

BUBER ENTRE FILOSOFIA I EXEGESI BÍBLICA

Frederic RAURELL

La consulta dels molts i variats escrits de Buber, tal com apareixen en les *Werke*,¹ fa veure el caràcter polièdric d'aquesta figura gegantina de filòsof, exegeta, teòleg i místic, sempre amb trets molt peculiars i amb una personalitat molt independent. És difícil veure de què i de qui depèn, malgrat afinitats i coincidències.

1. RELLEUS BIOGRÀFICS

1.1. *Infantesa*

Martin Buber neix a Viena el 8 de febrer de 1878, quatre anys després de Berdiaev² i tres després de Schweitzer³ i un any després de Rosenzweig,⁴ Tillich,⁵

1. Aquestes *Werke* contenen una selecció de les pròpies obres principals fetes pel mateix Buber i recollides en tres volums: *Werke. I: Schriften zur Philosophie*, München-Heidelberg 1962; *Werke. II: Schriften zur Bibel*; *Werke. III: Schriften zum Hassidismus*, München-Heidelberg 1965.

2. Nicolaj Berdiaev (1874-1948), filòsof i teòleg admirat per Buber: pern de la seva especulació és la concepció dramàtica i escatològica de la història. El cristianisme és el drama de l'amor i de la llibertat.

3. Albert Schweitzer (1875-1975), llegit amb interès per Buber en les seves anàlisis crítiques sobre les vides de Jesús, tant de moda en aquells anys. La duresa de les seves crítiques es palesa en: *Von Reimarus zu Wrede*, Zürich 1905; una reelaboració i ampliació d'aquesta obra aparegué posteriorment amb el títol *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Zürich 1913.

4. Franz Rosenzweig (Kassel 1886-Frankfurt 1929). A més de ser el gran amic de Buber, com veurem més endavant, ho fou també de G. Scholem, E. Fromm, etc.

5. Paul Tillich (Starzeddel 1886-Chicago 1965). La seva personalitat i la seva obra ofereixen evidents espais d'afinitat amb la personalitat i l'obra de Buber, que seguí amb curiositat i interès els diferents moments de l'autor de *Theology of Culture*, Chicago 1959. Després de l'arribada de Hitler al poder, és obligat a deixar la càtedra a Frankfurt, on havia succeït a M. Scheler i en 1933 emigra als Estats Units d'Amèrica del Nord, on restarà fins a la seva mort en 1965. En l'obra

etc., persones el pensament de les quals provoca sovint el de Buber, que acaba la seva existència fora d'Europa, a Jerusalem en el 1965, expulsat pel caos que aquells anys havia engolit aquest continent.

Els pares de Martin Buber, Karl Buber i Elise Wurgast se separaren quan Martin encara no havia complert tres anys, una separació que ell sempre visqué amb sofriment, però amb serena comprensió enfront d'una vida que no havia pogut ser dialògica. L'acullen els seus avis paterns Solomó Buber⁶ i Adela Buber, a Lemberg (Galízie), on adquireix una notable formació de base lingüística, en un ambient de refinada cultura jueva i bíblica. Malgrat que el seu avi patern fos un il·lustre i admirat estudiós de la literatura rabínica i del judaisme en general, Martin Buber confessa que més important i definitiva encara fou la influència de l'àvia paterna, Adela, dona intel·ligent i carinyosa, que li sabé infondre «l'amor per la paraula» (*Liebe zum Wort*).⁷

A catorze anys, el seu pare, Karl Buber, se l'emporta a casa seva, a Viena. Durant les vacances, ambdós visiten la comunitat hassídica de Sagdora. Resta profundament impactat en veure el *tsaddîq*, rodejat per la comunitat. L'interès profund que posteriorment Buber manifestarà pel hassidisme no es pot separar d'aquest episodi.⁸ Però Buber mateix ens explica que en la seva adolescència se sentí apassionadament atret per la filosofia laica: a 15 anys llegí *Prolegomena. Grundlage zur Metaphysik*, de Kant i *Also sprach Zarathustra*, de Nietzsche.

Però la seva vida il·lustra la desfeta de la civilització burgesa de l'Europa del segle xx, tal com havia ja profetitzat Herzl.⁹

Theology of Culture considera la religió com la substància de la cultura i la cultura com la forma de la religió. A Buber li resultà positivament provocativa l'obra *Biblical Religion and the Search of the Ultimate Reality*, Chicago 1955. Cf. F. RAURELL, «Paul Tillich: Concepció provocatòria de la Bíblia», *Catalunya Franciscana* 24 (1987) 90-94.

6. Solomó Buber (Lemberg 1827-1906) fou un estudiós i una autoritat en la literatura midràs-hica i rabínica medieval. La seva independència econòmica li permeté de finançar ambiciosos projectes personals i comunitaris com a governador que era del banc austro-hungarès i president de la Cambra de Comerç de Lemberg i de la comunitat jueva de la mateixa ciutat. Féu editar molts *midrashim*, entre els quals *Tanhuma* (sobre el Pentateuc), Vilna 1913, ²1946, ³1964. Cf. S. BERNFELD, «Solomon Buber», *Ha-Shiloah* 17 (1907) 168-184.

7. Cf. M. BUBER, *Begegnung. Autobiographische Fragmente*, Stuttgart 1960, 36-42. Amb ella descobrí el valor de l'encontre de la *Begegnung*.

8. M. BUBER, *Die Erzählungen der Chassidim*, 1949, en *Werke. III: Schriften zum Chassidismus*, München-Heidelberg 1965, 223-245. El contingut d'aquests escrits demostra que l'experiència de jove fou determinant.

9. Theodor Herzl (Budapest 1860 – Edlah [Àustria] 1904, mor jove a quaranta-quatre anys). Fundador del sionisme.

1.2. *Estudis superiors*

En el 1896 Buber inicia els estudis universitaris a Viena i els prossegueix a Leipzig, a Zürich i finalment a Berlín. Entre els seus mestres hi ha Dilthey.¹⁰ Després d'un període de dispersió cultural i espiritual, retorna en el si del judaisme. A Leipzig s'adhereix al moviment sionista, creat per Theodor Herzl i n'esdevé membre actiu a Berlín, convertint-se en director de la revista *Die Welt*. Però Buber mantindrà sempre una actitud independent i lliure en el moviment sionista, sobretot enfront de les tesis que li donaven una orientació político-nacionalista.¹¹

En 1899, a Zürich, coneix i es casa amb la bella i brillant literata Paula Winkler,¹² amb qui funda una llar, on regna intensa comunió intel·lectual i afectiva.

Entre els anys 1908-1911, al costat de destacades personalitats, Buber col·labora amb el Cercle de Praga, «Bar Kochba», per al qual prepararà tres discursos.¹³ Al llarg d'aquests anys a Buber li anà creixent l'interès per la tradició mística. En el 1909 publica a Viena l'obra *Ekstatische Konfessionen* sobre els místics, la majoria cristians, però també jueus, sùffs i hindús.¹⁴ Posteriorment

10. Wilhelm Dilthey (Biebrich, Wiesbaden, 1833-Siusi, Bolzano 1911). Cerca les condicions que fan possible l'experiència i el coneixement històric mitjançant una crítica de la raó històrica. Dilthey sosté que en les ciències de l'esperit no hi ha una distinció neta entre subjecte i objecte. Cf. W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Berlin 1883, 16-29. Aquest punt no és absent en l'obra de Buber.

11. Des de la primera, Buber es distanciat de les posicions «polítiques» del fundador, optant més aviat per un sionisme cultural i espiritual, posició que mantingué al llarg de la seva vida, tal com manifesta amb claredat en la seva obra: *Israel und Palästina. Zur Geschichte einer Idee*, Heidelberg 1950. També és important *The Land of Two Peoples, Jews and Arabs*, Oxford 1983 (es tracta d'un recull dels escrits polítics, amb una valuosa introducció de P. Mendes-Flohr publicats originàriament). Com a director de *Die Welt* palesà sempre aquesta independència i proclamà la necessitat d'una nova creativitat cultural jueva. Aquesta èmfasi en el camp cultural, més que no pas polític, féu que en ocasió del Cinquè Congrés Sionista de 1901 es formés la «Fracció Democràtica» en oposició a Herzl. Buber, com a membre d'aquesta formació, dimití abans del congrés com a director de *Die Welt*. En el 1902, juntament amb un grup d'amics, fundà una nova casa editora: «Jüdische Verlag».

