioso amore per la verità accanto all'indole menzognera che egli dimostra nelle più intime basi della vita; la volontà dell'estremo sacrificio accanto all'egoismo più vorace. Nessun altro popolo ha prodotto giocatori e traditori così miserabili, profeti e redentori così sublimi. E non già in epoche diverse, in modo che la sommità sarebbe l'Ebraismo originale e l'abisso sarebbe la sua degenerazione (quantunque non si debba disconoscere

l'elemento storico) ; ma in ogni tempo essi sono simultanei, anzi spesso sono gli stessi uomini, nei quali ed intorno ai quali il *Sì* lotta col *No* e che raggiungono l'un polo o l'altro per via di scosse, di crisi, di decisioni strane. Ho detto: sono *spesso* gli stessi uomini. Dovrei dire: in qualche modo questo contrasto si agita in *tutti* gli Ebrei. Nessuno, quanto l'Ebreo, può capire che cosa significhi esser tentato da sè stesso ; nessuno ha tant'abbondanza di capacità e tanta copia di freni quanto l'Ebreo. La storia della vita di un popolo non è in fondo nient'altro che la storia della vita di un membro del popolo proiettata in grande e ciò che la storia dell'Ebraismo ci insegna può essere completato e confermato da ogni singolo Ebreo con un'auto-analisi, purchè egli sia abbastanza coraggioso, onesto e perspicace. E questo dobbiamo essere: coraggiosi e onesti e perspicaci, poichè non ci conviene evitare la realtà profonda della nostra esistenza, e non otterremo la salvezza se non andiamo incontro a questa realtà e non le teniamo testa.

Ma quando il problema penetra nella sfera della vita individuale, senza abbandonare il campo della vita del popolo, si fa anche manifesto ch'esso è nella sua sostanza qualche cosa di più grande d'una questione etnica, e che esso forma un problema umano.

È un fatto fondamentale della dinamica psichica che la molteplicità della propria anima appare costantemente all'uomo come una dualità: anzi, poichè nel mondo della coscienza «apparire» ed «essere» significano la stessa cosa, si può dire che questa molteplicità

assume sempre la forma della dualità. L'uomo vive l'abbondanza della sua realtà interna e della sua possibilità come una sostanza vivente che aspira a due poli; egli vive la sua vita interna come un passaggio da un bivio ad un altro bivio. Le due antitesi verso le quali l'uomo internamente tende possono avere scambievoli contenuti e nomi; la scelta al bivio può essere intesa come una decisione personale o come una necessità esterna oppure anche come un caso; la forma fondamentale stessa rimane invariata come uno degli elementi sostanziali, più decisivi della vita umana, forse l'essenziale fra tutti, poichè in essa vien espresso il mistero della dualità originale e quindi la radice e il senso di ogni spirito. In nessuno però questa forma fondamentale è stata ed è così forte, così dominante, così centrale come nell'Ebreo. Nessun altro l'ha concretata così chiaramente e definitivamente; mai essa ha avuto un'azione così decisiva sul costume e sulla sorte. Mai altrove essa ha creato qualche cosa di così paradossale, di così eroico, di così inaudito, di così miracoloso come questo miracolo: lo sforzo dell'Ebreo verso l'unità. Il tendere che fa l'Ebreo all'unità fa dell'Ebraismo un fenomeno dell'Umanità, della questione ebraica una questione umana.

Non è questo il luogo e il momento d'espone le cause e lo sviluppo della estrema coscienza della dualità nell'Ebraismo, ma chi sa leggere la storia la ritroverà sempre e di continuo dalle prime scritture fino ai tempi presenti. La sua espressione più forte nei tempi primitivi è il mito del peccato originale accolto nel libro

della Genesi. Questo mito, la cui originalità non è messa in dubbio nemmeno dai babilonisti, contiene gli elementi del « Bene » e del « Male », i più chiari ed efficaci elementi del dualismo interno, con una forza e chiarezza incomparabili. Esso rappresenta il compito offerto all'uomo come una elezione, come una decisione e fa dipendere da questa decisione tutto l'avvenire. Esso esprime la cognizione dell'uomo che soggiace ad uno sdoppiamento. Non si creda di scoprire eguale fenomeno anche nel dualismo degli antichi persiani. Il dualismo persiano riguarda soltanto l'Essere oggettivo, non quello soggettivo. È una interpretazione del mondo, non la scoperta di sé. Il dualismo persiano è un tratto della realtà, non è una colpa. L'uomo nel suo concetto è diviso come il mondo. Per l'antico Ebreo il mondo *non* è diviso; neppur l'uomo è per lui scisso, bensì egli è separato, caduto, divenuto manchevole, fatto non uguale a Dio. L'esistenza oggettiva è per lui unitaria: Satan è un servo di Dio. Scisso è il mondo soggettivo; quello oggettivo non è tale se non come simbolo. Si potrebbe anche tentare di rappresentare la coscienza del peccato dei salmi penitenziali babilonesi come una conoscenza del dualismo interno; ma là si tratta solo di un rito non adempiuto e di simiglianti prevaricazioni esteriori; la conoscenza del Bene e del Male non vi è nemmeno presentita.

Ho preso l'esempio classico del mito del peccato e non posso qui darne altri. Ma si aprano i grandi documenti dell'antichità ebraica, in qualunque passo si voglia; si leggano nei libri storici i racconti sull'ab-

bandono di Dio, nei libri dei profeti gli appelli a vincere l'ingiustizia, nei salmi il grido ripetuto alla purificazione in Dio, nel libro di Giobbe le parole che vogliono indurre a riconoscere la necessità dell'interno dualismo che non può essere superato dalla volontà pura, al quale non può sfuggire chi lotta per ritrovare se stesso, e dal quale soltanto la redenzione può sottrarre: e si troverà dappertutto il sentimento e l'esperimento del dissidio, e dappertutto *l'anelito verso l'unità*.

L'anelito verso l'unità. Verso l'unità nell'uomo singolo. Verso l'unità fra le varie parti del popolo, fra i popoli, fra l'umanità e tutto ciò che vive. Verso l'unità fra Dio e il mondo.

E perfino questo Dio è uscito dall'anelito verso l'unità, da un oscuro appassionato anelito verso l'unità. Egli è sbocciato non dalla natura ma dal soggetto. L'Ebreo credente « non faceva ricerche intorno al cielo e alla terra purchè avesse Lui »: poichè egli lo aveva attinto non dalla realtà ma dal suo desiderio ardente, poichè egli non lo aveva veduto nel cielo e nella terra, ma se l'era *costruito* come l'unità al di sopra del proprio dualismo, come la salvezza al di là del proprio dolore. L'Ebreo credente (e l'Ebreo credente era l'Ebreo completo) trovò nel suo Dio la sua unità; cercò in Lui la sua salvezza nel tempo dei miti, in quell'infantile età della primitiva, ancora integra esistenza, allorchè, come dice Giobbe, « il mistero di Dio era sopra la mia capanna »; si credette salvo in Lui in quella futura èra messianica del ritorno all'unità, si *redense* in Lui da ogni dualismo.

Poichè come l'idea del dissidio interno, anche l'idea della redenzione da esso dissidio è un'idea ebraica. Le sta di contro l'idea indiana della redenzione che è più pura e più incondizionata; ma essa significa la liberazione non dal dualismo dell'anima, ma dai suoi lacci nel mondo. La redenzione indiana significa un risveglio, quella ebraica una trasformazione; l'indiana uno spogliarsi dall'apparenza, l'ebraica una comprensione della verità; l'indiana una negazione, l'ebraica un'affermazione; l'indiana si svolge in un mondo senza tempo, l'ebraica la intende come la via dell'umanità. Essa è, come ogni visione storica, la meno formale ma la più soggetta al moto. Essa sola può dire come Giobbe: «Io so che il mio redentore vive» e come il salmista: «Rinova lo spirito entro a me». In essa ha le sue radici l'idea della redenzione dell'Ebreo Gesù. Da lei l'ideale messianico dell'Ebraismo ha preso la sua umanità. E allorchè nella mistica ebraica il carattere originale dell'idea di Dio si trasformò, quando il concetto dello sdoppiamento penetrò nel concetto medesimo di Dio, l'idea ebraica della redenzione si levò fino all'altezza di quella indiana; divenne l'idea *della redenzione di Dio*, l'idea del ritorno all'unità dell'essenza divina trascendente alle cose con la gloria divina che — migrante, errante, dispersa — risiede nelle cose; divenne l'idea della redenzione di Dio per mezzo della creatura; in questo modo: che ogni anima giunge dalla sua duplicità all'unità, che ogni anima diventa una in sè, che Dio diventa uno ed unico.

L'anelito verso l'unità è appunto quello che ha

reso l'Ebreo creativo. Dalla discordia dell'io tendendo all'unità, egli creò l'idea del Dio-Unità. Anelando dal dissidio della collettività umana all'unità, creò l'idea della universale giustizia. Dalla disunione degli esseri viventi aspirando all'unità, creò l'idea del sommo amore. Dalla discordia del mondo tendendo all'unità, creò l'ideale messianico che, più tardi, e sempre con la direttiva collaborazione dell'Ebreo, fu rimpicciolito, limitato, e si chiamò socialismo.

*L'unità immediata*, il senso immediato, ingenuo, primitivo dell'unità nell'io e nella natura fu negato all'Ebreo. Egli non è partito dall'unità, ma è arrivato ad essa. Quando Spinoza creò il più unitario edificio mondiale del pensiero umano, anch'egli scoprì l'unità non nella natura, ma nell'aspirazione, nella volontà creatrice; nell'*io diventato uno*. Il suo io era diventato unità: così poté collocare l'unità nel mondo.

Poichè questo è il processo originale dell'Ebreo — processo che i grandi Ebrei, in cui l'Ebraismo più profondo diventò vivente, hanno rivelato nella loro vita personale con tutta la potenza della genialità asiatica — il divenir uno dell'anima. La grande Asia ha vinto in loro l'Occidente, l'Asia della concezione senza confini, della sacra unità, l'Asia di Laotzè e di Buddha, che è l'Asia di Mosè e di Isaia, di Giovanni, di Gesù e di Paolo.

Per l'anelito verso l'unità si accendono nell'Ebreo le forze creatrici; nel divenir uno dell'anima affonda le sue radici la sua azione creativa. « Solo se sei integro hai parte nell'Eterno, tuo Dio » è detto nel Midrash (3).

Gli Ebrei creatori rappresentarono la vittoria sul dualismo, il suo superamento *positivo*, il Sì contro al No, la creazione contro alla disperazione, il trionfo del desiderio nostalgico. Essi sono il *fiat lux* dell'Ebraismo. Nella loro vita, nella loro opera il popolo s'è redento.

Se noi abbiamo capito tutto ciò, possiamo guardare da questo aspetto entro il più intimo senso di ciò che chiamiamo «Galuth», cioè Esilio. Alla grande epoca creatrice segue una lunga età che si può chiamare veramente l'era dell'esilio poichè essa ci ha bannito fuori della nostra essenza originale: l'epoca della spiritualità improduttiva, di quella spiritualità che — lontana dalla vita e dall'anelito vivente verso l'unità — si nutrive delle parole dei libri, delle interpretazioni alle interpretazioni, e stentava una vita povera, malata, contorta in un'atmosfera di astrazione senz'idee. L'unità naturale del paese e della collettività legata al suolo, l'unità nutrice del suolo aveva impedito una volta che l'interno dissenso degenerasse nello sfasciamento, nella perdita dell'equilibrio; ed aveva di continuo prodotto le forze che aspiravano all'unità e creavano l'unità. Ma ora essa era perduta. La feconda lotta entro alla collettività, la lotta che ridesta e richiama coloro che han trovato l'unità, contro a quelli che si son lasciati trasportare dai loro istinti disgregatori, la lotta creatrice dei profeti e dei redentori contro agli atei e ai soddisfatti di sè, era spenta. Cominciava — necessaria nella sua sostanza, ma nella sua realtà infeconda — la lotta contro l'influsso del mondo, la battaglia per la conservazione della specie. Essa era sterile, anzi si volgeva sempre

più contro la forza creatrice medesima, contro tutto ciò che vi ha di libero, di nuovo e di mobile; poichè tutto ciò che vi era di libero, di nuovo e di mobile sembrava voler far crollare gli ultimi resti dell'Ebraismo divelto. Questa lotta traeva origine da un istinto fondamentale di sana autoaffermazione; e degenerava nella cieca distruzione di se stesso. In questa lotta crudele, insensata e incosciente, dell'Ebraismo *ufficiale* contro l'Ebraismo del *sottosuolo* ch'esso tacciava di eresia, le grandi idee dell'unità andavano afflosciandosi verso una tradizione sempre più priva di spirito; e dove l'aspirazione all'unità si dibatteva nella lotta verso nuove idee, verso nuove forme, veniva violentemente soffocata. A ciò aggiungevasi il supplizio inaudito della vita esteriore, il più lungo e più doloroso martirio che un popolo abbia mai sofferto sulla terra. In questo eterno affanno, in questa lotta che veniva dall'interno e dall'esterno, l'aspirazione all'unità fu come paralizzata. Il popolo rimase irredento. Le grandi ore del silenzio e della forza, in cui gli uomini ebrei intesero già il loro eterno dissidio e se ne liberarono, divennero sempre più rare. Oltre che nel mondo delle idee di un gran pensatore, esse proseguirono la loro vita solo nell'ardente interiorità degli eretici e dei mistici ebrei. Essi crearono un'opera di sublime mistero, lavorarono per una sotterranea continuità, trasmisero la fiaccola da mano a mano e mantennero l'anima dell'Ebraismo pronta per il momento della liberazione.

È venuto questo momento? Esiste un tale momento?

L'Ebraismo è non solo nella sua storia, non solo nella vita attuale del popolo; esso è anche, esso è soprattutto in noi stessi. Finchè noi sentiamo in noi l'antico Ebraismo, finchè troviamo in noi il primitivo dualismo e l'aspirazione verso l'unità, non possiamo credere che l'originale processo sia chiuso e che l'Ebraismo abbia esaurito il suo senso. Finchè gli elementi son dati, è dato un indefinito compito. Ed esso diviene in ognuno di noi il compito personale, l'ethos del singolo, che deve effettuarsi nella quiete e nella purezza. Collaborano al grande processo dell'Ebraismo tutti coloro che conquistano l'unità della propria anima, che si determinano in sè per il puro contro l'impuro, per il libero contro il non libero, per il produttivo contro l'improduttivo, tutti coloro che cacciano i mercanti dal loro tempio. E come in noi stessi, così dobbiamo determinarci nel popolo e rifiutare la compagnia dei negatori, dei commedianti, dei libidinosi, dei giocatori, degli schiavi vili. Poichè rimuovere ciò che nega è per l'individuo come per il popolo la via verso l'unità. Non si tratta di nazionalisti e di non-nazionalisti o simili; tutto questo è superficialità, senza sostanza; si tratta di distinguere fra colui che sceglie e colui che rinunzia, fra chi vive per un'alta mèta e chi vive per un fine immediato, pratico; fra l'azione creatrice e quella dissolvente, fra l'Ebreo originale e l'Ebreo del Galuth. Ebreo originale io chiamo colui che ha coscienza in sè delle grandi forze dell'Ebraismo primitivo e si determina per esse, per la loro attivazione, per la loro realizzazione.

Ci attacchiamo così alla intima vita dell'Ebraismo primitivo, aspiriamo a raggiungere l'unità nella nostra anima, purifichiamo il popolo ed abbiamo collaborato alla sua purificazione; alla liberazione dell'Ebraismo per la sua azione nell'umanità.

Questo, come abbiám veduto, è stato sempre il significato dell'Ebraismo per l'umanità e tale rimarrà: quello cioè di recar sempre in sè il desiderio dell'unità; quel bisogno nato dal conflitto che è in noi e dalla redenzione. L'Ebraismo non può dare all'umanità, come fanno altri popoli, nuovi obbietti, nuovi contenuti; per questo il rapporto dell'Ebreo con l'esistenza oggettiva, con le cose, non è abbastanza forte; esso può piuttosto darle una unità sempre nuova per i suoi contenuti, sempre nuove possibilità di sintesi. Fu una sintesi religiosa nei tempi dei profeti e del cristianesimo primitivo, fu sintesi del pensiero nel tempo di Spinoza, è stata sintesi sociale al tempo del socialismo. A quale sintesi si prepara oggi lo spirito dell'Ebraismo? Forse ad una tale sintesi che sarà una sintesi di tutte le altre. Ma quale fisionomia essa avrà, non lo sappiamo; questo solo possiamo dire: che di fronte al cammino contraddittorio, spezzato, dalle mille pieghe, dell'umanità, bandirà nuovamente il bisogno dell'unità; che dirà di nuovo agli uomini: « Tutto ciò che voi cercate e fate, cui voi aspirate e anelate, tutte le vostre azioni e tutte le vostre opere, tutti i vostri sacrifici e tutte le vostre gioie, non hanno senso nè sostanza senza l'unità ». Un Ebreo ha detto una volta la parola: *L'uno è necessario*. Con ciò egli esprimeva la più intima anima

dell'Ebraismo il quale sa che tutti i contenuti son nulli se non si fondono nell'unità, e che in tutta la vita una cosa ha valore: possedere l'unità. Non sempre l'anima dell'Ebraismo fu all'altezza di questa idea; ma i tempi in cui essa, forte e pura, riconobbe quell'idea, furono i grandi, gli eterni momenti della storia ebraica. In questi momenti l'Ebraismo fu l'apostolo dell'Oriente dinanzi all'umanità; fu l'apostolo dell'Oriente poichè alla sua esperienza della interna dualità e della redenzione dal dissidio attingeva la forza e la passione per ammaestrare il mondo degli uomini su quello che è necessario. L'Ebraismo ha creato una volta il grande simbolo dell'interno dissidio, la scissione del bene e del male, il peccato; ma ha anche sempre insegnato il superamento di questo conflitto: in Dio, in cui è, come è scritto nel salmo, la grazia e la redenzione; nella vita dell'uomo santo, che non conosce più il peccato, la separazione del bene e del male, ed è « purificato dal peccato »; e nel mondo messianico in cui, come è detto nel libro di Henoch, il peccato sarà annientato per sempre. In questo è e sarà il significato dell'Ebraismo per gli uomini: che esso, conscio, come nessun altro, dell'originale dualismo nella natura interna, da lui conosciuto e mostrato come da nessun altro, proclama un mondo in cui esso sarà annullato, un mondo di Dio che dev'essere realizzato nella vita dell'individuo singolo e nella vita della collettività; il mondo dell'Unità.

## IL RINNOVAMENTO DELL' EBRAISMO

**S**E parlo di rinnovamento son convinto di dire una parola audace, anzi temeraria, la quale contraddice all'idea del mondo e della vita che si ha nel nostro tempo e non può essere ammessa da lui. Gli uomini tipici di quest'epoca sono dominati nella loro attività dal concetto dell'evoluzione, cioè dal concetto del lento cambiamento — o, come pure si suol dire, miglioramento — derivante dalla cooperazione di molte piccole cause. Questo concetto che può pretendere — come si comincia a riconoscere — ad un valore soltanto relativo anche nel campo della natura, che però è stato per le scienze naturali una vigorosa spinta, ha avuto effetti sommamente dannosi nel campo dello spirito e della volontà. Il senso dell'inevitabile evoluzione si è impossessato delle anime degli uomini con vigore eguale a quello che ebbe una volta, sotto gl'influssi del calvinismo, il senso della inevitabile predestinazione. A

questo senso si deve ascrivere in non piccola parte se nei nostri tempi sia andata morendo la vita eroica, la vita incondizionata.

Una volta l'uomo delle grandi azioni sapeva di cambiare con la sua opera la faccia della terra e d'improntare del suo senso il divenire; egli non si sentiva soggetto alle condizioni del mondo perchè stava nell'assoluto di Dio, la cui parola sentiva nelle sue decisioni, come il sangue nelle sue vene. Questa fiducia sovrumana è andata dissolvendosi; fin dalla culla viene recisa nell'uomo la coscienza di Dio e dell'azione; non si può sperare che di diventare l'esponente di un piccolo « progresso »; e chi non è più capace di tendere all'impossibile, può attuare soltanto ciò che è troppo possibile. Così la forza dell'anima è sostituita dall'affarismo, e la potenza del sacrificio dall'arte del contratto. E perfino la *nostalgia* verso una *nuova* vita eroica è stata guastata da questa tendenza dei tempi; l'esempio più tragico è dato dall'uomo in cui questa nostalgia fu forte come in nessun altro e che nondimeno non potè sottrarsi al dogma dell'evoluzione: Federico Nietzsche.

So dunque che, quando parlo di rinnovamento, abbandono il terreno di questi nostri tempi ed entro in quello del nuovo tempo che sta venendo. Poichè io intendo per rinnovamento non un lento processo, somma di piccoli cambiamenti, ma qualche cosa di improvviso e di grandioso; in alcun modo continuazione e miglioramento, ma conversione e metamorfosi. Allo stesso modo appunto ch'io credo che nella vita del

singolo uomo possa esservi un momento di elementare rivolgimento, una crisi e un commovimento, e un rinnovarsi dalle radici fino a tutte le ramificazioni della esistenza, così io credo per la vita dell'Ebraismo.

Il Deutero-Isaia fa così dire al Signore: « Voglio creare un nuovo cielo e una nuova terra » e l'autore dell'Apocalissi così confessa: « Ho visto un nuovo cielo e una nuova terra ». Non è una metafora ma un'esperienza immediatamente vissuta. È il fenomeno dell'uomo la cui natura — e quindi la natura del mondo — si è rinnovata. È egli lo stesso corpo dotato di spirito qual egli era e non è penetrata in lui alcuna forza che già non vi fosse, ma le sue forze si sono fuse, per la grande scossa, in una unità, e non esiste potenza che equivalga alla potenza primitiva dell'unità. È questo appunto quello che io credo per l'Ebraismo: non solo un ringiovanimento o una rianimazione, ma un vero e completo rinnovamento.

Se anche l'idea del rinnovamento, in questo senso assoluto, è rimasta estranea al massimo grado agli spiriti dei nostri tempi preoccupati della conservazione dell'Ebraismo, essi hanno nondimeno riconosciuto che noi viviamo in un momento di tensione suprema e di decisione definitiva, in un momento dal doppio volto — l'uno rivolto verso la morte, l'altro verso la vita, e che l'Ebraismo non può più esser conservato per mera continuazione, ma che va fatto attivo e trasformato, e dev'esser reso più sano e più libero. Essi ritengono però, fedeli allo spirito del tempo, che sia necessario e possibile un rinnovamento relativo, cioè lento

e parziale. Non posso spiegare il senso che ha per me la parola rinnovamento se non esponendo il modo con cui essa è interpretata da cotesti uomini e dalle correnti spirituali ch'essi rappresentano.

Sono in sostanza due concezioni fondamentali; ed esse considerano l'essenza del *rinnovamento* in diverso modo, poichè in diverso modo considerano la natura dell'Ebraismo: l'una vede nell'Ebraismo una collettività confessionale, l'altra nazionale. Voglio esaminarle ambedue non secondo le idee dei loro rappresentanti medi, ma dei loro esponenti più alti e dei loro duci. Per la prima corrente ciò non è facile, poichè fra i suoi seguaci non ho trovato nessuno spirito veramente indipendente e che sovrasti sugli altri; ne sceglierò uno dei migliori, Moritz Lazarus (4). Per la seconda corrente la personalità rappresentativa si offre da sè: è quella del pensatore neo-ebraico Achad Haam (5).

Lazarus, un intelligente e gentile filosofo popolare, è tanto più notevole per noi, poichè poco fa è stata pubblicata una sua piccola opera postuma intitolata « Il rinnovamento dell'Ebraismo ». Con uno strano sentimento di aspettazione ho letto sul frontispizio queste parole che da parecchi anni riposavano nei miei pensieri come un oscuro e non ancora schiuso santuario. E la mia aspettativa sembrò da prima non dover essere delusa. In una delle prime pagine era scritta una parola che mi toccò il cuore. C'era scritto che la mèta ultima doveva essere « il rinvigorimento, l'effettiva ammissione nella vita, dell'Ebraismo profetico ». Fui percosso dalla grandezza di questa mèta. « L'effettiva ammissione nella

vita dell'Ebraismo profetico!» Che cosa fu l'Ebraismo profetico se non l'aspirazione a vivere in modo *assoluta*? Non appagarsi nell'affermazione di Dio e nell'azione che abbia i pratici scopi della piccola vita, non procedere col pensiero sino alla fine e poi fermarsi nell'azione a metà della strada, ma essere completo a tutte le ore e in tutte le cose, e *concretare* sempre il proprio senso di Dio, affinché — come dice Amos — la giustizia si manifesti a guisa di rapido torrente. Mai nella storia umana il motto « Tutto o niente » è stato gridato con voce così forte! E questo dovrebbe ora adempersi! Dovremmo finalmente diventare Ebrei come avevano voluto i profeti, cioè: uomini *incondizionati*, assoluti! Dovremmo liberarci dai piccoli intenti della società moderna e cominciare a far della nostra vita una verità! Seguitino pure gli uomini a metà, gli avidi, gli inerti a chiamarsi Ebrei — quelli soltanto saranno tali che instaureranno sul serio nella realtà l'Ebraismo profetico! Ciò dovrà portare al rinnovamento dell'Ebraismo ed al rinnovamento dell'umanità.

Ma via via che leggevo, il mio sogno andava dileguandosi. Ohimè, ciò che vi si predicava, era qualche cosa di completamente diverso. Questo « rin vigorimento dell'Ebraismo profetico » non era in fondo che una variante ebraica di ciò che Lutero intendeva per rin vigorimento del Cristianesimo evangelico. Razionalizzazione della fede, semplificazione del dogma, attenuazione della legge cerimoniale; questo era tutto. Negazione, niente altro che negazione! No, non era neppur giusto tirare in ballo Lutero come termine di con-

fronto, la concezione di Lutero d'una vita evangelica era stata infinitamente più creatrice. Questa non era una riforma, era un rammodernamento, non trasformazione, ma alleggerimento; non rinnovamento dell'Ebraismo, ma la continuazione dell'Ebraismo in una foggia più frivola, più elegante, più europea, più da salotto. In verità, mi sono mille volte più cari gli oscuri e tardi Ebrei che, nella semplicità del loro cuore, adempiono giorno per giorno gl'intatti precetti ch'essi considerano quale il comandamento del loro Dio, del Dio dei loro avi! Come poteva questo deboLUccio programma esser chiamato un rinvigorismento dell'Ebraismo profetico? Certo, i profeti parlarono della vanità di tutte le cerimonie, ma non per alleggerire la vita religiosa, sibbene per farla ancora più difficile, per farla vera e integra, per proclamare la santità dell'azione. Solo se aspireremo a qualche cosa di diverso da questa sedicente « religione illuminata », solo se vorremo l'azione nella sua pura absolutezza, potremo chiamare a testimoni i profeti d'Israele!

Un mondo completamente diverso, incomparabilmente più profondo e più schietto ci schiudono i pensieri di Achad Haam. Qui c'è qualche cosa dello spirito profetico, — certo non nel suo primitivo ardore e nella sua estatica potenza, ma immerso nella dialettica talmudica e nella astrazione maimonidea, — eppure rievocante l'eredità del profetismo nella veracità della introspezione e nell'ardimento delle aspirazioni. Però nemmeno qui si può trovare l'idea del rinnovamento *assoluto* dell'Ebraismo.

Achad Haam spera il rinnovamento dalla costituzione di un centro spirituale dell'Ebraismo in Palestina. Si è detto più volte che un tale centro non può vivere se non ha le sue fondamenta in una collettività economica; ed infatti non si può creare una colonia qualsiasi che in condizioni naturali d'esistenza, altrimenti essa rimane una formazione artificiale che non potrebbe resistere a lungo alla pressione continua dell'ambiente. Ma non è questo l'essenziale. Comunque fosse costituita, una comunità centrale ebraica in Palestina significherebbe senza dubbio un qualche cosa di grandioso, un qualche cosa di cui non si ha quasi esempio nella storia: la possibilità che si formi un sano nucleo del popolo ebreo il quale produrrebbe certamente nel corso delle generazioni anche valori culturali. Probabilmente esso eserciterebbe pure una influenza ravvivatrice e unitaria sulla diaspora ebraica. Ma un rinnovamento dell'Ebraismo in senso assoluto esso non lo potrebbe garantire: e il centro del popolo ebreo diventerà il centro dell'Ebraismo non quando sia creato per amore del rinnovamento ma quando sorga *in seguito e per mezzo* del rinnovamento. Un centro spirituale può promuovere il lavoro scientifico, può divulgare e propagare — se non creare — le idee, potrebbe forse anche diventare un modello di vita sociale; ma quello da cui soltanto io aspetto l'assoluto — lo sconvolgimento, la trasformazione, la rivoluzione di tutti gli elementi — esso non lo potrà effettuare. Mi pare anzi che per la scossa dalle fondamenta che deve precedere, l'immancabile sfasciamento, la disperazione senza limiti, l'infi-

nita nostalgia, il patetico caos di molti ebrei odierni siano un terreno più proficuo che non l'esistenza normale e sicura del colono sulla propria terra.

Per capire però che cosa potrebbe effettuare il rivolgimento di cui io parlo, è necessario farsi un'idea precisa di ciò che è l'Ebraismo di cui noi desideriamo il rinnovamento. Si tocca solo la più grossolana realtà della forma di organizzazione se si considera l'Ebraismo una confessione; si raggiunge una realtà più profonda se lo consideriamo un popolo; ma bisogna guardare ancora più profondamente per capire la sua sostanza più intima.

L'Ebraismo è un processo spirituale che ha i suoi documenti nella storia interna del popolo ebreo e nelle opere dei grandi Ebrei. Si ha di lui una concezione troppo piccola se si identifica — come fanno, ognuno nella sua lingua, Lazarus e Achad Haam — colla dottrina ebraica dell'Unità o col profetismo. La dottrina ebraica dell'Unità è un elemento ed il profetismo uno stadio del grande processo spirituale che si chiama Ebraismo. Solo chi lo abbraccia in tutta la sua grandezza, nella pienezza dei suoi elementi e nella varietà molteplice delle sue manifestazioni storiche, può capire il significato del rinnovamento come io lo intendo.

