

Traduzione e commento di passi tratti dall'opera *Vom Geist der Ebräischen*

Poesie di J. G. Herder

Elisa Marcheselli

Presentazione dell'opera

Nel 1782, «dopo il suo primo annuncio nei resoconti della Libreria degli Eruditi»¹ (I, 215) vede le stampe la prima parte dell'opera *Vom Geist der Ebräischen Poesie*² (*Lo Spirito della Poesia Ebraica*) di J. G. Herder. Il clima di attesa, infittitosi attorno al testo con le conseguenti anticipazioni, «solleva l'autore dalla fatica di diffondersi sullo scopo e sul piano del libro»³ (I, 218): la poesia ebraica viene dipinta nei suoi tratti generali e caratteristici, secondo un ordinamento della materia che si diparte dalla struttura della lingua, procede attraverso l'immaginario primigenio cui fa capo la cosmologia e si conclude con la storia dei padri. L'esigenza di realizzare l'opera si pone quasi a completamento del libro del vescovo Lowth *De sacra poësi Hebraeorum*, «bello e lodato con il consenso di tutte le parti»⁴ (I, 215), che tuttavia, sebbene «non debba risultare spiacevole e inutile»⁵ (I, 215) agli amanti del genere, non fornisce né una traduzione né una riproposizione della poesia secondo lo spirito di questa. Da qui l'ampia traduzione di passaggi nel testo, «che a nessuno piaccia considerare troppi, perché sono lo scopo autentico del mio libro»⁶ (I, 219).

Essi sono le stelle in questo spazio altrimenti lezioso: essi sono il frutto e il mio libro solo buccia⁷. (I, 219)

Per dare risalto a queste «perle estratte dalle profondità del mare»⁸ (I, 281) occorre che la voce del commentatore accompagni il testo in maniera soffusa, ravvivandosi solo per sottolineare aspetti inediti e comunque sempre attenendosi «alla più faticosa brevità, così da non ripetere inutilmente per la centesima volta ciò che già novantanove volte è stato detto»⁹ (I, 218). Al primo volume, nel 1783 se ne aggiunge un secondo, che completa il quadro sulla poesia ebraica accostando alla

¹ «Nach seiner ersten Ankündigung in den Berichten der Buchhandlung der Gelehrten». L'edizione a cui il presente lavoro si riferisce è J. G. HERDER, *Vom Geist der Ebräischen Poesie*, in HERDER, *Samtliche Werke*, Olms-Weidmann, Hildesheim 1944. Le citazioni dall'opera sono contrassegnate da un numero romano, indicante il volume da cui sono tratte, e dal relativo numero di pagina.

² La grafia della parola *ebräisch*, priva di h, è riportata nel titolo stesso dell'opera. Nel corso del testo, invece, vengono utilizzate alternamente le forme *ebräisch* e *hebräisch*.

³ «Überhebt mich der Mühe, über den Zweck und Plan dieses Buchs weitläufig zu werden»

⁴ «Bischofs Lowth schönes und allgepriesenes Buch»

⁵ «Nicht unangenehm oder unnützlich seyn dürfte»

⁶ «Diese mögen keiner zu viel dünken, denn sie sind der Zweck meines Buchs»

⁷ «Sie sind die Sterne dieses sonst öden Raums: sie sind die Frucht und mein Buch nur Schale»

⁸ «Perlen aus der Tiefe des Meers»

⁹ «Der mühsamsten Kürze befließen, nicht etwa unnöthig zum hundersten mal zu sagen, was schon neun und neunzig mal gesagt war»

precedente trattazione lo studio di Mosè, dei profeti, dei salmi e dei proverbi.

In realtà *Lo Spirito della Poesia Ebraica* nasconde profondamente un intento ben più audace di un'opera a carattere antologico e compilativo. Seguendo la convinzione che le lingue antiche siano «la forma in cui i pensieri umani si sono costituiti, bene o male – esse forniscono i tratti più distintivi del carattere e del modo di vedere dei singoli popoli, dove dal confronto con gli altri sempre si impara»¹⁰ (I, 225) – Herder si propone di analizzare le caratteristiche strutturali della lingua ebraica e i marchi della produzione letteraria ad essa relativa per cogliere l'intelaiatura spirituale del popolo che a tale lingua ha affidato l'espressione di sé. Con il termine spirituale, però, non è da intendersi una dimensione eterea, impalpabile, afferente le facoltà più sublimi dell'animo umano. Come già il titolo precisa non è l'anima (*die Seele*), immateriale e astratta, ad essere presa in esame; bensì il soffio vitale (*der Geist*), con cui viene identificato ogni elemento, che qualifica un'entità come essere vivente: la carne e le ossa, il temperamento e le passioni sono inclusi nel concetto herderiano di spirito.

Per ottenere un retto giudizio in questa materia, l'autore suggerisce la non congruità di condurre la ricerca secondo i procedimenti obiettivi di un metodo scientifico ovvero – in via deduttiva – estraendo implicazioni corrette da un postulato di partenza grazie all'appropriato svolgimento di operazioni logiche; e – in via induttiva – astraendo principi generali dall'osservazione di una analogia accomunante una pluralità di casi.

Per giudicare una nazione bisogna entrare nel suo tempo, nella sua terra, nel suo cerchio di pensiero e di sensazioni, vedere come vive, come viene educata, che tipo di oggetti vede, che tipo di cose ama con passione¹¹. (I, 226)

E «tutto questo occorre conoscere non come straniero o nemico, ma come confratello nato insieme a loro»¹² (I, 226). Non solo l'empatia (*das Mitfühlen*) viene individuata quale approccio più efficace all'indagine di un popolo e delle sue elaborazioni culturali, ma il punto viene presentato persino con ovvietà e sufficienza, infatti «non meriterebbe quasi di venir osservato – se non dovesse esserlo per il frequente fraintendimento – che non si devono giudicare le immagini e sensazioni poetiche di nessun popolo e nessun tempo secondo i criteri di un altro popolo e di un altro tempo»¹³ (II, 8). Straordinariamente questo sentire concorde diviene criterio persino di un dato così tecnico quale l'analisi linguistica: «ma a lei, amico mio, che conosce la formazione dei nomi del greco,

¹⁰ «die Form, in der sich menschliche Gedanken, gut oder schlecht, gebildet haben: sie geben die unterscheidendsten Züge vom Charakter und der Sehart einzelner Völker, wo man aus der Vergleichung mit anderen immer lernet»

¹¹ «Um von einer Nation zu urtheilen, muß man in ihre Zeit, ihr Land, ihren Kreis der Denkart und Empfindung treten, sehen, wie sie lebt? Wie sie erzogen wird? was für Gegenstände sie sieht? was für Dinge sie mit Leidenschaft liebt?»

¹² «Dies alles muß man nicht als Fremdling oder Feind, sondern als ihr Bruder und Mitgebohrner kennen lernen»

¹³ «Es verdiente fast nicht bemerkt zu werden, wenn es nicht des häufigen Misbrauchs wegen geschehen müßte, daß man die poetischen Bilder und Empfindungen keines Volks und keiner Zeit nach dem Regelmaas eines andern Volks, einer andern Zeit zu beurtheilen, zu tadeln, zu verwesen habe»

difficilmente a lei risulterà complicato, procedere di alcuni passi e sentire con empatia la francamente più forte, ma per questo non più grossolana, creazione delle parole dell'Oriente»¹⁴ (I, 230).

La pratica dell'empatia richiede l'esercizio della finzione, nel senso potenziato che il termine acquisisce correlando la sua valenza attuale a quella etimologica. L'italiano *fingere* si lega alla sfera dell'immaginazione, indicando la simulazione di un fatto o di uno stato, mentre il latino *fingere* significa 'costruire con l'argilla', 'plasmare', quindi sottintende il dare concretezza, materialità a un'idea. Con il raccordo dei due valori il verbo *fingere* giunge a esprimere la capacità dell'immaginazione – comunemente collocata in antitesi alla realtà – di creare un mondo non appartenente all'ordine fisico ma tuttavia dotato di una sua concretezza e quindi avente in un qualche modo uno statuto di realtà. Così l'identificazione empatica prende le mosse dal riconoscimento di una distanza dall'oggetto di studio che, dovuta alla diversità di questo, può essere colmata ricorrendo a immagini suggestive che amplifichino le proprietà dell'oggetto. Tali immagini, quasi impressionando il soggetto per la loro imponenza, lasceranno percepire il valore dell'oggetto. Presi in mano i testi, «con una sorta di timore reverenziale»¹⁵ (I, 281) occorre accingersi a decifrarne i concetti.

Al di là degli stati e dei tempi penso, oltre le rovine di grosse rivoluzioni del gusto, si forse da tre o quattro mila anni mi risuona incontro una voce e allora dico, anziché indirizzare il libro o addirittura accomodarlo secondo il mio tempo:

Veniamo da ieri e non sappiamo nulla,
solo un ombra è la nostra vita.
I padri ci istruiscono e lo dicono a noi,
dai loro cuori procedono i loro discorsi.¹⁶
(I, 281)

La distanza stessa dell'oggetto diventa occasione per avvertirne la potenza: il libro è prezioso perché antico, quindi lontano nel tempo; perché «al di là degli stati», quindi territorialmente remoto; perché «oltre le rovine di grosse rivoluzioni», quindi distante nel gusto. La lontananza consente di ammettere che in un contesto diverso dal proprio vengano divergenti giudizi di valore, perciò l'esaltazione della distanza permette di recuperare come valore ciò che non sarebbe ritenuto tale dal

¹⁴ «aber Ihnen, m. F., die Sie die Namenbildung der Griechen kennen, Ihnen wird er kaum schwer werden, einige Schritte weiter zu gehen und die freilich stärkere, aber deßhalb nicht gröbere Wortschöpfung des Orients mitzufühlen»

¹⁵ «mit einer Art von Ehrfurcht»

¹⁶ «Über Länder und Zeiten denke ich, über die Ruinen grosser Revolutionen des Geschmacks, ja vielleicht dreier oder vier Jahrtausende tönt mir eine Stimme entgegen und da sage ich, statt das Buch zu richten oder es gar nach meiner Zeit zu bequemen: Wir sind von gestern her und wissen nichts;/Ein Schatte nur ist unser Erdeleben./Die Väter lehren uns und sagens uns,/aus ihrem Herzen gehen ihre Reden»

soggetto nella sua collocazione originaria.

Dall'assunzione dell'empatia come metodo discende un andamento del discorso peculiare per uno scritto di intento illustrativo ed esplicativo: la puntuale definizione dei concetti è sostituita da una loro descrizione attraverso metafore e analogie per evocarli come sensazione nel lettore.

Non appena il cuore si versa, scorrono onde su onde, questo è parallelismo. Non ha mai finito di parlare, ha sempre qualcosa di nuovo da dire. Non appena la prima onda fluisce dolcemente o si infrange sulle rocce, arriva la seconda onda. Questo battito della natura, questo respiro della sensazione è in tutti i discorsi della passione [...]»¹⁷ (I, 237)

Inoltre, per guardarsi «dal tono monocorde, precettistico o addirittura odiosamente declamatorio da cattedra e da pulpito»¹⁸ (I, 220), la prima parte dell'opera è composta alternando in dialogo i punti di vista di due personaggi che già nei nomi si contrappongono: Eutifrone, dall'animo ben disposto, e Alcifrone, dall'animo bellicoso.¹⁹ Infatti «anche il peggior dialogo rende la questione vivace, poliedrica e umana»²⁰ (I, 220).

L'apertura del confronto vede Eutifrone sorpreso dall'amico mentre è intento allo studio dell'ebraico.

A. Ancora la trovo presso questa povera lingua barbarica! Qui si vede cosa facciano le impressioni giovanili e come sia assolutamente necessario che fin dal principio scampiamo alla spazzatura dei tempi: successivamente non ce ne si libera più²¹. (I, 223)

Eutifrone replica rimproverando innanzitutto al suo interlocutore di parlare «proprio come uno dei nuovi illuministi, che vogliono liberare l'umanità da tutti i pregiudizi dell'infanzia e dove possibile dall'infanzia stessa»²² (I, 224); successivamente, essendosi Antifrone vantato di poter «persino citare le regole senza capirne il contenuto»²³ (I, 224), incalza e sostiene che l'avversione di questi per l'ebraico non inerisca la lingua ma il modo in cui gli è stata insegnata, quindi puntualizza la sconvenienza di «odiare a causa di un pessimo metodo la scienza che abbiamo avuto la sfortuna di

¹⁷ «Sobald sich das Herz ergießt, strömt Welle auf Welle, das ist Parallelismus. Es hat nie ausgeredet, hat immer etwas neues zu sagen. Sobald die erste Welle sanft verfließt oder sich prächtig bricht am Felsen, kommt die zweite Welle wieder. Der Pulsschlag der Natur, dies Othemholen der Empfindung ist in allen Reden des Affekts[...]»

¹⁸ «vom einförmigen, steifbehauptenden oder gar widerlich deklamirenden Katheder- und Kanzelton»

¹⁹ Questa l'interpretazione dei nomi fornita da Olender secondo l'etimologia greca in *Le lingue del Paradiso: Ariani e Semiti: una coppia provvidenziale*, Bologna, Il mulino, 1991

²⁰ «Auch der schlechteste Dialog macht die Sache lebendig, vielseitig, menschlich»

²¹ «Finde ich Sie doch wieder bei dieser armen barbarischen Sprache! Da sieht man, was Jugendeindrücke thun und wie unumgänglich nöthig es sei, daß wir von früh auf mit dem alten Unrath der Zeiten verschont bleiben: man wird seiner nachher im Leben nicht los»

²² «wie einer der neuen Aufklärer, die die Menschen von allen Vorurtheilen der Kindheit und wo möglich von der Kindheit selbst frei machen wollen»

²³ «Gar die Regeln citiren können ohne daß ich ihren Inhalt wuste»

vedere la prima volta in tale forma»²⁴ (I, 224).

E. Valutate l'uomo solo secondo il suo vestito? Per di più se è un vestito estraneo e a lui imposto?²⁵
(I, 224)

Alcifrone si dichiara allora «disposto a far cadere tutti i pregiudizi»²⁶ (I, 224) qualora vengano dimostrati come tali. Così, nello scorrere placido di una conversazione tra amici, condotta secondo le regole del buon costume e non certo scevra di complimenti e lusinghe, il lettore viene coinvolto nello svolgimento del tema. Herder non manca nemmeno di approfittare del tono di reciproco compiacimento per lodare sottilmente il suo lavoro.

E. La ringrazio per il bel filo che dà al nostro discorso. Ha tirato fuori una materia così ricca e anche veramente così ben pensata e ordinata²⁷. (I, 227)

La cornice, organizzata in base a un simile espediente, presenta l'ulteriore pregio di lasciare il lettore completamente libero nelle sue posizioni: i due personaggi «parlano tra di loro e non istruiscono né controbattono nessuno al mondo al di fuori di loro. Chi non vuole essere dell'opinione di Eutifrone, rimanga di quella di Alcifrone o – della sua stessa opinione»²⁸ (I, 221). Tuttavia, nella seconda parte dell'opera il travestimento in dialoghi cade, poiché «in una materia così unitaria sarebbe stato solo molesto e avrebbe indebolito l'impatto della ricerca»²⁹ (II, 3). Per graduare il passaggio tra le due modalità espositive, l'autore chiude il primo volume con la separazione dei due amici e una lettera di Eutifrone intesa a proseguire lo scambio malgrado la distanza: «il nostro allontanamento, amico mio, non deve impedirci di osservare il grande uomo che ha posto il fondamento più prossimo sia all'intera costituzione israelitica sia all'uso e al genio della sua poesia»³⁰ (I, 450). Nel volume seguente «il lettore si ponga leggendo in conversazione con l'autore o con sé stesso e la progressione nello sviluppo delle sue idee diverrà per lui tanto più piacevole»³¹ (II, 3).

²⁴ «man einer übeln Methode wegen die Wißenschaft haßen, die wir das Unglück hatten, zuerst in solcher Form zu sehen?»

²⁵ «Schätzen Sie den Mann blos nach seinem Kleide? Zumal wenn es ein fremdes ihm aufgezwungenes Kleid war?»

²⁶ «alle Vorurtheile fahren zu laßen»

²⁷ «Ich danke Ihnen für den schönen Faden den Sie unserm Gespräch geben. Sie haben eine so reiche Materie hervorgehant und wirklich auch so überdacht und schön geordnet»

²⁸ «sie sprechen unter einander, sie belehren und widerlegen niemand in der Welt außer ihnen. Wer nicht von Eutyphrons Meinung seyn will, bleibe von Alciphrons oder von – seiner Meinung»

²⁹ «In so einzelnen Materien nur lästig gewesen wäre und den Eindruck der Untersuchung geschwächt haben würde»

³⁰ «Unsre Entfernung, m. Fr., soll uns nicht hindern, den großen Mann zu betrachten, der, so wie zur ganzen Israelitischen Verfaßung, so auch zum Gebrauch und Genius ihrer Poesie den näheren Grund gelegt hat.» Il riferimento è a Mosè.

³¹ «Der Leser setze sich lesend mit dem Verfasser oder mit sich selbst in ein Gespräch, und der Fortgang in Entwicklung eigener Ideen wird ihm um so angenehmer werden»

Caratteri formali della lingua ebraica

Percorrendo l'opera nei suoi molteplici risvolti, emerge come l'accezione di 'ebraico' sia in Herder molto più ristretta dell'estensione comunemente riconosciuta al termine, intendendo egli per ebraico esclusivamente «la lingua propria del ceppo di Eber»³² (I, 431).

Parliamo dell'ebraico come della lingua vivente di Canaan e anche qui solo della sua epoca più bella e pura, prima che fosse mischiata al caldaico, al greco e altri³³. (I, 229-230)

In seguito alla diaspora la lingua fu esposta ai massicci influssi degli idiomi confinanti «e fu un triste miscuglio al quale noi qui non vogliamo pensare»³⁴ (I, 230): il rigoglioso albero della poesia ebraica «si arrestò e non crebbe ulteriormente, soffocò nella volta del tempio»³⁵ (I, 457). La produzione che i rabbini hanno successivamente accorpato ai testi della tradizione snatura, secondo il filosofo, il genio originario della lingua. Anche le regolarità morfologiche che si rilevano nella derivazione delle coniugazioni sono da lui ritenute posteriori falsificazioni rabbiniche di stampo scolastico.

A. Non ho mai potuto immaginare che una lingua così rudimentale come l'ebraico dovesse avere così numerose coniugazioni regolari e persino differenti nel significato, come si mette in testa ai giovincelli di trovare a ogni parola. Le molte anomalie e i difettivi lo mostrano. La maggior parte di simili suddivisioni proviene dalle altre lingue orientali, secondo le quali ai rabbini è piaciuto modificare questa³⁶. (I, 240-1)

Nella veste in cui l'ebraico biblico è giunto ai tempi moderni, la forma base del verbo, costituita nella sua ossatura dalle lettere radicali, viene modificata mediante schemi determinati, che prevedono modulazioni vocaliche, alternanze consonantiche e procedimenti di prefissazione, al fine di ottenere forme aumentate con differenti valori semantici. Sebbene il cambiamento di significato dei termini non sia rigidamente prevedibile, si possono generalizzare a scopo orientativo gli esiti delle varie coniugazioni, che in linea di massima intendono conferire al verbo sfumature particolari, quali di tipo passivo, riflessivo, causativo e intensivo. Alcuni dei mutamenti più considerevoli che distinguono le forme derivate tra loro, ossia le variazioni vocaliche e consonantiche, sono indicati in

³² «Das Ebräische ist also die dem Stamme Ebers eigne Sprache»

³³ «Wir reden vom Ebräischen, da es die lebendige Sprache Kanaans war und auch hier nur von ihren schönsten, reinesten Zeiten, ehe sie mit der Chaldäischen, Griechischen u.a. vermischt ward»

³⁴ «und es ward ein trauriges Gemisch, an das wir hier nicht denken mögen»

³⁵ «der Baum blieb stehen und wuchs nicht weiter, er erstickte im Tempelgewölbe»

³⁶ «Ich habs mir nie einbilden können, daß eine so rohe Sprache wie die Ebräische so viel regelmäßige auch in der Bedeutung von einander unterschiedne Conjugationen haben sollte, als man den Jünglingen bei jedem Wort zu finden einbläuet. Die vielen Anomalien und Defectiven zeigens. Der grosse Troß solcher Eintheilungen ist aus andern Morgenländischen Sprachen her, nach denen die Rabbinen auch diese zu modificiren beliebten»

forma grafica dai segni diacritici, i quali però furono elaborati nel loro complesso in epoca successiva alla fissazione dei primi scritti, per cui si ritiene con largo consenso che fossero in questi completamente assenti. Herder sostiene, invece, che in principio erano verosimilmente segnate, nella stesura dei testi, solo alcune vocali, infatti «chi scriverebbe sillabe senza il soffio che le anima?»³⁷ (I, 240); la pronuncia era poi, con ogni probabilità, indisciplinata: «certamente in tempi così antichi non si guardava alla precisione grammaticale»³⁸ (I, 240) bensì le vocali «stavano là come indicatori generali e ciascuno modificava il suono secondo i suoi organi»³⁹ (I, 240). Il filosofo ne consegue che l'apparato diacritico, definitosi nel corso del tempo a lettura delle parole, sia viziato, non potendo infatti ricalcare la pronuncia, per di più approssimativa, di tempi passati. Inoltre esso sarebbe sorto per l'esigenza di disciplinare la recitazione del libro sacro – su cui non potevano esserci incertezze di sorta data la rilevanza del testo – e come tale risulterebbe influenzato dalla volontà di sistematizzazione grammaticale. Questa visione pone l'accento sull'aspetto fittizio della grammatica, che non è da concepirsi come fattore oggettivamente strutturante la lingua, ma piuttosto come artefatto a scopo esplicativo – per dar conto dei fenomeni linguistici osservati – e funzionale – per agevolare l'apprendimento di una lingua. Come tale la grammatica potrebbe addirittura acquisire una dimensione personale.

A. E ciascuno, mi sembra, dovrebbe fare da sé la propria grammatica filosofica. Lasci talvolta da parte le vocali e gli altri segni di lettura, così le coniugazioni si avvicinano tra loro molto; non gli serve torcere il collo sette volte a una parola, finché questa assuma una forma⁴⁰. (I, 241)

Per ripristinare la fluidità della lingua ebraica e, di qui, assaporarne il carattere autentico, bisogna sottrarla alle astrazioni grammaticali nelle quali è andata irrigidendosi, sanando l'assenza dei segni vocalici con un metodo agevole, che aiuti a sviluppare come automatismo il raccordo tra scrittura e lettura.

E. La cosa migliore è che si esercitino diligentemente gli occhi attraverso paradigmi, come l'orecchio attraverso suoni viventi e si abituino entrambi l'uno all'altro. Così si giunge nel genio della lingua e si accorcia la via delle regole. La lingua non ci risulterà più scolastica e rabbinica, ma antico ebraico, cioè una lingua poetica⁴¹. (I, 241)

³⁷ «Wer wird Buchstaben schreiben, ohne Hauch, der sie beseelet?»

³⁸ «Freilich auf grammatische Pünktlichkeit wars in so alten Zeiten nicht angesehen»

³⁹ «Sie stehen als allgemeine Merkzeichen da, und jener modificirt den Schall nach seiner Organe»

⁴⁰ «A. Und mich dünkt, jeder müste sich seine philosophische Grammatik selbst machen. Er laße bisweilen die Vokale und andere Lesezeichen weg, so gehen die Conjugationen viel näher an einander; er braucht nicht erst dem Wort siebenmal den Hals umzukehren, bis es in eine Form will»

⁴¹ «Am besten ist, daß man das Auge fleißig durch Paradigmen, so wie das Ohr durch lebendige Schälle übe und beide an einander gewöhne. So kommt man in den Genius der Sprache und verkürzt sich den Weg der Regeln. Die Sprache wird uns nicht mehr Schulmäßig und Rabbinisch, sondern Alt-Ebräisch, d. i. eine Dichtersprache werden»

Dunque Herder non solo delinea ciò che è ebraico in modo altamente selettivo ma, identificando la lingua con lo stadio precedente una sua manipolazione ad opera dei rabbini, la qualifica come lingua in una qualche misura non esistente, se non nella conoscenza di chi si impegna a superare i precetti scolastici e svincolarla dalle calcificazioni dovute al suo riassetto. Lingua ormai perduta, ci si può accordare su di essa e può essere trasfigurata nella fantasia per occupare uno scenario ideale.