12. Paula Winkler firmava generalment amb el pseudònim Georg Munk.

13. M. BUBER, *Drei Reden über das Judentum*, que foren aplegats en el 1923 i, juntament amb altres escrits, publicats sota el títol *Reden über das Judentum*, Köln 1963. Existeix una bona versió italiana: *Sette discorsi sull'ebraismo*. Prefazione di C. Levi Coen, Assisi-Roma, ed. Carucci 1976. Hi ha un apèndix amb un *Discorso intorno alla gioventù e alla religione*. Les seves reflexions tingueren una gran influència en la joventut jueva d'Europa i significaren una nova orientació de l'activitat intel·lectual de Martin Buber.

14. Sobre l'interès de Buber pel misticisme hi ha una bibliografia extensa i densa, per bé que no sempre amb suficient rigor. Heus ací alguns estudis significatius: H. BERL, «Martin Bubers Mystik» *Die Synthese* 1 (1923) 16-22; *Martin Buber und die Wiedergeburt des Judentums aus dem Geiste der Mystik*, Heidelberg 1924; L. CHESTOV, «Martin Buber, un mystique juif de langue allemande», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 116 (1933) 1-47; M. S. FRIEDMAN, «Martin Buber's Encounter with Mysticism», *Human Enquires* 19 (1970) 22-46; P. R.

modera el seu entusiasme inicial i esdevé un pensador existencialista, per a qui era necessària la realització d'una vera comunitat, d'una «comunió dialògica».¹⁵ Però, com veurem més endavant, en *Ich und Du* refusa el concepte d'unió mística amb Déu que signifiqui confusió de persones. Com en els profetes, l'un no pot ser absorbit per l'altre.¹⁶ I el seu refús s'enforteix després de la gran quantitat de material recollit del patrimoni místic de les diferents cultures.¹⁷

1.3. Compromís sociocultural

L'autèntica religiositat és per a Buber antimàgica i antignòstica. La màgia i la gnosi amenacen la vera religiositat. La màgia i la gnosi manipulen la grandesa de la realitat d'una manera ingènua i absurda. La religiositat de Buber és una religiositat profètica, és un humanisme creient que no pot existir sense la fe i viceversa. L'humanisme real és per a Buber la capacitat de trobar-se amb altres éssers existents.¹⁸ En contra de Fierbach, que exclou tot element transcendent en la relació intersubjectiva. Buber hi veu el Tu Absolut, Déu.¹⁹

MENDES-FLOHR, *Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu «Ich und Du»*, Berlin 1979.

15. Sobre aquest punt és il·lustratiu l'estudi de M. S. FRIEDMAN, *Martin Buber: The Life of Dialogue*, Chicago 1955, principalment les reflexions de les pàgines 46-57.

16. Cf. F. RAURELL, «Mística profètica», en *Dizionario teologico enciclopedico*, Casale Monferrato 1993, 665-667: «Anche se intensa e profonda, l'esperienza del profeta non è uguale all'esperienza del mistico; sono esperienze essenzialmente diverse. Mentre il mistico anela all'*unio mystica*, all'autoannientamento, al divenire una sola cosa con il divino, la personalità del profeta, lungi dall'essere dissolta, è intensamente presente» (p. 665).

17. M. BUBER, *Ekstatische Konfessionen*, Heidelberg 1904. Existeix una versió en italià: *Confessioni estatiche*, Milano 1987; Cf. R. BIELANDER, *M. Bubers Rede von Gott*, Bern-Frankfurt 1975.

18. M. BUBER, *Biblischer Humanismus*, Heidelberg 1933 (*Werke*. II: *Schriften zur Bibel*). Buber, doncs, no accepta la posició de Kierkegaard, que només reconeix l'encontre de l'home amb Déu no l'encontre amb els altres homes. Cf. S. KIERKEGAARD, *Timore e tremore*, versió italiana per Cornelio Fabro, en *Opere*, I, a cura de C. FABRO. Casale Monferrato 1995, 16, 24 i 36, etc. Sobretot, en la ja citada obra de M. BUBER, *Die Frage an den Einzelnen*, Berlin 1936 en *Werke* I, el nostre autor analitza i defineix la posició de l'individu en la relació religiosa amb Déu com també en la relació ètica, social i política amb els altres homes, destacant l'evident inescindibilitat de les dues relacions. L'ocasió per a aquesta puntualització és la discussió kierkegaardiana de l'«individu». Aquesta confrontació amb la filosofia de Kierkegaard és important per a Buber ja sigui per distanciar-se de la tesi kierkegaardiana de l'opció religiosa respecte de l'ètica (tesi que Buber acusa d'«acosmisme») i que crítica amb contundència en *Die Frage an den Einzelnen*) ja sigui per valorar la important intuïció kierkegaardiana de l'essencial obertura de l'home, un aspecte sobre el qual torna en *Das Problem des Menschen*, en *Werke* I.

19. Per a Ludwig Feuerbach (Landschut 1804 – Rechtenberg 1872) la filosofia capta el caràcter il·lusori de la religió i mostra a l'home la consciència que té de si mateix. Déu és l'objectivització de l'essència del subjecte. És l'home que es veu reflectit en Déu, l'home que busca

Segons Buber, la comunicació simètrica és l'única relació autèntica, tal com la veuen els profetes.²⁰ La relació estratègica és la responsable dels grans mals del món. Considera que la racionalitat funcional en el camp econòmic, polític o científic no és suficient, perquè el món funcioni humanament. També aquí Buber separa el relacional «Jo-Tu» del controlador i comparatiu «Jo-Això». En la seva crítica profètica de les institucions de l'Estat d'Israel, accentuant el rol del profeta més que el del sacerdot,²¹ desitja una sana correcció de les estructures sociopolítiques.

Quan Buber mor en el 1965, ja havia esdevingut un dels líders espirituals de la seva generació, amb un gran impacte tan en pensadors jueus com cristians,²² malgrat que fins als últims moments de la seva vida refusà ser anomenat filòsof perquè creia que el llenguatge filosòfic no tradueix adequadament el caràcter dialògic de la vida.²³

fora de si allò que ell és, però abans de veure-ho en si mateix. L'ésser diví és l'home alliberat dels vincles que l'esclafen. En deriva un humanisme totalment refusat per Buber, un humanisme que Feuerbach funda en *Homo homini Deus*. Cf. F. TOMASONI, *Ludwig Feuerbach e la natura umana*, Firenze 1986, 30-44.

20. BUBER, *Biblischer Humanismus*, 620-672.

21. Cf. M. BUBER, *Falsche Propheten*, Jerusalem 1940, 46-54. En el 1933, amb l'arribada dels nazis al poder, Buber es veié obligat a deixar l'ensenyament. En 1935, el règim hitlerià li prohibeix parlar en públic. Processat repetidament pel sistema nazi, Buber es veu obligat a abandonar Alemanya i refugiar-se a Israel, on obté una càtedra de filosofia social a la Universitat de Jerusalem. Buber visqué a Jerusalem fins a la mort, el dia 13 de juny de 1965. Continuà actiu i il·lusionat fins als últims dies en els camps del seu compromís. Vegeu les aproximacions biogràfiques de T. SCHLEIERMACHER, «Der unbekannte Gott. Zum Tode Martin Bubers», en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 15 juny 1965; H. L. GOLDSCHMIDT, *Abschied von Martin Buber*, Köln 1966; S. BEN-CHORIN, *Zwiesprache mit Buber. Ein Erinnerungsbuch*, München 1966; W. KRAFT, *Gespräche mit Martin Buber*, München 1966; etc. En aquests retrats apareix el seu pensament sobre Déu, sobre la religió, sobre el judaisme, sobre la mística, sobre la condició dialògica de l'home, sobre el seu compromís i la seva especial vinculació amb la Bíblia.