Il processo spirituale dell'Ebraismo si compie nella storia come la tensione ad attuare in modo sempre più perfetto le tre idee legate fra loro: l'idea dell'unità, l'idea dell'azione e l'idea del futuro. Quando parlo di idee non intendo naturalmente concetti astratti, ma tendenze naturali del carattere nazionale che si espri-

mono con tanta forza e con tanta stabilità da produrre un complesso di opere e di valori spirituali che può esser considerato come la vita assoluta del popolo. Ogni popolo dai forti talenti specifici ha tali tendenze proprie e tale mondo, da lui creato, di opere e di valori proprii, ch'esso si può dire viva due volte: una volta caduco e relativo nella serie dei giorni terrestri, delle generazioni che vengono e scompaiono; un'altra volta — contemporaneamente — durevole e assoluto nel mondo dell'errante e cercante spirito umano. Se nell'una vita relativa tutto sembra casuale e spesso angosciosamente privo di senso, nella seconda, in quella assoluta, si rivelano, passo a passo, le linee splendide del senso e della necessità. La vita relativa rimane il patrimonio della coscienza nazionale, l'assoluta passa indirettamente o direttamente nella coscienza dell'umanità. Fra i popoli però non ce n'è alcuno presso il quale questa costante generazione d'una vita assoluta, questo processo spirituale della nazionalità non sia stato così evidente e manifesto come presso quello ebraico. La vita relativa del popolo ebreo, quella che si chiama di solito la sua storia, come pure la vita quotidiana del suo presente, pullulano di intenti fugaci, di fretta, di passione, di tormento; ma da tutto questo si sprigionano luminose e gigantesche le finalità ultime ed iscrivono i loro segni indistruttibili sul cielo dell'eternità. E allo sguardo, che penetra la vita relativa e guarda verso quella assoluta, appare manifesto che tutto il brulicar di quella esistenza fu solo perchè ne derivasse questa, e che in fondo questa è la realtà e quella

non è che la variopinta, multiforme, passeggera apparenza. Ciò si rivela limpido e univoco nell'Ebraismo come in nessun altro popolo e per questo avevo il diritto di chiamare appunto l'Ebraismo un processo spirituale.

Questo processo si effettua, nel modo che ho già detto, come la tensione per l'attuarsi di tre idee e tendenze, che sono legate fra di loro, che anzi nel carattere del popolo formano una unità e debbono esser tenute distinte solo ai fini dell'esposizione, poichè nella storia predomina or l'una, or l'altra. Lo sforzo per la loro realizzazione non è una corrente perpetua ed eguale, ma un fiume di continuo indebolito da canali di sbocco, afflitto dalla siccità, e che ora si distende nella aperta libera pianura, ora serpeggia nella stretta di rocce deserte. Il processo spirituale dell'Ebraismo si effettua sotto la forma della *lotta spirituale*, d'una lotta interna eternamente rinnovantesi per l'attuazione pura delle tendenze del popolo. Questa lotta si spiega così: come nella vita dell'individuo singolo le virtù non sono altro che le passioni modellate, deviate, elevate fino all'idealità, così nella vita del popolo le idee determinatrici non sono altro che gli istinti del popolo alzati fino allo spirituale e al creativo. E come nella vita dell'uomo singolo le passioni oppongono resistenza a lasciarsi modellare e deviare, e irrompono nel campo della virtù e turbano *il suo perfetto* adempimento, così gli istinti del popolo resistono al loro spiritualizzarsi ed intorbidano la purezza della loro attuazione, cioè la loro elevazione nella vita assoluta del popolo. Così le idee

lottano fra loro per se stesse, per la loro liberazione dalle strette degli istinti popolari, per la loro indipendenza e per il loro compimento. Io voglio tentare di dimostrarlo con brevi cenni per ognuna delle tre idee dell'Ebraismo — unità, azione, avvenire — limitandomi però a scegliere fra gli stadi della lotta spirituale solo quelli che sono i più caratteristici.

L'idea e la tendenza dell'unità trovano le loro basi nel carattere del popolo, in quanto l'Ebreo scorge più la connessione dei fenomeni che i singoli fenomeni stessi. La foresta è per lui più reale degli alberi, il mare più reale dell'onda, la società più reale dell'uomo. Perciò egli possiede più impressioni che immagini ed è indotto a raccogliere la moltitudine degli oggetti in idea ancor prima ch'essi siano completamente vissuti. Ma egli non riman fermo al concetto; egli vuol proceder oltre, verso unità più alte, fino a quella più alta unità che regge e corona, sostiene e cuopre tutti i concetti, quasi il concetto dei concetti, legandoli tutti in uno, come se in essa i fenomeni venissero raccolti in uno. Ma c'è ancora una seconda e più profonda origine della tendenza unitaria dell'Ebreo: è quella di cui ho parlato già una volta — il desiderio intenso di liberarsi e d'elevarsi dal suo interno dissidio in una unità assoluta. Ambedue le fonti affluiscono nell'idea di Dio dei profeti. Nasce l'idea della trascendentale unità: del Dio creatore del mondo, signore del mondo, che ama il mondo. Tutto il pathos dei profeti, il pathos più potente della storia umana, serve a questa idea. Ma è una sommità del processo spirituale. La fonte esterna di

venta più forte di quella interna, il legamento dell'idea più forte del legamento del desiderio. L'idea si attenua, sbiadisce finchè si cambia da Dio vivente in uno schema non vivo, che segna il dominio del tardo sacerdozio mentre quello del rabinismo s'inizia. La tendenza all'unità non si lascia sopraffare. La lotta fra lo schema e l'anelito profondo fluttua senza tregua; trova un passeggero accomodamento nella concezione di Filone, si accende di nuovo fra i maestri del Talmud (6), attraversa il movimento del Cristianesimo primitivo, riempie le scorrerie dei Midrascim, è l'anima della cabbalah (7). Ma nella lotta la natura stessa dell'idea dell'unità si trasforma. Dio si china verso il mondo; le schiere delle sue emanazioni, le sefiroth (8), vengono a congiunger Dio col mondo; la sua gloria, la scechinah (9), discende nel mondo per abitarlo; nell'anima dell'uomo cadono scintille del divino. L'unità trascendente diviene l'unità immanente del Dio che penetra il mondo, che anima il mondo, che è il mondo: *deus sive natura*. È il Dio di Baruch Spinoza. E si raggiunge nuovamente un culmine del processo spirituale, si ritrova una sintesi fra il concetto e il desiderio. Là nuovamente comincia una discesa; di nuovo s'agita la lotta. Per un momento la vivente tendenza unitaria si eleva ancora una volta nel chassidismo, poi il movimento vien meno, la lotta si attenua, comincia l'era improduttiva, s'inizia il nostro tempo. Dove son rimaste le forze che hanno prodotto la lotta? Dov'è la combattente idea? La sabbia del deserto è ai nostri piedi; come la generazione del deserto noi andiamo errando e non sappiamo dove. Ma

la nostra nostalgia non è morta. Essa alza la testa e chiama nel deserto, come una volta l'Ebreo Jochanan, in un tempo simile al nostro, gridò nel deserto: verso il rinnovamento.

La seconda idea dell'Ebraismo è quella dell'azione. Essa si basa sul carattere nazionale poichè l'Ebreo è per sua disposizione più motorio che sensorio: il suo sistema motore agisce in modo più intensivo del suo sistema sensorio; egli possiede nell'azione maggior sostanza e maggior personalità che nella percezione, e per la sua vita ha maggior importanza ciò che egli porta a compimento che ciò che accade a lui. Perciò tutta l'arte dell'Ebreo ha, per esempio, tanto moto, perciò essa è più personale nell'espressione che nel senso. E perciò l'azione umana è per lui più essenziale del processo psicologico. Così fin dai più remoti tempi nel centro della religiosità ebraica stava non la fede, ma l'azione. Ciò può essere considerato in generale come una differenza fondamentale fra Oriente ed Occidente: il legame decisivo fra uomo e Dio è per l'orientale l'azione, per l'occidentale la fede. Questa differenza è stata espressa presso gli Ebrei in modo grandemente chiaro. In tutti i libri della Bibbia si parla pochissimo della fede, molto più dell'azione. Non si deve pensare che si ritenessero con ciò le cerimonie aliene dal sentimento e prive dell'anima; anzi ogni azione, anche la più insignificante e in apparenza indifferente, era collegata in qualche modo con la Divinità, e la parola pronunciata più tardi: « ogni tua azione abbia per fine Iddio » assume già il suo senso più pregnante.

Nei tempi dei rapporti più ingenui con Dio, le azioni ordinate dalla legge avevano un nesso misterioso e magico con lui; così il sacrificio degli animali era un equivalente simbolico del sacrificio della propria vita, la fiamma dell'altare era considerata come un messaggio dell'anima verso il cielo. Ma anche quando le azioni perdettero il loro senso, il precetto domandò il loro adempimento, poichè — come afferma Jochanan ben Zakkai — Dio ha stabilito un canone, ha preso la sua decisione. Così dalla religiosità dell'atto trae origine la legge cerimoniale.

Contro questo irrigidimento si ribella la tendenza all'azione, la quale si isola e crea quelle comunità di vita che al posto della legge vuotata del suo valore aspirano a svolgere un'azione vivente che lega a Dio. I primi a noi noti furono quei Rechabiti menzionati nel libro di Geremia, le cui idee e la cui organizzazione pare siano state, certo non senza intenzione, fraintese dai redattori del canone fedeli alla legge. Da loro una tradizione ininterrotta ha condotto probabilmente fino agli Esseni di cui gli storici attestano le tradizioni antichissime. Su questa via è cresciuta la tendenza all'azione, l'idea dell'azione è diventata sempre più pura, il concetto di un'unione con Dio s'è fatto sempre più grande e più sacro. Ma contemporaneamente la legge cerimoniale diventava sempre più rigida e più estranea alla vita. Allora accadde che il movimento si trasportò dalle isolate comunità in mezzo al popolo e qui prese fiamma quella rivoluzione spirituale che oggi è chiamata, in modo erroneo e tale da trarre in inganno, Cristianesimo

primitivo ; essa potrebbe esser nominata piuttosto, certo in senso diverso da quello storico, Ebraismo primitivo, poichè esso ha coll'Ebraismo molto più a che fare che con quello che è designato oggi col nome di Cristianesimo. È uno strano fenomeno della psicologia del Galuth che noi, — solo perchè a questo movimento si è accostato in modo puramente esteriore il sincretismo cristiano, senza prenderne la sostanza, ma impastandolo piuttosto con elementi estranei sì che di esso non è rimasto gran che, — che noi, dico, solo per questo abbiamo tollerato, anzi abbiamo contribuito nel modo più veemente, a che questo importante capitolo della nostra storia spirituale le fosse strappato. Ciò che negli elementi del Cristianesimo non era eclettico, ciò che era elemento creativo, fu tutto ed unicamente Ebraismo. Fu il paese ebraico il luogo in cui si accese questa rivoluzione spirituale, furono antichissime Comunità ebraiche dal cui seno essa nacque, furono uomini ebrei che lo portarono nel paese ; quelli a cui essi parlarono furono — come si proclamerà senza tregua — il popolo ebreo e nessun altro ; e ciò che essi annunziarono non fu altro che il rinnovamento della religiosità dell'azione nell'Ebraismo.

Solo nel Cristianesimo sincretista dell'Occidente, la *fede*, famigliare all'uomo occidentale, divenne l'elemento principale ; ma nel centro del Cristianesimo primitivo stava l'*azione*. Quello però che era il contenuto della tendenza all'azione, è attestato nel passo dei Vangeli ch'è certo il più autentico ed indica nel modo più sicuro una personalità creatrice, in Mat-

teo 5, nel primo capitolo del Discorso della Montagna: « Non immaginate ch'io sia venuto per annullar la legge o i profeti; io non son venuto per annullarli, ma anzi per adempierli »; e che cosa ciò significhi si deduce dai confronti che seguono fra la dottrina vecchia e quella nuova: che la nuova non vuole essere nuova, ma vuol esser la vecchia, intesa in senso *assoluto*; ch'essa vuole ridare all'azione la libertà e la santità che avevano in origine e che poi erano state diminuite ed offuscate dall'angusto dominio della legge cerimoniale; ch'essa vuole liberare l'azione dall'angustia dei riti diventati privi di senso, ed elevarla alla santità della unione attiva con Dio, alla religiosità dell'azione. Per eliminare però ogni malinteso è detto poi in Matteo 5: « Perciocchè io vi dico in verità che, finchè sia passato il cielo e la terra, non pure uno iota, o una punta della legge trapasserà, *che ogni cosa non sia fatta* »; cioè finchè la dottrina dell'assoluto non sia adempiuta in tutta la sua purezza, con tutta la forza dell'anima, finchè il mondo non sia santificato, divinizzato dall'azione assoluta. Il Cristianesimo primitivo insegna quello che avevano insegnato i profeti: il carattere assoluto dell'azione. Poichè alla grande religiosità non importava *ciò* che si faceva, ma solo se ciò si faceva nella relatività umana o nell'assoluto divino. E questo capitolo, l'antico sermone della montagna, si chiude con le parole che sono una variante in forma significativa d'una parola del III Libro di Mosè: « Voi adunque siate perfetti, *come* è perfetto il Padre nostro, che è nei Cieli ». Tutte queste parole, e soprattutto

quella parola *come*; non sono una affermazione *ebraica* nel senso più intimo? E non possiamo noi rispondere a quelli che pur di recente ci hanno raccomandato di nuovo un «affiatamento» col Cristianesimo: quello che nel Cristianesimo è creativo, non è Cristianesimo, ma Ebraismo, e con questo non *abbiamo bisogno* di affiatarci, ma dobbiamo solamente riconoscerlo in noi e rientrarne in possesso poichè lo portiamo in noi irrevocabilmente; quello poi che nel Cristianesimo non è Ebraismo, è privo di potenza creatrice, è misto di mille riti e dogmi, e con questo non *vogliamo* — lo diciamo come Ebrei e come uomini — venire a contatto. Questo possiamo rispondere se siam riusciti a vincere il terrore superstizioso che abbiamo per il movimento nazareno e se lo collochiamo nel posto che gli spetta: nella storia spirituale dell'Ebraismo.

Certo questo movimento che ha un significato tanto grande nella vita assoluta del popolo ebreo, è rimasto nel campo della sua vita relativa un episodio che non poteva arrestare il progressivo irrigidimento della legge. Ma la lotta per l'idea dell'azione non è diminuita; in forme eternamente nuove essa riempì i millenni; essa fu dialettica ed intima, pubblica ed occulta; parlò nelle scuole la lingua del pilpul (10) e nelle case la lingua delle donne; fu grande negli eretici ripudiati, piccola nelle piccole arditezze del ghetto; e così essa giuocò e arse intorno al cadavere coronato della legge, finchè non venne un altro *grande* movimento che penetrò nelle intime profondità del vero e agitò il seno del popolo: il chassidismo.

Il chassidismo primitivo, che ha con quello odierno tanto poco di comune quanto il Cristianesimo primitivo con la Chiesa, si può comprendere solo se ci convinciamo ch'esso è un rinnovamento dell'idea d'azione. Nell'azione si rivela per lui il vero senso della vita. Qui, in un modo ancora più chiaro e profondo che nel Cristianesimo primitivo, non vale *ciò che* si fa, ma *ogni* atto che avviene nella santificazione, cioè nell'intenzione del divino, è la via al cuore del mondo. Nulla esiste che sia male in sè; ogni passione può diventare virtù, ogni istinto «una carrozza per Dio». Non la materia dell'atto è decisiva, ma la sua santificazione. *Ogni* atto è sacro se è diretto alla salvezza. Solo l'anima dell'attore determina il carattere dell'atto. Così l'azione è fatta davvero centro vitale della religiosità. E la sorte del mondo vien posta nella mano dell'attore. Per mezzo dell'atto santificato nella sua intenzione vengono liberate le cadute scintille divine sparse nelle cose e negli esseri — le anime erranti —, e così facendo l'attore contribuisce alla redenzione del mondo. Anzi, egli coopera alla redenzione di Dio medesimo, poichè, grazie al supremo accumularsi e tendersi dell'azione, egli può avvicinare alla sua fonte, per un istante incommensurabile nell'ora della grazia, l'esiliata gloria di Dio e penetrare in essa. Così è data all'azione tale pienezza di potere e tale sublimità quale, in modo completamente diverso, essa possiede solo nella religiosità dell'antica India, dove colui che si è raccolto nell'intenzione, può far tremare il mondo degli dei, il mondo di Brahma.

Ora la liberazione può ergersi dinanzi alla legge come la legge perfetta della libertà, per usare una parola del Cristianesimo primitivo. Perciò secondo il chassidismo, l'ultimo scopo dell'uomo è questo: diventare esso stesso una legge, una Thorah (11). Così, allo stesso modo del Cristianesimo primitivo, anche il chassidismo non volle abolire la legge ma adempierla, cioè elevarla dal campo del relativo a quello dell'assoluto e trasferirla dalla rigidità della formula alla fluttuante immediatezza. Non vi riuscì poichè fu dissolto fin dagli inizi, per cause che qui non è luogo di discutere, e degenerò. Nella vita assoluta del popolo ebreo esso significa il trionfo più grande che finora si sia avuto della idea d'azione; nella sua vita relativa anche esso è rimasto un episodio. Gli tenne dietro una discesa in cui la lotta fra legge ed azione raggiunse il suo grado più basso: intendo parlare delle schermaglie prive di idee e di spirito fra ortodossi e riformisti. È certo l'ironia più amara della nostra sorte che i riformisti abbian potuto farsi innanzi in questo periodo come i propugnatori dell'idea d'azione e dell'Ebraismo profetico.

Noi, se vogliamo avere di nuovo un Ebraismo *grande*, dobbiamo ridare alla lotta per l'idea d'azione la sua grandezza. Se oggi ci sono ancora uomini che rivivono nella loro anima tutto l'orgoglio e tutto lo splendore dell'Ebraismo, essi devono tendere a risuscitare nello spirito del popolo l'anelito per l'azione e a dargli una nuova fisionomia secondo quello che è il nostro nuovo sentimento del mondo.

La terza tendenza dell'Ebraismo è l'idea dell'*avvenire*. Essa trova le sue basi nello spirito del popolo in quanto il senso di tempo è sviluppato nell'Ebreo con maggior vigore che non sia il suo senso di spazio: gli epiteti pittorici della Bibbia parlano — al contrario di quelli, p. es., di Omero — non di forma e di colore, ma di rumore e di movimento; la forma di espressione artistica più adeguata dell'Ebreo è l'arte specifica del tempo, la musica, e la sequela delle generazioni è in lui un principio di vita più forte che non sia il godimento del presente. La sua coscienza del popolo e di Dio traggono il loro alimento sostanziale dalla memoria storica e dalla speranza storica, e la speranza è per giunta l'elemento positivo e costruttivo. Siccome poi ognuna delle tre tendenze ha il suo lato volgare e quello sublime, come la tendenza all'unità ha generato il meschino giuoco dialettico del rabinismo e il grande anelito di Dio dei profeti, come la tendenza all'azione ha condotto al panritualismo privo d'anima e alla santa volontà dell'assoluto, così dicasi per la tendenza all'avvenire: essa getta l'Ebreo da una parte nel meccanismo degli scopi pratici e stimola il suo istinto di guadagno, il quale però è diretto non al benessere personale, ma alla felicità della generazione futura, alla quale — prima ancora ch'essa pervenga alla coscienza di sè medesima — si impone subito il compito di preoccuparsi della generazione prossima, in modo che ogni realtà dell'esistenza si dissolve nella cura dell'avvenire; dall'altra parte questa tendenza ridesta nell'Ebreo il messianesimo, l'idea dell'avvenire

assoluto contrapposta ad ogni realtà del passato e del presente, come la vera e perfetta vita. Il messianesimo è l'idea più profonda e più originale dell'Ebraismo. Si rifletta un poco: nell'avvenire, nel campo eternamente lontano, eternamente vicino, che sfugge e sta come l'orizzonte, nel regno dell'avvenire; in cui osano penetrare solo i sogni iridescenti, vaghi, fluttuanti, l'Ebreo ha immaginato di costruire una casa per l'umanità, la casa della vera vita. La nostalgia, la speranza, il desiderio che han travagliato i popoli intorno al sentimento dell'avvenire, tutto era relativo: poteva avvenire così, in un tempo prossimo o in un tempo lontano, poteva anche avvenire altrimenti — si desiderava, si sognava il suo avvento, ma chi sapeva se sarebbe venuto, chi poteva osare di averne la fede quando il freddo e chiaro giorno guardava dalla finestra? Qui v'era qualche cosa di sostanzialmente diverso; non solo poteva venire, ma doveva venire, poichè ogni istante se ne faceva mallevadore e n'era pegno il sangue, e n'era pegno il cuore di Dio; e l'avvento non era nè in un tempo prossimo nè in un tempo lontano, ma nel tempo definitivo, nella pienezza del tempo, alla fine dei giorni: nell'avvenire assoluto. E quello che doveva venire era spesso qualche cosa di relativo, la liberazione di un popolo martoriato e il suo raccoglimento intorno al santuario di Dio, ma nelle sommità era l'assoluto, la redenzione dello spirito umano e la salute del mondo, ed allora quel relativo fu sentito come il mezzo per quest'assoluto. Qui era proclamato per la prima volta in tutta la sua potenza l'assoluto come la

*finalità suprema*, come la mèta attuabile nell'umanità e per mezzo dell'umanità.

Contemporaneamente il messianesimo creò, per le altre due tendenze dell'Ebraismo, — l'idea d'unità e l'idea d'azione — una specie di terreno per la loro definitiva e perfetta realizzazione. Ma, come intorno ad esse, anche intorno a lui si condusse una lotta senza tregua; e noi troviamo spesso in uno stesso periodo di tempo il più elevato concetto dell'ideale messianico accanto alle nozioni più volgari che allora si avevano del benessere. Così si mescolano nei movimenti messianici le più sacre cose colle più profane, volontà d'avvenire e assenza di freni, amore di Dio e lasciva curiosità. Anche qui gl'istinti del popolo si oppongono alla spiritualizzazione ed offuscano la purezza dell'adempimento.

Non va taciuto che anche il Cristianesimo primitivo era determinato dal pensiero dell'avvenire assoluto, della « fine dei giorni », della redenzione del mondo che non s'è ancora avverata ma che deve compiersi nell'avvenire; anche allora si accese una lotta, la lotta fra l'ideale messianico e il trasferimento dei concetti messianici sulla persona della guida e del maestro.

E c'è ancora un fenomeno significativo, che appartiene certo — come avviene per il campo dell'idea unitaria della filosofia spinoziana — alla vita assoluta dell'Ebraismo, ma esce dalla sua vita relativa e perciò non è penetrato nella coscienza del popolo, ed esige uno sguardo attento. Intendo parlare del socialismo. Il socialismo moderno ha due fonti psicologiche: l'una

è l'esame critico intorno all'essenza della comune vita degli uomini, della sostanza della collettività e della società; l'altra è l'anelito verso una convivenza più pura, più bella, più vera, l'anelito verso una convivenza pura, bella, vera, verso una collettività umana costruita sull'amore, sulla comprensione reciproca e sul reciproco aiuto. La prima di queste fonti ha attinto, se non la sua origine, certo la sua forza nella sapienza occidentale; Platone è il maestro la cui immagine sta sopra al primo enfiarsi della sua acqua. La seconda fonte scaturisce dall'Ebraismo e dall'Ebraismo ha attinto sempre nuovi affluenti. I profeti furono i primi a bandire la novella; gli Esseni furono la prima collettività che tentasse di viverla in funzione d'assoluto; ora palese, in altri momenti più oscuro, l'anelito non si è però mai spento. E quando gli Ebrei penetrarono dal ghetto nella vita dei popoli, le due fonti confluirono in loro a formare la dottrina e l'apostolato del socialismo moderno. Questo socialismo moderno rimpicciolisce, restringe, limita l'ideale messianico per quanto allevato e nutrito dalla stessa forza, cioè dall'idea dell'avvenire. La quale si eleverà di nuovo al di sopra del socialismo verso l'infinito, l'assoluto. Noi possiamo solo presentire la sua forma futura, ma il nostro sentimento medesimo è un segno che anche questa via dell'Ebraismo prosegue una muta vita sotterranea ed aspetta il suo giorno, il giorno del rinnovamento.

Ora per la prima volta possiamo abbracciar collo sguardo ciò che significhi rinnovamento dell'Ebraismo. Il grande processo spirituale, di cui ho esposto le

linee fondamentali, è spezzato. Se l'Ebraismo è destinato non già a menare una vita illusoria, ma a risuscitare ad una vera vita, il suo spirito dev'essere rinnovato, il suo processo spirituale deve incominciare di nuovo. La vera vita dell'Ebraismo, come la vera vita di ogni popolo creatore, è quella che io ho chiamato assoluta; essa sola è capace di creare una coscienza nazionale non solamente aggressiva o difensiva, ma positiva, la coscienza della sostanza immortale del popolo. Oggi il popolo ebreo conosce soltanto la vita relativa; esso deve riconquistare la vita assoluta, l'Ebraismo vivente.

In una leggenda chassidica si racconta che uno spirito solitario erra eternamente di porta in porta, di schiera in schiera. D'un tratto egli si ferma; non può procedere oltre. E vede dinnanzi a sè un vecchio che gli domanda: « Perchè stai qui fermo? » Egli risponde: « Non posso andare avanti ». E il vecchio: « Ciò è male. Poichè se tu indugi qui e non vai avanti, sempre avanti, tu puoi perdere la vita dello spirito e rimarrai a questo posto come una pietra muta ». Questo è il pericolo che minaccia il popolo ebreo: ch'esso perda la vita dello spirito. Non si lasci confortare da chi addita il rifiorire della letteratura neo-ebraica e degli altri valori che noi — con una parola di speranza più che di esperienza — siamo soliti a chiamare « rinascimento ebraico ». Ho accennato così spesso a questi inizi che non temo d'esser frainteso se dico che tutto questo non significa ancora, in alcun modo, un rinnovamento dell'Ebraismo. Il rinnovamento deve principiare dai pro-

fondi strati, dalle basi dello spirito nazionale, là donde una volta nacquero le grandi tendenze dell'Ebraismo, là dove, intorno ad esse, arderanno le fiamme della grande lotta spirituale e dove usciranno dalla vampa, nella forza pura, avviluppando il mondo, i tre potenti: Adonai, il Dio dell'Unità; il Masciach (12), colui che porterà l'avvenire; e Israel, l'uomo che lotta per la sua azione. La lotta per l'adempimento deve ricominciare di bel nuovo.

Ma questo non basta. Perché noi sappiamo ormai qual'è la malattia più interna, la fatalità più profonda del divelto popolo d'Israele: che cioè la sua vita assoluta e quella relativa si sono sfasciate, che proprio quello che per la vita assoluta era il culmine e l'eternità, non fu scorto affatto, o quasi, dalla vita relativa o fu per essa, nel migliore dei casi, un episodio presto dimenticato. Perciò il rinnovamento deve significare anche questo: che la lotta per l'adempimento abbracci tutto il popolo, che le idee penetrino la realtà quotidiana, *che lo spirito entri nella vita!* Solo allorquando l'Ebraismo si tenda di nuovo come una mano e afferri ogni Ebreo per i capelli del capo e lo porti nella tempesta fra cielo e terra verso Gerusalemme, come una volta la mano del Signore afferrò e portò Jecheskel ben Busi, il sacerdote, nel paese dei Caldei, solo allora il popolo ebreo sarà maturo per costruirsi un nuovo destino là dove una volta il vecchio si infranse. Le pietre da costruzione possono, anzi devono, essere raccolte fin d'ora, ma la casa potrà essere eretta solo allorchè il popolo ridiventerà costruttore.

E non è neppur sufficiente che le singole idee vengano rinnovate, l'una o l'altra, o anche l'una dopo l'altra. Poichè nessun frammento può rinnovare l'Ebraismo, ma solo un'opera completa ed unita. E poichè noi sappiamo questo, noi che ci siamo proposti di riconoscere il senso dei tempi ed il senso di questo tempo, poichè noi sappiamo questo, possiamo affermare che cosa noi presentiamo e sentiamo come il contenuto del rinnovamento dell'Ebraismo: una sintesi creatrice delle tre idee dell'Ebraismo secondo il sentimento che ha del mondo l'uomo che viene.

Ho detto già che queste idee non sono alcunchè di astratto, di rigido e di bell'e fatto, ch'esse sono piuttosto le tendenze naturali dello spirito del popolo che aspirano ad un'espressione sempre più pura, ad una forma sempre più accessibile, ad una incarnazione sempre più perfetta. Esse possono e devono trovare espressione, una nuova forma, un nuovo concretamento, fondendosi in un nuovo sentimento del mondo.

In un nuovo sentimento del mondo. Intendo il sentimento del mondo che comincia a germogliare in noi odierni, in noi precursori, passeggeri, e che fiorirà nell'uomo della generazione che viene. Il nostro, oggi non ancora esprimibile, sentimento umano del mondo. La formazione di questo sentimento del mondo ed il rinnovamento dell'Ebraismo sono due lati d'uno stesso processo. « Poichè la salvezza viene dagli Ebrei »: le tendenze fondamentali dell'Ebraismo sono gli elementi di cui vien ricostruita sempre una nuova parola universale. Così la più profonda umanità delle nostre anime

e il più profondo Ebraismo delle nostre anime intendono e vogliono la stessa cosa.

Ma nessuna parola, nessuna parola di presentimento e nessuna parola di presunzione, possiamo osar di esprimere intorno alle forme di questa sintesi futura e intorno al modo della sua nascita. Noi sappiamo che ciò avverrà; non sappiamo come avverrà. Non possiamo che esser preparati.

