

Arendt lettrice di Buber: *Judenfrage e sionismi*

(*Arendt as a Reader of Buber: The Jewish Question and Zionism*)

Antonino Giannetto

University of Messina - IT

Abstract

Through her comparison with the person and work of Martin Buber, Arendt presents her reflections on Zionism and the Judenfrage.

Keywords: Buber, Zionism and the Judenfrage

Abstract

Nel confronto con la persona e l'opera di Martin Buber, Arendt presenta la sua riflessione sul sionismo e la Judenfrage.

Parole chiave: Buber, Sionismo e Judenfrage

GIANNETTO: Ritorniamo all'ebraismo. Al di là dei pensatori che lei cita in *The Jew as Pariah. A Hidden Tradition*, situandoli nella sua distinzione tra *pariah* e *parvenu* (Arendt 2017: 15)¹, voglio concentrarmi su una delle figure più celebri, e proprio per questo anche più controverse, di questo panorama lacerato. Mi riferisco ovviamente a Martin Buber. Qual è la sua posizione a riguardo?

¹ Si veda anche Arendt 2009: 147–172.

ARENDT: La ringrazio per la domanda, assolutamente centrale per il rapporto tra ebraismo e modernità. Come avrà avuto modo di leggere nel mio libro, è la modernità a causare il *dividuum* identitario nella cosiddetta *Judenfrage*, come la chiama in tedesco anche Martin Buber. Questi fu un vero e proprio uomo tra due mondi (cfr. Silberstein 1981: 211): egli si spese per un'opera di germanizzazione (Poma 1993: 10)² volta a riconciliare l'anima ebraica con sé stessa, non sfuggendo alla modernità, ma cercando una fenditura emancipativa capace di attraversarla. Così le sue opere chassidiche rimandano alla sua fascinazione per l'*Ostjude* – realtà che ebbe modo di conoscere personalmente – mentre la sua formazione intellettuale e la sua sensibilità si situavano nel confronto con la *Zivilisation* e l'assimilazione degli ebrei occidentali. Con lo stesso spirito dialogico, come appartiene al suo modo di essere e di filosofare, egli si approcciò anche alle questioni politiche del sionismo, nella cui policromia assunse una posizione minoritaria ma non per questo ininfluente.

GIANNETTO: Si riferisce al largo seguito che ebbe tra i giovani del *Bar Kochba* di Praga grazie alle sue *Reden* sull'ebraismo, che egli tenne tra il 1909 e il 1910 dopo una parentesi – diciamo così – “intimistica” dopo il V Congresso di Basilea (Lavagetto 2013: XXXIX-XXX)?

ARENDT: Certamente, ma non solo. Volendo specificare meglio la mia opinione su Buber, posso riportarle quello che scrissi su di lui in un breve contributo in francese. Lo intitolai, non a caso, *Un Guide de la Jeunesse: Martin Buber*. La pubblicazione risale all'aprile del 1935 per il *Le Journal Juif*, due anni dopo la presa di potere del nazismo e delle

² Sebbene il *focus* sulla *Verdeutschung* sia di Poma, non c'è motivo di pensare che Arendt, quale conoscitrice dell'opera buberiana – anche se non sappiamo fino a che punto – non fosse a conoscenza dell'opera di germanizzazione che Buber aveva portato avanti tanto nei suoi racconti chassidici, quanto nella sua traduzione della Bibbia con Franz Rosenzweig.

prime misure antiebraiche (Arendt 2013: 24)³. Come può intuire, quella fu un'ora storica dirompente per il destino ebraico. Proprio per questo mi sembrò opportuno rammentare il contributo decisivo di Buber sull'autoconsapevolezza che l'ebraismo avrebbe dovuto riconquistare per sé stesso, tanto nella sua realtà individuale, capace di appellare ogni singolo ebreo, quanto in quella comunitaria, che il filosofo aveva sempre ricercato nel suo itinerario intellettuale e politico. A quel tempo posì una domanda retorica, nel senso che mi era ben chiara la personalità che ne avrebbe incarnato la risposta: «esiste un leader che sia più di una propaganda del sionismo, più di un eminente esperto di questioni ebraiche, più di un eccellente studioso e storico giudaico, e più di una rappresentazione vivente della cultura ebraica – in breve, qualcuno che sia tutte queste cose, e anche di più?». A tale interrogativo feci seguire la mia opinione su Buber. Lo definii, senza troppi fronzoli, la «guida incontestabile del giudaismo europeo» (*Ib.*).