La lasci almeno valere come una povera, ma bella e pura ragazza di campagna, come una lingua rurale e di pastori: la vernice che ha preso dalle sue vicine gliela avrei volentieri risparmiata⁴². (I, 230)

Lingua adamitica e origine divina dell'ebraico

La ricostruzione dell'antico ebraico, inferita nell'opera vagliando la forma attuale della lingua, mostra come essa, nonostante l'indubbia antichità che affonda in tempi così remoti da risultare difficilmente esplorabili, sia già una lingua evoluta e le nega così il fregio di lingua adamitica, madre di tutte le lingue delle terra. Infatti le sue radici sono tutte bisillabiche, quando «tutti i bambini parlano dapprima a monosillabi»⁴³ (I, 444). La regolarità delle radici non è da ritenersi un tratto apocrifo della lingua, in quanto non impedisce nulla riguardo alla sua antichità: «questa è sorta proprio dal primo utilizzo della scrittura alfabetica, poiché è dimostrabile dalla storia di ogni lingua e popolo che l'alfabeto e la scrittura hanno disciplinato tutte le lingue, con i geroglifici invece esse rimangono in una perpetua infanzia e in un'evidente selvatichezza»⁴⁴ (I, 444-5). Le più remote lingue della terra si trovano probabilmente verso est, attorno alla vetta più alta dell'Asia, dove persistono sacche di popolazioni che appunto mantengono lingua monosillabica e scrittura geroglifica, così come hanno mantenuto la loro vetusta costituzione «attraverso migliaia di anni, quasi a eterno monumento dell'infanzia del mondo»⁴⁵ (I, 444). L'ebraico si pone in confronto a queste lingue come un successivo sviluppo e un'occasione di conservazione: discesi dall'Asia, i più antichi idiomi «si sono diffusi con i semiti, infine Canaan divenne l'angolo della loro custodia, essendo tutte le circostanze del popolo ordinate affinché essi si potessero preservare puri»⁴⁶ (I, 444). Pertanto l'ebraico non è da considerarsi la lingua edenica, ma tuttavia «una figlia

⁴² «Da lassen Sie sie doch wenigstens als ein armes, aber schönes und reines Landmädchen, als eine Land- und Hirtensprache gelten: Den Putz, den sie von ihren Nachbarinnen annahm, hätte ich dir gern verzeihen»

⁴³ «alle Kinder sprechen zuerst einsylbig»

⁴⁴ «diese ist eben aus dem frühen Gebrauch der Buchstabenschrift entstanden, denn es ist aus der Geschichte aller Sprachen und Völker zu erweisen: „Buchstaben und Schrift haben alle Sprachengeregt, bei Hieroglyphen bleiben sie in einer ewigen Kindheit und unübersehbaren Wildheit“»

⁴⁵ «Jahrtausende durch, gleichsam zum ewigen Denkmal der Kindheit der Welt erhalten»

⁴⁶ «sie haben sich mit den Semiten fortgebreitet; zuletzt ward Kanaan der Winkel ihrer Aufbewahrung und alle Umstände des Volks so eingerichtet, daß sie rein aufbewahrt werden konnten»

della lingua primigenia e precisamente una delle figlie maggiori»⁴⁷ (I, 444).

Per l'insigne ascendenza e l'accordo concesso in seguito da Dio al popolo, l'ebraico gode dello stato di «lingua santa, madre delle nostre più nobili conoscenze e delle prime creazioni umane»⁴⁸ (I, 225). Nonostante questo appunto, Herder si propone di inquadrare l'ebraico nella sua trattazione «come lingua umana, di osservare anche il suo contenuto solo umanamente»⁴⁹ (I, 225), poiché all'uomo non è dato derivare dalla sostanza il fenomeno ma solamente risalire da questo a quella. Infatti l'uomo è chiuso nell'ambito della sua esperienza e non può attingere a nulla di esterno, se non per rivelazione⁵⁰ - una rivelazione attentamente commisurata dagli dei alla comprensione umana e che, eccedendo il dominio dell'uomo, non può essere procurata a piacere né può svelare, dell'orizzonte trascendente da cui proviene, più di quanto gli dei accordino. Inoltre, l'era in cui l'uomo viveva insieme agli immortali ed essi si intrattenevano confidenzialmente con lui si è oscurata nel trascorrere del tempo, senza lasciare tracce ripercorribili.

La poesia è un discorso tra dei, ma non tale per cui noi sappiamo, attraverso essa, come gli Elohim realmente parlarono tra di loro e cosa provarono; ciò che essi fecero percepire al più divino degli uomini, anche attraverso influssi più alti, era umano. Se conoscessimo più circostanze psicologiche e storiche riguardo a questi influssi e alle relazioni degli Elohim con i primi figli della creazione, allora potremmo forse dare anche più esatte delucidazioni sull'origine divina della lingua e delle rappresentazioni di questi. Dato, però, che la più antica storia dello spirito umano ci ha negato questo, dobbiamo concludere solo dall'effetto alla causa e dall'azione esterna al tipo interno di sensazione, e così osserviamo l'origine della poesia solo umanamente⁵¹. (II, 6-7)

Tuttavia, non senza commistioni e ambivalenze l'autore svolge la sua riflessione in merito; da un lato non può trattenersi dal notare che «l'origine della poesia è divina»⁵² (II, 6), in quanto «fu Dio a creare nell'uomo la sorgente della sensazione, a porre l'universo con le sue correnti attorno a lui, a condurre queste correnti verso di lui e a mischiarle con le intime sensazioni del suo petto»⁵³ (II, 6), dall'altro lato, però, si affretta a precisare che la poesia è «tuttavia umana secondo il metro, secondo la peculiarità di questa sensazione e della sua espressione: perché solo organi umani gustano e

⁴⁷ «eine Tochter der Ursprache und zwar für eine der ältesten Töchter»

⁴⁸ «eine heilige Sprache, die Mutter unsrer edelsten Kenntniße und jener frühen Menschenbildung»

⁴⁹ «Wir wollen sie als menschliche Sprache, auch ihren Inhalt nur menschlich betrachten»

⁵⁰ Interpreto come 'rivelazioni' ciò che Herder indica con *höhere Einflüsse*, 'influssi più alti'.

⁵¹ «Die Poesie ist eine Rede der Götter, aber nicht, daß wir durch sie wüsten, wie wirklich die Elohim unter sich sprachen und empfanden; was sie dem göttlichsten Menschen, auch durch höhere Einflüsse zu empfinden gaben, war menschlich. Wüßten wir von diesen Einflüssen, von ihrem Umgange mit den ersten Kindern der Schöpfung, mehr psychologische und historische Umstände: so könnten wir vielleicht auch genauern Aufschluß vom göttlichen Ursprunge ihrer Sprache und Vorstellungsart geben. Da aber die älteste Geschichte des menschlichen Geistes uns dies versagt hat, so müssen wir nur vom Erfolg auf die Ursache, von der äußern Wirkung auf die innere Art der Empfindung schliessen, und so betrachten wir den Ursprung der Poesie nur menschlich»

⁵² «So fern ist der Ursprung der Poesie göttlich»

⁵³ «Gott wars, der die Quelle der Empfindung im Menschen schuf, der das Weltall mit seinen Strömen rings um ihn her setzte, der diese Ströme auf ihn leitete, und mit den innern Empfindungen seiner Brust mischte»

parlano»⁵⁴ (II, 6). Analogamente si impegna a tracciare un profilo della letteratura ebraica evidenziandone le positività secondo canoni umani, ma finisce per puntualizzare che essa «ha chiaramente ottenuto preminenza davanti a tutte le poesie nazionali della terra in quanto era poesia di Dio, pura poesia del tempio»⁵⁵ (I, 457). E come per uscire dall'*impasse*, retoricamente si domanda riguardo a Mosè: «chi stabilirà ora, dove nell'anima di un tale uomo, istruito in tutta la sapienza d'Egitto e animato dal Dio dei suoi padri, l'umano e il divino si distinguono?»⁵⁶ (II, 123) In ogni caso, l'intenzione dichiarata inizialmente era considerare la produzione ebraica «come un arnese per creare poesia antica»⁵⁷ (I, 225) e ricercare le ragioni dell'intrinseca artisticità per cui essa si pone come modello di ogni afflato poetico, a tal punto che, «tanto più la pura filosofia e teologia contengono una qualsiasi arte poetica della terra, quanto più si avvicinano alla poesia dell'Antico Testamento non solo nelle affermazioni generali bensì spesso nelle espressioni»⁵⁸ (II, 80).

L'intrinseca poeticità dell'ebraico

I fattori che concorrono a provvedere la letteratura ebraica di un inconfondibile tratto poetico si collocano su piani molteplici. Una prima argomentazione è condotta a partire dall'assunto che definisce «azione, rappresentazione, passione, suono, ritmo»⁵⁹ (I, 225) come le qualità connotanti poeticamente un componimento, per cui «la lingua che questi elementi ha sviluppato particolarmente è una lingua particolarmente poetica»⁶⁰ (I, 225).

Poiché il verbo è la parte del discorso che esprime l'azione, la lingua che dispone di un ricco sistema verbale è altamente poetica. Non solo l'ebraico è contraddistinto da un apparato verbale ben congegnato, ma anche da nomi che, ricavati dalle radici verbali, fungono al tempo stesso da sostantivi e da infiniti, così da racchiudere movimento e progressione. Pertanto questa lingua, che persino ai nomi trasfonde l'azione, è a maggior ragione da concludersi prettamente poetica.

E. Dunque la lingua che ha molti **verbi** espressivi e raffigurativi è una lingua poetica: quanto più saprà poi trasformare anche i **nomi** in **verbi**, tanto più sarà poetica. Un **nome** rappresenta sempre solo la cosa morta: il **verbo** la pone in azione, questa eccita la sensibilità, perché è per così dire animata di spirito.
[...] Ora, presso gli Ebrei è quasi tutto **verbo**, cioè tutto vive e agisce. I **nomi** sono derivati dal **verbo** e

⁵⁴ «Er ist aber menschlich nach dem Maas, nach der Eigenheit dieser Empfindung und ihres Ausdrucks: denn nur menschliche Organe genossen und sprachen»

⁵⁵ «Die Poesie der Ebräer bekam einen unverkennbaren Vorzug vor allen Nationalpoesien der Erde, daß sie Gottes- daß sie reine Tempelpoesie ward»

⁵⁶ «Wer wird es nun ausmachen, wo in der Seele eines solchen Mannes, gelehrt in aller Weisheit der Aegypter und vom Gott seiner Väter belebt, das Menschliche und das Göttliche sich scheide?»

⁵⁷ «Als einem Werkzeuge alter Poesie»

⁵⁸ «Je reinere Philosophie und Theologie irgend eine Dichtkunst der Erde enthält, desto mehr wird sie sich nicht nur in allgemeinen Sätzen, sondern auch oft in Ausdrücken der Poesie des A.T. nähern»

ancora **verbi**: sono come sostanze viventi, assunti e formati nella valenza della loro radice d'origine⁶¹.

(I, 227)

In più l'ebraico comunica la dinamicità del verbo anche agli aggettivi, infatti essendo sostanzialmente privo di questa categoria grammaticale, ne ovvia l'assenza mediante l'impiego di composti in funzione aggettivale, che sono perciò da ricondursi in ultima istanza alla genesi dei verbi e dei sostantivi.

E. Sostituiscono la mancanza di aggettivi con composti di altre parole, così che ancora una volta il carattere stesso diviene oggetto, per così dire una sostanza agente distinta⁶². (I, 230)

La derivazione da radice, inoltre, costituisce un altro aspetto ragguardevole della lingua ebraica. Questo meccanismo morfologico presiede alla formazione delle parole attraverso l'estrazione dalle medesime radicali di vocaboli differenti, aventi quindi valori semantici distinti ma correlati. All'epoca di Herder, in cui si stavano avviando sforzi di sistematizzazione dell'ebraico a compilazione dei primi dizionari, l'articolazione della morfologia attorno alla radice, così inusuale per il parlante europeo, gettava un'ombra di fascino esotico sulla lingua: l'ebraico appariva come «un'isola, non ancora toccata da nessuna impronta umana»⁶³ (I, 232), mentre gli studiosi, affaticati nell'esecuzione del loro fine lavoro, erano paragonati ai «neri di una piantagione di palme»⁶⁴ (I, 233). In questo contesto, ancora confuso e indefinito, se Antifrone lamenta come sia «impreciso e preso da lontano il significato delle parole corradicali e come costretta la derivazione delle stesse»⁶⁵ (I, 226), Eutifrone scorge le potenzialità poetiche del funzionamento. La ripetizione di schemi vocalici e la vicinanza fonetica di termini connessi alla stessa radice, predispose la lingua allo sviluppo di fitte trame allitterative e di assonanze, che assicurano alle composizioni testuali andamento e musicalità. Il confronto con il tedesco si inserisce spontaneamente nel discorso e designa questa prerogativa come elemento di superiorità: mentre «l'ebraico è pieno di tali

⁵⁹ «Handlung, Darstellung, Leidenschaft, Gesang, Rhythmus»

⁶⁰ «welche Sprache diese Stücke vorzüglich ausgebildet hat, die ist eine vorzüglich poetische Sprache»

⁶¹ «Also die Sprache, die viel ausdrückende, malende **Verba** hat, ist eine Poetische Sprache: je mehr sie auch die **Nomina** zu **Verbis** machen kann, desto poetischer ist sie. Ein **Nomen** stellt immer nur die Sache todt dar: das **Verbum** setzt sie in Handlung, diese erregt Empfindung, denn sie ist selbst gleichsam mit Geist beseelet. ...Nun ist bei den Ebräern beinahe Alles **Verborum**: d.i. alles lebet und handelt. Die **Nomina** sind von **Verbis** hergeleitet und gleichsam noch **Verba**: sie sind wie lebendige Wesen in der Wirkung ihres Wurzelursprungs selbst aufgenommen und geformt» La grafia marcata di alcune parole è del testo, che di queste usa i corrispettivi latini.

⁶² «E. Den Mangel der Adjektiven ersetzen sie sich durch Zusammensetzung andrer Wörter, daß abermals die Beschaffenheit selbst Sache, gleichsam ein eignes handelndes Wesen wird»

⁶³ «auf einer Insel, die noch kein menschlicher Fußtritt berührte?»

⁶⁴ «Das sind also die Schwarzen ihrer Palmenplantage» «Wie ungewiß und weit hergeholt ist die Bedeutung ihrer Wurzelwörter, und wie gezwungen die Ableitung von denselben!»

⁶⁵ «Wie ungewiß und weit hergeholt ist die Bedeutung ihrer Wurzelwörter, und wie gezwungen die Ableitung von denselben!» «die Ebräische ist wegen ihres einförmigen Baues solcher klingenden Assonanzen voll»

assonanze armoniose grazie alla sua struttura uniforme»⁶⁶ (II, 59), il tedesco non sa riprodurre simili effetti senza costrutti forzati, perché «i piedi grevi della nostra lingua, le lunghe sillabe dure si trascinano nella polvere»⁶⁷ (II, 22); «dove là una parola ariosa e sonora costruisce un'intera regione, qui ne sono necessarie dieci, che dicono tutto in modo più chiaro, ma molto più pesante»⁶⁸ (II, 22). Oltre a una gradevole resa sonora, la parentela derivazionale dei vocaboli permette di potenziare il senso dei testi, in quanto i rimandi acustici tra parole discendenti da un'unica radice soggiacciono a un vincolo semantico, così da rappresentare «echi, che in un certo modo appuntiscono o arrotondano il significato»⁶⁹ (I, 195).

Ora, che cos'è più spirituale, cosa più comprensibile? la rima, che costituisce un gioco di parole solo per l'orecchio o la somiglianza modificata di un suono con il senso, così che la nuova parola, come dice Pope, diviene eco per il significato? Che bell'effetto, quando nelle nostre rime o nei giochi di parole, nei contrari, nelle metafore, nelle immagini, si trova somiglianza o diversità dei concetti anche in una parola non ricercata e simile! Perfino per la filosofia queste felici espressioni hanno grande incisività: spillano nell'anima la differenza o la somiglianza notata anche attraverso la parola⁷⁰. (II, 196)

L'espansione del significato tramite riprese sonore consente di osservare una certa brevità dell'espressione, siccome in una risonanza interna alla frase viene condensato ciò che altrimenti dovrebbe essere descritto in più parole. Infine, la possibilità di evidenziare con un richiamo sonoro un legame di senso offre un valido sostegno all'apprendimento, poiché permette di cristallizzare i concetti in formulazioni che, modellandosi sull'iterazione di suoni e correlando la forma esterna a un significato intimo, sono semplici da ritenere. Questo spiega l'ampio successo di forme espressive quali massime e detti all'interno della produzione ebraica, infatti «cosa potevano fare i poeti di diverso e migliore che accludere al genio del popolo e della lingua anche i loro proverbi e sentenze, e dire ciò che volevano dire all'intelletto anche alla memoria e all'orecchio?»⁷¹ (I, 195).

[...] fino a quando una nazione pensa in termini sensibili, fino a quando porta con sé la lingua in bocca e nell'orecchio e non nelle lettere e negli occhi, questi echi come voci del ricordo sono per lei così piacevoli quanto irrinunciabili. Da qui presso tutti i popoli che non hanno libri o ne hanno pochi, questo amore per

⁶⁶ «die Ebräische ist wegen ihres einförmigen Baues solcher klingenden Assonanzen voll»

⁶⁷ «die schweren Füsse unsrer Sprache, ihre langen harten Sylben schleppen sich im Staube»

⁶⁸ «Dort macht Ein luftiges klingendes Wort eine ganze Region; hier hat man zehn nöthig, die zwar alles deutlicher, aber auch viel schwerer sagen»

⁶⁹ «Schälle, die die Bedeutung gleichsam zuspitzen oder ründen»

⁷⁰ «Was ist nun geistiger, was verständiger? der Reim, der ein Wortspiel blos fürs Ohr ist; oder die veränderte Aehnlichkeit eines Schalles mit dem Sinn, da das neue Wort, wie Pope sagt, echo to the sense wird? Wie schöne Wirkung machts, wenn auch in unsern Reimen oder bei Sprüchwörtern, Gegensätzen, Gleichnissen, Bildern die Aehnlichkeit oder Verschiedenheit der Begriffe sich auch in einem ungesuchten, ähnlichen Wort findet! Selbst in der Philosophie sind dergleichen glückliche Ausdrücke von grossem Nachdruck: sie heften den bemerkten Unterschied oder die Aehnlichkeit auch durchs Wort in die Seele»

⁷¹ «Was konnten die Dichter anders und bessers thun, als auch ihre Lehrsprüche und Sentenzen diesem Genius des Volks und der Sprache anfügen, und was sie dem Verstande sagen wollten, auch dem Gedächtniß und dem Ohr sagen?»

le assonanze e i giochi di parole, da qui presso di essi quella brevità pregnante ed esatta, quell'espressione veloce e indimenticabile⁷². (I, 196)

La brevità, pregevole contrassegno della poesia ebraica, rafforza l'efficacia del linguaggio e gli conferisce, per di più, eleganza. Le battute di Dio nello scambio con Giobbe, per esempio, vengono esaltate e definite da Eutifrone, per i repentini cambi d'immagine e la potente incisività, una «maestosa lingua di tuono»⁷³ (I, 287). La tendenza a comporre, per concisione, più significati in un unico elemento viene ascritta a un'inclinazione quasi infantile, per cui «gli ebrei come i bambini vogliono dire tutto in una volta»⁷⁴ (I, 234). Non solo la sintassi è interessata da questo fenomeno, ma anche la flessione verbale: persona, numero, tempo, aspetto sono tutti veicolati dalla desinenza che il tema del verbo assume.

Dicono con una parola, ciò che noi spesso dobbiamo dire con cinque o più parole. Da noi queste pendono in sillabe brevi spesso non accentuate prima o dopo; presso di loro tutto si unisce al concetto principale come sillaba finale o come terminazione sonora; questo sta nel mezzo, come un re, i suoi servitori e servi fitti attorno a lui, sì una cosa sola con lui, emergono come una piccola assonante regione metrica – non le pare una lingua poetica? Verbi risonanti, che danno così tanti concetti in una volta, sono la più bella forza del ritmo e delle immagini. Se lascio saltare fuori le parole 'come mi ha dato' in un bel suono, non è più poetico e bello che se le racconto singolarmente e separatamente?⁷⁵ (I, 234-235)

Nella distinzione dei modi verbali è da ricercarsi un'ulteriore peculiarità che conferma la propensione poetica dell'ebraico. Entrambi i modi di cui la lingua si serve sono aoristi, ovvero «tempi indeterminati che oscillano tra passato, presente e futuro»⁷⁶ (I, 234). E se Antifrone approfitta di questo aspetto della lingua per schernirla, essendo essa «tale per cui non si sa mai se si stia parlando di oggi, ieri, migliaia di anni addietro o a venire»⁷⁷ (I, 226), è ancora una volta Eutifrone a delineare la portata poetica del tratto. La poesia, infatti, non richiede una netta partizione del tempo, poiché «a essa che è rappresentazione di un'azione – sia questa passata, futura

⁷² «[...] so lang eine Nation sinnlich denkt, so lange sie die Sprache in Mund und Ohr, nicht in Buchstaben und Augen mit sich trägt, sind ihr dergleichen Schälle, als Stimmen der Erinnerung so angenehm als unentbehrlich. Daher bei allen Völkern, die keine oder wenige Bücher haben, jene Liebhaberei an Assonanzen und Wortwitz: daher bei ihnen insonderheit jene nachdrückliche, richtige Kürze, jener schnelle, unvergeßliche Ausdruck»

⁷³ «majestätische Donnersprache»

⁷⁴ «die Ebräer wie die Kinder alles auf einmal sagen wollen»

⁷⁵ «Sie sagen mit einem Wort, was wir oft mit fünf oder mehr Worten sagen müßen. Bei uns hinken diese in kleinen oft unaccentuirten Sylben vor der nach; bei ihnen schliesst sich alles als Anklang oder als sonore Endung dem Hauptbegrif an. Er steht in der Mitte, wie ein König; seine Diener und Knechte, dicht an ihm, ja mit ihm Eins, steigen wie eine kleine metrische Region vollstimmig auf einmal hervor – dünkt Ihnen das nichts zur poetischen Sprache? Tönende Verba, die so viele Begriffe auf einmal geben, sind die schönste Gewalt des Rhythmus und der Bilder. Wenn ich die Worte „wie er mir gegeben hat“ in Einem schönen Laut hervortreten lassen kann, ists nicht poetischer und schöner, als wenn ich sie so einzeln und zerstückt herzähle?»