22. Entre aquests últims són esmentables Gabriel Marcel (1889-1978), Theodor Steinbüchel (1888-1949). L'aportació de Steinbüchel a la doctrina moral es caracteritza per un viu esforç que presenta afinitats amb l'antropologia dialògica buberiana, de renovació en la perspectiva de la recuperació de la identitat evangèlica i sempre tenint en compte el misteri de la persona i del seu creixement situacional. I ja hem parlat de Paul Tillich. Cf. F. RAURELL, «Paul Tillich: concepció provocatòria de la Bíblia», *Catalunya Franciscana* 24 [1987] 90-94; D. NOVAK «Buber and Tillich», *Journal of Ecumenical Studies* 29 (1992) 159-174. S'hi haurien d'afegir els noms de R. Guardini, del qual ens ocupem més endavant, i de K. Barth. Cf. R. WISSER, *Verantwortung im Wandel der Zeit. Einübung in geistiges Handeln: Jaspers, Buber, Weizsäcker, Guardini, Heidegger*, Mainz 1967; J. BROWN, *Kierkegaard, Heidegger, Buber and Barth. Subject and Object in Modern Theology*, New York 1962; E. BRINKSCHMIDT, *Martin Buber und Karl Barth: Theologie zwischen Dialogik und Dialektik*, Neukirchen 2000.

23. M. BUBER, *Begegnung. Autobiographische Fragmente*, 27 (aquesta obra no està inclosa en les *Werke*).

2. L'HEBRAISME DE MARTIN BUBER

El marc biogràfic dibuixat abans facilita entrar en els àmbits principals de la multiforme activitat buberiana, que s'autopresentava amb intel·ligent modèstia simplement com a escriptor («Schriftsteller»).

Pel que fa a l'hebraisme, planteja amb claredat i decisió la pregunta fonamental sobre la identitat jueva, la «Judenfrage»:²⁴

Per què ens anomenem jueus? Només perquè així s'anomenaven els nostres pares per un costum heretat? El nostre nom té verament les arrels en una realitat? [...] Existeix una religiositat jueva? Una religiositat que vulgui dir, no dogma o norma, culte o regla, sinó relació particular i viscuda de l'home amb l'Absolut, que s'hauria de declarar per la seva substància jueva?²⁵

Conscient que a cap altre poble, sinó només al jueu, ha estat negat el dret a l'existència, i adonant-se que per a la majoria el judaisme no és res més que un mort del passat, Buber cerca de mostrar al món occidental que l'hebraisme té una actualitat de vida i de pensament.²⁶ L'hebraisme no solament té un passat, sinó, i encara més, un futur.²⁷ L'especificitat jueva rau en la *consciència de l'essència* i en l'*anhel d'unitat*.²⁸

Un altre element que Buber considera específic del judaisme és la constant i tenaç recerca d'un estret lligam entre ètica i religió, com una herència de l'esperit i de la predicació dels profetes.²⁹ És l'ideal de la religiositat com a *acció*, l'embranchida escatològica vers el *futur*, sota l'ombra de la presència divina.³⁰

24. Per a aquest text ens hem servit de la versió italiana de l'hebreu de l'obra de M. BUBER, *Sette discorsi sull'ebraismo*. Traduzione di D. Lattes-M. Beilinson, Roma 1976.

25. BUBER, *Sette discorsi sull'ebraismo*, 3-4.

26. En aquest punt coincideix plenament amb Buber E. LÉVINAS, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris 1963. També ell és un jueu errant: nascut a Kaunas, Lituània (1905), emigra a França el 1923, on mor el 1995. I tot ho sap combinar amb l'adopció de les categories de proximitat de l'altre, de responsabilitat i de substitució, amb el suport de la reflexió bíblica i talmúdica.

27. BUBER, *Sette discorsi sull'ebraismo*, 15.

28. *Ibid.*: «Dalla discordia dell'Io tendendo all'unità, egli creò l'idea del Dio-Unità. Anelando passare dal dissidio della collettività umana all'unità, creò l'idea della universale giustizia. Dalla discussione degli esseri viventi aspirando all'unità, creò l'idea del sommo amore» (p. 25).

29. Cf. M. BUBER, *Der Glaube der Propheten* (1940), en *Werke*. II: *Schriften zur Bibel*. Sobre *Der Glaube der Propheten* existeix la versió italiana, amb una bona introducció, d'A. POMA: *La fede dei profeti*, Casale Monferrato, Marietti 1985. Llegim en *Sette discorsi sull'ebraismo*: «Il nocciolo dell'ebraismo e là dove l'Assoluto è una faccia velata di Dio che vuol essere scoperta nell'azione umana... La vera religiosità non ha nulla di comune né coi sogni dei cuori esaltati né coll'autogodimento delle anime estetizzanti né coi giochi profondi di una intellettualità esercitata. La vera religiosità è azione, impegno» (p. 104-109).

30. F. RAURELL, «Martin Buber, l'exegeta de la presència divina», *Catalunya Franciscana* 32 (1994) 117-118 i 154-155. F. RAURELL, «Dimensió social de la predicació profètica», en *Id.*, *Profeta, el forjat per la Paraula. Aspectes literari-teològics de la vocació-missió*, Barcelona: Claret 1993, 148-189.

Per a Buber, els principis directius del judaisme (unitat, acció i futur) són també els principis directius de la humanitat. Un autèntic retorn d'aquests principis, que també ho són de tota la humanitat, seria un bé per a tot l'Occident. Un autèntic retorn al judaisme coincideix amb un retorn a la vera humanitat.³¹ És a dir, a través de la cultura hebrea, Buber vol parlar no únicament dels problemes de l'hebraisme, sinó també dels problemes universals de l'home.³² Buber parla sempre com a jueu, però no parla sols als jueus. Invoca un renovat estil dialògic de vida, del qual els jueus haurien de ser els pioners. El seu judaisme queda ben lluny de ser devot o dogmàtic, el viu com un compromís universal.³³

3. LA BÍBLIA EN MARTIN BUBER

La Bíblia és una de les referències constants i palpables dels escrits i de les activitats de Buber, per bé que la seva producció en aquest camp no sigui la més extensa, potser perquè és relativament tardana. Això és constatable consultant el catàleg de les seves *Werke*, que en el segon volum contenen bona part dels seus *Schriften zur Bibel*.³⁴ La convicció que el judaisme tingui encara molt a dir al món d'avui està a la base de la traducció buberiana de la Bíblia. L'experiència religiosa, acompanyada primer de tot per la meditació profunda, escrupolosa i constant de la Bíblia és el nucli inspirador de bona part de la seva activitat intel·lectual i filosòfica, com també del seu compromís social i polític.

Buber fa consistir l'experiència religiosa en l'encontre absolut de l'home amb Déu. Aquest encontre, més que l'acabament d'un camí n'és el seu inici. De fet, permet a l'home de prendre consciència del propi estatut ontològic,

31. BUBER, *Sette discorsi sull'ebraismo*, 21.

32. Aquest punt és analitzat agudament per H. KOHN, *Martin Buber, sein Werk und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Mitteleuropas, 1800-1930*, Köln² 1961, 412-414.

33. Cf. G. SCHAEFER, *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, Göttingen 1966. La religiositat de Buber combina humanisme amb un estil de vida inspirat per la Bíblia i pels *hassidim*.

34. El mateix Martin Buber havia fet una selecció de les pròpies obres més significatives i les va aplegar, com ja hem vist, en tres volums. El segon volum és el dedicat als escrits bíblics: *Werke. II: Schriften zur Bibel*. Heus ací el catàleg: *Moses* (1945), *Der Glaube der Propheten* (1940); *Königtum Gottes* (1932); *Der Gesalbte* (1964), *Der Mensch von heute und die jüdische Bibel* (1936), *Abraham der Seher* (1939), *Was soll mit den zehn Geboten geschehen?* (1929), *Biblisches Führertum* (1933), *Weisheit und Tat der Frauen* (1929), *Prophetie und Apokalyptik* (1954), *Falsche Propheten* (1940), *Biblisches Zeugnis* (1945), *Geschehene Geschichte* (1933), *Die Erwählung Israels* (1938), *Nachahmung Gottes* (1926), *Die Götter der Völker und Gott* (1941), *Biblischer Humanismus* (1933). A aquests títols s'hi han d'afegir els nou estudis agrupats sota el títol: *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, i integrats també en el segon volum de les *Werke*: *Die Sprache der Botschaft* (1936), *Über die Wortwahl in einer Verdeutschung der Schrift* (1930), *Leitwortstil in der Erzählung des Pentateuchs* (1936), *Das Leitwort und der Formtypus der Rede* (1936), *Zur Verdeutschung der Preisungen* (1936), *Zur Verdeutschung der Gleichsprüche* (1936), *Zur Verdeutschung des Buches Ijob (Hiob)* (1936), *Zum Abschluss* (1936), *Ein Hinweis für Bibelkurse* (1936), *Elija, ein Mysterienspiel* (1963).

