

# Antigiudaismo e antisemitismo dall'età antica all'età contemporanea

Un percorso di riflessione fra filosofia e storia

UNICApublishing/didattica

a cura di  
Gianluca Scroccu



Il presente volume raccoglie i contributi discussi nel seminario *Antigiudaismo e antisemitismo dall'età antica all'età contemporanea: un percorso di riflessione fra filosofia e storia*, organizzato in via telematica a causa della pandemia da Covid-19 dal corso di laurea in Filosofia con il patrocinio dell'Università degli Studi di Cagliari, della Facoltà di Studi Umanistici e del Dipartimento di Lettere, Lingue e Beni Culturali tra il dicembre 2020 e il gennaio 2021.

In un frangente storico quale quello che stiamo vivendo, dove riemergono tendenze e comportamenti antisemiti tanto a livello politico che culturale anche grazie alla potenza dei canali social, i contributi di questo quaderno intendono riflettere sulle motivazioni ideali, politiche e culturali del pregiudizio e della persecuzione ebraica nella storia partendo dai presupposti ideali che hanno ispirato comportamenti discriminatori e violenti nel corso dei secoli, dal mondo classico all'età contemporanea.

Attraverso una riflessione che spazia dalla filosofia alla storia, dalla letteratura alla filologia, dalla storia del libro a quella delle idee e della cultura, il libro vuole rappresentare uno strumento didattico di guida per gli studenti, i docenti delle scuole inferiori e superiori e in generale i cittadini che vogliono comprendere le ragioni di uno dei pregiudizi più antichi e pericolosi della storia dell'umanità.

UNICApres/didattica  
Quaderni del Corso di laurea in Filosofia  
Università degli studi di Cagliari  
#1

QUADERNI DEL CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA  
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CAGLIARI

Collana diretta da Gianluca Scroccu

*Comitato scientifico*

Gianluca Scroccu, Università degli studi di Cagliari (resp. scientifico)

Valter Alberto Campana, Dirigente scolastico

Pierpaolo Ciccarelli, Università degli studi di Cagliari

Francesca Maria Crasta, Università degli studi di Cagliari

Letizia Fassò, Liceo classico G.M. Dettori, Cagliari

Piergiorgio Floris, Università degli studi di Cagliari

Giovanna Granata, Università degli studi di Cagliari

Rafaella Pilo, Università degli studi di Cagliari

Felice Tiragallo, Università degli studi di Cagliari

Michele Zedda, Università degli studi di Cagliari

**Antigiudaismo e antisemitismo dall'età antica  
all'età contemporanea  
Un percorso di riflessione  
fra filosofia e storia**

*a cura di*  
**Gianluca Scroccu**



Cagliari  
UNICApres  
2022

*Antigiudaismo e antisemitismo dall'età antica all'età contemporanea: un percorso di riflessione fra filosofia e storia*, a cura di Gianluca Scroccu

QUADERNI DEL CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA.  
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CAGLIARI, #1

*In copertina: frontespizio del libello antisemita di Martin Lutero Von den Jüden und iren Lügen (Degli ebrei e delle loro menzogne), Wittenberg, 1543*

© Autori dei contributi e UNICApess  
CC-BY-SA 4.0 license (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>)

Publicato con il supporto finanziario di UNICApess.

Cagliari, UNICApess, 2022 (<http://unicapess.unica.it>)

ISBN: 978-88-3312-044-7

e-ISBN: 978-88-3312-045-4

DOI: 10.13125/unicapess.978-88-3312-045-4

## INDICE

- 7 Premessa
- 9 Introduzione. Le ragioni di un seminario su antiggiudaismo e antisemitismo: strade e prospettive didattiche dal dialogo tra filosofi e storici del corso di laurea in Filosofia  
*Gianluca Scroccu*
- 13 Roma e gli Ebrei tra il II secolo a.C. e il II d.C.  
*Piergiorgio Floris*
- 27 Gli Ebrei nelle fonti letterarie latine tra *superstitio* e *vitium*  
*Francesca Piccioni*
- 45 Ebrei e Cristiani nel primo cristianesimo. Alcune linee di riflessione  
*Antonio Piras*
- 59 La diversità religiosa nell'Occidente bassomedievale: tra interesse, paure e ostilità  
*Lorenzo Tanzini*
- 71 I libri ebraici tra circolazione e interdizione nel '500  
*Giovanna Granata*
- 87 Ebrei, conversos e Inquisizione nella Sicilia spagnola  
*Nicoletta Bazzano*
- 99 Profili immaginari, profili immaginati da Shylock a Mr. Burns. Stereotipi e pregiudizi a confronto tra Europa, America e mondo orientale (secc. XVI-XX)  
*Rafaella Pilo*

- 117 Spinoza: ebraismo, filosofia, eterodossia  
*Francesca Crasta*
- 129 Julius Wellhausen e Hermann Gunkel: esegesi biblica e  
propaganda antisemita  
*Andrea Orsucci*
- 141 L'«esercizio di pensiero politico» di Hannah Arendt sull'affaire  
Dreyfus  
*Pierpaolo Ciccarelli*
- 153 Hannah Arendt e le origini dell'antisemitismo  
*Angela Taraborrelli*
- 165 Paul Ricœur: la Shoah tra rappresentazione e verità  
*Vinicio Busacchi*
- 181 Indice dei nomi



## Premessa

Il presente volume, che inaugura la collana dei *Quaderni del corso di laurea in filosofia dell'Università di Cagliari*, raccoglie i contributi presentati nel seminario *Antigiudaismo e antisemitismo dall'età antica all'età contemporanea: un percorso di riflessione fra filosofia e storia*, organizzato dal corso di laurea in Filosofia con il patrocinio dell'Università degli Studi di Cagliari, della Facoltà di Studi Umanistici e del Dipartimento di Lettere, Lingue e Beni Culturali tra il dicembre 2020 e il gennaio 2021. La collana ha l'ambizione di raccogliere i materiali dei seminari organizzati dal nostro corso di laurea nati dalla collaborazione fra filosofi e storici, con l'intento di mettere a disposizione degli studenti prima di tutto, senza dimenticare il pubblico che ha partecipato e parteciperà agli incontri, tra cui molti insegnanti della scuola media superiore ed inferiore, uno strumento su carta e in digitale che possa servire non solo a raccogliere il lavoro svolto, ma a sollecitare nuove ricerche, approfondimenti, stimoli e percorsi didattici per gli attuali e i futuri docenti. Una missione che il corso di laurea in Filosofia dell'Università di Cagliari si impegna a portare avanti nel presente e in futuro, in un momento in cui occorre una relazione sempre più stretta fra docenti delle diverse discipline per migliorare la qualità dell'offerta didattica e della promozione culturale all'esterno delle aule universitarie, in vista di una sinergia sempre più forte fra istituzione accademica e società.

*Francesca Crasta*

Già coordinatrice del corso di laurea in Filosofia-  
Università di Cagliari

*Pierpaolo Ciccarelli*

Coordinatore del corso di laurea in Filosofia-  
Università di Cagliari

*Gianluca Scroccu*

Responsabile scientifico collana  
*Quaderni del Corso di laurea in Filosofia, Università degli studi di Cagliari*



# Introduzione

**Le ragioni di un seminario su antigioaismo e antisemitismo: percorsi e prospettive didattiche dal dialogo tra filosofi e storici del corso di laurea in Filosofia**

Gianluca Scroccu

Il problema della riflessione su due tematiche come quelle dell'anti-gioaismo e dell'antisemitismo rappresenta una questione centrale nel dibattito nazionale ed internazionale, anche in ragione del forte riemergere di retoriche e pratiche antisemite tanto nel mondo radicale islamico che nelle stesse estreme politiche europee ed italiane, di destra e di sinistra, celate nell'opposizione contro lo stato di Israele. Per l'Italia, il tema ha assunto una valenza particolare in ragione dell'Istituzione nel 2000 della *Giornata della Memoria* in ricordo delle vittime della Shoah, fissata per il 27 gennaio, che da allora ha rappresentato un appuntamento di riflessione imprescindibile a livello scolastico, dalle elementari all'università, così come sul piano civile e politico<sup>1</sup>.

All'interno di questo discorso, l'Università degli Studi di Cagliari che, nel 2020, pur nel contesto difficile della pandemia da Covid-19, ha festeggiato i suoi quattrocento anni, ha inserito nel percorso delle celebrazioni, con un primo incontro nel novembre 2018, un appuntamento di grande valenza simbolica ed umana, ovvero la richiesta ufficiale di scuse da parte dell'allora Rettore, la professoressa Maria Del Zompo, ai familiari dei tre docenti espulsi dalla Regia università del capoluogo nel 1938 in seguito all'emanazione delle leggi razziali fasciste<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Sul tema mi limito a ricordare, solo per citare le pubblicazioni più recenti, David Nirenberg, *Antigioaismo. La tradizione occidentale*, Roma, Viella, 2016; Marcello Flores, *Cattiva memoria. Perché è difficile fare i conti con la storia*, Bologna, Il Mulino, 2020; Filippo Focardi, *Nel cantiere della memoria Fascismo, Resistenza, Shoah, Foibe*, Roma, Viella, 2020; M. Sarfatti, *Il cielo sereno e l'ombra della Shoah. Otto stereotipi sulla persecuzione antiebraica nell'Italia fascista*, Roma, Viella, 2020; *Culture antisemite Italia ed Europa dalle leggi antiebraiche ai razzismi di oggi*, a cura di Annalisa Cegna e Filippo Focardi, Roma, Viella, 2021.

<sup>2</sup> I tre docenti furono, in ordine alfabetico: Teodoro Levi, Alberto Pincherle, Camillo Viterbo. Durante l'anno accademico 2021/22, su iniziativa del Magnifico Rettore Francesco Mola, verranno collocate tre pietre d'inciampo di fronte all'ingresso del

Seguendo questo filone di sensibilizzazione che coniuga ricerca e crescita civile, il corso di laurea in Filosofia ha deciso di dedicare un momento di riflessione sul tema dell'antigiudaismo e dell'antisemitismo che si è articolato in cinque appuntamenti tra il dicembre 2020 e il gennaio 2021. Frutto della collaborazione fra storici e filosofi, ma con la preziosa collaborazione di colleghi delle discipline classiche del Dipartimento di Lettere, Lingue e Beni culturali diretto dal professor Ignazio Putzu, che ha patrocinato il seminario insieme al Rettore Maria del Zompo nell'ambito delle già citate celebrazioni del quattrocentesimo dell'ateneo, il ciclo di incontri ha riscosso un consistente apprezzamento degli studenti, non solo del corso di laurea in Filosofia ma anche di quelli di Scienze Politiche che hanno chiesto di seguire i lavori, tutti telematici causa pandemia, di docenti delle scuole superiori cagliaritanee e di semplici cittadini che avevano letto la notizia del seminario sui principali organi di stampa e sul sito dell'ateneo<sup>3</sup>.

L'obiettivo del ciclo seminariale è partito inizialmente dalla necessità di far interagire la riflessione storica con quella filosofica: conoscere ed interpretare i fatti del pregiudizio e della persecuzione ebraica nella storia partendo dai presupposti ideali che hanno ispirato comportamenti discriminatori e violenti nel corso dei secoli. Proprio in ragione di questo assunto, si è deciso di partire dall'età classica, con gli interventi di Piergiorgio Floris, Francesca Piccioni ed Antonio Piras, per avere un quadro delle politiche dei romani nei confronti del problema ebraico e per analizzare i testi, tanto dei grandi autori classici che di quelli cristiani, che si sono confrontati con la questione dell'antigiudaismo.

Con Lorenzo Tanzini ci si è spostati invece nell'età basso medievale, con un focus sulla percezione delle diversità religiose per le donne e gli uomini medievali, persuasi dalla loro mentalità che il "diverso" si dovesse palesare se non voleva essere concepito come nemico. Un'era in cui, come ricorda Tanzini, l'Occidente cristiano avvertì forte questa esigenza di separarsi dalla propria normalità percepita. Con Giovanna Granata, invece, si riflette sul tema della persecuzione, sino alla messa al rogo, di un libro fondamentale della religiosità ebraica come il Talmud, avversato dai cristiani come volume blasfemo e pura deviazione dall'Antico Testamento, un problema aumentato a dismisura nel Cin-

Rettorato dell'Università di Cagliari con i nomi dei professori espulsi in seguito ai provvedimenti razziali fascisti.

<sup>3</sup> [https://www.unica.it/unica/page/it/antigiudaismo\\_e\\_antisemitismo\\_al\\_via\\_un\\_ciclo\\_di\\_seminari\\_it\\_2](https://www.unica.it/unica/page/it/antigiudaismo_e_antisemitismo_al_via_un_ciclo_di_seminari_it_2) (data di accesso 20 luglio 2021).

quecento con la stampa dei libri, si pensi solo allo stampatore Girolamo Soncino, e con l'avvento della Riforma.

Con Nicoletta Bazzano, Rafaella Pilo, Giovanna Granata e Francesca Crasta il viaggio si sposta compiutamente all'età moderna. Dal caso particolare della Sicilia, particolarmente importante anche in raffronto al caso sardo e molto suggestivo sul piano dell'analisi storiografica, in un processo di convivenza e diffidenze che si snoda nel Cinquecento non senza contraddizioni, ci si muove sull'analisi degli stereotipi pregiudiziali di ambito moderno, si pensi solo a Lutero, che hanno inaugurato una lunga scia di rappresentazioni caricaturali i cui esiti, seppur in un diverso contesto, si possono notare anche in un celeberrimo cartone animato come i *Simpson*. La biografia di Spinoza, invece, appare paradigmatica in quanto rappresenta una personalità "deviata" tanto per i cristiani che per gli ebrei in quanto ateo e propagatore di un'idea, la mortalità dell'anima, decisamente contrapposta alle due religioni.

Pierpaolo Ciccarelli e Andrea Orsucci spostano la questione sull'età contemporanea, affrontando due temi assai importanti. Nel primo caso, si analizza la vicenda Dreyfus sulla base della riflessione di Hannah Arendt nel IV capitolo della I parte delle *Origini sul totalitarismo*, dove si sostiene che quello del capitano francese fu un caso di ambivalenza politica anche a partire dai concetti di popolo e folla. Quest'ultima, in particolare, avrebbe visto in Dreyfus l'oggetto di un odio di massa che si identificava nella persecuzione degli ebrei.

Nel secondo caso si analizzano personalità meno note al grande pubblico come Julius Wellhausen ed Hermann Gunkel, rappresentanti di una generazione di teologi e storici della religione a un tempo e studiosi di orientalistica, che mutarono con i loro studi lo sguardo verso la storia di Israele, demolendo stereotipi e luoghi comuni sempre riproposti dalle ideologie legate all'antisemitismo.

Angela Taraborelli torna invece sulla Arendt e su *Le origini del totalitarismo*, un testo fondamentale per coloro che ritengono l'antisemitismo un fenomeno essenzialmente moderno, diverso dall'odio religioso verso gli ebrei. Vinicio Busacchi, infine, parte dalla riflessione di Paul Ricœur la quale fornisce una chiave di lettura particolare per comprendere il fenomeno della Shoah in quanto affronta un tema essenziale filosofico e storiografico come quello del rapporto fra verità e rappresentazione, fondamentale per comprendere la più grande tragedia dell'età contemporanea senza derubricarla in rigidi schematismi.

In conclusione, l'ampia articolazione dei contributi vuole essere un tentativo di stimolare l'interesse del lettore e la riflessione degli stu-

## *Introduzione*

denti sul piano didattico, a partire anche dalle bibliografie suggerite, prospettando ipotesi e piste di ricerca che consentano di muoversi in una via pluridisciplinare incarnata dalla connessione tra filosofia, storia nel più ampio arco temporale, letteratura classica, moderna e contemporanea e filologia.

## Roma e gli Ebrei tra il II secolo a.C. e il II d.C.

Piergiorgio Floris

I contatti ufficiali tra i Romani e gli Ebrei della Giudea (*Iudaei*) iniziano negli anni '60 del II secolo a.C. All'epoca i primi, freschi vincitori della Terza guerra macedonica (171-168 a.C.), stavano imponendo progressivamente la loro egemonia nel Mediterraneo orientale, mentre i secondi, guidati da Mattatia e poi da Giuda Maccabeo, erano impegnati contro il re di Siria Antioco IV Epifane (175-163 a.C.) in un'insurrezione, che nel giro di circa vent'anni avrebbe portato alla costituzione di uno Stato giudaico indipendente<sup>1</sup>. In quel periodo Roma non mirava tanto al dominio diretto sull'Oriente, quanto ad estendere e rafforzare la sua supremazia nel settore soprattutto tramite la stipula di vantaggiosi trattati di alleanza (*foedera*) con le numerose entità politiche grandi e piccole ivi presenti e la conservazione tra esse di un equilibrio penalizzante soprattutto per quelle più ambiziose.

I contatti romano-giudaici si concretizzarono inizialmente in una lettera inviata nel 164 a.C. agli *Iudaei* da due emissari romani residenti nella capitale del re Antioco. Nella missiva si manifestava la simpatia dell'Urbe per i Giudei, cui si prometteva sostegno presso la corte seleucide. Un vero e proprio trattato di amicizia e alleanza tra Roma e la Giudea fu invece concluso tre anni dopo, allorché una delegazione ebraica si recò a Roma. Il *foedus* era probabilmente squilibrato in favore di Roma, ma questo non doveva essere un problema per gli emissari giudaici plausibilmente interessati soprattutto a ottenere un riconoscimento politico dalla maggiore potenza dell'epoca. Il trattato fu probabilmente rinnovato nel 141 a.C., poco dopo la costituzione di una realtà politica giudaica autonoma a opera dei Maccabei, d'ora in avanti meglio noti col nome dinastico di Asmonei. Da allora e sino alla fine del II secolo a.C. Giudei e Romani ebbero spesso contatti da cui risultò confermata l'amicizia tra i due popoli in un quadro di reciproco interesse; la Giudea degli Asmonei, infatti, si stava affermando come potenza locale a scapito soprattutto della sempre più debole monarchia seleucide,

<sup>1</sup> Sulla rivolta dei Maccabei e i rapporti romano-giudaici tra 164 e 63 a.C.: Ariel S. Lewin, *Le guerre ebraiche dei Romani*, Bologna, Il Mulino, 2015, pp. 11-20.

mentre Roma, offrendo il suo appoggio agli *Iudaei* ribadiva «il proprio ruolo egemone nel bacino del Mediterraneo, mantenendo l'implicita convinzione di essere legittimata ad avere tutto il mondo sotto il proprio comando»<sup>2</sup>.

Abbiamo meno informazioni sui rapporti giudaico-romani nel primo trentennio del I secolo a.C., un'epoca in cui la spinta espansionistica del regno asmoneo si era ulteriormente accresciuta. Può essere che in quel periodo i *leader* giudei avessero intenzionalmente evitato i contatti con i Romani, allora coinvolti in gravi conflitti interni ed esterni su più fronti; vi era infatti il rischio che l'attivismo giudaico fosse mal giudicato da Roma<sup>3</sup>. Tuttavia, la fine dell'indipendenza della Giudea coincise proprio con il rilancio della presenza dei Romani in Oriente e con il loro coinvolgimento diretto nelle questioni interne ebraiche<sup>4</sup>. L'intervento romano si verificò infatti nel quadro delle guerre intestine scatenatesi in Giudea sul finire del regno della regina Alessandra Salomè (76-67 a.C.) tra i figli Ircano II e Aristobulo II per il controllo del potere politico e religioso sulla regione. In questi conflitti ebbero un ruolo anche i contrasti sociali, culturali, giuridici e religiosi che dividevano il popolo ebraico in correnti come quelle dei Sadducei, più vicini agli interessi dell'aristocrazia, e dei Farisei, maggiormente apprezzati dal popolo. Ircano era un personaggio debole ma ben supportato dal suo *factotum* Antipatro, un uomo originario dell'Idumea, una regione posta a sud-est della Giudea conquistata e giudaizzata dagli Asmonei meno di un secolo prima<sup>5</sup>. Gli antagonisti di Ircano e Antipatro furono invece per molti anni Aristobulo con i figli Alessandro e Antigono, i quali, dopo iniziali tentativi diplomatici, avrebbero scelto di lottare quasi sempre contro Roma, finendo con il perdere tutto.

L'intervento romano avvenne nel quadro del comando straordinario in Oriente di Gneo Pompeo Magno. Questi, investito di enormi poteri in forza della *Lex Manilia* del 66 a.C., era nell'area ormai da qualche anno. Dopo aver sconfitto e costretto alla fuga il re del Ponto Mitridate VI proprio nel 66, Pompeo aveva infatti rimodulato la sua missione, dedicandosi all'ampliamento del potere e dell'influenza di Roma nel Mediterraneo orientale e nel Vicino Oriente, ove si sarebbe trattenuto

<sup>2</sup> Lewin, *Le guerre ebraiche*, pp. 14-15 (citazione a p. 14).

<sup>3</sup> Ivi, pp. 15-16.

<sup>4</sup> Sulle vicende che portarono alla presa di Gerusalemme da parte di Pompeo nel 63 a.C. vd. Emilio Gabba, *The social, economic and political history of Palestine 63 BCE-CE 70*, in *CHJ* III, pp. 94-97; Lewin, *Le guerre ebraiche*, pp. 18-27.

<sup>5</sup> Lewin, *Le guerre ebraiche*, p. 15.



fino al 62. Prima del comandante romano, impegnato nel consolidamento della conquista della Siria, fu però il suo legato Marco Emilio Scauro che nel 64, avendo intuito l'esistenza di buone prospettive di profitto, si inserì nei conflitti intestini della Giudea. Scauro, anche dietro il pagamento di una cospicua quantità di denaro, si pronunciò a favore di Aristobulo. Il suo intervento non fu però risolutivo e sul finire dello stesso anno Ircano e Aristobulo si rivolsero direttamente a Pompeo, il quale fu inoltre raggiunto a Damasco da una rappresentanza di maggiorenti ebraici che gli chiesero di liberare la Giudea dai due fratelli rivali. Dopo iniziali incertezze il comandante romano, forse urtato dall'atteggiamento di Aristobulo, si risolse nel 63 a.C. a marciare contro di lui e a invadere la Giudea. Se la resa di Aristobulo fu rapida, i suoi seguaci si asserragliarono a Gerusalemme. Luciano Canfora ha di recente evidenziato che le fonti antiche non offrono resoconti uniformi della prima conquista della città da parte dei Romani<sup>6</sup>. Se è verosimile che Pompeo, assistito da Ircano, avesse rapidamente occupato Gerusalemme, l'assedio del Tempio, ove si era concentrata l'estrema resistenza, fu invece un'impresa ben più complessa che durò circa tre mesi. Per Flavio Giuseppe (*BJ* I, 152-153; *AJ* XIV, 72-73) e altre fonti da lui dipendenti la conquista del Tempio sarebbe avvenuta tra i massacri dei sacerdoti che continuavano a officiare il culto; Pompeo, però, pur non resistendo alla tentazione di entrare nel Santo dei Santi, ove solo il Sommo Sacerdote poteva accedere, avrebbe nello stesso tempo dimostrato grande magnanimità, evitando di depredare il Tempio delle ricchezze e degli oggetti sacri ivi custoditi. Pompeo avrebbe anzi autorizzato la rapida purificazione del Tempio e la ripresa del culto dopo il massacro. Un attento esame delle fonti ha però consentito a Canfora di smentire tale ricostruzione. Per lo studioso, infatti, Pompeo non solo avrebbe permesso ai suoi soldati di saccheggiare il Tempio secondo il diritto di guerra, ma avrebbe anche esibito buona parte degli oggetti razziati nel trionfo da lui celebrato a Roma nel settembre di due anni dopo<sup>7</sup>. La manipolazione degli avvenimenti effettuata da Giuseppe sarebbe pertanto scaturita dalla sua volontà di far ricadere esclusivamente sui dissensi intestini degli *Iudaei* le responsabilità delle sciagure che nel tempo essi dovettero patire per opera dei Romani. Giuseppe avrebbe voluto in particolare scagionare Tito dalla colpa di aver distrutto il Tempio nel 70 d.C. Questo avrebbe causato un processo retroattivo di alterazione

<sup>6</sup> Luciano Canfora, *Il Tesoro degli Ebrei*, Roma-Bari, Laterza, 2021, edizione digitale.

<sup>7</sup> Ivi, cap. XI, edizione digitale.

degli eventi, coinvolgendo anche i fatti del 63 a.C., dato che «*Pompeo nel Tempio prefigura Tito nel Tempio*, entrambi di specchiata virtù ma costretti a usare la mano dura e ad atti gravi per colpa degli Ebrei stessi, dei loro irresponsabili conflitti»<sup>8</sup>.

Lascito della spedizione di Pompeo furono l'imposizione di un tributo alla Giudea, la riduzione del suo territorio, affidato a Ircano II, riconosciuto come Sommo Sacerdote ed etnarca, e l'attribuzione di molte sue parti al controllo diretto del governatore romano della Siria. Terminava così dopo circa ottant'anni l'indipendenza della Giudea, anche se la regione non era più pacata ora di quanto lo fosse stata prima dell'intervento romano. Negli anni seguenti furono infatti numerosi i conflitti combattuti da Aristobulo e dai figli contro i Romani, Ircano e Antipatro<sup>9</sup>. Tra il 57 e il 55 a.C. il governatore di Siria Aulo Gabinio ottenne però contro di essi diversi successi, dedicandosi anche ad un'opera di riassetto fiscale e amministrativo del territorio, da cui prevalse ancora una volta la volontà di affidare il potere a Ircano e Antipatro. In seguito, la Siria, e con essa la Giudea, rientrò nel comando proconsole straordinario di Marco Licinio Crasso, di cui le fonti ricordano il saccheggio del Tempio di Gerusalemme avvenuto nel 55/54 a.C. per finanziare la spedizione che intendeva condurre contro i Parti (Jos., BJ I, 179; AJ XIV, 105-109)<sup>10</sup>. La vittoria di questi ultimi a Carre (53 a.C.) suscitò speranze in quanti in Giudea desideravano liberarsi dei Romani. I seguaci di Aristobulo ripresero quindi nuovamente le armi, ma furono ancora una volta sconfitti.

Per avere i Giudei dalla sua durante le guerre civili Cesare pensò di servirsi di Aristobulo e dei figli<sup>11</sup>; tuttavia, lo stesso Cesare nel corso della Guerra alessandrina (48-47 a.C.) trasse notevoli vantaggi dall'appoggio fornitogli da Ircano e Antipatro. Egli riconfermò pertanto il primo come Sommo sacerdote ed etnarca e attribuì un importante ruolo politico al secondo, che in breve coinvolse nella gestione del potere i figli Fasaele ed Erode. L'assassinio di Cesare alle Idi di marzo del 44 aprì però una nuova stagione difficile per i *leader* giudei. Essi, infatti, dovettero dimostrarsi abili nel rimanere al potere, districandosi nel panora-

<sup>8</sup> Ivi, cap. XX, par. 8, edizione digitale.

<sup>9</sup> Su Gabinio e Crasso in Giudea: Gabba, *The social*, pp. 98-99; Lewin, *Le guerre ebraiche*, pp. 28-32.

<sup>10</sup> Sulla spoliazione del Tempio oltre agli autori citati nella nota precedente vd. anche Canfora, *Il Tesoro*, capp. V, par. 5, XVIII, edizione digitale.