⁷⁶ «unbestimmte Zeiten, die zwischen der Vergangeheit, Gegenwart und Zukunft schweben»

⁷⁷ «Wie unstät und ungewiß sind die Zeiten ihrer Verborum, daß man ja niemals weiß, ob von heut oder gestern oder von tausend Jahren rück- und vorwärts die Rede sei!»

o duratura – tutto è presente»⁷⁸ (I, 234). L'affermazione vuole significare che la ripresa di un atto nel suo svolgimento indebolisce la contestualizzazione temporale di questo a favore di una raffigurazione della simultaneità con cui gli elementi partecipanti all'atto si interconnettono. La scena si schiaccia sulla dimensione della contemporaneità, percepita come affine al presente, perché al pari di questo è sospesa in sé stessa: come il presente si sottrae a una relazione con gli altri tempi e si staglia per la verità dell'attimo in cui lo si vive, così la contemporaneità si definisce in rapporto a riferimenti interni, istituiti sulla concomitanza di più fattori, e non esterni, basati sulla consecutività. L'aoristo che, in forza della sua connotazione indistinta, riesce a ritrarre i fenomeni nella loro natura diveniente, aderisce dunque alle esigenze poetiche di riproduzione dell'azione. Tuttavia la mancanza di demarcazioni chiare tra i vari tempi si avverte più gravemente nella storiografia, dove è centrale la successione cronologica degli avvenimenti; per questo «le lingue che amano fini determinazioni temporali, le hanno principalmente affinate nello stile storiografico»⁷⁹ (I, 234). Presso gli ebrei, invece, anche la storia è poesia.

[la storia presso di essi è] tradizione di un racconto che viene dipinto come presente: dunque l'indeterminazione o l'oscillazione dei tempi aiuta espressamente l'evidenza della tersa e chiara presenza di ciò che viene descritto, raccontato o comunicato⁸⁰. (I, 234)

Con questa annotazione Herder mostra di aver scorto una relazione particolare che il rito intrattiene con il tempo: la rievocazione liturgica di un evento comporta la sua attuazione nel presente. Commentando Esodo 12, 14 Ambrogio Spreafico scrive: «Il memoriale non è un ricordo intellettuale o semplicemente una ripresa storica di qualcosa che è avvenuto nel passato. Esso è celebrazione e attuazione della salvezza; mentre si celebra la salvezza viene di nuovo realizzata da Dio nei confronti del suo popolo. [...] Il memoriale si fonda sul passato e insieme lo trascende nell'oggi, in cui il credente all'interno del suo popolo celebra ed sperimenta la salvezza operante di Dio, che lo proietta verso il futuro dell'intervento definitivo di Dio»⁸¹. Questa concezione sottintende una percezione non lineare del tempo, il quale può essere richiamato o anticipato, così che le varie parentesi di cui si compone risultano in continua interazione tra loro: il passato non è chiuso definitivamente su di sé, ma può riprendere vita nel presente; come il futuro, apparentemente aperto all'incertezza, conosce in realtà un compimento già contenuto nel valore profetico degli avvenimenti trascorsi. Si assiste, nella sfera temporale, a un capovolgimento tale da poter a ragione asserire, prendendo in prestito una felice formulazione di Hannah Arendt, che gli ebrei vivono con il

⁷⁸ «Darstellung einer Handlung, sie möge vorbei oder zukünftig seyn oder fortdauern»

⁷⁹ «die Sprachen, die seine Zeitbestimmungen lieben, diese am meisten im Styl der Geschichte ausgebildet»

⁸⁰ «Tradition einer Erzählung die auch als gegenwärtig gemahlt wird: also hilft diese Unbestimmtheit oder Verschwebung der Zeiten ausdrücklich der Evidenz, der hellen und klaren Gegenwart deßen, was beschrieben, erzählt oder verkündigt wird»

⁸¹ A. SPREAFICO, *Il libro dell'Esodo*, Città Nuova, Roma, 1992

futuro alle spalle. La mescolanza di tempi che si riscontra negli scritti biblici trova, dunque, spiegazione in questa visione: lo spostamento continuo tra passato e futuro vuole, da un lato, perpetuare l'efficacia di quanto accaduto e, dall'altro, dare determinazione certa al futuro. La rigida suddivisione del tempo si perde e rimane l'oggi eterno della liturgia. 'Oggi', infatti, è un avverbio circostanziale, cambia cioè designazione del proprio oggetto in base al punto di vista del parlante – come spostandosi con lui – per cui acquista sempre nuova validità. Mentre il passato sussiste nella memoria e il futuro nell'attesa, l'oggi è sempre.

Non avete mai sentito, amico mio, come i tempi cambiano nello stile dei poeti e dei profeti? Come, cioè che un emistichio dice al passato, l'altro dice al futuro? È come se l'ultimo rendesse la presenza della cosa duratura ed eterna, mentre la prima conferisce al discorso una certezza di tempi passati come se tutto fosse ultimato⁸². (I, 234)

La trasposizione ai nomi di una valenza verbale e la capacità dell'aoristo di cogliere il divenire forniscono all'ebraico «una forma agente»⁸³ (I, 227), così che «tutto in essa esclama: io vivo, mi muovo, agisco. Mi hanno creata sensi e passioni, non pensatori astratti e filosofi; io sono quindi per il poeta, sì io stessa sono interamente poesia»⁸⁴ (I, 228). Dalla citazione risalta in questo modo una contrapposizione tra pensiero e sensibilità che ne proietta un'ulteriore tra filosofia e poesia, dove la seconda sembra considerata più positivamente.

Opposizione tra l'astrattezza della logica e la concretezza della lingua

Per la vivificazione della lingua, dovuta all'acquisizione di una forma agente, l'ebraico sfugge alla strutturazione della frase stabilita dai dettami della logica, in quanto, essendo ogni suo componente polarizzato secondo l'espressione di azione e movimento, essa dissolve il tessuto sintattico, connesso sull'attribuzione di un atto a un soggetto.

A. A me pare che questa ricchezza debba sempre rimanere in rapporto con le altre parti del discorso, perché se tutto diviene azione, alla fine non c'è nulla là che agisce. Soggetto, predicato, copula – così si dice in logica⁸⁵. (I, 227)

⁸² «Haben Sie nie, m. F., im Styl der Dichter oder Propheten gefühlt, wie schön die Zeiten wechseln? Wie, was Ein Hemistichium in der vergangnen Zeit sagt, das andre in Futuro ausspricht? Es ist, als ob das letzte die Gegenwart der Sache daurend und ewig machte, indeß das erste der Rede eine Gewißheit voriger Zeiten giebt als ob alles schon vollendet wäre»

⁸³ «eine handelnde Gestalt»

⁸⁴ «Alles in ihr ruft: „ich lebe, bewege mich, wirke. Mich erschuffen Sinne und Leidenschaften, nicht abstrakte Denker und Philosophen: ich bin also für den Dichter, ja ich selbst bin ganz Dichtung“»

⁸⁵ «Mich dünkt aber, dieser Reichthum müße doch immer im Verhältniß mit andern Theilen der Rede bleiben: denn wenn alles Handlung wird, so ist ja zuletzt nichts, das da handelt. Subjectum, praedicatum, copula – so heißt in der Logik»

L'obiezione si apre all'ammissione che l'ebraico non sia adeguato alla trasmissione di un contenuto astratto, ma questo riconoscimento, lungi da svalutare la lingua, è tanto più motivo per certificarne l'idoneità alla poesia.

E. Per la logica questo ordine è buono e per il suo capolavoro, il sillogismo, è necessario; non per la poesia, e una poesia in sillogismi non riuscirebbe a leggerla nessuno⁸⁶. (I, 227)

Queste precisazioni scandalizzano Antifrone, in quanto «allora i tempi dell'ignoranza avrebbero grandi vantaggi su quelli in cui si conosce e studia la natura. Quelli compongono poesie, questi descrivono»⁸⁷ (I, 293). Eutifrone si infervora difendendo il valore conoscitivo dei ritrovati poetici enucleati dalla sapienza antica: «Che cosa chiama tempi dell'ignoranza! – Tutti i popoli sensibili conoscono la natura di cui scrivono versi; sì, la conoscono in modo più vivo e ai loro scopi migliore del classificatore Linneo dai suoi registri»⁸⁸ (I, 293). L'erudito passa poi a sottolineare il suo compiacimento per «quei tempi in cui si conosceva la natura, forse in piccola scala, ma vivamente, la si guardava con l'occhio acuto della sensazione e dell'analogia all'uomo e il più delle volte si rimaneva pietrificati dalla meraviglia»⁸⁹ (I, 293). Eutifrone precisa di non dubitare che «dai sistemi di Copernico, Newton, Buffon, Priestlei si lascino ricavare poesie sulla natura altrettanto elevate, come dalle più semplici vedute»⁹⁰ (I, 293), tuttavia si domanda provocatorio «perché i semplici, toccanti componimenti di favola di popoli antichi e incolti ci attraggono sempre più di queste esattezze matematiche, fisiche e metafisiche»⁹¹ (I, 293); così giunge infine a ribaltare completamente la prospettiva, considerando l'immaginazione poetica maggiormente produttiva della riflessione scientifica, anche qualora fallisca nel trasporre in versi contenuti effettivi e quindi indulga in fantasticherie sceve di commistione con il reale.

Ogni epoca può e deve tradurre in poesia i suoi concetti sul sistema degli esseri appropriatamente, o se non lo fa, deve almeno osare di produrre maggior efficacia attraverso le sue bugie sulla natura di quella che la verità sistematica avrebbe potuto recarle⁹².

⁸⁶ «Für die Logik ist diese Ordnung gut und für das Meisterwerk derselben den Syllogismen ist sie nothwendig; für die Poesie nicht also, und ein Gedicht in Syllogismen könnte niemand lesen»

⁸⁷ «So hätten alsdenn die Zeiten der Unwissenheit grosse Vorzüge vor denen, in denen man die Natur kennet und studiret. Jene dichtete, diese beschreiben»

⁸⁸ «Was Sie Zeiten der Unwissenheit nennen! – Alle sinnliche Völker kennen die Natur, von der sie dichten; ja sie kennen sie lebendiger und zu ihrem Zweck beßer, als der Linneische Claßifikator aus seinem Bücherregister»

⁸⁹ «Ich lobe mir jene Zeiten, da man die Natur, vielleicht in kleinerm Umfange, aber lebendig kannte, sie mit dem geschärften Auge der Empfindung, der Menschenanalogie ansah und meistens anstaunte»

⁹⁰ «daß aus Copernikus und Newtons, aus Buffons und Priestlei Systemen sich eben so hohe Naturdichtungen machen liessen, als aus den simpelsten Ansichten»

⁹¹ «Warum reizen uns die einfachen, rührenden Fabeldichtungen alter oder unweißender Völker immer noch mehr als diese mathematisch- physisch- und metaphysische Genauigkeiten»

⁹² «Jede Zeit kann und muß ihren Begriffen von dem System der Wesen anständig dichten; oder wenn sies nicht thut, muß sie sich wenigstens getrauen, größere Wirkung durch ihre poetische Naturlüge hervorzubringen, als ihr die systematische Wahrheit

In opposizione all'astrattezza della speculazione razionale, il linguaggio poetico si nutre, dunque, di concretezza. L'immaginario del popolo ebraico abbonda di rappresentazioni sensibili, così che «alcune delle loro allegorie e personificazioni contengono più immaginazione e verità sensibile che spessi sistemi; e il sussulto del cuore si capisce da sé»⁹³ (I, 294).

Essi non conoscono per esempio nessun caos, in cui gli atomi abbiano girato avanti e indietro come in una danza prima del nostro mondo; una finzione di cui siamo debitori ai greci. Ma conoscono un mare oscuro, sul quale aleggia il vento di Dio⁹⁴. (I, 265)

È interessante notare come Herder consideri l'atomismo – il modello attualmente ritenuto più adatto alla descrizione della materia – alla stregua di una fantasia dei greci, mentre subisce il fascino di una brezza che increspa la superficie delle acque. La concretezza del concetto di spirito risiede nella sua ideazione per analogia alla percezione del vento, stando a quanto la radice della parola suggerisce. A partire dall'esperienza del vento, che, invisibile, si rende manifesto nei suoi effetti, si è dedotta dalla vita degli esseri la presenza di un soffio che li animasse: il vento per la sua compartecipazione di consistenza e ineffabilità si prestava alla derivazione della «prima e più naturale immagine di ciò che è vita, forza, movimento nella creazione»⁹⁵ (I, 265). All'accusa di Antifrone che un immaginario abitato da raffigurazioni così sensibili abbia trattenuto gli uomini su un piano materiale, impedendo una loro elevazione, Eutifrone rimprovera l'amico proprio per l'astrattezza celata nell'idea di un innalzamento al di sopra dell'unica realtà conosciuta: «che cosa vuole comporre di non sensibile su questo mondo o il futuro? Al di fuori della bella sensibilità del nostro mondo non ne conosciamo nessun'altra»⁹⁶ (I, 325).

L'adesione alla concretezza, che si profila come requisito della lingua ebraica, giustifica inoltre la sua vasta disponibilità di sinonimi.

E. Essa è povera di astrazioni, ma ricca di rappresentazioni sensibili, appunto per questo ha così tanti sinonimi di una e della medesima cosa, perché questa fu nominata e, per così dire, dipinta nella sua completa relazione con tutte le circostanze sensibili che l'accompagnavano. Il leone, la spada, il serpente, il cammello hanno nelle lingue orientali, soprattutto nella più formata di queste, l'arabo, così tanti nomi, perché ciascuno originariamente ritraeva la cosa secondo una propria visuale e successivamente questi

gewähren könnte»

⁹³ «E. Manche ihrer Allegorien und Personendichtungen enthalten mehr Einbildungskraft und sinnliche Wahrheit, als dicke Systeme; und Regung des Herzens versteht sich von selbst»

⁹⁴ «Sie kennen z. B. kein Chaos, in dem sich vor unsrer Welt die Atomen im Tanz umhergetrieben hätten; eine Fiktion, die wir den Griechen schuldig sind. Aber ein finstres Meer kennen sie, auf dem der regende Wind Gottes schwebet»

⁹⁵ «das erste und natürlichste Bild von dem, was Leben, Kraft, Bewegung in der Schöpfung ist»

⁹⁶ «was wollen Sie Unsinnliches von dieser oder der zukünftigen Welt dichten? Außer der schönen Sinnlichkeit unsrer Welt kennen wir ja keine andre»

torrenti sono confluiti⁹⁷. (I, 228)

Secondo questa considerazione, ogni termine è stato coniato in base all'impressione che l'oggetto ha esercitato sul soggetto nell'istante della percezione. Le lingue orientali, quindi, si distaccano da quelle nordiche, tra cui il tedesco si schiera, perché filtrate attraverso la sensazione (*die Empfindung*) e, conformemente a ciò, si distinguono ancora una volta per la loro superiorità. Infatti la sensazione vanta su tutto priorità assoluta, poiché fornisce la cornice in relazione a cui le cose acquistano esistenza.

Ancora più straniante sarebbe se si strappasse un'immagine dal contesto e si volesse confrontare il suo colorito, l'ombra di un fiore reciso, con il colorito di un'immagine di un poeta di tutt'altro tempo, nazione, lingua e poetica. Al mondo non ci sono due cose uguali: niente è fatto in modo da poter essere comparato all'altro; e la più tenera pianta, estorta al suo posto, per prima cosa rinsecchisce. Un'immagine esiste solo nel contesto della sensazione: con essa perde tutto e diventa un insignificante impasto di colori che solo un bambino stima di valore per la luminosità della tinta⁹⁸. (II, 9)

I suoni gutturali: traboccare dello spirito divino nell'uomo

Svolgendo l'assunto concernente la diversa impronta che la sensazione ha impresso sulle varie lingue, Eutifrone si diletta in una colorita rassegna, in cui le caratteristiche fonetiche vengono rapportate alla distribuzione geografica, siccome «clima, costumi e abitudini»⁹⁹ (I, 231) contribuiscono all'evoluzione di queste.

E. Tutte le lingue nordiche riproducono l'eco della natura, ma rozzamente, come dire, solo dall'esterno. Scricchiolano, stormiscono, sibilano, scoppiettano come le cose stesse [...] Quanto più si procede verso sud, tanto più fine diviene l'imitazione della natura. I più armoniosi versi di Omero non scricchiolano né sibilano: vibrano. Le parole sono già passate attraverso un mezzo più fine, la sensazione, e si sono per così dire formate nella regione del cuore. Non danno dunque immagini grossolane dei suoni, ma immagini sulle quali il sentimento ha impresso il suo dolce sigillo, che esso ha modificato nell'intimo. Di questo collegamento tra sentimento proveniente dall'interno e immagine dal di fuori nel tono, nella radice

⁹⁷ «An Abstraktionen ist sie arm, aber an sinnlichen Darstellungen reich und sie hat eben deswegen so viel Synonymen von Einer und derselben Sache, weil diese jedesmal in ihrer ganzen Beziehung mit allen begleitenden sinnlichen Umständen genannt und gleichsam gemahlt wurde. Der Löwe, das Schwert, die Schlange, das Kameel haben in den morgenländischen, zumal der gebildesten derselben, der Arabischen Sprache, so viel Namen, weil jeder die Sache ursprünglich in eigener Ansicht schilderte und diese Bäche nachher zusammen kamen»

⁹⁸ «Noch fremder wäre es, wenn man ein Bild aus seinem Zusammenhange reissen, und sein Kolorit, den Schatten einer zerpfückten Blume, mit dem Kolorit eines Bildes, in einem Dichter ganz anderer Zeit, Nation, Sprache und Dichtung vergleichen wollte. Keine zwey Dinge auf der Welt sind sich gleich: keins ist gemacht, daß es mit dem andern verglichen werde; und das zarteste Gewächs, seiner Stelle entrissen, verdorret am ersten. Ein Bild existirt nur im Zusammenhange der Empfindung: mit ihm verlierts Alles, und wird eine Gedankenlose Farbenmischung, die nur ein Kind nach der Helle des Anstrichs schätzt»

⁹⁹ «Clima, Sitten und Gewohnheit»

del verbo, ho detto, le lingue orientali sono un modello¹⁰⁰. (I, 231)

Alla digressione segue l'indignazione di Antifrone, offeso dall'accostamento tra i suoni aspri delle lingue semitiche e la parlata vellutata dei greci.

A. Per l'amor del cielo, i barbarici e rozzi suoni gutturali! E lei osa confrontarli alla sillaba argentata dei greci?¹⁰¹ (I, 231)

Ricusando la volontà di raffronto a lui attribuita, Eutifrone sostiene con fermezza il principio per cui non si possono istituire paragoni tra le lingue, siccome «nulla è più individuale e nazionale che il piacere dell'orecchio, così come le caratteristiche flessioni degli organi della lingua»¹⁰² (I, 231). Infatti, se «noi riteniamo una finezza parlare tra la punta della lingua e le labbra, aprendo poco la bocca, come se vivessimo immersi nella nebbia e nel fumo»¹⁰³ (I, 231), gli italiani, e ancor di più i greci, non si mostrano concordi: «la lingua di quelli è piena di vocali rotonde, mentre quella di questi piena di dittonghi, entrambi parlano con la bocca aperta e non mordono le labbra tra loro»¹⁰⁴ (I, 231). Data la relatività del gusto, occorre stemperare l'iniziale impatto di sgradevolezza recato da un'inusuale melodia della lingua e valutare gli accenti di questa secondo l'intenzione e il significato che rivestono per chi li emette. Ancora una volta la singolarità del soggetto, nella sua sfera di valori e sensazioni, viene invocata come criterio di giudizio. Gli orientali si discostano dalle altre nazioni per aver interiorizzato e trasferito nel linguaggio la profonda valenza e l'ingente potere della parola.

E. Nelle terre orientali la parola è espressione dei pensieri, della volontà, di tutte le facoltà dell'anima. Si notò presto quale prodigio risieda in essa, così che la nostra anima pensa e altre la capiscono e le obbediscono, solo attraverso un soffio della bocca. A Dio stesso non si seppe ascrivere nulla di più potente che parola, respiro. La si paragonò alle fiamme, al martello che frantuma le rocce¹⁰⁵. (S. 358)

¹⁰⁰ «E. Alle Nordischen Sprachen ahmen den Schall der Natur nach; aber rauh, gleichsam nur von außen. Sie knarren, rauschen, zischen, krachen wie die Gegenstände selbst... Je südlicher, desto feiner wird die Naturnachahmung. Homers klingendste Verse knarren und zischen nicht: sie tönen. Die Worte sind schon durch ein feineres Medium, die Empfindung, gegangen und gleichsam in der Region des Herzens gebildet. Sie geben also nicht grobe Bilder des Schalles, sondern Bilder, auf die das Gefühl sein sanfteres Siegel drückte, die es im Innern modificirte. Von dieser Verbindung des Gefühls von innen und des Bildes von aussen im Ton, in der Wurzel des Verbes, sagte ich, sind die morgenländischen Sprachen ein Muster»

¹⁰¹ «Um des Himmels willen, die barbarischen rauhen Kehlen- und Gurgeltöne! Und Sie wagen sie mit dem Griechischen Silberlaut zu vergleichen?»

¹⁰² «Nichts ist nationeller als individueller als das Vergnügen des Ohrs, so wie die charakteristischen Biegungen der Sprachorgane»

¹⁰³ «Wir z.B. setzten eine Feinheit darinn, nur vorn zwischen Zung' und Lippe zu reden, und den Mund als ob wir im Rauch und Nebel lebten, wenig zu öffnen»

¹⁰⁴ «die Sprache Jenes ist voll runder Vokalen, Dieses voll Diphthongen, beide spreche ore rotundo und beißen die Lippen nicht an einander»

¹⁰⁵ «E. Und bei den Morgenländern ist Wort der Ausdruck der Gedanken, des Willens, aller Seelenkräfte. Man bemerkte früh, was für ein Wunder darinn liege, daß unsre Seele denkt und andre verstehn sie und gehorchen ihr, blos durch einen Hauch ihres Mundes. Gott selbst wußte man nichts Mächtigers zuzuschreiben, als Wort, Othem. Man verglich ihn der Feuerflamme, dem Hammer, der Felsen zerschmeißt»

Per l'ossequio alla forza del soffio che pervade la parola, essi traggono i suoni dalla profondità del torace come se fossero il loro stesso respiro, eccentricità rappresentata dalla disposizione di Elihu che, oppresso dalla corposità del suo fiato, vuole darle sfogo prorompendo in versi.

Sono pieno di parole!
Mi angoscia il respiro del mio petto
fermenta in me come il mosto tappato,
come l'otre nuovo si spezza.
Parlare io voglio e farmi aria,
voglio aprire le mie labbra e rispondere¹⁰⁶.

(I, 231)

E «se queste labbra si aprissero, farebbero con certezza molto rumore»¹⁰⁷ (I, 232); in questa notazione, dunque, le improvvise esplosioni glottidali delle lingue orientali trovano delucidazione e acquistano una nota valenza poetica. Per la sua esalazione dal respiro dell'uomo, l'ebraico riceve quell'andamento denso di vita e intensità spirituale che ne traccia il lineamento più essenziale.

Immagine della cosa nel respiro della sensazione; questo è, mi pare, lo spirito della lingua ebraica. È piena di respiro dell'anima: non vibra come la greca, ma alita, vive¹⁰⁸. (I, 232)

Questa fuoriuscita dello spirito dell'uomo altro non nasconde che il trapelare dello spirito di Dio. Il credente, corrispondendo Dio in una relazione intima, si lascia permeare dal soffio dell'Eterno, il quale, di tutt'altra portata rispetto a quello umano, è talmente vasto e pregnante da non poter essere contenuto nei limiti di un corpo, bensì deve sconfinare nell'espressione linguistica. La lingua ebraica si configura, in ultima analisi, come il traboccare nell'uomo dello spirito di Dio.

Era, come essi lo definiscono,
lo spirito di Dio che in loro parlava,
il respiro dell'Onnipotente che li animava¹⁰⁹.