imposant-li al mateix temps el deure de conformar-s'hi, de ser-li fidel.³⁵ Amb l'experiència religiosa, que Buber troba present i dibuixada en els profetes, el nostre autor creu que es pot transformar el món. Amb aquesta força, que l'home troba en la relació amb els altres homes, hi troba una comunitat orgànica que reposa en Déu. La vida social li sembla la seva mateixa vocació, perquè en ella i amb ella es realitza el pla diví a la terra, en la història.³⁶ El diàleg que l'home instaura amb els seus semblants és disponibilitat, comprensió, amor. De fet, segons els profetes, tal com els veu Buber, aquell diàleg és la relació perfecta mitjançant la qual cadascú pren consciència de l'altre en la seva interioritat i en la seva presència: neix el respecte mutu com a valor.³⁷ Buber no exclou que l'amor perfecte comporti dificultats; admet clarament que tan sols és possible si té com a base l'experiència religiosa.³⁸

Buber continua jugant, fins i tot quan cerca interpretar els profetes, amb el pensament que en el 1954 desenvoluparà en *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*.³⁹ L'home es «jo» en el «tu». El que hi ha davant del «jo», va i ve; els

35. Per això l'experiència religiosa coincideix amb la decisió en virtut de la qual l'individu realitza la «conversió» (la *teshuvah*) de la pròpia existència col·locant-se «davant el Rostre» i realitzant plenament el sentit de la paraula sagrada del «Jo i Tu», que significa reciprocitat activa (M. BUBER, *Ich und Du*, en *Werke I*, 123). Posant-se de cara a cara enfront de Déu l'home s'identifica en la seva peculiaritat de persona davant una altra persona. Només en aquesta relació «Jo-Tu» s'estableix un vincle de reciprocitat, en el qual els relacionats deixen de ser coses i esdevenen persones inobjectives i insubstituïbles: l'home es fa «Jo» en el «Tu».

36. Una lectura reposada de l'obra *Der Glaube der Propheten* fa la impressió de poder captar el concepte d'història com a oposat a mite en Buber, segons el qual els profetes han exercit a Israel una contestació radical del mite afirmant amb força el caràcter històric de la relació entre Déu i el seu poble. Buber no dona una definició general del mite, simplement el descriu. Per a la predicació dels profetes, segons la interpretació buberiana, el mite consisteix a fer-se imatges de Déu. Els déus mítics són la negació de la història, són creatures de l'home, projeccions dels seus desitjos i dels seus somnis, als quals es lliga per tal de tenir-los lligats. Fer-se una imatge o un nom de Déu significa apropiari-se de la seva essència: entre l'home i el seu Déu s'estableix una relació utilitarista recíproca, una complicitat interessada (M. BUBER, *Der Glaube der Propheten*, en *Werke II*, 342.346).

37. BUBER, *Falsche Propheten*, en *Werke II*, 269-273; *Das Problem des Menschen*, en *Werke I*, 368.

38. Buber considera que les causes de la crisi en què es debat l'home contemporani es deuen principalment al fet que l'home no sap decidir-se per l'Absolut. M. BUBER, *Der Mensch von heute und die jüdische Bibel*, en *Werke II*, 223-255. Buber creu que en la jerarquització de valors que poden portar a aquesta decisió (*Entscheidung*) per l'Absolut, l'educació i la política tenen una funció fonamental; són elles que poden desenvolupar en l'home el sentit dels propis límits i l'esperit de maldar per superar-los i tendir al seu origen. M. BUBER, *Urdistanz und Beziehung*, en *Werke I*, 412-436. En aquesta obra indaga i articula el «tu innat» de l'home descobrint-hi dos capteniments diferents i successius: posar el món a distància de si, que distingeix l'home de l'animal, el qual viu immers en un «ambient» (*Umwelt*) sense distanciar-se'n, i, el segon capteniment, l'entrar en relació amb el món i amb Déu.

39. M. BUBER, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg ²1942, 142-154. En aquest volum hi són inclosos els assaigs *Ich und Du*; *Zwiesprache*, *Die Frage an den Einzelnen*; *Über das Erziehische*; *Über Charaktererziehung*; *Das Problem des Menschen*. També s'hi ha afegit el *Nachwort*

esdeveniments relacionats es condensen i es dispersen, i, en el canvi, apareix sempre més forta la consciència d'allò que entre els dos termes resta igual, la consciència del «jo».

Juntament amb Rosenzweig,⁴⁰ Buber accepta amb il·lusió la petició del conegut i jove editor catòlic Lambert Schneider de preparar una nova edició alemanya de la Bíblia. Així ambdós, Buber i Rosenzweig, comencen la llarga i feixuga tasca traductora: llegeixen una i altra vegada els textos bíblics, els estudien, en fan una anàlisi crítica (però accepten la seva unitat) i la tradueixen. Procedeixen segons una metodologia olíستicoincrònica, tot i que ells no ho diuen mai. L'interès principal de Buber i Rosenzweig no és conèixer diacrònicament les diferents etapes de la formació dels llibres de la Bíblia, com foren escrits, sinó el problema espiritual de com el lector es pot apropiari del text, de veure com es pot fer la lectura: la Bíblia vista, no com un conjunt d'escrits (*ketuvim*), sinó com a lectura (*mikra*). Buber no acceptarà mai el mètode històrico-crític.

Descartada la idea de procedir a una revisió de la Bíblia de Luter, Buber i Rosenzweig es proposen d'establir conjuntament els criteris de la nova traducció i comencen a treballar amb rigor, tenacitat i pietat. Malauradament, la prematura mort de Rosenzweig a quaranta-quatre anys, en 1929, és un gran contratemps per al projecte;⁴¹ l'amic Buber en restà profundament colpit, sentint-se molt sol per a continuar. Malgrat tot, en 1938 Buber havia ja pogut publicar quinze volums de la traducció. Aquest treball apassionat de traducció i versió de la Bíblia continua ocupant-li bona part de l'activitat de la jornada. A partir de 1950 es dedica a revisar i completar el treball ja fet de versió. Ell mateix reconeix que

a *Ich und Du*. Aquest epíleg té la finalitat d'aclarir, com diu el mateix Buber, i precisar ulteriorment les teories exposades en l'assaig *Ich und Du*, i respondre a algunes de les objeccions que havia suscitat l'obra esmentada.

40. Franz Rosenzweig (Kasel 1886-Frankfurt 1929). Amic de G. Sholem, E. Fromm, de M. Buber... Després dels estudis de medicina a Göttingen, München i Freiburg, es dedicà a la història i a la filosofia. En 1912 presenta la seva tesi de doctorat *Hegel und der Staat*, que en 1920 serà publicada a Freiburg. És el període en què entra en una profunda crisi espiritual, que el porta a abandonar el perfil històric de les seves recerques. Jueu d'escassos sentiments religiosos, és temptat de passar-se al cristianisme en 1913. Però, a conseqüència d'una altra crisi, madurada per l'octubre de 1913 en una petita sinagoga de Berlín, en ocasió de la festa del *Jom Kippur*, decideix restar jueu i dedicar-se totalment a la fe dels seus pares. Amb Buber funda la *Frei Jüdische Lehrhaus*. Fidel a la tradició jueva, viu les contradiccions que s'origenen de la simbiosi entre judaisme i germanisme. Sent el deure de portar a terme la unificació entre el concret de la seva existència jueva i la cultura filosòfica i teològica europea, en la perspectiva d'una dialogicitat entre el «Jo» i el «Tu», que porta a la realització de l'ésser humà. F. ROSENZWEIG, *Das Büchlein von Gesunden und Kranken Menschen Verstand*, Frankfurt 1984, 22-31.