GIANNETTO: Potrebbe approfondire quest'ultima affermazione? Mi preme farle questa domanda perché, come accade sempre al destino degli uomini più influenti, non v'è mai un'unanimità di giudizio. E questo, da un certo punto di vista, è certamente anche un bene. Vorrei però riferirmi ad alcune personalità a lei ben note, come Gershom Scholem e Franz Kafka. Se l'opinione di Scholem su Buber è sospesa tra la stima e la critica, come si evince da alcuni suoi saggi e dai colloqui di Eranos che tenne un anno dopo la morte del filosofo (Scholem 2008: 292–322)⁴, quella di Kafka è perlopiù caustica (Kafka 1974: 236)⁵,

³ Per un affondo comparativo più approfondito si prenda in considerazione anche quanto Buber scrive a proposito di Hannah Arendt in merito al processo Eichmann. Rimando a Buber 2019.

⁴ Si confronti anche Scholem 2015.

⁵ Il riferimento è ciò che scrive Kafka a Felice Bauer in una lettera del 16 gennaio 1913: «Devi sapere che Buber tiene una conferenza sul mito ebraico; be', Buber non basterebbe neanche lontanamente a farmi uscire dalla mia stanza, l'ho già sentito, mi annoia, qualche cosa manca a tutto ciò che dice».

anche se ebbe con lui contatti frequenti e non sempre infruttuosi⁶. Cosa ne pensa lei?

ARENDT: Mi sento di rispondere sinceramente: non intendo pronunciarmi sulla visione di questi pensatori, a me peraltro molto cari. Posso solo dire che essi vissero profondamente la temperie della loro identità ebraica, e ciascuno di loro l'affrontò in rapporto alla propria sensibilità. Come ho avuto modo di accennarle, la mia distinzione tra *paria* e *parvenu* ci permette di riconoscere dei tipi ebraici in un momento in cui l'ebraismo entra in contraddizione con sé stesso, sempre più incapace di riconoscersi in una tradizione religiosa o in un costume prettamente laico e sociale, come il resto dei popoli europei. Giusto per farle un esempio, la mia lettura di *Beschreibung eines Kampfes* di Kafka viaggia su questo doppio binario: se si riconosce interamente nella sua condizione, il *paria* rimane sempre un "irreale" di fronte alla "realtà" del sociale (Arendt 2017: 33). Ebbene, Buber è a mio avviso un autorevole interprete di questo cortocircuito identitario. Mi lasci spiegare meglio: prima le facevo riferimento al suo lavoro di germanizzazione, che per lui fu un mezzo per avvicinare la divisione tra l'ebreo occidentale e orientale. Il suo lavoro sul chassidismo e la sua «grande traduzione tedesca della Bibbia» non rimandano a nient'altro che al suo tentativo di avvicinare i giovani ebrei-tedeschi con il «contenuto spirituale di quell'ebraismo cui erano diventati estranei» (Arendt 2013: 25–26).

⁶ Nella stessa lettera a Felice Bauer, Kafka, tuttavia, riconosce anche il pregio delle traduzioni buberiane sulle storie cinesi. Questo contribuì certamente a ispirare l'immaginario di alcuni suoi racconti, come *Beim Bau der Chinesischen Mauer*.

GIANNETTO: Proprio come, all'inverso, aveva fatto Moses Mendelssohn.

ARENDT: Esattamente. Moses Mendelssohn aveva compiuto la sua traduzione della Bibbia in lettere ebraiche per introdurre l'ebreo del ghetto nella vita tedesca ed europea del tempo (cfr. *Ib.*). Buber invece risponde alle conseguenze di quella speranza emancipativa, quando quest'ultima stava rivelandosi una pia illusione tra la fine del secolo scorso e l'inizio del nostro. Un vero e proprio paradosso storico. Se posso dirlo con ironia, forse Mendelssohn non avrebbe mai immaginato che, un secolo e mezzo più tardi, la sua emancipazione avrebbe avuto bisogno di essere "emancipata" di nuovo. La *Verdeutschung* di Buber, inizialmente intrapresa con Franz Rosenzweig, voleva infatti ricondurre direttamente all'ebraico, alla lingua viva e originaria della Bibbia. Nel suo lessico filosofico, questo assumeva un senso ben preciso: ricondurre «l'appello del Tu di Dio all'Io dell'uomo» (*Ib.*).