(I, 232)

Originandosi da un riversamento dello spirito di Dio nell'uomo, l'ebraico partecipa dei caratteri divini, circostanza che rappresenta la sublimazione di ogni possibilità poetica cui mai

¹⁰⁶ «Der Rede bin ich voll!/mich ängstiget der Othem meiner Brust/Er gährt in mir, wie der zugestopfte Most,/wie der neue Schlauch zerreißt./Reden will ich und Luft mir machen,/meine Lippen will ich öffnen und antworten»

¹⁰⁷ «Wenn diese Lippen sich öffneten, ward es gewiß lebendiger Laut»

¹⁰⁸ «Bild der Sache im Athem der Empfindung; und das ist, dünkt mich, der Geist der Ebräischen Sprache. Sie ist voll Athems der Seele: sie tönt nicht wie die Griechische, aber sie haucht, sie lebet»

¹⁰⁹ «Es war, wie sies nennen/- Geist Gottes, der in ihnen sprach,/Des Allmächtgen Othem, der sie belebete»

idioma possa aspirare. Tuttavia, il linguaggio resta pur sempre un prodotto umano «secondo il metro, la peculiarità della sensazione e la sua espressione, perché solo organi umani provano piacere e parlano»¹¹⁰ (II, 6). Pertanto la lingua ebraica, in virtù della sua doppia genesi, rappresenta un punto di compenetrazione tra Dio e l'uomo, tale da associare il secondo alle facoltà del primo. Innanzitutto, essa conferisce all'uomo lo statuto di creatore.

Ποίησις : linguaggio creatore

L'intelletto (*der Verstand*) dell'uomo naturale si è costituito, secondo la lettura di Herder, sull'osservazione della natura, «come noi ora siamo resi scaltri mediante l'esperienza»¹¹¹ (II, 13). Conducendo gli animali ad Adamo perché li nominasse, Dio istruì l'uomo a scorgere nei vari esseri marchi distintivi, affinché il nome assegnato loro ne cogliesse la natura e li identificasse univocamente rispetto ai restanti.

Negli animali l'uomo ha avuto la prima intuizione di indoli e caratteri particolari, in quanto nel loro aspetto, nella loro andatura e in tutto il loro modo di vivere l'individualità è strutturata singolarmente, personalmente, invariabilmente¹¹². (I, 327)

Proprio «attraverso questo vivo riconoscimento l'uomo formò la sua capacità di osservazione (*die Anschauungskraft*), l'attitudine al confronto e alla deduzione (*die Vergleichungs- und Abziehungsgabe*), la ragione (*die Vernunft*) e il linguaggio (*die Sprache*)»¹¹³ (I, 326). Infatti, potendo raffrontare le manifestazioni della natura grazie alla loro ricorsività e conservazione nella memoria, Adamo notò concomitanze e divergenze, in seguito a cui giunse a coordinare i fenomeni secondo legami di analogia e contrapposizione. Dalla compresenza di più elementi in una stessa immagine visiva e dai rapporti esistenti tra questi derivò la spazialità, mentre ricavò dalle differenze riscontrate di volta in volta in uno stesso oggetto la temporalità; dalla riproposizione dei medesimi effetti in circostanze analoghe concluse, inoltre, il nesso di causalità. Infine, le impressioni che dalla realtà esterna pervennero ad Adamo, penetrandolo nei suoi sensi, provocarono in lui sensazioni, secondo le quali egli declinò nel linguaggio gli oggetti della sua esperienza. E in questa abilità di conformare le parole alla percezione, l'ebraico si fa erede del suo progenitore.

¹¹⁰ «nach dem Maas, nach der Eigenheit dieser Empfindung und ihres Ausdrucks: denn nur menschliche Organe genossen und sprachen»

¹¹¹ «Wie wir jetzt durch Erfahrung gewitzigt werden»

¹¹² «Die erste Intuition von besondern Gemüthsarten und Charakteren hatte der Mensch in Thieren: denn auf ihrem Gesicht, in ihrem Gange und ganzer Lebensweise ist ihr Individuelles eigenthümlich, persönlich, bestehend und unveränderlich gebildet»

¹¹³ «Durch dies lebendige Anerkennen bildete der Mensch seine Anschauungskraft, seine Vergleichungs- und Abziehungsgabe, seine Vernunft und Sprache»

Dal di fuori scorrono immagini nell'anima: la sensazione vi imprime il suo sigillo e cerca di esprimerle attraverso gesti, toni e segni. L'intero universo con i suoi movimenti e le sue forme è per l'uomo che lo osserva una lavagna di immagini, sulla quale tutte le figure vivono. Egli si trova in un mare di onde viventi e la fonte della vita scorre in lui e agisce su di lui. Dunque, ciò che scorre in lui, come lui lo percepisce e lo designa con una sensazione, questo costituisce il genio della poesia nella sua origine¹¹⁴.
(II, 6)

Coniando nomi in base agli stimoli esterni, recepiti secondo la propria sensibilità, l'uomo riordina il creato attribuendo agli esseri, oltre a valenze implicite nelle loro caratteristiche, valenze sviluppate dalle sue associazioni. Per questa ristrutturazione dell'esistente egli può in parte avocare a sé la paternità del mondo.

Nominando tutto e ordinandolo a sé mediante la sua sensazione, diviene imitatore della divinità, un secondo creatore, quindi anche ποιητής, poeta. Se si è posta l'essenza della poesia nella riproduzione della natura, conseguentemente a quest'origine, la si doveva porre ancora più audacemente in un'imitazione della divinità che agisce e nomina¹¹⁵. (II, 7)

Inoltre, le immagini verbali in cui viene trattenuta l'essenza della natura sono, per la forma agente dell'ebraico e l'afflato spirituale da cui è percorso, raffigurazioni viventi. Di qui l'uomo, in qualità di soggetto che sa plasmare una realtà animata, vede riconfermata la sua connotazione di creatore. Tuttavia, come discrepanza dall'efficacia della parola di Dio – cui sola corrisponde concretizzazione nell'ordine materiale – queste descrizioni umane non pongono un'entità in essere, quindi sono in sé stesse fisse. Esse, cionondimeno, costituiscono affreschi viventi, in quanto riproducono figure in movimento e divenire. Come un quadro, attraverso il sapiente uso delle proporzioni e del colore, ritrae profondità maggiori del suo autentico spessore, così la rappresentazione linguistica, che in sé non vive, racchiude al suo interno un'immagine vivente.

I pensieri di Dio sono anche nella loro espressione attivi: stanno là nelle creature e vivono. L'uomo può soltanto nominare queste creature, può ordinarle e di poco dirigerle; ma i suoi pensieri rimangono altrimenti immagini morte, le sue parole e sensazioni non sono opere viventi in sé stesse¹¹⁶. (II, 7)

¹¹⁴ «Von außen strömen Bilder in die Seele: die Empfindung prägt ihr Siegel drauf, und sucht sie auszudrücken durch Geberden, Töne und Zeichen. Das ganze Weltall mit seinen Bewegungen und Formen, ist für den anschauenden Menschen eine grosse Bildertafel, auf der alle Gestalten leben. Er steht in einem Meer lebendiger Wellen, und die Lebensquelle in ihm strömt und wirkt jenen entgegen. Was also auf ihn strömet, wie ers empfindet und mit Empfindung bezeichnet, das macht den Genius der Poesie in ihrem Ursprung»

¹¹⁵ «Indem er alles nennt, und mit seiner Empfindung auf sich ordnet, wird er Nachahmer der Gottheit, der zweite Schöpfer, also auch ποιητής, Dichter. Hat man das Wesen der Dichtkunst in eine Nachahmung der Natur gesetzt, so dürfte man diesem Ursprunge zufolge, es noch kühner in eine Nachahmung der schaffenden, nennenden Gottheit setzen»

¹¹⁶ «Nur sind die Gedanken Gottes auch in ihrem Ausdruck thätig: sie stehen in Geschöpfen da und leben. Der Mensch kann diese Geschöpfe nur nennen, nur ordnen und etwa lenken; sonst aber bleiben seine Gedanken todtes Bild, seine Worte und Empfindungen sind an sich nicht lebendige Werke»

Poiché l'uomo rileva nella natura analogie e contrapposizioni, essa si manifesta ai suoi occhi come un fitto intreccio di corrispondenze. Pertanto la poesia ebraica, eccellendo nell'approssimazione della natura, si connette in un complesso organico conformemente alla coesione di questa, così che la realtà cui dà consistenza diviene cosmo.

La sua poesia [=di chi si è addentrato nel corso della natura], dunque, diventerà come la creazione $\chi\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$, un'opera regolare con piano, contorno, senso, scopo finale e si raccomanderà nell'insieme all'intelletto, così come attraverso singoli pensieri e riflessioni al cuore, infine ai sensi attraverso l'animazione degli oggetti¹¹⁷. (I, 296)

Per la forte aderenza interna che regola la poesia ebraica, non solo i passaggi in cui sono scanditi i singoli componimenti si riferiscono tra loro, bensì l'intera produzione si richiama in un tutto unitario.

E. Come si accalcano e si spingono i profeti! Come si prestano immagini tra di loro in un cerchio piuttosto stretto, sviluppandole solamente ciascuno a modo proprio¹¹⁸. (I, 310-311)

Naturalismo poetico tra vivificazione e personificazione

Dato il privilegiato rapporto di imitazione che la poesia degli ebrei intesse con i fenomeni naturali, essa risulta «allattata al seno della natura, cresciuta nel ventre della grande madre»¹¹⁹ (I, 276): poesia della natura è, quindi, la sua classificazione secondo la materia che le è originaria e a cui tributa le più numerose e ricche elaborazioni.

Uditi i toni entusiastici profusi dal suo interlocutore a celebrazione del genere, Antifrone si stupisce di scoprire nell'amico un cultore di quella che «i nostri critici ritengono la più morta delle arti poetiche»¹²⁰ (I, 291).

A. Non le si vuole nemmeno concedere il nome di poesia e la si definisce una fredda descrizione di cose e forme indescrivibili¹²¹ (I, 292)

¹¹⁷ «Sein Gedicht wird also auch wie die Schöpfung $\chi\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$, ein regelmäßiges Werk mit Plan, Umriß, Sinn, Endzweck seyn und sich im Ganzen so dem Verstande empfehlen, wie durch einzelne Gedanken und Auslegungen dem Herzen, und dem Sinn durch der Gegenstände Belebung»

¹¹⁸ «Wie drängen und drücken sich die Propheten! wie borgen sie von einander Bilder in einem ziemlich engen Kreise und führen sie nur, jeder nach seiner Art, aus»

¹¹⁹ «am Busen der Natur gesäugt, im Schoos der grossen Mutter erzogen»

¹²⁰ «unsre Kunstrichter halten sie doch für die todteste Dichtkunst»

¹²¹ «Man will ihr sogar den Namen Dichtkunst nicht gönnen und nennt sie eine kalte Beschreibung unbeschreibbarer Dinge und Gestalten»

Eutifrone, scattante, ribatte che la poesia della natura, al contrario, «vivifica la cosa e la rappresenta in azione»¹²² (I, 292), raggiungendo apici di grande intensità nel coinvolgimento del lettore, la cui anima «viene strappata via e pensa le cose seguendole nel loro divenire, perché ne percepisce gli effetti»¹²³ (I, 292). Aggiunge poi che evidentemente «colui, ai cui occhi e alla cui sensazione la natura non si anima, a cui non parla, davanti a cui non agisce, questi non è nato a suo poeta»¹²⁴ (I, 292). Non è, perciò, la poesia della natura a essere un genere atrofico, bensì è la natura che, rimanendo morta davanti a lui, «morta sarà anche nelle sue descrizioni»¹²⁵ (I, 292). Invece, «colui davanti al quale si toglie il velo, mostrando il suo volto»¹²⁶ (I, 296) si libra nell'espressione poetica, adocchiando ovunque «corrispondenze, ordine, bontà, pensieri»¹²⁷ (I, 296).

Due sono, quindi, le proprietà che Eutifrone riconosce alla poesia della natura: la vivificazione dell'oggetto e la rappresentazione di questo in azione. Se la rappresentazione dell'oggetto in azione consiste in una particolare prospettiva adottata nella raffigurazione e, avvalendosi delle potenzialità linguistiche dell'ebraico, consegue la realizzazione di immagini verbali animate; la vivificazione dell'oggetto è un processo che determina la considerazione dell'oggetto come in sé stesso animato. Essa discende dall'applicazione della sensazione (*Empfindung*) agli stimoli esterni, poiché «l'immagine accompagnata dalla sensazione, facilmente diventa un essere vivente per il soggetto della percezione»¹²⁸ (II, 296). All'oggetto che provoca in lui una sensazione l'uomo tende ad ascrivere un'intenzione affine al tipo di sensazione suscitata, dinamica secondo la quale «ciò che a noi risulta piacevole, deve amarci; ciò che a noi è avverso, ci odia come noi lo odiamo»¹²⁹ (II, 296). Trasmessa intenzionalità agli elementi della natura, l'uomo è portato a illuminarne le caratteristiche e i condizionamenti reciproci secondo i meccanismi propri ai suoi impulsi e alle sue reazioni. Appartiene, infatti, alla «natura dell'animo umano riferire tutto a sé, ovvero credere tutto a sé simile»¹³⁰ (II, 296). Nell'interpretazione dei dati di esperienza, dunque, l'uomo riduce a sé il reale, così che tutte le sostanze esterne divengono «misurazioni dell'occhio umano, dei bisogni, della facoltà umana di percepire e riordinare»¹³¹ (II, 7) .

Tutto è legato nella natura e per lo sguardo umano tutto si lega umanamente¹³². (I, 296)

¹²² «Sie belebt die Sache, sie stellt sie handelnd dar»

¹²³ «Die Seele wird fortgerißen und denkt sich die Gegenstände selbst mit, weil sie ihre Wirkungen gewahr wird»

¹²⁴ «Vor weßen Auge und Empfindung sich die Natur nicht belebt, zu wem sie nicht spricht, wem sie nicht handelt; der ist nicht zu ihrem Dichter geböhren. Todt steht sie vor ihm; und sie wird auch in seinen Beschreibungen todt seyn»

¹²⁵ «und sie wird auch in seinen Beschreibungen todt seyn»

¹²⁶ «Aber wem sie den Schleier wegzog und ihr Angesicht zeigte»

¹²⁷ «Zusammenhang, Ordnung, Güte, Gedanken»

¹²⁸ «Das Bild mit Empfindung begleitet, wird dem Empfindenden gar leicht zum lebendigen Wesen»

¹²⁹ «Was uns angenehm ist, muß uns lieben; was uns zuwider ist, hasset uns, wie wir hassen»

¹³⁰ «Es ist die Natur der menschlichen Seele, alles auf sich zu beziehen, also auch sich ähnlich zu denken»

¹³¹ «Ausmessungen des menschlichen Auges, der Bedürfnisse, der Empfindungs- und Ordnungsgabe des Menschen»

¹³² «Alles ist in der Natur gebunden; und für den menschlichen Blick bindet sich alles menschlich»

Il trasferimento delle prerogative umane ai fenomeni naturali trova attuazione sul piano letterario nell'ampio ricorso al procedimento della personificazione. Eutifrone attesta la diffusione di questa tecnica all'interno della produzione ebraica adducendo a dimostrazione numerosi brani, di cui non esita a magnificare la forza poetica. Per esempio, commentando la «schiera di immagini viventi»¹³³ (I, 287) con cui Dio «circonda, tramortisce, sopraffa Giobbe»¹³⁴ (I, 287), evidenzia come il mare, nella descrizione della sua creazione, venga personificato e diffida «che mai sia stata data un'immagine più grande di questo elemento, rispetto a quella in cui diventa un bambino e il creatore del mondo lo veste con fasce»¹³⁵ (I, 288).

Chi ha rinchiuso il mare con lacci,
quando fuoriuscì dal ventre materno?
Gli diedi le nuvole come vesti:
nell'oscurità l'ho fasciato,
e ho rivolto a lui il mio consiglio,
e ponendogli porta e chiavistello
dissi: „fino a qui puoi venire e non oltre.
Qui devono infrangersi le tue onde tempestose!“¹³⁶
(I, 288)

Natura come fondamento della morale: lo stile sentenzioso della sapienza orientale

La personificazione, oltre a esprimere il modo di porsi nei confronti della natura per cui l'uomo tende a rispecchiare sé stesso in essa, ben si accorda alla concretezza della mentalità ebraica, permettendo di correlare i concetti astratti di un'evidenza sensibile, come testimonia la rappresentazione del peccato nell'episodio di Caino e Abele.

Siccome רבץ in arabo descrive lo stare in agguato degli animali [...] non c'è dubbio che il peccato qui venga personificato come un animale assetato di sangue, all'incirca un leone o una tigre, che sta in agguato, affamato e avido, davanti alla porta di Caino¹³⁷. (II, 387)

¹³³ «eine Reihe lebendiger Bilder»

¹³⁴ «umringt, betäubt, überwältigt Hiob»

¹³⁵ «Ich glaube nicht, daß je ein größeres Bild von diesem Element gegeben sei, als da es hier Kind wird und es der Schöpfer der Welt mit Windeln kleidet»

¹³⁶ «Wer schloß mit Schleufen ein das Meer,/als es hervorbrach aus der Mutter Schoos?/Ich legt' die Wolk' ihm zum Gewande an:/In Dunkel windelt' ich es ein,/und richtet' meinen Rathschluß drüber aus,/und satzt' ihm Thor und Riegel für:/und sprach: „bis hierher komm' und weiter nicht./Hier soll'n sich brechen deine stürm'gen Wellen!“»

¹³⁷ «Da רבץ im Arabischen vom Auflauren der Thiere gebraucht wird [...] so ist kein Zweifel, daß Sünde hier als ein blutdürftiges Thier, etwa ein Löwe oder Tiger personificirt wird, das mit Hunger und Blutgier vor Kains Thür laure»

Mentre, tendenzialmente, «una sentenza generica è un'astrazione da singoli avvenimenti, molte sentenze degli Orientali portano questi ancora in sé, e con le loro immagini, con le loro allegorie condensate sono, in certo qual modo, una favola accorciata»¹³⁸ (II, 12-13), infatti «un oggetto personificato, non appena compie un'azione»¹³⁹ (II, 12) rende l'espressione linguistica icastica. Per l'abbondante utilizzo della personificazione l'intera poesia ebraica si cinge di «una sorta di gnomologica veste di favola, che differisce ampiamente dal nostro abituale costume di pensiero»¹⁴⁰ (II, 13). Oltretutto la personificazione, riconducendo gli avvenimenti a «effetti e azioni di esseri viventi secondo l'analogia all'uomo»¹⁴¹ (II, 10-11), è dotata di una preziosa potenza esplicativa, dato che «per l'occhio sensibile il teatro del mondo è vuoto di cause e tuttavia così estremamente pieno di effetti»¹⁴² (I, 254). Dalla favola venne così derivato un insegnamento, che «per favorire la memoria, la fulminea perspicacia, fu compresso in una metafora, un detto o un indovinello. Tutti questi generi artistici sono in fondo uno solo, la loro patria è l'Oriente, che questi anche molto ama»¹⁴³ (II, 13). Eutifrone definisce tali rilievi a ispessimento del discorso «parallelismo: il più elevato e potente כושל, che permette simili dipinti di intere scene del mondo»¹⁴⁴ (I, 397) riconnettendosi alla signoria attraverso la lingua.

Il termine כושל significa premere, imprimere: imprimere un'immagine, una metafora, dunque parlare in detti; e i כושלים di questa poesia sono i più alti detti, allora decidere, ordinare, parlare come un re o un giudice, infine, governare, dominare, essere potente attraverso la parola della bocca¹⁴⁵. (II, 8)

Dunque, quando Dio condusse gli animali ad Adamo affinché li nominasse «inscenò davanti all'uomo una continua favola esopica»¹⁴⁶ (I, 327). Infatti, al fine di poter designare i viventi, il progenitore doveva osservare le loro azioni così da scorgere in esse prerogative caratterizzanti: «la minima riflessione, che egli collegò con questa azione degli animali, siccome per così dire la mise

¹³⁸ «Eine allgemeine Sentenz ist eine Abstaktion aus einzelnen Begebenheiten; viele Sentenzen der Morgenländer tragen diese noch/in sich und sind mit ihren Bildern, mit ihrer zusammengedrängten Allegorie gleichsam nur eine verkürzte Fabel»

¹³⁹ «Ein personificirter Gegenstand, sobald er in Handlung tritt»

¹⁴⁰ «eine Art gnomologischen Fabelgewandes, das von unsrer periodischen Gedankentracht weit abweicht»

¹⁴¹ «Begebenheiten als Wirkungen, und Handlungen lebendiger Wesen nach der Analogie des Menschen gedichtet wurden»

¹⁴² «Dem sinnlichen Auge ist der Schauplatz der Welt leer von Ursachen und doch so überschwänglich voll von Wirkung»

¹⁴³ «des Gedächtnisses, des kurzen Scharfsinns wegen in eine Metapher, ein Sprüchwort oder gar in ein Räthsel zusammendrängt. Alle diese Dichtungsarten sind im Grunde Eins; ihr Vaterland ist Orient, der sie auch sehr liebet»

¹⁴⁴ «Parallelismus: das höchste und stärkste כושל, das dergleichen Gemälde ganzer Weltscenen erlauben; sind sie nicht aber auch Natur der Sache, Anblick der Weltbegebenheiten selbst?»

¹⁴⁵ «das Wort כושל heißt drücken, prägen, ein Gleichniß prägen: sodenn in Sprüchen reden, und כושלים sind die höchsten Sprüche: sodenn entscheiden, ordnen, sprechen wie ein König oder Richter: endlich regieren, herrschen, mächtig seyn durch das Wort des Mundes»

¹⁴⁶ «spielte also vor dem Menschen eine fortwährende Aesopische Fabel»

in rapporto a sé, originò una sentenza generica dall'azione e così la favola fu composta, anche inesprensamente, nell'animo dell'uomo»¹⁴⁷ (II, 12-13).

La connotazione umana delle manifestazioni naturali favorisce un'identificazione dell'uomo con esse, dalla quale si origina quel «sentimento di comunione (*das gemeinschaftliche Mitgefühl*) tra animali, uomini e piante»¹⁴⁸ (I, 269), «crea amore, partecipazione (*die Theilnehmung*) e empatia con tutto ciò che vive, sì, esercita l'intelletto a notare ovunque leggi naturali e ha condotto la ragione sulla retta via»¹⁴⁹ (I, 294-5). Questa trasposizione dell'uomo nella natura, che segna così tipicamente la produzione ebraica, fornisce un primo irrinunciabile fondamento alla morale.

La lingua ebraica è piena di simili personificazioni ed è innegabile che questa partecipazione, questo spostamento in sentimenti estranei abbia formato non solo il tratto più toccante di tutti i discorsi, ma in certa misura anche la prima essenza della morale. Rapporti e doveri cessano, dove io nella creatura vivente non penso nulla di simile a me¹⁵⁰. (II, 11)

Molteplicità del creato come esortazione alla versatilità etica

In virtù della sua capacità di proiettarsi all'esterno, l'uomo può sperimentare il creato percependo la multiforme vita dei suoi esseri. In esso anche creature affini conducono esistenze assai disparate, come illustra la raffigurazione dell'asino selvatico, interamente trapunta sul confronto indiretto con «il suo fratello asservito»¹⁵¹ (I, 302).