41. En l'obra principal de Rosenzweig, en la qual ell mateix s'hi troba plenament, la *Der Stern der Erlösung* (Frankfurt 1921, ²1930) diu a propòsit de la mort: «La por de la mort genera la filosofia, però la filosofia nega la realitat de la mort» (p. 4 i 99). Tot el que és mortal, segons Rosenzweig, viu en aquesta por de la mort, tot nou naixement afegeix un nou motiu de por perquè augmenta el nombre dels qui ha de morir.

aquest contacte constant i apassionant amb la Bíblia influència el seu treball filosòfic,⁴² tal com pot percebre el lector atent dels treballs de Buber.

Segons confessa el mateix Buber, abans ja de començar el treball de versió dels textos bíblics, havia pensat escriure un comentari general de l'Esriptura amb el títol *Der biblische Glaube*, una obra que no pogué dur a terme perquè aviat ell mateix s'adonà que excedia les seves possibilitats.⁴³

Buber optà per concentrar-se en alguns temes que sempre li havien interessat: concepte de la regalitat de Déu, messianisme, fe.⁴⁴

Sobre la temàtica general de l'antic projecte de preparar un comentari general sobre la Bíblia, Buber escriví en 1940 *Der Glaube der Propheten*.⁴⁵ En el pla polític aquesta obra ens fa entendre millor perquè el comunitarisme de Buber s'hagi concretitzat en una forma de socialisme utòpic, fortament oposat al materialisme i al centralisme marxista. Buber, a partir del missatge profètic, es mostra durament crític del comunisme soviètic i del liberalisme capitalista centrat en la potència del diner. Però també els profetes l'inspiren en les seves crítiques contra el moralisme i l'espiritualisme abstracte. Són els profetes que exigeixen dissociar-se de la potència del diner i del «desordre establert» per les dictadures. Buber, amb un cert idealisme poc contrastat, proposa com a exemple a seguir els cèlebres llogarrets col·lectius d'Israel coneguts com a *kibbutzim*.⁴⁶ Aquesta i altres obres són testimoni que el

42. Aquesta influència de la Bíblia es percep fins i tot en obres que per la seva temàtica l'element bíblic podria semblar no simplement innecessari, sinó fins i tot una nosa. És el cas, per exemple, de M. BUBER, *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, en *Werke I*, 242-265. En aquesta obra, Buber es confronta amb la idea nietzscheana de la «mort de Déu», contraposant-li l'original concepte de «l'eclipsi de Déu» (*Gottesfinsternis*) que li sembla profundament bíblic. Buber constata que a través dels temps s'ha abusat de la paraula «Déu», d'aquest nom, un tema tan sensible per a la cultura bíblica. Aquest abús n'ha enfosquit el significat. Quan hom usa aquesta paraula per referir-se al Tu absolut aleshores la paraula adquireix un insubstituïble valor existencial. Quan l'home en l'obscuritat més profunda ja no diu «Ell» està suspirant pel «Tu», implora el «Tu». Quan l'home a aquest «Tu» hi afegeix Déu està invocant el Déu ver, l'únic vivent, el Déu de les creatures humanes. Potser per això Buber repeteix que amb Déu s'ha de parlar, i això ja abans de parlar de Déu. D'aquí que Buber ataca la noció d'«individu» de Kierkegaard; contraposa aquesta noció a la de «persona», que viu a la presència d'altres i, per tant, a la presència de l'Etern Jo, Déu. Cf. L. ZEIGLER, «Personal Existence: a Study of Buber and Kierkegaard», *The Journal of Religion* 16 (1960) 19-36.

43. M. BUBER, *Der Jude un sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, Köln 1963, 12-16. Aquesta obra no està recollida en les *Werke*. Sobre el mateix es troben elements útils en diferents pàgines de *Begegnung. Autobiographische Fragmente*, p. 19, 22 i 34.

44. Aquests temes havien de donar origen a una obra dividida en tres parts. La primera aparegué en 1922 amb el títol *Königtum Gottes*, en *Werke II*; la segona part *Der Gesalbte* quedà incompleta a causa de l'adveniment del nazisme. Però tres capítols d'aquesta obra, els únics que pogué escriure Buber, foren també publicats en *Werke II*. La tercera part no pogué ser escrita. Curiosament Buber sembla que posteriorment no tingué interès a escriure-la.

45. BUBER, *Der Glaube der Propheten*, en *Werke II*.

46. M. BUBER, *Pfade der Utopie*, Frankfurt 1950: «Fins que Rússia no pateixi una substancial transformació interna, hom s'ha d'acostumar a esguardar Jerusalem i no Moscou» (p. 161). L'obra

compromís sociopolític de Buber no fou inferior al de traductor. Hi havia una mena d'interacció. De fet, aquests dos aspectes (treball de traducció i compromís sociopolític) demostren que la traducció buberiana no és solament exegesi, sinó també hermenèutica.⁴⁷ El comentari buberià no és mai una aproximació com la que pot fer un teòleg sistemàtic, sinó que vol ser una lectura verament exegètica.⁴⁸ Però Buber porta a terme aquesta exegesi segons algunes línies fonamentals d'interpretació basada en la filosofia dialèctica. Tanmateix, això no significa que s'hagi de parlar d'una lectura buberiana de la Bíblia orientada per les seves teories filosòfiques. Es tracta més aviat d'un dels tants cercles hermenèutics,⁴⁹ que només troba explicació conduint tant l'exegesi bíblica com la filosofia de Buber a la unitat de la seva experiència personal.

Amb la seva traducció de l'hebreu a l'alemany Buber pretén captar de bell nou el caràcter parlat de la Bíblia (*Gesprochenheit*), de manera que el lector pugui esdevenir oient de la veu de Déu. Potser en la persecució d'aquest noble objectiu hi ha una certa ingenuïtat en creure que això és abastable a còpia de restar lligats a l'original hebreu d'una manera rígida, quasi mecànica, de restar lligats a la seva estructura i al seu ritme, a les paraules i als sons hebreus. Buber s'esforça per no germanitzar l'hebreu,⁵⁰ però, de fet, vol construir un pont entre la cultura germànica i la jueva.⁵¹

La nova versió alemanya de la Bíblia no fou ben rebuda per la comunitat jueva. Alguns la creien innecessària, perquè ja n'existien moltes i bones, tant de part cristiana com jueva.⁵² Altres es preguntaven pel sentit de tal projecte, quan el règim hitlerià havia ja cancel·lat el judaisme alemany.

ha estat publicada també en *Werke I*.

47. Cf. U. VETTER, *Im Dialog mit der Bibel: Grundlinien der Schriftauslegung Martin Bubers*, Frankfurt-Berlin 1993, especialment pp. 319-342.

48. És el que no li vol reconèixer L. HIRSCH, «Martin Buber der Religionsphilosoph und Bibelübersetzer», en *Berliner Tageblatt*, 15 desembre 1926.

49. Cf. F. RAURELL, «Lectura plurale del testo», en E. COVI – F. RAURELL (eds.), *Metodi di lettura delle fonti*, Roma 1988, 115s.

50. També hi ha una certa ingenuïtat, encara que per altres raons, semblant a la d'André Chouraqui que, a causa d'un fonamentalisme latent sosté que la Bíblia sols pot i deu ser llegida en «hebreu», que sols poden captar el missatge de la Bíblia els qui saben hebreu. Cf. F. RAURELL, «Els miratges de la *Veritas Hebraica*», en «*I Déu digué...*» *la Paraula feta història*, Barcelona 1995, 36-54.

51. Cf. Les reflexions mateixes de M. BUBER, *Der Mensch von heute und die jüdische Bibel*, en *Werke II*, pp. 316-342; D. DI CESARE, «Ebraismo, dialogo, Scrittura nel pensiero di Martin Buber», en K. TENENBAUM (ed.), *Filosofia e ebraismo*, Firenze 1993, 89-109.