GIANNETTO: Una sorta di "ritorno al passato", dunque.

ARENDT: Sì, ma è doveroso chiarire in che termini. Il ritorno al passato di Buber non è una semplice restaurazione. O se in qualche modo lo è, o lo sembra, lo è in un modo del tutto peculiare. La direzione verso il passato non è a senso unico. Non viene percorsa, diciamo così, su una linea retta. Anzi, tutt'altro. Come il mio caro amico Walter Benjamin (cfr. Arendt 1970: 104), che qui colgo l'occasione di rammemorare, anche Buber non nutre molta simpatia verso il tempo meccanico degli orologi.

GIANNETTO: Potrebbe chiarirmi in che senso rispetto a Buber?

ARENDT: Le risponderò attraverso le sue stesse parole, che ricordo bene proprio perché le ho citate. Tanto mi rimasero impresse. Con lo

stesso *pathos* con cui impreziosiva i suoi discorsi, Buber una volta manifestò il desiderio di una «*vita nuova, integrale*». Una vita – scrive – «per me, per il popolo in me, per me nel popolo». Questa volontà, così fortemente connessa con il suo senso di comunità, lo porta poi a dire: «l’ebraismo, infatti, non è soltanto un passato, tutt’altro: malgrado tutto ciò che ha già creato, ritengo che l’ebraismo abbia innanzitutto non un passato, ma un futuro» (Arendt 2013: 26). Ecco: è tutto qui. Se Buber si rivolge alla Genesi, ai Salmi, ai Profeti, al Libro di Giobbe e non solo, lo fa perché vuole riattizzare la fiamma di quelle antiche voci per vederle divampare di nuovo. In questo modo, quando tutto il popolo sarà raccolto intorno a questo fuoco ancestrale, potrà toccarlo, sentirlo di nuovo vivo. E quando lo avrà compreso, avrà anche raccolto il compito che Dio gli ha affidato come popolo, come suo popolo (cfr. 25).

GIANNETTO: Che immagine suggestiva!

ARENKT: La ringrazio. Ho cercato di restituirlle lo stesso tono di Buber, ma se volessi rispondere a modo mio, condenserei il significato delle sue parole così: egli cerca di inserire le «questioni più lontane del passato biblico in un rapporto vivo e attuale con la nostra esistenza odierna». È l’attualizzazione del passato il centro del suo insegnamento, la nuova «scienza ebraica» di Buber. Ciò che è stato non è per lui «filologia esatta» o «storia morta» (*Ib.*), come nel caso delle *Wissenschaft des Judentums*, ma la conservazione del passato e la lotta per il futuro.

GIANNETTO: Lo stesso futuro che egli cercava nelle fila del movimento sionista per il suo popolo? Quanto crede che questa visione, che ora lei mi ha illustrato, abbia influenzato la sua visione politica?

ARENDT: Le rispondo direttamente: la sua visione del sionismo e il suo impegno etico-politico per la causa sono fortemente intrecciati in questa concezione. Tuttavia anche qui è opportuno fare delle distinzioni e capire in cosa Buber si sia distinto rispetto ad altri esponenti del movimento. Non a caso, in quel contributo per quel giornale francese che le avevo citato, definivo questa sua visione «spirito particolare» (*Ib.*). Ma in cosa, precisamente, si riscontra questa particolarità? Lei avrà ben chiara la visione di Herzl, vale a dire colui che, con il Primo Congresso di Basilea, era riuscito, seppur inizialmente in una forma cerimoniale, a fondare il movimento.

GIANNETTO: Certamente. Anzi, sono anche consapevole che il rapporto tra Buber ed Herzl non fu nemmeno così lineare. Inizialmente, quest'ultimo era rimasto affascinato dalle capacità e dall'entusiasmo di Buber, che allora era un giovane studente. Ma la linea politica di Herzl rivelava, giusto per adoperare un termine che lei ha usato, la sua natura di *parvenu*. Questa finì per configgere con la sensibilità di Buber verso lo spirito del popolo ebraico. Buber voleva una *Renaissance*, cioè una giudaizzazione del Rinascimento italiano, cogliendone lo stesso spirito. Herzl invece, mi corregga se sbaglio, un'"utopia" sul modello politico europeo.