Chi ha creato l'asino selvatico libero?
E l'ha sciolto dai vincoli della schiavitù?
Il deserto gli ho assegnato per casa,
lo sterile deserto per abitazione.
Là se ne ride del rumore della città;
il richiamo del mandriano non lo sente:
su montagne verdi cerca il suo pascolo,
dove è erba verde, bruca¹⁵². (I, 302)

¹⁴⁷ «Als Gott die Thiere zu Adam führte, daß er sähe wie er sie nennete, setzte er den Menschen in eine Schule der Fabel. Ein/Thier mit einem Namen bezeichnen zu können, musste er dessen Charakter und Instinkt erkennen: beides lernte er aus Handlungen des Thiers und seiner Lebensweise. Die mindeste Reflexion, die er mit dieser Thierhandlung verband, da er dieselbe gleichsam in Zusammenhang brachte und auf sich bezog, erfand einen allgemeinen Satz aus der Handlung, und so war, auch unausgesprochen, in der Seele des Menschen die Fabel gedichtet»

¹⁴⁸ «ein gemeinschaftliches Mitgefühl zwischen Thieren, Menschen, Pflanzen und allem, was da lebt»

¹⁴⁹ «Sie schafft Liebe, Theilnehmung und Mitgefühl mit allem, was lebt; ja sie übt den Verstand, überall Naturgesetzte zu bemerken und hat die Vernunft auf die rechte Bahn geleitet»

¹⁵⁰ «Die Ebräische Sprache ist solcher Personendichtungen voll, und es ist unleugbar, daß diese Theilnehmung, diese Versetzung in fremde Gefühle nicht nur das Rührende aller Rede, sondern gewissermaasse auch das erste Wesen der Moral gebildet habe. Beziehungen und Pflichten hören auf, wo ich im lebendigen Geschöpf nichts ähnliches mit mir denke...»

¹⁵¹ «sein dienender Bruder»

Lo scarto che si riscontra nelle difformi esistenze dei viventi è pegno dell'unicità per cui «ogni creatura è creata per sé e vive felice a suo modo»¹⁵³ (I, 303). Condizioni aborrite da un essere come privative e desolanti sono per l'altro realizzazione e appagamento, come sopra profilato dall'immagine dell'asino selvatico in cui «con vero sentimento di libertà viene descritta la natura di questo animale ritroso: lo sterile deserto è la sua abitazione e non lo scambierebbe con il rumore della città; [...] vive nel deserto povero, libero e felice»¹⁵⁴ (I, 302). Ma ancora, ciò che in una creatura può apparire come difetto o mancanza si svela conformità all'esistenza cui è preposto e così si ribalta in lode del creatore.

Lo struzzo viene dipinto così trionfalmente nel suo slancio, che per l'improvviso stupore non viene nemmeno nominato e con la corsa e le grida ariose si dipinge da sé come un gigante del volo. La sua dimenticata stupidità è saggezza del creatore, con essa egli l'ha benevolmente provvisto per la sua schiva e terribile vita nel deserto¹⁵⁵. (I, 304)

Il cavallo, «essere intelligente, coraggioso e guerriero, il partecipante della vittoria»¹⁵⁶ (I, 304), il cui «nitrito appartiene alle grida di battaglia degli eroi»¹⁵⁷ (I, 304); l'aquila, «chiusa nella sua fortezza di re, nella sua avidità di sangue, nella sua onnipresenza predatrice»¹⁵⁸ (I, 304); l'ippopotamo, la cui «energia è nei lombi, la forza nell'ombelico della sua pancia»¹⁵⁹ (I, 308), le cui «ossa sono canne ferree e la sua schiena una stanga d'acciaio»¹⁶⁰ (I, 308) sono tutti diverse manifestazioni della molteplicità con cui Dio ha variegato la sua opera. Ed è riflesso dell'inintelligibile apertura del creatore non aver improntato la terra all'uniformità, ma aver ammesso in essa coesistenza di riferimenti tra loro contrastanti. Allo sguardo amorevole di Dio, che sa comprendere e valorizzare la bellezza di ogni creatura in riferimento alla particolarità di questa, nessun essere è irrilevante o detestabile, perché rifiuti di occuparsene.

Esaudisce i piccoli corvi ripugnanti e persino della camozza diviene padre, segue il tempo della sua gestazione e l'aiuta nel suo parto difficile e solitario. Vive con ogni animale nel suo cerchio, sente il suo

¹⁵² «Wer machte der Waldesel frei?/und lösete ihm auf der Knechtschaft Bande?/Die Wüste gab ich ihm zum Hause ein,/die unfruchtbare Wüstenei zur Wohnung./Da lachtet er des Lärms der Stadt;/das Dranggeschrei der Treiber hört er nicht:/Auf grünen Bergen sucht er seine Weide,/wo grünes Gras ist, späht ers auf»

¹⁵³ «jedes Geschöpf ist für sich erschaffen und lebt in seiner Weise glücklich»

¹⁵⁴ «Mit wahren Freiheitsgefühl wird die Natur dieses scheuen Thiers beschrieben. Die unfruchtbare Wüste ist seine Wohnung; und es tauscht nicht mit dem Lärm der Stadt[...]es lebt in der Wüste kümmerlich und frei und fröhlich»

¹⁵⁵ «Der Straus wird in seinem Aufschwunge so triumphierend geschildert, daß er für plötzlicher Bewunderung gar nicht genannt wird und als ein Riese des Flugs mit Lauf und Luftgeschrei sich selbst mahlet. Seine vergeßliche Dummheit wird Weisheit des Schöpfers, mit der er bei seinem scheuen furchtsamen Leben in der Wüste ihn gütig überdacht hat»

¹⁵⁶ «ein verständiges, muthiges, kriegerisches Wesen, der Theilnehmer des Siegs»

¹⁵⁷ «sein Wiehern gehört mit ins Schlachtgeschrei der Helden»

¹⁵⁸ «in seinem Königsburg, in seiner Blutgier, in seiner räuberischen Allgegenwart beschließt»

¹⁵⁹ «Seine Kraft ist in den Lenden, seine Stärke im Nabel seines Bauchs»

¹⁶⁰ «Seine Knochen sind eherne Röhren: sein Rückgrad eine eiserne Stange»

bisogno, adempie i suoi desideri, perché egli ha dato a tutti la loro natura. Per lui niente è selvaggio, niente stupido e odioso. Ruggisce con il leone cercando la preda e guarda nell'occhio dell'aquila dalla sua fortezza tra le montagne. [...] Suo è il regno dei mostri, il grande abisso: ama l'orribile cocodrillo e Behemoth è solo l'inizio delle vie di Dio, cioè la sua più nobile opera d'arte sulla terra¹⁶¹. (S. 275-276)

La stessa pluralità, lo stesso riguardo per la diversità che vigono nell'ordine della natura devono sussistere anche nei pensieri e nei costumi umani.

Se Dio avesse disposto che noi tutti fossimo nati su una stessa macchia di terra, in una volta sola, con sensazioni e organi perfettamente consonanti, tra oggetti uguali, allora non ci sarebbe nulla da dire contro la famosa unità del gusto. Siccome, però, non vi è nulla di più tenero e sfaccettato del cuore umano, nulla di più fine e intrecciato che il filo delle sue sensazioni e passioni, sì, poiché appunto appartiene alla compiutezza della natura umana, che essi sotto ogni cielo, secondo ogni tempo e stile di vita si organizzino e strutturino nuovamente, poiché infine il più leggero soffio della bocca, che noi chiamiamo lingua e che tuttavia porta l'intero tesoro di immagini e sensazioni poetiche sulla sua ala di farfalla, poiché questo alito della bocca secondo i popoli e i tempi è un vero Proteo, allora mi pare che mostri piuttosto una sorta di fissa e orgogliosa arroganza, la pretesa che ogni nazione anche dei tempi più remoti dovesse pensare, parlare, percepire e comporre poesie come noi desideriamo¹⁶². (II, 8)

La narrazione sulla torre di Babele, dove l'unanimità si colora delle tinte di sopruso e coercizione, è prezioso memento della poliedricità nel cui ambito l'uomo deve sempre mantenersi per non travalicare nell'iniquità. Avallando la tradizione che riferisce a Nimrod, «il possente cacciatore davanti al Signore»¹⁶³ (I, 392), l'iniziativa di edificare la torre, Eutifrone legge l'epiteto nel senso di «incantatore degli uomini attraverso arguzie e forza»¹⁶⁴ (I, 392), per cui interpreta la vicenda come simbolo dell'oppressione omologante del potere. Di qui Babele diviene «il nome dell'orgoglio, della magnificenza, dell'arditezza, della sottomissione dei popoli, dell'inganno e della tirannia sulla terra»¹⁶⁵ (I, 393).

¹⁶¹ «Die jungen, häßlichen Raben erhört Er und er wird sogar der Gemse Hausvater, der die Zeit ihrer Schwangerschaft bemerkt und ihr in ihrer einsamen, schweren Geburt aushilft. Er lebt mit jedem Thier in seinem Kreise, fühlt seine Noth, erfüllt seine Wünsche, weil er allen ihre Natur gegeben. Ihm ist nichts wild, nichts dumm und verachtet. Er brüllet mit dem Löwen nach Raub und blickt im Auge des Adlers von seinem Bergschloß hinunter... Sein ist das Reich der Ungeheuer, die große Tiefe: das häßliche Crokodill liebt Er und Behemoth ist gar der Anfang der Wege Gottes, d. i. sein herrlichstes Meisterstück auf Erden»

¹⁶² «Hätte der Schöpfer es geordnet, daß wir alle auf Einem Fleck der Erde, auf einmal, mit völlig Einerley Empfindungen und Organen, unter Einerley Gegenständen gebohren würden: so wäre nichts gegen die so gerühmte Einheit des Geschmacks zu sagen. Da aber nichts zarter und vielfacher ist, als das menschliche Herz, da es nichts seineres und verflochteres giebt, als den Faden seiner Empfindungen und Leidenschaften, ja da es eben zur Vollkommenheit der menschlichen Natur gehört, daß sie unter jedem Himmel, nach jeder Zeit und Lebensweise sich neu organisire und gestalte, da endlich das leichte Lüften des Mundes, das wir Sprachen nennen, und das doch den ganzen Schatz poetischer Bilder und Empfindungen, auf seinem Schmetterlingsflügel trägt – da dieser Hauch des Mundes nach Völkern und Zeiten ein wahrer Proteus ist: so dünkt mich, zeigte es eher eine Art starrer oder stolzer Anmaassung an, wenn jede Nation auch der frühesten Zeiten so denken, reden, empfinden und dichten soll, wie wirs begehren»

¹⁶³ «Der gewaltige Jäger vor dem Herrn»

¹⁶⁴ «ein Berückter der Menschen durch List und Macht»

¹⁶⁵ «der Name des Stolzes, der Pracht, der Kühnheit, der Völkerunterjochung, der Berückung und Tyrannie der Erde»

Alle prede addomesticate che cacciando aveva raggruppato diede a intendere che [la torre] fosse un segno della loro sicurezza, della loro duratura unificazione; secondo la sua intenzione era monumento del suo orgoglio e della loro schiavitù¹⁶⁶. (I, 392)

«E il più grande scherno risiede nell'esito della colossale impresa»¹⁶⁷ (I, 393): al minimo intervento divino l'ingente sforzo umano capitola, Dio «appoggia solo il dito alle loro labbra, gli basta solo cambiare il soffio delle loro lingue, e là stanno le macerie»¹⁶⁸ (I, 393). Così, l'evidente imparità delle forze in campo scopre la vacuità di ogni presunzione umana.

Si chiama confusione, Babele, un monumento del loro orgoglio abbattuto attraverso un nulla¹⁶⁹. (S. 393)

L'accordo tra gli uomini, dunque, non deve essere imposto, bensì è da perseguirsi attraverso la fatica del confronto, la sperimentazione dell'incomprensione e la percezione di reciproca lontananza, eppure la mai disdetta voglia dell'altro, di cercarsi, effettuare compromessi per incontrarsi.

Perni della poesia ebraica: conciliazione del molteplice in unità e contrasto di chiari e scuri

Nel variopinto assetto della natura Dio, provvedendo al sostentamento di ogni creatura e circondandola di possibilità feconde con la sua provvidenza, assume i tratti di un infaticabile e sollecito «padre di casa che sempre si prodiga e agisce per la terra»¹⁷⁰ (I, 270). La creazione, nella sua poliedricità, trova pertanto un centro unificatore e ordinatore in Dio, così che la letteratura ebraica si coniuga «in un coinvolgente piano di unità e molteplicità»¹⁷¹ (I, 295).

[...] essi portarono nella loro poesia della natura, così povera o ricca questa voglia essere, innanzitutto unità d'intelletto. Vedevano ovunque il Dio del cielo e della terra. Questo non lo fece nessun greco, nessun celta, nessun romano: a questo riguardo come è lontano Lucrezio dietro Giobbe e Davide!¹⁷² (I, 296)

¹⁶⁶ «Dem zahmen Wilde, das er zusammen jagte, bildete er ein, es sei ein Zeichen ihrer Sicherheit, ihrer dauernden Vereinigung; seiner Absicht nach wars das Denkmal seines Stolzes und ihrer Sklaverei»

¹⁶⁷ «Und der größte Spott liegt im Ausgange der großen That»

¹⁶⁸ «legt nur den Finger an ihre Lippe, darf nur den Hauch ihrer Zunge verändern, und da steht die Trümmer»

¹⁶⁹ «sie heißt Verwirrung, Babel, ein ewiges Denkmal ihres durch ein Nichts gestürzten Stolzes»

¹⁷⁰ «Hausvater, immerdar für die Erde schafft und waltet»

¹⁷¹ «in so hinreißendem Plan der Einheit und Mannichfaltigkeit»

¹⁷² «sie brachten in ihre Naturpoesie, so arm oder reich diese seyn mochte, zuerst Verstandes-Einheit. Sie sahen überall den Gott Himmels und der Erde. Das that kein Grieche, kein Celte, kein Römer: wie weit steht hierin Lucrez hinter Hiob und David!»

Perno della poesia ebraica è dunque Dio, fonte da cui si irraggia la sua bellezza, infatti «ogni poesia senza Dio è un'orgogliosa canna senza umido; ogni morale senza di lui è una pianta di parassiti. Fiorisce bella nelle parole e estende i suoi viticci qui e là, si avvinghia a ogni interstizio dell'anima umana; il sole si leva e non è più!»¹⁷³ Herder si spinge quasi fino all'identificazione panica di Dio e natura, in quanto introduce le funzioni vitali divine a confutazione delle tesi filosofiche suffraganti l'assenza di intenzione negli elementi naturali, facendo così mostra di trasporre le proprietà di Dio alla natura come fossero uniti da un legame di identità.

Colui che ha fatto l'occhio, dovrebbe non vedere?
Colui che ha piantato l'orecchio, dovrebbe non udire?
Riflettete dunque voi stolti tra il popolo,
pazzi, quando vorrete diventare più savi?

Può anche ai nostri giorni essere detto qualcosa di più appropriato contro quel genere di filosofi che negano ci sia intenzione nella natura?¹⁷⁴ (II, 80)

Il Dio, che tutti gli esseri ha plasmato e a cui tutti si riferiscono, «vive nella luce»¹⁷⁵ (I, 266), infatti «c'è nel creato una creatura che sarebbe più degna di essere il vestito di Geova?»¹⁷⁶ (I, 266) La luce, indispensabile affinché gli esseri si conservino in vita, si distingue come il vertice della creazione da cui ogni cosa è retta e disposta; inoltre essa viene dall'uomo tendenzialmente associata a sensazioni positive, perché contrapposta al buio che, velando gli oggetti, rappresenta un momento di incertezza e paura. Il simbolo della luce, tuttavia, contiene al suo interno una drammatica inversione: poiché un'intensa sorgente luminosa costringe l'osservatore a distogliere lo sguardo, la luce, che i lineamenti degli altri esseri mette a nudo, rimane in sé stessa oscura. Si comprende allora la paradossale conclusione della citazione sopra riportata: «c'è nel creato una creatura che sarebbe più degna di essere il vestito di Geova, il quale secondo la sua sostanza vive eternamente nell'oscurità?»¹⁷⁷ (I, 266-267). Attorno al contrasto di oscurità e fulgore si avvolge la poesia ebraica che estremizza questo dissidio nelle tinte accese dei dialoghi e nel loro continuo capovolgimento di posizioni.

¹⁷³ «Jene Poesie ohne Gott ist eine stolze Papierstaude ohne Naß; jede Moral ohne ihn, ist eine Parasiten-Pflanze. Sie blühet schön in Worten und zieht ihre Ranken hie und dort hin, ja sie umschlingt jede Ritze einer Menschenseele; die Sonne geht auf, und sie ist nicht mehr!»

¹⁷⁴ «Der das Auge gemacht hat, sollte der nicht sehen?/Der das Ohr gepflanzt hat, sollte der nicht hören?/Bedenkets doch, ihr Narren im Volk,/Wahnsinnige, wenn wollt ihr klüger werden?//Kann etwas treffenderes auch zu unsrer Zeit gegen die Gattung von Philosophen gesagt werden, die, daß Absicht in der Natur sei, läugnen?»

¹⁷⁵ «Gott wohnt im Licht»

¹⁷⁶ «Gibt's in der Schöpfung ein Geschöpf, das würdiger wäre das Kleid Jehovahs zu seyn»

¹⁷⁷ «Gibt's in der Schöpfung ein Geschöpf, das würdiger wäre das Kleid Jehovahs zu seyn, der seinem Wesen nach ewig im Dunkel wohnt?»

Per quanto uniformi suonino per noi tutti i discorsi, così essi sono accompagnati da luce e ombra e il filo, o molto di più, la confusione della materia aumenta di discorso in discorso. [...] Chi non segue questo filo e in particolare non nota come Giobbe levi sempre al suo oppositore la freccia dalla mano; addirittura dica meglio ciò che quello ha detto o utilizzi le argomentazioni di quello proprio per sé – questi ha mancato ciò che è vivo, ciò che cresce, in breve l'anima del libro¹⁷⁸. (I, 318)

Non solo la contraddizione percorre la veste di cui Dio si ammantava metaforicamente, ma costituisce il mezzo stesso attraverso cui l'Onnipotente delinea la sua opera, infatti «sembra che la provvidenza abbia il suo saggio gioco nell'estrarre le cose più grandi dal fango del nulla, su un filo di seta spesso intrecciato in modo controverso, e nell'usare ai suoi scopi profondamente nascosti la mano dei nemici del suo consiglio»¹⁷⁹ (I, 450-451). Già l'epilogo della costruzione di Babele manifesta questo peculiare andamento dell'agire divino.

E. Poiché essi sono di un labbro e una lingua, vogliono costruire contro il cielo, allora essi diventano di labbra e lingue diverse. Vogliono avere un segno che non saranno dispersi e vengono dispersi¹⁸⁰. (I, 391-2)

Ma numerose altre vicende derivano il loro corso, disseminato di contrasti e svolte impreviste, dai rovesciamenti che la volontà divina persegue come piano.

Non è affatto ignominioso per il corso della provvidenza che essa realizzi la sua opera attraverso strumenti e che promuova obiettivi divini attraverso mezzi umani. Un popolo dovrebbe essere formato secondo i costumi e il Dio dei suoi padri, per come può esserlo; il popolo che questi costumi aveva perso in Egitto, a cui nella vicinanza con gli dei e il culto di Mizraim il Dio dei suoi padri era divenuto estraneo, questo doveva essere riportato indietro dalla sua caduta in uno stato selvatico da un saggio egiziano, che utilizzò le stesse disposizioni egizie per rendergli la religione dei suoi padri, per come esso ora può comprendere questa, e per fissarlo a essa, per coinvolgere anche i suoi costumi e abitudini, per istituire dagli attrezzi e gioielli di un popolo idolatra un servizio di Dio, una capanna che, nonostante tutto ciò di sensibile e visivo, fu la prima santità politica della pura conoscenza sulla terra¹⁸¹. (I, 451)

¹⁷⁸ «So eintönig für uns alle Reden klingen, so sind sie mit Licht und Schatten angelegt und der Faden oder vielmehr die Verwirrung der Materie nimmt zu von Rede zu Rede[...]. Wer diesen Faden nicht verfolgt und insonderheit nicht bemerkt, wie Hiob seinem Gegner immer den eignen Pfeil aus der Hand windet; entweder das beßer sagt, was jener sagte, oder die Gründe jenes eben für sich braucht – der hat das Lebendige, Wachsende, kurz die Seele des Buchs verfehlet»

¹⁷⁹ «Es scheint, die Vorsehung habe ihr weises Spiel darinn, die größten Dinge an einem seidnen, oft widerwärtig geflochtenen Faden aus dem Schlamme des Nichts hervorzuziehen und die Hand der Feinde ihres Raths zu ihren tiefverborgenen Zwecken zu gebrauchen»

¹⁸⁰ «E. Weil sie von Einer Lipp' und Sprache sind./wollen sie gen Himmel bauen, werden sie verschiedner Lipp' und Sprache. Sie wollen ein Zeichen haben, daß sie sich nie zerstreuten, und werden zerstreuet – »

¹⁸¹ «Es ist dem Gange der Vorsehung durchaus nicht schimpflich, daß sie ihr Werk durch Werkzeuge treibt und göttliche Zwecke durch menschliche Mittel befördert. Ein Volk sollte zu den Sitten und dem Gott seiner Väter, wie es seyn konnte, zurückgebildet werden, das diese Sitten in Aegypten verlohren hatte, dem, nahe am Götzen- und Priesterdienst der Mizraimen, der Gott seiner Väter fremde geworden war. Ein Aegyptischer Weiser mußte es seyn, der es von seiner Verwilderung zurückbrachte, der selbst Aegyptische Einrichtungen dazu nutzte, ihm die Religion seiner Väter wiederzugeben, wie es sie jetzt faßen konnte, und um sie daran fest zu halten, um auch ihre Sinne und Gewohnheiten zu beschäftigen, aus den Geräthen und Kleinodien eines abergläubischen Volks ihnen einen Gottesdienst, eine Hütte aufzurichten, die Trotz alles Sinnlichen und Bildlichen das erste

L'intera attività di Dio può riassumersi nella contraddizione per cui «egli provoca il dolore e fascia/percuote e risana con la sua mano»¹⁸² (I, 399). E se da un lato Herder chiarisce questa visione in chiave sociologica, riferendosi agli abituali rovesci di una civiltà assoggetta alla tirannia, dall'altro è attento a sottolineare come essa colga un aspetto ineluttabile del vivere umano, poiché «cosa si vede ovunque sulla terra se non bassa marea e alta marea, innalzamento e abbassamento? Niente resta, niente può rimanere all'apice. Tutto è onda quaggiù e davanti a Dio, che cos'è questa goccia del mondo con tutti i suoi giganti e torri fino al cielo se non una bolla d'acqua che si innalza e scoppia?»¹⁸³ (S. 397)

Ora, certamente ritengo che simili rivoluzioni del destino dovevano essere più frequenti, repentine e sorprendenti nell'Oriente despotico; in principio però sono ovunque fine del canto, risultato di ogni storia umana. Colui a cui non salta nulla agli occhi riguardo questi contrasti, per questi essi restano là vuoti; colui a cui ricordano fatti e esperienze, per questi sono estratto poetico di ogni storia¹⁸⁴. (I, 397)

La realtà esterna infatti muta secondo ritmi alterni, per cui l'avvicendamento è la dinamica che sovrintende il dispiegarsi degli avvenimenti.

Come le montagne invecchiano e decadono i regni; come nuovo fogliame cresce, germoglia nuova felicità dell'uomo – così si legano i tempi dell'anno e della vita, le scene della natura e dell'uomo e Dio è colui che conduce tutto¹⁸⁵. (I, 400)

Di qui l'autore passa a esaltare la fine sensibilità della poesia ebraica, pronta ad attingere consolazione e supportare la speranza anche nello scenario più avvilente: «non è per l'appunto la più magnanima, bella e salda anima, che in mezzo alla decadenza del tempo immagina e traspone in componimento dalle macerie di una felicità minore una nuova e maggiore?»¹⁸⁶ (II, 102)

politische Heiligthum der reinen Erkenntniß auf der Erde war»

¹⁸² «er macht Schmerzen und verbindet,/Er schlägt und heilt mit seiner Hand»

¹⁸³ «Was siehet man überall in der Welt als Ebbe und Fluth, Erhebung und Erniedrigung? nichts bleibt, nichts kann auf Einer Höhe bleiben. Alles ist Welle hienieden und vor Gott, was ist dieser Welt-Tropfe mit allen seinen Riesen und Himmelsstürmern als eine aufsteigende und zerspringende Waßerblase?»