<sup>11</sup> Su Cesare e gli Ebrei: Gabba, *The social*, pp. 99-101; Lewin, *Le guerre ebraiche*, pp. 33-36.

ma delle rinnovate guerre civili tra Cesariani e Cesaricidi prima e tra Marco Antonio e Ottaviano poi. La Giudea attraversò inoltre una nuova fase acuta di lotte interne (43-37 a.C.)<sup>12</sup>. Nei conflitti giudaici di questo periodo ebbero un rinnovato ruolo i Parti che avevano invaso la Siria (40-39 a.C.) e a cui si legò Antigono, figlio di Aristobulo. Nel frattempo, il Senato romano, per impulso di Antonio e Ottaviano, aveva assegnato il titolo di re di Giudea a Erode (40 a.C.) che, morti il padre Antipatro e il fratello Fasaele, per ottenere maggior legittimità aveva sposato la nipote di Ircano. Infine, dopo che Publio Ventidio Basso sconfisse i Parti (38 a.C.), Erode riuscì con l'appoggio romano e dopo un nuovo rovinoso assedio di Gerusalemme a liberarsi definitivamente di Antigono (37 a.C.). La scomparsa di Ircano avvenuta nel 35 a.C. lasciò Erode, che fu poi detto il Grande, padrone incontrastato della situazione sino alla morte, avvenuta nel 4 a.C. Durante questo trentennio Erode riuscì quasi sempre a mantenere un rapporto ottimo con i Romani prima con Antonio (anche se ebbe più di una difficoltà con Cleopatra) e poi con Ottaviano, del quale divenne un fedelissimo dopo la battaglia di Azio (31 a.C.), riuscendo anche ad ampliare considerevolmente il territorio del regno di Giudea<sup>13</sup>. Come sostiene Ariel Lewin Erode «incarnò in modo esemplare il ruolo che i Romani prefiguravano per un "re cliente": fedele, efficiente e capace di promuovere l'economia e la cultura greco-romana nei territori affidatigli»<sup>14</sup>. Erode fu un sovrano energico e attivo sui fronti economico, militare, della politica urbanistica. A dispetto di ciò e sebbene avesse intrapreso la ricostruzione del Tempio di Gerusalemme intorno al 20 a.C., non mancò contro di lui una robusta opposizione sia tra gli aristocratici sia tra il popolo influenzato in buona misura dai Farisei che tra l'altro gli contestavano il dispotismo dello stile di governo, le origini non ebraiche, la buona disposizione verso l'elemento ellenico presente nel regno, ma anche innovazioni e rilassatezze in merito a tradizioni religiose e costumi.

Dopo la scomparsa di Erode si verificarono gravi disordini e lo scoppio di rivolte antiromane<sup>15</sup>; seguirono quindi il frazionamento del regno

<sup>12</sup> Gabba, *The social*, pp. 103-106; Lewin, *Le guerre ebraiche*, pp. 37-47.

<sup>13</sup> Sul regno di Erode: Gabba, *The social*, pp. 113-125; Giancarlo Lacerenza, *Il mondo ebraico nella prima età imperiale*, in *Storia d'Europa e del Mediterraneo*, VI. *Da Augusto a Diocleziano*, a cura di Giusto Traina, Roma, Salerno Editrice, 2009, pp. 417-418; Lewin, *Le guerre ebraiche*, pp. 49-56.

<sup>14</sup> Lewin, *Le guerre ebraiche*, p. 50.

<sup>15</sup> Sugli avvenimenti successivi alla morte di Erode, sul governo dei figli e sulla creazione della provincia di Giudea: Gabba, *The social*, pp. 126-141; Lacerenza, *Il mondo ebraico*, pp. 418-420; Lewin, *Le guerre ebraiche*, pp. 56-68.

tra i figli Archelao, Filippo ed Erode Antipa e nel giro di un decennio la decisione di Roma di provincializzare la parte toccata ad Archelao (6 d.C.), contribuendo così al crescente inasprimento del clima politico. Alla morte di Filippo (33/34 d.C.) il territorio da lui controllato fu annesso alla provincia di Siria, mentre in Galilea, governata da Erode Antipa, si svolsero la predicazione e l'esecuzione di Giovanni il Battista e gran parte dell'operato di Gesù. Proprio Antipa aveva avuto un buon rapporto con Tiberio (14-37 d.C.) e non poche difficoltà con Ponzio Pilato, governatore della Giudea per dieci anni (26-36 d.C.)<sup>16</sup>. Morto Tiberio, però, Antipa fu presto depresso ed esiliato da Caligola (37-41 d.C.) e numerosi territori giudaici con il titolo di re furono ora attribuiti ad un nipote di Erode il Grande, Erode Agrippa I (37-44 d.C.), che vantava una buona familiarità col nuovo imperatore<sup>17</sup>. A dispetto di ciò in questi anni le relazioni romano-giudaiche furono estremamente critiche. Da Filone Alessandrino (*Flacc.*, 16-96 e *Leg. ad Gaium*, 184-346) apprendiamo infatti che dal 38 d.C. ad Alessandria d'Egitto si erano verificati gravissimi attacchi della popolazione greca contro gli Ebrei residenti in città che avevano visto il coinvolgimento nella vicenda del governatore romano dell'Egitto Aulo Avillio Flacco<sup>18</sup>. Nell'occasione l'imperatore, sollecitato a prendere una decisione da ambascerie di entrambe le parti, si sarebbe mostrato ostile agli Ebrei e avrebbe ordinato al governatore dell'Egitto di collocare suoi ritratti all'interno delle locali sinagoghe. La crisi si sarebbe poi ampliata nel 40, quando Caligola avrebbe addirittura comandato che un suo simulacro fosse posto anche nel Tempio di Gerusalemme. Ciò avrebbe scatenato la rabbia della popolazione ebraica e il peggio sarebbe stato evitato solo per le tattiche dilatorie del governatore di Siria Publio Petronio e del re Erode Agrippa I e quindi per l'assassinio dello stesso Caligola avvenuto agli inizi dell'anno seguente<sup>19</sup>.

Anche il successore di Caligola, Claudio (41-54 d.C.), ebbe a che fare a più riprese con gli Ebrei<sup>20</sup>. In primo luogo, il già ricordato re Erode Agrippa I ebbe, almeno secondo Flavio Giuseppe (*AJ* XIX, 236-245), un

<sup>16</sup> Su Pilato: Gabba, *The social*, pp. 131, 137-139.

<sup>17</sup> Su Erode Agrippa I: Gabba, *The social*, pp. 131-132, 141-142; Lacerenza, *Il mondo ebraico*, pp. 420-422; Lewin, *Le guerre ebraiche*, pp. 68-70.

<sup>18</sup> Per gli scontri tra Greci ed Ebrei in Egitto e la crisi dei rapporti romano-ebraici sotto Caligola: E. Mary Smallwood, *The Diaspora in the Roman Period before CE 70*, in *CHJ* III, pp. 181-184.

<sup>19</sup> Gabba, *The social*, p. 140.

<sup>20</sup> Su Claudio e gli Ebrei: Gabba, *The social*, pp. 141-144; Smallwood, *The Diaspora*, pp. 184-186.

ruolo di primo piano nella complicata ascesa al trono del nuovo imperatore. Che questo sia vero o no, pare frutto di un nuovo indirizzo politico la decisione di Claudio di ampliare considerevolmente i confini del regno di Agrippa, al quale dal 41 fu aggregato anche il territorio della provincia di Giudea. Agrippa si dimostrò particolarmente attivo nel mantenere buoni rapporti con i Romani e nel mostrarsi allo stesso tempo un sovrano forte agli occhi del popolo. Come sostiene Ariel Lewin la sua precoce scomparsa, avvenuta nel 44, diede «un grave colpo alla possibilità di una “normalizzazione” dei rapporti fra Giudei e Romani»<sup>21</sup>. Dopo la morte di Erode Agrippa I fu infatti nuovamente istituita la provincia di Giudea, la cui superficie fu ora anche maggiore di quella esistita precedentemente<sup>22</sup>. A dispetto del progressivo coinvolgimento nella gestione del potere di Erode Agrippa II<sup>23</sup>, figlio del defunto re, durante gli ultimi anni del Principato di Claudio e per gran parte di quello di Nerone il clima politico della Giudea si aggravò progressivamente finché nel 66 d.C. esplose la prima grande rivolta giudaica. La crisi era alimentata sia dal crescente odio popolare per i Romani, sentimento esacerbato dai comportamenti di alcuni governatori, sia dall'inasprimento dei conflitti interni al mondo ebraico, che vide in questa fase l'emergere di correnti più radicali spesso animate da forti aspettative messianiche. La rivolta fu scatenata dalla reazione popolare alle azioni del governatore della Giudea Gessio Floro (64-66 d.C.)<sup>24</sup>. I massacri da lui ordinati furono infatti seguiti dalla violenta sollevazione della popolazione, dopo di che il tentativo di intervento militare del governatore della Siria Gaio Cestio Gallo si risolse in una clamorosa vittoria dei ribelli nella battaglia di Beth Horon. La risposta militare romana fu molto dura. Contro la Giudea in rivolta fu inviata, agli ordini del generale Tito Flavio Vespasiano, una grande armata paragonabile negli effettivi a quella che nel 43 d.C. sotto Claudio aveva intrapreso la conquista della Britannia. L'operato di Vespasiano, iniziato nel 67 con la sottomissione della Galilea, procedette l'anno seguente nel resto del paese. Dopo la morte di Nerone (giugno 68 d.C.) i Romani rallentarono però le loro azioni perché distratti dallo scoppio delle guerre civili da cui alla

<sup>21</sup> Lewin, *Le guerre ebraiche*, p. 70.

<sup>22</sup> Per le vicende della parte finale del Principato di Claudio e di quello di Nerone fino allo scoppio della grande rivolta del 66-73 d.C.: Gabba, *The social*, pp. 142-148; Lacerenza, *Il mondo ebraico*, pp. 422-423.

<sup>23</sup> Su Erode Agrippa II: Lewin, *Le guerre ebraiche*, pp. 70-75.

<sup>24</sup> Sulla rivolta del 66-73 d.C.: Gabba, *The social*, pp. 148-167; Lacerenza, *Il mondo ebraico*, pp. 423-429; Lewin, *Le guerre ebraiche*, pp. 79-145.

fine proprio Vespasiano uscì vincitore (dicembre 69 d.C.). Nondimeno la lotta dei Giudei fu minata dai conflitti intestini che dopo le iniziali vittorie divamparono senza sosta e continuarono, peggiorando, anche nei momenti in cui i Romani avevano ridotto l'efficacia delle loro azioni. Dopo che Vespasiano ebbe lasciato al figlio Tito la conduzione della guerra, nella tarda estate del 70, dopo cinque mesi di assedio, Gerusalemme cadde e il Secondo Tempio fu distrutto dalle fiamme tra i massacri della popolazione locale. Le operazioni in Giudea continuarono negli anni seguenti con una serie di assedi alle fortezze disseminate nel territorio, ove i ribelli si erano asserragliati, culminando con l'episodio di Masada del 73. Qui i difensori, disperando della salvezza, decisero di uccidersi l'un l'altro in una sorta di grande suicidio/omicidio di massa, pur di non cadere vivi nelle mani dei Romani.

La guerra ebbe gravi conseguenze<sup>25</sup>. Le vittime furono moltissime, anche se la cifra di 1.100.000 persone fornita da Flavio Giuseppe (*BJ* VI, 420-421) sembra inverosimile. Decine di migliaia di *Iudaei* furono ridotti in schiavitù. Il Tempio, distrutto, non fu più ricostruito. I soldi che gli Ebrei del mondo allora conosciuto vi inviavano furono ora riscossi in forma di tassa (*Fiscus Iudaicus*) e devoluti al fisco romano. Ogni tipo di autonomia locale fu cancellata. La provincia, ora affidata a governatori senatori di rango pretorio, fu soggetta ad un regime di occupazione militare più duro. Il bottino di guerra fu molto ricco e permise tra l'altro ai Flavi l'organizzazione di un grande trionfo e il sostenimento delle spese per la costruzione dell'Anfiteatro flavio (Colosseo). Molti oggetti provenienti dal Tempio di Gerusalemme distrutto furono collocati a Roma nel Tempio della Pace, inaugurato nel 75 d.C., mentre ben due archi trionfali furono costruiti per celebrare Tito.

Dopo alcuni decenni di relativa tranquillità, nella prima metà del II secolo d.C. si verificarono due gravissime crisi nei rapporti romano-giudaici. La prima, causata anche dall'oppressione delle comunità giudaiche di alcune aree orientali della Diaspora, si verificò tra il 116 e il 117 d.C. nel corso della Guerra partica di Traiano (114-117 d.C.)<sup>26</sup>, i cui risultati furono compromessi proprio da una grande rivolta ebraica che con la durissima repressione che seguì causò decine di migliaia di morti da entrambe le parti. Tuttavia, questa volta la ribellione più che la Giudea, ove vi furono comunque operazioni militari, interessò territori della Diaspora come la Cirenaica, l'Egitto, Cipro e la stessa regione

<sup>25</sup> Lacerenza, *Il mondo ebraico*, pp. 429-430; Lewin, *Le guerre ebraiche*, pp. 147-150.

<sup>26</sup> Sulle rivolte di età traiana: Lacerenza, *Il mondo ebraico*, pp. 430-432; Lewin, *Le guerre ebraiche*, pp. 151-153.

mesopotamica che i Romani avevano recentemente sottratto ai Parti. Se in queste aree la presenza giudaica fu quasi eradicata dalla repressione romana, non mancarono le conseguenze per la Giudea, che divenne ora una provincia consolare con un presidio militare ulteriormente rafforzato.

Proprio in Giudea una quindicina di anni dopo scoppiò infine l'ultima grande rivolta ebraica, la cosiddetta rivolta di Bar Kochba, combattuta tra il 132 e il 135 d.C.<sup>27</sup>. A causa della scarsità delle fonti gli elementi incerti della vicenda sono numerosi, tra cui il rapporto tra cause e conseguenze. Si ignora infatti ad esempio se i Giudei si sollevarono in reazione ad alcune decisioni di Adriano (117-138 d.C.) riguardanti il divieto della circoncisione e la fondazione nel sito di Gerusalemme di una colonia romana chiamata *Aelia Capitolina* o se questi stessi provvedimenti furono presi dall'imperatore dopo la repressione della rivolta. In questo caso l'azione degli *Iudaei* non fu ostacolata dalle divisioni interne emerse tra il 66 e il 73 d.C. I ribelli, guidati da Simon Bar Kosiba poi detto Bar Kochba ("figlio della stella"), pianificarono inoltre con cura la strategia da attuare contro i nemici, basata sulla guerriglia. I Romani ebbero grandi difficoltà nel venire a capo della situazione e furono probabilmente costretti a schierare un esercito anche maggiore per dimensioni di quello utilizzato nella repressione della rivolta del secolo precedente. Il bilancio della guerra fu pesantissimo da entrambe le parti. Si parla di mezzo milione di morti, anche se le cifre non possono essere ritenute sicure. Agli Ebrei fu da allora vietato di risiedere e anche di entrare a Gerusalemme, ormai chiamata *Aelia Capitolina*, tranne che per un giorno all'anno. La stessa provincia cambiò nome da Giudea in Siria-Palestina, forse con l'intento di sradicare la presenza giudaica dalla regione. Il centro della vita religiosa ebraica si spostò da allora in Galilea, anche se moltissimi Ebrei andarono ad alimentare la Diaspora nelle diverse regioni del mondo romano e dell'Impero partico. I primi segni di un allentamento delle tensioni si sarebbero visti solo dopo la morte di Adriano, avvenuta nel 138, con l'abrogazione di alcuni provvedimenti da lui emanati contro gli Ebrei<sup>28</sup>.

La peculiarità della condizione degli Ebrei nel mondo romano derivava in buona parte dal fatto che essi, inseriti in un quadro per lo più non giudaico e non sempre amichevole, cercavano di mantenersi fedeli

<sup>27</sup> Sulla rivolta di Bar Kochba: Lacerenza, *Il mondo ebraico*, pp. 432-435; Lewin, *Le guerre ebraiche*, pp. 153-165.

<sup>28</sup> Per la Giudea dopo la rivolta del 132-135 d.C. e fino al III secolo vd. Lacerenza, *Il mondo ebraico*, pp. 436-442.

alle proprie tradizioni, essendo sottoposti ad una continua tensione tra volontà di integrazione politica e resistenza all'assimilazione religiosa e culturale<sup>29</sup>. Dall'età cesariana furono promulgati, forse anche dallo stesso Cesare (Jos. AJ XIV, 213-214), provvedimenti con cui i Romani garantivano agli Ebrei l'esercizio della loro religione con la possibilità di radunarsi liberamente per pregare e praticare i riti - una concessione non comune nel mondo romano in cui le associazioni erano sempre viste con estremo sospetto e temute perché considerate potenzialmente pericolose per il mantenimento dell'ordine pubblico. I Romani, tra l'altro, riconobbero agli Ebrei anche il diritto di osservare il Sabato e celebrare le loro festività; autorizzarono l'invio di denaro al Tempio di Gerusalemme ed esentarono gli Ebrei dall'arruolamento nell'esercito romano a causa proprio del rispetto del Sabato e dello specifico regime alimentare cui essi erano tenuti.

Si discute se tali provvedimenti fossero il frutto di una specifica linea politica romana riguardante gli Ebrei<sup>30</sup>. Almeno all'inizio i magistrati romani e il Senato dovettero per lo più dare risposta a singole richieste provenienti dalle comunità giudaiche della Diaspora disseminate in Siria, in Egitto, nella Cirenaica, nell'Asia Minore, nell'Egeo etc. che da tempo sperimentavano attacchi, odio e risentimento crescenti da parte della maggioranza della popolazione di origine e costumi greci<sup>31</sup>. Tuttavia, in qualche modo questi provvedimenti poterono assumere il valore di precedente legale o quasi legale in situazioni che in generale coinvolgevano degli Ebrei. Nondimeno le misure prese dai Romani non si rivelarono sempre efficaci per proteggere i Giudei dall'ostilità sopra menzionata. È anzi possibile che in alcuni casi questi provvedimenti, visti come privilegi da parte dei non-Ebrei, potessero anche contribuire ad inasprire situazioni già critiche.

Le misure riguardanti gli Ebrei di epoca cesariana furono riprese e anche ampliate da Augusto. Sotto il primo imperatore, inoltre, gli Ebrei della Giudea e della Diaspora furono esentati dalla pratica del culto imperiale. Al culto della dea Roma, manifestatosi in Oriente dall'età repubblicana, si era infatti aggiunta dal periodo augusteo la venerazione

<sup>29</sup> Smallwood, *The Diaspora*, pp. 168-191.

<sup>30</sup> Leonard V. Rutgers, *Roman Policy towards the Jews: Expulsions from the City of Rome during the First Century C.E.*, «Classical Antiquity» 13 (1994), 1, pp. 57-59; Smallwood, *The Diaspora*, p. 169.

<sup>31</sup> Sullo sviluppo dell'anti-giudaismo nell'Oriente mediterraneo: Emilio Gabba, *The Growth of anti-Judaism or the Greek Attitude towards Jews*, in *CHJ* II, pp. 614-656; Smallwood, *The Diaspora*, pp. 177-190.



per l'imperatore che aveva assunto anche il carattere di manifestazione di lealismo politico. Dagli Ebrei Augusto non pretese tali forme di ossequio<sup>32</sup>, ma sembra essersi limitato a richiedere l'effettuazione di un sacrificio al loro dio, accompagnato da preghiere per il mantenimento in buona salute del *princeps*. Gli Ebrei erano inoltre tenuti a prestare un giuramento di fedeltà all'imperatore. In questo modo essi potevano adattare la lealtà all'Augusto regnante, doverosa per tutti gli abitanti dell'Impero, ai loro parametri religiosi e culturali. Se però un imperatore metteva in discussione questo equilibrio, come avrebbe fatto Caligola, potevano esserci gravi conseguenze. D'altra parte, la stessa sospensione nel 66 d.C. del sacrificio per la buona salute dell'imperatore nel Tempio di Gerusalemme costituì il primo segnale della crisi che sarebbe sfociata nella grande rivolta.

Quanto alla presenza giudaica nella città di Roma<sup>33</sup>, questa, a dispetto dell'incerta attendibilità di un passo di Valerio Massimo noto dalle epitomi di Nepoziano e Giulio Paride (1, 3, 3) relativo ad un provvedimento di espulsione degli Ebrei da Roma del 139 a.C.<sup>34</sup>, potrebbe anche risalire alla metà del II secolo a.C.; in ogni caso alla metà del secolo seguente viveva nell'Urbe, per lo più oltre la riva nord del Tevere, una nutrita comunità ebraica. Nell'orazione pronunciata in difesa di Lucio Valerio Flacco nel 59 a.C. Cicerone, infatti, ricorda che a Roma vivevano numerosi Ebrei, contro i quali e contro gli Ebrei in generale l'oratore si lascia tra l'altro andare a giudizi molto ostili<sup>35</sup>. Non è da escludere che la presenza giudaica urbana abbia conosciuto un significativo incremento a causa dei numerosi schiavi che Pompeo dovette portare a Roma dopo la presa di Gerusalemme del 63 a.C. Pare comunque plausibile che tra la fine dell'età repubblicana e gli inizi del Principato a Roma si trovasse una comunità ebraica composta di cittadini romani di nascita libera o liberti, di schiavi e di liberi privi della cittadinanza romana di cui però ignoriamo la consistenza numerica. La presenza ebraica andò comunque crescendo nel corso del tempo in un clima progressivamente più ostile, alimentata, tra l'altro dall'apporto di nuovi schiavi giunti a Roma dopo la repressione delle grandi rivolte del 66-73 e 132-135 d.C.<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Bruce W. Winter, *Divine Honours for the Caesars: The First Christians' Responses*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans, 2015, pp. 107-118.

<sup>33</sup> Smallwood, *The Diaspora*, pp. 171-177.

<sup>34</sup> Smallwood, *The Diaspora*, p. 172 con bibliografia.

<sup>35</sup> Cfr. ad es. Canfora, *Il Tesoro*, cap. XIX, par. 2-5, edizione digitale.

<sup>36</sup> Sulla Diaspora in Occidente tra l'età augustea e il II-III secolo d.C.: Lacerenza, *Il mondo ebraico*, pp. 442-449.

A parte l'incerto episodio del 139 a.C., si conoscono altri provvedimenti di espulsione degli Ebrei dalla città di Roma. Nel 19 d.C., sotto Tiberio, il Senato decretò l'allontanamento dall'Urbe di un numero ignoto di seguaci di culti giudaici<sup>37</sup>. Le fonti (tra cui Flavio Giuseppe, Tacito, Dione Cassio, Svetonio, Seneca) divergono sui motivi del provvedimento; si va da accuse di truffa perpetrata ai danni di una nobildonna romana ad una reazione contro il fenomeno del proselitismo. Quest'ultimo è un tema che si trova in alcune fonti dell'epoca che però potrebbe avere anche caratteri stereotipici<sup>38</sup>. Sembra perciò forse più plausibile che l'intervento delle autorità sia stato determinato da motivi di ordine pubblico. Nell'espulsione non furono comunque coinvolti solo Ebrei, ma anche seguaci di culti egiziani e in particolare isiaci. La questione interessò anche la Sardegna dal momento che alcune delle stesse fonti riferiscono che ben 4000 liberti professanti questi culti, non potendo essere cacciati perché cittadini romani, vennero arruolati a forza nell'esercito romano e inviati nell'isola per reprimervi il brigantaggio<sup>39</sup>.

Fin dall'inizio del suo Principato Claudio (41-54 d.C.) emanò diversi provvedimenti con cui favorì la distensione dei rapporti tra Romani ed Ebrei, consentendo a questi ultimi sia in Giudea sia ad Alessandria sia a Roma sia altrove la piena libertà di vivere secondo le proprie regole, purché non ne derivassero problemi per l'ordine pubblico, e l'obbligo per gli altri di rispettare loro e le loro usanze<sup>40</sup>. Solo in apparenza queste decisioni contrastano con un nuovo provvedimento di espulsione da Roma degli Ebrei emanato dall'imperatore nel 49 d.C. (forse preceduto da un altro risalente a otto anni prima). Nella biografia di Claudio Svetonio (25, 4) afferma infatti che l'imperatore decise di espellere gli Ebrei da Roma che causavano continui disordini per istigazione di un tale *Chrestus*. Questo nome, molto simile a *Christus*, ha portato fin dall'antichità<sup>41</sup> a chiedersi se in *Chrestus* si debba vedere un riferimento o no a Cristo e ai Cristiani e se tra i disturbatori dell'ordine che furono cacciati da Roma vi fossero Ebrei o Ebrei Cristiani. Alla radice di queste ripetute espulsioni sembrano comunque esservi motivi di tutela dell'ordine pubblico più che ragioni religiose; per di più questi provvedimenti furono quasi sempre di breve durata, riguardarono solo la città di Roma e non si tradussero mai in divieti diffusi su tutto il territorio imperiale.

---

<sup>37</sup> Smallwood, *The Diaspora*, pp. 173-175.

<sup>38</sup> Rutgers, *Roman Policy*, p. 62.

<sup>39</sup> Tac. *Ann.*, II, 85, 5; Jos. *AJ*, XVIII, 84 e cfr. anche Suet., *Tib.* 36, 1.

<sup>40</sup> Smallwood, *The Diaspora*, pp. 175-176.

<sup>41</sup> Oros. *Hist.* VII, 6, 15.

## Bibliografia essenziale<sup>42</sup>

- Canfora L., *Il Tesoro degli Ebrei*, Roma-Bari, Laterza, 2021, edizione digitale.
- Gabba E., *The growth of anti-Judaism or the Greek attitude towards Jews*, in *The Cambridge History of Judaism. Volume Two. The Hellenistic Age* (= CHJ II), William D. Davies, Louis Finkelstein eds., Cambridge, Cambridge University Press 1989, pp. 614-656.
- Gabba E., *The social, economic and political history of Palestine 63 BCE-CE 70*, in *The Cambridge History of Judaism. Volume Three. The Early Roman Period* (= CHJ III), William Horbury, William, D. Davies, John Sturdy eds., Cambridge, Cambridge University Press 1999, pp. 94-167.
- Lacerenza G., *Il mondo ebraico nella prima età imperiale*, in *Storia d'Europa e del Mediterraneo*, VI. *Da Augusto a Diocleziano*, a cura di Giusto Traina, Roma, Salerno Editrice, 2009, pp. 417-455.
- Lewin A. S., *Le guerre ebraiche dei Romani*, Bologna, Il Mulino, 2015.
- Rutgers L. V., *Roman policy towards the Jews: Expulsions from the city of Rome during the First Century C.E.*, «Classical Antiquity» 13 (1994), 1, pp. 56-74.
- Smallwood E. M., *The Diaspora in the Roman period before CE 70*, in *The Cambridge History of Judaism. Volume Three. The Early Roman Period* (= CHJ III), William Horbury, William, D. Davies, John Sturdy eds., Cambridge, Cambridge University Press 1999, pp. 168-191.
- Winter B. W., *Divine honours for the Caesars: The first Christians' responses*, Grand Rapids, Michigan, William B. Erdmans, 2015.

<sup>42</sup> La storia degli Ebrei nel periodo romano è studiata in modo approfondito in numerose opere, tra cui Emil Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, a cura di Géza Vermès et al., 4 voll., Brescia, Paideia, 1985-1998; E. Mary Smallwood, *The Jews under the Roman Empire. From Pompey to Diocletian*, Leiden, Brill, 1981; Chiara De Filippis Cappai, *Judaea: Roma e la Giudea dal II secolo a.C. al II secolo d.C.*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2008. Altri saggi rilevanti sulla fase finale dell'arco di tempo qui considerato sono in *The Cambridge History of Judaism. Volume Four. The Late Roman-Rabbinic Period*, Steven T. Katz ed., Cambridge, Cambridge University Press, 2006. Su tutto il periodo si veda inoltre la bibliografia riportata in Lewin, *Le guerre ebraiche*, pp. 169-173 e per l'età imperiale quella presente in Lacerenza, *Il mondo ebraico*, pp. 417-455.