ARENDT: Non vedo perché correggerla. Al contrario, è stato molto preciso e mi ha offerto l'appiglio necessario perché possa continuare il mio discorso. Noto che non ha ignorato Buber.

GIANNETTO: Grazie! Sì, in effetti me ne appassionai dopo aver letto *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*, il preferito anche di Herman Hesse. Ma a proposito di Herzl, una volta lessi lo scritto commemorativo che Buber gli dedicò dopo la sua morte. Ricordo che

Buber distingueva tra un Herzl «ironista», politico del gesto brillante e appassionato, e un Herzl dalla «lingua densa e oggettivante» (Buber 2013: 51–52). Il primo, seguendo Buber, era l’Herzl del *Palais Bourbon* e il secondo quello del *Der Judenstaat*.

ARENDT: Ebbene, allora ritorniamo a dove volevo arrivare per rispondere alla sua domanda e spiegarle la particolarità della posizione di Buber, almeno dalla mia prospettiva. La distinzione che lei ha messo in luce è un ottimo punto di partenza. Iniziamo prima da Herzl e poi arriviamo a Buber. Come ho sostenuto nel mio saggio su Herzl e Lazare, il primo scrive il *Der Judenstaat* dopo aver fatto la cronaca del primo processo Dreyfus per un giornale di Vienna: il *Neue Freie Presse*. Herzl ne era infatti il corrispondente in Francia. Durante quel suo lavoro da cronachista, egli udì la folla gridare «morte agli ebrei!» e si accinse a scrivere il *Der Judenstaat*. Per Herzl la possibilità di uno Stato ebraico costituiva la soluzione al problema antisemita: «un mettersi in salvo in una patria» quando, alla luce dell’affaire Dreyfus, l’intero mondo dei gentili gli appariva ostile. A quel punto «non rimanevano, ormai, che ebrei e antisemiti» (Arendt 1993: 85). La sua idea di realtà è chiara. Da un lato, egli vedeva in questa realtà una «struttura eterna e immutabile» costituita da Stati-nazione schierati compatti contro gli ebrei. Dall’altro, «vi vedeva gli ebrei stessi, dispersi e perseguitati in eterno» (*Ib.*). Quale poteva essere, quindi, l’unica soluzione per Herzl? «Trasportare “il popolo senza un paese” in un “paese senza un popolo”» (62). Liberi dai condizionamenti dagli altri Stati, gli ebrei sarebbero stati capaci di sviluppare il loro organismo isolato e riunirsi così attorno all’unica realtà possibile: uno Stato-nazione, di ispirazione tedesca, che avrebbe automaticamente liquidato l’antisemitismo. Questa fu l’illusione di Herzl.

GIANNETTO: Da quale prospettiva lo pensa?

ARENDT: Dal fatto che Herzl non riuscì a comprendere la natura dell'antisemitismo moderno. È ironico, se ci pensa: il leader sionista credeva, in fondo, che gli antisemiti fossero «onesti e sinceri» (85), e che il loro odio verso gli ebrei fosse circoscritto entro i confini nazionali. Ma la verità è un'altra: «l'antisemitismo era diventata un'arma politica di tipo nuovo» (86). Per come lo intendo io, il nuovo antisemita è disonesto e onesto in funzione della sua reale finalità. È disonesto perché egli vuole salvaguardare gli ebrei come capri espiatori per risolvere difficoltà interne, ed è onesto solo nella misura in cui vuole sterminare gli ebrei ovunque si trovino. L'utopia di Herzl non poteva così che rivelarsi tale, vittima della stessa trappola di colui che l'aveva immaginata. La rivendicazione della Palestina era cioè l'espressione di un odio verso di sé, del fatto di essere ebreo (*Ib.*). A questa, aggiunga la convinzione di una realtà in cui l'essere ebreo e l'essere antisemita è un dato immutabile e conflittuale, e capisce come il nazionalismo fosse l'unico rifugio possibile da immaginare.

GIANNETTO: Ma lei non crede che, in un certo senso, nelle condizioni in cui Herzl si trovava, potesse essere anche una rivendicazione legittima?