Ma essere preparati non vuol dire aspettare nella immobilità. Esser preparati vuol dire educare sè e gli altri alla grande autocoscienza dell'Ebraismo, a quell'autocoscienza in cui si manifesta il processo spirituale dell'Ebraismo, in tutta la sua grandezza, nella pienezza dei suoi elementi, nei multiformi cambiamenti della sua manifestazione storica e nel mistero senza nome delle sue potenze latenti. Esser pronti vuol dire ancora di più: vuol dire realizzare le grandi tendenze dell'Ebraismo *nella nostra vita personale*: la tendenza all'unità nel plasmare la nostra anima in una unità, affinchè essa sia capace di concepire l'unità; la tendenza all'azione nel riempire la nostra anima dell'assoluto, affinchè essa sia capace di concretare l'azione; la tendenza all'avvenire sciogliendo la nostra anima dal meccanismo degli scopi volgari e rivolgendola verso la *finalità ultima* affinchè essa sia capace di servire l'avvenire. Leggiamo in Isaia: « La voce d'un annunziatore nel deserto: preparate a Adonai la sua strada! » Esser preparati vuol dire preparare.

## LO SPIRITO DELL' ORIENTE E L' EBRAISMO

### I.

**S**UL tramonto del secolo decimottavo e al principio del decimonono, Herder e Goethe, Novalis e Goerres sapevano che l'Oriente è una unità. Certo essi conoscevano la molteplicità dei suoi popoli che erano stati proprio allora scoperti per la prima volta dall'Europa nelle loro origini storiche e letterarie, ma attraverso il guscio della molteplicità essi guardavano all'unico nocciolo dello spirito. Il Levante non era per loro una figura poetica, ma una realtà sintetica ed attiva, il cui contatto essi sentivano per esperienza e la cui grande vita si scopriva al loro reverente presentimento. Questa penetrazione rimase viva finchè non le si oppose, con largo successo, la teoria delle razze, del nostro secolo. Come l'applicazione del metodo delle scienze naturali alla psicologia, così anche la sua applicazione alla storia ha tentato di distruggere il patrimonio più nobile dell'umanità cosciente: una tota-

lità. La relazione fra la forza dello stimolo e la forza della sensazione può essere calcolabile, ma questo calcolo non sa dirci niente intorno alla realtà dei processi psichici; possono esistere differenze etniche constatabili con grande precisione, le formazioni superetniche — popoli e gruppi di popoli — rimangono, inaccessibili a tale indagine, una realtà dello spirito. Il grande gruppo dei popoli d'Oriente va concepito come una totalità, come un organismo, nei cui membri, per quanto nelle loro funzioni molto diversi, domina una struttura omogenea ed una vitalità omogenea, e che si contrappone all'Occidente nel suo speciale diritto.

L'Oriente fu talvolta considerato come un grado primitivo di formazione, quasi si fosse arretrato nella scala del progresso: concezione meschina e schematica. Certo si deve rilevare nell'Oriente il fatto che il tempo decisivo del suo interno destino, l'epoca che ha coniato il suo carattere spirituale e determinato la sua forza creatrice, l'ora della sua plasticità decisiva cade in un'epoca della storia mondiale anteriore all'ora plastica dell'Europeo. Tutto ciò che in materia di potenze formatrici han vissuto Cina e India, Egitto e Asia Anteriore nello straordinario terzo millennio prima di Cristo, può essere scoperto solo intuitivamente dai resti che di quel millennio e di quello successivo ci sono rimasti delle loro creazioni gigantesche, dallo Sciking e dai Veda, dalle iscrizioni delle piramidi e dall'epopea di Ghilgamesh; ci riesce un po' più chiaro l'intendere *che cosa* accadde allora, se comprenderemo gli uomini che sorsero in Oriente al tempo

della fioritura della Grecia: uomini di restaurazione e di rigenerazione, annunziatori di conversione e di ricostruzione: i profeti ebrei ed i pensatori delle Upanisciadi, Zarathustra e Laotzè. Si comprenderà così perchè dell'Orientale, come della plastica egiziana dell'inizio del terzo millennio, si può dire che è nello stesso tempo primitivo e perfetto.

Vorrei dire qualche cosa del tipo umano orientale, quale è riconoscibile nei documenti primitivi dell'antichità asiatica e nel Cinese o nell'Indiano o nell'Ebreo d'oggi, in contrasto con quello occidentale, che vien rappresentato dal Greco dei tempi di Pericle o dall'Italiano del trecento o dal Tedesco dei nostri giorni, come del tipo motorio in contrasto con quello sensorio. Li chiamo così per i processi che presso l'uno e l'altro stanno al centro della vita psichica; quantunque sappia che per mostrare quello che è elemento sostanziale, debbo semplificare, presentare come puro ciò che è composto, rigido ciò che è corrente, solitario ciò che è legato.

L'atto psichico fondamentale dell'uomo motorio è centrifugale: uno stimolo parte dalla sua anima e si trasforma in movimento. L'atto psichico fondamentale dell'uomo sensorio è centripeto: una impressione cade nella sua anima e si trasforma in immagine. Ambedue sono uomini che sentono e che agiscono: ma l'uno sente in movimento, l'altro agisce in immagini; il primo, quando percepisce, vive l'azione, il secondo, quando agisce, vive la forma. Ambedue pensano; ma il pen-

siero dell'uno significa azione, il pensiero dell'altro significa forma.

Ho detto: l'uomo motorio sente in movimenti; egli attua si può dire la sua sensazione; essa non cresce in lui, ma scaturisce attraverso a lui; essa non si annida solitaria nel suo cervello, ma s'allarga nel corpo eccitato. I sensi di questo tipo umano sono strettamente legati fra loro e con la vita oscura dell'organismo; l'impressione che colpisce uno dei suoi sensi, li percorre tutti come una scossa, e le qualità specifiche del senso impallidiscono ditanzi al peso dello stato generale. Nell'uomo sensorio i sensi sono divisi fra di loro e dal terreno indifferenziato della vita organica; essi stanno sotto l'egemonia di quello fra essi ch'è il più sciolto, il più indipendente, il più oggettivo: del senso della vista; il trionfo dell'Ellenismo nel mondo della pura forma è opera di questa egemonia. Nell'uomo motorio la vista non è sovrana, essa serve soltanto come intermediaria fra il mondo in moto ed il movimento latente del proprio corpo ch'è capace di sentire e di vivere il mondo; il movimento del mondo è quello che egli accoglie colla vista, come con gli altri sensi, e che si propaga in lui. Egli si avvede meno del multiforme placido essere delle cose che del loro divenire e delle loro relazioni, della loro associazione e della loro collettività; meno del contorno che del gesto; meno dello spazio che del tempo; meno del contiguo che del successivo. Questo contrasto domina anche i più intimi eventi dello spirito. Platone guarda le idee in riposo perenne; quello che il mistico

indiano vede non è il riposo bensì la cessazione del movimento. Platone vede e in lui non c'è niente oltre il vedere; il profeta ebreo vede Dio ma solo per percepire la sua parola. Platone chiama la sostanza delle cose *Eidos*, cioè forma; il filosofo cinese chiama la sostanza delle cose *Tao*, cioè strada.

L'immagine del mondo che ha l'Oriente è determinata dal carattere della sua anima. Per l'uomo sensorio, che sta sotto la direzione del senso più oggettivo, di quello della vista, il mondo vien oggettivato come una molteplicità delle cose che si allarga dinanzi ai suoi occhi ed a cui appartiene pure egli stesso, il suo corpo. All'uomo motorio il mondo si manifesta come il movimento senza confini che lo penetra. Egli vede le singole cose, ma non ognuna come esistente per sè, in sè riposante e chiusa, bensì tutte come punti nodali del movimento infinito che va attraverso lui medesimo. Solo in questo senso è giustificato chiamare l'Oriente: l'uomo orientato soggettivamente; egli considera naturalmente il mondo in primo luogo come qualche cosa che avviene in lui; egli l'intuisce più che lo percepisca; poichè il mondo che si oppone all'Occidentale afferra e attraversa l'Oriente. L'Occidentale trae la sua sensazione dal mondo, l'Oriente il mondo dalla sua sensazione. L'Occidentale parte, nel suo quadro del mondo, dall'oggettività del mondo, anche quando egli ascende alle astrazioni più alte oppure quando s'immerge nei misteri più profondi dell'anima; l'Oriente parte dall'intimità del mondo ch'egli vive nella sua intimità. Ma questa sua

intimità in cui si basa tutto il movimento del suo corpo e della sua anima, non è per sè medesima movimento; egli la sente riposare in sè inattaccabile ed immutabile, spoglia di ogni multiformità e di ogni contrarietà, seno materno che partorisce e divora ogni multiformità ed ogni contrasto, nucleo e senso senza nome. E come egli comprende il movimento, il mobile fenomeno del mondo, dalla sua sensazione, così deduce il nucleo ed il senso del mondo da questa sua scienza del nucleo e da questo suo senso del suo corpo; l'uno gli si manifesta nell'altro, e nell'ultima verità ambedue sono uno. In questa identificazione sta la radice della potenza di creazione dello spirito orientale. L'Occidentale procede per gradini dal fenomeno alla verità universale, o le si accosta in fulminea intuizione; l'Oriente porta la verità nel nocciolo della sua vita e la trova nel mondo in quanto egli gliela dà. Questo dare e trovare in uno è l'atto religioso dell'Oriente. Ogni immagine del mondo è, conforme al suo carattere d'immagine, una semplificazione ed una unificazione del mondo; ma il Greco lo semplifica in quanto ne registra i fenomeni sotto concetti generali, l'Asiatico in quanto costruisce il mondo uno dal suo intimo essere, dall'unità dello spirito. Il suo istinto d'unità è più elementare.

Ma il mondo uno — e in questo s'incontrano tutte le grandi religioni e le ideologie asiatiche — deve essere non solo concepito, ma anche realizzato. Esso non è dato all'uomo, ma gli è commesso; è suo compito fare del mondo vero il mondo reale. Qui si con-

ferma il carattere motorio dell'Orientale nella sua più alta sublimazione: come il pathos dell'imperativo morale. Tale imperativo può essere adempiuto per mezzo d'un'azione completamente interna; così lo intende l'Indiano del Vedanta, il quale, lacerando il tessuto dell'apparenza, riconosce se stesso come identico con la sostanza del mondo, e realizza il vero, l'unito mondo nella solitudine, che tutto abbraccia, della sua anima. Oppure l'imperativo spinge verso l'attività di tutto il tenore di vita: l'attività che difende il divenire del mondo interno in esterno contro le sopraffazioni degli estremi violenti; così intende il Cinese taoista, per il cui primitivo quadro del mondo il divenire universo scaturisce dal giuoco opposto di due principî, di quello chiaro e di quello scuro, ma che, quale unico principio fondamentale in cui ambedue stanno, riconosce il Tao, la strada; il Tao che il savio realizza sulla terra colla sua vita, non intervenendo eppure facendo penetrare nella realtà l'unico senso del mondo, per mezzo della sostanzialità del suo fare e del suo non fare. Oppure verso un'altra attività che combatte l'ostacolo, il principio del male, e così contribuisce ad aprire la strada dell'unità nel mondo disunito; così l'intende il Persiano dell'Avesta, per cui non si tratta di mantener l'equilibrio fra la luce e l'oscurità, ma di prendere senza riguardi partito per la luce e condurne la guerra finchè essa annienti completamente l'oscurità e il mondo si unifichi sotto il suo esclusivo dominio. Sempre però, in tutte le varie forme, è lo stesso alato impulso verso la vita giusta, verso la vita completa, verso la «via».

La conoscenza intorno alla natura del mondo, sulla quale si basa l'Occidentale, che vuol dominarlo, indietreggia sempre dinanzi alla conoscenza della via; di tutte le dottrine dell'Oriente si può ripetere ciò che dice un pellegrino di Budda: egli non ha insegnato se il mondo sia eterno o temporaneo; ha insegnato soltanto la via. Anche Socrate voleva insegnare la via e non la sapienza; ma qui manca il sentimento della suprema verità della vita: che l'intimo destino del mondo dipende dall'azione di colui che opera in una misura che nessuno può valutare. Questa verità significa la «via» delle dottrine orientali. È la verità della massima: «Uno è necessario».

La conoscenza dell'Oriente è: che l'intimità del mondo è impedita nella sua espressione e nella sua manifestazione, che l'unità originale è scissa e deformata, che il mondo ha bisogno dello spirito umano che lo liberi e lo unifichi, e che la vita dell'uomo sulla terra ha in questo solo il suo senso e la sua sua forza. L'essere sta nella disunione: nel dissidio fra il Sì e il No, dice la formula cinese, fra il Bene e il Male, dice quella persiana, fra il mondo vero e il mondo apparente, afferma quella indiana. L'uomo è chiamato a recare l'essere dalla discordia all'unità. Il mondo attende che l'uomo lo unifichi. I sentieri che lo conducono a quest'opera sono molti, ma la via è una: ἡ ὁδὸς τοῦ Θεοῦ (Marco, 12, 14), la via del Dio nel mondo.

Ma questa è la grandezza eterna dell'Oriente e la sua importanza eterna per l'umanità: che questa

conoscenza è tutta rivolta verso la vita: si debba essa realizzare nella solitudine o nella collettività, nella quiete o nella lotta, l'essenziale è ch'essa chiede di essere realizzata. Come conoscenza è soltanto abbozzata; compiuta essa è solo come azione. L'idea pensata è per l'Oriente uno schema che diviene realtà solo nell'idea vissuta. Essa sola esiste.

## II.

Il principio fondamentale dell'Oriente, che ho esposto, è giunto a maturazione in tutti i suoi popoli che si costruirono una casa spirituale. Ma uno di loro — il più piccolo e più giovane, insediato sul limite di spazio fra Oriente e Occidente e sbocciato sul limite del tempo fra il fiorire dell'Oriente e quello dell'Occidente — lo ha vissuto come una tendenza la quale ha determinato la sorte dell'umanità fino all'epoca nostra.

Gli Ebrei sono il frutto serotino dell'Oriente. Essi appaiono in un tempo in cui i grandi popoli dell'Oriente erano da lungo usciti dall'era della plasticità, dagli eventi formativi e determinativi, e la loro forza creatrice comincia a manifestarsi allorchè quei popoli hanno già da molto tempo impresso la loro forza nelle civiltà universali. Due di queste civiltà — di cui varie cose han da raccontare i primitivi documenti biblici delle più antiche migrazioni d'Israele — la ba-

bilonica e l'egiziana, hanno molto offerto al giovane popolo degli Ebrei. Un gruppo di scienziati ha creduto di poterne dedurre una specie di dipendenza e di sterilità dello spirito ebraico. Ma tutto il loro conato ha origine da una premessa fondamentalmente falsa: l'originalità produttiva d'un uomo o d'un popolo consiste nel non aver attinto il contenuto della sua creazione dagli altri. Anzi è vero l'opposto: creare vuol dire raccogliere in sè gli elementi e fonderli nella forma propria; e non v'è altra originalità possibile all'infuori di quella che plasma. Non dove uno trova un «motivo» ma che cosa egli ne forma, è storicamente decisivo. Se un sacerdote egiziano del secondo millennio profetizza: il paese verrà colpito dalla fame, ma poi sorgerà un re che ridarà la primitiva felicità alla terra, — con questo può venir tracciato uno «schema», ma esso è privo di contenuto ed è sterile; se però mille anni più tardi Amos di Tecoa' s'impossessa di questo schema e lo vivifica col suo fervore, s'egli proclama che il Signore staccierà Israele fra tutti i popoli in modo che nessun granello cada sulla terra, e raddrizzerà l'abbattuta capanna di Davide, — qui e non là v'è creazione, qui e non là v'è cominciamento. E lo stesso accade se si confronti un salmo penitenziale di Babilonia con un salmo ebraico; là v'è la protesta del fedele che prega e dice che ha, senza saperlo, mangiato ciò ch'è abominio per il suo Dio; qua l'invocazione: dammi un nuovo e saldo spirito. Che cosa importa quanto è stato preso ad prestito di fronte all'indicibile processo di approfondimento di

sè che qui si è compiuto? Approfondimento di sè — così dobbiamo chiamare ciò che il popolo ebreo ha fatto cogli elementi spirituali che l'Oriente poneva nelle sue mani. Ma con questo nome io non intendo alcunchè di generale ma qualche cosa di sostanzialmente peculiare.

Tutto ciò che ho detto dell'Oriente vale con una speciale evidenza per l'Ebreo. Egli rappresenta il tipo umano motorio nella sua espressione più ricca. « Il suo sistema motore », secondo ch'io ho già tentato di definirlo, « agisce in modo più intensivo del suo sistema sensorio; egli possiede nell'azione maggior sostanza e maggior personalità che non nella percezione, e per la sua vita ha maggior importanza ciò ch'egli porta al compimento di ciò che accade a lui » (\*). L'azione è per lui più sostanziale della vita psichica, o, per meglio dire, la sua sostanziale vita psichica sta nella sua azione. Come l'Oriente in genere, l'Ebreo in ispecie percepisce più l'atteggiamento delle cose che il loro contorno, più la consecutività che la continuità, più il tempo che lo spazio. « Gli epiteti pittorici della Bibbia parlano, al contrario di quelli di Omero, non di forma e di colore, ma di rumore e di movimento; la forma di espressione artistica più adeguata dell'Ebreo è l'arte specifica del tempo, — la musica, — e la sequela delle generazioni è in lui un principio di vita più forte che non sia il godimento del presente ». Egli percepisce il mondo meno nella singola esistenza se-

---

(\*) Vedi Discorso: « Il rinnovamento dell'Ebraismo ».

parata multiforme delle cose, che nella loro connessione, nella loro comunanza e loro collettività. « La foresta è per lui più reale degli alberi, il mare più reale dell'onda, la società più reale dell'uomo. Perciò egli possiede più impressioni che immagini, ed è indotto a raccogliere la moltitudine degli oggetti in idea ancor prima ch'esse siano completamente vissute ». Per il Greco il concetto è il termine di un processo psichico, per l'Ebreo è l'inizio. Ma molto più profondamente è radicato in lui l'elementare istinto d'unità dell'Orientale, che ha preso in lui, come ho già detto, una tendenza singolare.

Anche l'Ebreo vede l'intima essenza del mondo compressa nella sua espressione e nella sua manifestazione, l'unità originale scissa e sfigurata; anch'egli vede il mondo vivere nel dissidio. Ma egli sente il dualismo non solo come qualche cosa che gli si manifesta nel mondo, come avviene per il Cinese, o nella relazione fra il mondo ed il soggetto senziente, come per l'Indiano, o nella relazione fra il mondo ed il soggetto agente, come per il Persiano. Ma egli la sente prima di tutto nell'intimo di se stesso: come il dualismo del suo proprio Io. Il mondo che dev'esser costruito nell'unità è inteso come il mondo vivente nell'uomo stesso e piantato come la « volontà di Dio »; ma dall'uomo stesso gli viene l'ostacolo, la resistenza. Egli si sente chiamato a quello, ma avvinto a questo; egli vive come la scena della contraddizione più immane. Un Ebreo rappresentativo, Saulo di Tarso, ha espresso questa esperienza in parole tragicamente sem-

plici: « Poichè il Bene ch'io voglio, non lo faccio, ma il Male che non voglio, quello io faccio ». L'uomo, cui ciò accade, si trova nella illibertà dell'interno dissidio, nella condizionalità, nella duplicità, nel « peccato »; poichè peccato non vuol dire altro che il vivere sdoppiato, non-libero. Esso è colui che reca la disunione universa, esso sperimenta in se stesso la sorte del mondo caduto dalla libertà nella non-libertà, dall'unità nella disunione. Ma è dato alla sua potenza essere anche l'apportatore dell'unificazione del mondo. Come l'Indiano porta il mondo all'unità in quanto egli conosce, così l'Ebreo porta il mondo all'unità in quanto si decide. L'uno e l'altro sono in apparenza un processo nell'individuo ed intorno all'individuo, in realtà sono un processo nella sostanza e sulla sostanza del mondo. (L'Orientale che vive nello spirito non percepisce se stesso come un individuo separato dagli altri, ma come mero soggetto, allo stesso modo ch'egli percepisce la comunità non come un gruppo di individui ma come mero soggetto). È la sostanza del mondo che viene alla sua unità e alla sua totalità nella conoscenza dell'Indiano e nella decisione dell'Ebreo. In ciò non si manifesta soltanto all'uomo l'unità del suo spirito collo spirito del mondo, ma si compie l'unità dell'essere. Nella decisione il mondo disunito si decide per l'unità. Chi si trova nella decisione non sa altro se non ch'egli ha da scegliere, ed anche questo egli lo sa non con la riflessione ma con l'essere; ma se egli sceglie con tutta l'anima, si compie il mistero, e lo spirito di Dio si libra sulle acque.

Con tutta l'anima. Chi si decide con tutta l'anima, si decide per Dio; poichè ogni totalità è immagine di Dio, ed in ogni totalità egli stesso sfolgora. Nella vera decisione una, da cui è abolita ogni doppiezza, si compie, nell'eterna originalità, il senso elementare del mondo. Di essa dice una parola ebraica: « Il mondo è stato creato per la elezione di colui che sceglie ».

All'uomo che deve decidersi, la sua dualità si presenta come quella del Bene e del Male, cioè una dualità di direzione e di forza. Solo quando l'anima non è capace di raccogliersi nella sua totalità, essa è affermata dal Male: essa lascia il dominio alla forza priva di direzione; nell'anima che si decide nella sua unità, si fondono forza e direzione, la potenza illimitata dallo stimolo passionale e la dirittura irremovibile dell'intenzione. Nel campo a lui affidato, quest'uomo compie l'opera della creazione. Ma il compimento di ogni cosa, della più grande e della più piccola, tocca il divino.

Da questo punto si può osservare come, fra tutti gli Orientali, l'Ebreo sia il più manifesto opposto del Greco. Il Greco vuole dominare il mondo, l'Ebreo vuole compirlo; per il Greco esso è, per l'Ebreo sarà; il Greco gli sta di fronte, l'Ebreo gli è legato; il Greco lo conosce sotto l'aspetto della misura, l'Ebreo sotto quello del senso; per il Greco l'azione è nel mondo, per l'Ebreo il mondo è nell'azione.

Quella suprema sublimazione del carattere motorio dell'Oriente, il pathos dell'imperativo, ha raggiunto nell'Ebreo la sua più grande intensità. Il fatto ch'egli

vive il dualismo del mondo in se stesso come il suo proprio, dà all'anelito d'unità dell'Ebreo l'impulso vittorioso. Egli non solo ha conosciuto, ma anche ha sofferto l'angoscia del mondo; nella sua volontà per il divenire uno, palpita la nostalgia del mondo; e ciò che egli, redimendo ed unificando, compie su se stesso e sulle sostanze e sulle cose che gli sono attribuite e gli accadono, lo fa in un nesso misterioso col cuore del mondo. In ogni evento gli si manifesta quella suprema verità della vita dell'Oriente di cui ho parlato: che il destino interno del mondo dipende, in una misura che nessuno è capace di valutare, dall'azione di colui che opera. La concezione fondamentale dell'Ebraismo è la concezione sul valore *assoluto* dell'azione come d'una decisione. In apparenza l'azione è collocata inevitabilmente nella compagine bronzea della causalità, dalle cui regole deriva il suo peso; ma in verità essa opera profondamente e misteriosamente sul destino del mondo, e se essa sente la sua mèta divina, — l'unità, — se si svincola dalla relatività, e procede nella propria luce, cioè nella luce del Signore, essa è libera e potente come l'azione di Dio.

Fra tutte le formazioni spirituali dell'umanità, l'Ebraismo è l'unica in cui la decisione dell'uomo diventa in tal maniera centro e senso di ogni evento.

*Tesciubhàh* — conversione — così si chiama l'atto della decisione nella sua ultima ascesa: quando esso significa la cesura d'una vita umana, il rivolgimento rinnovatore in mezzo al corso d'un'esistenza. Quando in mezzo al « peccato », nel difetto di determinazione,

si ridesta la volontà della decisione, l'involucro della vita consueta si schiude, la originale forza irrompe, s'eleva tempestosamente verso il cielo. Nel convertito la creazione avviene di nuovo; nel suo rinnovamento si rinnova la sostanza del mondo. Prima che il mondo fosse creato, è detto, non v'era nulla se non Dio e il suo nome. Egli pensò allora di creare il mondo, e lo disegnò dinanzi a sè; ma vide che il mondo non poteva durare, poichè non aveva fondamenta; allora creò la conversione.

Per l'ardore del suo interno impulso di conversione, e per il fervore della sua fede nella potenza e nella maestà della conversione, per la sua nuova magia, la magia della decisione, l'Ebraismo ha conquistato l'Occidente alla dottrina dell'Oriente. Grazie ad essa egli è diventato virtualmente l'Oriente operante.

### III.

Nessuna delle grandi dottrine religiose ebbe origine nell'Occidente ; l'Occidente sta dinanzi a loro come alcunchè di ricettivo. Esso elabora ciò che gli porge l'Oriente, lo adatta alle sue forme di pensiero e di sentimento e lo trasforma ; qualche volta riesce a compierlo, mai però fu capace di porre di fronte alle gigantesche concezioni dell'Asia una sua propria, mai di erigere l'intero mondo d'una dottrina di Dio su base arazionale ed incrollabile. L'Europa ha ideologie di una purezza, d'una sicurezza e d'una compattezza incomparabili, ma nessuna possiede la potenza elementare delle grandi dottrine ; l'Europa ha poemi di sacra forza plastica, ma nessuno conosce quelle metafore dell'innominabile che sono la lingua delle grandi dottrine ; l'Europa ha geni religiosi della più intima legittimità, ma nessuno ha alzato il mistero stesso dall'abisso e l'ha collocato nel mondo degli uomini ; lo hanno tutti

ricevuto, portato, rivelato; perfino il più grande di loro, Eckhardt, non è che un tardo messaggero del maestro orientale.

Che cos'è che manca all'Europa, di cui essa abbisogna in ogni tempo, e che non può mai procreare da sè? Essa ha la scienza più copiosa e più elaborata, e non trova da sè il senso; essa ha la disciplina morale più severa e più pura e non trova da sè la via; essa ha l'arte più ricca e più libera, e non trova da sè il segno; essa ha la fede più intima e più diritta, e non trova da sè Iddio. Quello che le manca non può essere la funzione dell'unità: tutto il suo pensiero vi è radicato; non può essere la funzione del simbolo: tutte le sue concezioni plastiche ne derivano; non può essere la forza della costruzione. Quello che le manca è l'esclusivo evangelo della vera vita, la certezza innata che Uno è necessario. Questo è ciò che di creativo sta nelle grandi dottrine dell'Oriente e solo in esse. Esse pongono la vera vita come il fondamentale principio metafisico, non dedotto da null'altro, non riducibile a null'altro; esse proclamano la *via*. Non c'è senso per l'uomo, così dicono, se non nella vera vita la quale unifica e redime il mondo; non v'è per lui verità che nella vera vita. Chi segue la via, procede sulle orme di Dio.

Fra le grandi formazioni spirituali dell'Oriente doveva esercitare un'influenza decisiva sull'uomo occidentale quella in cui la proclamazione della vera vita sorgeva come missione necessaria, imposta ad ogni uomo, per cui questa proclamazione non era il privilegio del

savio, dell'eletto, bensì era accessibile ad ognuno in egual modo, e che si rivolgeva più potentemente di tutti appunto al traviato, al privo di direzione, al « peccatore »: la dottrina ebraica sulla decisione e sulla conversione. Le altre ebbero azione sui savii, sugli eletti; questa sui popoli, sul popolo dell'Occidente. A chiunque comprende la giustizia si aprono le porte del regno divino; chi aneli al conforto dell'assoluto, non ha che da scegliere l'assoluto operando; ciò che costringeva il savio ed il semplice a formare una comunità. La prima grande peculiarità apostolica della dottrina ebraica fu d'essere aperta a tutti; la seconda fu d'essere diretta verso l'azione positiva. Essa non volle, come il buddismo, distogliere dal mondo, ma guidare nel cuore del mondo; essa non chiese all'uomo attivo che rinunziasse all'azione, ma che imparasse a compiere il giusto; essa non uccise l'energia vivente della passione, ma volle anzi accrescerla mercè l'inaudita pretesa che ad essa avanzava. Tutti e due i principî della dottrina ebraica si trovano raccolti nelle solenni parole del Tannà debè Elijahu: « Prendo per testimoni il cielo e la terra che lo spirito santo può riposare sul pagano e sull'Ebreo, sull'uomo e sulla donna, sul servo e sulla serva, unicamente per l'azione dell'uomo ». Da ambedue i principî fu prodotto il primitivo movimento cristiano per il cui sviluppo la dottrina ebraica plasmò la sorte spirituale dell'Occidente.

Certo, questo movimento non ha conquistato l'Occidente colla sua essenza originale ma con un sincretismo composto di varî elementi; certo, esso ha preso

dall'Ellenismo qualche cosa di più che immagini e parole; ma il durevole elemento generante del Cristianesimo fu patrimonio originale ebraico. È degno di nota che la prima parola del sermone di Gesù nei sinottici, la quale ripete il sermone del Battista, è la parola fondamentale dei profeti: Convertitevi; e può essere compresa nel suo senso intimo solo per la dottrina tradizionale della *tesciubhàh*. La forza motrice dell'apostolato di Gesù è l'antico imperativo ebraico della decisione assoluta che trasforma l'uomo e l'eleva al regno di Dio. Ed essa è rimasta la forza motrice del Cristianesimo a cui esso ritornò ogni qualvolta volle rinnovarsi, anche quando era fortemente convinto di sgiudaizzarsi.