# Gli Ebrei nelle fonti letterarie latine tra *superstitio* e *vitium*

Francesca Piccioni

Il presente intervento mira a tracciare un *excursus* sugli Ebrei nelle fonti letterarie latine pagane, con particolare riferimento a quelle tardo-repubblicane e primo-imperiali (I a.C.-in. II d.C.). Lascero' a *latere* le testimonianze relative ad aspetti politico-militari<sup>1</sup> o a interessi geografico-naturalistici pertinenti alla Giudea<sup>2</sup>, così come digressioni meramente etnografiche<sup>3</sup>. Ho viceversa selezionato le occorrenze, in prosa e in poesia, da cui traspare la considerazione che i Romani avevano degli Ebrei 'della diaspora' stanziati nei territori occidentali<sup>4</sup>. Con il taglio testé illustrato, procederò secondo l'ordine cronologico delle fonti trascelte<sup>5</sup>.

La prima testimonianza nelle fonti latine circa la comunità ebraica a Roma è reperibile in Cicerone. Nel 59 a.C. l'oratore si trova a difendere il propretore della provincia d'Asia, Flacco, accusato di concussione e di avere confiscato l'oro giudaico', l'annuale tributo inviato dalle co-

\* Il contributo ricalca il testo dell'intervento da me tenuto presso l'Università di Cagliari il 9 dicembre 2020, in occasione del seminario *Gli Ebrei e Roma. Storia e fonti dal II secolo a.C. al primo Cristianesimo*.

<sup>1</sup> E.g. l'espulsione degli Ebrei da Roma nel 139 a.C. ricordata da Val. Max. 1,3,3 (nelle sintesi di Giulio Paride e Nepoziano), o la celebrazione della presa di Gerusalemme sotto Tito nel 70 d.C. negli epici di età Flavia.

<sup>2</sup> Frequenti in letteratura tecnica: Vitr. *Arch.* 8,3,8-9, a proposito del bitume, l'asfalto naturale del Mar Morto; Plin. *Nat.* 12,111-124, che descrive tra i *mirabilia* della Giudea i balsami.

<sup>3</sup> E.g. origini e storia degli Ebrei inserite nelle *Storie Filippiche* di Pompeo Trogo, epitomato da Giustino.

<sup>4</sup> Proprio in ragione dei toni neutri, senza espliciti giudizi, tengo fuori dall'*excursus* anche Svetonio (*Vita di Augusto* e *Vita di Tiberio*). In seguito, per trovare riferimenti in autori pagani che non siano cursori e da *cliché* (come e.g. in Frontone e Apuleio), bisognerà attendere Ammiano Marcellino e Claudiano nel IV sec.

<sup>5</sup> Imprescindibile riferimento è la silloge di Menahem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. Edited with Introduction, Translations and Commentary*, I-III, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974-1984, che raccoglie tutte le testimonianze greche e latine pertinenti agli Ebrei.

munità sparse per il mondo al tempio di Gerusalemme. Qui Cicerone definisce la religione ebraica *barbara superstitione*, secondo un'accusa che già evidentemente circolava e che diverrà anche un *topos* letterario: § 67 *Huic autem barbarae superstitioni resistere severitatis, multitudinem Iudaeorum flagrantem non numquam in contionibus pro re publica contemnere gravitatis summae fuit* («Ma resistere a questa barbara superstizione è stato segno di fermezza, disdegnare per il bene dello stato la folla di Ebrei che talvolta si accalora nelle nostre assemblee è stato un atto della massima serietà»)<sup>6</sup>. Egli sottolinea il rumoreggiare violento di una folla di Ebrei romani che si accalcano attorno al tribunale e levano voci minacciose verso chi difende Flacco: § 66 *scis quanta sit manus, quanta concordia, quantum valeat in contionibus. Sic submissa voce agam tantum ut iudices audiant me* («sai di che gran folla si tratta, come sia compatta, quanto influiscano nelle assemblee. Quindi parlerò a bassa voce, in modo che solo i giurati possano sentire»). Questa notazione ci mostra una comunità ebraica a Roma già organizzata e consolidata, in grado anche di far pressione nei processi<sup>7</sup>. Non va però enfatizzato eccessivamente l'antisemitismo dell'Arpinate, che è in certo modo richiesto dalle circostanze: è l'avvocato difensore di chi dagli Ebrei è accusato. Ed è caratteristico della tecnica oratoria denigrare l'avversario stigmatizzandone i caratteri etnici: si pensi a come Cicerone stesso nel 69 a.C. aveva dipinto i Galli nella *Pro Fonteio*, «dediti ai sacrifici umani e refrattari a ogni forma di civiltà, inveleniti da un secolare odio contro la potenza di Roma»<sup>8</sup>, e a come nel 54 a.C. tratteggerà i *Sardi pelliti, barbari e fallacissimi* nella *Pro Scauro*.

Una presenza significativa degli Ebrei si riscontra nell'opera di Orazio. Attorno al 35 a.C. egli pubblica il I libro dei *Sermones*; qui ben tre volte il Venosino ne fa menzione, si noti sempre a conclusione di una satira, come a voler lasciare nella memoria del lettore l'immagine più graffiante o ironica<sup>9</sup>. Lo fa in una maniera ammiccante e allusiva, sicuro che il suo uditorio capirà subito a che cosa fa riferimento: questo

<sup>6</sup> Laddove non altrimenti indicato, le traduzioni sono mie.

<sup>7</sup> Cfr. Lucio Troiani, *Gli ebrei nella letteratura latina fino a Giovenale*, «Quaderni del Dipartimento di Filologia, Linguistica e Tradizione classica "Augusto Rostagni"», n.s. 7, 2008, p. 24.

<sup>8</sup> Cfr. Emanuele Narducci, *Introduzione a Cicerone*, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 66. Anzi, come evidenzia Stern, *Jews and Judaism*, I, p. 194, è notevole che nella *Pro Flacco* Cicerone non faccia ricorso agli «specific arguments of Hellenistic anti-Semitism», addebitando loro misantropia o mancato contributo all'avanzamento della civiltà.

<sup>9</sup> Cfr. Dwora Gilula, *La satira degli ebrei nella letteratura latina*, in *Gli ebrei nell'impero romano*, a cura di Ariel Lewin, Firenze, Giuntina, 2001, p. 195.

indica che la comunità ebraica a Roma era una realtà viva, concreta e pulsante, presente a tutti. D'altra parte, grosso modo al tempo in cui Orazio ultimava le sue satire, si celebrava, nel 34 a.C., il trionfo *ex Iudaea* di C. Sosio: in quel momento, gli Ebrei erano dunque un argomento *à la page*. Il primo cenno è nella chiusa di *Serm.* 1,4,139-143:

Questo è uno di quei vizi leggeri da me accennati; ai quali se tu non vuoi perdonare, verrà un folto gruppo di poeti a darmi man forte; giacché siamo la maggioranza e, come usano gli Ebrei, costringeremo anche te a entrare nel nostro sodalizio<sup>10</sup>.

Il poeta immagina di rispondere alle accuse verso la sua opera da parte delle vittime, assicurando che non malvagità o gusto del pettegolezzo lo induce a scrivere satire, ma il desiderio, profondamente instillatogli dal padre, di trarre una morale e un insegnamento dal comportamento altrui. Tra i vizi minori rimastigli, vi è lo scrivere. Qui il *fulmen in clausula*: egli asserisce che avrà la meglio sulle resistenze che la sua opera incontra aggregando a forza (da notare l'uso del verbo *cogemus*) al suo circolo poetico coloro che gli sono ostili, nello stesso modo in cui gli Ebrei impongono agli estranei di aggregarsi alla loro comunità: vv. 142-143 *nam multo plures sumus, ac veluti te / Iudaei cogemus in hanc concedere turbam*. La stoccata satirica fa riferimento all'accusa di proselitismo rivolta agli Ebrei romani<sup>11</sup>, che ricorrerà spesso nelle fonti latine. Di diverso avviso Lucio Troiani: Orazio si riferirebbe qui non a un proselitismo 'esterno', ma per così dire 'interno', cioè al timore della comunità per le forze centrifughe che ne minaccerebbero la coesione<sup>12</sup>. Questa interpretazione, tuttavia, non mi pare convinca del tutto: riduce l'ironia di una frecciata bonaria, alla maniera oraziana, verso quello che appare agli occhi di un cittadino romano un *vitium* della comunità ebraica e riduce, inoltre, l'autoironia, data dal mettere in parallelo il comportamento del circolo poetico dell'autore verso un soggetto estraneo con quello della comunità ebraica verso i potenziali proseliti. Ma, quale che sia la sua spiegazione, la satira 4 parla del genere satirico stesso, l'autore metaletterariamente riflette sulla propria scrittura satirica: penso sia significativo che proprio un componimen-

<sup>10</sup> Le traduzioni da Orazio sono di T. Colamarino e D. Bo (UTET 2002).

<sup>11</sup> Secondo la più diffusa interpretazione. Del resto, il summenzionato luogo di Valerio Massimo (1,3,3) ci informa che proprio i primi tentativi di proselitismo avrebbero provocato l'espulsione degli Ebrei da Roma nel II a.C.

<sup>12</sup> Cfr. Troiani, *Gli ebrei nella letteratura latina*, p. 25.

to del genere termini con un'allusione agli Ebrei, che dei poeti latini di satire rappresentano uno dei bersagli privilegiati, come dimostra il numero e la qualità delle occorrenze che tratteremo. E già la tipologia delle fonti *sub iudice* è indicativa di quale fosse la *communis opinio* sul loro conto. Una notazione linguistica: nelle prime fonti (Orazio come Cicerone) ricorrono nei *loci* che parlano di Ebrei parole come *manus*, *turba*, *multitudo*, quasi fossero percepiti come un insieme indistinto e vagamente minaccioso, ben diverso dalle descrizioni dettagliate che ritroveremo più avanti, in Persio o Giovenale: è come se col passar del tempo la conoscenza di quella comunità si facesse sempre più precisa e se ne parlasse avendo un preciso punto di riferimento individuale.

Altro stigma che Orazio pone su di loro troviamo in *Serm.* 1,5,96-104:

Il giorno dopo il tempo migliorò, ma la strada fu sempre più aspra fino alla pescosa Bari. Quindi Egnazia, costruita in disgrazia delle Ninfe, ci diè argomento di risa e di scherzi, perché volevano persuaderci che sulla soglia del tempio l'incenso si liquefacesse senza il fuoco. Vi dia fede l'ebreo Apella, non io: giacché ho appreso che gli dèi scronano il tempo senza preoccupazioni; né, se la natura produce qualche miracolo, si prendono essi, severi, la briga di mandarcelo dalle alte sedi del cielo. Brindisi segna il termine del lungo scritto e del lungo viaggio.

Nel corso di un viaggio da Roma a Brindisi<sup>13</sup>, Orazio fa tappa a Egnazia (l'attuale Monopoli), dove i sacerdoti del tempio di Cibele raccoglievano ricche offerte dai passanti con il 'miracolo' di far bruciare l'incenso senza fuoco, posandolo sulla soglia del tempio, e da questo traevano gli auspici (ce ne parla dettagliatamente Plin. *Nat.* 2,240). Ma Orazio, da buon epicureo, non può credere alla divinazione e ai miracoli e quindi liquida questo episodio, biasimando al contempo la credulità degli Ebrei (vv. 100-101 *credat Iudaeus Apella, / non ego*); è appena il caso di sottolineare il *lusus* creato dando il nome di *Apella* a un Ebreo: *a* privativo + *pellis*, 'senza pelle', con chiaro riferimento alla circoncisione<sup>14</sup>. Orazio crea il prototipo dell'Ebreo credulone, poi divenuto proverbiale; nelle fonti greco-romane saranno *superstitiosi* per antonomasia (cfr. e.g. Plut. *De superst.* 3; Apul. *Flor.* 6).

<sup>13</sup> Orazio accompagnava Mecenate in missione diplomatica per conto di Ottaviano (38 o 37 a.C.).

<sup>14</sup> Lo notò già Porfirione nel suo commento a Orazio.



La rassegna oraziana si conclude con il quadretto vivace che egli mette in scena nella satira 'del seccatore', ove vediamo comparire, per la prima volta esplicitamente, l'associazione Ebrei/circoncisi, poc'anzi solo allusa, altro *leitmotif* della letteratura a venire, così come il riposo del sabato. Orazio è tediato da un fastidioso viandante, sedicente poeta che vuole essere introdotto a Mecenate. Non sapendo come liberarsene, intravede nel sopravvenire dell'amico Aristio Fusco una possibilità di scampo, che con una punta di sadismo questi gli nega (1,9,60-78):

Mentre fa questi progetti, ecco venirci incontro Aristio Fosco, mio caro amico e buon conoscitore di quel tomo. Ci fermiamo: "Dove vieni?" e "Dove vai?" domanda e risponde. Io comincio a scuoterlo, e a palpargli con mano le braccia insensibili, facendo cenni, strizzando gli occhi, perché mi liberi. Quel burlone in mal punto fa finta ridendo di non capire. Il mio fegato scoppia dalla bile. – A proposito, dicevi d'aver a comunicarmi in segreto non so che. – Sì, me ne ricordo; ma te ne parlerò a tempo più opportuno. Oggi è l'ultimo sabato del mese: vuoi dare scandalo ai circoncisi Ebrei? – Non ho – rispondo – di questi scrupoli. – Ne ho io però: sono un pochino superstizioso: uno dei tanti. Mi scuserai; ti parlerò un'altra volta. – Oh che giornata nera questa d'oggi per me! Fugge il briccone e mi lascia sotto il coltello. Per buona sorte, si fa incontro al mio persecutore l'avversario, e con voce tonante l'aggredisce: "Dove vai, sciagurato?" e volto a me: "Posso chiamarti in testimonianza?" Io subito gli porgo l'orecchio. Egli lo trascina in tribunale: d'ambo le parti si leva un putiferio: d'ogni canto accorre la folla. Così Apollo mi diè scampo.

Alcuni critici<sup>15</sup> hanno letto anche in questo passo un accenno al proselitismo: Aristio Fusco si sarebbe convertito alla religione ebraica e sarebbe dunque tenuto a declinare quell'invito. Un'interpretazione senz'altro da rigettare perché annullerebbe l'ironia della scena: il rispetto del sabato è evidentemente solo un pretesto per una burla all'amico<sup>16</sup>. Il riposo sabatico appare un'usanza irrazionale e vacua agli occhi dei Romani, chiaro segno di indolenza e pigrizia. La stessa espressione *hodie tricesima sabbata* ha fatto arrovellare gli esegeti (va intesa come *tricesima dies, sabbata*, 'il giorno del novilunio' – festeggiato dagli Ebrei – 'per giunta di sabato'? oppure 'il trentesimo sabato' dall'inizio del calendario ebraico, quindi la Festa dei Tabernacoli?)<sup>17</sup>. Senza cercare

<sup>15</sup> Cfr. Jan Nicolaas Sevenster, *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World*, Leiden, Brill, 1975, p. 129.

<sup>16</sup> Di tale avviso anche Gilula, *La satira degli ebrei*, p. 199.

<sup>17</sup> Cfr. Ugo Enrico Paoli (a cura di), *Orazio, Satire. Epistole*, Firenze, Le Monnier, 1967, p. 74.

il 'reale' significato di una espressione che non ha paralleli nelle fonti ebraiche, bisognerà ammettere che è solo una *boutade* comica di Aristio Fusco per enfatizzare il suo presunto rispetto verso le regole di una comunità che un *civis romanus* non riconosce. Del resto anche la scelta lessicale del volgare *oppedere* (vv. 69-70 *vin tu / curtis Iudaeis oppedere?*) indirizza verso una mancanza di intenti seri.

Il riferimento al sabato si ritrova in vari autori pressoché contemporanei, che menzionano gli Ebrei esclusivamente per questo rispetto. Così Tibullo 1,3,15-18, incapace di congedarsi dall'amata: «Cerco continuamente, angosciato, nuovi motivi di indugio. Adducevo a pretesto gli uccelli o i tristi presagi, e che mi tratteneva il giorno sacro di Saturno»<sup>18</sup>.

Così Ovidio, in *Ars* 1,75-80, nel dar consigli sui luoghi e tempi migliori per incontri galanti, inserisce anche la sinagoga:

Non trascurare il luogo dove si venera Adone pianto da Venere e dove sono celebrati i riti settimanali dai siriaci Giudei; frequenta i templi egiziani della giovenca vestita di lino (essa rende molte donne quello che lei fu per Giove); anche i fori – chi potrebbe crederlo? – si confanno all'amore, spesso nel foro rumoroso si sono scoperte passioni d'amore<sup>19</sup>.

E ancora oltre, in *Ars* 1,411-414:

Puoi cominciare nel giorno in cui l'Allia, che ha fatto versare tante lacrime, fu arrossato dal sangue delle ferite latine, e nel giorno in cui ritorna la festa del settimo giorno, non adatta per trattare gli affari e venerata dai Giudei di Palestina.

Sullo stesso tono nei *Rem. am.* 217-220:

Ma quanto meno vorrai partire, tanto più presto parti – ricordalo! –; insisti e costringi il piede a muoversi svelto, anche contro sua voglia. Non augurarti la pioggia, non farti trattenere dai riti del sabato che è una festa straniera, o dalle celebrazioni per l'Allia noto per la catastrofe.

Nel loro complesso queste occorrenze testimoniano come la comunità ebraica in età augustea fosse ben nota e quale immagine ne avesse l'opinione pubblica romana; dal tono di tali passi, tuttavia, non si rileva, a questa altezza cronologica, una particolare acrimonia.

<sup>18</sup> Trad. G. Namia (UTET 1996).

<sup>19</sup> Le traduzioni da Ovidio sono di A. Della Casa (UTET 1982).

Più in là nel tempo, ormai in età neroniana, un'importante testimonianza ci è offerta da un altro autore satirico, Persio. La satira 5 tratta della differenza tra la libertà formale, data dalla legge, e quella effettiva, garantita da un intimo rifiuto della schiavitù rispetto a passioni, timori e superstizioni. Ed è qui, neanche a dirlo, che si inserisce il riferimento agli Ebrei (vv. 176-184):

È forse padrone di sé quell'adulatore che l'inamidata Ambizione fa andare in giro a bocca aperta? – Non dormire e rimpinza senza risparmio di ceci il popolo tumultuante, in modo che da vecchi, seduti al sole, possano ricordare le nostre Floralie.

Che c'è di più bello? Ma al ricorrere del giorno di Erode, allorché un denso fumo si innalza dalle lucerne inghirlandate di viole, che sono disposte sulle unte finestre, e nei piatti rossastri diguazza ampia la coda del tonno, rigonfia di vino la bianca brocca, tu muovi tacito le labbra e impallidisci per i sabati circoncesi<sup>20</sup>.

Un aspirante alla carica di edile, in occasione delle feste giudaiche, è colto da scrupolo religioso: prega silenziosamente (*labra moves tacitus*), contro l'usanza romana di pregare ad alta voce, e impallidisce (*palles*) davanti ai 'sabati (degli Ebrei) circoncesi' (*recutita sabbata*). Al di là del timore superstizioso che sempre accompagna gli Ebrei o chi, anche gentile, si relaziona con loro, è interessante la descrizione particolareggiata che Persio offre di un venerdì sera: l'usanza di accendere lucerne inghirlandate di viole, le quali emettono (ma il latino *vomere* è assai più forte) un fumo denso (*pinguem nebulam*) che imbratta le finestre di olio (*uncta fenestra*); o ancora l'usanza di mangiare il pesce o bere il vino alla vigilia del dì di festa. La precisione dei dettagli – persino le coppe di terracotta rossa – sembrano davvero descrivere quanto accadeva in una famiglia in un quartiere ebraico della capitale, a dimostrazione ulteriore di una realtà presente e vitale a Roma. Va inoltre notato che anche in questo caso si tratta di versi posti quasi a conclusione della satira, indizio che siamo all'interno di un *cliché* letterario. A riprova, segue la menzione delle superstizioni legate al culto della dea Cibele e a quello di Iside: come dire che la sferzata contro gli Ebrei è solo una delle tante possibili.

All'incirca nello stesso torno di tempo troviamo vari riferimenti pertinenti in Petronio. Durante la *Cena*, in *Sat.* 68,8, il liberto Habinnas

<sup>20</sup> Trad. M. Pagliano (Zanichelli 1967).

parla del suo schiavo in termini entusiastici, se non fosse per il fatto che ha due *vitia*:

Ha tuttavia due difetti che, se non avesse, sarebbe perfetto: è circonciso e russa. Quanto poi al fatto che è strabico, non mi interessa: è lo strabismo di Venere. Per questo non sta mai zitto, perché gli occhi sono sempre in movimento. L'ho comprato per trecento denari<sup>21</sup>.

Al di là dell'aspetto burlesco implicito nel contesto, agli occhi dei Romani la circoncisione era un difetto fisico, una mutilazione<sup>22</sup>. Già il termine impiegato è indicativo: *recutitus* significa propriamente 'scorticato' (*re + cutis*): è dunque vista come una mancanza. Gli Ebrei non erano i soli a praticarla<sup>23</sup>, ma si può presumere che qui si faccia riferimento a un Ebreo perché per Petronio, e non per lui soltanto, è l'elemento distintivo di questo popolo. Così negli altri due passi in cui ne parla. In *Sat.* 102,13-14 i protagonisti sono in viaggio per mare e stanno cercando – cosa ardua su una nave – di sfuggire a un nemico:

“Eumolpo, in quanto uomo di lettere, ha certamente dell'inchiostro. Pertanto, utilizzando questa tintura, cambiamo colore da capo a piedi. In questo modo, passando per servi etiopi, saremo al tuo servizio contenti di avere evitato sevizie oltraggiose e, col cambiamento del colore, la faremo in barba ai nostri nemici”. “Come no” replica Gitone “già che ci siamo circoncidiamoci, per farci passare da Giudei e poi foraci le orecchie, così somiglieremo a degli Arabi, e poi passaci la creta sulla faccia, di modo che la Gallia ci riconosca suoi concittadini: come se questo benedetto colore fosse in grado, da solo, di cambiare i connotati”.

Dunque è il tratto distintivo: come gli Etiopi sono riconoscibili per la pelle scura, gli Ebrei per la circoncisione. È forse l'elemento che torna nelle fonti con maggiore frequenza e che finirà per unirsi all'accusa di lascivia, di cui è considerato segno inequivocabile. Già Catullo (47,4) apostrofava un suo nemico come *verpus... Priapus ille*, 'quel libidinoso<sup>24</sup> circonciso'<sup>25</sup>. Ma ancora nel V sec., Rutilio Namaziano, ultimo pa-

<sup>21</sup> Le traduzioni dal *Satyricon* sono di A. Aragosti (Rizzoli 1999).

<sup>22</sup> In quanto tale Adriano la proibì per legge, salvo poi esonerarne gli Ebrei.

<sup>23</sup> Grande rilievo rituale aveva, ad es., presso gli Egizi.

<sup>24</sup> Priapo era dio degli orti e dei giardini, della potenza fecondatrice della natura, quindi legato alla sferatezza sessuale. Il passo di Catullo non è ricompreso nella silloge di Stern.

<sup>25</sup> Così gli scolii a Iuv. 14,104 spiegano la parola *verpos*: *Iudaeos qui sine pellicula sunt*.

gano ad esprimere antipatia verso gli Ebrei, definisce *propudiosa*, 'senza pudore', l'abitudine della circoncisione<sup>26</sup>.

Per tornare a Petronio, più sfaccettata è la descrizione che offre in un frammento poetico (37,1-6 Ernout):

Il giudeo adori pure il suo dio-maiale e gridi alle orecchie del sommo cielo, ma se non si circoncide col coltello e non scioglie il crine annodato ad arte, cacciato via dalla sua gente emigrerà verso città greche<sup>27</sup> e non tremerà per i digiuni del sabato imposti per legge.

All'usuale immagine degli Ebrei come i circoncisi per antonomasia e ai riti del sabato imposti per legge che incutono timore (*tremet*), si sommano alcuni ulteriori tratti, quali la presunta adorazione del cielo (v. 2 *caeli summas advocet aurículas*; cfr. Diod. Sic. *Bibl. Hist.* 40,3,4; Strab. 16,2,35; tra le fonti latine cfr. Iuv. *infra*). Soprattutto però non sfuggirà al v. 1 *porcinum numen adoret*. L'astinenza degli Ebrei dalla carne di maiale ha sempre colpito gli antichi: Plutarco dedica diverse pagine al tema nelle *Quaestiones convivales* (4,5,1-3) e nella *Vita di Cicerone* (7,6) riferisce di un'arguzia dell'oratore a questo proposito nel processo contro Verre<sup>28</sup> (ma cfr. anche Iuv. 14,98; Macr. *Sat.* 2,4,11). Per la prima volta però in Petronio troviamo l'identificazione del Dio degli Ebrei con il maiale, quasi che eziologicamente così spiegasse il tabù alimentare. Questo pone le basi per un luogo comune che avrà una lunga storia, crea un'associazione che passando per l'ambito cristiano dei primi secoli (Giovanni Crisostomo, Girolamo) giunge fino ai tempi moderni. Come descrizione della divinità non è certo lusinghiera, ma il contesto satirico induce a caricare i toni. Infatti c'è chi ha visto in questo frammento piuttosto il conflitto psicologico di alcuni membri della comunità ebraica stessa, divisa tra l'osservanza delle regole e il richiamo all'assimilazione rispetto alla società in cui vivono, anche se comporta l'espulsione dalla sua comunità (*exemptus populo*) e la migrazione verso città greche<sup>29</sup>.

Se Cicerone ha parole 'antisemite per circostanza', Orazio ci scherza su con umorismo, Persio o Petronio sembrano adeguarsi ad uno standard satirico, Seneca esprime una certa preoccupazione per l'impatto

<sup>26</sup> Cfr. Rut. Nam. 1,383-398, in specie 387-388 *obscaenae... genti... / quae genitale caput propudiosa metit*.

<sup>27</sup> Accetto la correzione di Binet *Graias migrabit ad urbes* del tràdito *Graia m. ab urbe*.

<sup>28</sup> Per smascherare un finto accusatore di Verre, che tentava in realtà di scagionarlo, Cicerone avrebbe affermato: «Che ha a che fare un Giudeo con un verro?».

<sup>29</sup> Troiani, *Gli ebrei nella letteratura latina*, p. 26.

che la religione ebraica può avere sulla società romana; del resto scrive nel momento di loro massima diffusione nel Mediterraneo<sup>30</sup>. Così nei frammenti del *De superstitione* tramandatici da Agostino, CD 6,11: «Cum interim usque eo sceleratissimae gentis consuetudo convaluit, ut per omnes iam terras recepta sit; victi victoribus leges dederunt». Il guaio, a dir di Seneca, è che «le abitudini di questo popolo si sono diffuse così perversamente, che sono state recepite ormai su tutta la terra; i vinti hanno imposto le leggi ai vincitori»<sup>31</sup>.

Bisogna però considerare che non abbiamo il contesto, si tratta di un'extrapolazione di Agostino, e che inoltre Agostino stesso così introduce il passo: «Fra le altre superstizioni della teologia civile, Seneca critica anche i riti sacri dei Giudei e in particolare il rispetto del sabato, sostenendone l'inutilità, poiché per quella pausa settimanale perdono nell'ozio la settima parte della loro vita e sono danneggiati, trascurando di fare molte cose urgenti». La cessazione di ogni lavoro, con i risvolti economici che comportava, era inaccettabile per i Romani, che non avevano simile ciclicità. Topica l'accusa di essere dei perdigiorno. Seneca dunque, nella sua critica filosofica alla religione ebraica, derubrica a *superstitiones*, ancora una volta, le loro pratiche cerimoniali<sup>32</sup> (*civilis theologiae superstitiones*, le chiama Agostino, con terminologia varroniana).

In *Epist. Mor.* 95,47 Seneca se la prende, ad esempio, con l'abitudine di accendere lampade nella giornata del sabato, *quoniam nec lumine dii egent et ne homines quidem delectantur fuligine. [...] deum colit qui novit*, «poiché gli dei non hanno bisogno di luce e neppure gli uomini gradiscono il fumo. [...] venera Dio chi lo conosce»<sup>33</sup>. Mi sembra significativo che il passo continui con una messa sotto accusa di superstizioni proprie della religione tradizionale romana: «vietiamo che si portino a Giove pannolini e striglie e che si regga lo specchio a Giunone: la divinità non abbisogna di servitori».