¹⁸⁴ «Nun glaube ich freilich, daß dergleichen Revolutionen des Schicksals im despotischen Orient häufiger, schneller, frappanter seyn mögen; im Grunde aber sind sie überall Ende des Liedes, das Resultat aller Menschen-Geschichte. Wem bei diesen Contrasten nichts beifällt, dem stehen sie leer da: wen sie an Thatsachen und Erfahrungen erinnern, dem sind sie ein poetischer Auszug aller Geschichte»

¹⁸⁵ «E. Wie Berge veraltern, verfallen Reiche; wie neues Laub wächst, sproßt neues Glück des Menschen – so binden sich Jahrs- und Lebenszeiten, Natur- und Menschenscenen und von allem wird Gott der Führer»

¹⁸⁶ «und ists nicht eben die größte, schönste, standhafteste Seele, die sich mitten im Verfall der Zeit aus den Trümmern alter minderer Glückseligkeit eine neue und größere dichtet?»

Rappresentazione dell'essenza di Dio: il Satana e la relativizzazione dell'esistente

La contraddizione sembra addirittura attraversare la sostanza stessa di Dio. Integrando la figura di Satana presente nel libro di Giobbe al consueto *entourage* dell'Altissimo, Eutifrone si meraviglia degli interpreti che «a causa sua hanno voluto rendere l'intero libro un libro caldaico»¹⁸⁷ (I, 312) e ritiene al contrario «la sua rappresentazione primigenia»¹⁸⁸ (I, 312).

Anch'egli è tra gli angeli, cioè tra la servitù domestica del sommo sovrano¹⁸⁹. (I, 312)

Nel testo, dunque, Satana non indicherebbe il diavolo, l'angelo caduto che nel suo operare si pone a ostacolo dei progetti divini, rappresenterebbe bensì un messaggero sottoposto a Dio, fino anzi a incarnarne un'appendice stessa. Le tesi di Herder, all'epoca inusuali, hanno poi trovato riscontro negli esiti dell'esegesi protestante contemporanea, come mostrano di seguito i raffronti con la puntuale analisi di Walter Vogels.

Il termine è in rapporto con la radice verbale *stn*, che significa 'opporsi', 'attaccare', 'contraddire', 'accusare'. La parola 'satana' in ebraico non è un nome proprio, ma un nome comune che indica una funzione. In una serie di testi il termine 'satana' ha un significato profano. È semplicemente un nemico, un oppositore, o un accusatore (1Re 11,14; Sal 109,6). In altri casi si applica a un essere celeste. Siccome il testo ebraico lo menziona con l'articolo 'il satana', il termine non designa un essere il cui nome proprio sarebbe 'Satana' (con la maiuscola), ma indica la funzione speciale di un essere celeste (Zc 3, 1.2)¹⁹⁰.

Diffidando della devozione di Giobbe, il satana non solo discute l'integrità del patriarca ma anche la capacità di giudizio dell'Onnisciente che ripetutamente palesa soddisfazione per il «suo servo Giobbe» (Gb 1), così il satana, «angelo del giudizio di Dio, emissario per indagare, castigare e punire»¹⁹¹ (I, 313), è una figura duplice, solerte nell'instillare il dubbio sia sull'agire umano sia su quello divino.

Il satana potrebbe così essere l'accusatore tanto di Jhwh quanto di Giobbe. È certamente uno che semina dubbio. Fa dubitare Jhwh di Giobbe, o forse esprime ad alta voce i dubbi che Jhwh ha già a suo riguardo.¹⁹²

¹⁸⁷ «die seinetwegen das ganze Buch zu einem Chaldäischen Buch haben machen wollen»

¹⁸⁸ «Wie hier Satan erscheint, halte ich seine Vorstellung für uralte»

¹⁸⁹ «Auch Er ist unter den Engeln, d.i. unter dem Hausgesinde des obersten Fürsten»

¹⁹⁰ W. VOGELS, *Giobbe. L'uomo che ha parlato bene di Dio*, Edizioni San Paolo, Milano, 2001, p. 30

¹⁹¹ «Gerichts-Engel Gottes, ein Bote zur Ausforschung, zur Züchtigung, zur Strafe»

¹⁹² W. VOGELS, *Giobbe. L'uomo che ha parlato bene di Dio*, cit., p. 32

Il suo compito è disposto, limitato e diretto da Dio, quindi in ultima istanza a Dio stesso ascrivibile, infatti «inviato per perlustrare il mondo e portare notizie agisce conformemente al suo incarico e Dio stesso lo rivolge a Giobbe. Non si spinge oltre, a quanto il cenno di Dio ordina e anche questo compie solo come prova»¹⁹³.

Nel libro di Giobbe, il satana ricopre una triplice funzione: esamina il comportamento delle persone, emette dei dubbi su di esse e le prova. Ma altrove nella Bibbia possiamo constatare che Dio stesso ricopre queste tre funzioni. Anche lui esamina le persone (Ger 11,20; Zc 4,10b), dubita della loro giustizia (Gn 18, 22-23), e le mette alla prova (Gn 22,1). Dio non ha bisogno del satana. Il satana rappresenta la personificazione di queste tre funzioni di Dio, di ciò che non amiamo vedere in Dio e di ciò che potremmo chiamare il lato oscuro o buio di Dio.¹⁹⁴

Secondo questa visione Dio ha in sé un antagonista che lo avversa, si oppone a sé stesso nella contraddizione, come se, per giungere a una perfetta conoscenza, si compiacesse di saggiare un consiglio antitetico al suo. Una simile concezione tradisce una mentalità particolarmente attenta a conciliare i contrari, in armonia con la considerazione inerente all'esperienza per cui «ogni ombra presuppone una sostanza: l'illusione stessa è un'ombra della verità»¹⁹⁵.

L'essenza di Dio, inoltre, introduce una relativizzazione di tutto il conosciuto, perché oltrepassa ampiamente ogni categoria ricavabile dall'esperienza. Così il Dio vestito di luce risplende di un fulgore ben più accecante di quello all'uomo noto tramite la luna e il sole, a tal punto che, quando Dio si manifesta raggianti nella sua potenza, questi si rifugiano attoniti nelle loro dimore.

Per esempio, Dio in Abacuc arriva su un carro da guerra a conquistare la terra e ripartirla. Il sole e la luna entrano sbigottiti nella porta delle loro tende; i suoi fulmini schioccano, le sue frecce saettano ed essi si nascondono pieni di vergogna davanti al suo grande splendore¹⁹⁶. (I, 273)

Nel tempo in cui il dominio di Dio sarà compiutamente instaurato, la creazione verrà permeata di una magnificenza analoga a quella divina, per cui il sole e la luna acquisteranno un più denso bagliore.

Infine, quando i giorni venturi del regno di Dio compariranno, allora il sole risplenderà sette volte più

¹⁹³ «Ausgesandt die Welt zu durchforschen und Nachricht zu bringen handelt er seinem Amt gemäß und Gott lenkt ihn selbst auf Hiob. Er geht nicht weiter, als Gottes Wink gebeut und auch dies thut er nur als Probe»

¹⁹⁴ W. VOGELS, *Giobbe. L'uomo che ha parlato bene di Dio*, cit., p. 33

¹⁹⁵ «Jeder Schatte setzt ein Wesen voraus: der Wahn selbst ist ein Schatte der Wahrheit»

¹⁹⁶ «So kommt z. B. bei Habakuk Gott auf seinem Streitwagen, das Land zu erobern und auszuteilen. Sonne und Mond treten staunend in die Thür ihrer Gezelte; seine Blitze schiessen, seine Pfeile fliegen und sie verbergen sich beschämt vor seinem größern Glanz»

chiaro, allora la luce della luna avrà la stessa luminosità del sole¹⁹⁷. (I, 274)

Anche la dimensione del tempo si scompagina al confronto con Dio, per cui dinanzi alla sua eternità un lasso temporale minimo si dilata ad abbracciare secoli, mentre un lungo arco temporale si restringe nella fugacità di un attimo già trascorso.

Perché mille anni sono ai tuoi occhi
come il passato giorno di ieri
come una parte della notte¹⁹⁸.
(II, 78)

La rarefazione del tempo dinanzi all'eterno pone in evidenza la caducità dell'uomo. Tuttavia, mentre noi trascoloriamo, Dio permane; così il fedele meditando l'esistenza perenne di Dio si consola dei limiti angusti in cui la brevità della sua vita lo costringe.

Mai riesco a leggere senza commozione il salmo di quell'implorante, che crede di non vivere l'adempimento dei suoi desideri su Gerusalemme a causa dell'età avanzata. Sprofonda in mezzo alla via della promessa, ma il Dio della promessa resta là e un'altra generazione lo vivrà, perché Dio è Geova!¹⁹⁹
(II, 79)

L'uomo in Dio può vivere indirettamente ciò che sfugge alla durata della sua esistenza, infatti quando la sua vita non era ancora palpitata Dio già era, così come quando essa già si spegne Dio ancora è e con il suo permanere assicurerà l'essere a un'ulteriore generazione, testimone degli eventi futuri; ecco il motivo per cui l'uomo sospira affidando a Dio i suoi desideri e le sue speranze: «Signore! Nostro restare sei tu/di generazione in generazione!»²⁰⁰

Noi siamo solo fenomeni, ombre fuggevoli sulla terra; solo in Dio è la nostra persistenza, il nostro essere, che Mosè così spesso chiama una roccia²⁰¹. (II, 78)

L'irriducibile alterità di Dio provoca un siffatto rimescolamento nelle strutture del pensiero umano che di fronte a essa «l'intera natura tende l'orecchio, la più veloce natura si arresta placida, la più

¹⁹⁷ «Endlich wenn zukünftige Tage der eigentlichen Regierung Gottes erscheinen sollen: denn wird die Sonne siebenmal heller leuchten, denn wird des Mondes Licht wie der Sonne Glanz seyn»

¹⁹⁸ «Denn tausend Jahre sind in deinen Augen,/wie der vergangene gestrige Tag,/wie ein Theil der Nacht»

¹⁹⁹ «Nie kann ich ohne Rührung den Psalm jenes Bittenden lesen, der wegen hohen Alters die Erfüllung seiner Wünsche über Jerusalem und sein Volk nicht zu erleben glaubet. Er ersinkt mitten auf dem Wege der Verheissung; aber der Gott der Verheissung bleibt ja, und ein anderes Geschlecht wird sie erleben: denn Gott ist Jehovah!»

²⁰⁰ «Herr! unser Bleiben bist nur du/von Geschlechte zu Geschlecht!»

²⁰¹ «Wir sind nur Phänomene, flüchtige Schatten auf der Erde; nur in dem Gott ist unsre Bestandheit, unser Daseyn, den Moses so oft einen Fels nennet»

luminosa viene oscurata»²⁰² (I, 274).

Inadeguatezza e sublimità dell'uomo: le vie di conoscenza di Dio e del reale

Poiché Dio contiene al suo interno la contraddizione, non può essere esplorato secondo i criteri di esclusività binaria della logica e, sovvertendo così radicalmente l'ordine assodato dall'uomo mediante l'esperienza, non può nemmeno essere indagato per equiparazione al conosciuto. Dio resta indecifrabile all'intelletto umano, per cui il trono della sua maestà è immaginato avvolto dai cherubini, creature fantastiche e composite che, coprendo il seggio di Dio con il loro sembiante enigmatico, ne siglano l'inaccessibilità e il mistero.

E. Le signorili sagge creature enigmatiche sorreggono il cielo, su cui è posto il trono di Dio, e da chi questo poteva essere meglio trasportato, se non dalle immagini di ogni altezza e terrore sulla terra, collegate all'idea dell'ineffabile, dell'imperscrutabile, della scienza segreta e della sapienza²⁰³. (I, 347)

E poiché il volto dell'Altissimo non può essere osservato, teneramente Israele ha voluto confortarsi di questa restrizione, concependo la possibilità di scorgere Dio almeno di spalle.

Allora il mio ornamento passerà
E tu dovrai stare nella porta delle rocce
E la mia mano ti coprirà, quando passerò.
Poi ritrarrò la mia mano
E tu dovresti vedere la mia schiena,
Perché il mio volto non può essere visto.²⁰⁴
(II, 36)

Gli uomini con la loro intelligenza possono piegare a sé gli elementi della natura e hanno così raggiunto nella storia della civiltà vette ammirevoli, infatti «cosa gli uomini sulla terra (nel bene e nel male) non hanno perseguito e ottenuto? dove non sono giunti? a che cosa non hanno teso i loro sforzi?»²⁰⁵ (I, 360), per cui «un poeta che volesse cantare questo delineandolo nei fatti storici, quale tema glorioso avrebbe! canterebbe solo scoperte dello spirito, o effetti della loro mano, della loro

²⁰² «Die ganze Natur horcht, die schnellste Natur steht still, die glänzendste wird verdunkelt»

²⁰³ «E. Die herrlichen weisen Räthselgeschöpfe tragen den Himmel, auf dem Gottes Thron ruht; und von wem könnte dieser beßer getragen werden, als von Sinnbildern alles Hohen und Schrecklichen auf der Erde, verbunden mit der Idee des Unbegreiflichen, des Unzugangbaren, geheimer Wißenschaft und Weisheit»

²⁰⁴ «Da wird vorübergehen meine Zier/und du sollt stehen in des Felsen Thor/und meine Hand dich decken,/wenn ich geh vorüber./Denn will ich abzieh'n meine Hand/Und meinen Rücken sollt du seyn/Denn mein Antlitz kann nicht gesehen werden»

²⁰⁵ «(im Guten und Bösen) Was haben Menschen nicht auf der Erde geschaffen und gewaltet? wohin sind sie nicht kommen? Was haben sie nicht angestrebt?»

quasi onnipotente volontà!»²⁰⁶ (I, 360). Ciononostante gli uomini sono impotenti per quanto riguarda la ricerca della sapienza, così «che essi incontrano di giorno oscurità/e brancolano a mezzogiorno come fosse mezzanotte»²⁰⁷ (I, 399).

Dalle rocce divide le correnti
e ciò che è prezioso il suo sguardo ha visto:
Spia nei fiumi sorgenti nascoste
e porta ciò che è celato alla luce.
Ma dove l'uomo deve cercare sapienza?
Dov'è il luogo dell'intelletto?
L'uomo, egli non conosce la sua residenza,
nella terra dei viventi essa non è²⁰⁸.

L'impenetrabilità dell'orizzonte divino per l'intelletto umano decreta il fallimento di ogni tentativo di teodicea: l'esistente è scisso in due poli, l'umano e il divino, di cui solo il primo è permeabile al secondo.

Nel libro [di Giobbe] è una duplice scena, sul cielo e sulla terra. In alto si agisce, in basso si parla; la parte sottostante non conosce il senso della sovrastante, per questo tira a indovinare – l'atteggiamento quotidiano di tutte le filosofie e teodicee del mondo²⁰⁹. (I, 316)

Infatti la riflessione umana è fallace perché non dispone dei dati imprescindibili per una valutazione appropriata dell'effettivo, per cui «dov'è un saggio al pari di Dio?/ Chi vorrà provare le sue vie?/ Chi dire: qui hai sbagliato!»²¹⁰ (I, 285)

Il loro scenario è troppo stretto e velato: cercano ragioni nella polvere, in quanto vogliono cercarle sopra le stelle e chi di loro giunge fin là?²¹¹ (I, 316-317)

L'incapacità umana di attingere al trascendente segna il momento di massima divaricazione dell'antitesi tra debolezza dell'uomo, «orgogliosa capanna di fango in cui spira un soffio fugace»²¹²

²⁰⁶ «Ein Dichter, der dies in den vornehmsten factis nur historisch besingen wollte; welch ein glorreiches Thema hätte er! er besänge nun Erfindungen des Geistes, oder Wirkungen ihrer Hand, ihres beinah allmächtigen Willens»

²⁰⁷ «daß sie am Tage Finsterniß begegnen,/und tappen, wie zu Mitternacht, am Mittag»

²⁰⁸ «Aus Felsen spaltet er die Ström' hervor/und was nur köstlich ist, ersah sein Blick;/Späht auf der Flüße tiefversteckten Quell/und bringet die Verborgenheit ans Licht./Wo aber aus soll man die Weisheit finden?/und wo ist des Verstandes Ort?/Der Mensch, er weiß nicht ihren Sitz,/im Lande der Lebendgen ist sie nicht»

²⁰⁹ «Im Buch ist eine zwiefache Scene, im Himmel und auf der Erde. Oben wird gehandelt, unten gesprochen; das Untere weiß den Sinn des Obern nicht, deßwegen rath es hin und wieder – Das tägliche Verhältniß aller Philosophien und Theodiceen der Welt»

²¹⁰ «Wo ist ein Weiser, gleichwie Er [= Gott]?/Wer mag ihm prüfen seine Wege?/Wer sagen: hier hast du gefehlt!»

²¹¹ «Ihr Schauplatz ist zu eng und umhüllet: sie suchen Gründe im Staube, da sie sie über den Sternen suchen sollten; und wer von ihnen reichte dahin?»

²¹² «die stolze Leimhütte, in der ein flüchtiger Hauch wehet»

(I, 357) e onnipotenza del Creatore, alla cui mente persino l'inesistente e l'abortito sono presenti, in quanto anche «il regno delle non cose compare dinanzi a Dio: gli abissi del nulla e della decomposizione sono davanti a lui»²¹³ (S. 283).

Le stelle non sono pure davanti al suo sguardo.

E dovrebbe esserlo l'uomo, il verme?

Un figlio della terra, il baco!²¹⁴

(I, 282)

Eppure «questa capanna di fango fu animata con un alito di Geova»²¹⁵ (S. 357) e poiché, «se anche tutto trascorre, il soffio di Dio è duraturo ed efficace – efficace, come il vento; ristoratore, come la pioggia che scroscia via, ravviva e rende fecondi»²¹⁶ (S. 358) – la sua corruttibilità fu impregnata di immortalità e in essa fu impressa «l'immagine degli Elohim, un visibile stampo delle loro potenze invisibili, come essi e al loro posto operante e efficace»²¹⁷ (S. 359). Diviso tra fragilità e potenza, l'uomo «divenne presto contrasto, carne e spirito, ovvero debolezza umana e forza divina»²¹⁸.

A. Che cos'è un soffio? Non vorrà mica trovare in esso l'anima metafisica dei nostri filosofi?

E. Dio sia lodato no; e anche nessun smembramento delle loro facoltà secondo la nostra maniera. Ma l'essenziale, l'eterno della loro sostanza, perché essa proveniva da Dio e di nuovo a Dio torna²¹⁹. (S. 358)

La letteratura ebraica è estremamente consapevole della caducità umana e la privilegia come tema preminente sviscerandola in ricche modulazioni; e «una poesia che non dimentica la debolezza dell'uomo, per mentire propinandogli una sorta di autosufficienza da dei»²²⁰ (I, 383), gli fornisce un solido orientamento nel mondo.

Tutti i nomi degli uomini parlano in essa di nullità e decadimento. È una capanna di fango, che la tarma divora incessantemente e il verme rode: un fiore che appassisce, quando soffia il vento, o che un raggio di sole secca. Forse nessuna poesia ha rappresentato in modo così toccante immagini di questa decadenza, di questa esistenza umbratile e tutte procedono dalle radici della lingua stessa²²¹. (I, 355)

²¹³ «E. Das Reich des Undings tritt vor Gott: die Abgründe des Nichts und der Verwesung sind vor ihm»

²¹⁴ «Die Sterne sind nicht rein vor seinem Blick./Und sollt der Mensch es seyn, der Wurm?/Ein Erdenkind, die Made!»

²¹⁵ «E. Diese Leimhütte mit einem Hauch Jehovahs beseelt ward»

²¹⁶ «Wenn Alles vergehe, sei der Hauch Gottes daurend und wirksam – wirksam, wie der Wind, erquickend, wie der Regen herabrauscht und belebt und befruchtet.»

²¹⁷ «Bild der Elohim, ein sichtbarer Abdruck ihrer unsichtbaren Kräfte, wie sie und an ihrer Stelle schaffend und waltend»

²¹⁸ «Bald fortgehender Gegensatz wurde, Fleisch und Geist, d.i. Menschenschwachheit und Gottesstärke»

²¹⁹ «A. was ist ein Hauch? Sie werden doch nicht die metaphysische Seele unsrer Philosophen darinn finden wollen? E. Gottlob nicht; auch keine Zergliederung ihrer Kräfte nach unsrer Weise. Aber das Wesentliche, Ewige ihrer Substanz, daß sie von Gott kam und wieder zu ihm gehet»

²²⁰ «Eine Poesie, die die Schwachheit des Menschen nicht vergißt, um ihm etwa Selbstgnügsamkeit der Götter anzulügen»

²²¹ «Alle Namen des Menschen sagen in ihr (=Poesie der Morgenländer) von Nichtigkeit, von Verfall. Er ist eine Leimhütte, an der

Tuttavia, la riflessione dell'ebraismo sull'uomo «non si lascia nemmeno sconfiggere dalla debolezza di questi, per misconoscerne la nobiltà, la grande determinazione»²²² (I, 383), così che nelle sue fulminee espressioni condensa «cosa la vita umana sia e non sia e cosa noi infine possiamo sperare»²²³ (I, 355-356). Infatti, «una poesia che si occupa solo di azioni umane, spesso basse e cattive, che in impure cripte del cuore, spesso per fini immondi, lavora frattanto vivacemente ed efficacemente, può guastare i suoi autori come i suoi lettori»²²⁴ (I, 295).

Nessuna filosofia è a me più odiosa di quella che mobilita tutte le arti, per cavare all'uomo gli occhi, così che non possa vedere sé stesso. La poesia degli ebrei, sì la poesia di entrambi i testamenti, non sa nulla di questo sublime nonsenso²²⁵. (I, 336)

Nel flusso del discorso si inseriscono riguardo alla scissione creaturale tra divino e terreno le rimostranze di Antifrone, il quale lamenta che la limitatezza dell'uomo compromette radicalmente la sua capacità di esplorare l'Onnipotente concludendo, perentorio, che «umano deve essere il cerchio della nostra definizione e morale, non divino»²²⁶ (S. 361).

A. Se solo non fosse troppo puro, troppo alto per noi! Cosa sappiamo noi di Dio? E come può un uomo percepire Dio senza che egli soggiaccia alle sue strette forze?²²⁷ (S. 361)

Eutifrone rilancia argomentando che, per la scintilla divina da cui l'uomo è percorso, egli è strutturalmente designato in conformità a Dio per cui, in forza di questa analogia, può tramite l'indagine di sé estendersi a toccare il Creatore. Il monito *nosce te homo*, riecheggiando dall'antichità dei tempi, viene riproposto e il contenuto svelato, in tutta la sua profondità, secondo l'intuizione per cui la conoscenza dell'uomo è conoscenza di Dio.

Senza Dio la creazione è per noi caos e senza un Dio umano, che come noi pensa e sente, non è possibile nessun amore amichevole o filiale, nessuna confidenza con questa sostanza a noi così sconosciuta e

unaufhörlich die Motte frißt und der Wurm naget: eine Blume, die abfällt, wenn der Wind wehet, oder die vom Stral der Sonne vertrocknet. Vielleicht hat keine Poesie die Bilder dieser Hinfälligkeit, dieser Schattengestalt so rührend dargestellt, und alle gehen aus den Wurzeln der Sprache selbst hervor»

²²² «[Eine Poesie], die sich aber auch von seiner Schwachheit nicht besiegen läßt, um etwa seinen Adel, seine große Bestimmung zu verkennen»

²²³ «Was das Menschenleben sei und nicht sei? Und was wir am Ende zu hoffen haben»

²²⁴ «A. Das Herz der Naturdichter wäre also immer sanft und gut gewesen? E. Der grossen und wahren gewiß... Eine Poesie, die sich allein mit menschlichen, oft sehr niedrigen und schlechten Handlungen beschäftigt, die in unreinen Grüften des Herzens, oft zu unreinen Zwecken, indeß lebhaft und wirksam arbeitet, kann ihnen Urheber wie ihre Leser verderben; die Poesie Gottes thut das nie»

²²⁵ «Keine Philosophie ist mir verhaßter, als diese, die alle Kunst aufbietet, dem Menschen die Augen auszustechen, damit er sich selbst nicht sehen möge. Die Poesie der Ebräer, ja die Philosophie beider Testamente weiß von diesem erhabnen Unsinn nichts»

²²⁶ «Menschlich muß der Gesichtskreis unsrer Bestimmung und Moral seyn, nicht Göttlich»

²²⁷ «A. Wenn er nur nicht zu rein, zu hoch für uns wäre! Was wissen wir von Gott? Und wie kann ein Mensch Gott nachahmen? Ohne daß er unter seinen eignen Kräften erliege»

tuttavia così intimamente vicina²²⁸.