#### IV.

Il primitivo movimento cristiano non fu nell'Ebraismo un fenomeno isolato; come originò dal seno di antiche collettività ebraiche, così non fu nel suo tempo stesso se non una delle espressioni di una nuova fioritura spirituale di cui le scritture ci hanno tramandato testimonianze importanti se pure frammentarie. In mezzo a quest'epoca di grande fecondità, l'avverso fato colse gli Ebrei: il tramonto del loro Stato. Qual fosse la pienezza della sua forza vitale allorchè questo popolo fu spezzato, lo dimostrò sessant'anni dopo la distruzione di Gerusalemme, la grande ribellione di Bar Cochbà, rivolta che fu così violenta da rendere Roma ansiosa per tutto il suo possesso orientale; e quando le riuscì dopo quattr'anni di sforzi incessanti dei suoi migliori condottieri e dei suoi migliori eserciti ad atterrare il piccolo popolo ebreo, Adriano omise, nel suo messaggio di vittoria al Senato, la formula con-

sueta: « Io e il mio esercito stiamo bene ». Quello che accadde allora dell' Ebraismo, si può solo intuire nella sua tragica profondità ; e suona come un immane simbolo il racconto che al mercato del terebinto di Abramo, in Hebron, gli Ebrei furono venduti al prezzo d'un cavallo. Così essi vennero nell' Occidente.

Questo avvenimento ha spezzato in due la storia dell' Ebraismo, come non accadde mai, prima nè dopo, ad alcun popolo. Diverlo dalla sua terra orientale, esso fu pure strappato alla continuità del suo divenire spirituale. Ciò si può comprendere da due cose: dalla connessione dell' Ebreo antico colla sua terra, e dalla genesi della sua produttività spirituale.

Alcuni scienziati che si sono occupati della psicologia dell' Ebraismo, esprimono con certezza assiomatica l'opinione che Israele fu ed è rimasto un popolo nomade, e ne deducono varie particolarità ebraiche reali ed illusorie. Quest'opinione vien motivata così: che nei libri della Bibbia, e nella maggior parte dei profeti, incontriamo dovunque immagini e parabole della vita dei pastori, mentre sono estremamente rare quelle tratte dalla vita dei contadini. Ora, questo non si riscontra in nessun libro ; anzi nei più antichi fra i libri profetici, i cui autori furono più fortemente congiunti alla vita naturale del popolo, come per es. nel primo Isaia, su venti immagini tratte dai campi, dai giardini, dalle vigne, ce n'è appena una ricavata dall'allevamento del bestiame. In realtà noi abbiamo troppo poche conoscenze attendibili del tempo che precedette la conquista di Canaan, per poter affermare che gli Ebrei

furono allora un popolo puramente nomade; e per quanto ci è lecito di considerare come fonte autentica i racconti biblici, possiamo dedurne il contrario; la benedizione d'Isacco a Giacobbe è la benedizione di un agricoltore, e il sogno di Giuseppe che lega i covoni è il sogno d'un agricoltore. Nell'epoca palestinese anzi tutta la scrittura testimonia di amore per il suolo, di una trasfigurazione dell'agricoltura, come troviamo in pochi altri popoli; le minacce divine e le promesse divine hanno quasi sempre per oggetto il campo; Gesù figlio di Sirach esprime il sentimento dei secoli quando dice che l'aratore mantiene nella sua stabilità la creazione eterna. Di rado è esistito un popolo così deciso e felice nella sua vita sedentaria. E tutta l'esistenza spirituale e religiosa dell'antico Ebraismo fu strettamente legata alla vita della terra, alla vita di questo terreno familiare; Dio era il feudatario dell'agro, le sue feste erano feste agricole, e la sua legge una legge agraria; qualunque sia stata l'altezza dello spirito generale cui si elevò il profetismo, esso fu sempre radicato in questa vita naturale e il suo imperativo volle esser realizzato in questa vita naturale: il suo spirito generale volle sempre prender corpo in questa specifica terra canaitica. La religione ebraica non insegnò (ed il Cristianesimo primitivo estrapaolino le rimase, in questo, fedele), come il Cristianesimo di Paolo, una propaganda della Novella fra i popoli, non insegnò come l'Islam la conquista del mondo per la fede, ma il radicarsi nel suolo natio, ma la preservazione della vita giusta in uno spazio limitato, ma la

formazione esemplare d'una collettività umana sulla esile terra di Canaan. E la creazione più profondamente originale dell'Ebraismo, il messianesimo, non è che l'idea medesima, intesa come ultimo compimento, proiettata nell'avvenire assoluto, allorchè il Signore porgerà a tutti i popoli sul monte di Sion una cena di puro vino, una cena senza lievito. Tutta la creazione attinse la sua forza e la sua figura dall'unione organica con questa terra. Ed ora quest'unione fu rotta; con essa si spezzò l'intima connessione dello spirito ebraico. Dio, da feudatario dell'agro, divenne il protettore della devozione; le sue feste, da feste agrarie, si trasformarono in solennità sinagogali, e la sua legge, da legge agraria, divenne legge rituale; lo spirito fu divelto dalle sue radici. Allora gli Ebrei *diventarono* un popolo nomade.

Ma un'altra conseguenza ne derivò. La vita spirituale dei popoli orientali, — nella quale i pericoli dell'uomo motorio sono connessi colle sue possibilità più sublimi e l'abbandono dell'Io alla vertigine del mondo si nutre delle stesse radici come la coscienza dell'Io si nutre dell'immutabile intimità, sua e del mondo, — si evolve spesso sotto la forma d'una lotta: d'una lotta degli spiriti creatori, dei duci e dei re-dentori, contro gli istinti del popolo privi di direttive. Questa lotta ha un'intensità e fertilità speciale nell'antico Ebraismo. Dalla vita trascorsa in balia dell'interno dualismo e dalla imminente spinta verso il bisogno d'una determinazione, cioè verso l'unificazione dell'anima, derivò la scissione del popolo in due classi

spirituali, quella di coloro che scelgono, che si decidono, che penetrano nell'assoluto, che si consacrano alla mèta finale; l'altra di quelli che lasciano fare, che son privi di decisione, che persistono inerti nella relatività, che sono egoisticamente e presuntuosamente devoti ai loro scopi pratici; per dirlo con linguaggio biblico la categoria dei servitori di Dio e quella dei servitori di Baal, rispetto alla quale va notato che essa non si decideva già per Baal e contro Dio, ma, secondo la parola di Elia, « zoppicava dai due lati ». Nella lotta contro di loro s'accende in ogni tempo la specifica genialità dei profeti e dei maestri d'Israele: è una genialità combattiva, e la fertilità ebraica è una fertilità combattiva. Al contrario di quella dell'Occidente che si accinge all'opera e in essa ha il suo limite, la produttività ebraica possiede forma, ma non limiti; essa ha, si può dire, la forma dell'infinito, poichè essa ha la forma della lotta spirituale.

Con la distruzione della comunione ebraica la fertilità della lotta spirituale si indebolisce. L'energia spirituale si raccolse ormai in difesa della conservazione della stirpe contro le influenze esterne, per la rigida chiusura del proprio campo sì da impedirne la penetrazione alle tendenze estranee, per la codificazione dei valori sì da prevenire ogni spostamento, per l'elaborazione della formula religiosa non equivocabile, non fraintendibile e quindi conseguentemente razionale. Al posto dell'elemento pieno di divino, esigente, creativo, subentrò sempre più l'elemento rigido, solo conservatore, solo continuatore, solo difensore dell'Ebraismo

ufficiale ; esso anzi si dirigeva sempre più contro l'elemento creatore che gli sembrava mettere in pericolo colla sua audacia e colla sua libertà la stabilità della stirpe ; esso diventò accusatore d'eresia e nemico della vita. Nella sterile atmosfera di questa lotta si sviluppò una spiritualità astratta, una spiritualità sciolta dal terreno in cui eran le radici della vita naturale e dalle funzioni della vera lotta spirituale, una spiritualità neutrale, priva di sostanza, dialettica, che potè dedicarsi a tutti gli oggetti, anche ai più indifferenti, per anatomizzarli concettualmente e metterli in relazione uno con l'altro, senza pur appartenere ad essi effettivamente con impulso fremente. La forza creativa infranta, spogliata dalla sua connessione, la forza dell'Assoluto, visse ancora soltanto negli eretici che rimasero per lo più impotenti e infermi, e decadde nell'oscurità, e talvolta — come il grande Spinoza — ruppero la siepe e arringarono il mondo sì ch'esso divenne silenzioso per porger l'orecchio alle loro parole ; in movimenti messianici che salirono e affondarono insieme nei vertici immani dell'entusiasmo religioso ; e nel mondo profondo della mistica ebraica che custodiva sotterra la fiamma sacra dell'antico legame con Dio, e la fece divampare nel popolo solo una volta, un'unica tarda volta : nella grande sollevazione religiosa del chassidismo che conquistò nel secolo decimottavo l'Ebraismo polacco ; esso rivelò ancora una volta la potenza senza limiti dell'uomo orientale dall'animo acceso, ma che essendo prigioniero dell'ansia piena d'incubo per la custodia della specie, non osò toccare la siepe e non potè

perciò impossessarsi delle funzioni della vera lotta spirituale.

Così potè avvenire che nel secolo decimonono, quando l'emancipazione condusse l'Ebraismo ad un monte alto e gli additò i regni del mondo e la loro magnificenza, la siepe fu rotta e calpestata non da una forza elementare incalzante ad una nuova creazione, bensì da tentativi incolori e deboli di riforma che prendevano i loro pensieri e le loro forme a prestito dai libri-modello dell'illuminismo europeo e delle così dette religioni progressive. Noi viviamo in una situazione problematica, seguita a questi tentativi: situazione che sembra aver sconvolto nell'Ebraismo l'ultima costruzione antica dello spirito orientale e non avervi posto nessun'altra base.

Eppure questa base esiste e dura incrollabile. Questa base è l'anima dell'Ebreo stesso. Poichè l'Ebreo è rimasto orientale. Egli è stato cacciato dalla sua terra e gettato sopra le terre dell'Occidente; egli ha dovuto dimorare sotto un cielo che non conosceva, e sopra un terreno che non aveva coltivato; egli ha patito il martirio e, ciò che è peggio del martirio, la vita dell'umiliazione; i costumi dei popoli, fra cui ha vissuto, lo hanno toccato, ed egli ha parlato le lingue dei popoli; e con tutto ciò è rimasto orientale. Egli ha serbato in sè l'illimitatezza motoria dell'essenza fondamentale coi suoi fenomeni concomitanti, il dominio del senso di tempo e la rapida funzione dei concetti; ha serbato l'istinto elementare dell'unità e l'immanente aspirazione: talvolta sotterrata, talvolta degenerata, mai

completamente soffocata. Essi possono essere scoperti nell'Ebreo più accomodato, se si riesca a schiudere la sua psiche; ed anche colui che ha sradicato dal contenuto del suo pensiero l'ultimo resto d'Ebraismo, lo porta inestirpabile nella forma del suo pensiero. Ma essi vivono facilmente riconoscibili nelle folle ebraiche dell'Oriente europeo, povere degli ornamenti della civiltà, ma ricche, nonostante la invadente corruzione e dissoluzione, della potenza dell'*ethos* originario e dello spirito immediato. Si guardi il chassid — epigono ma pur sempre meraviglioso — dei nostri giorni; lo si guardi pregare il suo Dio, scosso dal fervore, mentre esprime con tutto il suo corpo quello stesso che dicono le sue labbra, uno spettacolo grottesco e sublime; lo si guardi celebrare con gesti regali e con raccolta santità la cena sacra dell'uscita di sabato, da cui pendono i misteri della salvezza del mondo; e si proverà quest'impressione: qui c'è, diminuita, scomposta, ma pur innegabile, la potenza asiatica e l'intimità asiatica.

Su questo Orientalismo, palese ed occulto, su questa base psichica dell'Ebreo conservatasi sotto tutte le influenze, s'alza la mia fede in una nuova creazione spirituale-religiosa dell'Ebraismo. Nella disgregazione e nella dissoluzione della sua esistenza occidentale non gli può certo riuscire che un'opera imperfetta; possono esser intrapresi audaci ardimenti dello spirito, possono esser coniate forti parole dello spirito; eccitazioni religiose possono lampeggiare dall'oscurità tempestosa del destino nazionale, ma una grande creazione che le raccolga tutte in una sintesi, che riprenda la

continuità del divenire ebraico, e dia nuovamente all'immortale istinto ebraico d'unità l'espressione adeguata, potrà sorgere solo se sarà ripresa la continuità della vita palestinese da cui nacquero una volta le grandi concezioni di questo istinto d'unità. L'Ebreo non è quello stesso che fu allora; egli è passato attraverso tutti i cieli e tutti gl'inferni dell'Occidente, e la sua anima ne ha sofferto; ma la sua forza originale è rimasta illesa, anzi è stata affinata. Se essa tocca il suo suolo materno, ridiventerà creatrice. L'Ebreo può adempiere veramente alla sua vocazione fra i popoli soltanto se si accinga di nuovo, e con tutta la sua originale forza intatta e affinata, a realizzare ciò che la sua religiosità gli insegnò nei tempi passati: a rimettere radici nel suolo natio, alla conservazione della giusta vita sul breve territorio, alla formazione esemplare di una collettività umana sulla esile terra di Canaan.

## V.

Il secolo, in cui noi viviamo, si designerà un giorno come un secolo della crisi asiatica. I popoli condottieri dell' Oriente sono caduti in parte sotto la potenza esterna, in parte sotto l' influsso, internamente violatore, dell' Europa ; essi non hanno custodito i loro beni più sacri, le grandi tradizioni del loro spirito, anzi li hanno talvolta essi medesimi abbandonati. La soggezione dell' India, l' autoeuropeizzazione del Giappone, l' indebolimento della Persia, infine il disfacimento della Cina, dove l' antico spirito orientale sembrava dimorare in una sicurezza intangibile, rappresentano alcuni stadii di questo processo. L' anima dell' Asia viene uccisa ed essa medesima è complice di questo assassinio. Il mondo è sul punto di perdere il bene che non ha compenso, e non se ne cura ; anzi fa peggio : plaude alle nazioni che lo distruggono. È necessario riacquistare la propria coscienza, tornare in sè, convertirsi. L' Europa deve aver l' ardire di gettar le basi di una nuova èra della con-

servazione dell'Oriente e dell'accordo con esso per l'aiuto reciproco e per il comune lavoro a favore dell'umanità; un'era in cui l'Asia non sia violata dall'Europa ma fiorisca per le proprie forze di germinazione, un'era in cui l'Europa non sia minacciata dall'Asia ma sia condotta da lei alle grandi verità della vita. Per questa missione storica mondiale si offre all'Europa un popolo mediatore, che ha acquistato tutte le sapienze e tutte le arti dell'Occidente e non ha perduto la sua originaria essenza orientale, che è chiamato a collegare l'Oriente e l'Occidente per una feconda azione reciproca, come è forse chiamato a fondere in una nuova dottrina lo spirito dell'Oriente e lo spirito dell'Occidente. Come ciò possa avvenire, non è oggi ancora il tempo di determinare. Ma questo va detto: che Gerusalemme è sempre quello che fu nell'antichità: la porta dei popoli. Qui è l'eterno passaggio fra Oriente ed Occidente. Di qua, l'Asia antica mosse i suoi passi quando andò, come sotto Nabucodonosor e Ciro, alla conquista dell'Occidente; qui venne l'Europa di Alessandro e dei Romani, quando pensò di dominare l'Oriente. Sotto l'assalto che dall'Oriente moveva verso l'Occidente crollò il primo Stato ebraico, sotto l'assalto che dall'Occidente partiva verso l'Oriente crollò il secondo. Da quel tempo l'importanza mondiale della Palestina andò condensandosi ed approfondendosi. Oggi Gerusalemme è la porta dei popoli in senso ancora più grave, esteso, minaccioso e promettente. Si tratta di cercare la salute di Gerusalemme che è la salute dei popoli.

## RELIGIOSITÀ EBRAICA

**L**A religiosità ebraica non è, come molti credono, un oggetto di una dignità speciale, ma di una attualità irrilevante per la così detta « soluzione della questione ebraica » ; bensì essa rappresenta, oggi come sempre, per l'Ebraismo, l'unico oggetto di attualità assoluta, la forza d'impulsione della sua sorte, la linea della sua destinazione, la potenza che divampando lo avrebbe chiamato a nuova vita, che estinguendosi completamente l'avrebbe condannato alla morte. Rinnovamento dell'Ebraismo significa in pratica : rinnovamento della religiosità ebraica. Si può, senza preoccuparsi della religiosità ebraica, desiderare, sollecitare, proclamare la dissoluzione dell'Ebraismo ; si può, senza preoccuparsene, desiderare, sollecitare, proclamare la « conservazione », cioè la dissoluzione impercettibile dell'Ebraismo ; ma non un rinnovamento dell'Ebraismo. Chi aspira a questo, vuole che ci sia di nuovo un Ebraismo vi-

vente con tutti i sensi, attivo con tutte le forze, unito in una comunità santa; egli ha riconosciuto che dall'attuale stato dell'esistenza ebraica alcun'altra via vi conduce che non passi attraverso la rinunzia e il ricominciamento. A colui che per tale volontà e per tale riconoscimento desidera un rinnovarsi dell'Ebraismo, riuscirà manifesto, con certezza tanto più grande quanto più attiva è la sua nostalgia, che rinnovarsi dell'Ebraismo significa rinnovarsi della religiosità ebraica.

Dico ed intendo: religiosità. Non dico nè intendo: religione. Religiosità è l'umano sentimento — eternamente rinnovantesi, in espressioni e forme eternamente nuove, materiato di stupore e di adorazione, — dell'esistenza di un assoluto al di là e al di sopra della sua relatività, eppure sprigionantesi da essa; è il desiderio di conchiudere con quest'assoluto una vital comunanza, e la volontà di realizzarlo per mezzo della sua azione e di collocarlo nel mondo degli uomini. Religione è la somma delle usanze e delle dottrine in cui si è espressa e concretata la religiosità di una data epoca nella storia di una stirpe, quale fu fissata nei precetti e nei dogmi tramandati a tutte le generazioni future come costantemente obbligatorii, senza riguardo alla loro religiosità che per esser diventata nuova richiede quindi nuove forme. La religione è vera fin tanto che è fertile; e tale essa è finchè la religiosità è capace, assumendo il giogo dei precetti e dei dogmi, di empirli — spesso senza avvedersene — di un nuovo ardente senso, e di trasformarli internamente sì che appariscano ad ogni generazione come fossero rivelati

oggi a lei stessa per placare le sue proprie pene, estranee ai padri. Ma se i riti e i dogmi di una religione sono così irrigiditi che la religiosità non è capace di muoverli oppure non vuole più sottomettersi a loro, la religione diviene sterile e quindi non vera. La religiosità è dunque il principio creativo, la religione quello ordinatorio; la religiosità ricomincia nuovamente con ogni giovane che sia scosso dal mistero; la religione vuole costringerlo ad una struttura stabilita una volta, per sempre; religiosità significa attività — un modo elementare di porsi in relazione coll'assoluto; religione vuol dire passività — un assoggettarsi alla legge tradizionale; religiosità non ha che la sua mèta finale; religione ha scopi pratici; per la religiosità i figli si levano contro i padri onde trovare il loro proprio Dio; per la religione i padri condannano i figli perchè questi non si lasciano imporre il loro Dio; religione significa conservazione; religiosità significa rinnovamento.

Un altro popolo potrebbe forse trovare la sua salvezza altrove; al popolo ebreo essa non si schiude che nella vivente energia a cui la sua nazionalità fu sempre legata e grazie alla quale esso ha durato: non nella sua religione, ma nella sua religiosità. Un detto del Ba'alscem (13) esprime quest'idea: « Noi diciamo Dio di Abramo, Dio di Isacco e Dio di Giacobbe; noi non diciamo: Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, per dirti: Isacco e Giacobbe non si appoggiarono alla tradizione di Abramo, ma cercarono da sè il Divino ».

Io voglio tentare di liberare l'essenza specifica

della religiosità ebraica dalle rovine con cui l'hanno coperta il rabbinismo e il razionalismo.

L'atto che apparve in ogni tempo all'Ebraismo come la base essenziale di ogni religiosità è l'atto della decisione come l'atto della realizzazione sulla terra della libertà divina e dell'assoluto. Il detto dei tardi tempi ebraici: « Il mondo fu creato per la elezione di colui che sceglie », non è che la formulazione matura d'una idea che se anche non formulata fu vivente e ricca di sostanza fin dai tempi biblici. Come la serie dei comandamenti del Sinai si apre con l'appello alla decisione esclusiva ed assoluta per l'Uno, così le più grandi fra le parole di Mosè servono al medesimo imperativo: « Integro tu devi essere col Signore tuo Dio » e « per servire il Signore tuo Dio, con tutto il tuo cuore e tutta l'anima tua »; e lo stesso proclamano i profeti, da Elia che dice al popolo: « Fino a quando zoppicherete su ambedue i lati? ». La letteratura postbiblica presenta l'idea in modo sempre più pregnante. La Mishnah (14) interpreta la parola « Tu devi amare Dio con tutto il tuo cuore » come significasse: con ambedue i tuoi istinti, con l'istinto « buono » e con quello « cattivo »; cioè: colla decisione e per la decisione, in modo che il fervore della passione si trasformi e penetri con tutte le sue forze nell'unica azione; nessun impulso è cattivo in sè, ma è reso tale dall'uomo quand'egli gli si sottomette invece di dominarlo; il Midrash immagina che Dio dica all'uomo: « Hai reso cattiva la passione posta nelle tue mani ». Così pure la frase del salmista: « Il mio cuore sia

integro nelle tue leggi » viene interpretata come se Davide avesse detto a Dio: « Non permettere che l'istinto cattivo mi divida, ma rendi il mio cuore integro ». Ed è detto in modo ancora più espressivo: « Solo se tu sia indiviso » (cioè se tu avrai superato la disunione interna colla decisione) « tu parteciperai al Signore tuo Dio ». Ma l'inerzia, il difetto di determinazione, vien descritta come la radice di ogni male; il peccato altro non è che accidia. Chi era incorso in peccato, e poi se ne liberò con una decisione energica, chi era immerso nell'abisso del dualismo e si aprì la strada all'unità, chi prese se stesso nelle sue mani come un'inerte zolla di terra e si plasmò in uomo, colui è a Dio il prediletto fra tutti; o, come dice la Ghemarah (15), « nel luogo in cui siedono i convertiti non possono sedere i giusti perfetti ». La grande decisione è il momento più alto, il momento divino della vita umana, di tutta la vita universale; « migliore », dice la Mishnah, « è un'ora di pentimento in questo mondo, di tutta la vita del mondo futuro »; poichè questo non è ancora che l'essere, quello parò è il gigantesco divenire. Peccato vuol dire non vivere libero, cioè risoluto, bensì vivere non-libero, casuale, relativo; chi si converte accende il mistero della libertà, egli si solleva dalla relatività verso l'assoluto; egli è, come dice lo Zohar (16), « vivente in tutti i lati ed unito all'albero della vita ».

Nessun uomo conosce, come l'Ebreo, l'abisso della disunione interna, ma nessuno conosce come lui il miracolo dell'unificazione, che non può essere creduto,

ma soltanto vissuto. Perciò nessuna cosa realizzata può dargli soddisfazione; bensì solo l'azione che comincia di nuovo con ogni uomo nuovo, la realizzazione stessa. Questo è il senso del dualismo ebraico: che ognuno lotta con sè medesimo, dalla sua profondità ed oscurità, per la libertà divina e per l'assoluto: nessun mediatore può aiutarlo, nessuna cosa già fatta può facilitargli la sua azione, poichè appunto tutto sta nella forza irrompente del suo slancio, ed ogni aiuto, ogni «sottomissione» non può che indebolire questo slancio. Perciò il primitivo movimento cristiano fu sterile per l'Ebreo, quando dell'annunzio veramente ebraico di Gesù, che *ognuno avrebbe potuto diventare* figliuolo di Dio con una vita assoluta, fece la dottrina che solo la fede nel figlio *incarnato* di Dio avrebbe potuto dar all'uomo l'eternità. Allo stesso modo il chassidismo dovette perdere la sua influenza rinnovatrice quando al posto di quel legame immediato con Dio, dove l'uomo « giunge fino alla radice di ogni dottrina e di ogni comandamento, all'Io divino, all'unità semplice ed illimitata, dove si ripiegano tutte le ali dei comandamenti e delle leggi » poichè egli si è alzato sopra tutte esse cose grazie alla sua assolutezza: quando al posto di questa meravigliosa autoliberazione mise la mediazione dello zaddik (17). La concezione fondamentale della religiosità ebraica è contenuta nell'assioma: « Se l'uomo purifica e santifica se stesso, lo spirito santo si spande sopra lui ».

Si falsifica il senso dell'atto della decisione nell'Ebraismo, se si tratta solo come un alcunchè di etico ;

esso è un atto religioso, anzi è l'atto religioso; poichè esso è la realizzazione di Dio mediante l'uomo.

Nella concezione di questa realizzazione sono da distinguersi nella religiosità ebraica tre strati, nella cui successione si manifesta il divenire di quell'Ebraismo del sottosuolo che, occulto e oppresso, è quello vero e produttivo, in contrasto con l'ufficiale Ebraismo apparente che domina senza vocazione, e rappresenta senza legittimità.

Nel primo strato iniziale l'atto della decisione viene inteso come una realizzazione di Dio per mezzo della imitazione, come una *imitatio Dei*. Dio è la mèta dell'uomo; l'Essere originale, di cui l'uomo deve tendere a *diventare* l'immagine, poichè «Dio creò l'uomo a sua immagine», cioè affinchè egli divenga tale. Fondamentali sono per questa concezione le parole del Levitico: «Santi siate poichè santo sono Io, il Signore, vostro Dio». Essa viene quasi interpretata: «Come io sono distinto» — cioè non determinato da alcuna cosa, libero da ogni relatività, da me stesso operante — «così voi dovete essere distinti»; e più avanti dice: «Come Dio è uno e unico, così sia uno il vostro servizio». Dio è uno; così l'uomo deve superare la sua disunione e diventare uno. Dio è assoluto; così l'uomo deve strappare le catene della relatività e diventare assoluto. Questo concetto è tramandato nella forma più limpida e più persuasiva in una parola di Abbà Sciaul (18); nel commento ad un verso della cantica di Mosè sul Mar Rosso («Questo è il mio Dio ed io voglio lodarlo») egli dice: «Questo è il mio Dio, io

e lui, cioè: io voglio diventare come lui. Ma che per questo non ci sia alcun'altra via all'infuori di quella della decisione e dell'assoluto, è dimostrato dal mito della caduta nel peccato: gli uomini pretesero di « essere come Dio » e di frustrare così il senso della vita che consiste nel *diventare* come Dio; essi non hanno ottenuto nient'altro che la conoscenza del dualismo del divino e dell'umano, la « conoscenza del Bene e del Male ».

Nel secondo strato l'atto della decisione vien inteso come una realizzazione di Dio per mezzo dell'accrescimento della sua realtà: Dio è tanto più reale quanto più egli è realizzato dagli uomini nel mondo. Una formulazione di questo pensiero, che suona come un paradosso eppur ha una forma di persuasione immediata, si ha se alla parola di Isaia: « Voi siete miei testimoni, dice il Signore, ed Io sono Dio », si dà l'interpretazione del mistico Rabbi Simon Ben Jochai (19): « Se voi siete miei testimoni, io son Dio; e se voi non siete i miei testimoni, io non son Dio ». Dio è la metà dell'uomo; così ogni energia di decisione umana scorre verso il mare della forza divina. In questo senso la parola del salmo « Date a Dio la potenza » viene interpretata colla massima: i giusti accrescono la forza del potere supremo. La letteratura posteriore, specie quella cabbalistica, ha in molteplici forme espresso l'idea che l'uomo operante in assoluto è compagno e collaboratore di Dio nell'eterna opera della creazione. Così il Bahir (20) chiama il giusto una colonna che va dalla terra al cielo e sostiene l'universo. Così lo Zohar spiega

la parola del Salmo: « Le opere delle tue mani son fatte... con verità e dirittura », coll'influsso che l'uomo operante in verità e dirittura ha sul divenire del mondo; e la frase « Dio non aveva fatto ancora piovere sulla terra, e non c'era l'uomo per lavorare la terra » vien nello stesso luogo interpretata nel senso che non c'era nessuna opéra di sopra perchè non c'era nessuna azione di sotto, ma poi « un vapore salì dalla terra, bagnò la superficie della terra », cioè: per l'azione che veniva dal basso si compì l'opera dall'alto.

Nel terzo strato finalmente, che comparisce prima nella cabbalah, la concezione del realizzarsi di Dio per mezzo dell'uomo ascende all'idea d'un influsso dell'azione umana sul destino di Dio. La maestà di Dio, la scechinah, è caduta nel mondo della relatività, essa è, come Israele, in esilio, nel galuth, va raminga ed errante come Israele, dispersa nel regno delle cose, essa vuole essere redenta come Israele, vuole congiungersi nuovamente con la sostanza di Dio. A questo però può contribuire solo colui che solleva in sè il relativo fino all'assoluto; per mezzo suo si compie l'elevamento del mondo, cioè l'elevamento della scechinah. Perciò una parola chassidica dice dei pentiti ch'essi riscattano Dio. E come allorquando l'anima entra nel corpo umano, il re, Dio, si china amoroso verso la regina, la scechinah, così la regina s'eleva nell'amore verso il re, quando l'anima rinata nella conversione sottomette il relativo; con tale unione amorosa l'essere si rinnova eternamente. « Così germoglia la vita dall'alto e dal basso; la fonte prima si riempie eter-

namente, eternamente si riempie il mare, e tutto è nutrito ».

Comune a tutti i tre strati e specifica della religiosità ebraica è l'idea del valore *assoluto* dell'azione umana, che non può misurarsi colla meschina conoscenza delle cause e degli effetti terreni. In qualche azione di un qualche uomo sbocca l'infinito, sgorga copioso l'infinito. Non appartiene a colui che agisce capire di quali potenze egli sia messaggero, di quali potenze egli sia promotore, ma sappia egli che la pienezza della sorte del mondo passa in concatenamento senza nome attraverso le sue mani. È detto nella Ghemarah: « Ognuno deve dire: per causa mia fu creato il mondo »; e di nuovo è detto: « Ognuno deve dire: su di me sta il mondo »; uno scritto chassidico conferma: « Sì, egli è l'unico nel mondo, e la stabilità di questo dipende dalla di lui azione ».