A scendere nel tempo, Marziale ben nove volte torna nella sua opera sul tema degli Ebrei, in maniera sarcastica, come è da attendersi dato il genere epigrammatico da lui coltivato. È notevole che non li citi mai in relazione al proselitismo, che era il vero problema agli occhi dei

<sup>30</sup> Cfr. Stern, *Jews and Judaism*, I, p. 429.

<sup>31</sup> Le traduzioni da Agostino e Seneca ivi citato sono di L. Alici (Rusconi 1984).

<sup>32</sup> Sul fatto che Seneca condanni, tra gli altri, i riti ebraici in quanto svuotati di autentico contenuto religioso, pone l'accento Giuseppe Scarpat, *Il pensiero religioso di Seneca e l'ambiente ebraico e cristiano*, Brescia, Paideia, 1983, pp. 91-92.

<sup>33</sup> Trad. U. Boella (UTET 1995).

Romani<sup>34</sup>. Non stupirà nemmeno che la maggior parte delle occorrenze riguardino la circoncisione e la connessa presunta *libido* sfrenata. Tra i vari possibili, trascelgo due epigrammi, a cominciare da 7,82:

È così larga la fibbia che serra il pene di Menofilo, che da sola basterebbe per tutti i commedianti. Avevo creduto – spesso facciamo il bagno insieme – che egli si preoccupasse, Flacco, di risparmiare la sua voce: ma, mentre egli si esercitava in mezzo alla palestra davanti a una folla di spettatori, a quel poveretto è caduta la fibbia: era un circonciso!<sup>35</sup>

Per la falsa credenza che i rapporti sessuali danneggiassero la voce, attori e cantanti portavano una *fibula*, a mo' di cintura di castità. L'attore comico Menofilo ne esibisce una di rispettabili proporzioni, apparentemente per preservare la voce, in realtà per nascondere il *vitium* di essere circonciso. L'aspetto interessante è che Menofilo è un attore, frequenta le terme, fa gli esercizi in palestra, alla maniera dei Romani, quindi è integrato culturalmente nella società cittadina<sup>36</sup>.

Non dissimile situazione è tratteggiata in 11,94:

Che tu ti roda d'invidia per i miei libretti e non perda occasione per denigrarli, passi, poeta circonciso: te ne intendi. Di un altro fatto non mi curo: che, pur criticando i miei versi, tu ne faccia man bassa: anche in questo, poeta circonciso, tu te ne intendi. Ho un solo tormento: che tu, benché nato nel cuore stesso di Solima, m'infilì, poeta circonciso, il mio garzone. Ecco che tu neghi e giuri e spergiri per il tempio del Tonante. Non ti credo: giuralo, circonciso, per Anchialo.

Protagonista è un poeta di Gerusalemme, diretto rivale di Marziale, in poesia come in amore. Questi può tollerare che il poetastro gli rubacchi versi, ma non che gli rubi i favori del suo *puer*, lo schiavetto. In 8 versi è definito ben 4 volte *verpus*, 'circonciso' (vv. 2, 4, 6 e 8; cfr. 7,82,6), e anche in questo caso sessualmente disinibito. Ma – quel che preme sottolineare – il passo attesta ancora una volta un Ebreo culturalmente inserito nella società romana contemporanea.

Uno studio sugli Ebrei nella letteratura latina non può prescindere da Giovenale. Nei suoi versi c'è spazio per le usuali sferzate contro

<sup>34</sup> Cfr. Stern, *Jews and Judaism*, I, p. 521. Tuttavia, sulla necessità di ridimensionare la reale portata del fenomeno richiamano Edouard Will, Claude Orrieux, *Prosélytisme juif? Histoire d'une erreur*, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

<sup>35</sup> Le traduzioni da Marziale sono di M. Scandola (Rizzoli 1996).

<sup>36</sup> Cfr. anche Gilula, *La satira degli ebrei*, pp. 203-204.

usanze inesplicabili per un Romano (e.g. che i re ascendessero scalzi al tempio di Gerusalemme o l'astinenza dalle carni del maiale<sup>37</sup>: 6,156-160). Nonostante rientri nella topica del genere satirico, rispetto ai suoi predecessori in Giovenale sembra meno di circostanza l'avversione nei loro confronti. Bisogna comunque inserirla nella generale ostilità verso gli stranieri (Greci, Egiziani, Siri): gli Ebrei sono un popolo tra tanti che hanno imbarbarito e fatto degenerare la vita cittadina a Roma. Questo emerge bene nella satira 3, che prendendo spunto dalla partenza da Roma dell'amico Umbricio, ormai disgustato dalla vita dell'Urbe, dà sfogo a una tirata contro gli stranieri, che rendono la cultura romana quasi minoritaria a Roma (un *leitmotif* di tutti i tempi...). Tra essi gli Ebrei (vv. 10-18):

Mentre allora gli si carica tutta la casa su un solo carro, lui indugia presso gli antichi archi dell'umida porta Capena. Qui, dove Numa fissava notturni incontri con la sua amica (e ora si danno il bosco della sacra fonte e il santuario in affitto ai Giudei, che come unico bagaglio hanno un cesto con della paglia; ogni albero è infatti tenuto a pagare il fitto all'erario, e la foresta, da quando sono state cacciate le Camene, è ridotta a mendicare), scendiamo nella valle di Egeria<sup>38</sup>.

Essi sono presentati come un'accozzaglia di accattoni, che hanno come soli averi un cesto con la paglia (il sabato non si potevano accendere fuochi e in tal modo si manteneva caldo il cibo dal giorno prima); persino da una foresta sacra, con la loro presenza, hanno cacciato le Camene. Stanno dunque snaturando quanto più autenticamente romano e più sacro. L'immagine dell'Ebreo accattone (cfr. anche Mart. 12,57,13) ritornerà più avanti nella stessa satira (3,290-296), nonché in 6,542-547:

Ecco che una Giudea tutta tremante, lasciato il panierino con il fieno, mendica al suo orecchio discreto, lei che è interprete delle leggi di Solima, grande sacerdotessa dell'albero, fedele messaggera dell'alto cielo. Anche questa si riempie la mano, ma meno abbondantemente; per qualche monetina i Giudei ti vendono tutti i sogni che vuoi.

Nella celebre 'satira delle donne' il bersaglio polemico non è tanto la vecchia donna ebrea – contro cui comunque non risparmia sarcasmo

<sup>37</sup> Il solo animale, stando a Varr. *Rust.* 2,4,10, *donatum ab natura... ad epulandum*, destinato esclusivamente all'alimentazione.

<sup>38</sup> Le traduzioni da Giovenale sono di B. Santorelli (Mondadori 2011).



– bensì la credulità delle matrone romane, che si fanno abbindolare dagli ambulanti e dar consigli dietro compenso da una mendicante: vv. 246-247 *aere minuto / qualiacumque voles Iudaei somnia vendunt*. ‘Vendere sogni’ leggendo il futuro è, per inciso, lo stereotipo in tempi a noi prossimi riservato agli zingari.

Giovenale, come forse nessun altro, è capace in pochi versi di stilare una *summa* di tutti i segni distintivi attribuiti agli Ebrei e delle credenze sul loro conto. In 14,96-106 gli strali del satirico sono rivolti ai padri che con i loro vizi danno una cattiva educazione ai figli: un vizio ereditato, di generazione in generazione, è destinato solo ad amplificarsi e peggiorare. Tra di essi, oltre a gioco d’azzardo, avidità, lussuria, crudeltà, vi è l’attrazione verso la religione ebraica. Se un padre rispetta il digiuno del sabato, suo figlio si farà addirittura circoncidere, prova di massima adesione ai precetti della nuova religione:

Alcuni, che in sorte hanno avuto un padre che ha riguardo del sabato, non adorano altro che le nubi e la divinità del cielo, e non pensano che sia diversa dalla carne umana quella di maiale, da cui già il padre si astenne, e presto deporranno anche i prepuzi; abituati poi a disprezzare le leggi di Roma, imparano, osservano e temono il diritto giudaico, e tutto ciò che in un arcano rotolo tramandò loro Mosè: non indicare la strada se non a chi veneri i medesimi riti, accompagnare soltanto i circumcisi alla fonte che cercano. Causa ne fu il padre, per cui un giorno ogni sette fu ozioso, e non ebbe nulla a che fare con la vita.

Al di là di tutti i *loci communes* che siamo ormai usi a riscontrare, va sottolineata la misantropia, che indurrebbe gli Ebrei a eludere le minime regole di civile convivenza e di umana solidarietà, non indicando nemmeno a un viandante non Ebreo la via o la fonte più vicina per abbeverarsi; quindi la chiusura, l’autosegregazione settaria sconfinerebbe nella crudeltà. E tutto ciò non è disgiunto dal disprezzo per le leggi di Roma; tali aspetti vanno un po’ oltre le burle satiriche e stereotipate di Orazio o Marziale.

Una situazione simile troviamo nel coevo Tacito, che in *Hist.* 5,1-13 si mostra fortemente critico verso questo popolo. Il lungo *excursus* è inserito nella narrazione dell’assedio di Gerusalemme da parte di Tito e risente altresì del clima di tensione immediatamente precedente la rivolta ebraica della diaspora nel 115; ma in parte i toni aspri possono dipendere anche dall’impostazione delle fonti etnografiche greco-alesandrine impiegate. Tacito bolla i loro costumi come sinistri, infami e

depravati (5,5,1 *instituta, sinistra foeda, pravitate valere*), i loro riti come insensati e squallidi (5,5,5 *Iudaeorum mos absurdus sordidusque*), le loro usanze quali *superstitiones* (5,8,2-3; 5,13,1 *gens superstitioni obnoxia, religionibus adversa*, «popolo dedito alla superstizione, ma alieno da pratiche religiose»<sup>39</sup>). Li accusa anche di pigrizia in termini che richiamano *ad litteram* quelli senecani: 5,4,2 «Si dice che abbiano scelto per il riposo il settimo giorno, perché questo segnò il termine delle loro pene. In seguito, lusingati dalla dolcezza del non far nulla, dedicarono all'ozio anche un intero anno ogni sette»<sup>40</sup>.

Tuttavia, lo storiografo non ha parole irrispettose verso il loro Dio (5,5,4 «I Giudei concepiscono un dio unico e solamente col pensiero; [...] quella loro divinità è suprema ed eterna, non raffigurabile e non soggetta a deperimento»). La sua preoccupazione maggiore sembra la chiusura degli Ebrei rispetto al mondo esterno alla comunità (5,5,1-2):

Nei rapporti tra di loro sono di una onestà a tutta prova e disposti sempre alla compassione, ma odiano tutti gli altri come nemici. Siedono a mensa separati, nelle camere son divisi [*scil.* dai non Ebrei]; sfrenatamente licenziosi, si astengono dal giacere con donne d'altra razza; fra loro, nulla ritengono illecito. Hanno stabilito l'usanza di circondarsi, per riconoscersi a tale segno particolare.

Oltre all'accusa di misantropia, compare quella di endogamia, nonché di sfrenatezza sessuale (non a caso seguita dal riferimento alla circoncisione). Un aspetto meno comune nelle fonti latine (ma non ellenistiche)<sup>41</sup> è la giustificazione della cacciata degli Ebrei dall'Egitto come purificazione del regno in occasione di una pestilenza (5,3,1), quasi ne fossero i responsabili. Questo passo delle *Historiae* attesta il nascere di un *topos* diffuso e persistente soprattutto in epoca medioevale, quando il problema ebraico è particolarmente vivo<sup>42</sup>: nella peste nera del 1348, ad esempio, sono accusati di essere gli untori, con una pozione magica fatta di erbe e urina. Rilevo che in un luogo del *De magia* (6,5) in cui Apuleio biasima la discutibile abitudine degli *Hiberi* di lavare i denti strofinandoli con urina (*spurcissimo ritu Hiberorum*: il riferimento è a Catull. 39,19), in almeno 3 manoscritti non imparentati, databili al

<sup>39</sup> Le traduzioni da Tacito sono di A. Arici (UTET 1959).

<sup>40</sup> Il riferimento è all'anno sabatico, nel quale il Pentateuco vietava i lavori agricoli.

<sup>41</sup> Sono analizzate in dettaglio da Peter Schäfer, *Giudeofobia. L'antisemitismo nel mondo antico*, Roma, Carocci, 1999, pp. 29-47.

<sup>42</sup> Al 1290 risale l'espulsione degli Ebrei dall'Inghilterra, al 1306 dalla Francia.

XIII-XV sec.<sup>43</sup>, si riscontra la variante erronea *Hebraeorum*: si tratta di errore poligenetico, in cui più di un *librarius* è incorso indipendentemente, segno della temperie culturale fortemente antiebraica. Ma l'immagine degli Ebrei 'untori' ha le sue radici lontane, *in nuce*, nel passo tacitano.

Per concludere, dunque, in genere dalla lettura delle fonti antiche gli Ebrei appaiono a Roma come una delle varie comunità di stranieri su cui si fa satira etnica, la quale si sostanzia di stereotipi che stigmatizzano l'alterità. Nel caso degli Ebrei si può ricondurre a tre elementi fondamentali: circoncisione, riposo del sabato e astensione dalla carne suina. Da tali *signa* caratteristici discendono altri luoghi comuni: non si tratta di religione, ma di *superstitio* e i suoi adepti sono dei creduloni. La perseveranza nell'osservare questi precetti finì per essere vista come rifiuto di assimilarsi alla società romana e come disprezzo e ostilità nei confronti della stessa (misantropia). Per sovrapprezzo, avevano presa su parte della società romana tanto da convertirla (proselitismo).

È dunque un'avversione di tipo culturale, che deriva dall'osservazione di consuetudini che appaiano stranezze incomprensibili e dalla mancata assimilazione alla società romana. Non è forse azzardato vedere un'evoluzione dalle burle tipizzate, più o meno sarcastiche, da Orazio fino a Marziale verso un più concreto disagio da parte di Giovenale e Tacito, i quali scrivono in un mutato clima socio-politico, più acceso nei confronti degli Ebrei. Ma non si ravvisa un'ostilità etnica mirata, con i tratti fortemente antirazziali che la connoteranno in tempi a noi più vicini<sup>44</sup>.

Un'ultima riflessione si impone. Abbiamo visto come nelle fonti letterarie latine l'immagine che emerge dell'Ebreo è quella di un mendicante, uno straccione, agli antipodi rispetto all'idea moderna dell'Ebreo ricco. Egli vive o sopravvive ai margini della società, non è un competitore diretto del cittadino romano nella vita pubblica, può suscitare senso del ridicolo e disprezzo, ma non paura. Istruttivo il diverso trattamento che Giovenale nella satira 3 riserva a Ebrei pitocchi e a un *Graeculus* ingegnoso, che rivaleggia coi Romani in ogni campo

<sup>43</sup> Sono i codd. Milano, Biblioteca Ambrosiana, N 180 Sup.; Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, L.Z. 469; Modena, Biblioteca Estense Universitaria, alfa.Q.5.27.

<sup>44</sup> Cfr. Eduard H. Flannery, *The Anguish of the Jews: Twenty-Three Centuries of Antisemitism*, New York, Paulist Press, 1985, pp. 24-25: «This first antisemitism, further, was neither ethnic nor racist. [...] Essentially, ancient antisemitism was cultural». Col cristianesimo invece tale avversione culturale assumerà natura prettamente religiosa, diventando più propriamente *antigiudaismo*.

e riesce persino a superarli, destando odio e timori. Questa pericolosa competitività è addebitata quindi ai Greci, non agli Ebrei. Insomma, come osserva Dwora Gilula: «Gli stereotipi sono cambiati: [...] sono il prodotto di tempi ed ambienti specifici, ed il confronto con tempi ed ambienti diversi illumina il carattere estremamente relativo e mutevole della loro formazione e della loro persistenza»<sup>45</sup>.

<sup>45</sup> Gilula, *La satira degli ebrei*, p. 215.

## Bibliografia essenziale

- Flannery E. H., *The Anguish of the Jews: Twenty-Three Centuries of Antisemitism*, New York, Paulist Press, 1985.
- Gilula D., *La satira degli ebrei nella letteratura latina*, in *Gli ebrei nell'impero romano*, a cura di Ariel Lewin, Firenze, Giuntina, 2001.
- Narducci E., *Introduzione a Cicerone*, Roma-Bari, Laterza, 2005.
- Paoli U. E. (a cura di), *Orazio, Satire. Epistole*, Firenze, Le Monnier, 1967.
- Scarpat G., *Il pensiero religioso di Seneca e l'ambiente ebraico e cristiano*, Brescia, Paideia, 1983.
- Schäfer P., *Giudeofobia. L'antisemitismo nel mondo antico*, Roma, Carocci, 1999.
- Sevenster J. N., *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World*, Leiden, Brill, 1975.
- Stern M., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. Edited with Introduction, Translations and Commentary*, 3 voll., Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974-1984.
- Troiani L., *Gli ebrei nella letteratura latina fino a Giovenale*, «Quaderni del Dipartimento di Filologia, Linguistica e Tradizione classica "Augusto Rostagni"», n.s. 7, 2008, pp. 23-28.
- Will E., Orrieux C., *Prosélytisme juif? Histoire d'une erreur*, Paris, Les Belles Lettres, 1992.



# Ebrei e Cristiani nel primo cristianesimo.

## Alcune linee di riflessione

Antonio Piras

1. La relazione tra cristianesimo e giudaismo costituisce un problema assai complesso che in questa sede non può che essere appena abbozzato. Ci limiteremo quindi a fornire alcuni dati e a mettere a fuoco alcuni concetti, considerati dal punto di vista del filologo e del cristianista.

Il nostro raggio d'azione – è bene precisarlo fin dall'inizio – è circoscritto ai primi tre secoli della nostra era, con una rapida incursione nei due successivi, mentre lasceremo senz'altro alla competenza dei medievisti l'indagine sull'antigiudaismo nell'alto medioevo.

Dalla lettura di molti degli studi che tentano di delineare un profilo generale della storia dell'antigiudaismo si ricava spesso l'impressione che il discorso su giudaismo e origini cristiane soffra in genere di un'impostazione più ideologica che scientifica, basata cioè su petizioni di principio o pregiudizi piuttosto che su un esame accurato e contestualizzato delle fonti; e non di rado capita che fenomeni che andrebbero letti secondo le coordinate storico-culturali di una determinata epoca siano ridotti a categorie assolute da applicare a qualsiasi fase della storia del cristianesimo.

Un concetto preliminare che va subito definito è che, almeno nei primi tre secoli della nostra era, non è possibile parlare di cristianesimo come di una realtà unitaria e monolitica, come quella che si configurerà nell'alto medioevo con Gregorio VII, per quanto le spinte romano-centriche comincino già ad agire nel VI secolo sotto Gregorio Magno.

Fin dall'inizio noi assistiamo a una pluralità di interpretazioni dell'insegnamento di Gesù di Nazaret che corrisponde a una pluralità di *ecclesiae*, con ciascuna una propria idea di come realizzare storicamente quell'insegnamento. E tali comunità erano spesso in forte tensione fra loro. La testimonianza di At 2,42 che i primi cristiani «*formavano un cuor solo e un'anima sola*» esprime più un ideale da raggiungere che uno stato di fatto: la realtà era ben diversa e fin dalle origini, perfino all'interno del cosiddetto collegio apostolico, non erano mancate

divergenze di opinione sulle modalità di tradurre in pratica un insegnamento non scritto come era stato quello di Gesù<sup>1</sup>.

Il problema cruciale era il rapporto con la Legge mosaica, se cioè dovesse essere conservata come esclusivo strumento di giustificazione<sup>2</sup> con tutte le sue numerose prescrizioni o se Cristo fosse ormai la nuova Legge destinata a sostituire definitivamente l'antica<sup>3</sup>. A questo si aggiungeva poi la questione se i nuovi membri che provenivano dal paganesimo dovessero essere circumcisi e osservare i precetti della Legge oppure no.

Si delinearono così in seno alla comunità protocristiana due correnti di pensiero, due vere e proprie αἰρέσεις, una conservatrice e tradizionalista, che aveva per esponenti Pietro e Giacomo, e un'altra, diciamo, progressista, rappresentata da Paolo, che riteneva una ζημία, un "danno", il mantenimento delle tradizioni ebraiche<sup>4</sup>. Il cosiddetto concilio di Gerusalemme, tenutosi nella metà del I secolo, forse nel 49, decretò la vittoria della linea paolina e segna un passo decisivo verso la separazione del cristianesimo dal giudaismo.

Ad ogni modo, la dieresi all'interno della primissima comunità cristiana proseguì anche dopo l'accordo di Gerusalemme, alimentando la produzione di una letteratura propagandistica *pro* o *contra* l'una o l'altra fazione. Intorno al III secolo, spente ormai le polemiche interne, la tradizione cercò di dimenticare l'antica frattura in un clima di ritrovata concordia, suggellata dal comune martirio a Roma dei *principes apostolorum*.

Dato dunque il pluralismo delle interpretazioni su Gesù e sul suo insegnamento, anche l'atteggiamento che le singole comunità avevano nei confronti della Sinagoga era differente, come vedremo tra poco.

<sup>1</sup> Mette l'accento su questa pluralità di interpretazioni lo studio di B.D. Erhman, *I cristianesimi perduti. Apocrifi, sette ed eretici nella battaglia per le sacre scritture*, Roma, Carocci, 2012.

<sup>2</sup> Nel NT per 'giustificazione' si intende il raggiungimento di quella condizione che permette all'uomo di essere giusto dinanzi a Dio e quindi capace di ricevere i benefici della redenzione, intesa come liberazione dell'uomo dallo stato di soggezione alla sua limitante dimensione mortale.

<sup>3</sup> Questa sembra, per esempio, la posizione dell'autore del Quarto Vangelo: in *Gv* 1,17 alla legge di Mosè è infatti contrapposta la nuova legge di Cristo; l'espressione χάριτι ἀντὶ χάριτος (ἐλάβομεν) non dovrebbe essere tradotta "(abbiamo ricevuto) grazia su grazia", come solitamente si fa, bensì "un dono (= la legge antica) al posto di un altro dono (= la legge nuova)".

<sup>4</sup> Cfr. *Fil* 3,7-8.



Ma dobbiamo subito rispondere a un'altra domanda, sgomberando il campo da equivoci intorno a un'idea piuttosto diffusa: *i primi cristiani possono essere definiti antisemiti? si può parlare di antisemitismo per il cristianesimo antico?* In realtà la domanda è mal posta, poiché implica il riferimento a una categoria anacronistica e perciò inapplicabile al mondo dei primi secoli che stiamo qui esaminando. L'antisemitismo è infatti un moderno prodotto ideologico, costruito sul concetto pseudoscientifico di razza, che è sostanzialmente estraneo al mondo antico e che è anzi, per molti versi, il rovesciamento perverso dei principi di *humanitas* e di *φιλανθρωπία*, destinati ad entrare a far parte dei caratteri costitutivi e distintivi del pensiero occidentale. Ciò che Piergiorgio Floris ha scritto al riguardo in questo medesimo volume vale anche per il mondo cristiano, che – sia chiaro – non rappresenta un mondo diverso da quello romano: i cristiani abitavano pur sempre nell'impero di Roma, e non negli *intermundia* lucreziani; e della cultura di Roma, in cui si erano formati, condividevano molti aspetti e molte sensibilità.

Nella lettera che Paolo di Tarso indirizza ai cristiani della Galazia non solo è esclusa ogni differenza etnica, ma è infranta perfino ogni barriera sociale, quando scrive che

non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, dal momento che, con Gesù Cristo, siete ormai tutti una sola realtà. E se siete suoi seguaci, allora siete discendenti di Abramo ed eredi della promessa che Dio gli aveva fatto<sup>5</sup>.

La promessa cioè di una discendenza «molto numerosa, come le stelle del cielo e come la sabbia che è sul lido del mare»<sup>6</sup>. Come si può vedere, l'approccio di Paolo è universalistico e fortemente inclusivo, senza alcuna discriminazione di etnia (Ιουδαῖος ~ Ἕλλην), di *status* sociale (δοῦλος ~ ἐλεύθερος) o di genere (ἄρσεν ~ θῆλυ). Non si fa riferimento, si badi bene, alla nascita di un *tertium genus*, ma della sospensione di ogni contrapposizione in una prospettiva escatologica<sup>7</sup>.

Qualche decennio più tardi e indipendentemente dal pensiero paolino, uno dei primi apologisti cristiani, Aristide di Atene, che inviò all'indirizzo dell'imperatore Adriano una lettera aperta un po' *naïf* in difesa dei cristiani, tra i vari argomenti messi in campo propone una

<sup>5</sup> Gal 3,28.

<sup>6</sup> Gen 22,27.

<sup>7</sup> Cfr. M. Pesce, *Da Gesù al cristianesimo*, Brescia, Morcelliana, 2011, pp. 151-152.

curiosa ripartizione della popolazione dell'ecumene in γένη, ossia in tipologie, e lo fa significativamente non su base etnica, ma su base religiosa, ossia sul tipo di culto che viene tributato alla divinità. Non c'è il minimo accenno a un qualcosa che possa essere assimilato al moderno concetto di razza: il termine γένος, utilizzato da Aristide, si riferisce semplicemente a gruppi umani distinti secondo il loro atteggiamento verso il divino.

Che la categoria dell'antisemitismo sia inapplicabile al cristianesimo antico si desume anche da una considerazione che può apparire banale, ma che è meglio non dare per scontata. Non bisogna infatti dimenticare che il movimento cristiano si ispira all'insegnamento che fa capo a un Maestro "semita", nato, formatosi e vissuto in ambiente "semitico", e che fu portato avanti da un gruppo di persone che non hanno mai rinnegato la loro origine "semitica".

2. Se dunque per il paleocristianesimo è improprio parlare di antisemitismo, possiamo però parlare di antiggiudaismo o, più correttamente, di polemica antiggiudaica. Cerchiamo allora di vedere in quali termini e con quali connotati.

Preferisco parlare di "polemica antiggiudaica" piuttosto che di "antigiudaismo", perché questa seconda espressione sarebbe più adatta a designare un carattere intrinseco e generalizzato, anziché un atteggiamento che, seppure talvolta acceso, le fonti descrivono per lo più come circostanziale.

È bene chiarire che le prime comunità cristiane non avevano all'inizio la consapevolezza di essere qualcosa di diverso dagli ebrei che si raccoglievano attorno alla Sinagoga. Il loro Maestro, non a caso chiamato *rabbi* al pari degli altri dottori della Legge, era un ebreo, insegnava nelle sinagoghe e loro stessi si sentivano ebrei, convinti peraltro di incarnare l'autentico giudaismo. Come sottolineò Julius Wellhausen, «Jesus war kein Christ, sondern Jude» ("Gesù non era un cristiano, ma un giudeo")<sup>8</sup>. Non ha messo in discussione i fondamenti stessi del giudaismo, non ha rinnegato i comportamenti religiosi del suo popolo e non intendeva fondare né una nuova religione né una chiesa; anzi, intendeva portare a compimento la tradizione giudaica, realizzando le promesse e le attese messianiche dell'Antico Testamento<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin, Georg Reimer, 1905, p. 113.

<sup>9</sup> Cfr. Mt 5,17 «Non crediate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non sono venuto ad abolire, ma a dare pieno compimento».

Tutt'al più, la cerchia che si era raccolta intorno a Gesù aveva la convinzione di costituire una minoranza dissidente all'interno del variegato universo giudaico: erano insomma una frangia minoritaria, detta dei *nosrîm* (Ναζωραῖοι), che si aggiungeva alle tante ripartizioni che caratterizzavano il giudaismo del tempo, frammentato nelle sette dei farisei, sadducei, esseni, samaritani, zeloti, solo per menzionare quelle più note, tutte convinte di rappresentare l'ortodossia (e l'ortoprassi) giudaica e perciò in continuo contrasto fra di loro.