Poesia dell'alleanza e matrice della Legge

Tra vita divina e vita umana, grazie al pensiero affine e al sentire concorde, si innesta un dialogo che promuove il maturare di affetto e attaccamento, per cui «Geova parlava a Mosé, bocca a bocca,/ come un uomo parla a un suo amico»²²⁹ (S. 35). Questa intesa cresce e si inspessisce sviluppando i tratti dell'intimità e della domestichezza, così l'Infinito si abbassa e assume nelle sue manifestazioni un linguaggio consueto e rassicurante a tal punto che «una fiamma di fuoco nel cespuglio fu qui il simbolo della divinità apparsa, che a questo tempo, in questo luogo non si poteva rivelare più semplicemente: cos'era nel deserto arabico un albero, un secco cespuglio?»²³⁰ (S. 34)

Le prime idee di lui si sono fatte così vicine all'uomo, come potevano essere; e sia nelle prime immagini della creazione sia nella storia dei patriarchi questa amichevole confidenza è il fondamento di tutti i rapporti dell'uomo con Dio e di Dio con l'uomo. Nella tenda dei pastori Dio è pastore, nel cerchio della famiglia, padre²³¹. (S. 11)

L'elezione di Israele, tra tutte le nazioni della terra, era dunque volta a stabilire con יהוה' un vincolo di amicizia, che, rispecchiandosi nei temi e moduli della letteratura ebraica, la nobilita caratterizzandola come «*Bundespoesie*», poesia dell'alleanza (I, 413). Tuttavia questo affiatamento non alimentava un rapporto rilassato, appoggiato sugli agi di un soccorso immancabile e di un asservimento divino a ogni capriccio del popolo, «bensì un'amicizia difficile, pronta al sacrificio»²³². La virtù cui fu temprato l'antesignano di ogni credente «non è una che salta agli occhi, ma una misconosciuta e muta, tanto più per questo bella e nobile»²³³ (I, 413); essa trova piena delucidazione nella definizione di «fiducia in Dio anche attraverso il futuro più avverso e lontano, fede»²³⁴ (I, 413)

²²⁸ «Ohne Gott ist uns die Schöpfung Chaos, und ohne einen menschlichen Gott, der wie wir denkt und empfindet, ist keine freundschaftliche oder kindliche Liebe, keine Vertraulichkeit mit diesem uns so unbekanntem und doch so innigst nahen Wesen möglich»

²²⁹ «Jehovah sprach mit Mose, Mund zu Mund,/ so wie ein Mann mit seinem Freunde spricht»

²³⁰ «Eine Feuerflamme im Busch [...] wars hier Symbol der erscheinenden Gottheit, die sich zu dieser Zeit, an diesem Ort nicht einfacher offenbaren konnte. Was war in der Arabischen Wüste als etwa ein Baum, ein dürre Busch?»

²³¹ «Die ersten Ideen von ihm dem Menschen so nahe zu machen, als es seyn konnte; und sowohl im ersten Schöpfungsbilde, als in der Geschichte der Altväter ist diese freundschaftliche Vertraulichkeit der Grund aller Beziehungen des Menschen zu Gott und Gottes zum Menschen. Im Zelte des Hirten ist Gott Hirt, im Kreise der Familie Vater»

²³² «Aber eine aufopfernde, schwere Freundschaft»

²³³ «Die Tugend, zu der Abraham erzogen ward, ist eine nicht in die Augen fallende, eine verkannte und verschwiegene, aber desto edlere und schönere Tugend.»

²³⁴ «Vertrauen zu ihm [= Gott] auch über die widrigste und fernste Zukunft, Glaube»

Infine l'atteggiamento di Abramo verso Dio, come egli sacrifici a lui la cosa più amata che ha, da cui dipendono tutte le sue speranze, che egli ha atteso così a lungo, con così tanta nostalgia, come il guadagno della sua vita, come egli, siccome il suo amico lo richiedeva, gli ha sacrificato suo figlio Isacco, silenziosamente e volontariamente – Mi conceda, amico mio, di dire che io non so porre nulla al di sopra di questa muta fede da eroi, sopra la dolce fiducia tra un pastore e – Dio²³⁵.

Nonostante l'asprezza e la pretenziosità di una fedeltà così estrema, non è mai restio a mostrarsi l'incitamento docile e confortante di un Dio che, nella sua affabilità, instancabilmente affianca il suo prediletto: «Da dove si dovrebbe riconoscere/ che io e questo popolo siamo in grazia davanti a te?/ Non dal fatto che tu esci a passeggio con noi?»²³⁶

Quanti teneri passi ci sono nella conversazione e nell'agire di Dio con lui [= Abramo], quando lo consola, lo incoraggia, lo mette di buon umore riguardo al futuro, ora gli dà un segno di alleanza, un segno di amicizia, ora un nuovo nome, ora immagini del ricordo e ora questa risposta d'amore, ora quella pretende da lui:

Non temere Abramo

Io sono tuo scudo e tuo grande, grande premio²³⁷.

E nello scambio di battute relativo all'imponente figura di Abramo si scatena anche una piccola diatriba sull'effettiva integrità del patriarca, dove Antifrone taccia il capostipite di vigliaccheria e slealtà mentre il suo compagno dall'animo ben disposto lo difende tenacemente.

A. Eppure rinnegò sua moglie in Egitto?

E. Non va a sua vergogna, ma a vergogna degli egiziani che uno straniero, anche se sulla base di una sua paura mezza infondata, ha dovuto fare quello che lui ha fatto²³⁸.

La mancanza del pio caldeo appare tuttavia incontrovertibile, per cui Eutifrone ripara, relegando l'aspettativa di un diverso contegno alle pretese di una civiltà cavalleresca che non si addicono alla rude società del tempo. Non pago della giustificazione, riesce a valorizzare persino la condotta inadeguata dell'uomo posto ad avviare la storia della salvezza, apprezzandola come un elemento di speranza per ogni peccatore; infatti Israele «non è scelto perché ne è degno e nessuno ha scoperto le

²³⁵ «Endlich sein Umgang [= Abraham] mit Gott, wie er ihm das Liebste, das er hat, daran alle seine Hoffnung hing, darauf er als auf den Gewinn seines Lebens so lange, so sehnlich gewartet hatte, wie er, da sein Freund es fodert, ihm seinen Sohn Isaak still, und willig aufopfert – Vergönnen Sie mir, m. Fr., zu sagen, daß ich über diesen schweigenden Heldenglauben, über die zärtliche Vertraulichkeit zwischen einem Hirten und – Gott beinah nichts zu setzen weiß»

²³⁶ «Woran soll man erkennen,/ daß ich und dies dein Volk vor dir in Gnaden sei?/Nicht darinn, daß du mit uns zeuchst?»

²³⁷ «Wie zarte Stellen giebt's im Gespräch und Umgange Gottes mit ihm, da er ihn tröstet, aufrichtet, ihm guten Muth macht für die Zukunft, ihm jetzt ein Bundes- und Freundschaftszeichen, jetzt einen neuen Namen, jetzt Bilder der Erinnerung giebt und bald diese, bald jene Gegenliebe von ihm fordert./Fürchte dich nicht, Abram,/ ich bin dein Schild und grosser, großer Lohn»

²³⁸ «A. Er verläugnete aber doch sein Weib in Aegypten? E. Das gereicht nicht ihm, sondern dem policirten Aegypten zur Schande, in dem ein Fremdling, wenn auch aus einer halb ungegründeten Furcht, thun mußte, was er that»

sue nudità e gli atti vergognosi più dei suoi profeti»²³⁹ (S. 407).

Del resto, amico mio, non dobbiamo considerare un pastore come un galante o un cavaliere di professione che sa morire diecimila volte per la sua amata. Abramo sbagliò e mi piace che di un uomo così grande sia indicata anche questa debolezza, una così grande cautela. Noi vogliamo perdonare al pastore, che non si sa comportare a corte, il suo errore e al posto di questo notare con quale rettitudine, dignità, bontà e innocenza agisce nella sua tenda, nella sua capanna²⁴⁰.

La relazione di amicizia tra Creatore e creatura rilancia per mezzo delle continue interazioni la possibilità di investigazione del reale. Infatti Dio è l'unico vivente a possedere impeccabile conoscenza, poiché egli, mentre fondava la terra, ha penetrato con il suo sguardo la sapienza, fissandone e definendone i confini.

Dio conosce la strada verso essa [sapienza],
solo Egli conosce il suo posto;
vede fino alle estremità della terra,
scruta sotto tutti i cieli fino in lontananza.
Come il vento girò il suo volto,
e diede alle acque la loro misura,
e ordinò alla pioggia la sua legge,
e pose alle tempeste un corso:
là Egli la vide e la contò,
la determinò, la ricercò in profondità²⁴¹.
(I, 403-404)

Mosso da affetto, l'Onnipotente è desideroso di comunicare all'uomo il sapere, per cui provvede alla consegna della Legge, nella quale ha posto la corretta lettura degli avvenimenti così da colmare l'invalidabile scarto di conoscenza segnato dalla debolezza umana.

Per te è saggezza il timore del Signore!
Evitare il male, questo sia per te intelletto²⁴².
(I, 404)

²³⁹ «Seiner Würdigkeit wegen ists nicht erwählt und niemand hat ihm seine Blößen und Schändlichkeiten mehr aufgedeckt, als seine eigne Propheten»

²⁴⁰ «Wir wollen dem Hirten, der sich am Hofe nicht zu führen weiß, seinen Fehler übersehen und dafür bemerken, mit welcher Aufrichtigkeit, Würde, Güte und Einfalt er in seinem Zelt, in seiner Hütte handelt. Uebrigens, m. Fr., müssen wir einen Hirtenvater nicht als einen galanten Schäfer oder als einen Ritter von Profession betrachten, der zehntausendmal für seine Geliebte zu sterben weiß. Abraham verging sich und mir gefällt's, daß von dem großen Manne auch diese Schwachheit, eine zu große Behutsamkeit aufgezeichnet stehet»

²⁴¹ «Gott kennt den Weg zu ihr./nur Er weiß ihren Ort./Er blicket bis zum End' der Erd' hinaus./schaut unter allen Himmeln weit umher./Und als dem Wind' er zuwog sein Gewicht./und er den Waßern gab ihr Maas./und ordnete dem Regen sein Gesetz./und zog den Ungewittern ihre Bahn:/Da sah er sie und rechnete sie aus./bestimmte sie, durchforschete sie tief»

²⁴² «dir ist Furcht des Herren Weisheit!/Das Böse meiden, das sei dir Verstand»

Nella sua amorevole premura, inoltre, si è assicurato che la Legge non fosse un codice esterno all'uomo così da risultargli estraneo; in quel sesto giorno in cui modellò il fango depose la matrice del *nomos* nella costituzione stessa dell'animo umano in modo che la successiva prescrizione trovasse consonanza interna alla struttura morale dell'uomo.

La parola che io adesso ti comando
non è un enigma che ti stia lontano
non è in cielo così che tu dica:
“chi salirà su verso il cielo e lo prenderà per noi?”
Non è al di là del mare, così che tu dica:
“chi attraverserà il mare?”
E ce lo porterà e ce lo renderà comprensibile,
perché ne eseguiamo qualcosa.”
Del tutto vicina ti è la parola, nella tua bocca e nel tuo cuore,
così che tu la possa realizzare!²⁴³
(S. 81)

La strada della sapienza è dunque percorribile mediante l'affidamento al giudizio divino, acquisizione secondo la quale «la vera teodicea di un uomo è studio della potenza, saggezza, della bontà di Dio nell'intera natura e il coraggioso riconoscimento che il suo intelletto, il suo piano si estende sopra al nostro»²⁴⁴ (S. 319).

Il saggio della terra resta ammutolito e si vergogna. Sottomissione all'infinito intelletto, all'imperscrutabile piano, alla bontà del grande padre di casa, che si preoccupa del coccodrillo e del corvo – questo è lo scioglimento delle domande sulla reggenza del mondo²⁴⁵. (I, 318)

Nell'esposizione di Eutifrone, il quesito gnoseologico si interseca alla tematica dell'ordinamento sociale e politico, secondo un'associazione variamente attestata nella tradizione filosofica. In base all'affermazione del dotto, infatti, l'intento di Dio, attraverso la consegna delle Tavole, era quello «di costituire un popolo libero, che non fosse sottomesso a nessuno se non alla legge»²⁴⁶. Da questo piano discende una forma di governo superiore in quanto, siccome gli statuti

²⁴³ «Das Wort, das ich dir jetzt gebot,/ ist nicht ein Räthsel, das dir ferne läge;/ ist nicht im Himmel, daß du etwa sagtest:/,wer will hinauf gen Himmel und es uns holen?“/ Ist nicht jenseits des Meeres, daß du sagtest:/,wer will hinüberschiffen übers Meer?“/ und es uns bringen und es uns verständ'gen,/daß wir es etwa thun!“/Gar nah ist dir das Wort in deinem Mund und Herzen,/daß du es könnest thun!»

²⁴⁴ «Die wahre Theodicee eines Menschen ist Studium der Macht, Weisheit, Güte Gottes in der ganzen Natur und bemüthiges Erkenntniß, daß sein Verstand, sein Plan über den unsern reiche»

²⁴⁵ «Der Weise der Erde steht verstummt und beschämt. Unterwerfung also unter den unendlichen Verstand, unter den unübersehbaren Plan, unter die augenscheinliche Güte des großen Hausvaters, die für den Krokodill und Raben sorgt – dies ist die Auflösung der Fragen über Weltregierung»

²⁴⁶ «Ein freyes Volk zu bilden, das keinem als dem Gesetz unterworfen wäre»

incarnano la presenza e l'agire diretto dell'Altissimo, i sudditi non risultano sottoposti all'arbitrio umano bensì alla temperanza divina. Inoltre, poiché la norma vige al di sopra di ciascuno, essa prevede l'uguaglianza di tutti, precludendo la perdita o la parziale cessione di libertà a causa della prevaricazione altrui, così che anche chi esercita l'autorità è tenuto «a giudicare in nome di Dio, essendo Dio solo attraverso le leggi presente e operante nel suo popolo»²⁴⁷ (II, 88).

Affinché nessuno prendesse loro la libertà, Dio stesso era legislatore, custode della legge, re. [...] L'intero popolo era un regno sacerdotale: ciascuno dunque servo di questo re e della sua legge: "tu devi essere per me un regno sacerdotale!" era il principio in cui Mosè riassunse la sua legislazione. Se non vogliamo chiamare questa teocrazia, allora chiamiamola nomocrazia²⁴⁸. (II, 82)

In questo scenario l'acceso ammiratore della cultura ebraica contempla «quale entusiasmante pienezza un popolo cantò davanti a tutti, in tempi così prematuri pieni di orgoglio e gioia nazionale»²⁴⁹; notificando con rammarico che «ai nostri tempi, nel nostro miscuglio di nazioni, in cui abbiamo a mala pena un Dio, ancor meno un interesse comune e nessuna patria, non vediamo nulla di simile»²⁵⁰ (II,22).

L'emancipazione dell'uomo

La conclusione di rimettersi interamente al giudizio divino lascia Antifrone titubante, in quanto l'incondizionata resa alla divinità viene avvertita come una minaccia per la libertà dell'uomo e per il dispiegamento delle sue facoltà, infatti «diventa tutto così piccolo e stretto se consideriamo ogni avvenimento come una provvidenza di Dio, se vogliamo guardare a tutto moralmente e riconduciamo ogni azione, che noi stessi dovremmo fare, con la sua felicità e infelicità, a Dio»²⁵¹ (I, 382). Come conseguenza di una simile concezione l'uomo, non confidando nell'apporto personale con cui può incidere sugli eventi, rifiuta di impugnare attivamente la determinazione di sé, per cui diventa «apatico e debole, in quanto infine si consegna alla volontà di Dio e non agisce»²⁵² (I, 382). Gli uomini equivalgono allora a «una pedina nella scacchiera di Dio che, giocatore invisibile,

²⁴⁷ «In Gottes Namen zu richten: denn nur durch Gesetze sei Gott in seinem Volk gegenwärtig und wirkend»

²⁴⁸ «Und damit niemand ihnen die Freyheit nähme, ward Gott selbst Gesetzgeber, Gesetzbewahrer, König.[...]Das ganze Volk war ein Priesterlich Reich: jeder also dieses Königes und seines Gesetzes Diener: „du sollt mir ein priesterlich Königreich seyn!“ war das Principium, in welches Moses seine Gesetzgebung faßte. Wollen wir diese nicht Theokratie, so laßt sie uns Nomokratie nennen»

²⁴⁹ «Welche begeisternde Fülle in so frühen Zeiten voll Nationalstolz und Nationalfreude ein versammeltes Volk sang»

²⁵⁰ «Zu unsrer Zeit, in unserm Gemenge von Nationen, in denen wir kaum einen Gott, wenig allgemeines Interesse und kein Vaterland haben, sehn wir nichts dergleichen»

²⁵¹ «Es wird so klein und enge, wenn wir jeden Zufall als eine göttliche Vorsehung betrachten, alles moralisch ansehen wollen und jede Handlung, die wir selbst thun sollen, mit ihrem Glück und Unglück auf Gott zurückschieben?»

²⁵² «stumpf und schwach, daß er sich zuletzt in den Willen Gottes ergiebt und nicht hadelt»

secondo la sua volontà, e non secondo la loro, muove e dirige»²⁵³ (I, 382). Di qui la religione assume la valenza di «un dolce oppio dell'anima»²⁵⁴ (I, 382) che «acceca gli uomini con la luce di Dio mettendoli all'oscuro riguardo loro stessi»²⁵⁵ (I, 382); e «a cosa gioverebbe la poesia più elevata se fosse oppio per l'anima o un velo per l'occhio, così da non giungere mai a conoscere le vere forme e il corso delle cose?»²⁵⁶ (I, 383).

Tutti i concetti sono ricondotti a Dio, tutto viene derivato dalla volontà di Dio; questo affloscia infine la volontà dell'uomo, così come le sue capacità di indagine²⁵⁷. (S. 361)

Alla proposizione di una problematica così spinosa e urgente, la replica di Eutifrone si organizza – vichianamente – su una partizione del tempo storico secondo la scansione della vita umana, infatti «è da lungi notato, come il genere umano nelle sue ere e rivoluzioni sembra seguire i cambiamenti della nostra vita umana»²⁵⁸ (II, 8), così che «il tutto attraversa le sue età come il particolare»²⁵⁹ (I, 322). Posto questo criterio di periodizzazione, la produzione ebraica si collocherebbe nella fase infantile dello spirito umano. Nel corso dell'intera opera viene più volte rimarcato un certo carattere fanciullesco della poesia ebraica, distribuito su due piani distinti: la strutturazione del discorso che presenta tendenze comuni al linguaggio dei bambini, e – in corrispondenza al precedente – la vicinanza alle predilezioni di questi, per cui soprattutto in tenera età si sa apprezzare la bellezza della produzione ebraica. A quest'ultimo punto fanno eco le ammissioni di aver particolarmente gustato la poesia ebraica da bambino, ripetutamente strappate ad un Antifrone che, nell'ammirazione delle argomentazioni addotte dall'amico, si dichiara «sempre più riconciliato con la più antica poesia del mondo»²⁶⁰ (I, 275).

Da fanciullo ho avvertito con gioia i singoli tratti della sua semplicità in particolare in corrispondenza delle scene naturali²⁶¹. (I, 230)

Al primo punto invece è fondamento una coralità di osservazioni che Eutifrone ricapitola in

²⁵³ «die Steine des Schachbretts Gottes, die der unsichtbare Spieler, wie er will, nicht wie sie wollen, ziehet und lenket»

²⁵⁴ «ein sanftes Opium der Seele»

²⁵⁵ «Sie überglänzt den Menschen mit Gottes Licht und verblendet ihn über sich selbst»

²⁵⁶ «Was nütze die erhabenste Dichtung, wenn sie Opium für die Seele oder ein Schleier fürs Auge wäre, die wahren Gestalten und den Gang der Dinge nie kennen zu lernen?»

²⁵⁷ «Alle Begriffe werden auf Gott zurückgeführt, alles vom Willen Gottes hergeleitet; das erschläfft endlich den Willen des Menschen, wie seine untersuchenden Kräfte»

²⁵⁸ «Es ist längst bemerkt, daß das menschliche Geschlecht in seinen Zeitaltern und Revolutionen den Abwechslungen unsres Menschenlebens nachzugehen scheint»

²⁵⁹ «das Ganze durchlebt seine Lebensalter, wie das Einzelne»

²⁶⁰ «ich werde immer mehr mit der ältesten Poesie der Welt versöhnen»

²⁶¹ «Die einzelnen ZügW. VOGELS, *Giobbe. L'uomo che ha parlato bene di Dio*, Ee ihrer Einfalt insonderheit bei Naturscenen habe ich als Kind mit Freude gefühlt»

un'estasiata sintesi della «più elevata e toccante poesia»²⁶² (II, 7) mai esistita.

Li lasci indugiare a lungo su immagini semplici, ripetere queste, meravigliarsi e dipingerle ingigantite: così vedono, così parlano e sentono i bambini. Si stupiscono prima di imparare a osservare, tutto appare loro nell'accecante riverbero della novità: sostanze sconosciute e dunque grandiose agiscono sui loro organi che, non essendo ancora esercitati, percepiscono tutto vivamente. Non sanno ancora confrontare e attraverso il confronto ridimensionare: la loro lingua si sforza di esprimere ed esprime tutto a tinte forti, perché la loro lingua non è ancora stata resta debole e ordinaria attraverso centinaia di parole vuote e di somiglianze divenute generiche²⁶³ (I, 8-9)

Da un lato l'accento infantile della letteratura ebraica contribuisce al suo fascino e valore, ornandola di una semplicità (*die Einfalt*) e innocenza (*die Unschuld*) che la fanno percepire vicina a ciò che, autentico e originario, resta irremovibile per sempre.

L'artefatta poesia dei greci è ornamento variopinto contro questa pura innocenza infantile e la poesia dei celti, per quanto la ami, mi dà sempre impressione di camminare sotto un cielo vespertino nuvoloso [...] Infine si svanisce con il venticello delle nuvole, mentre in Oriente si rimane saldi alla roccia del Dio eterno²⁶⁴. (S. 398)

Dall'altro lato, però, il tono puerile adombra un'incolmabile distanza, poiché lo spirito umano si è ormai evoluto ben oltre lo stadio puerile e con questo la poesia ebraica viene relegata a ciò che è superato e non recuperabile. Solo in un primo momento, dunque, l'uomo ha dovuto consegnarsi alle cure di Dio, suo padre, attendendo il conseguimento della maturità necessaria per provvedere a sé stesso, sulla base della quale avrebbe poi dovuto intraprendere autonomamente il progetto di definizione del suo destino.