52. De part cristiana, per exemple, el gran exegeta caputxí Eugen Henne (1892-1970), que coneixia personalment i apreciava Martin Buber, ja en el 1936 havia acabat la versió en alemany de tot l'Antic Testament, que fou considerada modèlica pels més qualificats exegetes i literats alemanys: *Das Alte Testament aus dem Grundtext übersetzt und erläutert*, Paderborn 1934-1936. Es convertí en una versió clàssica, utilitzada no només pels catòlics, sinó també per jueus i pro-

Certes objeccions i perplexitats es poden entendre millor llegint les observacions crítiques de Gershom Scholem, una vegada acabada la versió:⁵³

A qui s'adreça ara aquesta versió, quina serà la seva influència? Si hom mira les coses amb esguard històric, aquesta versió no pot ser el do que el jueu alemany fa a l'hoste. La versió serà més aviat —i ho dic amb gran sentiment— la pedra tombal d'una relació que ha estat esmicolada en una catàstrofe espantosa. Els jueus per als quals vostè ha portat a terme aquesta traducció ja no hi són, i els fills que han pogut escapar-se de tal catàstrofe ja no llegeixen l'alemany. A més, al llarg de la generació que està desapareixent, la mateixa llengua alemanya ha sofert notables canvis [...]. És difícil predir l'ús que els alemanys faran de la seva traducció. Hi haurà encara algú que l'entengui?⁵⁴

Des de la primeria, Buber i Rosenzweig havien projectat que la versió de la Bíblia de l'hebreu a l'alemany no s'adrecés als jueus d'Alemanya, sinó a tots els homes i dones en general, més concretament a l'home occidental. Volien donar una resposta a l'home d'Occident, submergit en una crisi profunda.⁵⁵

Aquest tema retorna amb insistència en una de les seves obres més conegudes d'aquell temps: *Der Mensch von heute und die jüdische Bibel*, del 1936.⁵⁶

testants. En 1947 fou reimpressa a Viena per la casa editorial S. Florian a cura del conegut exegeta alemany Joseph Gasper. Cf. F. RAURELL, *I cappuccini e lo studio della Bibbia*, Roma 1997, 219.

53. Gershom Scholem (Berlin 1898-Jerusalem 1982). Nascut d'una família passada al cristianisme, de molt jove se sentí atret pel judaisme i pel sionisme, demostrant un interès especial per la mística. Cf. L'autobiografia G. SCHOLEM, *From Berlin to Jerusalem*, New York 1974; J. DAN, *The Lybrary of Gershom Scholem on Jewish Mysticism*, Jerusalem 1999; M. EDEL, «s.v.», en *Encyclopaedia Judaica*, vol. 18, Jerusalem ²2007, 159.

54. G. SCHOLEM, «An einem denkwürdigen Tage. Rede bei dem Feuer zum Abschluss der buberschen Bibelübersetzung», en *Neue Zürcher Zeitung*, 31 mar. 1963. Però Scholem, deixant de banda la versió de la Bíblia, sentia gran admiració i respecte envers la persona de Buber.

55. Significativament, amb aquesta finalitat, Buber comenta Ex 3,13-14. Quan Moisès en aquest conegut fragment demana a Déu de dir-li el seu nom, obté com a resposta: 'ehjeh 'asher 'ehjeh. Aquesta fórmula crítica és traduïda habitualment per «jo sóc aquell que sóc» i tradicionalment és interpretada com una mena d'autodefinició metafísica que Déu donaria de si mateix en quant Ésser etern. Però Buber considera tal versió inexacta. Arriba a la conclusió que el verb «ser» (הָיָה) no té el significat estàtic i abstracte de «ésser», sinó el significat dinàmic i concret de «esdevenir», «ser-hi», «ser present», etc. Per això la fórmula bíblica és més ben traduïda per: «Jo seré present com seré present» o «Jo seré aquí com jo sóc present aquí» «Ich werde da sein als der ich da sein bin» (M. BUBER, *Moses*, München 1945, 47-51).

56. Obra publicada també en *Werke II*. Indirectament la matèria és present també en l'estudi filosòfic de *Zwei Glaubensweisen*, del 1950 (en *Werke I*). En aquest estudi, per exemple, distingeix entre la paraula grega per significar «fe» (πίστις) i l'hebreu (אמונה). Mentre אמונה significa «confiança» en Déu, «recolzament» en Déu, πίστις és creure que Déu existeix. La comunitat crea la אמונה, la πίστις crea la comunitat. El tipus de fe hebrea és el d'una comunitat que viu en la «conversió», en la תשובה. El tipus de fe grega és el de l'individu i de la comunitat que ateny la fe a través d'un acte mental, de la μετάνοια. Buber veu la possibilitat d'una vera relació entre jueus i cristians, pel que fa concretament al concepte de fe. És un fet el seu respecte i estima pel cristianisme primitiu. Considera que l'ensenyament de Jesús és autènticament jueu i el defineix com el seu «Germà Gran».

l'home d'avui és un home en crisi, un home dividit. És l'home que, per un cantó, ha descobert i desenvolupat enormement la dimensió espiritual i, per l'altre, en canvi, a la caducitat.

En l'obra *Das Problem des Menschen* del 1943 (*Werke I*) Buber ofereix una presentació molt bíblica del propi relacionisme a la llum del problema antropològic, segons un angle fortament bíblic, no únicament jueu. El nucli fonamental de la religiositat jueva i el nucli del seu monoteisme consisteixen en considerar totes les coses com a expressió de Déu, tot esdeveniment com una manifestació de l'Absolut. Tots els llibres narratius de la Bíblia tenen un sol contingut: la història dels encontres de Déu amb el seu poble.

Per a Buber la pregunta sobre l'home sorgeix, sobretot, en moments de crisi i d'alienació, com apareix en alguns salms de lamentació individual i en els profetes. Són els moments en què l'individu no sentint-se «a casa» s'adona amb més agudesesa de la necessitat d'un autoexamen o d'una autoreflexió (*Selbstbesinnung*), capaç d'il·luminar les profunditats del propi ésser.⁵⁷

Les tres grans cases construïdes pel pensament occidental són: la «cosmològica» d'Aristòtil, la «teològica» de Tomàs d'Aquino i la «logològica» de Hegel. A aquestes filosofies es contraposen —sempre segons Buber— les d'Agustí, de Pascal i de Kierkegaard, és a dir, les antropologies en les quals s'expressa amb més força el drama de l'home. Endemés, Buber considera que l'antropologia filosòfica del passat recent (la de Kant, de Marx i de Nietzsche) no ha estat capaç d'oferir una resposta vàlida a la pregunta: «què és l'home» (*homenet* segons el terme אָנוּשׁ de Sl 8,5), no ha sabut veure l'home en la integritat de totes les seves relacions essencials, ha desconegut la relació amb l'Absolut, amb el Misteri.⁵⁸

Buber creu que és la Bíblia, no la religió, que pot salvar l'home occidental ajudant-lo a retrobar la unitat. Però la condició és que l'home es posi de bell nou en relació directa amb ella, sense mediacions, ni tan sols la religiosa. Això significa que no l'ha de lligar per interessos històrics, culturals, estètics, sinó que es disposi a l'encontre amb la Bíblia, és a dir, que sigui disponible

57. Diu significativament Buber: «Distingeixo en la història del pensament humà les èpoques en què l'home posseeix la seva demora (*Epochen der Behausheit*) de les èpoques en les quals no les posseeix (*Epochen der Hauslosigkeit*). En les primeres, l'home habita en el món com si habités en una casa, en les altres èpoques és com si habités en oberta companya i no tingués ni els quatre claus-ganxo per a aixecar una tenda. En les primeres èpoques, el pensament antropològic existeix sols en quant és una part del pensament cosmològic, en les segones, el pensament antropològic conquesta la seva profunditat i, amb aquesta, la seva independència» (*Das Problem des Menschen*, en *Werke I*, 625).