Nell'assolutezza della sua azione, l'uomo vive la comunanza di Dio. Solo per l'accidioso, per l'indeciso, per l'indifferente, per colui che è preso nella rete dei suoi fini pratici, Dio è un essere ignoto di là dal mondo; per colui che sceglie, che si decide, ch'è infiammato per la sua mèta finale, per l'assoluto, Dio è il più vicino, il più familiare, ch'egli stesso, operando, realizza e vive in eterna vicenda, e per cui è appunto il mistero dei misteri. Se Dio sia « trascendente » od « immanente » non è questione che concerna Dio; è cosa dell'uomo. Sul racconto della Genesi, dei tre uomini che si presentarono ad Abramo « nell'ardore

del giorno», lo Zohar osserva: «Quando il mondo inferiore avvampa nel desiderio del mondo superiore, questo discende verso di quello ed ambedue i mondi s'uniscono e penetrano l'uno nell'altro e nell'uomo». Nello stesso senso si può interpretare la parola del salmo: «Dio è vicino a tutti coloro che lo invocano, a tutti quelli che lo invocano in verità»; cioè: colla verità ch'essi *compiono*.

Colla verità ch'essi compiono. Questa verità non è il *che*, ma il *come*. Non il contenuto dell'azione fa ch'essa sia la verità, ma bensì s'essa avviene nella relatività umana o nell'assolutezza divina. Non la materia dell'azione determina il suo scorrere nell'atrio, nel regno delle cose, o il suo penetrare nel *sancta sanctorum*, bensì la potenza della decisione che la produce, e la santità dell'intenzione che le è immanente. Ogni azione, anche quella che vien considerata come la più profana, è santa, s'essa vien compiuta in santità, in assolutezza.

L'assolutezza è lo specifico contenuto religioso dell'Ebraismo. La religiosità ebraica non è costruita sopra un dogma, nè sopra un precetto etico, bensì sopra un sentimento fondamentale che dà alla vita umana il suo senso: sul sentimento fondamentale che l'uno, è necessario.

Là dove la religiosità esercita un'azione formativa della collettività, costitutiva della religione, dove essa penetra dalla vita del singolo nella vita fra gli uomini, là questo sentimento fondamentale si trasforma in imperativo. Nel segno dell'imperativo e della lotta

per esso sta la base prima della religione ebraica, stanno tutti i suoi edifizii creativi.

Come imperativo e lotta si compie il basamento della religione ebraica. Quando Mosè, col fuoco del rovelto negli occhi, si presenta agli anziani d'Israele, già sentiamo che è tutto predeterminato quello che accadrà. Non conosco nella storia universale e nel mito mondiale un evento più grande, più terribile. Il popolo abiura quello ch'esso non può ancora comprendere: i figli di Levi passano, secondo l'ordine di Mosè, attraverso l'accampamento ed uccidono tremila dei loro fratelli. La generazione tratta dalla schiavitù non sopporta le prove del deserto: essa deve morire nel deserto. Nella distruzione di tutti i mediocri e di tutti gl'incapaci si manifesta il Dio annunciato come il divorante fuoco dell'assoluto.

Già qui appariscono, uno accanto all'altro e uno contro l'altro, i due tipi degli uomini-duce fra cui la storia interna dell'Ebraismo si svolge come una lotta: il profeta ed il sacerdote. Mosè è quello che esige, che non ascolta nulla fuori della voce, e non riconosce nulla fuori dell'azione. Aronne è l'intermediario, accessibile alle voci come alla voce, e rende il popolo indisciplinato con il suo formale servizio privo di direzione. Il profeta vuole la verità, il sacerdote vuole il potere. Sono i tipi eterni nella storia dell'Ebraismo.

Nella lotta, la religiosità ebraica fu trasformata dallo spirito di Mosè in religione; nella lotta essa deve sempre rinnovarsi in mezzo alla religione la cui costrizione formale minaccia di soffocarla, deve sempre

tentare di fondere colla sua ardente volontà la massa irrigidita. Ma essa riesce a strappare il potere all'Ebraismo ufficiale, alle istituzioni in vigore: ma essa compie sempre una azione profonda, palese od occulta, sul divenire dello spirito nazionale. Talvolta essa leva la religione ad una nuova, ad una più alta vita. Talvolta essa spezza la compagine della collettività, talvolta va in pezzi dopo un breve rifiorire. Per ciascuna di queste possibilità la storia dell'Ebraismo ci dà un esempio rappresentativo.

Il culto dei sacrifici in Israele può aver le sue origini nel bisogno primitivo d'una comunanza viva con Dio per mezzo dell'atto sacramentale, come sarebbe un pasto comune; ma certo è che presto vi cooperò un sentimento del tutto diverso: il bisogno di un'offerta che doveva simbolicamente rappresentare e significare la voluta e creduta offerta di sè medesimo. Ma sotto la guida del sacerdote il simbolo si trasforma in surrogato. Il culto dei sacrifici viene in tal modo elaborato e codificato, sì che in ogni circostanza della vita umana, in ogni momento della sorte umana c'è un sacrificio prescritto per restaurare il congiungimento con Dio, e questo congiungimento non consiste in altro che in questo sacrificio. Non c'è più bisogno, allorchè uno è afferrato dal dolore o sbigottito dal proprio peccato, di abbandonarsi alla lotta interna, di avvolgersi nella tempesta della decisione in Dio, finchè il grido della creatura non ammutolisca dinanzi alla voce occulta; si porta il sacrificio, si fa quello ch'è prescritto, e Dio è placato. Certo il culto dei sacrifici

a Dio si contrappone, con una certa pretesa di verità, al multiforme servizio che il popolo rendeva agli idoli, ed Elia non sa dire altro se non che egli combatte per Iddio e contro Baal; ma lo stabilire se il servizio è reso agli idoli o a Dio, non dipende dal nome con cui si invoca Dio, ma dal modo con cui egli è adorato. Questa è la grande conquista dei profeti posteriori, che cominciano a predicare al popolo un secolo dopo Elia. In parole di passione imperiosa Amos e Michea, Isaia e Geremia rigettano l'«orrore» del culto sacrificale e chiedono il vero servizio di Dio: la «giustizia», cioè la vita *assoluta* con Dio e con gli uomini. *I motivi interni*, le norme etiche, sono comuni tanto al messaggio dei profeti quanto alle dottrine degli altri popoli; ciò che in loro è unico ed ebraico è il respiro dell'assoluto che li agita, il postulato della decisione che risuona in ogni loro parola e nel ritmo imperioso dei loro postulati: è la loro religiosità. Ogni costruzione di una «etica pura» dell'Ebraismo è errata fin nella base; il nocciolo dell'Ebraismo è là dove l'assoluto è una faccia velata di Dio che vuol essere scoperta nell'azione umana.

I profeti volevano abbattere il culto dei sacrifici. Essi non furono capaci di diminuirne il dominio; il sacerdote serbò la direzione nelle sue mani. Eppure essi hanno rinnovato la religiosità ebraica, l'anima del popolo: così inavvertite si compiono le vittorie dello spirito.

Nel secondo regno una nuova istituzione religiosa occupa il centro: la Scrittura. Essa viene a poco a

poco canonizzata come l'espressione precisa e fissa della religione di Stato. Dalla massa del materiale tradizionale le corporazioni tributarie del sacerdozio staccano tutto quello che sembra loro mitico, sospetto. Così nasce il libro che abbraccia di là in poi la sola scrittura legittima; esso diviene il solo legittimo, in tal misura che tutti i libri non compresi nel canone scompaiono. Esso vince, non solo le scritture rimanenti, ma anche la vita. La Scrittura è d'allora in poi la verità; a Dio si può giungere solo tenendosi in tutto alla Scrittura. Ma essa non vien considerata dal sacerdote, e poi dai dottori, in origine più liberi, come un annunzio che deve concretarsi nella vita ed esser adempiuto col nuovo senso della vita, bensì come un postulato, come una somma di precetti, formalisticamente circoscritta dal sacerdote, dialetticamente ampliata dai dottori, sempre però volta verso un senso angusto, rigido, non libero, che non eccita ma soggioga la vera religiosità. Da questa tendenza dell'Ebraismo ufficiale nasce da una parte una reazione più moderata nel campo proprio, di cui troviamo più tardi il precipitato letterario nell'agadah (21), dall'altra parte una reazione più radicale nella comunità separatista degli Esseni, e nel movimento che fluisce intorno ad essa, e sbocca finalmente nel Cristianesimo primitivo. Per ambedue vale, nelle loro relazioni di fronte alla Scrittura, ciò che fu detto dei terapeuti: tutta la legislazione pare loro paragonabile ad un essere vivente il cui corpo sian le parole, la cui anima sia il senso occulto; in questo l'anima umana contempla se stessa. Tutti e due mo-

strano — in contrapposto all'opera di esteriorizzazione compiuta con la Scrittura — il loro valore interno. Ed anche il primitivo movimento cristiano non si rivolge — come i profeti si eran rivolti contro il culto dei sacrifici — contro la Scrittura, ma contro il mutamento del suo senso da assoluto a relativo; esso vuole restaurare il pathos dell'imperativo morale. Ma a nessuna di queste correnti riesce, rinnovare la religione ebraica; nè all'agadah, poichè essa ebbe un'influenza solo frammentaria e non raccolse tutte le sue forze; nè agli Esseni, poichè essi si chiusero in una sterile segregazione e non tendevano al popolo; il Cristianesimo primitivo, poi, fu perduto per il rinnovamento dell'Ebraismo, allorchè divenne infedele a se stesso e restrinse il grande pensiero che aveva portato in alto — l'idea cioè della conversione che conquista il divino — all'immersione nel Cristo per mezzo della grazia: sicchè esso guadagnò i popoli e abbandonò l'Ebraismo, spezzando la compagine della sua collettività. Il Cristianesimo ascende da allora al dominio dei popoli, l'Ebraismo si immerge nella rigidità, nell'avvilimento, nella degenerazione; ma il suo nocciolo ha conservato incrollabilmente la pretesa d'essere la vera Ecclesia, la comunità fedele dell'immediatezza divina.

Dopo la distruzione di Gerusalemme la tradizione sta al centro della vita religiosa dell'Ebraismo. Una siepe viene alzata intorno alla legge, nell'intento di tenerne lontano ciò che è estraneo e pericoloso, ma assai spesso essa tiene lontana anche la viva religiosità. Certo la religiosità ha bisogno delle forme, se

vuole presentarsi in una collettività di uomini, s'essa vuole plasmare e conservare una collettività: s'essa vuole sussistere come religione; poichè collettività religiosa duratura che si tramandi di generazione in generazione non è possibile che in forme comuni di vita. Se però la religione, invece di legare gli uomini nella libertà in Dio, li tiene sotto la legge immutabile e condanna il loro desiderio di libertà; s'essa, invece di considerare le sue forme come il legame sulla cui base può esser costruita la vera libertà, le considera come il nodo che esclude ogni libertà; s'essa, invece di lasciare alla legge il grande lineamento dei tempi primitivi, la trasforma in una brulicante merceria di formule, e fa degenerare la decisione intorno all'atto giusto ed ingiusto, in una casuistica sofistica: allora essa non è più formazione bensì asservimento della religiosità. Questo processo determina la storia della tradizione ebraica. La reazione della religiosità ha una doppia fisionomia. L'una è la ribellione degli eretici che divampa di tempo in tempo, collegata spesso a potenti movimenti messianici che ricercano tutto il popolo. La seconda è la continua attività costruttiva della mistica ebraica, che tende a dare una nuova vita al rito cristallizzato, mediante l'idea della cavanah, dell'intenzione, e a dare ad ogni atto religioso un senso occulto che ha per oggetto la sorte di Dio e la salvezza del mondo. Nella più antica cabbalah è ancora immanente in questa tendenza un elemento teologico-allegorico che impedisce la sua popolarizzazione. Solo nella posteriore cabbalah del Luria (22) essa diviene

direttamente accessibile al sentimento, e nel chassidismo si sviluppa in un grande movimento popolare. Il chassidismo non vuole menomare la legge; esso vuole renderla viva, vuole riportarla dal relativo all'assoluto: ognuno deve, con una vita vera, diventare una Torah, una legge. Il chassidismo avrebbe potuto rinnovare la religiosità ebraica come non era mai stato fatto. Ma, accusato d'eresia, calunniato, denunziato dall'Ebraismo ufficiale, degenerato per la debolezza del popolo che non era ancora cresciuto fino alla decisività della sua dottrina, esso decadde prima d'aver compiuto la sua opera.

Tutti tre i movimenti, il profetico, l'esseno-evangelico, il cabbalista-chassidico, hanno questo carattere comune: che essi non muovono dall'intento di alleggerire la vita dell'uomo, ma di aggravarla, per rianimarla e santificarla.

A tutti è comune l'impulso di restaurare la *decisione* come l'energia determinante di ogni religiosità. Col cristallizzarsi del culto dei sacrifici, col fossilizzarsi della scrittura, coll'irrigidirsi della tradizione vien compressa nell'uomo la facoltà della libera decisione; la via verso Dio non è più l'azione nata dalla decisione e respirante l'assoluto, ma l'osservanza dei precetti. Ma il profetismo, il Cristianesimo primitivo, il chassidismo sentono la decisione come anima della religiosità ebraica e invitano ad essa. Qui sta il senso eterno di questi movimenti per l'Ebraismo, e il loro diritto, non diminuibile, alla nostra fedeltà; ciò che ce li rende importanti per l'opera del rinnovamento

è questo: non a che cosa approdarono, ma da dove nacquero; non le forme, ma le forze. Sono le forze che non presero mai nell'Ebraismo forma sufficiente nè dominio, che furono sempre oppresse dall'Ebraismo ufficiale, cioè dall'insufficienza sempre predominante. Non sono forze di tempi popolari e di parti popolari, non sono forze della sollevazione e del settarismo: sono le forze che combattono la lotta spirituale dell'Ebraismo vivente, contro la non-libertà; sono le forze eterne. Solo da esse può venire la scossa religiosa senza cui non può riuscire alcun rinnovamento del popolo ebreo.

Religiosità, ho detto, è il desiderio dell'uomo di concludere una comunanza vivente coll'assoluto, e la sua volontà di realizzarla colla sua azione e di collocarla nel mondo degli uomini. La vera religiosità non ha dunque nulla di comune nè coi sogni dei cuori esaltati, nè coll'auto-godimento delle anime estetizzanti, nè coi giuochi profondi di una intellettualità esercitata. La vera religiosità è *azione*. Essa vuole plasmare l'assoluto nella materia della terra. Il volto di Dio riposa invisibile nel blocco del mondo; dev'essere modellato, rivelato collo scalpello. Lavorare a questa opera vuol dire essere religioso, niente altro. Questo compito ci è attribuito, nel modo più intimo ed immediato, nella vita degli uomini che è aperta al nostro influsso come niun'altra cosa al mondo. Qui, come in nessun altro campo, ci è posta nelle mani una multiformità che dobbiamo ricostituire in unità, una potente massa informe su cui dobbiamo coniare l'immagine divina. La

collettività degli uomini è un'opera incominciata, che ci aspetta: un caos che abbiamo da ordinare, una diaspóra che abbiamo da raccogliere, un dissidio che abbiamo da placare. Ma questo possiamo farlo solo in quanto ognuno di noi compie, al suo posto, nel campo naturale della sua convivenza cogli uomini, ciò che è giusto, ciò che unifica, ciò che plasma; poichè Dio vuol essere col suo mezzo non creduto, non indagato, non difeso, ma realizzato.

---

## IL MITO DEGLI EBREI

### I.

**N**ON possiamo interpretare meglio il nostro proprio sentimento del mito se non ci facciamo comunicare il senso della parola, per es., da Platone. Troviamo allora che mito significa: un racconto del fatto divino come di una realtà sensibile. Per cui non va denominato mito quello che tenta di descrivere il fenomeno divino come un fatto trascendente o come una manifestazione spirituale; una profezia teologica sia pure di una semplicità e d'una grandezza evangelica, o una notizia di visioni estatiche, siano pure di una evidenza commovente, son fuori della mitica propriamente detta.

Questo contenuto primordiale della tradizione linguistica è giustificato in modo talmente profondo e duraturo, che si capisce benissimo come doveva derivarne l'opinione che la forza formatrice del mito sia propria solo di quei popoli per i quali il divino si presentava

quale una sostanza sensibilmente data, e che intendevano perciò anche la sua azione e la sua sofferenza come una concatenazione di eventi puramente sensibili. Anzi, si andò più avanti e si contrapposero i popoli che sentivano in modo politeistico a quelli che sentivano in modo monoteistico, come i creatori di mito di contro ai privi di mito. Fra questi, fra i popoli senza mito, fu annoverato l'ebraico, e come tale glorificato o disprezzato: glorificato se il critico vide nel mito un grado anteriore e più basso della religione, disprezzato s'egli vi intravedeva la cima dell'umanità elevantesi sopra tutte le sue religioni, la metafisica naturale ed eterna dell'anima umana. Tali tentativi — purtroppo assai abusati — di valutare l'essenza dei popoli invece di riconoscerla, sono sempre folli ed inutili, specie là dove, come nel nostro caso, sono fondati sull'ignoranza e sulla deformazione della realtà storica. Ignoranza e deformazione sono i pilastri su cui si appoggia la moderna trattazione psicologico-etnica dell'Ebraismo; si scuopre un tratto razionalista o utilitarista in alcune sentenze o costumi dell'Ebraismo ufficiale, e s'assicura di aver provato il razionalismo e l'utilitarismo del pensiero ebraico; senza intuire o voler intuire che quello non denota altro che uno scoglio insignificante se pur massiccio nella grande ma sommersa onda della religiosità popolare ebraica, ardente, rassegnata, al di sopra d'ogni motivo pratico. E dal lato loro gli apologeti ebrei, il cui meschino zelo tende a dimostrare che l'Ebraismo non è nulla di speciale, all'infuori di un puro umanitarismo, fanno lo

stesso a modo loro: poichè sono essi medesimi prigionieri della corruzione del razionalismo e dell'utilitarismo. Così si è negato per molto tempo da ambedue le parti l'esistenza del mito nell'Ebraismo. Non era molto difficile. La letteratura postbiblica è rimasta a lungo sconosciuta nella sua essenza; l'agadah fu considerata un ozioso giuoco di fantasia o un insipido tessuto di parabole, il midrash una raccolta sofistica e sterile di commenti, la cabbalah una grottesca e insensata fantasticheria di cifre, il chassidismo si conobbe appena di nome o si scartò con un gesto di spregio quasi fosse un farneticamento patologico. La Bibbia però potè apparire anche, a qualche indagine onesta, estranea ad ogni elemento mitico; non invano essa ebbe la forma, in cui è venuta a noi, da una corporazione ispirata allo spirito del sacerdozio ufficiale del tardo Ebraismo, che considerava il mito — fonte alimentatrice di ogni vera religiosità — come il nemico ereditario della religione quale essa la pensava e voleva, e quindi eliminava, secondo la migliore scienza, dalla massa delle scritture tramandatele ogni elemento mitico. Per fortuna, questa sua scienza non era completa, e qualche cosa le sfuggì di cui non le era più presente l'originale carattere. Così si trovano in tutti i libri della Bibbia vene diffuse del nobile minerale. Quando esse furono scoperte dalla nuova indagine non si potè più a lungo negare l'esistenza del mito ebraico; ma allora si contestò la sua originalità. Ogni qual volta si trovò presso un altro popolo dell'Asia anteriore un qualche motivo mitico affine, questo fu segnalato come l'ori-

ginale, e l'ebraico come la copia; là dove non se ne trovò alcuno, si ritenne che l'originale fosse andato perduto. Non è necessario tener dietro qui a queste debolezze (originate dal desiderio profondo ma disperato dell'Occidente odierno di sgiudaizzare il suo Cristianesimo a cui non può rinunciare); poichè ciò ch'è molto più essenziale, come l'unico oggetto da confutarsi, è che tutta la concezione storica che l'ha reso possibile è un immenso traviamiento. È un'impresa sbagliata ed arrogante quella che vuol considerare sotto l'aspetto miseramente effimero dell'«originalità» un patrimonio così ciclopico come è il possesso mitico d'un popolo. Laddove è dinanzi a noi lo spirito, ivi si tratta non di originalità, ma di realtà; e le opere dello spirito non sono fatte perchè le sezioniamo, ed esaminiamo i prodotti dell'analisi per sapere se esse appaiono per la prima volta (questo «per la prima volta» può esser concepito soltanto dal meschino cervello di talpa di chi non intuisce la infinita storia dello spirito e le eternamente nuove forme ch'esso trae dal materiale eternamente eguale); le opere dello spirito sono fatte per essere accolte, vissute, venerate come un tutto formato, come un'immagine unica, come una realtà. E una realtà simile è il mito degli Ebrei come noi siamo capaci di ricostruirlo nonostante tutti gli attentati ebraici e non ebraici. Esso può avere varî «motivi» comuni a quelli degli altri popoli, e sarà quasi impossibile scoprire con tutta certezza quali di essi poggino sopra una migrazione da popolo a popolo — come è accaduto a *tutti* i popoli, i così detti pro-

duttivi e i così detti ricettivi che or danno e or prendono — e quali sieno fondati sulla comunanza etnica che esistette ed esiste fra gli Ebrei e quegli altri popoli: comunanza delle forme dell'esperienza e delle forme che esprimono tale vita vissuta, ma anche comunanza della terra e della sorte; comunanza dei contenuti della vita vissuta. Questo, dico, non si potrà mai scoprire in modo completo. Ma per noi posterì non è questo l'essenziale, bensì la purezza e la grandezza dell'umanità creatrice, che, come fece Benvenuto Cellini, getta tutte le sue masserizie nel fornello, e ne trae l'immagine immortale.

Contemporaneamente alla Bibbia anche le scritture dell'Ebraismo posteriore furono, se non nella stessa misura, l'oggetto della nuova indagine. E quantunque si manifesti anche in esse il prevalere degli elementi avversi al mito, il rigorismo della legge e la dialettica rabbinica, e l'espressione esteriore sia limitata, non si poteva a meno di scoprirvi un'abbondanza di materia mitica. Quello che era stato considerato come un commento arbitrario dei passi biblici, si rivelò quale una creazione e trasformazione dell'antico patrimonio nazionale; tradizioni leggendarie, che si era tentato di soffocare durante la redazione del canone, rifiorirono qui, su dallo spirito della mistica ebraica, in una profana ricchezza originale: trasmissione di misteri sacri errante dalla bocca all'orecchio, attraverso le generazioni, eppure incessante rinnovamento. Come i teorici antiebraici della razza, dopo che furono noti gli elementi mitici della Bibbia, non avevan potuto mantenere più oltre la finzione della non-esistenza del mito ebraico, così

accadde agli apologeti nazionalisti ebrei dopo che furono noti gli elementi mitici della letteratura postbiblica. Essi presero quindi una nuova via: distinsero ormai un Ebraismo negativo, mitologico, ed uno positivo, monoteistico; quello essi rigettarono come ostacolo ed intorbidamento, questo celebrarono come la vera dottrina; sanzionarono la lotta del rabinismo contro il mito come la progressiva purificazione d'un contenuto d'idee importante e presero posizione in questa lotta. Uno stimato dotto ebreo, vicino a questa corrente, quantunque si ponga mète più alte di quelle dell'apologetica, Davide Neumark, esprime quest'opinione nella sentenza seguente: « La storia dell'evoluzione della religione ebraica è in verità la storia delle lotte per la libertà contro la mitologia propria e degli altri, venerabile per antichità o di nuova invenzione ». Questa sentenza contiene una verità; ma l'esprime in modo così partigiano che il contenuto di verità ne appare offuscato. Noi vogliamo rischiararla e dare alla sentenza una forma più giusta: la storia dell'evoluzione della religione ebraica è in verità la storia delle lotte fra la formazione naturale della religione mitico-monoteistica del popolo e la formazione intellettuale della religione razionalistico-monoteistica dei rabbini. Ho detto: della religione mitico-monoteistica del popolo; poichè non è affatto vero che monoteismo e mito si escludano l'un l'altro, e che il popolo che sente in maniera monoteistica debba perciò mancare della forza formatrice di miti. Piuttosto diremo che ogni monoteismo vivente è pieno dell'elemento mitico, e solo in quanto è mitico, esso è vivente. Certo,

il rabinismo, nel suo cieco sforzo di «delimitare i confini» dell'Ebraismo, si preoccupò di costruire una credenza di Dio «purificata» dal mito; ma quello ch'esso produsse fu un omuncolo miserabile. E questo omuncolo fu l'eterno esilarca ch'ebbe il dominio sulle generazioni del galuth; sotto la sua tirannide la vivente forza, della esperienza del divino ebraica, il mito, dovette rinchiudersi nella torre della cabbalah o nascondersi nelle conocchie delle donne o fuggire dalle mura del ghetto nel mondo: questa esperienza fu tollerata come una dottrina occulta, o disprezzata come pregiudizio, o ripudiata come eresia. Finchè il chassidismo la riponeva sul trono, sul trono d'una breve giornata; da cui essa fu cacciata per portar in vagabondaggio come un mendico i nostri malinconici sogni. Eppure l'Ebraismo le va debitore della sua più intima compattezza nei tempi del pericolo. Non Josef Caro (23), ma Isaak Luria nel secolo sedicesimo, non il Gaon di Wilna (24), ma il Baalscem nel secolo decimottavo hanno veramente consolidato e determinato l'Ebraismo: poichè essi elevarono la religione nazionale al grado di una potenza in Israele e rinnovarono la personalità del popolo fin dalle radici del suo mito. E se agli Ebrei emancipati della nostra generazione diventa tanto difficile fondere in una unità la loro religiosità umana col loro Ebraismo, è colpa del rabinismo che ha sposato l'ideale ebraico; e se cionondimeno ci rimane aperta la via all'unità, e ci è dato, mentre portiamo al compimento il nostro umanesimo, di riconquistare anche la nostra nazionalità, e mentre veneriamo il Di-

vino secondo il nostro proprio sentimento, ci è concesso di sentir fremere sopra il nostro capo le ali dello spirito ebraico, ciò si deve alla forza sublime del nostro mito.

## II.

Se vogliamo conoscere l'essenza del mito monoteistico ebraico e imparare a capire così più profondamente l'essenza del mito in generale, dobbiamo considerare l'origine del monoteismo ebraico come ci si manifesta dalla Bibbia. Noi scopriamo allora tre strati che ci è dato di distinguere. Di questi tre strati storico-religiosi — che non debbono essere scambiati con gli strati storici del testo, della moderna critica biblica — il primo va sotto il nome di Elohim, il secondo sotto quello quadrilatero del Signore, mentre il terzo usò ambedue i nomi per accennare ad un essere divino, in verità anonimo nella sua duplice manifestazione come Dio universale e come Dio nazionale. Ognuno di questi strati ha la sua specifica mitologia; in essi si costruisce il mito ebraico.

Il nome «Elohim» appare per solito nella Bibbia come nome singolare, ma è evidente che in origine

esso fu un plurale e significò qualche cosa come «le potenze». Troviamo numerose tracce di questa molteplicità divina che non è differenziata in immagini varie, individuali di specie personale e di vita personale, ma rappresenta come una pluralità di forze cosmiche separata in essenza, unita in azione, un aggregato di energie creatrici, conservatrici e distruttive, una nube divina che si stende sopra la terra, che consulta sè in se stessa e decide secondo il suo consiglio (\*). Si possono citare fenomeni affini presso altri popoli; ma esse sono divinità secondarie, aiuto-divinità: non esiste nulla da mettere accanto del monumentale monopluralismo del mito d'Elohim. Singolare è anche il suo ulteriore sviluppo. Dentro la molteplicità di Elohim si forma una potenza dominante, un'essenza principale che ha un nome, e strappa un potere sempre maggiore, e finalmente, ornato delle insegne mitiche di un antico Dio etnico, si libera come un sovrano indipendente: il Signore.... Si canta ancora: Chi rassomiglia al Signore fra i figli degli Dei? Presto però egli si trae seco le potenze, che una volta gli furono compagne, come una coorte di ministri con cui egli completa anche il suo nome: il Signore dell'esercito delle potenze, il Signore Zebhaoth. In ultimo Elohim discende fino ad un semplice attributo: il Signore Elohim vien chiamato l'Unico; ma anche nei suoi altri nomi, come in quello di Sciaddai, rimangono le tracce della polidemonia di

(\*) Qua posso notare solo i risultati; chi legga imparzialmente, guidato dalla comprensione del senso delle parole ebraiche originali, il testo della Bibbia, potrà facilmente raccoglierne le prove.

una volta. Ed ancora molto più tardi, quando egli è ormai elevato alla dignità di Essere astratto, parla talvolta come parlasse ancora colla primitiva molteplicità divina.

Il Signore è l'*Pheros* divino del suo popolo e gli antichissimi inni che ci son conservati, come venissero da un'antecedente epoca geologica, sparsi nelle scritture profetiche, in Giobbe, nei Salmi, lodano le sue vittorie, ognuno quasi fosse un vero mito: come egli sbaragliò il mostro del caos fra il giubilo delle stelle mattutine e sprofondò i pilastri della terra.

Ed ora interviene quella suprema tendenza dell'Ebraismo che non si appaga di nessuna immagine d'unità, ma passa da ognuna ad una unità più alta e più perfetta, e dilata questo Signore cosmico-nazionale in Dio del tutto, nel Dio dell'unità, nel Dio dell'anima. Ma il Dio dell'universo non può più passeggiare di sera sotto gli alberi del suo paradiso, ed il Dio dell'umanità non può più lottare con Giacobbe fino all'alba, ed il Dio dell'anima non può più ardere nel rovelto che arde inconsunto. Il « Signore » dei profeti non è più una realtà sensibile; e gli antichi quadri mitici, in cui egli è glorificato, non sono che le parabole della sua ineffabilità. Così i razionalisti sembrano aver ancora ragione, e il mito ebraico aver trovato la fine. Ma non è così. Già perchè il *popolo* non ha accettato veramente, neppure millenni più tardi, l'idea d'un Dio non raggiungibile sensibilmente. Ma soprattutto perchè i razionalisti intendono il concetto di mito in senso troppo angusto e troppo piccino.