Visto da questa prospettiva, il cristianesimo si presenta come un prolungamento del giudaismo, anzi, per usare una felice espressione di Gösta Lindeskog, è un *realized Judaism*, un giudaismo realizzato<sup>10</sup>. I seguaci di Gesù, che vedevano nel loro Maestro il *mešiah*, ossia il *Χριστός*, l'unto, predetto dai Profeti, si riconoscevano e si comprendevano dunque all'interno del giudaismo, non al di fuori. E così erano visti anche dall'esterno: il che rende spesso difficile anche per noi l'interpretazione di alcune fonti extrabibliche che non distinguono ancora tra ebrei e cristiani. Il noto passo della *Vita Claudii* di Svetonio, dove si allude ad alcuni disordini a Roma, si è tuttora indecisi se riferirlo agli ebrei o ai cristiani:

Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit<sup>11</sup>.

Il passo pone diversi interrogativi, tra cui l'identificazione dell'ispiratore della rivolta: il *Chrestus* nominato da Svetonio è uno dei tanti arruffapopolo che, di quando in quando, alimentavano disordini oppure allude al *Χριστός*, termine che, ricalcato sull'ebraico *mešiah*, risultava incomprensibile fuori dall'ambiente giudaico e veniva perciò confuso, per via dell'itacismo, col noto antroponimo *Χρηστός*? Resta il fatto che fino alla seconda metà del I secolo non si aveva generalmente la percezione che i cristiani fossero qualcosa di diverso dagli ebrei: tutt'al più erano appunto classificati come ebrei dissidenti. Quando Paolo fu processato a Cesarea Marittima nel 56 davanti al procuratore Antonio Felice, che, come dice Tacito, *ius regium seruili ingenio exercuit* («esercitava un potere regale con i modi di uno schiavo»)<sup>12</sup>, la pubblica accusa presentò l'imputato «come una peste che fomenta continue rivolte fra tutti

<sup>10</sup> G. Lindeskog, "Christianity as realized Judaism", *Horae Söderblomianae* 6 (1964), pp. 15-36.

<sup>11</sup> Suet. *Claud.* 23,4.

<sup>12</sup> Tac. *hist.* 5,9.

i Giudei che sono nel mondo ed è capo della setta dei Nazorei» (τῆς τῶν Ναζωραίων αἰρέσεως)<sup>13</sup>. Si tenga anche presente che l'appellativo χριστιανοί non fu coniato in ambiente cristiano, bensì pagano<sup>14</sup>; stando ad *At* 11,26, furono gli abitanti di Antiochia ad affibbiarlo alla comunità protocristiana del luogo, cadendo forse nello stesso equivoco di Svetonio, se giudichiamo attendibile la testimonianza di un ramo della tradizione manoscritta che documenta la forma χρηστιανοί, cioè seguaci di *Chrestus*.

Per tutto il primo secolo e per i primi decenni del secondo, pertanto, è parso opportuno parlare di giudeo-cristianesimo, anche in considerazione del fatto che numerose comunità cristiane si erano venute formando in seguito all'accoglimento, da parte delle preesistenti comunità giudaiche, di quella forma di giudaismo che Gesù rappresentava<sup>15</sup>. Monumento emblematico di questa realtà è la *Didaché*, uno scritto prodotto forse in Siria nella metà del I secolo, che testimonia chiaramente una fase in cui i membri di quella comunità non sono più ebrei e non sono ancora cristiani.

Qualcosa di analogo deve essersi verificato anche a Roma. Molteplici elementi orientano verso tale lettura, dalla struttura presbiterale di quella comunità, molto diversa da quella monocratica o episcopale delle fondazioni paoline, fino ai primi responsabili, come Evaristo, che resse la comunità di Roma sotto Traiano e che, secondo il *Liber Pontificalis*, era un ebreo convertito<sup>16</sup>. Sarebbe interessante approfondire la formazione della comunità cristiana di Roma, ma rischieremo di uscire fuori dalla pista che ci siamo proposti di seguire.

Ad ogni buon conto, che gli ebrei che avevano seguito Gesù di Nazaret sentivano di essere il *verus Israel* è abbondantemente documentato sia dalle lettere paoline sia dalla prima letteratura cristiana, per quanto, forse fin dalla fine del regno di Nerone<sup>17</sup>, cominciasse già ad essere distinti dagli ebrei *tout court*.

3. Non è difficile immaginare che la diffusione a macchia d'olio nei territori dell'impero di quello che appariva come un movimento ere-

<sup>13</sup> *At* 24,5.

<sup>14</sup> Uso qui per comodità il termine 'pagano', sebbene sia anacronistico in riferimento ai primi due secoli.

<sup>15</sup> Sul giudeocristianesimo si veda il classico volume di J. Daniélou, *La teologia del giudeo-cristianesimo*, Bologna, EDB, 1980.

<sup>16</sup> *Lib. Pontif.* 6 p. 54 Duchesne.

<sup>17</sup> Cfr. *Suet. Nero* 16,2.

ticale in seno al giudaismo dovette innescare ben presto forti tensioni con la Sinagoga tradizionalista, tanto più che esso pretendeva di rappresentare il “vero Israele” ed essere il legittimo erede delle promesse che Jahweh aveva fatto ad Abramo e ai patriarchi veterotestamentari<sup>18</sup>.

Affermazioni come quelle di Paolo, ex fariseo, che scriveva ai Filippesi: «siamo noi i veri circumcisi»<sup>19</sup>; o come quelle di un Clemente, dell'aristocrazia romana, che dalla Capitale scriveva a Corinto, chiamando Abramo «nostro padre» e applicando ai cristiani il concetto di «porzione del Signore»<sup>20</sup> espresso per Israele in *Dt* 32,9, non potevano non accendere vive polemiche tra i due gruppi. Tutto ciò significava infatti, agli occhi del giudaismo classico, l'appropriazione indebita delle Scritture e, peggio ancora, del concetto di “elezione”, ossia di predilezione divina, riservato a Israele. Insomma, uno scippo in grande stile. In ambito cristiano, accanto a scritti come il *Pastore* di Erma o le cosiddette *Pseudoclementine* che propagandavano ancora un cristianesimo giudaizzante e antipaolino, si registra tanto in Oriente quanto in Occidente una produzione letteraria, in greco e in latino, che sviluppa la polemica antiggiudaica e che in molti casi riflette dei reali conflitti tra le due comunità all'interno di una stessa città. Questo è per esempio il caso delle tirate antiggiudaiche presenti nell'*Omelia sulla Pasqua* di Melitone di Sardi, la cui virulenza si può spiegare solo se nella città microasiatica erano effettivamente in atto scontri diretti.

Ma già in età subapostolica, in un periodo compreso tra Nerva (98) e Adriano (138), circolava la lettera dello Pseudo-Barnaba, che inaugurava due caratteri tipici della polemica, ossia la controversia scritturistica basata sia sui contenuti sia sul metodo esegetico. Tutti i precetti della *Torah*, compresa la circoncisione, sono letti secondo un'interpretazione allegorica in opposizione a quella letterale professata dalle scuole rabbiniche. Stando all'autore della Lettera, la stessa *Torah* sarebbe stata destinata fin dall'inizio ai cristiani che ne sono i veri interpreti; in forza del battesimo essi hanno ricostruito nel loro cuore il Tempio di Gerusalemme che gli ebrei sperano invano di poter un giorno restaurare.

Al di là della molteplicità dei contenuti, tale letteratura converge nella costruzione di un'immagine del giudaismo che, non avendo riconosciuto in Gesù di Nazaret il Messia, ha perduto l'antica predilezione

<sup>18</sup> Cfr. al riguardo M. Simon, *'Verus Israel'. Etude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris, Boccard, 1948.

<sup>19</sup> *Fil.* 3,3.

<sup>20</sup> Cfr. *1Clem* 29,1-31,4.

divina, ormai interamente ereditata dal cristianesimo. Si profila così un antigioudaismo che è essenzialmente esegetico e teologico, basato cioè sull'interpretazione della Scrittura e soprattutto del ruolo svolto in essa dalla figura di Gesù di Nazaret, vero "sasso d'inciampo e pietra di scandalo"<sup>21</sup>.

Talvolta queste dispute esegetiche fra cristiani ed ebrei portavano a scantonature clamorose da entrambe le parti: da un lato, infatti, si forzava l'esegesi di un testo in senso messianico fino alla contraffazione, come è accaduto nel caso del *Sal 95,10 'imrû baggôîm YHWH malakh*, "dite alle genti: il Signore regna", tradotto nei LXX come εἶπατε ἐν τοῖς ἔθνεσιν· ὁ κύριος ἐβασίλευσεν, a cui qualche cristiano troppo zelante aggiunse ἀπὸ τοῦ ξύλου, "dalla croce";<sup>22</sup> d'altro lato i rabbini si rifiutavano di ritenere messianici tanti passi tradizionalmente interpretati come tali. L'interpolazione cristiana del Salmo, documentata, oltre che da Giustino, anche dallo Pseudo-Barnaba e da Tertulliano, è riecheggiata nell'alto medioevo nell'inno *Vexilla regis* attribuito a Venanzio Fortunato: *regnavit a ligno Deus*.

Questo tipo di confronto è particolarmente evidente in Giustino, originario di Flavia Neapolis, l'antica Sichem, che nel *Dialogo con l'ebreo Trifone*, composto a Roma nella metà del II secolo, riproduce il tenore del dibattito e i punti di conflitto tra ebrei e cristiani. L'intento di Giustino è quello di dimostrare, sulla base comune dell'Antico Testamento, che il giudaismo, pur non essendo erroneo, è però incompleto nella sua ostinazione a non voler riconoscere in Gesù il Messia preannunciato dai Profeti. I due interlocutori del *Dialogo*, che si immagina svolto a Efeso, sono Giustino e l'ebreo Trifone, nel quale si è voluto riconoscere un personaggio reale, il celebre Rabbi Tarphon. Essi discutono per due giorni sulla interpretazione dei passi messianici dell'Antico Testamento, che vengono passati in rassegna uno per uno. All'esegesi rabbinica letterale di Trifone Giustino contrappone un'esegesi tipologica, che considera gli episodi e i personaggi biblici come *umbra futurorum* e simboli di Cristo e della sua azione salvifica; e al valore temporaneo della legge mosaica contrappone il valore eterno della rivelazione di Gesù.

Benché l'artificio letterario e l'intento apologetico facciano di Trifone un interlocutore costruito, tuttavia il *Dialogo* mostra una situazione reale in cui si intravedono esperienze quotidianamente vissute e nate dal confronto diretto con la controparte. Le critiche mosse da Giustino

<sup>21</sup> Cfr. *1Pt 2,8*.

<sup>22</sup> *Iust. dial.* 73,1; *Ps.Barn.* 8,5; *Tert. adv. Iud.* 10,11 e *adv. Marc.* 3,19,1.

al giudaismo sono certamente pesanti e non manca da parte cristiana un atteggiamento di superiorità; nondimeno, il confronto appare rispettoso e addirittura amichevole (fino alla fine gli interlocutori si definiscono reciprocamente φίλοι), senza che si arrivi mai all'umiliazione dell'avversario; tant'è vero che al termine dell'opera, contrariamente alle convenzioni del genere letterario, Trifone rimane nelle proprie convinzioni senza capitolare e, men che meno, chiedere il battesimo.

Ci si può domandare a questo punto qual è la ragione e lo scopo di questo tipo di letteratura. Secondo una tesi sostenuta da von Harnack, uno dei più autorevoli e controversi studiosi del cristianesimo antico del XIX secolo, la produzione *Adversus Iudaeos* sarebbe un genere letterario di pura finzione, in cui il giudeo svolge il ruolo dell'avvocato del diavolo: il suo vero scopo è di confutare le obiezioni che i cristiani si facevano da soli per riportare una facile vittoria agli occhi dei veri destinatari di tali scritti, cioè i pagani. Nella realtà, infatti, il giudaismo avrebbe cessato di essere un problema per i cristiani sin dalla fine del I secolo e, quindi, non ci sarebbero stati reali confronti o accese polemiche con gli ebrei. E la prova di ciò sarebbe che non ci è pervenuta una parallela letteratura polemica anticristiana da parte degli ebrei<sup>23</sup>.

La tesi di von Harnack fu ripresa nella metà degli anni '60 del secolo scorso da Hermann Tränkle, ma ritenne che i destinatari di questo tipo di letteratura non fossero tanto i pagani, quanto gli stessi cristiani a cui si forniva, attraverso il genere del dialogo e della diatriba, una sorta di catechesi, anche per cercare di arginare le ricorrenti tentazioni di riflusso verso il giudaismo<sup>24</sup>. Il che, nel caso di Giustino, può corrispondere al vero, dato che anche le due *Apologie*, sebbene siano ufficialmente indirizzate a Marco Aurelio, l'imperatore filosofo, erano state forse redatte con l'intento di fornire ai cristiani argomenti di autodifesa.

4. Oltre a una polemica di carattere teologico e scritturistico, che in molti casi, come si è detto per Melitone e Giustino, è espressione di una conflittualità reale tra ebrei e cristiani, si hanno elementi sufficienti per parlare di una polemica di tipo identitario o simbolico, ossia un atteggiamento critico nei confronti delle radici giudaiche ai fini di un'auto-

<sup>23</sup> A. von Harnack, *Die 'Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani', nebst Untersuchungen über die antijudische Polemik in der alten Kirche*, Leipzig, Hinrichs, 1883, in part. pp. 56-91.

<sup>24</sup> H. Tränkle, *Q.S.F. Tertulliani Adversus Iudaeos*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1964, pp. LXVIII-LXXVIII.

definizione (*self-definition*) del cristianesimo stesso<sup>25</sup>. In altre parole, il cristianesimo, in una specie di dinamica edipica, avrebbe attraversato una “crisi di crescita”<sup>26</sup> con manifestazioni di conflitto sia *ad intra*, nel confronto con altre interpretazioni del κήρυγμα, sia *ad extra* con i modelli culturali e religiosi extracristiani, a partire da quello giudaico. Si sarebbe insomma attuato il paradigma sociologico di rimarcare polemicamente le distanze e le differenze per affermare la propria identità.

Un altro aspetto della polemica è quello che la Taylor chiama “antigiudaismo competitivo”. Dinanzi ai tantissimi ebrei che si convertivano al cristianesimo, ve ne erano molti che, dopo aver abbracciato la nuova fede, ritornavano al giudaismo, anche intimoriti dalle scomuniche perentorie che i rabbini lanciavano contro i *minîm*, gli “eretici”: il che destava grande preoccupazione nei responsabili delle comunità cristiane che reagivano di conseguenza. La già ricordata omelia di Melitone, *l'Adversus Iudaeos* di Tertulliano e, nel IV secolo, alcune violente omelie di Giovanni Crisostomo sono forse animate da questa preoccupazione<sup>27</sup>.

Talvolta antigiudaismo identitario e competitivo coesistono in alcune manifestazioni, come ad esempio nel timore, ancor vivo nel IV secolo, di un ritorno a un cristianesimo giudaizzante. Quando Girolamo, anche in seguito alla lettura delle opere di Origene, in particolare dell'*Esapla*, comprese la necessità di procedere ad una traduzione latina della Bibbia che sostituisse la molteplicità delle *Veteres Latinae*, per lo più imperfette, volle attingere direttamente all'originale ebraico e aramaico, all'*Hebraica veritas*. Con l'aiuto di alcuni amici rabbini iniziò in Palestina questo lavoro imponente, traducendo i libri dell'Antico Testamento, senza fare affidamento, se non in alcuni casi, alla vecchia traduzione greca dei Settanta. La sua traduzione, per quanto rappresentasse un enorme passo in avanti rispetto alle precedenti versioni, incontrò all'inizio forti resistenze: in alcuni la decisione di ricorrere al testo ebraico destava il sospetto di voler ritornare a un cristianesimo giudaizzante; e la disinvoltura con cui Girolamo tradusse i deuterocanonici, ossia quei libri che non fanno parte del canone ebraico e di cui

<sup>25</sup> M. Taylor, *Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*, Leiden-New York, Brill, 1995.

<sup>26</sup> L'espressione è di G. Visonà, *Introduzione*, in Giustino, *Dialogo con Trifone*, Milano, Paoline, 2009<sup>2</sup>, p. 15.

<sup>27</sup> Cfr. S. Zincone, “Modelli della polemica antigiudaica di Giovanni Crisostomo con particolare riferimento alle omelie *Adversus Iudaeos*”, *Auctores Nostri* 9 (2011), pp. 199-212.



non sussiste un originale semitico, non faceva che confermare questo sospetto.

La volontà di Girolamo, sostenuta da papa Damaso, di tornare all'*Hebraica veritas* in questo suo progetto di fornire all'Occidente latino una nuova versione dell'Antico Testamento segna in qualche modo la conclusione di quella che abbiamo definito una "crisi di crescita" e un atteggiamento anti giudaico a fini identitari; ed è significativo che egli, mentre lavorava a Betlemme alla sua traduzione, ricorresse alla competenza linguistica dei rabbini, ogni qual volta incontrava delle difficoltà ermeneutiche: il che denota evidentemente una forma di collaborazione e di fiducia reciproca. Ciò significa anche che alla fine del IV secolo il giudaismo non costituiva più una minaccia per l'identità cristiana e per la grande Chiesa, che ormai aveva consolidato la propria struttura, spesso riutilizzando forme e istituti dell'Impero Romano. Con ciò non si vuol naturalmente escludere che localmente persistessero qua e là ancora tensioni e scontri con la Sinagoga, come dimostrano le già ricordate omelie anti giudaiche del Crisostomo, nonostante il tentativo di leggere questi testi alla luce degli schemi retorici dell'epoca.

Con la fine del IV secolo e con l'avvento di Teodosio i rapporti tra la Chiesa e l'Impero divennero sempre più stretti e si inaugurarono nuove dinamiche nei confronti del giudaismo; sebbene non cessassero del tutto le discussioni di carattere teologico, si trattò generalmente di rapporti improntati a tolleranza.

È nota l'azione di Gregorio Magno (590-604) in difesa dei diritti degli ebrei, i quali spesso si rivolgevano al pontefice come a un loro patrono; e il suo epistolario è ricco di raccomandazioni e di interventi in loro favore. Una di queste lettere, del luglio del 599, ricorda un episodio avvenuto a Cagliari, dove un ebreo convertito, di nome Pietro, il giorno seguente al suo battesimo, irruppe nella sinagoga per collocarvi una croce e un'icona della Vergine Maria. Gregorio, scrivendo al vescovo di Cagliari Gianuario, condanna l'episodio e ingiunge a Gianuario di rimediare e di vigilare perché tali episodi non si ripetano:

Alcuni ebrei, venendo qui dalla tua città, si son lamentati con noi del fatto che Pietro, condotto per volere di Dio dalla loro religione alla fede cristiana, portati con sé alcuni scapestrati, il giorno seguente al suo battesimo, cioè la domenica di Pasqua, con grave scandalo e senza il tuo consenso, ha occupato la loro sinagoga di Cagliari; e vi ha sistemato l'immagine della madre di Dio e nostro Signore, la croce veneranda e la veste bianca con cui era stato rivestito levandosi dal fonte battesimale. [...] Tu, avendo avuto

sentore di ciò, vietasti al predetto Pietro di osare una tale azione. Avendolo saputo, ti abbiamo pienamente approvato [...]. Ti esortiamo con queste parole affinché, tolte di lì quell'immagine veneranda e la croce, rimetta al suo posto ciò che è stato tolto con la violenza. Se infatti le leggi non permettono agli ebrei di erigere nuove sinagoghe, permettono però che essi mantengano le vecchie senza molestie<sup>28</sup>.

Nel quadro del cristianesimo dei primi secoli, dunque, abbiamo visto delineate le varie configurazioni della polemica anti giudaica – teologico-scritturistica, identitaria o simbolica, competitiva –, spesso correlate tra loro, ma senza arrivare a forme di discriminazione effettiva o, peggio di persecuzione, come invece avverrà più tardi nel Medioevo. Tuttavia, è lecito pensare che gli argomenti polemici messi in campo abbiano in qualche modo preparato le manifestazioni di intolleranza e di discriminazione legale che si verificheranno soprattutto nel XV e XVI secolo. Inseriti in altro contesto culturale e politico, i temi dell'antica polemica finiranno per essere piegati a strumentalizzazioni ideologiche, destinate ad avere drammatiche conseguenze.

<sup>28</sup> Greg.M. *epist.* 9,196.

## Bibliografia essenziale

- Bloise F., "Contentioso fune. Note storiografiche sulla letteratura anti giudaica nel cristianesimo antico", *Auctores Nostris* 9 (2011) 171-186.
- Daniélou J., *La teologia del giudeo-cristianesimo*, Bologna, EDB, 1980.
- Jossa G., *Giudei o cristiani? I seguaci di Gesù in cerca di una propria identità*, Brescia, Paideia, 2004.
- Pesce M., *Da Gesù al cristianesimo*, Brescia, Morcelliana, 2011.
- Simon M., 'Verus Israel'. *Etude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris, Boccard, 1948.
- Stern M., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, I-III, Jerusalem, Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976-1984.
- Taylor M., *Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*, Leiden-New York, Brill, 1995.
- Williams A. L., *Adversus Judaeos. A Bird's-Eye View of Christian Apologiae Until the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.



# La diversità religiosa nell'Occidente bassomedievale: tra interesse, paure e ostilità

Lorenzo Tanzini

All'interno di un tema necessariamente vastissimo come quello dei rapporti interculturali nel millennio medievale, vorrei provare a delineare alcuni punti di riflessione generale, partendo da un ambito cronologico circoscritto, quello dei secoli XIII-XIV, che ha il pregio di fornirci una documentazione ricca anche dal punto di vista della cultura letteraria. Proprio dalla tradizione letteraria duecentesca intendo partire, e in particolare dalla più antica raccolta di racconti in prosa della letteratura italiana, il *Novellino*, che al numero LXXII riporta una storia per noi emblematica. Il racconto mette in scena un 'Soldano', che in alcuni manoscritti è Saladino, personaggio d'altronde ricorrente nel *Novellino*, che cerca di cogliere in fallo un ebreo chiedendogli quale sia la religione migliore. Questi, intuendo l'insidia della domanda, risponde a sua volta con una storia:

Messere, elli fu un padre ch'avea tre figliuoli, e avea un suo anello con una pietra preziosa la migliore del mondo. Ciascuno di costoro pregava il padre ch'alla sua fine li lasciasse questo anello. El padre, vedendo che catuno il voleva, mandò per un fino orafo, e disse: 'Maestro, fammi due anella così a punto come questo, e metti in ciascuno una pietra che somigli questa'. Lo maestro fece l'anella così a punto, che niuno cognoscea il fine altro che 'l padre. Mandò per li figliuoli ad uno ad uno, e a catuno diede il suo in segreto. E catuno si credea avere il fine, e niuno ne sapea il vero altri che 'l padre loro. E così ti dico delle fedi, che sono tre. Il Padre di sopra sa la migliore, e li figliuoli, che siamo noi, ciascuno si crede avere la buona<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Il Novellino*, a cura di Alberto Conte, presentazione di Cesare Segre, Roma, Salerno, 2001, n. LXXIII, pp. 123-124. Si rimanda all'apparato di questa edizione per le note critiche e i riferimenti. Mi limito a ricordare che l'ambiente cortese di molte delle novelle (si pensi all'importanza che vi riveste la figura di Federico II) e il frequente richiamo all'Oriente delle crociate rende la raccolta un testo molto ricco di episodi sulla diversità religiosa nelle sue varie forme.

Non è difficile riconoscere lo schema narrativo della 'storia dei tre anelli', più volte ripetuto nella letteratura medievale - nota la versione di Boccaccio in *Decameron* I, 3 - e che sarebbe giunto poi al famoso *Nathan il Saggio* di Lessing, vero e proprio emblema della tolleranza nella cultura illuministica. Un racconto bassomedievale alle radici della tolleranza moderna? Il tema meriterebbe molte riflessioni, e affascinante è sicuramente la storia del racconto nelle sue diverse varianti e nelle sue origini, che sembrano condurre nel cuore del mondo islamico califfale del periodo abbaside. Quel che conta qui, ad ogni modo, è osservare che la storia tramandata nel *Novellino* testimonia quantomeno di una realtà sociale e culturale nella quale il rapporto tra diverse identità religiose è vissuto come qualcosa di quotidiano e relativamente ordinario. In effetti, questo è il punto di partenza da cui sviluppare le nostre riflessioni: nel XIII secolo la diversità religiosa, che per l'Occidente latino-germanico altomedievale era stata una realtà abbastanza inusuale ed esotica, diventa qualcosa di prossimo, visibile, vicino all'esperienza quotidiana, per gli uomini di cultura ma non solo. Le manifestazioni di questa prossimità sono diverse. Innanzitutto vi è l'effetto di quel grandioso fenomeno di travaso linguistico della cultura scientifico-filosofica dall'arabo al latino e talvolta alle lingue volgari, che era iniziato già nel XI in Spagna e poi in Sicilia, e che oltre a innescare la diffusione in Occidente di motivi poetici, artistici e musicali di origine arabo-islamica, aveva interessato in qualche caso anche i testi religiosi dell'Islam: dalla traduzione del Corano su impulso di Pietro il Venerabile intorno al 1140, alla nuova versione del testo sacro dell'Islam a cura di Marco da Toledo un secolo dopo, fino agli studi coranici di Ricoldo da Montecroce, nella Baghdad dell'ilkhanato di Persia alla fine del Duecento. Questo interesse per la fede di musulmani aveva, beninteso, un carattere eminentemente apologetico e controversistico<sup>2</sup>, e infatti si accentua negli

<sup>2</sup> Sulla lunghissima tradizione delle controversie cristiano-islamiche, e quindi i trattati e i dialoghi che punteggiano tutta la storia medievale con una evidente accentuazione nei secoli qui considerati, si veda ora quale reportorio globale la superba impresa editoriale *Christian-Muslim relations. A bibliographical history*, ed. by David Thomas and Alex Mallett, Leiden-Boston, Brill, 2009-

ambienti legati ai progetti crociati o ai sogni di conversione di massa, ma era di fatto l'occasione per uno straordinario allargarsi delle conoscenze sui testi della fede islamica. Né si trattava solo di intellettuali: la pratica del pellegrinaggio in Oriente conobbe come noto una notevole crescita nei secoli della fine del Medioevo, non ostacolata dalla tragica conclusione dell'esperienza degli stati latini in Terrasanta, e ciò mise un numero ridotto ma non trascurabile di viaggiatori nelle condizioni di conoscere direttamente l'ambiente culturale del mondo islamico<sup>3</sup>. Un ambiente con il quale peraltro le relazioni commerciali dalle diverse sponde del Mediterraneo imponevano la necessità di stipulare trattati, stabilire rappresentanze diplomatiche, risolvere controversie, quindi di costruire una minima piattaforma di comprensione linguistica e giuridica tra i vari interlocutori. Allo stesso tempo, se l'Islam appare una realtà religiosa in qualche modo conoscibile anche se materialmente lontana, la fede ebraica era sempre stata una presenza significativa in seno all'Occidente cristiano. A questo riguardo le fonti del XIII-XIV ad esempio per l'Italia ci restituiscono, superando difficoltà documentarie e anche pre-comprensioni culturali, il panorama di comunità ebraiche non solo numericamente consistenti ma anche mobili, economicamente e culturalmente molto attive, capaci di esprimere anche figure intellettuali di prima grandezza sia in ambito strettamente letterario (come il 'Manuello ebreo' o Emanuel da Roma che fu forse in rapporto con Dante nella Verona scaligera) sia in quello della mistica<sup>4</sup>. A tutto questo si aggiunga l'intensificarsi proprio tra XIII e XIV secolo della pratica di viaggi nelle plaghe più lontane dell'oriente mongolo, che metteva i viaggiatori in contatto con diversità ancora più incommensurabili – le religioni orientali, i cristianesimi non niceni ancora presenti nell'Oriente più lontano fino alla Cina.... Se si volesse portare all'estremo questo panora-

2017, in 11 volumi, di cui i III-V sul periodo qui considerato.