58. M. BUBER, *Das Problem des Menschen*, en *Werke I*, 715s. A més, s'ha de tenir en compte que per a Buber la persona és «l'home total». El *Was ist der Mensch* que retorna una i altra vegada en Buber el porta a establir una comparació entre Heidegger i Kierkegaard, i així expressa la pròpia visió. Però algunes de les seves idees solament es poden justificar per una mena de persuasió íntima. Amb tot, també és veritat que la més racional i independent filosofia, com és la del *cogito*, necessàriament ha de fundar les seves arrels en alguna cosa no *demonstrada*.

al Tu diví. L'home no sap ni si ni com la Bíblia el portarà a la unitat d'esperit i de vida, tanmateix ha d'estar sempre disponible a captar l'ocasió que es presenti.⁵⁹

Amb aquestes premisses s'explica la conversió personal de Buber a la religió de l'esdeveniment de tots els dies. En aquest sentit resulta il·lustratiu l'anècdota que ell mateix explica sobre la visita d'un jove:

Vaig procurar que l'encontre tingués lloc d'una manera amical, no el vaig tractar amb negligència com no ho faig mai amb joves de la seva edat [...]. Vaig conversar amb ell amb atenció i obertura; només no vaig ser capaç d'endevinar les preguntes que ell no em va plantejar. Més endavant, no passat gaire temps, vaig saber per un dels seus amics que el jove havia mort i també em va contar el contingut essencial d'aquelles preguntes no fetes. Vaig saber que ell era vingut a trobar-me no casualment, portat per un instint misteriós, no per xerrar, sinó per prendre una decisió. M'havia vingut a trobar, havia vingut aquella hora. Què esperem quan ens trobem en la desesperació i malgrat tot anem a casa d'un altre? Segurament la presència d'un significat des del qual se'ns digui que hi ha un significat. Des d'aleshores vaig deixar la religió que no és sinó exaltació i èxtasi, o aquesta em deixà a mi. Jo no posseeixo res més que la vida de cada dia, fora de la qual no atnyo res. El misteri ja no està obert, fuig o ha fixat la seva demora on tot succeeix com succeeix. No conec altra plenitud que la plenitud de cada ora mortal de crida i de responsabilitat, conec el qui parla i demana una resposta. No sé res més. Si això és religió, aleshores és tot, simplement tot el que és viscut de la possibilitat de diàleg.⁶⁰

La condició «actual de l'home», la seva mateixa impossibilitat d'estar segur de poder seguir creient, la seva inseguretat es manifesta com la seva «obertura» a la paraula. És el que Buber ens diu amb la següent reflexió:

Per ventura escoltem un llibre? No, allò que escoltem és la veu! Volem dir que s'ha d'aprendre a llegir? No, volem dir que s'ha d'aprendre a escoltar. No hi ha cap més retorn que el de la conversió, que ens fa girar a l'entorn del nostre propi món, fins que no ens entrebanquem, no certament en un punt anterior del nostre camí, sinó on es pot escoltar la «veu»! Tendim a l'ésser de la paraula parlada.⁶¹

Aquestes paraules ens poden fer entendre què es proposa Buber amb la versió de la Bíblia. És la raó per la qual la versió és vàlida, fins i tot després de l'Ho-

59. M. BUBER, *Der Mensch von heute und die jüdische Bibel*: «A la primeria l'home no és ni creient ni incrèdul. Llegeix en veu alta el que està escrit, escolta la paraula que pronuncia i aquesta surt al seu encontre; no hi ha res de prejudicat, el corrent del temps s'esguimba i la situació actual d'aquest home esdevé ella mateixa el got amb què recull l'aigua de la paraula» (*Werke* II, 853). Buber sembla com si hipostasiés la paraula amb aquest encontre (*Begegnung*) personal amb ella. Sense explicitar mai cap contacte amb la literatura sapiencial grega de la Bíblia, Buber descriu l'encontre de l'home creient amb la Paraula.

60. BUBER, *Begegnung. Autobiographische Fragmente*, 23.

61. BUBER, *Der Mensch von heute und die jüdische Bibel*, en *Werke* II, 689.

locaust, no sols per als jueus, sinó per a l'home d'avui. L'exigència de conversió per salvar-se de la crisi actual afecta primer de tot al llenguatge mateix. Respondre a aquesta exigència és el que es proposen Buber i Rosenzweig amb la nova traducció de la Bíblia hebrea a l'alemany. És per això que la dura observació crítica de Scholem sobre el profund i creixent abisme entre la llengua alemanya moderna i el llenguatge de la traducció, més que una objecció, es transforma en un ulterior motiu a favor de la versió.

És curiós que Buber i Rosenzweig en anunciar el seu projecte no parlen de traducció (*Übersetzung*), sinó de «transformació en alemany» (*Verdeutschung*). No pretenen fer que el text bíblic esdevingui àgil en la llengua comuna alemanya. Més aviat sembla el contrari, perquè sovint trien paraules arcaïques o poc usades o bé encunyant autèntics calcs de l'hebreu, amb la intenció d'apropar-se al màxim al significat original de la paraula mitjançant la transposició etimològica.⁶²

En el projecte inicial dels traductors, fins i tot la fisonomia de l'expressió, el color i el ritme han de ser reproduïts. El lector s'ha d'adonar de la novetat i diversitat del text bíblic. El text ha de parlar al lector, un parlar que ha de tenir la força d'un esdeveniment únic i eficaç. Segons aquest projecte, doncs, no es tracta d'una modernització o d'una vulgarització de la Bíblia. En aquesta operació traductora de Buber i Rosenzweig la llengua alemanya hi queda afectada en la divisió i en la crisi: qui vol traduir la Bíblia, qui vol fer parlant i vivent la unitat d'esperit i de vida, de la qual dona testimoni la mateixa Escriptura, ha de «convertir» també la llengua alemanya per tal de fer-la capaç d'expressar d'una manera immediata i vivent el contingut espiritual. Es tracta, per tant, de renovar el llenguatge de la Bíblia perquè torni a ser «veu», paraula parlada: només així l'home d'avui podrà situar-se al seu davant obert a l'escolta. A tots aquests aspectes Buber n'hi afegix un d'utòpic: la convicció que la Bíblia està destinada a ser constantment traduïda en els diferents llenguatges dels homes perquè es pugui anar vers la unitat del llenguatge originari, del qual deriven.⁶³ Buber ho presenta com l'ideal de la recomposició de les llengües, que amb una lectura molt simple i científicament inacceptable, veu com a conseqüència del pecat d'orgull en voler aixecar la torre de Babel.⁶⁴

En parlar de la qüestió de la versió, Buber insisteix en el fet que la traducció ha de reproduir la condició de «parlada», característica essencial de la paraula. És evident que aquí es reflecteix el tema filosòfic buberià del diàleg entre Déu

62. Operació científicament discutible perquè sovint no fa res més que posar el lector en contacte amb cendres semàntiques.

63. BUBER, *Der Mensch von heute und die jüdische Bibel*, en *Werke* II, 849.

64. Gn 11,1-9. Cf. F. RAURELL, «Jäfet, un grec a l'escola de Sem», *RCatT* XXVII (2002) 1-27.

i l'home i el diàleg entre els homes, un diàleg que es basa en un tema bíblic originari.⁶⁵

La convicció que la Bíblia és revelació, esdeveniment entre Déu i l'home i en cada moment de la història, i que no sigui més que memòria d'esdeveniments passats, és un tema típicament bíblic abans de ser buberià: «És a causa del que Jahvè va fer per mi quan vaig sortir d'Egipte» (Ex 13,8). Pel que fa a la filosofia de Buber, aquest aspecte és important perquè ell elabora una perspectiva de pensament centrada en el tema de la relació. Efectivament, com ja hem vist, partint de la base que l'home no és una substància, sinó una trama de relacions ens trobem amb el nucli de la seva antropologia amb arrels bíbliques.⁶⁶

Buber reflexiona sobre el que ell anomena els tres esdeveniments fonamentals de la Bíblia: la creació, la revelació i la redempció. Aquest mateix esquema l'adopta Rosenzweig partint igualment de la Bíblia.⁶⁷ En aquesta connexió entre Déu, món i home, Rosenzweig coincideix d'una manera sorprenent amb Buber. El lligam que uneix Déu i el món és la *creació*; el lligam que uneix Déu i l'home és la *revelació*; el lligam que uneix l'home i el món és la *redempció*. Per tant, els conceptes teològics de base (creació/revelació/redempció) esdevenen en Rosenzweig veres i autèntiques «categories ontològiques» que expressen la trama profunda d'allò que és real.⁶⁸

65. En Buber hi ha una ontologia de la relació, no una metafísica de l'ésser. Déu no és objectivable ni definible conceptualment: si Déu és un Tu, es pot parlar amb Déu, però no de Déu. En aquest cas, que és el de la teologia intel·lectualista, Déu es converteix en un Això. Déu no pot ser l'objecte d'un discurs, sinó que només pot ser la persona que hom troba i la persona que salva. El Déu de Buber és el de la tradició religiosa d'Israel: és el Déu d'Abraham, d'Isaac i de Jacob, no el Deu dels filòsofs (M. BUBER, *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, en *Werke* I, 194-196. L'intent de Buber és el d'enunciar, en una perspectiva bíblico-hassídica, una antropologia integral, capaç d'evitar ja sigui l'individualisme monològic (Stirner, Kierkegaard, Nietzsche) ja sigui el col·lectivisme antipersonalista (Hegel, Feuerbach, Marx). Buber està convençut que el problema fonamental d'avui és l'home, perquè l'home modern no sap qui és.