ARENDT: Certo che lo era (80), ma a che costo nella realtà politica? Per un uomo come Herzl, essenzialmente un *parvenu* ispirato non dalle antiche voci ebraiche, come nel caso di Buber, ma da un calcolo di trattative e tutele con le potenze politiche del tempo, quale sollecitudine avrebbe appellato l'arabo residente in Palestina da secoli? Difatti, dopo la morte di Herzl e il passaggio di *leadership* da Wolffsohn a Warburg, Weizmann si affidò al protettorato britannico e assunse un ruolo centrale nel periodo della Dichiarazione Balfour, con le

conseguenze che noi tutti conosciamo (cfr. 67).

GIANNETTO: E la posizione di Buber?

ARENDT: Ecco, arriviamo finalmente a lui, che ho fatto rientrare, non a caso, in quella che ho definito «*tradizione-non nazionalistica*» (128). Questo perché Buber fu essenzialmente parte di una minoranza. Di un numero così poco numeroso da non poter essere considerato nemmeno una vera e propria forza di opposizione. È questa la sua eccezionalità. Isolati dalla propaganda mediatica e dalle masse, questi uomini, definiti così poco pratici, erano considerati più idealisti o profeti che elementi determinanti di questa intricata scacchiera politica (*Ib.*). Eppure, sullo sfondo di questo pensiero ideologico, essi furono i «pochi protagonisti della cooperazione arabo-ebraica» (*Ib.*). Achad Haam fu il primo ad ispirare questa direzione, e all'inizio anche Buber lo seguì. Qui il pensiero non segue le coordinate di Weizmann, asservito all'imperialismo inglese. Haam non voleva uno Stato-nazione, come non lo voleva nemmeno Buber. Egli era piuttosto animato dall'idea di un «centro culturale ebraico che avrebbe influenzato lo sviluppo spirituale di tutti gli ebrei negli altri paesi» (131). Il sionista russo insisteva altresì sulla presenza di una popolazione autoctona araba e sulla necessità della pace. Parallelamente a questo ideale, sorse anche il suo risvolto concreto: un movimento socialista dell'Est europeo promosse degli insediamenti collettivi che divennero il sostegno principale della vita economica ebraica. Questa nuova forma di economia agricola, di vita sociale e di cooperative di lavoratori fu sostenuta anche da Buber. Egli la definì «una società visibile e tangibile, fondata sulla giustizia e la clemenza» (132).

GIANNETTO: È in questo modo che il suo ideale sionista si sposa con la sua utopia di rinascita ebraica?

ARENDT: Sì, e non poteva esserci sbocco diverso per un pensatore come lui. Parlavamo infatti di come la sua visione del passato non fosse una vestigia morta e sepolta. Del passato bisogna riprendere la sua forza ispirante per prepararla a un futuro totalmente altro. L’Università ebraica, i *kibbutzim* e il movimento dei *chalutzim* rispondono a questa esigenza (cfr. 131) per il senso della loro forma di organizzazione: perché Buber ne parla in termini di giustizia e di clemenza? Proprio perché preparano a un’altra via rispetto a quella della “politica dall’alto” di Herzl. Qui la politica non diventa organizzazione, prevaricazione dell’uomo sull’uomo, ma l’«universalità e il predominio della cultura e la passione per la giustizia». Questa è la tendenza che si radica nella tradizione ebraica e che nei fatti ha costituito il «fermento rivoluzionario del sionismo». In breve: l’autentico desiderio di «costruire un nuovo tipo di ebreo» (130–132), come voleva Buber, ma con un occhio al passato ebraico e ai suoi valori.

GIANNETTO: Non crede che nell’idea di Buber ci sia troppo idealismo? Dove si colloca lei?

ARENDT: Tra i tanti meriti che gli riconosco, come la stima che nutro verso le sue intuizioni e il suo impegno per la causa, questo è forse quello che più gli critico. Forse Buber ha avuto troppa fiducia nella costruzione di una comunità morale in Palestina, e troppa poca incisività sul piano della concreta realizzazione politica, sulle sue realistiche possibilità istituzionali. In un certo senso, nel fondamento teorico del suo sionismo “spiritualizzato”, egli si preoccupa di «spiegare la ‘sostanza’ ebraica con una profondità pseudofilosofica». Ma una politica ragionevole non può basarsi sul «bisogno di definire termini

come l’ebraismo, l’ebreo, l’ebraico ecc.». Qui le «risposte variano e si contraddicono» (Arendt 2013: 63) e domani potrebbero essere superate in base a quello che lo spirito del tempo suggerisce. L’atteggiamento che io mi propongo di incarnare «non è profetico, ma solo ammonitore» (Arendt 1993: 113).