<sup>3</sup> Sul fenomeno e i casi più interessanti cfr. Franco Cardini, *In Terrasanta: pellegrini italiani tra Medioevo e prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2002.

<sup>4</sup> La bibliografia in proposito è molto vasta: si può far riferimento in prima battuta a al volume della *Storia d'Italia Einaudi*, 11/1. *Gli ebrei in Italia. Dal medioevo all'età dei ghetti*, a cura di Corrado Vivanti, Torino, Einaudi, 1996.

ma vivace e colorato di una percepita diversità religiosa dell'Europa medievale potremmo citare il più famoso ed enigmatico dei viaggiatori trecenteschi, il leggendario Giovanni di Mandeville, non tanto nel racconto dettagliato dei viaggi, reali o (più probabilmente) immaginari, quanto in alcune delle sue considerazioni, del tipo di queste a proposito di due isole dell'Estremo Oriente:

Benché tutta questa gente non segua gli articoli di fede che seguiamo noi, tuttavia, data la loro naturale buona fede e le loro buone intenzioni, sono convinto che Dio li ama e ne accoglierà le opere di buon grado, come fece con Giobbe, che era pagano, e tuttavia venne eletto suo fedele servitore. Anche se al mondo vi sono tante diverse religioni, io credo che Dio ami tutti quelli che amano lui...Questo per significare che non bisogna disprezzare alcun essere terrestre per la sua diversa religione, perché noi non sappiamo chi Dio ama, né chi Dio odia...<sup>5</sup>

Ci potremmo attendere da questo mondo i germogli di una percezione, per così dire, positiva della diversità, nella quale lo sguardo verso il diverso si carica di curiosità e attenzione sincera. Il che non avviene, evidentemente, anzi questo periodo è il preludio di una fase di forte ideologizzazione dell'identità religiosa, di chiusura identitaria nei confronti delle comunità ebraiche, di rinnovato scontro con l'Islam e anche di costruzione di una serie di paradigmi della diversità quale deviazione e minaccia, di cui avrebbero fatto sanguinosamente le spese minoranze di varia natura. Dove si trova la cifra di questa contraddizione, per cui un'accresciuta consapevolezza e positiva conoscenza del diverso attiva l'ostilità e la separazione?

<sup>5</sup> John Mandeville, *Viaggi, ovvero trattato delle cose più meravigliose e più notabili che si trovano al mondo*, a cura di Ermanno Barisone, Milano, Il Saggiatore, 1982, pp. 200-201. Questo tipo di ispirazione dell'opera di Mandeville non doveva essere ignota ai contemporanei: i *Viaggi* ebbero una fortuna enorme in molte lingue europee e furono una lettura assai comune, ma ad essa guardarono con interesse crescente molte figure di 'spiriti liberi' a disagio con le restrizioni ideologiche sempre più forti dell'Occidente tra XV e XVI secolo. Non sarà un caso che nel celeberrimo processo al mugnaio friulano Menocchio, alla fine del Cinquecento, l'imputato citi spesso davanti agli inquisitori proprio "quel libro del Mandavila, de tante sorte de generazione et de diverse lege, che me aveva tuto travaliato": cfr. Carlo Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1976, in particolare pp. 49-52.



Credo che si possano in questo senso riconoscere alcuni dispositivi della storia della cultura che spiegano una evoluzione del genere. Proverò ad enuclearli con qualche esempio, in maniera inevitabilmente schematica.

Tra le peculiarità di questa fase di storia della cultura europea, e certamente effetto dell'accelerarsi delle relazioni tra identità religiose diverse, vi è senza dubbio la fortuna del genere filosofico del dialogo tra religioni diverse. Uno degli esempi più lontani è quello del *Dialogus contra iudeos* di Pietro Alfonsi, nell'Aragona del XII secolo, ma anche il *Dialogo* di Abelardo, che mette in scena la conversazione tra un ebreo, un cristiano e un filosofo. Versione finale, e per certi versi eccezionale sarà molto più tardi il *De pace fidei* di Cusano, che all'indomani della caduta di Costantinopoli in mano ottomana immaginava una sorta di grandioso dibattito tra gli esponenti di tutte le identità religiose e culturali, tra i quali oltre alle varie *nationes* occidentali compaiono il greco, l'arabo, l'indiano, il caldeo, il giudeo, lo scita, il persiano, il siro, il turco, il tartaro, l'armeno... Ora, se apparentemente questa forma di dialogo immaginario aveva l'effetto di rendere familiare, e di impostare in chiave dialogica il confronto tra identità religiose, non è difficile vedere che il modello argomentativo adottato aveva l'effetto di stereotipizzare i soggetti del dialogo, cioè di fissare l'identità dei partecipanti in uno schema culturale dato, rispetto al quale ovviamente la conclusione non può che avallare il punto di vista dell'autore. L'associare l'ebreo al letteralismo nell'interpretazione, o il musulmano ad una certa forma di aristotelismo, al di là dei contenuti specifici del dibattito finiva comunque per irrigidire il confronto, perché le diverse identità non valgono in sé ma stanno a interpretare uno specifico 'ruolo' prefissato nella disputa. Disputa che ebbe una significativa evoluzione nelle vere e proprie competizioni teologiche tra cristiani e non cristiani che si tennero talvolta in forma reale, in nome di una fiducia nella forza dell'argomentazione che certo era generosa ma portava con sé contraddizioni profonde: famosa in questo senso quella tenutasi a Barcellona nel 1263, sotto gli occhi di re Giacomo I d'Aragona, tra il grande rabbino e cabalista ebraico Mosè ben Nahman (Nahmanide) e un ebreo convertito divenuto frate Pablo Cristiani, la cui conclusione portò il primo alla necessità di abbandonare la Spagna<sup>6</sup>. L'esito di questo tipo

<sup>6</sup> Cenni al riguardo in David Abulafia, *I regni del mediterraneo occidentale dal 1200 al 1500. La lotta per il dominio*, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 93-100. Notevole anche la disputa 'incrociata' tra cristiani, musulmani e buddhisti

di dispute metteva drammaticamente in luce quel carattere culturale di fondo dell'idea medievale del dialogo: la visione dell'altro è lecita solo nella misura in cui l'altro rientra perfettamente nello stereotipo, e in seconda battuta la sconfitta dalla figura stereotipata porta con sé la persecuzione e l'esclusione della persona che la interpreta.

Un corollario di questo si può riconoscere in un aspetto su cui ha richiamato recentemente l'attenzione Giacomo Todeschini in uno dei suoi lavori sull'ebraismo italiano nel medioevo<sup>7</sup>. Che le comunità ebraiche fossero una componente significativa e vitale dell'Italia bassomedievale l'abbiamo già detto. Quello che colpisce però è che sempre più spesso nelle fonti 'cristiane' si diffonda, esattamente nello stesso periodo, una rappresentazione dell'ebreo come misero marginale, come abietto prestatore e profittatore dei poveri, come membro di una comunità reietta e chiusa in una ristretta riserva. Questo appare tanto più inverosimile quanto più vediamo, avviandoci verso il XV secolo, tante figure illustri di professionisti (soprattutto medici) o anche intellettuali e umanisti ebrei in quotidiane relazioni con la cultura 'cristiana'. Quello che si nota cioè è una dissociazione vistosa tra il dibattito culturale, che riconosce agli ebrei e sempre più spesso alla lingua ebraica una dignità assolutamente rispettabile, e la vita quotidiana in cui 'l'ebreo' è sempre più dolorosamente prigioniero di uno stereotipo. Un fenomeno del genere ha di certo molte matrici, ma credo che la ragione di fondo vada ricercata proprio in quell'approccio stereotipizzante, che nel riconoscere un ruolo teorico alla figura, rendeva sempre più invisibili le persone dietro di esso.

Secondo dei dispositivi a cui ho fatto cenno è l'abitudine a leggere l'altro, in senso religioso, come uno specchio di sé. Nella Novella CXXV delle *Trecentonovelle* di Franco Sacchetti compare Carlo Magno, a colloquio con un uomo di origine spagnola, che era 'o iudeo, o al tutto pagano', vale a dire musulmano nel lessico ricorrente della letteratura cavalleresca che qui Sacchetti richiama. Volendo dare mostra della propria ospitalità e anche delle proprie virtù cristiane, il re invita il tale alla sua mensa, dove in un angolo in disparte sedeva un povero, che per abitudine Carlo nutriva con le sue elemosine. Avendo spiegato

---

alla quale il francescano Guglielmo di Rubruck a metà Duecento sostiene di aver partecipato alla corte del gran Khan mongolo: cfr. *Viaggio in Mongolia: Itinerarium*, a cura di Paolo Chiesa, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, 2011, pp. 239-259.

<sup>7</sup> Giacomo Todeschini, *Gli ebrei nell'Italia medievale*, Roma, Carocci, 2018, in particolare pp. 127-145.

all'ospite che questa insolita presenza era un omaggio all'insegnamento del Vangelo, per cui ogni povero è in realtà figura di Cristo per il buon credente, l'ebreo/musulmano avrebbe osservato:

Assai cose stolte ho trovato in questa vostra fede, e questa mi pare maggiore che alcuna de l'altre. Però che voi tenete per vera fede che quel poverello sia il vostro Signore Iesu Cristo, qual è la ragione che voi gli date da mangiare vilmente colà in terra, e voi così onorevolmente mangiate quassù in alto? A me me' pare, secondo il dir vostro, che doverreste fare il contrario, cioè mangiare là voi, ed egli mangiaste qui nel luogo vostro .

Dall'imbarazzo di Carlo per l'arguta osservazione dell'ospite Sacchetti sviluppa una serie di considerazioni su quanto poco i cristiani siano davvero disposti ad assumere la legge del Vangelo ad autentica guida della propria vita, che anzi 'nel mondo l'ipocrisia ha sottoposto l'umana fede'<sup>8</sup>. L'impostazione etica del racconto è molto simile ad un episodio che troviamo di nuovo nel coevo Mandeville, che immagina di aver avuto un colloquio nientemeno che col Soldano, qui il sultano mamelucco del Cairo:

mi domandò come si comportavano i cristiani dalle nostre parti. Io gli risposi: "Molto bene, grazie a Dio". Ed egli a me: "Non è affatto vero! Voi cristiani neppure pensate al modo indegno in cui servite Dio! Dovreste essere d'esempio agli altri nell'agir bene, e invece insegnate ad agir male... [I cristiani] dovrebbero essere semplici, umili, sinceri e caritatevoli come lo fu Gesù in cui credono, e invece sono tutto il contrario, sempre inclini al male e ad agir male. Sono così avidi che per un po' di soldi venderebbero le loro figlie, le loro sorelle e le loro stesse mogli come meretrici". Ah, che ignominia per la nostra fede e la nostra dottrina, farci riprendere e biasimare per i nostri peccati da gente estranea alla nostra religione: gente che dovrebbe essere convertita a Gesù Cristo e alla sua dottrina per il nostro buon esempio...E bisogna riconoscere che i saraceni sono devoti e fedeli, che seguono rigorosamente i comandamenti del Corano, il libro sacro mandato da loro da Dio attraverso Maometto, il suo messaggero, al quale, dicono, lo stesso angelo San Gabriele rivelò più volte il volere di Dio...<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Franco Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, a cura di Valerio Marucci, Roma, Salerno, 1996, pp. 380-382.

<sup>9</sup> Mandeville, *I viaggi cit.*, pp. 95-96.

In brani come questi troviamo chiaramente la tendenza a intendere la diversità religiosa come motivo convenzionale per ragionare sul sé, come una sorta di specchio in negativo per svelare le proprie ipocrisie e contraddizioni. A questo si affiancava, a livello molto più triviale, l'abitudine a leggere i caratteri delle civiltà 'altre' adoperando il lessico e i punti di riferimento della propria. È tipico ad esempio dei viaggiatori occidentali in paesi musulmani descrivere le moschee come chiese, i muezzin o gli ulema delle comunità islamiche come preti, il califfo come papa, e ovviamente Maometto come una sorta di versione in negativo del Cristo, presentando quindi i musulmani come coloro che prestano culto ad una divinità chiamata Maometto. I due estremi di questa posizione sono molto diversi, però mi paiono coerenti nel dare il quadro di una Europa bassomedievale che certo ha davanti agli occhi il diverso sul piano religioso, e che mostra sinceri motivi di interesse e conoscenza di essa, ma che non esce mai dalla proiezione su sé stessa: se nel guardare gli altri si vedono sempre i tratti distorti della propria quotidianità, l'altro è interessante solo nella misura il cui serve a insegnare la verità o l'autenticità della propria fede.

Una simile abitudine porta con sé un terzo elemento, che potremmo chiamare l'ossessione della religione fotocopia. Il diverso non è tanto percepito come altro, ma piuttosto come il negativo, il rovesciamento, la parodia di sé stessi, e in quanto tale come abbiamo visto è utile per ragionare sul sé, ma perché una dinamica del genere 'funzioni' è indispensabile che la diversità sia visibile, riconoscibile. In questo senso la somiglianza, cioè le affinità tra le religioni, generano inquietudine. C'è un passaggio molto violento al riguardo, oggettivamente disturbante, che troviamo di nuovo in Sacchetti. Protagonista della Novella XXIII è messer Dolcibene, figura che ricorre varie volte nell'opera, il quale come molti suo contemporanei aveva fatto l'esperienza del viaggio in Terrasanta. Durante la sua permanenza a Gerusalemme, 'venendo a parole con uno Iudeo, perché dicea contro a Cristo, schernendo la nostra fede' Dolcibene finì incarcerato 'in un tempio de' iudei'. Qui, durante la notte avrebbe defecato per terra,

suscitando lo sdegno degli ebrei per un gesto ritenuto sacrilego: “mora, mora lo cristiano maledetto, che ha bruttato lo tempo del Dio nostro”. Per salvarsi dal linciaggio Dolcibene racconta che durante la notte

io vidi lo Dio vostro e lo Dio nostro che s’aveano preso insieme e d’avanzi quanto più poteano. Nella fine lo Dio nostro scacciò sotto il vostro, e tanto gli diede che su questo smalto fece quello che voi vedete”. Udendo li iudei dire questo a messer Dolcibene, dando alle parole quella tanta fede che aveano, tutti a una corsono a quella feccia, e con le mani pigliandola, tutti loro visi s’impiastrarono, dicendo: ‘ecco le reliquie del Dio nostro!’. E chi più si studiava di mettersene sul viso, a quello pareva essere più beato; e lasciando messer Dolcibene, n’andorono molto contenti, con li visi così lordi: e ancora procurando per lui, però che la tal cosa con gran verità avea loro rivelata, il feciono lasciare.

Racconto disturbante questo, non solo per il rovesciamento scatalogico della dignità del tema, ma anche per la rudezza in cui si esprime l’ostilità per gli ebrei, che impiega parallelismi (‘un loro tempio’ usato come carcere, ‘il Dio vostro e il Dio nostro’) sorprendentemente grossolani se si pensa alla cultura dell’autore<sup>10</sup>. Ma mi pare notevole che questa violenza verbale si manifesti proprio quando si tratta di esprimere il confronto diretto tra le due fedi, in cui l’altro è tanto più minaccioso in quanto costituisce un doppione, una riproduzione sinistramente analoga del sé.

Giungiamo così al punto a mio parere cruciale di tutto questo fenomeno culturale. L’Europa religiosa nel basso Medioevo sente con grande urgenza la necessità di rendere visibili le differenze. Per tutto quanto abbiamo sommariamente esposto fin qui, l’Occidente cristiano manifesta l’esigenza di distinguere, di separare, di riconoscere il sé dal diverso. Forse uno dei punti più emblematici in questo senso sono le disposizioni del Concilio Lateranense IV del 1215, un testo fondante

<sup>10</sup> Forse troppo grossolana per essere intesa in senso letterale: l’atroce malinteso dei giudei che si imbrattano il volto con gli escrementi di Dolcibene scambiati per le ‘reliquie’ del ‘Dio loro’ è forse una versione paradossale di una polemica per l’infatuazione (in effetti tutta cristiana) per le reliquie dei santi e della passione, che era comune nell’ambito della pratica del pellegrinaggio entro cui è inquadrata la novella, e che non mancava di suscitare sospetto in certi ambienti cristiani. Ma su questo occorrerebbero altre letture: tutto il brano è comunque in Franco Sacchetti, *Trecentonovelle* cit., pp. 75-76.

per la Cristianità bassomedievale, nel quale, parallelamente e coerentemente con il progetto di società organicamente cristiana inquadrata nelle strutture ecclesiastiche dei sacramenti, si introduceva la necessità del segnale fisico sui vestiti per distinguere gli ebrei.<sup>11</sup> È soltanto uno dei segni di un progressivo moltiplicarsi di iniziative di marcatura, di sottolineatura dei caratteri identitari della società cristiana. Per molti versi il secolo XV, l'epoca d'oro delle osservanze, dei Monti di Pietà gestiti dagli ordini mendicanti in aperta contrapposizione al prestito ebraico, ma anche l'epoca dell'incipiente disciplinamento delle attitudini sociali attraverso il linguaggio dell'abbigliamento o dei codici di comportamento, avrebbe portato a maturazione questa esigenza di distinguere chiaramente il noi dagli altri. Perché in un contesto di pluralità religiosa reale e percepita, ciò che fa più paura è la confusione, per non dire l'assimilazione: il non poter più distinguere gli uni dagli altri.

A conclusione di queste brevi note, può valer la pena ricordare un episodio, lontano nel tempo e tra l'altro di senso contrario a quanto abbiamo detto fin qui, perché collocato in un ambiente islamico di persecuzione contro i cristiani<sup>12</sup>. Si tratta della vicenda molto nota dei cosiddetti martiri di Cordoba. Nella Cordoba omayyade del IX secolo le comunità cristiane, quelle che con qualche imprecisione chiamiamo mozarabi, erano floride e rispettate, se pur entro i confini rigidi della *dhimma* del diritto islamico. Quasi all'improvviso, una ondata di inquietudine religiosa pervase la comunità cittadina, portando molti cristiani a rifiutare apertamente la sottomissione all'autorità, a professare il proprio disprezzo della fede islamica e il primato della fede in Cristo. Ciò condusse a persecuzioni anche sanguinose, che fecero numerosi martiri tra i cristiani. Le autorità islamiche, per quanto ne sappiamo, rimasero abbastanza stupite di questa eruzione di entusiasmo religioso,

<sup>11</sup> In effetti che si trattasse di un intento di distinzione prima ancora che di un provvedimento anti giudaico è evidente dal testo stesso del LXVIII canone del concilio: "in alcune province i giudei e i saraceni si distinguono dai cristiani per le diversità dell'abito, ma in altre ha preso piede una tale confusione per cui nulla li distingue...per evitare che tali unioni tanto riprovevoli possano invocare la scusa dell'errore a causa del vestito, stabiliamo che questa gente dell'uno e dell'altro sesso, in tutte le province cristiane e per sempre, debba distinguersi in pubblico dal resto della popolazione a causa dell'abito..": cfr. *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, a cura di Giuseppe Alberigo *et alii*, Bologna, Dehoniane, 1991<sup>2</sup>, p. 266.

<sup>12</sup> Per una introduzione al caso cfr. Norman Daniel, *Gli Arabi e l'Europa nel Medio Evo*, Bologna, Il Mulino, 1981, pp. 49-87.

che rompeva una tradizione ormai consolidata da secoli di convivenza apparentemente quieta. Il motivo di ciò, a detta degli stessi uomini di Chiesa coinvolti nella vicenda, era che i giovani cristiani stavano assimilando la cultura araba, e cominciavano a non distinguersi più dai loro coetanei musulmani; sebbene non vi fossero segni evidenti di una conversione di massa verso l'Islam, la tendenza ad assumere lingua e consuetudini proprie dei dominatori veniva percepita come un inizio di confusione che avrebbe cancellato la peculiarità cristiana. In altre parole, il timore per la perdita della differenza aveva alimentato l'inquietudine.

Se le vicende sono lontane, lo svolgersi dei fenomeni mi pare rispondere a meccanismi di fondo molto riconoscibili anche nel contesto che abbiamo visto più da vicino. L'ostilità non nasce necessariamente dall'ignoranza. La vicinanza e la familiarità, o un'accresciuta abitudine alle differenze e persino una più intensa conoscenza reciproca possono essere paradossalmente incubatori per conflitti e ostilità: un fenomeno che ci è parso, ad uno sguardo molto rapido ad alcuni esempi del contesto bassomedievale, legato all'agire di certe precomprensioni di fondo che proprio la familiarità rende più attive: la fissazione dell'altro in uno stereotipo, la proiezione speculare del diverso come negativo di se stessi, l'inquietudine dell'assimilazione e la necessità di criteri riconoscibili di differenza.

Non è una conclusione rassicurante, ma credo che meriti una riflessione anche alla luce dell'esperienza del nostro tempo.

**Bibliografia essenziale**

Cardini F., *In Terrasanta: pellegrini italiani tra Medioevo e prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2002.

*Christian-Muslim relations. A bibliographical history*, ed. by David Thomas and Alex Mallett, Leiden-Boston, Brill, 2009-2017.

Daniel N., *Gli Arabi e l'Europa nel Medio Evo*, Bologna, Il Mulino, 1981

Frugoni C., *Paure medievali. Epidemie, prodigi, fine del tempo*, Bologna, Il Mulino, 2020 (in particolare il § III, *La paura del diverso*).

Mandeville J., *Viaggi, ovvero trattato delle cose più meravigliose e più notabili che si trovano al mondo*, a cura di Ermanno Barisone, Milano, Il Saggiatore, 1982.

*Storia d'Italia Einaudi, Annali*, 11/1. *Gli ebrei in Italia. Dal medioevo all'età dei ghetti*, a cura di Corrado Vivanti, Torino, Einaudi, 1996.

Todeschini G., *Gli ebrei nell'Italia medievale*, Roma, Carocci, 2018.



# I libri ebraici tra circolazione e interdizione nel '500

Giovanna Granata

## Introduzione

Nel contesto dell'Europa medievale la condizione delle comunità giudaiche, presenti in tutto l'Occidente, ha conosciuto un equilibrio difficile e per certi aspetti precario nel quale lo sforzo della Chiesa di ufficializzare una posizione di moderata protezione, riconosciuta agli Ebrei in quanto testimoni della verità della fede e *servi Eccelsiae*, non ha potuto impedire l'insorgere di episodi di ostilità e intolleranza, animati da questioni di carattere culturale, sociale, economico, non meno che religioso. Alla complessità dei problemi posti dalla presenza degli Ebrei in seno all'Occidente cristiano fa riscontro quella dei loro libri, non in quanto libri scritti in ebraico o nella lingua degli Ebrei, ma come libri cui è affidata la tradizione religiosa e l'identità stessa del giudaismo. Il riferimento è in particolare al Talmud, il *corpus* nel quale in età post-biblica venne messa per iscritto la cosiddetta 'legge orale', cioè l'insieme delle norme elaborate per disciplinare i casi concreti che la legge tradizionale non contemplava, ovvero la Mishnah, che fu fatta oggetto di studio e commento nei secoli dalle comunità ebraiche della diaspora. Tale attività ha prodotto un complesso di materiali molto articolato e ricco sia di tipo più strettamente giuridico ed esegetico (Halakhah), sia di tipo storico-anedddotico e perfino folkloristico e magico (Haggadah) che nel complesso, insieme con la stessa Mishnah, costituiscono il Talmud.

Le oscillazioni e i momenti di crisi che segnano la storia degli Ebrei nell'Europa medievale, caratterizzano anche le posizioni di maggiore o minore tolleranza assunte dal mondo cristiano nei confronti del Talmud, attorno al quale le tensioni andarono crescendo soprattutto a partire dal XIII secolo. Da un lato si ebbe infatti in quel periodo un significativo intensificarsi della polemica anti giudaica, soprattutto da parte dei nuovi Ordini mendicanti; dall'altro, nel contesto del generale aumento della circolazione libraria, si registrò un deciso incremento della diffusione manoscritta dell'opera, nonostante la persistente pre-

dilezione delle comunità giudaiche per forme di oralità nell'insegnamento e nella trasmissione dei testi della loro tradizione.

Il Talmud fu così al centro di aspre polemiche che facevano leva su due diverse motivazioni: da un lato l'accusa di blasfemia, rivolta soprattutto alla letteratura di tradizione aggadica, dall'altro il sospetto che la legge orale ebraica costituisse una novità ed una deviazione rispetto al testo biblico, fosse quindi la causa che allontanava gli Ebrei dal Cristianesimo, impedendo la loro conversione.

Tali sono sostanzialmente gli argomenti sollevati nella famosa disputa di Parigi del 1240, uno dei primi e più gravi episodi di crisi, originati dal memoriale contro il Talmud presentato a papa Gregorio IX da un ebreo convertito al cristianesimo ed entrato poi nell'ordine domenicano. Di fronte ai diversi punti di tale memoriale, il papa, nella sua posizione di garante dei diritti degli Ebrei, chiese ai regnanti di prendere provvedimenti e fu in particolare il re di Francia, Luigi IX, a istituire un tribunale innanzi al quale gli Ebrei furono chiamati a discolarsi. Ne venne una sentenza negativa che, per la prima volta, non riguardava singoli passi del Talmud, ma la sua stessa liceità, con la conseguenza che furono requisite e messe al rogo a Parigi, nella Place de Grève, moltissime copie dell'opera, insieme con altri libri ebraici, oggetto di confische indiscriminate. L'episodio costituisce un antefatto le cui caratteristiche tornarono come *leit motiv* in momenti successivi, legati ad altre famose dispute che si susseguono fino alle soglie del XV secolo: tra queste quella di Barcellona del 1263 e quella di Tolosa del 1413. L'invenzione della stampa a caratteri mobili, alla metà del Quattrocento, moltiplicando gli effetti della circolazione libraria, non fece che accrescere le dimensioni del problema che esplose tuttavia in un contesto e con dinamiche profondamente diverse, coinvolgendo la Chiesa in un modo che assunse col tempo una drammaticità del tutto nuova.

### **I libri ebraici e la stampa**

L'introduzione della stampa a caratteri mobili ha costituito una grande cesura nella storia culturale dell'Occidente, i cui effetti dirompenti sulle modalità di comunicazione e di trasmissione del sapere si sono manifestati ed hanno preso corpo, in tempi tutto sommato brevi, senza che tuttavia venissero meno anche elementi di continuità con le istituzioni e gli assetti caratterizzanti la fase della circolazione manoscritta.

Entro tali dinamiche di continuità e discontinuità deve essere letto anche il fenomeno della censura e del controllo preventivo sulla produzione libraria, un problema non nuovo nella sostanza, a cui indubbiamente, il proliferare delle iniziative tipografiche e la distribuzione geografica dei centri di produzione, a partire dalla seconda metà del '400, ha dato un rilievo di proporzioni prima sconosciute.

I primi interventi in proposito sono legati alla bolla *Inter multiplices* che Innocenzo VIII emanò nel 1487. Essa prevedeva la necessità, per i tipografi, di procedere alla stampa dopo aver ottenuto l'autorizzazione da parte del Maestro del Sacro Palazzo, per quanto riguardava Roma, e da parte dei vescovi per le località delle rispettive diocesi. La bolla fu modello delle successive costituzioni nelle quali la Chiesa tornò sul tema per ribadire la necessità dell'*imprimatur* e regolarne gli aspetti procedurali. Si tratta in particolare della costituzione *Inter multiplices* di Alessandro VI, indirizzata ai vescovi di Colonia, Magonza, Treviri, e Magdeburgo (1501), e della *Inter sollicitudines*, approvata durante la X sessione del V Concilio Lateranense da Leone X, che estendeva a tutta la cristianità i principi della licenza preventiva (1515).