Per un bambino è bene seguire suo padre: nella poesia morale degli orientali l'idea di Dio è sole in cielo, che l'intero orizzonte dell'esistenza umana rischiara e con l'acutezza di un raggio contrassegna l'ora d'ombra di questo con relazioni e doveri singoli. A noi questo sole ora appare troppo scottante, mentre all'epoca la sua luce era necessaria, perché questa morale semplice e infantile viene rafforzata e derivata dal prestigio di Dio e aveva il compito di dirigere i popoli della terra sulla retta via, per cui doveva essere

²⁶² «die erhabenste und rührendste Poesie»

²⁶³ «Lasset sie sich an einfachen Bildern lange verweilen, diese wiederholen, anstaunen und ins Gigantische mahlen: so sehen, so sprechen und empfinden Kinder. Sie staunen an, ehe sie anschauen lernen: alles erscheint ihnen im blendenden Glanz der Neuheit: unbekannte und also größere Wesen wirken auf ihre noch ungeübten, also lebhaft empfindenden Organe: sie wissen noch nicht zu vergleichen, und also durch die Vergleichung zu verkleinern: ihre Zunge strebt sich auszudrücken und drückt sich stark aus, weil ihre Sprache noch nicht durch hundert leere Worte und gemein gewordne Aehnlichkeiten schwach und geläufig gemacht ist...»

²⁶⁴ «Die künstliche Poesie der Griechen ist bunter Schmuck gegen diese kindliche reine Einfalt und bei der Celtischen Poesie, so sehr ich sie liebe, ist mir immer als ob ich unter einem bewölkten Abendhimmel wandle. [...] Man verfliegt zuletzt mit dem Lüftchen der Wolke, da man in Orient auf dem Fels des ewigen Gottes vest stehet»

rappresentata così infantile, semplice, rigida e alta²⁶⁵. (I, 363)

Il passaggio dell'uomo allo stato adulto, nella sua necessità, è codificato emblematicamente nel racconto del paradiso, narrazione che Eutifrone non riconduce al genere della favola, bensì della leggenda. Nella favola, infatti, gli elementi sono caricati di un valore allegorico, per cui l'ambiguità dei simboli viene dischiusa, in sede ermeneutica, mediante l'attribuzione di un significato congruo ai tratti di cui sono corredati, in modo tale «che i pezzi si accordino tra loro e ciò che deve essere rappresentato in azione venga rappresentato plasticamente»²⁶⁶ (I, 334). Nella vicissitudine dei progenitori dell'umanità i particolari menzionati si caratterizzano per un'ampia diramazione delle potenzialità simboliche così che, se si verificano le corrispondenze sul piano della concretizzazione del senso, si rilevano frammenti privi di corrispettivo.

E. Prenda l'albero in uno qualsiasi dei significati che esso conformemente alla lingua deve avere: rimangono sempre aspetti superflui e incongruenti²⁶⁷. (I, 334)

Qualora, invece, si consideri l'avvenimento una leggenda, ovvero «la narrazione di una storia istruttiva veramente accaduta con i bambini e i padri del genere umano»²⁶⁸, trasposta in luci mitiche, allora le contraddizioni si dissipano e il senso viene restituito integro e terso.

A fondamento dell'elaborazione letteraria si colloca, in base alla deduzione dell'acuto personaggio herderiano, la disposizione dei primitivi ad apprendere su imitazione degli animali. La cultura orientale ordina le creature in libere e obbligate (*freie und verpflichte*), secondo una bipartizione che assolve le prime da qualsiasi vincolo mentre soggioga le seconde a limiti e prescrizioni, originando uno sbilanciamento per cui tutti gli esseri viventi sono accorpati e isolato in mezzo a loro resta l'uomo, che «solo è legato attraverso precetto e dovere»²⁶⁹ (I, 331). Alla vista del serpente che, non soggetto ad alcuna restrizione, «verosimilmente si cibò dell'albero e stuzzicò l'uomo con il suo esempio (la lingua più potente)»²⁷⁰ (I, 331), i progenitori colsero il frutto della loro disobbedienza. L'uomo, che a osservazione degli animali si impraticava, «imparò da e su essi; questa volta dunque imparò male»²⁷¹ (I, 331).

²⁶⁵ «Einem Kinde ist gut, wenn es seinem Vater folgt: in der Moralpoesie der Morgenländer ist die Idee Gottes Sonne am Himmel, die den ganzen Horizont des menschlichen Daseyns erleuchtet und auch späterhin seine Schattenuhr einzelner Beziehungen und Pflichten mit der Schärfe eines Strals bemerkt und bezeichnet. Uns dünkt diese Sonne jetzt zu brennend; damals war ihr Licht nöthig, denn diese einfache, kindliche Moral mit dem Ansehn Gottes bekräftigt und ganz von ihm hergeleitet, sollte die Völker der Erde auf den Weg lenken und mußte also so kindlich, einfältig, strenge und hoch angegeben werden»

²⁶⁶ «daß ihre Theile zusammen stimmen und was in Handlung vorgestellt werden soll, anschauend vorgestellt werde»

²⁶⁷ «E. Nehmen Sie den Baum in irgend Einer der Bedeutungen, die er der Sprache gemäß haben muß: immer bleiben überflüßige und inconsequente Züge»

²⁶⁸ «Erzählung einer mit den Kindern und Vätern des menschlichen Geschlechts wirklich vorgegangenen belehrenden Geschichte»

²⁶⁹ «der Mensch allein ist durch Gebot und Pflicht verbunden»

²⁷⁰ «[die Schlange] vom Baum wahrscheinlich aß und den Menschen mit seinem Beispiel (der mächtigsten Sprache) reizte»

²⁷¹ «Er lernte von und an ihnen [= die Tiere]; diesmal also lernte er übel»

E. Per quello mangiare non era nulla, per questo era peccato. Nota la differenza? [...] l'uomo agì contro il suo dovere, siccome volle mangiare di questo e seguì un animale in modo irragionevole²⁷². (I, 331)

La compiacenza per la finezza della ricostruzione, filtrata nel fitto colloquiare dei due amici, retrocede di fronte allo stupore per l'incommensurabile ponderatezza di Dio, che ha saputo selezionare l'essere più calzante e consona al risultato da produrre.

E. E che animale utilizzò Dio come causa fortuita del primo smarrimento della sua ragione[= dell'uomo], della sua capacità di osservare e imitare? Poteva servirsi di uno più opportuno? Il carattere del serpente è astuzia e malizia: così agisce, così parla qui²⁷³. (I, 331)

Nelle sue movenze seducenti la serpe si accostò all'uomo e, con l'allettante proposta di divenire simile agli dei, ne circui la volontà persuadendolo ad assaporare il pomo. Tuttavia il suo agire, nonostante l'equivocità, non fu doppiezza né inganno, come non mentì Dio riguardo alla morte che il frutto avrebbe introdotto nell'animo umano: «così l'intera narrazione si rovescia; una e la stessa idea sta là, da un altro lato, ed è sempre la medesima»²⁷⁴ (I, 330).

Dio proibì all'uomo l'albero; egli ricevette dunque su di sé un dovere [...]. Tutti gli alberi erano buoni, perché gli erano permessi; quello era malvagio perché gli era proibito. Il serpente prospettò questo diversamente e disse: «A voi è vietato l'albero, perché esso dà conoscenza del bene e del male, cioè una saggezza più alta. Mangiate e diverrete da bambini uomini, da uomini diverrete Elohim»²⁷⁵.

Dinanzi alla spinosità delle scelte, che attanaglia la ragione per l'irriducibile inesattezza della sua conoscenza e la derivante consapevolezza della sua fallibilità, «il primo semplice esercizio nella distinzione di bene e male»²⁷⁶ consiste nel rispettare le imposizioni prescritte, rigettando gli impulsi contrari e dominando la volubilità del desiderio. Analogamente, seppur in via antitetica, la contravvenzione della norma addestra il giudizio al riconoscimento del bene e del male poiché l'errore viene compreso dagli effetti negativi con cui si ripercuote.

²⁷² «E. Der Mensch hatte eine Pflicht auf sich; das Thier, das vom Baum wahrscheinlich aß und den Menschen mit seinem Beispiel (der mächtigsten Sprache) reizte, hatte keine. Jenem zu eßen, wars keine; diesem wars Sünde. Bemerken Sie den Unterschied?»

²⁷³ «E. Und was brauchte Gott für ein Thier, das die zufällige Ursache der ersten Verirrung seiner Vernunft, seiner Anschauungs- und Nachahmungsgabe werden muste? Konnte er ein gelegeners brauchen? Der Charakter der Schlange ist Klugheit und Arglist: so handelt so spricht sie hier»

²⁷⁴ «So drehet sich die ganze Erzählung; Eine und dieselbe Idee steht von einer andern Seite da und ist noch immer dieselbe»

²⁷⁵ «Gott verbot dem Menschen denselben [= Baum]; er bekam also Pflicht auf sich [...]. Alle Bäume waren gut, denn sie waren ihm erlaubt; dieser war böse, denn er war ihm verboten. Die Schlange legte das anders aus und sagte: „euch ist der Baum, weil er Erkänntniß des Guten und Bösen, d.i. höhere Weisheit giebt, verboten. Eßet, ihr werdet aus Kindern Männer, aus Menschen Elohim werden“»

²⁷⁶ «Dies war die erste leichte Uebung im Unterschiede des Guten und Bösen»

E. Dunque, quando un uomo giunge agli anni della ragione, allora sa distinguere il bene e il male che fino a quel momento gli era stato insegnato a distinguere. Se rimane fedele al suo dovere e resiste alla tentazione, distingue bene e male. Infine se attraverso un passo falso viene reso arguto, così che la punizione del suo non distinguere gli corre dietro, allora impara a conoscere il male e il bene, ma non precisamente nel modo più piacevole²⁷⁷.

All'infrazione del decreto divino realmente si aprirono i sensi dell'uomo e attinsero una sapienza più elevata, come confermato dalla constatazione di Dio che «solo per scherno o sul serio poteva dire: "L'uomo è diventato come uno degli Elohim; ha imparato a conoscere e differenziare il bene e il male"»²⁷⁸. L'inadempienza guadagnò all'uomo un supplemento di conoscenza poiché, mentre egli in precedenza aveva aderito al comando esterno sulla parola di colui che glielo aveva consegnato, senza intendere le motivazioni del divieto, in seguito partecipò della comprensione di queste e, attraverso un percorso tortuoso e drammatico, collezionò schegge di quel discernimento che, penetrando nei recessi più reconditi e distinguendo le più insidiose sottigliezze, era appannaggio esclusivo degli dei. Il racconto, tramandato alla memoria delle generazioni sotto l'avvilente etichettatura di caduta dei progenitori, in realtà non riferisce la loro estromissione dalla beatitudine, bensì l'avanzamento della loro condizione, infatti «erano nudi e non si vergognavano, potevano gli uomini rimanere in questo stato?»²⁷⁹

Il suo primo errore [= dell'uomo] fu paterno proseguimento della sua condizione, la punizione di Dio (come potrebbe del resto il sommo Benevolo punire diversamente?) fu una benedizione nuova, solo più difficile da sentire. All'uomo doveva venire aperta la porta verso la sua caverna e il suo stesso sbaglio gliela doveva aprire²⁸⁰. (I, 337)

Davvero non si armonizza con l'ininterrotto stimolo dell'uomo all'evoluzione e la sua costante esigenza di mutevolezza la statica descrizione di un paradiso «dove tutto è permanente e piacevole/ un perenne letto nuziale, perenne aurora,/ e scorrono acque dai dolci profumi, /e gli alberi danno un'ombra fedele/ che mai svanisce né avvizzisce»²⁸¹ (I, 325). Dio aveva progettato בראשית , fin dal principio, la fuoriuscita della sua creatura dall'ambiente protetto che doveva custodirne la

²⁷⁷ «E. Also wenn ein Mensch zu Jahren des Verstandes kommt, so weiß er Gutes und Böses zu unterscheiden, das er bisher zu unterscheiden gelehrt wurde. Wenn er seiner Pflicht treu bleibt und der Versuchung zum Gegentheil widersteht, unterscheidet er Gutes und Böses. Endlich wenn er durch einen Fehltritt gewitzigt wird, daß ihm nun die Strafe seines Nicht-Unterscheidens naheilet, so lernt er Böses und Gutes kennen; aber nicht eben auf die angenehmste Weise»

²⁷⁸ «Gott konnte nun, im Spott oder im Ernst sagen: „der Mensch ist wie einer der Elohim worden; er hat Gutes und Böses kennen und unterscheiden gelernt“»

²⁷⁹ «Sie waren nackt und schämten sich nicht; konnten die Menschen wohl in diesem Zustande bleiben?»

²⁸⁰ «Sein erstes Versehen ward väterliche Fortleitung seines Zustandes, die Strafe Gottes ward (wie kann der Allgütige auch anders strafen?) ein neuer, nur härter zu fühlender Segen. Dem Menschen sollte die Thür zu seiner Hütte geöffnet werden; und sein eignes Versehen mußte sie ihm öffnen —»

²⁸¹ «wo alles bleibend ist und angenehm,/ein ewig Brautbett, ewge Morgenröthe,/und Waßer süßer Düfte rinnen,/und Bäume treuen Schatten geben;/der nimmer weicht, nie verwelkt»

gestazione. Traendolo dal suolo, «pesò la polvere sulla sua mano»²⁸² (I, 325) e «conobbe ogni errore di cui sarebbe stato capace»²⁸³ (I, 325) per cui, «siccome sarebbe stato folle creare il genere umano perché sprofondasse nel primo momento della sua esistenza»²⁸⁴ (I, 336), prevenne il suo smarrimento con una pianta, «che nel piano dell'umanità corrispondeva anche ora ai suoi scopi»²⁸⁵ (I, 336).

Nell'istante in cui Antifrone, sbigottito, richiama a discolpa della sua perplessità i fautori di un'interpretazione tradizionale, per i quali l'uomo – se solo il peccato non lo avesse strappato a ciò – avrebbe prosperato in un appagamento perpetuo, il suo interlocutore si irrigidisce e contesta fermamente le pretese dei puristi sottolineando che, conseguentemente alle loro congetture, la costituzione dei progenitori doveva essere difforme da quella dei figli e, attraverso essi, dei posteri cui diedero vita.

E. Allora anche Eva non era strutturata come le nostre donne, perché secondo la loro conformazione queste devono diventare madri e la prima benedizione chiarisce espressamente l'uomo formato affinché popoli la terra²⁸⁶. (I, 335)

Irritato, Eutifrone liquida l'argomento sentenziando che «in breve, fino a quando i fanatici non ci mostrano un'altra terra, un'altra umanità, rispetto a quella che conosciamo»²⁸⁷, le loro presunzioni rimangono carenti di riscontri e pertanto non degne di considerazione.

Invece di «blaterare cose nell'azzurro del cielo»²⁸⁸ (I, 383), occorre piuttosto apprezzare la mirabile consonanza al reale della narrazione, che collima perfettamente con l'esperienza di ciascuno, in quanto «come Eva fu incantata, così anche noi siamo incantati ed estraniati dall'innocenza»²⁸⁹ (I, 336).

E. Slittamento dall'ingenuità attraverso moventi estranei, inammissibili, ingannevoli. Un precetto è sempre là, in noi o fuori di noi, nella nostra coscienza o in un dovere positivo. Un serpente è sempre là, che ci seduce, concupiscenza dei nostri sensi, falsa immagine della nostra ragione o entrambi²⁹⁰. (S. 338)

²⁸² «Er wog den Staub in der Hand»

²⁸³ «kannte jeden Irrthum, deßen er fähig wäre»

²⁸⁴ «da es thöricht gewesen wäre, ein Menschengeschlecht zu schaffen, damit es im ersten Moment des Daseyns unterginge»

²⁸⁵ «[ein Gewächs], das im Plan der Menschheit auch jetzt seinen Zwecken entsprach»

²⁸⁶ «E. So war auch Eva nicht gebauet wie unsre Weiber: denn ihrem Bau nach sollen diese Mütter werden und der erste Segen erklärt ausdrücklich den Menschen dazu geschaffen, daß er die Erde bevölkere»

²⁸⁷ «...kurz, so lange uns die Schwärmer nicht eine andre Erde, eine andre Menschheit zeigen, als die wir kennen...»

²⁸⁸ «Sachen ins Blaue des Himmels hineinreden»

²⁸⁹ «Wie die Eva berückt ward; werden wir auch berückt und entfremdet von der Einfalt»

²⁹⁰ «E. Verrückung von der Einfalt, durch fremde, unstatthafte, täuschende Beweggründe. Ein Gebot ist immer da, in uns oder außer uns; in unserm Bewußtsein oder in positiven Pflichten. Eine Schlange ist immer da, die uns verführt: Lüsternheit unsrer Sinne, falsche Vorspiegelungen unsrer Vernunft, oder beide»

In sintesi, la leggenda, poiché «l'intero vive le sue età come il singolo»²⁹¹, si erge a paradigma di ogni esistenza, scandendo le fasi che percorrono la vita umana, e al tempo stesso prefigura l'epocale cambiamento apportato dalla venuta del Nuovo Adamo, così da classificarsi come «il ciclo dell'umanità da tutti i lati»²⁹² (I, 322), «un'enciclopedia dell'umanità»²⁹³ (I, 338) .

Infatti, se la possente stretta di Dio all'inizio certamente sorresse l'uomo, infine si unì a lui inseparabilmente trasformandosi in laccio di «guinzaglio e il bambino non si abituò mai ad andare da solo»²⁹⁴ (I, 362).

A. Non dovrebbe essere questo in Oriente il caso? Dalla conseguenza infantile del mondo primigenio si sviluppò presto un asservimento mosaico, invece di innalzarsi lo spirito umano si inabissò²⁹⁵. (I, 362)

Un nuovo patto, una nuova alleanza, dovette sancire l'iniziazione dell'uomo allo stato maturo della sua esistenza, un'alleanza in cui Mosè, colui che aveva dato contorno e forma al popolo di Dio, trova un successore, dopo che «non era sorto in seguito nessun profeta in Israele come Mosè, tale da aver conosciuto il Signore faccia a faccia»²⁹⁶ (II, 297). Infatti «Samuele ebbe un raggio della sua luce, tuttavia non la sua potenza»²⁹⁷ (II, 297), mentre «Davide fu mite e dolce, retto e coraggioso, ma un re»²⁹⁸ (II, 297); «Elia ebbe un braccio della potenza di Mosè»²⁹⁹ (II, 297), ciononostante «il suo tempo era sprofondato troppo in basso»³⁰⁰ (II, 297) perché potesse risanarlo; infine «Isaia e altri profeti furono bocca di Mosè, il suo spirito e il suo sguardo li riempì»³⁰¹ (I, 298) ma non lo eguagliarono nei fatti: unicamente a Cristo va la dedizione dell'autore.

Solo davanti a te mi inginocchio, tu figura celeste, tanto più edificante di Mosè, quanto più bello e precedente eri; tanto più potente quanto più hai nascosto la tua forza. Con dodici poveri, rozzi e incolti discepoli hai istituito più di quello con 600.000 Israeliti e l'hai fondato sulla terra ma solo dal più piccolo inizio – tu ti sei compiaciuto di piantare nella terra il seme, che ancora cresce e alla fine dei giorni sarà certamente l'ombra ristoratrice, a cui tutti i veggenti rimandano. Con potenza celeste sei venuto quaggiù e hai riassunto in te tutti i detti dei profeti, trovando in te coraggio a sufficienza per realizzare anche i più avversi di questi attraverso la povertà, il bisogno e la morte più ignominiosa, perché solo in questo modo

²⁹¹ «Das Ganze durchlebt seine Lebensalter, wie das Einzelne»

²⁹² «Den Kreislauf der Menschheit von allen Seiten»

²⁹³ «Eine Encyklopädie der Menschheit»

²⁹⁴ «Leitbande und das Kind gewöhnte sich nie, selbst gehen zu lernen»

²⁹⁵ «A Sollte dies in Orient nicht der Fall sein? Aus der kindlichen Folge der Urwelt ward bald ein knechtischer mosaischer Dienst; statt daß sich der menschliche Geist hätte heben sollen, sank er»

²⁹⁶ «es stund hinfort kein Prophet in Israel wie Moses, den der Herr erkennt hätte von Angesicht zu Angesicht»

²⁹⁷ «Samuel hatte einen Stral von seinem Licht, aber nicht seine Kraft»

²⁹⁸ «David war weich und zart, gerecht und tapfer; aber ein König»

²⁹⁹ «Elias einen Arm von Moses Kraft»

³⁰⁰ «sein Zeitalter aber war zu tief gesunken»

³⁰¹ «Iesaias und andre Propheten waren den Mund Moses: sein Geist und reiner Blick erfüllte sie»

potevano adempersi e essere riuniti³⁰². (II, 299-300)

Così, allo sfogliare della pagina conclusiva, l'opera presentatasi come compendio della poesia ebraica si rovescia nella celebrazione del cristianesimo, che si qualifica migliore di questa in quanto, appartenente alla maturità dell'animo umano, più compiuto. Perfino il puntuale soccorso di cui Dio beneficiò Israele si rivela, infine, diretto al vantaggio della *cristianitas*, mirando alla salvaguardia esclusiva di quei «fiori della poesia che in seguito effettivamente (questo è un fatto e non un misticismo teologico) hanno portato frutti presso così numerosi altri popoli»³⁰³ (I, 407-408). Il lavoro del pensatore tedesco, dunque, trova il suo significato ultimo nell'esortazione a rivivificare gli abbondanti germogli dello spirito ebraico, nella progettazione di un cristianesimo più fecondo in quanto maggiormente ottemperante alle sue radici. Tuttavia, visto il ministero di Herder e il suo ambiente di appartenenza, questo rapido rovesciamento del discorso, che appare affrettato e non occupa per di più uno spazio significativo nell'economia dell'opera, suscita il sospetto che si tratti di una conclusione dovuta o quantomeno forzata da condizionamenti esterni. L'autore è ben consapevole che l'originaria genialità di una cultura non può essere artificialmente trapiantata; per riprodurre gli esiti fecondi occorre inserirsi nel suo alveo, recepirne l'eredità aderendovi. Infatti, «se il voler prendere in prestito da popoli, mostrerebbe desolante povertà»³⁰⁴, siccome «ogni lingua, ogni nazione, ogni clima ha un proprio metro e proprie fonti di poesia preferita»³⁰⁵ (I, 292), «la stessa strada dobbiamo percorrere noi! E alla stessa fonte dobbiamo attingere!»³⁰⁶ (I, 292).

³⁰² «Nur vor dir beuge ich mich, du himmlische Gestalt, erhabner als Moses, um so schöner, je holder du warst: um so kräftiger, je mehr du deine Kraft verbargest. Mit zwölf armen, rohen und unwissenden Schülern richtetest du mehr aus, als jener mit seinen 600,000 Israeliten, und gründetest es über die Welt; aber nur vom kleinsten Anfange an – du begnügtest dich das Samenkorn in die Erde zu pflanzen, was noch immer wächst und am Ende der Tage gewiß der erquickende Schatte seyn wird, auf den alle Seher der Zukunft wiesen. Mit himmlischer Kraft kamst du hernieder und fandst alle Aussprüche der Propheten in dir; fandst Muth gnug in dir, auch die entgegengesetztesten derselben durch Armuth, Noth und den schmählichsten Tod zu erfüllen, weil sie nur auf diesem Wege erfüllt und vereint werden konnten»

³⁰³ «Die Blüthe der Poesie zu retten, die in der Folge doch wirklich (dies ist Faktum und kein theologischer Mysticismus) so viel andern Völkern Früchte gebracht hat»

³⁰⁴ «Es zeigte elende Armuth an, wenn man von so entlegnen Völkern borgen wollte»

³⁰⁵ «Jede Sprache, jede Nation, jedes Klima hat ein eignes Maas und eigne Quellen seiner Lieblingsdichtung»

³⁰⁶ «Denselben Weg gehen müßen wir! und aus eben den Quellen schöpfen»