Abbiamo cominciato col chiamare mito il racconto del fatto divino come di una realtà sensibile. Ma nè Platone nè il nostro senso linguistico comprendono questa definizione come l'intendono i razionalisti: che cioè il nome di mito convenga solamente al racconto dell'azione o delle sofferenze di un Dio dato come sostanza sensibile. Piuttosto è questo il suo senso: che dobbiamo chiamare mito ogni racconto di un fenomeno sensibilmente reale che esso sente e presenta come un fenomeno divino, come un fenomeno assoluto.

Per capire ciò con ogni chiarezza dobbiamo guardare ancora una volta al fatto generale e domandarci come il mito sorga.

La cognizione del mondo che ha l'uomo «civile» è portata dalla funzione di causalità, dalla considerazione dei fatti universali in una sequela empirica di cause ed effetti. Questa funzione rende possibile un orientamento, un ritrovarsi giusto in mezzo ai fenomeni infiniti, al tempo stesso però ne vien indebolito il senso dell'esperienza singola, poichè essa vien compresa solo per la relazione in cui sta verso gli altri fenomeni interni e non assolutamente per se stessa. Nell'uomo primitivo la funzione della causalità presenta uno sviluppo ancor molto debole. È quasi nulla in lui di fronte ad avvenimenti che gli presentano una sfera in cui non è in suo potere penetrare coll'indagine, o colla ripetizione, o coll'esame, come sarebbe il sogno e la morte; di fronte ad uomini che s'introducono nella sua vita con un imperioso potere demonico e ch'egli non può comprendere per analogia con le sue capacità proprie,

come sarebbero il mago e l'eroe. Egli non ordina questi fenomeni nella sequela causale come fa dei piccoli fatti della sua giornata, egli non ordina le azioni di questi uomini nella catena degli eventi come fa dei suoi o di quelli dei familiari; egli non le registra con esperta impassibilità come le cose consuete e comprensibili, ma le accoglie, non frenato dalla funzione di causalità, con tutta la tensione e l'ardore della sua anima, nella loro singolarità, e non li accorda in ragione di cause ed effetti, ma in ragione del loro proprio contenuto, del loro *sensu*, come espressioni del senso del mondo che è inesprimibile ed impensabile, e che solo in essi si manifesta. Da ciò nasce l'empirismo insufficiente e la sicurezza utilitaria dell'uomo primitivo di fronte a simili fenomeni elementari; ma anche l'alto sentimento ch'esso ha dell'irrazionale, del fenomeno singolo, in quanto esso può essere compreso unicamente da se stesso e non da altri fatti, per l'importanza che ha come di segno d'un concatenamento misterioso supercausale, per l'intuizione dell'assoluto. Egli colloca i fenomeni nel mondo dell'assoluto, del divino: egli li fa mitici. La sua descrizione di essi è un racconto di un fatto di realtà sensibile, che egli sente e presenta come un fatto divino, assoluto: è mito.

Questa facoltà, di dar ai fatti qualità di mito e forma di mito, si conserva nell'umanità posteriore nonostante tutto lo sviluppo della funzione di causalità. In tempi d'alta tensione ed intensità della vita interna l'uomo quasi si libera dalle catene della funzione di causalità; egli interpreta il fenomeno del mondo come

un fenomeno supercausale, pieno di senso, come la espressione d'un senso centrale che non può però esser afferrato col pensiero, ma colla potenza desta dei sensi e colla vibrazione ardente di tutta la personalità; come una realtà evidente, che si offre in ogni molteplicità. Di tal natura è per esempio la relazione dell'uomo veramente vivente verso l'immagine e la sorte dell'eroe; egli può collocarlo nella causalità, ma gli dà nondimeno il carattere di mito, poichè la considerazione mitica gli apre una *verità* più profonda, più intera di quella causale e gli scuopre nelle più intime profondità l'immagine amata e beatificante.

Così il mito è una funzione eterna dell'anima.

Ora è strano e significativo come questa funzione s'incontri colla concezione fondamentale della religiosità ebraica, e come essa trovi in questa un elemento per essenza diverso che la trasforma: come il mito ebraico rappresenti, per così dire per natura, una continuità storica, e come esso possessa al tempo stesso un'impronta sua speciale, estranea agli altri, in ispecie ai miti occidentali.

La concezione fondamentale della religiosità ebraica ed il nocciolo del monoteismo ebraico, frainteso in modi così molteplici, razionalizzato in modo così crudo, consente nel considerare ogni cosa come espressione di Dio, ogni evento come una manifestazione dell'assoluto. Mentre per l'altro grande monoteismo dell'Oriente, quello del savio indiano, quale ci si presenta nelle Upanisciadi, la realtà sensibile è un'apparenza da cui ci si deve spogliare per rientrare nel mondo della ve-

rità, per l'Ebreo la realtà sensibile è una rivelazione dello spirito divino e della volontà divina. Per questo ogni mito che per il savio indiano, come più tardi per i platonici, è una metafora, per l'Ebreo è una relazione veridica della manifestazione di Dio sulla terra. L'Ebreo antico non può raccontare altrimenti che sotto forma di mito, perchè per lui un evento merita d'esser raccontato soltanto allorchè può essere inteso nel suo senso divino. Tutti i libri narrativi della Bibbia hanno un contenuto: la storia degli incontri di Dio col suo popolo. E più tardi quando egli, dalla visibilità della colonna di fuoco e dalla percettibilità del tuono sul Sinai, è entrato nell'oscurità e nel silenzio della insensibilità, questa continuità del racconto mitico non si spezza; certo che Dio non può essere più percepito, ma possono essere percepite tutte le sue manifestazioni nella natura e nella storia. Da queste è formato l'oggetto infinito del mito postbiblico.

Da ciò che abbiám detto risulta che cosa è quello che io ho chiamato l'impronta specifica del mito ebraico. Esso non abolisce la causalità ma pone soltanto al posto di quella empirica una causalità metafisica, un collegamento causale degli eventi vissuti con la sostanza di Dio. Ciò non solo è inteso nel senso ch'essi sono effettuati da Dio, ma conduce all'elaborazione sempre più vigorosa più profonda e più feconda della concezione opposta: dell'influsso dell'uomo e della sua azione sul destino di Dio. Questa concezione che trova presto una forma al tempo stesso ingenua e mistica, e raggiunge la sua più alta espressione nel chassidismo, insegna

che il divino è assopito nelle cose, e può essere svegliato solo da colui che accoglie le cose in santità e si santifica in esse. La realtà sensibile è divina, ma essa deve esser *realizzata* nella sua divinità da chi la vive veramente. La maestà di Dio è bandita nei recessi della realtà, essa giace legata sul fondo di ogni cosa, e vien redenta in ogni cosa dall'uomo che contemplando e operando riscatta l'anima di questa cosa. Così ognuno è chiamato a determinare colla sua propria vita il destino di Dio; così ogni vivente sta profondamente radicato nel vivente mito.

A questè due concezioni corrispondono le due forme fondamentali in cui si è elaborato il mito ebraico: la saga delle opere del Signore, e la leggenda della vita dell'uomo centrale, perfetto autore di realizzazioni. L'una segue passo passo la Bibbia, in modo che intorno al contenuto della Scrittura si è formata una seconda Bibbia delle leggende, sparsa in innumerevoli scritti; ad essa si aggiunge però qualche brano della storia ulteriore e qualche racconto di periodi indeterminati. La seconda forma fondamentale narra prima di tutto di alcune persone bibliche, in ispecie di quelle misteriose figure che il testo canonico ha trascurato, come Enoch, che fu trasmutato da carne in fuoco, e da mortale in Matatron, il principe del volto divino; essa racconta poi con cosmica ampiezza la vita degli uomini santi che dominarono sul mondo interno, da Jesciuaf di Nazareth fino ad Israel figlio di Elieser, il Baalscem. La prima rappresenta la catena eterna, la seconda l'eterno

rinnovamento. L'una ci insegna che siamo relativi; l'altra che possiamo diventare assoluti. L'una è il mito della conservazione del mondo, l'altra quello della re-  
denzione del mondo.

---

## LA VIA SACRA

(SULLA TOMBA DELL'AMICO GUSTAVO LANDAUER)

Passate, passate per le porte; appianate il cammino del popolo; rilevate, rilevate la strada, toglietene le pietre, alzate un vessillo ai popoli. *Isaia 62. 10.*

E quivi sarà una strada, e una via, che sarà chiamata: la via sacra. *Isaia 35. 8.*

**A**LLORCHE' si tratta di mettere a confronto la realtà dell'Ebraismo con la sua verità, le prime parole devono essere parole di accusa. Poichè non si può dall'esterno penetrare nel mistero del metallo e della scoria; ma esso si rivela solo a chi si getti nel fuoco indagatore. A questa prova riconosciamo che noi Ebrei siamo tutti apostati. Non perchè la nostra anima e la nostra vita sono penetrate dalla terra, dalla lingua, dalla civiltà di altri popoli; a noi potrebbero essere regalate la nostra terra, la nostra lingua, la nostra civiltà senza che noi rientrassimo per ciò in possesso di quell'Ebraismo interiore verso il quale siamo diventati infedeli. E neppure perchè molti di noi hanno rinnegato le norme della tradizione ebraica e il sistema

delle forme di vita da essa ordinate; quelli che le serbarono in tutti i loro atti negativi e positivi, non hanno con ciò serbato l'Ebraismo interiore in misura più grande degli altri. Tutta la così detta assimilazione è esteriore in confronto del fatale adattamento a cui alludo: l'adattamento al dualismo europeo che sanziona la scissione dell'esistenza umana in due campi aventi ognuno il suo proprio diritto ed indipendenti uno dall'altro: la verità dello spirito e la realtà della vita; l'adattamento alla mentalità del *contratto*. Ogni rinuncia ai beni della civiltà nazionale o della tradizione religiosa è poca cosa in confronto alla nefasta rinuncia che si è perpetrata alla eredità più preziosa dell'Ebraismo classico: alla tendenza verso la *realizzazione*.

Questa tendenza significa che la vera vita umana è la vita in faccia a Dio. Dio non è per l'Ebraismo una idea kantiana, ma una sostanza elementare e presente, non pensata dalla ragione pura, non postulata dalla ragione pratica; essa non è che l'immediatezza dell'esistenza, il mistero dell'immediatezza a cui il pio si assoggetta, e che l'empio evita. Dio è il sole delle anime. — Ma non sta saldo nè vive in faccia a Dio colui che si sottrae al mondo delle cose e contempla, dimentico di se stesso, il sole; bensì colui che respira nella sua luce, che vive nella sua luce, che immerge se stesso e tutte le cose nella sua luce. Chi si allontana dalla terra, afferra Dio soltanto come idea, non come realtà; acquista coscienza della sua unità, ma non della sua universalità. Lo ha nei sensi, ma non

nella vita. Ma anche chi si volge alla terra e vuole guardare Dio nelle cose, non vive veramente nella sua faccia. Nelle cose Dio si manifesta come in germoglio; ma Egli deve realizzarsi nella comunione delle cose. Come il sole ha la sua sostanziale vita fra le stelle, ma la sua luce si diffonde nello spazio terrestre, così è dato alle creature di veder risplendere in mezzo a loro la gloria dell'incomprensibile. Essa alberga nell'essere, in tutti, ma diventa splendida non in loro ma fra loro. In ogni essere c'è la vita universale, ma essa non può spiegarsi che nella unione di questo essere con l'universo, nella pura immediatezza del ricevere e del dare, da cui è avvolto come da un'aureola di luce, e lo colloca nell'unità del mondo. Il divino può svegliarsi nel singolo, può palesarsi dal singolo, ma raggiunge la sua vera pienezza allorchè i singoli esseri, ridestatisi al senso della loro universalità, si aprono uno all'altro, comunicano uno coll'altro, si aiutano l'un l'altro, quando fra gli esseri discende l'immediatezza, quando si schiude la sublime prigione della personalità e l'uomo si rivela all'uomo, quando nello spazio che c'è fra loro, nello spazio apparentemente vuoto, sorge l'eterna sostanza: il vero luogo della realizzazione è la collettività, e vera collettività è quella in cui il divino si realizza fra gli uomini.

Queste sono le linee fondamentali della dottrina su cui si basa la vocazione dell'Ebraismo. Ma questa dottrina, che io ho tentato qui di concretare con parole secondo lo spirito di un uomo moderno e nella lingua di un uomo moderno, esisteva nell'Ebraismo non

come parola ma come tendenza vivente, e la parola le serviva sempre come strumento, non come espressione. Questa dottrina non si librava come teoria sulla vita, ma era fusa con essa come forza determinante. La dottrina della realizzazione si avverava già nel modo in cui si presentava. Il compito dato all'Ebraismo non è la comprensione intellettualistica dello spirito, non la sua espressione figurativa, ma la realizzazione dello spirito. È sua peculiarità non esser soddisfatto dalla verità come idea e dalla verità come immagine, dalla verità filosofica e dalla verità artistica: la verità come azione è la sua finalità; anelare ad essa è il suo senso e il suo contenuto. A lui è data la volontà di creare sulla terra la vera collettività. Il suo desiderio di Dio è il desiderio di preparargli un luogo nella vera collettività. Perciò egli non vuol sapere nulla d'un Dio dell'al di là, poichè il suo Dio si compiace di riposare fra gli esseri terrestri come essi fossero i cherubini dell'arca dell'alleanza; ma non vuol sapere neppure di un Dio che sta nelle cose, poichè il suo posto è non l'esistenza delle cose ma solo la loro pienezza. Israele non deve conformarsi ai popoli poichè esso sa d'essere la primizia dell'avveramento; e non si deve neppure valutare più di loro poichè è rimasto talmente indietro al quadro propostogli che qualche volta è appena capace di intravederlo. Perciò esso non riconoscerà mai, finchè non sorga il regno di Dio, un uomo come il Messia venuto; ma non cesserà di aspettare la redenzione dell'uomo, poichè è opera dell'uomo gettar le basi della potenza di Dio nel regno terrestre.

La particolarità dell'Ebraismo consiste dunque non nella religione nè nell'etica ma nell'unità di ambedue questi elementi. L'unità e non il collegamento; ambedue sono due lati dello stesso rapporto fondamentale. Fare il bene vuol dire riempire il mondo di Dio; servire veramente Dio vuol dire farlo discendere completamente nella vita. Nel vero Ebraismo non c'è nè morale nè fede considerate come due campi separati; il suo ideale, la santità, è la vera collettività con Dio e la vera collettività con gli esseri *in unità*; la caricatura del mondo spirituale *diviso*, santità dell'opera e santità della grazia, gli sono estranee. E parimenti non possono per esso esser separati il principio nazionale e quello sociale: nazionale significa la materia, sociale significa il compito; ambedue sono uniti nell'idea di plasmare il popolo in una vera collettività umana, in una comunità sacra. Nazionalismo come concetto isolato e socialismo come concetto isolato sono egualmente estranei al vero Ebraismo. Il mondo spirituale moderno, nel quale questi campi, l'etico e il religioso, il nazionale e il sociale, si sono disgiunti uno dall'altro e si sono differenziati, e in cui ognuno segue, non curandosi dell'altro, le proprie leggi; questo mondo, dove si compiono opere pie senza che l'anima diventi santa e senza che Dio sia sentito nella propria azione; dove si compiono gli uffici divini senza ascoltare il messaggio che ordina d'andare nel mondo e d'improntare nella dura materia della vita, della vita degli uomini e della vita dei popoli, il senso divino, nonostante la resistenza e l'opposizione e magari a costo

della rovina; questo mondo dove l'amore per il popolo significa ambizione di potere, e l'aspirazione ad una società migliore ambizione di partito: questo mondo è profondamente non ebraico e gl'individui di confessione o di nazione ebraica, che ne adorano gl'idoli e ne seguono gli ordinamenti, usurpano il nome di «Ebreo», anche se portano l'Arba' Kanfoth (25) sotto la veste o il segno di Sion (26) sopra la veste. Il mondo del vero Ebraismo è il mondo dell'unità di ogni vita sulla terra, d'una unità non in essere ma in divenire, e di un divenire non di se stesso ma dello spirito; dello spirito umano eletto dallo spirito divino perchè sia — come proclama la sublime parola ebraica — suo «compagno nell'opera della creazione», perchè compia il lavoro del sesto giorno, perchè realizzi l'assoluto là dove esso non ha preso ancora forma: nel campo della collettività che circonda e conclude tutti gli altri campi.

Realizzazione: ecco il mistero dell'alleanza fra Dio e l'uomo come fu presentato nel triplice racconto delle Scritture: della prima alleanza col pugno di argilla a cui il Creatore in atto di plasmarlo imprime con il soffio della sua bocca la propria immagine affinchè la porti a compimento nella sua vita, per rilevargli che non l'essere ma il divenire è proprio dell'uomo; della seconda alleanza col prescelto padre della stirpe, di quell'alleanza che si inizia con il distacco dal luogo nativo e dalla tribù, e si chiude coll'ordine del sacrificio del figlio, per rivelare che la realizzazione esige l'estremo pegno, l'assoluta dedizione; della terza al-

leanza stretta col popolo nel deserto del Sinai, il primo comandamento della quale suona: «Voi dovete essere un regno di sacerdoti ed un popolo santo», per rivelare che la realizzazione del divino in terra si compie non nell'uomo ma in mezzo agli uomini, che essa ha sì il suo punto di partenza nella vita del singolo ma ha il suo avveramento nella vita della vera collettività. Di questa alleanza è scritto nel Talmud: « Nell'ora in cui Israel disse: Eseguiremo e ascolteremo, — prima fare e quindi ascoltare —; una voce venne dal cielo e disse loro: Chi ha mai rivelato ai miei figli il mistero degli angeli? Poichè è detto: Lodate l'Eterno, o angeli potenti di forza, che adempite alla sua parola, per ascoltare la voce della sua parola — prima agire e poi intendere —». Ci sia permesso di spiegare il detto del Talmud così: l'azione stessa rivela; dalla propria azione l'uomo intende, il popolo intende la voce di Dio.

---

Non la verità come idea e non la verità come immagine, ripeto, ma la verità come azione è compito dell'Ebraismo; la sua finalità non è la filosofia e non è l'opera d'arte, ma la vera collettività. Qui è la radice della grandezza enigmatica, ma qui è anche il paradossoso della esistenza ebraica. Poichè idea ed immagine hanno la loro fine in se stesse; chi ha avuto la grazia di creare una perfetta idea filosofica o una perfetta opera d'arte, ha introdotto una felice figura nella

galleria dello spirito ed ha contemplato la perfezione, anche se l'anima inquieta tende già con dolore a un nuovo blocco; intatto, intangibile, splende *Eidos*, la verità formata, nel mondo. Non così l'azione. Essa per sua natura oltrepassa sè medesima; essa, per quanto libera nella sua intenzione e pura nella sua espressione, è esposta alle sue conseguenze, e la più sublime opera — che pur scendendo nel mondo, non si smarrì per nessuno sguardo nei bassifondi della causalità — viene trascinata nel fango appena essa appartiene alle cose visibili. E prima di tutto l'azione intesa al divenire della collettività! Tutto le sta contro: la rigidità di coloro che nessuna concessione vogliono fare all'eredità dei padri, e l'inerzia di coloro che sono schiavi del momento, il frettoloso dottrinarismo e l'irresponsabile vaghezza delle dimostrazioni; l'egoismo meschino e l'indocile vanità; ma anche l'isterico sperpero di se stessi e il divertimento senza direzione; il culto del così detto «pensiero puro» accanto al culto della così detta «politica reale»; e per giunta tutte le potenze esistenti che non vogliono essere disturbate nell'uso del loro potere. Tutto questo imperversa in un torbido vortice intorno all'uomo solitario e tranquillo che ardisce voler costruire la vera collettività, ma con qual materiale! Qui tu non trovi in alcun luogo una perfezione intangibile; dappertutto l'impuro attenda, logorante e sfigurante, al puro; al sacrificio eroico il maligno sorriso comunica la sua vanità, e l'abisso dice la sua parola spietata al morente sconfitto.

Su questo fato che minaccia la formazione della

collettività, stende le sue radici il paradosso dell'Ebraismo e quello dei duci in cui si è raccolta ed espressa la sua forza e la sua dottrina. Così si deve spiegare l'intima storia della sua età classica. Quella legislazione che non fu mai integralmente attuata, quegli appelli dei profeti che non furono mai integralmente ascoltati, quel popolo che sempre e di continuo mormora sulle vie del deserto, che nel proprio paese cade senza tregua nell'adorazione di Baal; quella lotta interna che séguita ad agitarsi anche nell'ora dell'estremo pericolo e della resistenza contro il nemico più accanito; quei tentativi di restaurazione e quel disgregamento; l'ardore messianico e l'arte di accomodamento; tutto questo è una espressione, positiva e negativa, del paradosso che risulta con tragica conseguenza dalla potente tendenza di realizzare il divino nella collettività, e dalla opposizione naturale del materiale in cui deve effettuarsi la realizzazione. Dico: «dalla opposizione naturale», e intendo non la natura speciale di questo popolo con tanta insistenza biasimato dai suoi duci come caparbio e ritroso, per quanto importante essa sia, ma la natura generale, di cui ho parlato: quella natura generale umana della folla eterna che si oppone con tutta l'energia, manifesta e latente, alla volontà formatrice dell'imperativo morale, e abbassa l'azione ai suoi elementi più minuti; che non solo ostacola la trasformazione, ma, ciò che è molto peggio, macchia, sfigura, dissolve quella iniziata.

---

Di qual genere e grandezza sia stata però la volontà formatrice dell'antico Ebraismo, si può misurare colla massima evidenza, se si tiene presente quale fosse il quadro sociale più bello dell'antichità: la *polis* greca. Qui v'ha unità rigidamente costituita: una comunità in cui un *eidòs* vive come nel sistema filosofico e nell'opera d'arte; è una immagine pura. Ma ciò avviene sulla base di una differenziazione delle parti del popolo, in cui perfino il nome di buono si conviene assai spesso unicamente al distinto, cioè al facoltoso. Anche le ideologie sociali, come quella platonica, rappresentano solo una trasfigurazione di questa disuguaglianza radicale, il suo ripiegare nella spiritualità, ma non un'aspirazione a lei opposta di una vita collettiva che dovrebbe abbracciare tutti: il *demos*, la «grande bestia», non ha che il compito di assicurare col suo lavoro la libertà e il dominio delle classi superiori. A questo regime di disuguaglianza di massima, che vien abolito solo a periodi, colla violenza, con colpi di stato politici, per un momento, esternamente e parzialmente, sta di fronte, nell'antica legislazione ebraica, l'idea della livellazione ritmica, d'un ritmo sociale che, come quello naturale dell'anno, riporta l'evoluzione costantemente in equilibrio e la fa ricominciare di nuovo; alla statica normale, interrotta solo dalle crisi eventuali, sta qui di fronte una dinamica normale. La disuguaglianza della ricchezza non viene abolita, ma le vien tolto il suo carattere statico; nel settimo anno dev'essere condonato ogni debito e gli schiavi devono esser liberati, nel cinquantesimo tutta la proprietà fondiaria deve riac-

quistare il suo equilibrio ed ognuno deve ritornare al suo possesso. « E la terra non la venderai, per sempre; poichè a me appartiene la terra, poichè stranieri ed ospiti siete voi presso di me ». Questa idea — inconcepibile per un Greco — che fa di Dio l'unico proprietario di tutta la terra, è la pietra angolare del concetto sociale ebraico; ad essa corrisponde nel campo politico l'idea del dominio di Dio, il concetto di Dio come dell'unico signore della Comunità. Se di questa idea qualche volta abusò un sacerdozio avido di potere, essa si rivela nondimeno con assoluta purezza nella legislazione ebraica; e, da Mosè a Samuele, i duci non sono che messi da Dio; il popolo, quando anche abiuri e diventi idolatra, è, secondo l'idea, una comunità immediatamente vicina a Dio. Ciò è chiarissimo nella scena memorabile che chiude questo periodo e ne inizia uno nuovo; la scena fra Samuele e gli anziani che gli domandano un re. (Non mi preoccupi qui se il racconto dell'avvenimento e le sue premesse abbiano un carattere storico oppure portino le tracce di un tempo e d'una concezione posteriori; la loro verità intima è evidente). Il pretesto immediato è porto da una prevaricazione di Samuele stesso contro il senso della collettività. Fino allora i giudici venivano designati da Dio, lo spirito di Dio si posava sopra Otniel, Dio aveva indotto Ehud a farsi liberatore, aveva dotato Debora di capacità profetiche, aveva prescelto Sansone fin dall'alvo materno, si era rivelato in sogno a Samuele. Era stata questa la prova della loro missione e del loro ufficio. Per dirlo nella

nostra lingua, fu sempre il migliore, il più ricco di aiuto e il più capace di aiuto colui che aveva giudicato nel nome di Dio. Samuele però nomina giudici i suoi figli indegni e porta così nella collettività un principio estraneo, quello della guida ereditaria. Or bene, la collettività vuole completamente impadronirsi di questo principio e domanda un re come tutti i popoli. E a tutti i moniti e agli avvertimenti degli anziani, la folla non sa rispondere che questo: «Vogliamo essere come tutti i popoli». Ma Dio ha detto a Samuele: «Ascolta la voce del popolo, poichè non te, ma me essi han rigettato, affinchè io non regni più su di loro». Questo momento segna una vera svolta della storia ebraica. Finora esisteva, se anche non perfettamente realizzata, la collettività unita, la vivente unità dell'ordine laico e spirituale, la comunità penetrata della presenza dirigente del divino, la comunità immediatamente vicina a Dio; adesso s'inizia lo stato laico e con esso il dissidio. Certo, i re vengono ancora eletti e deposti da Dio, certo lo spirito di Dio si diffonde, nell'invocazione, su di loro; e questo significa qui qualche cosa di più della grazia divina medievale; significa il mutamento, il rinnovamento del cuore; ma la primitiva unità della vita è infranta, e quando avviene lo scisma del popolo in due regni, esso ci appare come un simbolo. Fin dal tempo di Davide comincia la grande serie dei profeti che sostengono la causa di Dio e la sua realizzazione contro il re: le figure più in vista sono Nathan contro Davide, Achijah contro Geroboamo, Elia contro Achab, Amos

contro Geroboamo II, Geremia contro Joachaz, Jojakim, Jechoniah e Zidkijah. Il senso di questa opposizione si rivela nel modo più limpido in quest'ultimo profeta, nella parola di Geremia contro Zidkijah: si tratta della contravvenzione all'ordine dell'anno della remissione, dell'anno settimo, in cui tutti gli schiavi dovevano esser liberati. Quest'ordine, come deduciamo dal discorso del profeta, era stato da lungo tempo trascurato; da poco il popolo si era nuovamente obbligato ad osservarlo, ma presto cambiò d'avviso e profanò il nome divino. Ancora una volta si scuopre, immediatamente prima della caduta del Regno e della deportazione in Babilonia, la tragedia interna; ancora una volta si trovano di fronte, con inesorabile chiarezza, la volontà plasmatrice dell'imperativo morale e l'inerzia di cuore del popolo caparbio; lo spirito che vuole improntare del senso di Dio la dura materia della vita collettiva flagella con la sua parola di fuoco lo Stato che, volendo costruire la vita collettiva secondo la ragione dei potenti, diventa preda dello Stato più potente.

Bisogna rettamente guardare e comprendere questo grande atteggiamento dei profeti. Essi non lottano contro lo Stato in sè, benchè esso abbia eliminato una forma di società umana immediatamente divina, bensì contro lo Stato privo di Dio e di spirito. Fedeli al pensiero ebraico essi non possono negare l'esistente, sottrarsi ad esso; essi vogliono penetrarlo con lo spirito, con lo spirito della vera collettività. Essi conoscono volta a volta la formidabile opposizione di questo esistente,

contro lo spirito; si rendono conto della sua enorme potenza sulla loro persona, esposta in balia d'ogni pena e d'ogni vergogna; ma non cedono. Per loro è inconcepibile venire a patti con la realtà, ma è anche inconcepibile fuggirla per chiudersi nel campo della vita interna; attraverso pene e vergogne la loro parola tempesta irresistibile i ricchi, i potenti, i principi. Essi non hanno causa nel mondo o rifugio nel deserto: inesorabilmente la mano del Signore li ha posti alla loro opera disperata. Essi sanno con l'ultima scintilla della loro forza che si deve andar fino in fondo; così non temono di rigettare i beni della civiltà quando il loro godimento ostacola la vita giusta, e l'intima comunione degli uomini vien devastata perchè sian rese più facili le relazioni esterne; anzi, essi non temono, se è necessario, di sacrificare l'indipendenza del loro Stato, allorchè si tratta di salvare il resto del popolo dalla rovina estrema e conservarlo come nocciolo di una nuova collettività a venire. Ma mai essi distinguono fra spirito e mondo, fra regno di Dio e regno dell'uomo: il regno di Dio non è per loro che il regno dell'uomo quale esso *deve divenire*. Se essi son costretti a disperare nel suo avvento attuale, essi proiettano il quadro della loro verità nell'avvenire assoluto; il quadro del messianesimo è l'espressione creatrice della loro disperazione. Ma neppur esso significa contrasto a questo mondo umano in cui noi viviamo, bensì la sua purificazione e perfezione; non una collettività fra gli spiriti distaccati dalla carne, ma fra gli uomini: appunto la *vera* collettività fra veri uomini; «un nuovo

cielo e una nuova terra», ma alzati sul rinnovamento del cuore umano. Questo è il testamento dei profeti ebrei.