Queste norme (alle quali fanno riscontro provvedimenti analoghi presi da parte del potere politico) costituiscono il quadro entro il quale la stampa a caratteri mobili si poté sviluppare, in una cornice che dava per scontata la necessità del controllo senza che esso assumesse i toni drammatici tipici del secondo '500. Tale è anche l'atteggiamento nei confronti della letteratura ebraica che, infatti, non fu oggetto di particolari limitazioni e misure censorie in quanto tale e che, invece, aveva iniziato a trovare un potente strumento di diffusione nel nuovo mezzo tecnologico.

I primi libri ebraici furono stampati in Italia e segnatamente a Roma, probabilmente nel 1469 pochissimi anni dopo l'introduzione della stampa, quindi – tra il 1470 ed il 1482 - a Reggio Calabria, a Mantova, a Piove di Sacco (PD), a Ferrara e a Bologna. A tali luoghi si aggiunge, fuori della penisola italiana, solo la città di Guadalajara in Spagna, dove il primo libro ebraico fu stampato nel 1476.

Nel 1483 iniziò la prodigiosa attività dei Soncino, una famiglia ebraica proveniente da Spira, che si stabilì a Soncino (nel ducato di Milano, in provincia di Cremona), da cui prese il nome, e che dette vita ad un'esperienza significativa e duratura. I Soncino impiantarono una tipografia itinerante che si spostò diverse volte; lavorarono infatti anche a Napoli, a Brescia e, nella Marca, a Fano, Pesaro, Ortona e Rimini, per poi lasciare l'Italia e trasferirsi a Salonico e Costantinopoli nel 1527.

In Italia, durante più di 40 anni, i Soncino, oltre ad alcune edizioni in latino e volgare, stamparono circa 140 libri ebraici, 1/3 dei quali nel periodo degli incunaboli; tra essi sono la prima Bibbia ebraica completa (1488) e diversi trattati del Talmud, pubblicati tra il 1484 ed il 1519.

Il più illustre dei membri della famiglia, Girolamo (ca. 1460-1534), considerato tra i più grandi tipografi ebrei di tutti i tempi, fu tra il 1498 ed il 1503 a Venezia dove entrò in contatto con Aldo Manuzio. Per Aldo scrisse una *Introductio perbrevis ad Hebraicam linguam*, stampata per la prima volta, in forma anonima, in appendice all'aldina *De octo partibus orationis* di Costantino Lascaris (1501). Si tratta di un testo davvero brevissimo, come indica il titolo, capostipite di una serie di sussidi grammaticali, nati in seno all'umanesimo, cui seguirono negli anni successivi, la *Grammatica Hebraea* di Konrad Pelikan (1478-1556) del 1504 e il *De rudimentis Hebraicis* di Johannes Reuchlin (1455-1522) del 1506.

I rapporti di Soncino con Aldo erano probabilmente legati all'intenzione di quest'ultimo di stampare una Bibbia poliglotta, progetto che non ebbe poi esito (la prima Bibbia poliglotta fu prodotta a Alcalá de Henares tra il 1502 ed il 1517 per iniziativa del cardinale Cisneros), ma di cui si ha notizia dall'esistenza di alcuni fogli contenenti la prova di stampa.

Il deteriorarsi dei rapporti tra Aldo e Girolamo Soncino è segnato dall'abbandono di Venezia da parte di quest'ultimo; con lui lasciava Aldo anche Francesco Griffio che aveva disegnato i famosi caratteri italici e che proseguirà invece la collaborazione con Soncino, lavorando per lui a Fano, dove Girolamo trasferì la propria attività e dove poté avvalersi anche della consulenza dell'umanista Lorenzo Astemio, che qui teneva una scuola di grammatica.

È possibile che il progetto aldino della Bibbia poliglotta indichi l'affiorare in Aldo dell'ideale trilingue che rifletteva a sua volta una delle grandi questioni di metodo aperte dall'umanesimo. Già nel 1416 Poggio Bracciolini aveva messo in luce l'importanza della conoscenza della lingua ebraica proprio per una lettura critica, su base filologica, di testi, come appunto quelli biblici, che erano stati oggetto di traduzioni plurime. Questa sensibilità, nonostante la posizione di Poggio non fosse da tutti condivisa, aveva aperto la strada ad un interesse per la lingua 'sacra' che assunse una particolare configurazione nella scoperta della Cabala e nella riflessione dei cabalisti cristiani a partire da Pico della Mirandola, ma che trova comunque espressione nel sentire comune della cultura umanistica. Lo stesso K. Gesner, nell'approntare il grande repertorio bibliografico retrospettivo della *Bibliotheca Universalis*, ave-

va programmaticamente messo sullo stesso piano le tre lingue della cultura europea: il latino, il greco e l'ebraico<sup>1</sup>.

Lo sviluppo dell'editoria ebraica, certamente funzionale alle esigenze delle comunità giudaiche, ma anche, nonostante l'esito del sodalizio di Soncino con Aldo, alle aperture dell'umanesimo verso lo studio dell'ebraico, attesta la sostanziale libertà che caratterizza le prime fasi dell'introduzione della stampa. In questo clima per certi aspetti positivo e di fioritura delle iniziative, un momento di difficoltà, che riproponeva le tensioni già occasionalmente scoppiate in età tardo medievale, si ebbe tuttavia ai primi anni del XVI secolo.

### **Johann Pfefferkorn, Reuchlin e la disputa del 1507**

La nuova crisi che, in continuità con le dispute medievali, tornava a porre il problema del Talmud, si aprì a seguito delle accuse, ancora una volta di un ebreo convertito, Johann Pfefferkorn (1469–post 1521), che a partire dal 1507 fece uscire a stampa alcuni pamphlet fortemente anti giudaici, in cui il Talmud era attaccato con la consueta doppia motivazione di blasfemia ed eresia. Pfefferkorn, dietro il quale erano in realtà i Domenicani di Colonia, chiamò in causa l'imperatore Massimiliano I perché desse mandato di sequestrare e bruciare i libri degli Ebrei. Di fronte alle proteste dell'Arcivescovo di Magonza, che riteneva lesa la propria competenza in materia di censura libraria, Massimiliano I decise però di nominare una commissione di esperti dai quali ottenere un parere in merito alla questione. Nella commissione erano rappresentati, oltre all'arcivescovo di Magonza, i teologi delle università e, tra gli altri, il giurista Johannes Reuchlin, uno dei più illustri umanisti, esponente della cerchia dei cabalisti cristiani e in quanto tale grande conoscitore dell'ebraico. Reuchlin, nella contesa, dette un parere contrario alle tesi di Pfefferkorn, difendendo i contenuti del Talmud sul piano teologico oltre che come opera anche di interesse giuridico e scientifico, e rafforzando le sue posizioni con la pubblicazione a stampa in un'opera che vide la luce nel 1511 con il titolo di *Augenspiegel*.

Nelle sue controdeduzioni alle tesi di Pfefferkorn, Reuchlin riconnetteva la questione relativa al Talmud al tema dello *status* giuridico degli Ebrei che egli, ricorrendo alla *Constitutio antoniniana* del 212 d.C.,

<sup>1</sup> K. Gesner, *Bibliotheca universalis, sive Catalogus omnium scriptorum locupletissimus, in tribus linguis, Latina, Græca, & Hebraica: extantium & non extantium, veterum & recentiorum in hunc usque diem, doctorum & indoctorum, publicatorum & in bibliothecis latentium. Opus nouum, & non Bibliothecis tantum publicis privatisve instituendis necessarium, sed studiosis omnibus*, Tiguri, apud Christophorum Froschouerum, 1545.

dimostrava dovessero essere considerati a tutti gli effetti *conciues*. In quanto cittadini, dovevano dunque vedersi riconosciuto il permesso di praticare i propri culti e di possedere i propri libri, libri peraltro non eretici, visto che gli Ebrei non erano cristiani.

Il richiamo di Reuchlin che, ricorrendo al diritto romano, faceva riferimento al concetto di cittadinanza, metteva in discussione uno dei principi sulla cui base la Chiesa fondava la propria posizione di garanzia nei confronti degli Ebrei, il loro essere *servi ecclesiae*. Ma c'era anche un altro elemento di novità che si insinuava nella vicenda rispetto alla 'tradizione' delle dispute tardo medievali: l'uso della stampa con cui veniva dato rilievo alle diverse posizioni, uso fatto tanto da Pfefferkorn quanto da Reuchlin, con la conseguenza di allargare la platea del pubblico oltre la sola commissione d'inchiesta nominata dall'imperatore e di dare uno straordinario risalto alla polemica che suscitò a sua volta la scesa in campo di altri interlocutori, determinando strascichi notevoli e una scia di altre pubblicazioni.

L'esito della disputa, che ebbe una risonanza internazionale e vide schierati contro Pfefferkorn e l'inquisitore domenicano tutti i nomi più illustri dell'umanesimo, fu sostanzialmente a vantaggio di Reuchlin che, appellatosi al pontefice, ottenne l'appoggio di Leone X, papa umanista e protettore dei maggiori ingegni dell'epoca, sotto i cui auspici avrebbe preso avvio anche la stampa di libri ebraici nella grande capitale internazionale del libro: Venezia. Leone X, salito al soglio papale nel 1513, evitò a Reuchlin la condanna da parte del tribunale inquisitoriale, anche se alcuni anni più tardi, nel 1520, non poté esimersi dal pronunciare la condanna dell'*Augenspiegel*. Si era ormai all'indomani della pubblicazione delle tesi luterane che avrebbe aperto una crisi insanabile in seno alla Chiesa.

### **La stampa in ebraico a Venezia**

Si è visto che Aldo, al principio del '500 aveva pensato di stampare in ebraico, senza però riuscire a condurre in porto il progetto. La stampa in realtà fu avviata nella città lagunare da un altro personaggio, di enorme rilievo per la storia dell'editoria in ebraico, Daniel Bomberg (ca. 1483 – 1549). Proveniente da Anversa e figlio di un ricco mercante, Bomberg si era stabilito a Venezia al principio del secolo, probabilmente attratto dalle potenzialità commerciali della città. Nel 1515 ottenne dal Senato veneto un privilegio decennale per la stampa di alcuni libri tradotti dall'ebraico, ma anche in caratteri ebraici, iniziando in particolare con la pubblicazione della versione latina di alcuni Salmi, ad opera

di un frate degli Eremiti di Sant'Agostino, Felice da Prato, che era un ebreo convertito dal quale lo stesso Bomberg apprese l'ebraico. Dopo il Salterio latino, Bomberg iniziò a stampare edizioni in ebraico che, al termine della sua attività, nel 1546, erano più di 200. Tra queste subito dopo la traduzione di Felice da Prato, un Pentateuco (in ebraico), la prima Bibbia rabbinica e poi libri liturgici, grammatiche, commentari e lo stesso Talmud di cui fornì per la prima volta l'edizione integrale e non solo singoli trattati.

A differenza di Soncino, Bomberg era cristiano ed è dunque difficile capire le ragioni del suo impegno sul fronte della letteratura giudaica. È probabile che esse rispondessero a considerazioni di tipo imprenditoriale. Se Venezia era una grande capitale internazionale del libro, altrettanto ampio era il pubblico delle comunità giudaiche sparse in tutta Europa, che potevano essere interessate alla produzione libraria di Bomberg e potevano essere raggiunte dalla rete commerciale facente capo alla città lagunare, sede essa stessa di una importante comunità, dal 1516 raccolta nel Ghetto.

Come si è accennato l'impresa di Bomberg ottenne l'autorizzazione e il sostegno di Leone X, che aveva del resto pensato all'impianto di una tipografia ebraica nella stessa Roma, sollecitato dal cardinale Egidio da Viterbo (1507-1518) rinomato ebraista e conoscitore della Cabala. Il frontespizio della prima edizione di Bomberg, quella curata da Felice da Prato nel 1515 sulla base del privilegio veneziano, riporta chiaramente l'indicazione relativa all'autorizzazione concessa da Leone X, che, proprio in quell'anno, ribadiva la necessità della licenza preventiva nella bolla *Inter sollicitudines*. Allo stesso Leone X era dedicata la Bibbia rabbinica, pubblicata in 4 volumi tra il 1517 ed il 1518, che ottenne ottima accoglienza non solo da parte delle comunità ebraiche, ma anche dai dotti umanisti dediti allo studio della letteratura ebraica, tra i quali lo stesso Reuchlin. E fu ancora con un privilegio di Leone X che Bomberg si accinse al grandioso progetto di pubblicare l'edizione completa del Talmud babilonese, durata dal 1519 al 1523 per un totale di 15 volumi, edizione che divenne il modello per tutti i progetti successivi. Nel 1525, allo scadere del privilegio decennale del Senato veneto, Bomberg ne chiese il rinnovo, riuscendo tuttavia a ottenerlo a fatica, dietro l'esborso della somma cospicua di 500 scudi. La concessione gli consentì di progettare e realizzare una seconda edizione del Talmud, ma progressivamente la sua attività andò esaurendosi ed egli finì per allontanarsi da Venezia e tornare, nella sua città natale, Anversa. Era ormai stabilmente rientrato in patria quando la sua azienda terminò

la stampa di un'ulteriore edizione del Talmud, uscita tra il 1543 ed il 1549.

Intanto nel 1545 era sorta a Venezia una seconda tipografia dedicata all'editoria in ebraico, fondata da un esponente del patriziato lagunare, Marco Antonio Giustiniani, che aveva probabilmente intuito nelle difficoltà di Bomberg la possibilità di inserirsi nel medesimo segmento di mercato e che a sua volta dette alle stampe una nuova edizione del Talmud, uscita tra il 1546 ed il 1551.

Proprio il Giustiniani e la sua impresa furono a loro volta al centro di un contenzioso commerciale che avrebbe aperto una nuova fase di crisi nella persecuzione dei libri ebraici. Nel 1550, infatti, quando ormai Bomberg aveva definitivamente abbandonato Venezia, anche un altro patrizio veneto, Alvise Bragadin, aprì a sua volta una tipografia ebraica, stampando l'edizione di un commento a Maimonide che, in concorrenza, pubblicò anche Giustiniani.

Bragadin, che aveva dalla sua parte le autorità rabbiniche, si rivolse al papa per denunciare Giustiniani utilizzando come argomento proprio la stampa del Talmud, di pochi anni precedente, a proposito della quale ricordava e rinfocolava le accuse di blasfemia rivolte all'opera.

Era questo l'antefatto per un altro rogo del Talmud.

### **Il rogo del Talmud nel 1553**

Il conflitto tra i due tipografi cadeva in un periodo completamente diverso da quello che, nei primi anni del '500, aveva contrapposto Pfefferkorn e Reuchlin. La Chiesa si trovava infatti nel pieno delle iniziative di rafforzamento della lotta contro il protestantesimo. Nel 1545 Paolo III aveva aperto il Concilio di Trento che avrebbe definito i temi chiave della Controriforma, sia per quanto riguardava la difesa dell'ortodossia che sul piano delle riforme pastorali con cui la Chiesa riorganizzava la propria attività; tre anni prima, nel 1542, con la bolla *Licet ab initio*, lo stesso papa aveva istituito l'Inquisizione romana, trasformando il vecchio tribunale medievale in una struttura centralizzata, affidata ad una commissione di cardinali con compiti vastissimi nel campo della repressione dell'eresia, compresi quelli inerenti il controllo della circolazione libraria.

Proprio l'Inquisizione fu investita da Giulio III, neo eletto papa nel 1550, del problema relativo alla stampa del Talmud da parte di Giustiniani, problema che si poneva con proporzioni assai più ampie di quanto mai si fosse verificato, dato il numero di edizioni in circola-



zione, uscite a Venezia nella prima metà del secolo, durante la fase di espansione e di massima fioritura dell'attività impiantata da Bomberg.

Il Talmud entrava così a pieno titolo nella storia della censura libraria ed era sottoposto al giudizio dell'organo che aveva competenza per l'intera Chiesa e per tutta la cristianità, non più di tribunali istituiti *ad hoc* per rispondere a singole denunce e giudicare fatti isolati.

I cardinali della Congregazione del Sant'Uffizio, presieduta dal cardinale Gian Pietro Carafa, futuro Paolo IV, il 12 agosto 1553 decretarono di procedere alla requisizione e al rogo di tutti gli esemplari dell'opera, chiedendo agli stati cristiani di fare altrettanto. La risposta fu particolarmente pronta e sistematica in territorio italiano: un mese dopo, il 9 settembre, le copie requisite del Talmud furono bruciate in Campo dei Fiori a Roma, e quasi contemporaneamente lo stesso avveniva in diversi luoghi della penisola, compresa la stessa Venezia.

Il cambiamento di prospettiva e la durezza della condanna si scontravano però con alcuni problemi di carattere operativo che avevano la loro origine nella complessa natura bibliografica dell'opera. Il decreto del Sant'Uffizio, infatti, si rivolgeva a 'tutti i libri intitolati Talmud' senza chiarire se erano da includere in questa categoria anche i commenti, i sommari e i compendi, insomma le numerose 'opere derivate'<sup>2</sup>. A questo si aggiungevano le difficoltà di carattere linguistico che impedivano di procedere oculatamente alle requisizioni e di fatto gettavano nel sospetto tutti i libri ebraici.

Difronte al rischio di un'interpretazione troppo larga del decreto, le comunità ebraiche protestarono con forza, trovando anche l'appoggio di ecclesiastici meno favorevoli alle posizioni di assoluta intransigenza assunte dall'Inquisizione. Giulio III intervenne quindi ulteriormente sul problema e, nel 1554, emanò la bolla *Cum sicut nuper* con cui erano mitigati alcuni effetti del decreto del Sant'Uffizio.

La bolla ribadiva infatti la proibizione del Talmud, ma, per quanto riguardava gli altri libri, prevedeva la possibilità di sottoporli ad un processo di revisione, in modo da perseguire solo quelli contenenti forme di blasfemia. Si trattava di una precisazione che veniva incontro al rischio di distruzioni massicce e indifferenziate, la cui formulazione tuttavia introduceva un cambiamento di prospettiva decisamente significativo. Nel confermare che sarebbero stati esclusi dalla persecuzione i libri che non fossero risultati offensivi per la religione cristiana,

<sup>2</sup> «omnes huiusmodi codices Talmud appellatos», cfr. Moritz Stern, *Urkundliche Beiträge über die Stellung der Päpste zu den Juden; mit Benutzung des päpstlichen Geheimarchivs zu Rom*, Kiel, H. Fiencke, 1893, n. 100, p. 98.

la bolla introduceva infatti un inciso che richiamava il 'vecchio' motivo della tolleranza della Chiesa verso gli Ebrei. Tale atteggiamento di tolleranza veniva però connesso ad una precisa finalità, quella della conversione:

Non permetteremo che gli Ebrei (i quali, in memoria della Passione del Signore, sono tollerati dalla Santa madre Chiesa, perché un giorno, guidati dalla nostra mansuetudine e toccati dal soffio dello Spirito santo, si convertano alla vera luce di Cristo) siano vessati e molestati a motivo dei loro libri, qualora essi non contengano blasfemia<sup>3</sup>.

In questo modo veniva 'scardinato' il principio di equilibrio che, risalendo ad un pronunciamento di Gregorio Magno del 598, aveva caratterizzato e fondato per tutto il Medio Evo l'atteggiamento di moderata garanzia con cui la Chiesa aveva protetto gli Ebrei nella loro posizione di *servi Ecclesiae*, in una condizione di inferiorità ma anche di inviolabilità che consentiva loro di conservare le proprie abitudini e i propri riti.

Le parole che Gregorio Magno aveva utilizzato nel 598 in una lettera al vescovo di Palermo, e che saranno poi alla base delle bolle papali *Sicut Judaeis* emanate a più riprese nel corso dei secoli successivi, fondavano tale principio di tolleranza sulla correlazione 'sicut ... ita': come agli Ebrei erano tenuti a non uscire dalle limitazioni loro imposte, così a nessuno era consentito di violare i loro diritti<sup>4</sup>.

A questo sottile bilanciamento, la formulazione della bolla *Cum sicut nuper* sostituiva una prospettiva conversionistica che, a sua volta, condizionava il possesso dei libri da parte dei membri delle comunità giudaiche all'ortodossia dei contenuti, e conseguentemente, vietava quelli contrari al cristianesimo.

<sup>3</sup> «Non permittentes de cetero eosdem hebraeos (qui, in memoriam Passionis dominicae, a sancta matre Ecclesiae tolerantur, ut aliquando mansuetudine nostra allecti ad verum Christi lumen, divino afflante spiritu, convertantur) ..., occasione cuiusvis sortis librorum apud eos existentium, dummodo blasphemiam, ut praefertur, non contineant, nisi de nostro expresso mandato, quomodolibet vexari aut molestari ...», cfr. *Bullarum, diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum Pontificum Taurinensis editio locupletior facta*, t. VI, Torino, Dalmazzo, 1860, n. XXXII, p. 482.

<sup>4</sup> «Sicut Judaeis non debet esse licentia quicquam in synagogis suis ultra quam permissum est lege praesumere, ita in his quae eis concessa sunt nullum debent praeiudicium sustinere ...», cfr. Samuel Löwenfeld, *Epistolae Pontificum Romanorum ineditae*, Lipsiae, Veit & C., 1885, p. 52, n. 105. Per la bolla *Sicut Judaeis* cfr. *Bull. Rom. cit.*, t. III, 1857, n. XV, p. 330.

Il problema della conversione degli Ebrei e dell'ostacolo rappresentato in tal senso dai loro libri non era certo nuovo, anzi faceva parte delle accuse rivolte al Talmud nelle grandi dispute tardomedievali, come anche nelle controversie della prima età moderna. In questo caso però gli accusatori non erano né i conversi né gli ordini mendicanti che si presentavano davanti ad una Chiesa formalmente imparziale, bensì lo stesso papato che inaugurava dunque un netto mutamento di prospettiva.

La stessa istituzione del primo ghetto a Roma, sancita nel 1555 dalla bolla papale *Cum nimis absurdum* di Paolo IV, salito al soglio papale come successore di Giulio III proprio in quello stesso anno, riflette tale nuovo atteggiamento. La funzione del ghetto, infatti, non era tanto quella di separare e isolare, ma anche quella di 'raccogliere' in un unico luogo, proprio per facilitare le conversioni. Non a caso, la bolla ribadiva in apertura il principio enunciato anche nella bolla di Giulio III, che cioè la tolleranza nei confronti degli Ebrei fosse condizionata alla conversione: «considerando che la Chiesa tollera gli Ebrei in quanto testimoni della fede cristiana e affinché riconoscano alla fine i propri errori e compiano ogni sforzo per approdare alla luce della fede cristiana»<sup>5</sup>.

### **La condanna del Talmud e l'Indice dei libri proibiti**

La decisa svolta conversionistica inaugurata dalla Chiesa, con la contestuale esplicita condanna del Talmud e potenzialmente di tutti i libri ebraici in quanto eretici, comportava inevitabilmente un altrettanto diretto coinvolgimento della macchina censoria e dei complessi meccanismi che, nel frattempo, la Chiesa stava organizzando in funzione del contrasto al dilagare della Riforma protestante.

Paolo IV, che aveva presieduto la Congregazione del Sant'Uffizio nella pronuncia contro il Talmud, è anche il papa cui si deve la promulgazione del primo *Indice dei Libri proibiti*, redatto dalla stessa Inquisizione non solo come strumento di controllo preventivo, con cui i revisori potevano facilmente individuare le opere alle quali non si po-

<sup>5</sup> «... considerantes Ecclesiam Romanam eosdem iudaeos tolerare in testimonium verae fidei christianae et ad hoc, ut ipsi, sedis Apostolicae pietate et benigne allecti, errores suos tandem recognoscant, et ad verum catholicae fidei lumen pervenire sagant, ... sancimus quod de cetero perpetuis futuris temporibus ... iudaei omnes in uno et eodem, ac si ille capax non fuerit, in duobus aut tribus vel tot quot satis sint, contiguus et ab habitationibus christianorum penitus seiunctis, per nos in Urbe et per magistratus nostros in aliis civitatibus, terris et locis praedictis designandis vicis, ad quos unicus tantum ingressus pateat, et quibus solum unicus exitus detur, omnino habitent.», cfr. *Bull. Rom. cit.*, t. VI, 1860, n. IV, p. 498.

teva concedere l'*imprimatur*, ma anche per agevolare la repressione della circolazione libraria, l'intercettazione e la requisizione dei libri, proibiti appunto, presenti nelle biblioteche, nelle botteghe dei librai, nelle mani dei lettori.

L'*Indice* paolino, il più duro di quelli emanati nel corso del '500, si articolava in tre liste alfabetiche: la prima conteneva il nome degli autori le cui opere erano interamente vietate, nella seconda erano indicati gli autori di cui erano proibite solo alcune opere, la terza elencava invece le opere prive di autore. In questa terza classe di libri rientrava anche il Talmud che era dunque proibito senza eccezioni, con estensione all'insieme delle sue glosse, annotazioni interpretazioni ed esposizioni, tutte definitivamente bollate come materiali eretici, in un più ampio contesto di opere e autori da perseguire e sottrarre alla circolazione<sup>6</sup>.

L'eccezionale severità dell'*Indice* paolino ne rese difficile l'applicazione che rischiava di distruggere una parte rilevante della produzione tipografica corrente, bloccando l'intero mondo del libro anche nelle sue dinamiche commerciali, e che destava le critiche perfino di esponenti della gerarchia ecclesiastica, più disponibili ad una linea di moderazione nel tenore e nel numero delle proibizioni.

Nel corso del Concilio di Trento una commissione, incaricata di procedere alla revisione dell'*Indice* paolino, lavorò dunque alla redazione di una nuova lista di libri proibiti, che fu promulgata nel 1564 da Pio IV. L'*Indice* tridentino registrava una maggiore apertura verso alcuni autori, che per esempio — come nel caso di Erasmo — passavano dalla prima alla seconda classe; oltre a questo prevedeva anche una serie di regole di carattere generale con cui si davano indicazioni di merito e di metodo per un'applicazione meno meccanica e meno rigida delle proibizioni. Una regola, in particolare, prevedeva la possibilità dell'espurgazione dei libri in cui fossero presenti, in misura limitata, parole o frasi di dubbia ortodossia.

Il Talmud, con l'insieme dei materiali esplicativi e di commento, rimase tra le opere interdette, nella terza lista di proibizioni, con una precisazione che ne rendeva però meno drastici gli effetti, aprendo la strada proprio alla possibilità dell'espurgazione. Il divieto valeva infatti con l'esclusione dei libri che non erano denominati Talmud e che non

<sup>6</sup> «Thalmud Hebraeorum, eiusque glossae, annotationes, interpretationes et expositiones omnes», cfr. *Index auctorum, et librorum, qui ab Officio Sanctae Rom. et Universalis Inquisitionis caveri ab omnibus et singulis in universa christiana republica mandantur*, Romae, venundatur apud Antonium Bladum cameralem impressorem, 1559, c. H3r.

riportavano espressioni contrarie alla religione cristiana<sup>7</sup>. Dietro questa soluzione erano certamente la pressione delle comunità ebraiche, ma anche quelle esercitate da prelati sensibili alla conoscenza della letteratura giudaica ed esponenti di quell'umanesimo trilingue che aveva sottolineato la necessità della padronanza dell'ebraico per un approccio filologicamente corretto ai testi sacri.

Tra costoro era il cardinale Guglielmo Sirleto, bibliotecario della Vaticana, impegnato nelle iniziative culturali ed editoriali volte a rafforzare la posizione e le prerogative della Chiesa e, tra le altre cose, protettore della Pia Casa dei catecumeni e neofiti destinata agli Ebrei convertiti.