66. D'aquesta manera Buber arriba a la que podria ser anomenada forma de *relacionisme personalista* o *personalisme relacionista*. Tal perspectiva, tot i partir de la revolució copernicana iniciada per Feuerbach amb la descoberta del *jo* i del *tu*, intenta salvaguardar, en sintonia amb Kierkegaard pel que fa a aquest punt, l'individu i la seva relació amb l'Absolut. En altres temes, si en Feuerbach veia un filòsof sensible a la relació jo-tu, tancat, però a la relació jo-Déu, en Kierkegaard, en canvi, descobreix un filòsof sensible a la relació amb l'Absolut, però tancat a la relació amb els altres. D'aquí el seu programa d'una nova antropologia amb arrels bíbliques. M. BUBER, *Der Mensch und sein Gebild*, Frankfurt 1955, i en *Werke* I. Aproxima el tema amb força encert A. POMA, *La filosofia dialogica di Martin Buber*, Torino 1972, 12 i 23.

67. F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt 1921, 222-226. L'autor mateix considera aquest llibre com la seva obra mestra. En una carta escrita a l'amic H. Ehrenberg el 6 de juliol de 1922 diu que ha refusat el consell d'alguns amics de fer sortir el llibre en una casa editora cristiana en ordre a garantir millor circulació. És interessant l'observació de Rosenzweig: «Un llibre jueu sota bandera cristiana ja no és un llibre jueu i per al judaisme no significa res» (F. ROSENZWEIG, *Gesammelte Schriften*. II: *Briefe und Tagebücher*, Kopenhagen 1979, 636).

68. *Der Stern*, 252.

Per a Buber, només la revelació pròpiament dita és un esdeveniment present. A més, la revelació il·lumina també el passat remot de la creació, aquell esdeveniment que no tingué cap testimoni humà i que, tanmateix, com a relació originària oberta per Déu, establí en la relació tots els humans i totes les creatures. Amb la revelació queda il·luminat també el futur últim de la redempció, de la salvació plenament realitzada, de la comunitat perfecta dels homes entre ells i amb Déu. Si aquests esdeveniments, que l'antic Israel ha experimentat directament o en els quals ha cregut, encara poden i deuen parlar a l'home d'avui no és perquè aquests esdeveniments hagin de quedar reduïts a les inconsistents doctrines científiques actuals sobre l'evolució i el progrés, sinó al contrari, perquè l'home d'avui es pot convertir a aquests esdeveniments.

Però això sols és possible si l'home en la seva solitud i en la reflexió de la seva condició actual reconeix el caràcter peculiar i revelador d'algunes de les seves experiències actuals, les quals, precisament en quant se sostreuen de l'explicació relativista i reduccionista de les teories evolutives, constitueixen un accés possible a la comprensió dels esdeveniments testimoniejats en la Bíblia: vivències personals individuals i col·lectives que constitueixen un pont, un terreny comú amb les grans experiències de la revelació, de la creació i de la redempció.⁶⁹

En l'àmbit de l'interès general per les relacions entre fe i filosofia s'han donat, tal com ja hem apuntat abans, diferents intents per a explicar la naturalesa específica de l'experiència religiosa.⁷⁰

Per a Buber, l'experiència del saber que jo tinc, però que no procedeix de mi, obre a la comprensió de la revelació. La cultura contemporània s'apressa a buidar aquesta experiència de quelcom que m'ha estat donat, per un altre, sigui quin sigui aquest altre, i pretén d'explicar-la fent recurs a l'«inconscient», que, però, no és res més que presentar de nou el prejudici segons el qual de fora res no pot venir a l'«ànima». L'home disponible a la conversió, en canvi, reflexiona sobre la realitat d'un do i s'obre així a l'esdeveniment més gran d'aquell altre do que és la revelació.

69. BUBER, *Der Mensch von heute und die jüdische Bibel*, en *Werke* II, 864-869.

70. Algun d'aquests intents, a més del de Buber, han atès un notable rigor especulatiu. En volem esmentar dos. En primer lloc, el de Rudolf Otto (1869-1937). Otto sosté que l'experiència religiosa es manifesta no sols en el sentiment de dependència que l'home experimenta davant per davant de l'Absolut, sinó també en la intuïció, en la consciència de Déu com «Alguna Cosa»: allò que és més enllà de l'esfera de l'usual, del comprensible, del familiar i, per això, amagat (R. OTTO, *Das Heilige*, Breslau 1917, 58). En segon lloc, Romano Guardini (1885-1968): l'home viu continuament en tensió, perquè per essència està obert a allò que el transcendeix. El sentit d'aquesta tensió és aclarit per la revelació cristiana; en l'*ésser per a* de l'home, la revelació li fa entendre que no procedeix de si mateix, que no és autosuficient. El que es manifesta en l'experiència religiosa és quelcom misteriós, determinat, estranger i íntim (cf. R. GUARDINI, *Religion und Offenbarung*, Würzburg 1957, 144).

L'experiència de la pròpia «creaturalitat» fa que l'home pugui comprendre la creació tal com ho expressa amb profunditat i bellesa el Salm 8. Per altra banda, la redempció no és comprensible quan se la vol contrastar amb qualsevol concepció de progrés: la redempció és un esdeveniment d'una novetat tan radical que tota referència a l'evolució no fa res més que ocultar-la en lloc de revelar-la. El fet que per a Buber l'experiència de la salvació tingui un caràcter profundament privat fa difícil la descripció d'aquesta experiència. Però Buber evoca amb eficàcia la realitat de tal experiència:

L'essència de la redempció cadascú de nosaltres la pot assaborir en la pròpia vida personal, però a vegades quan aquesta ja s'acaba. Tanmateix, també és cert que hi ha un accés buit i silenciós, que no pot ser mostrat si els propis oients no volen recordar-se de les pròpies hores més buides i silencioses [...]. Aleshores, es pot tocar com una mà que s'estén vers tu, una mà que vol ser agafada i estreta. És cert, es vol una gran decisió per agafar-la i deixar-se portar fora de les tenebres! Té lloc la redempció. Experimentem el que s'havia d'experimentar: que «el nostre redemptor viu»; ell ens vol redimir, però per mitjà de l'acceptació per part nostra de la seva redempció amb la conversió del nostre ésser.⁷¹

Buber està convençut que aquesta reflexió té arrels bíbliques. L'home «que es decideix amb tota l'ànima» accepta la seva tasca: actuar *per Déu en el món*. Per col·locar-s'hi ha de «recollir la pròpia vida en la mà com es recullen els grans dispersos»⁷² i atènyer la unificació de l'home total, que accepta el caràcter multiforme de si mateix.

L'essència de l'home resideix en la possibilitat de diàleg amb l'altre. Per a Buber, que es capbussa profundament en el missatge dels profetes, la relació directa «vertical» de l'existent amb l'Ésser no pot treure vàlidesa a les relacions horitzontals, mitjançant les quals està lligat al seu món i a través dels quals pot trobar el propi valor positiu.

Frederic RAURELL
Cardenal Vives i Tutó, 16
E – 08034 BARCELONA

71. M. BUBER, *Der Mensch von heute und die jüdische Bibel*, en *Werke* II, 860.

72. M. BUBER, *Begegnung. Autobiographische Fragmente*, 26.

Summary

Martin Buber studied, translated and read the Bible as a unity, but did not adopt biblical criticism. In fact, what finally interested Buber was not the critical question of how the Bible was written, but the spiritual question of how it is read (the Bible as *Mikra*). Buber's aim was not so much the reconstruction of history as the hearing of the voice of the supreme Presence. He came to a philosophical and to an existential dialogical understanding of the biblical text, which was seen as an example of dialog. But thought that God is spoken to, not spoken about. The biblical God is a living God, to be met in dialog, not a philosophical God.