---

La storia del primo regno è attraversata dalla lotta fra l'idea della vera signoria di Dio e lo Stato che gli si fa sempre più estraneo; nella storia del secondo regno si compie la caricatura di questa idea. Fin da Esra se ne inizia lo sviluppo, determinato dalla condizione politica. Poichè le linee fondamentali del regime laico sono tracciate dal mondiale regno persiano, la tendenza ad improntare del divino la costituzione della società viene posta dai dirigenti in seconda linea; il solo campo che sia loro lasciato è quello dell'ordine spirituale. D'altra parte, l'idea della formazione della collettività viene cacciata indietro dalla volontà di conservare la razza e la singolarità nazionale contro i pericoli della diaspora; tendenza, questa, imposta pure dallo stato delle cose. Ritualismo e nazionalismo si coalizzano contro quell'idea. La così detta teocrazia, che si era formata nella comunità spogliata di tutti i succhi di una libera vita collettiva, raggiunge finalmente il suo culmine, poichè temporaneamente si attenuano anche le rimanenti forze, nella figura caricaturistica del sommo sacerdote ellenista. Essa viene, è vero, spazzata dalla ribellione maccabea; ma anche i sovrani asmonei non sanno far altro che abusare delle

speranze religiose per le loro macchinazioni politiche, mescolare la potenza religiosa con quella politica; l'idea che la vita politica deve essere informata dallo spirito religioso è sostanzialmente estranea a questi despoti tipicamente orientali. E lo spirito stesso pare paralizzato: non sorgono uomini d'azione; al messianesimo attivo, che vuol preparare il mondo al regno di Dio, fa seguito un messianesimo passivo, che aspetta da Dio stesso la costruzione del suo regno. L'epoca del profetismo, che lottava per la signoria di Dio, ha dovuto sperimentare la resistenza opposta dal materiale alla realizzazione; l'epoca della falsa teocrazia ha sperimentato l'influsso deprimente del materiale che contamina, sfigura, dissolve l'opera rinnovatrice.

Alla luce di questa profonda delusione si può comprendere quel nuovo aspetto che contrastava in apparenza con la tendenza alla realizzazione, ma che in realtà le dava solo una nuova forma corrispondente alle necessità del tempo: aspetto svoltosi nell'ombra e che sembra in qualche modo rimanere occulto fino ad oggi agli occhi del popolo: l'essenismo. I suoi inizi sono avvolti nell'oscurità, ma abbiamo ragione di credere che fosse radicato in un gruppo di «chassidim» i quali ebbero parte di combattenti nella sollevazione maccabaica ma non vollero partecipare ai trionfi e alla signoria degli Asmonei, e che conservarono, come pare, antiche tradizioni speciali. Le notizie scarsamente pervenuteci dimostrano, sebbene in modo fuggevole, che essa era una setta esoterica. Le fonti dicono, per quanto, è vero, non concordemente, che gli esseni abitavano lontani

dalle città, poichè essi, come scrive Filone, fuggivano l'aria impura d'infezione mortale. Ma nella loro solitudine essi non si consacravano nè a meditazione nè a un culto separato, ma la loro giornata era divisa fra il rigido lavoro, per lo più nei campi, e le sue soste naturali; si occupavano anche di vari mestieri, ad eccezione della fabbricazione delle armi; il commercio lo ignoravano; il suo posto era occupato dagli scambi e dai liberi doni. La proprietà era comune, l'accumulare delle ricchezze ignorato; una placida benevolenza ispirava le loro relazioni. La pulizia e la purità fraternamente unite davano splendore alla loro vita, poichè il corpo valeva, se pur mortale, non meno dell'anima. Il pasto era santo per loro, il lino pure era santo, ma più di tutto era santa la luce del sole. Il celibato era seguito presso alcuni gruppi, ma non era un costume che impegnasse tutti. Essi si sceglievano i capi ai cui ordini obbedivano incondizionatamente, ma rigettavano il dominio dell'uomo sugli uomini come « ingiusto e contrario a Dio ». Gli esseni furono più di una setta o di un ordine; furono una completa e vivente collettività con autarchia economica e consistenza sociale. La volontà di realizzazione non ha prodotto qui una rivoluzione ma si è come ripiegata in se stessa. Gli esseni, rispondendo alla necessità e alle delusioni del tempo, han cominciato la realizzazione da sè medesimi. Non c'è in verun modo una rinunzia alla trasformazione dello Stato, ma una rinunzia al tentativo della trasformazione col solo mezzo della parola. C'è l'ardore costruttivo che non vuole aspettare che Dio inizi

l'opera, ma ha il presentimento d'essere nel mezzo dell'edificio alla cui costruzione Dio collabora; la volontà di formazione che si applica solo là dove può essere applicata: ora e qui; il messianesimo degli uomini decisi, a cui basta la propria vita indivisa per diventare un granello del regno messianico; un senso vitale di purezza e di unità, che in mezzo al deserto e alla confusione d'una società in dissoluzione, ardisce far tutt'una cosa della collettività e di Dio, far una cosa seria di Dio nella collettività. «Comincia ad essere»: è questo il tocco della campana della torre degli elementi. «Cominciate ad essere Ebrei»: ecco il misterioso testamento degli esseni, destinato all'orecchio d'un secolo futuro.

---

Non mi è concesso seguire ora passo per passo la storia. Ma devo ricordare l'Ebreo centrale in cui si è accumulata la volontà di realizzazione ebraica e per cui essa si è spezzata. È uno spirito elementare ebraico della vera collettività quando egli insegna: allorchè due sulla terra diventano uno, essi potrebbero ottenere tutto da Dio; quando egli insegna: chi ha posto la mano sull'aratro e si volge indietro a guardare, non entrerà nel regno di Dio. Quello ch'egli chiama il regno di Dio — sia pur determinato dal sentimento della fine del mondo e della palingenesi miracolosa — non è un conforto ultraterreno, non è

una indeterminata beatitudine celeste, non è nemmeno un'assemblea spirituale o di culto, non è una chiesa; è una perfetta convivenza degli uomini, è la vera collettività, che appunto per questo è il dominio immediato di Dio, la sua Basilea, il suo regno terrestre. (Anche la parola di Giovanni sul regno che non è di questo mondo ha le sue radici nell'uso linguistico dell'Ebraismo, nel quale a «questo» mondo era contrapposto non il mondo di là, ma quello *futuro*, *da venire*). Il regno di Dio è la ventura società, in cui tutti coloro che hanno fame e sete di giustizia saran sazi, e che può scaturire non dalla sola grazia divina, ma unicamente dalla sua cooperazione con la volontà umana e dalla misteriosa unione di ambedue. Gesù, per quanto possa in altri punti distaccarsi dalla dottrina tradizionale, vuole, come i profeti d'Israele, non abolire ma compiere la società; egli non vuole fuggire come gli esseni dalla comunità laica, bensì costruire in verità la Comunità *vera*, spirituale. Dio vuole essere realizzato nel mondo e nel consorzio laico mediante la loro fiammea purificazione e la loro perfezione rappresentativa; il mondo è la casa devastata, che deve esser preparata per lo spirito; prima che ciò sia accaduto, lo spirito non ha dove posare il capo: questa sapienza d'abisso è il più profondo Ebraismo di Gesù. E nondimeno ci è stata tramandata una parola di lui che sembra esserne il contrasto. È la parola con cui egli risponde a chi gli domanda se si deve dare all'imperatore il tributo: «Date all'imperatore quello che è dell'imperatore, e a Dio quello ch'è di Dio». Qui

pare espressa una separazione fra mondo e spirito, fra la realtà corrotta e gigantesca, di cui bisogna accettare l'esistenza, e la pura idealità, per la quale noi siamo redenti; a quella devesi pagare il tributo della vita esterna, a questa appartiene il cuore. Ma questa separazione è solo apparente. Gesù aveva dinanzi a sè non più uno Stato che si poteva tentare di fondere nella sua totalità, guardando negli occhi il suo dominatore come faceva il profeta di fronte al re di Giuda o d'Israele, non uno Stato che si poteva colpire e vincere coll'idea; era Roma, era il nudo Stato che non conosceva e non riconosceva nulla al di fuori di sè, che neppure gli dei tollerava se non come custodi della sua potenza e della sua legge, quando non preferiva di alzare alla dignità di Dio perfino il suo imperatore; era l'unione coattiva che aveva sostituito ogni associazione naturale; era la violenza legalizzata, il sacrilegio sanzionato, il meccanismo che aveva messo la maschera dell'organico, l'organizzazione con la maschera dello spirito. Di fronte a questa macchina massiccia stava la volontà ebraica di realizzazione, la volontà della vera collettività risuscitata con nuova forza e grandezza, in una triplice forma: col ritirarsi in disparte e col salvare la legge affinché la missione divina che era racchiusa in essa fosse preservata per tempi migliori, come fece Jochanan ben Zaccai che nell'anno della distruzione di Gerusalemme fondava, col permesso dell'imperatore, la scuola di Jabhnè; o col combattere una delle più eroiche guerre di liberazione della storia mondiale — poichè condotta senza possibilità di suc-

cesso contro armi incomparabilmente superiori — e col soccombere eroicamente, come fecero i grandi ribelli, dai duci della guerra giudaica fino a Bar Kochbah ; o collo stabilire una nuova collettività che dovesse crescere nel seno del mostro e farlo saltare, come fece Gesù. Egli che pronunciò la parola : « Nessuno può servire a due signori » non intese che si potesse servire Dio e Roma. Intendeva che ribellione e rivoluzione sono inutili e sono condannate a consumarsi in se stesse finchè non sia nata dal rinnovamento dell'anima una nuova vera forma di convivenza umana, che, acquistando sempre più vigore, sia destinata a sconquassare la vecchia compagine obbrobriosa. Un'altra delle sue parole : « Non fate opposizione al male ! » significa : opponetevi al male facendo il bene, non colpite il regno del male, ma unitevi subito per il regno del bene ; allora verrà il tempo in cui il male non potrà più opporsi a voi, non perchè voi lo abbiate vinto, ma perchè lo avete redento. Gesù voleva costruire sull'Ebraismo il tempio della vera collettività alla cui sola vista le mura del Regno di violenza avrebbero dovuto crollare.

Ma non così egli fu compreso dalle generazioni seguenti. Una interpretazione enormemente erronea della sua dottrina riempie due millenni della storia spirituale dell'Occidente. La concezione ebraica del mondo unito, vinto dal turbamento e dal disordine, ma che può essere redento da questi suoi mali grazie alla volontà umana che lotta ; la concezione secondo cui la volontà umana s'eleva in questo processo fino a quella divina, e l'immagine si compie, e si concreta in verità l'eterna

nascita di Dio: questa vera concezione ebraica vien sostituita dall'idea di un dissidio di principio insormontabile fra volontà umana e grazia divina. La volontà decaduta, è vero, ma capace — grazie al mistero della conversione — di forza salvatrice illimitata, e vocata ad un'opera salvatrice illimitata, si trasforma in volontà onnimamente cattiva ed incapace di sollevarsi con le proprie forze; non essa, in tutta la sua contraddizione e in tutte le sue possibilità, è la via verso Dio, bensì tale è la fede e l'aspettativa nel contatto della grazia. Il male non è più il «guscio» che deve essere forato, bensì una potenza elementare a cui il bene sta di fronte come un grande avversario. Lo Stato non è più la condensazione della travolta volontà sociale e perciò penetrabile e redimibile dalla giusta volontà; ma esso è, come per Agostino, il regno dei dannati in eterno, da cui gli eletti debbono perciò separarsi in eterno; oppure, come per Tommaso, un gradino ed una scuola preliminare della vera collettività, che è una collettività ecclesiastica. La vera collettività ha da realizzarsi non più nella vita perfetta degli uomini cogli uomini, nella laicità chiarificata, ma nella chiesa; essa è per principio divisa, come collettività dello spirito, dal consorzio del mondo; come collettività della grazia, da quella della natura. Anche il protestantismo ha accettato questa divisione; anche per esso la vita è scissa in due regni, quello delle opere e quello della fede; esso vuole l'esistenza della chiesa accanto allo Stato, non la fusione di ambedue in una unità più alta, quella della vera collettività. Solo nella

mistica continuano la loro vita il sentimento dell'esistenza indivisa, l'idea della relatività del male e dell'assolutezza dell'anima umana; ma ad esso manca l'elemento dell'attività nell'assoluto, la tendenza della realizzazione della vita indivisa nel mondo umano, nel mondo della convivenza. Così i popoli dell'Occidente, accogliendo colla dottrina di Gesù la dottrina ebraica, non ne hanno presa la sostanza; la tendenza alla realizzazione non è penetrata nelle basi spirituali della vita dei popoli. È vero che la loro fiamma divampava sempre nuovamente nella passione delle comunità eretiche e dei settari che volevano iniziare il regno di Dio; ma essa si spense sempre nell'aria che respirano i popoli, nell'atmosfera del compromesso con il dualismo. È l'atmosfera in cui è immerso ancora il nostro tempo, l'atmosfera del dualismo della verità e della realtà, dell'idea e del fatto, della morale e della politica; è l'atmosfera in cui il Cristianesimo ha dato per tanto tempo all'imperatore romano quello che era «dell'imperatore», finchè non ebbe più nulla da rifiutargli; in cui il Cristianesimo per tanto tempo non si è opposto al male, finchè fu costretto a riconoscere, quando tentò di resistere ai suoi eccessi più frenetici, che era diventato impotente a qualunque resistenza.

Ma non dimentichiamo che è stato pure un Ebreo, un Ebreo rappresentativo, colui per la cui opera si produsse questa rifrazione dell'Ebraismo nella sua trasmissione ai popoli. Per comprendere giustamente questo violento dominatore dello spirito, bisogna ricercare in lui la elementare psiche dell'Ebreo, dalla quale

sorge sempre di nuovo la tendenza alla realizzazione. Questa psiche primordiale ha per centro il sentimento elementare di quel dissidio interno che è proprio, in qualche misura, di tutti gli uomini, ma che gli Ebrei però posseggono con una particolare forza, e della volontà di superarlo mediante la realizzazione dell'unità. Saulo, uomo di Tarso, ha espresso questo immanente dissidio in modo talmente rigido e preciso, come nessun altro uomo, nelle faticose parole che sono una introduzione all'*aeon* cristiano: « Poichè non riconosco quello che compio; non quello che voglio io faccio, sì faccio quello che odio ». Ma questa coscienza terribile e paradossale non è per lui quella che fu una volta per l'Ebreo e dovrà diventarlo di nuovo: una spinta sovrumana a tentare un assalto che sembra impossibile, a perforare il guscio e, nell'unificazione della propria volontà, realizzare quella divina; essa non è per lui il terreno vacillante su cui può unicamente appoggiarsi la scala che barcolla su ogni terreno fermo, la scala celeste; essa è per lui bensì una rinuncia titanica. Quest'uomo fa la somma di tutta la delusione immensa che ha prodotto nell'Ebraismo fino ai suoi giorni la tendenza alla realizzazione; accanto al calcolo nazionale egli fa il calcolo umano e dichiara che non possiamo compiere nulla, nulla da noi stessi, ma unicamente per mezzo della grazia di Dio; oppure, ciò che significa per lui lo stesso, facendoci credenti e seguaci di colui in cui è stata visibilmente la grazia, di quell'uno che, come è detto, « non conobbe verun peccato ». Il fatto che allora non si conosceva, come

sembra, nulla di preciso dei primi trent'anni di vita di Gesù; che anche la leggenda reca i segni del tempo delle sue lotte e dei suoi superamenti solo per il simbolo della triplice tentazione; questa armonia concretatasi apparentemente senza un precedente dissidio ha agevolato a Paolo la sua ideologia. Egli trasmette la dottrina di Gesù ai popoli dopo averla trasformata alla luce di questa ideologia, porge loro il dolce veleno d'una fede che deve sdegnare le opere, dispensare il credente dalla realizzazione e stabilire nel mondo il dualismo. È l'età di Paolo: le cui convulsioni mortali, noi, che viviamo oggi, riguardiamo con occhi di stupore.

---

Mentre i popoli dell'Occidente elaboravano e annientavano in tal modo la dottrina ebraica, il popolo ebreo passava in mezzo a loro col volto velato come un bandito, non solo dal suo paese e dalla sua atmosfera ma anche dal suo compito. Poichè, se pure la legislazione mosaica poteva ottenere una vittoria solo incompleta, gli ostacoli a questa vittoria stavano unicamente nel popolo medesimo, e se nei momenti di profondo raccoglimento egli sentiva la possibilità di eliminare gli ostacoli con un atto di realizzazione interna, ora però egli stava sotto leggi estranee, diviso fra legislazioni estranee, e poteva custodire del suo patrimonio, nei ghetti, in queste catacombe sopra il suolo, soltanto la parte più esteriore, finchè anche questa

sprofondò nel vortice della emancipazione. Le invocazioni dei profeti alla vera vita potevano nei tempi passati essere anche così spesso soverchiate dall'inerzia, coperte dalla menzogna, ma ritornavano sempre agli orecchi di uomini liberi che volevano instaurare il diritto nel loro paese; ma ora sorse un fenomeno nuovo che era più paralizzante dell'inerzia e della menzogna: la potenza del mondo estraneo che costringeva le anime a sprecare la loro forza per metà nell'adattamento, per metà nella difesa, ma sempre nell'orientazione, positiva o negativa, verso il mondo estraneo. Così il popolo dovette in verità convincersi che, non solo esso, ma anche la scechinah, la presenza di Dio immanente nell'elemento umano, era andata in esilio. Poichè solo là la scechinah è a casa, dove sia potente la volontà dell'alleanza con Dio, l'aspirazione alla sua realizzazione, dove l'uomo osi vivere in faccia all'assoluto; là dove però l'alleanza si affievolisce, dove l'aspirazione intorpidisce, dove l'uomo vive dietro il dorso dell'assoluto, là la scechinah vive in esilio. Ma si è giunti a tanto che l'Ebreo ha potuto installarsi quasi come a casa propria anche dietro le spalle dell'assoluto. Ciò è più orribile dei massacri delle crociate e di tutte le torture dell'inquisizione, più orribile di tutti i *pogrom*.

La dipendenza del potere d'un mondo estraneo, là dove non si può tentare, come nel caso nostro, di scuoterla con le lotte per la libertà, deve condurre all'orientazione verso l'estraneo, a una orientazione doppia: di difesa e di adattamento. Non intendo di parlare delle forme meschine volgari moderne che ambedue

le orientazioni han preso nell'Ebraismo, ma di quelle gigantesche dei millenni. Per orientazione difensiva intendo l'elaborazione del ritualismo puro che aveva per compito d'evitare — e vi riuscì — la penetrazione di dottrine e usi stranieri, ma che compresse al tempo stesso l'intima vita della religiosità ebraica e l'anelito alla realizzazione; poichè la volontà dell'alleanza con Dio, grazie al perfetto realizzarsi della vita nella vera collettività, può sorgere con forza soltanto allorchè non si creda d'aver già adempiuto sostanzialmente all'alleanza con Dio osservandone le forme prescritte. Per l'orientazione di adattamento intendo invece quella costituzione economica puramente finanziaria che aveva per compito di dar al popolo il modo di resistere sotto la pressione esterna, ma che corrompe il campo della realizzazione, la vita con gli uomini e con le cose; poichè dove il denaro non è un segno dello scambio, ma una sostanza che divide e contamina gli uomini, ivi non può essere nessuna relazione immediata fra gli uomini; e dove le cose sono vedute non nella loro natura vivente, ma nella caricatura del loro valore pecuniario, ivi la forza divina non può diventare fertile. L'Ebraismo d'oggi raggiunge il suo più basso livello là dove i due orientamenti s'incontrano, dove le forme religiose sono talmente distaccate dalla loro base primitiva, che esse possono tollerare le forme più corrotte di degenerazione dello spirito capitalistico. Mi repugna fra tutti l'usuraio di guerra che non ha bisogno di ingannare alcun Dio perchè non ne conosce nessuno, e quello ebreo mi repugna più del non-ebreo poichè

è caduto più in basso; ma il ribrezzo più profondo lo eccita in me quell'altro che inganna il Dio che conosce, e mettendo i *tefillim* (27) parla dei suoi affari. Una saga meravigliosa immagina che Iddio stesso metta i *tefillim* in cui è scritto il motto: « Chi è come il tuo popolo d'Israele unico popolo sulla terra? »; una leggenda meravigliosa racconta che Rabbi Levi Jizchak di Berdicev esclamasse a Dio: « I tuoi *tefillim* son caduti in terra! ». La decadenza del popolo d'Israele, i *tefillim* di Dio caduti per terra, sono il messaggio che ci comunica lo spettacolo dell'usuraio che mette i *tefillim*. Egli è l'uomo del doppio contratto; ha un contratto con Dio e un contratto con Satana, ed ambedue si tollerano l'un l'altro. Ma questo non è che lo spettacolo più grossolano; da esso si passa per gradini fino alla spiritualità più sottile. E chi fra noi avrebbe il diritto di sottrarsi alla parte che ha in questa colpa?

Di un altro Rabbi chassidico la saga racconta che egli potesse leggere sulla fronte degli Ebrei che gli si trovavano dinanzi l'origine della loro anima o dal seme di Abraham o da quello dell'Erev Rav, di quella plebe eterogenea uscita insieme con Israel dall'Egitto (28). Da allora pare che questo Erev Rav prenda una posizione terribilmente dominante. Ciò si osserva nel modo più chiaro appunto nello sviluppo del chassidismo. Esso è sorto in una tarda epoca della Diaspora, come un ardito tentativo di costruire — in mezzo al caos, sotto il giogo degli stranieri, e in mezzo all'impuro soffio delle generazioni — la vera colletti-

vità, di creare dal popolo intero, in quanto in esso fu viva la fibra nazionale inconsunta, una comunione fraterna, un puro luogo alla realizzazione di Dio: un edificio costruito sulla singola comunità, nella quale la relazione intima dello *zaddik* coi chassidim e di questi fra loro, nel continuo e reciproco aiuto del corpo e dell'anima, appiani la via verso l'assoluto. La concezione fondamentale su cui si levò questa costruzione è espressa da un'opera chassidica nel modo seguente: « Noi possiamo dire che questa è una generazione della conoscenza, ma ognuno aspira solo alla propria perfezione e non ha cura della collettività. La redenzione però dipende dall'aspirare alla perfezione del mondo ». Nessun individuo singolo può raggiungere il nido d'ucello — così chiama lo Zohar il luogo del Messia — ma possono raggiungerlo cento uomini uniti, se essi, montando l'uno sulle spalle dell'altro, formano una scala che tocca il cielo. Quanto è qui accennato cominciò a ricevere una forma nella prima epoca creatrice del chassidismo. Ma solo per un breve tempo. Dopo cent'anni gli effetti delle costrizioni spirituali del mondo esterno, dall'impellente bisogno di difesa e di adattamento conservavano ancora la loro estrema potenza. Il ritualismo, chiarificato dai primi chassidim per mezzo di una rianimazione e d'un approfondimento, per l'elaborazione della materia tradizionale delle preghiere e delle usanze compiuta con la preoccupazione della sorte di Dio, degenerò presto e nuovamente, poichè i misteri di questa intenzione furono materializzati nelle formule volgari magiche e nelle operazioni con le let-

tere. Il mammonismo che fu superato grazie alla dottrina ed all'azione dell'aiuto reciproco assoluto, penetrò di nuovo, dissolvendo tutto, perfino le relazioni sacre fra duce e comunità, e sotterrò, insieme con la onestà dello zaddik, anche l'intima legittimità del suo prestigio. Ma in modo più terribile si rivelò la perniciosa influenza di questa difesa e di questo adattamento nelle relazioni del chassidismo posteriore con la realtà della vita pubblica, nella sua politica. Per assicurarsi la libertà indisturbata della pratica religiosa, esso rinunziò a tutte le manifestazioni dell'*ethos* ebraico all'esterno e si vendette agli eventuali potentati: esempio ripugnante di una difesa mediante adattamento. Lo spirito ebraico è qui caduto, sotto l'influenza dello stato di cose del *galuth*, dall'alto ardimento della pura volontà di realizzazione, nella vergogna del più infame sistema di compromessi. Qui più che espresso, è dimostrato che cosa significhi *galuth*.

Di Rabbi Ja'akobh Jizchak di Przysucha, che è chiamato di solito semplicemente «lo Jehudì», «l'Ebreo», si racconta ch'egli una notte non potesse dormire, ma sospirasse senza tregua. Interrogato sulla causa dal discepolo prediletto, disse: «Devo riflettere che dopo Mosè vennero i giudici, dopo i giudici i profeti, poi gli uomini della Magna Congregazione, poi i tannaim (29) e gli emora'im (30), poi i predicatori, e quando anche questi si corruperono e si moltiplicarono i falsi predicatori, sorsero gli zaddikim. E per questo sospiro, poichè vedo che anche ciò degenererà. Che cosa farà Israel?»

Noi, viventi cento anni dopo la morte dell'« Jehudi », noi che guardiamo indietro alla storia della tendenza ebraica di realizzazione, abbiamo disimparato a sospirare. Noi domandiamo: che cosa *deve* fare Israel?

---

Che cosa deve fare Israel? Che cosa deve fare per redimersi dalla spettrale irrealtà del suo presente, e per arrivare alla sua realizzazione, alla realizzazione della sua verità?

Come risposta ci vengono additate tre vie: la via dell'umanitarismo, la via del nazionalismo formale, la via del conservativismo religioso. Esaminiamole.

Gli umanitari — scelgo i migliori fra loro — dicono: « Andate nel mondo, o figli d'Israele, e realizzate lo spirito nell'umanità! Il vostro peccato consiste in questo: che voi, con la vostra nostalgia per la vera vita collettiva, vi siete messi in disparte; la vostra espiazione deve consistere nel concedervi per intero! Lanciate nel mondo l'incendio della vostra passione nostalgica! Scuotete i cuori, fate saltare le porte della volontà; assalite la Bastiglia dello spirito! Lottate per la nuova umanità! Alle tribune, alle barricate con voi, o figli d'Israele! Non sapevate forse morire sui roghi allorchè si trattava di rimanere distinti? Sappiate allora morire in un modo ancor più grande, ora che si tratta dell'unione, dell'unione dei popoli! ».

A questo rispondiamo: parlate più piano. Voi gri-

date come uomini che si siano svegliati durante un terremoto. Noi però abbiamo visto crollare parecchi mondi e non abbiamo dimenticato nulla. Voi parlate della nostra nostalgia con labbra impudiche; voi non ne sapete nulla. Essa è più antica della vostra se la vostra ha uno o due o quattro anni; la nostra ha millenni; si deve credere essa abbia imparato ad aspettare, eppure essa è più impaziente della vostra, poichè sa che deve morire se tollera ancora la vita irreale, la vita simile a uno spettro. Essa è più impaziente; poichè non vuol contentarsi della proclamazione dei diritti dell'uomo — o si chiameranno questa volta « diritti dei popoli »? — se la proclamazione dev'essere seguita da un'epoca come quella recente. Essa non vuol contentarsi dell'assalto alla Bastiglia dello spirito, perchè l'emancipato sia privo di patria come è oggi; essa vuole costruire allo spirito una sede salda, la casa della collettività. Ma dove può essere costruita, se non là dove esistono popolo, comunione di popolo, collettività di popolo, dove l'antichissima alleanza di sangue e di destino ha gettato già le fondamenta della collettività? Ma non può la nostra nostalgia costruire la casa sulle fondamenta dei popoli estranei. Alle tribune l'Ebreo può parlare cogli altri, sulle barricate può combattere cogli altri, ma quando si tratta di costruire, egli per lo più non ha la forza di farlo su suolo estraneo. Nella teoria egli guida, nella propaganda incita, ma nell'attuazione dimostra di conoscere soltanto l'abbozzo della costruzione progettata, ma non le fondamenta esistenti su cui dovrebbe adattarlo; egli non conosce,

non onora, non apprezza appunto quello che c'è di special germe d'una vera collettività in quel popolo estraneo, nella sua anima, nella sua vita, nella sua storia. Così è sorto nei nostri giorni un conflitto tragico fra dottrina e popolo, che costituisce finora il risultato della rivoluzione russa. Abbiamo bisogno per la nostra costruzione d'un materiale proprio, d'un suolo proprio. Non come individui singoli ma come popolo noi vogliamo costruire. I singoli Ebrei, specialmente come maestri d'idee, avran da dare ancora molto e sostanziale all'Occidente; la nostalgia costruttiva del popolo ebreo mira altrove, mira al proprio paese.

I dogmatici del nazionalismo ci dicono invece: « Benissimo! Il popolo ebreo deve finalmente prendere la sua sorte nelle proprie mani. Se egli svolge senza ostacoli le proprie virtù, egli serve nel modo migliore l'umanità. Permetteteci dunque di crearli le condizioni di un libero svolgimento, ma non vi arrogate voi questo diritto! Non mettete alla nazione condizioni sulla via da prendere! Lasciate ch'essa si prepari da sè la via giusta, che trovi la giusta forma, come ogni altro popolo, nel libero giuoco delle sue forze! Quello che deve fare Israele, oggi non lo possiamo sapere; ma sciogliamo le sue catene, ed egli farà quello che dovrà fare. Perchè deve proprio al nostro popolo venir imposto il compito di erigere la vera collettività? Perchè volete rendergli ancora più grave il lavoro già difficile del suo risorgimento, imponendogli questo peso? Non dobbiamo realizzarci in modo diverso dagli altri popoli;

basta che sviluppiamo le nostre particolarità. Siamo come tutti i popoli, o casa d'Israele! ».