GIANNETTO: A suo avviso, dunque, cosa ci lascia oggi la memoria di Buber?

ARENKT: Una condizione indispensabile per il sionismo. Il presupposto essenziale di ogni azione politica in Palestina: la cooperazione tra ebrei e arabi. Non è possibile pensare una presenza ebraica isolata. Men che meno in una terra promessa, come se non esistesse un altro popolo intorno. Sul piano politico concreto, «molte opportunità di fondare un’amicizia arabo-ebraica sono già state spurate, ma nessuno di questi insuccessi può cambiare il fatto fondamentale che l’esistenza degli ebrei, in Palestina, dipende da quell’amicizia» (108). Molte delle opportunità di cui parlo provenivano da movimenti apolitici di cui Buber faceva parte, come il *Brit Shalom* e l’*Ichud*. Ma chi si prese carico delle loro istanze? Ben Halpern non ha preso in considerazione le richieste di quest’ultimo gruppo, che attraverso Judah L. Magnes propose una Confederazione palestinese. Forse Halpen è del parere che il mediatore sia un uomo privo di senso pratico? (113–115). Ma mi viene in mente anche il caso di Azzam Bey, un tempo segretario della lega araba. Insieme ad altri rappresentati ebrei, egli volle aprire una via per entrambi i popoli, sino al punto da riconoscere il desiderio ebraico di una «patria spirituale e anche materiale» (129). Anche questo tentativo, tuttavia, non ebbe seguito. Eppure, nonostante l’insuccesso, rimane la lezione di Buber.

GIANNETTO: Il dialogo.

ARENDT: Sì, e ciò che esso rivela, sostenendo ciò che auspico anch'io per la Palestina: non uno Stato ebraico, ma una *patria ebraica*, per la «realizzazione della condizione umana della pluralità, cioè del vivere come distinto e unico essere tra uguali» (Arendt 1989: 129). Era quello che voleva Buber. Ed è quello che voglio anche io.

Bibliografia

- Arendt, H. (2017). *L'ebreo come paria. Una tradizione nascosta*. Tr. it. di F. Ferrari. Giuntina: Firenze.
- Arendt H. (2009). *Le origini del totalitarismo*. Tr. it. di A. Guadagnin. Torino: Einaudi.
- Arendt H. (2013). *Una guida per la gioventù. Martin Buber*, in *Politica ebraica*. Tr. it. di R. Benvenuto, F. Conte, A. Moscati. Napoli: Cronopio 2013.
- Arendt H. (1970). *Tra passato e futuro*. Tr. it. di M. Bianchi, L. Malagodi e T. Gargiulo. Firenze: Vallecchi.
- Arendt H. (1993). *Ebraismo e modernità*. Tr. it. di G. Bettini. Milano: Feltrinelli.
- Arendt H. (1989). *Vita activa. La condizione umana*. Tr. it. di S. Finzi, Milano: Bompiani.
- Buber M. (2019), *Nachbemerkung. Nach dem Eichmann-Prozeß*, in *Martin Buber Werkausgabe 11.2. Schriften zur politischen Philosophie und zur Sozialphilosophie*. A cura di M. De Villa e introduzione di F. Ferrari. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Kafka F. (1974). *Lettere a Felice 1912-1917*. Tr. it. di E. Pocar. Milano: Mondadori.
- Lavagetto A. (2013), *Buber e l'ideale del rinnovamento ebraico*, in *Rinascimento ebraico. Scritti sull'ebraismo e sul sionismo (1899-1923)*.

Milano: Mondadori.

Poma A. (1993). *La parola rivolta all'uomo occidentale*, in *Il principio dialogico e altri saggi*. Tr. it. di A. M. Pastore. Milano: Edizioni San Paolo.

Scholem G. (2008). L'interpretazione del Hassidismo di Martin Buber. In *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*. Milano: Adelphi.

Scholem G. (2015). *Martin Buber interprete dell'ebraismo*. A cura di F. Ferrari. Firenze: Giuntina.

Silbertstein L. J. (1981), Martin Buber. The Social Paradigm in Modern Jewish Thought. *Journal of the American Academy of Religion*, 2.