A ciò rispondiamo: Non coloro che vogliono farci servire il vero Dio fra gli stranieri, ma voi siete quelli che si adattano, che son pronti ad accogliere in patria ogni specie d'idolatria purchè gl'idoli portino nomi ebraici! Voi vi siete adattati al dogma imperante del secolo, allo scellerato dogma della sovranità delle nazioni. Ogni nazione, così insegna il dogma, è il suo proprio padrone ed il suo proprio giudice, che non ha obblighi che verso se stessa, che non è responsabile che verso se stessa; quello ch'essa fa per il proprio vantaggio, è ben fatto; la causa ch'essa propugna come sua, è una causa buona; il suo commercio è determinato sufficientemente dalla necessità, il suo *ethos* dalla sua peculiarità, il suo diritto dal suo istinto di potere. Questo dogma celebra oggi il suo trionfo molteplice; dovunque esso si affaccia, nudo o in maschere d'ogni specie, vien rispettato come inappellabile istanza, e quel fattore politico qualsivoglia che non vuole piegarsi a lui deve almeno far finta di sottomettersi. Ma in questo giorno che è il più sanguinoso dei giorni terrestri è cominciato già il tramonto del dogma. Ci si intenda rettamente: l'idea della nazione come una realtà fondamentale della vita dell'umanità non può e non deve essere più cancellata dalla coscienza dell'umanità; ma essa dovrà essere e sarà integrata dall'idea che nessun popolo della terra è sovrano, che sovrano è unicamente lo spirito. Lo spirito però — checchè ne dica in contrario il relativismo perverso d'una generazione abbandonata

dallo spirito — lo spirito che plasma in forme distinte il pezzo d'argilla dei popoli, è unico e indiviso. Finchè i popoli si sottrarranno al suo imperativo, e vivranno a tergo dell'assoluto, si consumeranno l'un l'altro; quanto più un d'essi rigetterà il suo amore e sceglierà il successo, tanto più nullo esso sarà dinanzi all'eternità; quello però che primo si libererà dalla vertigine e cadrà ai suoi piedi, quello l'eternità prenderà per mano. La nostra parola va al popolo ebreo, al secolare popolo dello spirito, affinchè egli mantenga la fedeltà e non cada nell'adattamento al dogma. Non sarà per lui una cosa facile, ma noi non vogliamo rendergliela facile. Noi non pensiamo di abbandonarlo a se stesso. I suoi duci legittimi non l'han mai fatto. Non alla «singolarità» del popolo essi si appellavano intorno alla giustezza della via (molte singolarità ci furono ch'essi flagellavano con verghe di fuoco); essi si rivolgevano unicamente allo spirito, uno ed indiviso, che si manifestava a loro ed in loro. E così sarà in avvenire. Noi vogliamo essere tributari dello spirito, affinchè esso per mezzo nostro divenga realtà. Solo finchè siamo dello spirito, abbiamo in noi il seme della vera vita; quel giorno in cui diventassimo come tutti i popoli, non meriteremmo più di essere.

Ora prendon la parola i dogmatici della legge: « Voi dite bene. Ma qual'è lo spirito che voi riconoscete, e quale il suo imperativo, che voi proclamate? Questo spirito rimarrà un'ombra, e questo imperativo un suono vuoto, se voi non presterete loro vita e coscienza, attingendole all'unico luogo da cui possiate

attingerle, alla pura sorgente della tradizione ebraica. Altrimenti voi ne tracterete la direzione secondo arbitrio e non secondo necessità. Voi volete la vera collettività: ma dovè volete attingere la sua legge se non dalla parola di Dio ch'egli rivolse al suo popolo? E come potete distinguere nella parola di Dio quello che vi sembra ancor fresco e adoperabile, da quello che vi pare vecchio e usato? Non c'è altro: se volete essere Ebrei e realizzare l'Ebraismo, dovete ritornare alla devozione e alla fede in Dio e alla sua legge. Solo in questa forma, nell'unica forma ebraica comune a tutto il popolo, voi potete crescere avvinti al tronco del popolo e trovare un terreno fermo sotto i vostri piedi ».

A ciò rispondiamo: O voi, certi e sicuri, che vi nascondete dietro la trincea della legge per non dover guardare nell'abisso di Dio! Voi avete sotto i piedi un fermo terreno già calcato, ma noi ci affacciamo a spiare la profondità infinita. O voi, eredi ed eredi d'eredi, che non avete da far altro che cambiare le antichissime monete d'oro in nuovi biglietti lucidi: noi stiamo invece, solitari mendicanti, all'angolo della strada ed aspettiamo che venga il nostro salvatore. Ma non vogliamo abbandonare, per la vostra fiducia e per la vostra pienezza, la nostra incertezza che dà le vertigini e la nostra povertà libera. Poichè per voi Dio è uno che credè una volta e non più; per noi invece egli è colui di cui il popolo riconosce ch'egli «rinnova ogni giorno l'opera della creazione», ed in verità egli la rinnova in noi e per mezzo di noi, e vuole per mezzo nostro discendere in una nuova realtà; com'egli si restrinse e

si limitò per creare il mondo, così egli si restringe e si limita in noi per compiere l'opera dell'umanità. Per voi Dio è uno che si è manifestato una volta e non più; a noi però egli parla dal cespuglio ardente d'oggi e dagli urim e tumim (31) del nostro più intimo cuore cose più grandi che parole.

Noi onoriamo la legge, l'armatura della nazionalità fabbricata da potenze degne di reverenza; noi salutiamo tutti coloro che convinti immediatamente che Dio ha cinto con la sua mano il popolo di questa corazza, tal quale essa è, e che non trattenuti dal suo peso, corrono con noi sul campo di battaglia; ma noi compiangiamo coloro che la portano senza fiducia, ed a cui essa rende le membra rigide ed inflessibili sì ch'essi non possono essere tratti al lavoro e indossano l'armatura degna d'ogni reverenza come un costume storico da parata; ma da quelli che appellandosi all'esistenza della legge, ci vogliono impedire di ricevere nuove armi dalle mani viventi di Dio, noi ci difendiamo. Poichè non possiamo tollerare ciò che si mette fra noi e la realizzazione di Dio.

Certo, voi potete dire di Dio: « Ecco ciò ch'egli ha ordinato; noi sappiamo benissimo quel ch'egli vuole da noi »; noi però stiamo in vedetta, noi poveri mendicanti non sappiamo della sua volontà se non ciò che è eterno; ciò che è temporaneo dobbiamo ordinarcelo da noi stessi, e da noi dobbiamo imprimere sempre e di continuo nella materia della realtà il suo comando senza parole. Voi avete le forme e credete di non dover più cercare il vero contenuto nell'infinito, poichè

esso sta chiuso nelle forme ; noi distendiamo la nostra anima nell'infinito per riceverne nuovamente il contenuto secondo cui dovranno essere create le nuove forme. Voi avete la via tracciata nei libri, e sapete il fatto vostro ; noi invece dobbiamo cercarla a tentoni colle nostre mani nel nebuloso caos del presente. Ma non l'arbitrio ci guida, bensì la necessità più profonda ; poichè ci guida la voce. L'originale Ebraismo ce l'ordina, ch'è più ebraico di tutte le forme e di tutte le norme : realizzazione, costruzione della collettività di Dio, nuovo cominciamento. « Giurate un nuovo giuramento », così dice quella voce, « e non seminate fra le spine ». E noi vogliamo ubbidirle. Vogliamo percorrere la via che conduce a Sion, cioè la via verso la verità vissuta. Non già ricevendo una legge, come voi ci raccomandate, invece che dalle mani di Dio da quelle del popolo, bensì nella realizzazione comune, nella costruzione comune, nel nuovo comune principio noi ci fonderemo col popolo. Così verrà anche l'ora che ciò che è stato finora privo di parola sarà circoscritto dalle parole, dalla nuova parola. Nella verace vita, degli uomini ci sarà rivelata la nuova parola. Prima opereremo, poi ascolteremo : in virtù della nostra propria azione. La vera collettività è il Sinai dell'avvenire.

---

Dopo aver esaminato le vie additateci come risposta alla domanda : che cosa deve fare Israele, dopo averle

esaminate e rigettate, abbiamo trovato la via giusta, l'unica. È la via che attraverso Sion conduce al rinnovamento della collettività umana.

Nei sogni e nei commovimenti messianici del galuth, il nazionale e l'umano, il desiderio di liberazione e la nostalgia di redenzione, l'anelito verso la propria terra e l'anelito verso la vera collettività si fusero costantemente, promiserò il compimento all'Ebreo in Israele ed all'uomo in Israele; furono il rifugio offerto alla tendenza di realizzazione. Quando il sionismo moderno faceva della volontà di una Palestina ebraica il centro d'un movimento politico, esso intendeva questa volontà soprattutto nel senso nazionale; esso voleva essere sostanzialmente un movimento nazionale, simile ai molti dell'Occidente, con più una speciale intenzione colonizzatrice. Certo, i suoi capi designavano il quadro di una « società più giusta » e favorivano le idee coloniali moderne, ma il *pathos* incomparabilmente più profondo, il colore incomparabilmente più forte si palesarono allorchè si trattò di additare le linee fondamentali di un rinascimento nazionale, di una nuova civiltà nazionale; qua era senza dubbio lo spirituale centro di gravità del movimento. Però un vero rinascimento non è mai uscito da tendenze puramente nazionali; la sua finalità non fu mai rappresentata da forme specifiche; piuttosto la sua base fu costantemente formata dalla concezione passionale dei rinnovati contenuti umani, dall'«umanismo»; ed esso riuscì a rivestire forme speciali perchè il gran peso dei contenuti spezzava le forme tradizionali. Le culture linguistiche nazionali d'Europa

sono sorte perchè un nuovo mondo spirituale premeva alla ricerca di libera espressione. Non il Giudaismo, ma l'umanesimo giudaico — la parola va intesa nel suo grande senso storico — dev'essere il nocciolo d'un movimento ebraico di rigenerazione. Voglio dire questo: che si tratta di concezione passionale di rinnovamento dei grandi contenuti umani dell'Ebraismo; o più precisamente: si tratta di concepire e di vivere di nuovo il suo massimo, il suo più autonomo contenuto: la sua tendenza di realizzazione; allora la grande forma nazionale si costituirà da sè. Coltura non è la produttività che si attua in un popolo, non la somma delle opere che vengono da esso generate; coltura esiste prima di tutto laddove l'opera comune scaturisce dallo spirito e dalla vita comuni. Così il fatto che la tendenza ebraica di realizzazione si accinge ad impadronirsi del sionismo, significa non un indebolirsi, ma un rinvigorirsi del suo carattere nazionale; significa che l'idea nazionale guadagna in essa di sostanza: ch'esso da movimento nazionale che era comincia a diventare una realtà nazionale. Solo allorquando nella nuova forma si fonderanno il nazionale e l'umano, il desiderio della liberazione e la nostalgia di redenzione, l'anelito per la propria terra e l'anelito per la vera collettività, solo allora si compierà la rigenerazione del popolo ebreo.

Ai politici puri vada indirettamente una parola di monito. Una comunità ebraica dev'essere eretta in Palestina. Se essa sarà tale che condurrà una esistenza meschina e profana, come tutti i piccoli Stati che pullulano nel mondo, se spirito e popolo saran separati

come avviene dappertutto nell'Occidente moderno; e si consumeranno uno accanto all'altro, lo spirito come intellettualità estranea alla vita, ed il popolo come massa estranea all'idea; se sarà una comunità in cui il valore occuperà il posto dell'essere, e lo sfruttamento reciproco il posto dell'aiuto reciproco; se gli uomini non vi si annienteranno l'un l'altro solo perchè avran paura o bisogno l'uno dell'altro; se la comunità ebraica di Palestina sarà costituita in modo da trovarsi similmente impegnata nella guerra di tutti contro tutti, tutto il congegno degl'intrighi la soffocherà anche se si dichiarerà mille volte «neutrale». Durerà solo nel caso che diventi una potenza spirituale: ciò che non significa nè grado di cultura, nè opera culturale. Significa piuttosto realizzazione dello spirito che vive nei popoli come dolore, esasperazione, nostalgia, desiderio, ma non acquista la forma poichè esso è oppresso dall'impero del male che è intorno ai popoli e dentro ad essi. Significa la unione intima, la penetrazione reciproca dello spirito e del popolo. Significa il superamento del dualismo fra verità e realtà, fra idea e fatto, fra morale e politica. Significa sostituire alla guerra universale, attenuata dalle convenzioni, la socialità umana. Significa religione, religione della vita collettiva, la rivelazione di Dio nella collettività, religione vissuta. Null'altro può sussistere, a questa svolta dei tempi, quale potenza spirituale dinanzi alle potenze del tempo, come Mosè dinanzi a Faraone. Esso solo potrà durare; poichè il paese in cui per la prima volta sarà sostanziata l'immagine del desiderio, diventerà il nuovo santuario dei popoli; il po-

polo che precederà in questo adempimento, sarà il suo sacerdote eterno e inviolabile.

Ma qual altro popolo potrebbe procedere in questa opera se non quell'uno che non porta zavorra di alcuna costituzione ed ha nondimeno conosciuto e sofferto tutte le costituzioni? Che porta la vocazione alla vera collettività, che fu mille volte macchiata, mille volte rinnegata, ma che non si può strappare dalla memoria del suo sangue e del suo destino? Ed in qual paese potrebbe esser adempiuto per la prima volta questo compito se non in quello che è pieno delle tracce d'una volontà e d'una lotta immane che danno i brividi e costituisce nondimeno un campo vergine, un paese nuovo alla costituzione sociale?

Alle rivoluzioni occidentali lo svolgimento integrale è impedito dal fatto che nelle istituzioni da loro già trovate s'intrecciano una nell'altra putride radici di dominio con germi di collettività, conservatisi vivi fino da tempi antichi. Così accade una cosa fatale: o la rivoluzione estirpa ambedue dal suolo, ed allora insieme con la parte degna di distruzione viene spezzata anche la parte vitale ancor buona che ha bisogno di cura; quelli fra gli artefici del rivolgimento che conoscono il valore insostituibile dei nessi organici cedono ai rappresentanti d'una intellettualità autocratica, e questi si sforzano ora invano di creare tutto ex novo dalla ragione. O invece la rivoluzione rimane immersa nel caos; essa teme — per la paura che le dà il compito della neocreazione o la paura di offendere il germoglio — di mettere la mano sulla parte marcia, ed il risultato

è che questa vince di nuovo la rivoluzione, che il simbolo privo di spirito vien rinfrescato, la forma priva d'anima riceve un nuovo nome magico, ed i viventi e santi germi di collettività attendono tuttavia la loro ora, senza cura e senza sollecitudine.

Altra cosa è quella che noi dobbiamo sperare dalla colonizzazione rivoluzionaria che dobbiamo intraprendere. Colonizzazione rivoluzionaria, io dico, poichè noi abbiamo dinanzi a noi non la ricostruzione della struttura esistente, ma la fondazione di una nuova esistenza; appunto per questo siamo chiamati a compiere un rivolgimento, una nuova formazione. Noi non troviamo istituti che impediscano la nostra opera; il nostro compito è di erigere la nostra comunità nelle forme in cui essa può crescere, realizzando sempre più pura la sua idea, in una formazione della vera collettività. Ma queste non sono forme che vengano immerse nella realtà dallo spazio rarefatto dell'intellettualità: nella memoria del nostro popolo, tramandata dalla nostra interna storia, noi portiamo un alto imperativo d'un ordinamento collettivista non ancora realizzato; si tratta di separare il puro e l'eterno di questa tradizione dal temporaneo e torbido, e metterlo in opera. Ciò ch'è tanto difficile a compiere sulle istituzioni — la separazione della parte vivente compressa dalla parte morta dominante — da non esser sempre riuscito finora, non lo sapremo fare sull'eredità della nostra anima? La nostra rivoluzione colonizzatrice con cui noi ci collochiamo come elemento *costruttivo* nella iniziata rivoluzione dell'umanità, significa l'adempimento d'un tradizionale compito; ma un

adempimento elettivo. E in questo fatto ch'essa rivoluzione è elettiva, e perciò anche rigettabile, consiste appunto il suo carattere rivoluzionario. Ma questa scelta, questa selezione, lo ripeto, non è un arbitrio. C'è una volontà più grande e più forte della nostra volontà personale. Noi l'ascoltiamo interrogando, le ubbidiamo ordinando.

---

« Un rinnovamento di tutto l'uomo » : in nessun modo più preciso posso denominare, oggi come circa venti anni fa, il contenuto del grande processo i cui elementi esteriori appaiono sotto veste di avvenimenti già iniziati : l'emigrazione d'una parte degli Ebrei in Palestina e la concessione fatta a questa di una autonomia più o meno larga. Ma come tutti i rinnovamenti nella vita degli individui e dei popoli, della società e delle dottrine, così anche questo non può intendersi nel senso che nell'anima viene impresso un istinto nuovo finora sconosciuto, che all'anima vien dato un volto nuovo, mai prima veduto ; bensì nel senso che vien rimesso in luce l'antico patrimonio sotterrato, che vien ritrovata la direzione dimenticata, che vien resa operosa l'abilità trascurata, che qualche cosa posseduta nei tempi precedenti come una acquisita forma di vita oppure come una tendenza innata, e da quel tempo perduta, vien di nuovo riconquistata : sicchè, in un nuovo tempo e in una nuova condizione, in un nuovo stato d'animo e in un nuovo de-

stino, in una nuova pienezza della materia e in una nuova tensione di opera creativa, accade qualche cosa di sostanzialmente nuovo. Come acquisita forma di vita oppure come tendenza innata. Come acquisita forma di vita: che vuole essere ripresa ed usata di nuovo, certo sotto condizioni fondamentalmente mutate e da un'anima passata attraverso molte complicazioni e travimenti; tale ripresa di possesso sarebbe la riconquista dell'antico legame ebraico con la terra, col lavoro sulla terra e col godimento della terra. Oppure come tendenza innata: ma sarebbe una presa di possesso meschina, priva di senso e di dignità, fittizia, riconquistarla come propria in modo da anelare di nuovo alla costruzione d'una vera collettività finchè «il tempo sia compiuto»; il che vorrebbe dire scavare il sotterrato patrimonio antico per piantarlo come una mostra, trovare la direzione dimenticata per notarla sulla lavagna, rianimare l'abilità trascurata per glorificarla in manifestazioni. Quello che fu in un tempo precedente posseduto come una tendenza innata e fu da quel periodo smarrito o indebolito, può piuttosto esser veramente riconquistato se si comincia subito ad attuarlo in mezzo alla lotta del momento rinnovatore; e fraintende terribilmente la fatale profondità del momento attuale colui che si consola con la possibilità di poter «riparare» una volta, più tardi. Qui si manifesta nel modo più chiaro il contenuto rivoluzionario del nostro compito colonizzatore.

Ma ambedue, la forma acquisita e la tendenza innata, si presentano nel nostro caso, a colui che guarda

e vuole, come intimamente collegate ; poichè nell'antico Ebraismo questa tendenza non fu diretta che alla elevazione, alla santificazione, alla effettuazione di queste forme di vita. L'antico Ebraismo voleva realizzare il divino non nello spirito puro, bensì nella vita naturale. Come la sua religione fu una religione di contadini, così la sua legislazione fu una legislazione agraria ; il senso di umanità che i suoi profeti esigevano fu un senso di umanità legato alla terra, ed ancora l'essenismo traeva la santità dei suoi giorni dall'opera dell'aratore e del seminatore. La costruzione di una vera collettività non può effettuarsi senza elevare la vita dei campi, la vita che si trae dalla forza della terra, ad un vero servizio di Dio che coinvolga le altre classi e le leghi a Dio ed alla terra. Le leggi dello spirito sono le leggi ben comprese della terra ; la « dittatura dello spirito » eseguisce l'ordine della natura ch'è diventata uomo e vuole Dio.

La nostra rivoluzione colonizzatrice significa l'adempimento d'un compito tradizionale. Si tratta di scegliere in questa tradizione quello ch'è vicinanza della terra, laicità trasfigurata, insufflazione del divino per mezzo della natura ; si tratta di rigettare da essa quello ch'è lontano dalla terra, razionalismo astratto, esilio della natura dalla faccia di Dio.

---

Se la nostra storia interna, la memoria cioè della volontà ebraica di realizzazione, viene in tal modo rico-

nosciuta, i suoi principi immanenti ci si presentano coi seguenti caratteri di una vastità mondiale :

la collettività, come realizzazione del divino nella convivenza degli uomini ;

la terra, quale elemento materno di una tale convivenza, concessa da Dio alla collettività e non al singolo ;

il lavoro, come alleanza effettuata sempre e di continuo dell'uomo colla terra, santificato ov'esso sia fatto servizio di Dio, con tutto il corpo e con tutta l'anima, nel servizio collettivo liberamente offerto con sacrificio ;

l'aiuto, aiuto reciproco di corpo e di anima, come il sostenersi l'un l'altro, la liberazione mutua degli uomini per l'opera di realizzazione, e che è così un servizio reso veramente a Dio ;

il governo, come ufficio del più ricco e del più capace di aiuto, amministrato per incarico di Dio, del padrone unico, non esercitato da uomini ecclesiasticamente specializzati, che scendono nel mondo, bensì dai laici, che vengono trasfigurati dallo spirito ;

la comunità nelle sue forme molteplici, comunità locale, cooperativa, corporazione, fraternità, come ente cellulare di ogni collettività, dove si costruisce, con una formazione duratura, la relazione *immediata* fra gli uomini, la portatrice del divino ;

il comune, come unione delle cellule comunali piene di vita e di realizzazione, che s'avvicinano colla stessa immediatezza che domina in ciascuna di esse, sulla terra posseduta in comune, nel lavoro ordinato in

comune, in sistema d'aiuto reciproco portato dalle rappresentanze delle comunità, il comune guidato da quelli che si sono segnalati per effetto della selezione di questo sistema come coloro che possono dare l'aiuto più forte ;

l'umanità, come unione di tali comuni che s'avvicinano colla stessa immediatezza ;

lo spirito, come maestro profetico della fedeltà e del rinnovamento : il monitore di fedeltà alla realizzazione e alle sue leggi, di lealtà alle istituzioni che servono alla vera collettività, ma anche il custode della dinamica sociale da cui dev'esser rinnovata, nel ritmo eterno, ogni istituzione ed ogni forma di collettività, affinché non irrigidisca, ed affinché una morta cosa non regni sui viventi come è finora accaduto in tutto il mondo degli uomini ;

ma soprattutto il nome dell'Innominabile, della finalità di ogni realizzazione, grazia fiduciosa e muta di tutti i decisi alla realizzazione, anche se, per non poter più entrare nelle vecchie formule, immaginino di aver superato Dio, che è spaventosamente ignoto a tutti gl'inerti della realizzazione che ruminano le appassite denominazioni di Dio e la cui specie potrà essere redenta per la vera vita solo dalla vera collettività.

---

Tali principî possono esser raccolti in una parola, in una parola d'ordine : dall'interno ! Il nuovo non può esser fondato, strappando ad un paese la costituzione

autocratica ed imponendo quella comunista, mentre la vita fra uomo ed uomo rimane la stessa e così rimangono immutati i metodi del dominio. Le relazioni fra gli uomini devono trasformarsi affinché da esse scaturisca una vera metamorfosi della società, una vera rigenerazione. La nostra speranza è radicata nella fede che in una generazione ebraica che ritorna nella patria, in questo momento della nostra storia, dopo tale scossa e per tale decisione, le premesse per il mutamento delle relazioni abbiano raggiunto una forza mai prima esistente.

Non è mio compito oggi parlare della costruzione di una vera collettività in Sion, al di là del soggetto generale ed interno. Non può essere inoltre nostro compito quello di voler imporre a coloro che verranno lo schema costruttivo, i cui particolari dovranno svilupparsi piuttosto dallo scontro fecondo fra un'epoca di inizio e un'epoca di sacrificio. Lo spirito deve riconoscere i limiti, oltre i quali esso non deve imporsi alla vita, ma aspettare che esso stesso scaturisca alla vita con nuova parola e nuova legge. Ma entro questi limiti riconosciuti e tracciati da esso stesso, lo spirito deve cominciare, deve determinare, deve ordinare. Ed esso lo farà.

Sappiamo che ci attende una lotta contro una resistenza smisurata; non dimentichiamo che all'azione per il divenire della collettività si oppone tutto: la rigidità di coloro che nessuna concessione vogliono fare alla eredità dei padri, e l'inerzia di coloro che sono schiavi del momento, il frettoloso dottrinarismo e l'irrespon-

sabile vaghezza delle dimostrazioni, l'egoismo meschino e l'indocile vanità, l'isterico sperpero di se stessi, e il divertimento-senza direzione, il culto del «puro pensiero» ed il culto della «politica reale»; non dimentichiamo la natura della massa eterna, che si oppone con tutta l'energia manifesta e latente alla volontà formatrice dell'imperativo morale, abbassa l'azione ai suoi elementi più minuti. E nondimeno noi speriamo, nondimeno noi facciamo i nostri piani, nondimeno noi iniziamo il lavoro. Certo, conosciamo abbastanza l'Erev Ray, la plebe eterogenea pronta ai compromessi e nemica della realizzazione, che profana ogni puro divenire dell'Ebraismo, e non sappiamo in quale misura riusciremo a tenerla lontana dal paese dove essa fiuterà forse occasioni di sfruttamento e di profitto. Ma molto più profondamente noi siamo, sopra tutte le delusioni del passato e dell'avvenire, fiduciosi in Israele e coscienti di Dio.

---

## NOTE DEI TRADUTTORI

(1) Chassidismo - setta e dottrina ebraica sorta in Galizia e nella Russia meridionale nella prima metà del secolo XVIII.

(2) Elohim - Dio.

(3) Midrasli - la parte morale, teorica, leggendaria della tradizione ebraica.

(4) Moritz Lazarus (1824-1903) - scienziato ebreo tedesco, filosofo e psicologo, iniziatore della Psicologia dei popoli, autore d'un'opera classica sull' « Etica del Giudaismo ».

(5) Ahad Haam - pseudonimo letterario di Asher Ginzberg (1856), Ebreo russo, creatore del sionismo spirituale e scrittore originalissimo in lingua ebraica, ancora vivente. I suoi scritti, tradotti in varie lingue, sono raccolti sotto il titolo

« Al parasciath derahim » (Al bivio).

(6) Talmud o Ghemarah - il corpo della legge tradizionale ebraica (redazione definitiva, fine del V secolo E. V).

(7) Cabbalah - dottrina esoterica dell'Ebraismo. Le sue prime espressioni sistematiche possono ricondursi al principio del XIII secolo, quantunque essa pretenda ad una più alta antichità.

(8) Sefiroth - le 10 divine sfere o potenze o emanazioni o sostanze spirituali secondo la Cabbalah.

(9) Scechinah - la divina presenza nel mondo, il Dio immanente.

(10) Pilpùl - la minuziosa, acuta e talora sofisticata dialettica del Talmud.

(11) Thorah - dottrina, insegnamento, legge. Si chiama così il Pentateuco e per estensione tutto il sistema morale religioso giuridico dell'Ebraismo classico.

(12) Masciach - unto, Messia.

(13) Ba'alscem - significa « signore del nome divino », cioè colui che è capace di dominare le leggi naturali grazie alla misteriosa unione fra lui e Dio. Tale attributo fu portato da molti maestri d'Israele. Per antonomasia è dato a Israel ben Eliezer di Medziboz (1700-1760) ispiratore e primo maestro del chassidismo.

(14) Mishnah - l'opera in cui fu codificata la tradizione ebraica (redazione definitiva, fine del secolo III E. V.)

(15) Ghemarah - Talmud.

(16) Zohar - il libro classico della Cabbalah attribuito a Simon ben Jochai (secolo II), scritto probabilmente da Mosè ben Scentov de-Leon (secolo XIII).

(17) Zaddik - giusto. I chassidim chiamano così i maestri della loro setta a cui attribuiscono capacità sovrumane, nella loro opera d'intermediari fra la collettività e Dio.

(18) Abbà Sciaul - famoso dottore della Mishnah (fine del II secolo).

(19) R. Simon ben Jochai - uno dei principali dottori della Mishnah (secolo II).

(20) Bahir - uno dei più importanti libri cabbalistici, attribuito al R. Nehuniah ben Haccanah (I secolo), scritto probabilmente da Isacco il Cieco (XIII secolo).

(21) Agadah - la parte etica, narrativa, popolare, mitica della tradizione ebraica postbiblica, in contrapposto alla Halachah che ne è la parte rigidamente legale.

(22) Isaak Luria (1554-1572) uno dei principali maestri della mistica ebraica.

(23) Josef Caro - autore del manuale ebraico Sciulchan 'Aruch (1567) che codifica tutte le norme della vita privata e pubblica ebraica.

(24) Gaon di Vilna (1720-1797) famoso e molto venerato rabbino lituano, rigido difensore delle norme tradizionali ebraiche.

(25) Arba' Kanfoth (quattro angoli) - chiamasi così il piccolo manto dai cui quattro angoli pendono frangie a nodi simboleggianti il nome di Dio e che l'Ebreo suol portare sotto la veste. (Numeri XV, 37-41).

(26) La stella a sei punte o scudo di David (maghen David) simbolo ed emblema dei Sionisti.

(27) Tefillin - filatteri, capsule contenenti due brani del Pentateuco scritti a mano su pergamena (Deut. VI, 4-9 e Deut. XI, 13-21) che l'uomo ebreo cinge intorno alla fronte e al braccio sinistro durante

l'orazione mattutina dei giorni feriali «Le legherai (queste mie parole) per segno sul tuo braccio e le avrai per frontali fra i tuoi occhi».

(28) Esodo XII, 38.

(29) Tannaim - i maestri e i depositari della Legge tradizionale, i dottori della Mishnah, primo monumento della tradizione ebraica (III secolo E. V.).

(30) Emoraim, - i dottori della Ghemarah, gl'*interpreti* della legge tradizionale già codificata nella Mishnah.

(31) Urim e tumim - oggetti atinenti al pettorale del sommo sacerdote dai quali egli attingeva il responso divino alle domande fatte. (Numeri VIII, 8; 1<sup>o</sup> Samuele, XXVIII, 6).

---

FINITO DI STAMPARE

IL DI 2 TEBHETH 5683

PARI AL 21 DICEMBRE 1922

NELLA TIPOGRAFIA « LA POLIGRAFICA »

DELLA SOC. TIP. EDITORIALE « ISRAEL »

IN FIRENZE