Sirleto cercò di promuovere la redazione di un indice espurgatorio 'cattolico romano' dei libri ebraici, compreso lo stesso Talmud, e convocò per questo a Roma una commissione di esperti (composta da ebrei convertiti) che avrebbe dovuto lavorare sotto la guida di un altro ebraista, il cardinale Roberto Bellarmino. Il lavoro della commissione ecclesiastica non andò tuttavia a compimento, arrestandosi ai Commenti al Pentateuco, come attesta un manoscritto vaticano di *Censurae in Pentateuchum* (Vat. Lat. 14620); per contro altri decreti papali ribadirono i precedenti divieti.

Una bolla di Gregorio XIII, la *Antiqua Iudaeorum improbitas* del 1581, confermò per esempio che l'Inquisizione potesse comunque procedere alla requisizione dei libri eretici o 'Talmuduci' e degli altri libri ebrei condannati<sup>8</sup>. Alcuni anni dopo, nel 1593, Clemente VIII con la bolla *Cum Hebraeorum malitia*, richiamandosi alle condanne comminate dai suoi predecessori a partire da Gregorio IX, il papa della disputa del 1240, ribadiva la proibizione del Talmud e delle opere simili, ovvero della letteratura esegetica e dei commentari ad esso collegati, aggiungendovi per la prima volta anche i testi cabalistici sia in ebraico che in traduzione.

<sup>7</sup> «Thalmud Hebraeorum, eiusque glossae, annotationes, interpretationes et expositiones omnes; si tamen prodierint sine nomine Thalmud, et sine iniuriis et calumniis in religiones christianam toleranatur», cfr. *Index librorum prohibitorum, cum regulis confectis per patres a Tridentina synodo delectos, auctoritate sanctiss. D. N. Pii IIII, pont. max. comprobatus*, Romae, apud Paulum Manutium Aldi f. in aedibus Populi Romani, 1564, pp. 69-70.

<sup>8</sup> «Si libros haereticos, vel thalmudicos, vel alios iudaicos quomodolibet damnatos, aut alias prohibitos tenuerit, custoderit, vel divulgaverit, vel in quaecumque loca detulerit, aut ad eam rem operam suam accommodaverit, ... in quibus casibus, universis, & singulis omnes praedictae pravitatis Inquisitores omnium Regnorum, Provinciarum, Civitatum, Dominiorum, & locorum universi orbis Christiani Iudices in suis quemque locis perpetuo delegamus, ut .., diligenter inquirent, & procedant», in *Bull. Rom. cit.*, t. VI, 1860, n. CXXXI, p. 378.

Per tutti questi libri, accusati di essere pieni di espressioni ereticali e contrari alle Sacre Scritture, era previsto il divieto di essere letti, posseduti, conservati, comprati o venduti e diffusi in qualsiasi maniera, anche con il pretesto dell'espurgazione o sulla base di altri permessi, compreso quello dell'*Indice dei Libri proibiti* di Pio V. Un'ulteriore precisazione in tal senso dichiarava esplicitamente annullata e revocata ogni forma di concessione e di tolleranza che i diversi predecessori avessero eventualmente consentito<sup>9</sup>.

Rispetto alle aperture dell'*Indice* tridentino si trattava di un passo indietro di notevole durezza che prevedeva una condanna senza appello, nuovamente ribadita nella nuova edizione dell'*Indice dei libri proibiti*, promulgata dallo stesso Clemente VIII nel 1596.

L'*Indice* clementino riportava in effetti il testo del tridentino per quanto riguardava il Talmud e i suoi commenti, inclusi nella terza classe di proibizioni con le attenuazioni previste dai padri conciliari; nella premessa iniziale, tuttavia, aggiungeva alcune osservazioni che entravano nel merito di punti specifici. Una di queste osservazioni riguardava proprio il Talmud e sottolineava la discordanza tra il testo emanato da Pio IV e la costituzione *Cum Hebraeorum malitia*, confermando la validità di quest'ultima: i libri 'talmudici e cabalistici' dovevano essere considerati comunque proibiti e tali rimanere.

Con Clemente VIII, quando ormai la macchina censoria messa in atto sotto la spinta della Controriforma aveva trovato un assetto stabile e definitivo, arrivava contemporaneamente al suo apice la linea della proibizione contro la letteratura giudaica che per secoli avrebbe completamente inibito, in Italia e più in generale nei territori in cui era più forte e sentita l'influenza papale, la stampa ed il possesso del testo esegetico e normativo più importante per le comunità ebraiche.

Le attività di censura e di controllo messe in atto dalla Chiesa portarono ad un declino della stampa ebraica in Italia; a Venezia la tipografia di Giustiniani cessò l'attività, mentre riuscì a proseguire quella di Bragadin che fu gestita dagli eredi fino al 1710. Il fulcro dell'editoria giudaica si spostò comunque altrove. Una nuova edizione del Talmud, che veniva a sanare le lacune create dai roghi, fu realizzata fra il 1578 e il 1580 da Ambrosius Froben a Basilea ed altre seguirono nel corso del '600 in Europa orientale (Cracovia e Lublino), ad Anversa e a Francoforte.

<sup>9</sup> «Omnes vero et quascumque facultates, litteras, permissiones, indulta, tolerantias legendi, tenendi [...] prohibita scripta, volumina, libros et alia supradicta [...] revocamus, irritamus et annullamus, ac pro revocatis, irritis et penitus infectis in perpetuum haberi volumus», *Bull. Rom. cit.*, t. X, 1865, n. CVI, p. 26.

## Bibliografia essenziale

- Amram D.W., *The makers of Hebrew books in Italy, being chapters in the history of the Hebrew printing press*, London, Holland Press, 1988.
- Burnett S. G., *Christian Hebraism in the Reformation era (1500-1660): Authors, Books and the Transmission of Jewish Learning*, Leiden, Brill, 2012.
- Caffiero M., *I libri degli ebrei. Censura e norme della revisione in una fonte inedita*, in C. Stango (a cura di), *Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinquecento e Seicento*, Firenze, Olschki, 2001.
- Caffiero, M., *Legami pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*, Torino, Einaudi, 2012.
- Frajese V., *Nascita dell'Indice: la censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Contro-riforma*, Brescia, Morcelliana, 2006.
- Fragnito G., *La Bibbia al rogo: la censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, Il Mulino, 2015.
- Infelise M., *I libri proibiti da Gutenberg all'Encyclopédie*, Roma-Bari, GLF editori Laterza, 2001.
- Ioly Zorattini P. C., *Censura e controllo della stampa ebraica a Venezia nel '500*, in *Manoscritti, frammenti e libri ebraici nell'Italia dei secoli XV-XVI*, a cura di Giuliano Tamani, Angelo Vivian, Roma, Carocci, 1991, pp. 115-127.
- Parente F., *La Chiesa e il Talmud. L'atteggiamento della Chiesa e del mondo cristiano nei confronti del Talmud e degli altri scritti rabbinici, con particolare riguardo all'Italia tra XV e XVI secolo*, in *Storia d'Italia. Annali*, 11: *Gli Ebrei in Italia*. 1: *Dall'alto Medioevo all'età dei ghetti*, a cura di Corrado Vivanti, Torino, Einaudi, 1996, pp. 524-634.
- Parente F., *The Index, the Holy Office, the Condemnation of the Talmud and Publication of Clement VIII's Index*, in *Church, Censorship and Culture in Early Modern Italy*, ed. by Gigliola Fragnito, Cambridge, Cambridge University press, 2001, pp. 163-193.
- Perani M., *Censura, sequestri e roghi di libri ebraici*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, diretto da A. Prosperi, con la collaborazione di V. Lavenia e J. Tedeschi, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, pp. 319-323.
- Price D. H., *Johannes Reuchlin and the Campaign to Destroy Jewish Books*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Raz-Krakotzkin A., *The Censor, the Editor and the Text. The Catholic Church and the Shaping of the Jewish Canon in the Sixteenth-Century*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2007.

*I libri ebraici tra circolazione e interdizione nel '500*

*The Roman Inquisition, the Index and the Jews: Contexts, Sources and Perspectives*, edited by Stephan Wendehorst, Leiden-Boston, Brill, 2004.

Stow K. R., *The Burning of the Talmud in 1553, in the Light of Sixteenth Century Catholic Attitudes toward the Talmud*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 34 (1972), n. 3, pp. 435-459.



# Ebrei, conversos e Inquisizione nella Sicilia spagnola

Nicoletta Bazzano

L'espulsione degli ebrei dai possedimenti della Corona di Castiglia e della Corona d'Aragona è un avvenimento poco conosciuto e senz'altro assai meno noto della conquista di Granada da parte dei Re Cattolici, Isabella di Castiglia e Ferdinando d'Aragona, e della scoperta dell'America da parte di Cristoforo Colombo. Eppure, un filo sottile collega i tre avvenimenti e mette in relazione quelli più noti con quello misconosciuto che riguarda la popolazione di religione ebraica. Le tre caravelle con le quali giunge nel Nuovo Mondo, la Niña, la Pinta e la Santa Maria, vengono donate al navigatore genovese da Isabella di Castiglia a qualche settimana di distanza dal 2 gennaio 1492, giorno in cui, insieme al marito Ferdinando d'Aragona, la regina entra trionfalmente a Granada. Si pone così fine alla *reconquista* da parte cristiana della penisola iberica, fino a quel momento in parte musulmana. Tra il gennaio del 1492 e il 12 ottobre di quello stesso anno, quando Colombo poggia i piedi sul suolo dell'isola dell'arcipelago delle Bahamas, cui dà il nome di San Salvador, si situa la data del 18 giugno, giorno in cui Ferdinando e Isabella promulgano l'editto di espulsione immediata degli ebrei da tutti i loro domini, e cioè regno di Castiglia, regno di Murcia, regno di Granada, regno d'Aragona, principato di Catalogna, regno di Valenza, regno di Sardegna e regno di Sicilia. I tre avvenimenti – conquista di Granada, espulsione degli ebrei e scoperta dell'America – sono messi in stretta correlazione da sir John H. Elliott, il maggior studioso della realtà iberica dall'Unione delle Corone alla guerra di successione spagnola: per lo storico inglese, sono tre manifestazioni del medesimo cattolicesimo militante e militare di Isabella e Ferdinando, fermamente decisi ad affermare il primato della religione cattolica e a sconfiggere definitivamente le potenze musulmane<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> John H. Elliott, *La Spagna imperiale (1469-1716)*, Bologna, Il Mulino, 1963. Sull'argomento si veda inoltre A. Prosperi, *Il seme dell'intolleranza. Ebrei, eretici, selvaggi: Granada 1492*, Roma-Bari, Laterza, 2011.

La spedizione che avrebbe portato alla scoperta dell'America, infatti, ha come fine l'approdo nel Cipango (l'attuale Giappone) e la ricerca in Asia di alleati militari per attaccare l'Islam da oriente. La *reconquista*, peraltro, nei progetti di Isabella, doveva proseguire al di là dello stretto di Gibilterra in modo da assicurare alla fede cristiana anche le province maghrebine. La cacciata della popolazione ebraica rientra in questo piano di cattolicizzazione, in quanto gli ebrei, secondo le idee dominanti del tempo, inquinano con la loro presenza l'omogeneità cristiana dei domini delle Corone di Castiglia e di Aragona: l'uniformità religiosa è, infatti, uno dei pochi valori in grado di congiungere un insieme di domini quanto mai diversi per tradizioni, costumi, leggi, che per il diritto vigente all'epoca sarebbe stato impossibile ridurre d'imperio a unità<sup>2</sup>.

Sin dal 1488, i Re Cattolici, per fini religiosi, possono utilmente servirsi del tribunale dell'Inquisizione, che risponde – per privilegio papale concesso con la bolla *Exigit sinceræ devotionis affectus* – direttamente alle loro maestà, i quali ne nominano il personale. Ciò facilita enormemente il compito di “pulizia religiosa” dei sovrani, che, dopo l'espulsione degli ebrei, si concentrano sull'ortodossia dei *conversos*, coloro che pur di non abbandonare i luoghi di nascita si convertono al cristianesimo, strutturando durante questo esercizio e grazie a esso il tribunale dell'Inquisizione<sup>3</sup>.

Fra i domini dei Re Cattolici, il caso del regno di Sicilia presenta un particolare di interesse, sia storiografico che storico. Dal punto di vista della storiografia, le opere sugli ebrei in Sicilia appaiono con singolare precocità, a metà Settecento, e segnano, quasi fossero un filo rosso, l'opera storiografica di molti intellettuali dalla fine dell'Ottocento fino a oggi, forse anche perché, e questa è la motivazione più propriamente storica, è impossibile guardare alla Sicilia del passato e non imbattersi in una testimonianza della presenza ebraica, almeno fino al 1492, quando nell'isola la popolazione ebraica era più della metà di quella che popolava i territori che sarebbero divenuti alcuni secoli dopo l'Italia unita. Le opere sugli ebrei, peraltro, sono prodotte in linea di massima, tranne qualche recente eccezione, da personaggi che nutrono ben altri interessi archivistici e storiografici, quasi si fossero imbattuti per caso in documentazione di cui, però, non potevano fare a meno di dare conto per la sua innegabile rilevanza. E, infatti, il numero degli

<sup>2</sup> Id., *A Europe of Composite Monarchies*, in «Past & Present», 137, 1992, pp. 48-71.

<sup>3</sup> Helen Rawlings, *L'Inquisizione spagnola*, Bologna, Il Mulino, 2006.

ebrei che lascia l'isola al momento dell'espulsione per migrare altrove è tale che nella sola Roma è in grado di dare vita alla quinta delle *scole* o sinagoghe all'interno del ghetto, detta per l'appunto siciliana (le altre erano la castigliana, la catalana, la scola nova e la scola del tempio)<sup>4</sup>. Altrettanto rilevante è il numero di coloro che per non lasciare la Sicilia si convertono al cristianesimo, neofiti o *conversos*, salvo poi finire imputati dinanzi al tribunale dell'Inquisizione con l'accusa di dubbia o falsa conversione<sup>5</sup>.

Le prime opere di storia sugli ebrei in Europa sono quelle di Humprey Prideaux (*The Old and New Testament Connected in the History of the Jews, and Neighbouring Nations*, pubblicata in 4 volumi a Londra nel 1716) e di Jacques Basnage (*Histoire du peuple juifs depuis Jésus Christ jusqu'à présent, pour servir de continuation à l'histoire de Joseph*, la cui pubblicazione in 15 volumi si conclude all'Aia nel 1721)<sup>6</sup>. Nel 1748, proprio per ovviare alle manchevolezze di questi testi, visto che «presso che nulla hanno gli stessi Scrittori riferito degli Ebrei della Sicilia», il canonico palermitano Giovanni di Giovanni dà alle stampe il suo *L'ebraismo della Sicilia*<sup>7</sup>. In effetti, al di là del desiderio di colmare una lacuna, l'opera del religioso palermitano si iscrive in un preciso clima politico. L'insediamento sul trono di Sicilia di Carlo III di Borbone inaugura, infatti, una stagione prepotentemente riformistica nel Regno di Sicilia. Fra le tante misure promosse per incentivare lo sviluppo economico dell'isola, il sovrano, colpito dall'intraprendenza economica e commerciale ebraica che aveva fatto e continua a fare le fortune del porto di Livorno, invita gli ebrei a rientrare nei territori da dove erano stati

<sup>4</sup> Anna Esposito e Michela Procaccia, *La schola sicularum de urbe: la fine della storia, in Italia Judaica. Gli ebrei in Sicilia sino all'espulsione del 1492, Atti del V Convegno Internazionale, Palermo 15-19 giugno 1992*, Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali. Ufficio centrale per i beni archivistici, 1995, pp. 412-422.

<sup>5</sup> Francesco Renda, *L'Inquisizione in Sicilia. I fatti. Le persone*, Palermo, Sellerio, 1997; Maria Sofia Messana, *Il Santo Ufficio dell'Inquisizione. Sicilia 1500-1782*, Palermo, Istituto Poligrafico Europeo, 2012.

<sup>6</sup> Humprey Prideaux, *The Old and New Testament Connected in the History of the Jews, and Neighbouring Nations*, 4 voll., London, Printed for R. Knaplock in St. Paul's Church-Yard, J. Tonson in the Strand, 1716; Jacques Basnage, *Histoire du peuple juifs depuis Jésus Christ jusqu'à présent, pour servir de continuation à l'histoire de Joseph*, 15 voll., à La Haye, Chez Henry Scheurleer, 1706-1721. L'opera di Basnage ebbe una prima stesura in sette volumi, tra il 1706 ed il 1711, e apparve a Rotterdam. In seguito, tra il 1716 e il 1721, l'autore ampliò ulteriormente l'opera.

<sup>7</sup> Giovanni Di Giovanni, *L'ebraismo della Sicilia*, Palermo, Giuseppe Gramignani, 1748.

cacciati nel 1492<sup>8</sup>. Tuttavia, questa sollecitazione non incontra il favore del clero locale, che fomenta un'ondata di antisemitismo, di cui è esempio il testo di Giovanni Di Giovanni. Corrispondente di Ludovico Antonio Muratori, fine studioso, Di Giovanni si fa paladino delle idee più retrive del suo tempo e dà voce, con accenti fortemente razzisti, alla contrarietà della Chiesa siciliana sulla questione. Il volume, dedicato all'inquisitore generale di Sicilia per averlo promosso al ruolo di fiscale del tribunale inquisitoriale, è un poderoso tomo. Obiettivo principale dell'autore è quello di dimostrare «che non ha avuto il Cristianesimo, ne teme giammai d'aver setta tanto a se contraria, e tanto pregiudiziale, da cui ha bisogno di sempre guardarsi; quanto quella della cieca superba ostinatissima nazione Giudaica». Ciononostante, sin dall'indice è possibile apprezzare, se non altro, l'ampio arco cronologico considerato – dai primi stanziamenti sull'isola in epoca romana, all'indomani della distruzione del tempio di Gerusalemme nel 70 d.C. all'espulsione del 1492 –, l'attenzione per le (poche) fonti cancelleresche disponibili («le leggi e gli statuti, i privilegi ed i divieti, i favori e le pene, a loro riflesso stabilite da diversi Signori e Monarchi del nostro regno»), la meticolosità nell'elenco ragionato delle comunità ebraiche presenti in Sicilia, da quelle più numerose di Palermo, Messina, Siracusa e Catania a quelle più sparute dei moltissimi villaggi feudali della Sicilia medievale. Il volume, inoltre, presenta una ricca serie di notazioni sulla lunga permanenza degli ebrei in Sicilia:

il tempo e l'occasione del lor passaggio nella Sicilia; l'ingente loro moltiplicazione; le leggi intorno all'abitazione, ed alla diversità degli abiti; i privilegi, e le particolari grazie, che loro furon concesse; le gravezze, ed i pesi, che portavano; l'obbligo di frequentar le Chiese, di venerar le feste, e di ascoltar le prediche de' Cristiani; le feste e le ferie proprie; la facoltà di tenere servi, e di possedere stabili; la proibizione di fare i Giudici, i Testimonj, ed i Medici.

Inoltre l'autore è generoso di dettagli descrittivi sulle istituzioni ebraiche:

del supremo Dienchelele, ovvero Giudice Universale, de' Proti, e di tutti gli altri Magistrati Secolari; de' Sacerdoti, e de' Sommi Sacerdoti, de' Rabbini, e degli altri Ministri di Religione; delle Sinagoghe, degli Oratorj, de' luoghi di Purificazione; e de' Cimiterj; delle scelleratezze degli stessi Ebrei, che

<sup>8</sup> Giuseppe Caridi, *Carlo III*, Roma, Salerno, 2014.

tiraronsi indietro i tumulti del popolo, del generale loro sbandeggiamento, e della maniera, come si eseguì; de' Neofiti esentati dalla pena dello sfratto; e di tutto ciò, che in ordine agli stessi Ebrei, dopo la loro espulsione è accaduto nella Sicilia.

Il volume, comunque, non resiste all'usura del tempo e al cambiamento del clima culturale e politico della seconda metà del Settecento, un'epoca caratterizzata da un'irrefrenabile impronta riformistica. Per quel che riguarda la Sicilia, nel 1782, il re Ferdinando di Borbone decreta l'abolizione dell'Inquisizione: in suo nome il viceré, Domenico Caracciolo, quindi, comincia la sua opera di chiusura delle carceri e di distruzione di stemmi e insegne che adornavano la sede del tribunale a Palermo, concludendo l'anno seguente le operazioni di *damnatio memoriae* dell'istituzione con il rogo pubblico di tutto l'archivio inquisitoriale del regno<sup>9</sup>. Questi avvenimenti non sono che la traduzione della nuova sensibilità illuministica che investe l'Europa, dove sempre meno le restrizioni civili causate dal credo religioso sono tollerate: con singolare precocità, per volere dell'imperatore Giuseppe II, nei territori dell'Impero austro-ungarico, nello stesso anno i sudditi ebrei, fino a quel momento esclusi dalle cariche pubbliche e accademiche, vengono equiparati a tutti gli altri. Si tratta del primo atto di emancipazione che, complice la Rivoluzione francese e l'esperienza napoleonica, da questo punto di vista fortemente egualitaria, viene imitato tramite provvedimenti specifici in tutta Europa nel corso dell'Ottocento. Ed è parallelamente a quest'opera di emancipazione che, affondando le sue radici nel movimento ebraico tedesco illuminista dell'Haskalah, si sviluppa in Germania a partire dalla seconda decade dell'Ottocento l'interesse per lo studio del passato ebraico che si diffonde nel corso del secolo in tutta Europa con frutti storiografici di grande interesse<sup>10</sup>.

In Sicilia, il riverbero di questo interesse è costituito da un interessante articolo di Isidoro La Lumia, archivista e storico, che pubblica nel 1867 per la rivista fiorentina «Nuova antologia di scienze, lettere ed arti» il saggio su *Gli ebrei siciliani*<sup>11</sup>. Il testo si basa quasi esclusivamente sulla documentazione già portata alla luce un secolo prima dal cano-

<sup>9</sup> Francesco Renda, *La grande impresa. Domenico Caracciolo viceré e primo ministro tra Palermo e Napoli*, Palermo, Sellerio, 2010.

<sup>10</sup> Samuel Feiner, *Haskalah and History. The Emergence of a Modern Jewish Historical*, London and Portland OR, Littman Library of a Jewish Civilization, 2001.

<sup>11</sup> Isidoro La Lumia, *Gli Ebrei siciliani*, in «Nuova antologia di scienze, lettere ed arti», 3, IV, 1867, pp. 405-436.

nico Di Giovanni; tuttavia, l'interpretazione della vicenda ebraica da parte di La Lumia, politicamente impegnato per l'indipendenza della Sicilia, è totalmente diversa: all'interno del suo testo, l'isola nel periodo medievale è un luogo dove

Latini, Greci, Musulmani, Giudei s'incontravano e convivevano in pace, ritenendo cerimonie, credenze e consuetudini proprie. [...] La tolleranza, la concordia reciproca tra diversi uomini di culto, ma abitanti una patria medesima, risultò naturalmente dagli ordini del nazionale principato che fondarono i Normanni in Palermo; la persecuzione arbitraria e violenta arrivava da fuori, per quell'avverso destino onde la corona dell'isola ebbe a riposare sul capo di re stranieri e lontani.

Un medesimo spirito, teso a rintracciare le testimonianze di civiltà "altre" quali componenti della propria identità ma assai meno propenso a disegnare la Sicilia medievale come luogo di tolleranza, è quello riscontrabile in Bartolomeo Lagumina, docente di lingua ebraica e araba, che insieme al fratello Giuseppe pubblica nel 1884 il *Codice diplomatico dei Giudei di Sicilia*, un volume che contiene più di mille documenti relativi alla storia delle comunità ebraiche di Sicilia, da Gregorio Magno fino all'espulsione, reperiti nell'Archivio Comunale di Palermo<sup>12</sup>. Il panorama che se ne trae è quello di una convivenza lunga e non priva di attriti di ebrei e cristiani in Sicilia nel corso del medioevo:

I Giudei della Sicilia in faccia alla suprema autorità politica erano considerati [...] nello stato di servile condizione; *servi regiae camerae*. [...] L'autorità politica sempre pretese che i servi della Corona fossero lasciati vivere in pace, colla piena libertà dell'esercizio del loro culto religioso, senza essere molestati da chicchessia. [...] Tale tolleranza non si riduceva ad altro che a procurare tutti i modi di spillare loro quanto più danaro si potesse; e ciò di tal guisa che ove mancasse un ragionevole pretesto, il fisco ricorreva tosto a tali e tante accuse, da fare decidere le mal capitate comunità giudaiche a venire ad accordi, ossia a gravissime composizioni pecuniarie.

Vessate, anche se mai segregate in ghetti, le numerose comunità ebraiche siciliane «vivevan di vita propria, con magistrati propri e proprie istituzioni, come a dire sinagoghe, scuole, confratrie, ospedali, macelli, cimiteri», spesso in un'unica zona delle città, demaniali o feudali, che le ospitavano. Lagumina tuttavia è ben lontano dal disegnare

<sup>12</sup> Bartolomeo Lagumina, *Codice diplomatico dei Giudei di Sicilia*, 2 voll., Palermo, Tipografia di Michele Amenta, 1884-1890.

un'atmosfera idilliaca nella Sicilia medievale: i conflitti fra le comunità cristiane e quelle giudaiche sono continui e hanno termine solo con l'espulsione degli ebrei. Per conoscere le sorti di coloro che rimangono in Sicilia come neofiti o conversi sono molto utili gli studi compiuti, tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento, da Vito La Mantia e tra, il 1914 e il 1921, da Carlo Alberto Garufi: ricerche particolarmente faticose data l'eliminazione dell'intero archivio dell'Inquisizione a fine Settecento. La Mantia lavora su pochi, scarni, materiali residuali reperiti nella Biblioteca Comunale di Palermo e compila una prima lista di rilasciati al braccio secolare, condannati a morte giustiziati col fuoco nel corso dei solenni *autodafé*, le cerimonie religiose che nell'animo degli inquisitori dovrebbero essere edificanti e pedagogici per i fedeli<sup>13</sup>. Per quanto riguarda il primo Cinquecento, si tratta di un iniziale e incompleto (ma non per questo meno drammatico) elenco che ricorda la sorte di coloro che, forse, avevano solo mantenuto usi e costumi ebraici anche dopo la conversione al cristianesimo:

... Angelo de Sassari rilassato in persona a 20 settembre 1527. Questo a 9 di giugno 1521 nel piano della Marina avea abiurato la setta Giudaica, e perché recidivo, fu poi rilasciato nel 1527.

Angelo Campagna di Messina, fu per sentenza rilassato, in statua al braccio secolare, e le ossa del suo cadavere disotterrate, per cerimonie giudaiche.

Antonino Casacho rilassato prima in statua come assente, per li stessi errori, poi per sentenza a 14 luglio 1529 fu rilassato in persona...

Garufi è, invece, uno dei primi studiosi ad analizzare documentazione degli archivi spagnoli: non bisogna dimenticare però che negli ultimi anni del Quattrocento e nei primi del Cinquecento non è ancora stata stabilita una prassi costante di comunicazione fra l'Inquisizione siciliana e l'apice del tribunale: pertanto i materiali che reperisce sui *conversos* sono assai più scarsi di quelli, per esempio, sui luterani, datati alla seconda metà del Cinquecento quando il tribunale dispiega sul territorio isolano tutta la sua terribile forza<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Vito La Mantia, *Origine e vicende dell'Inquisizione in Sicilia*, in «Rivista storica italiana», 3, 1886, pp. 481-598; Id., *L'Inquisizione in Sicilia. Serie dei rilasciati al braccio secolare, 1487-1732. Documenti su l'abolizione dell'Inquisizione (1782)*, Palermo, A. Giannitrapani, 1904. Quest'ultimo scritto verrà pubblicato postumo dai figli.

<sup>14</sup> Carlo Alberto Garufi, *Contributo alla storia dell'Inquisizione di Sicilia nei secoli XVI e XVII*, in «Archivio storico siciliano», n.s., XXXVIII, 1913, pp. 264-329; XXXIX, 1914, pp.

Gli studi di Garufi segnano una battuta d'arresto per gli approfondimenti della storia degli ebrei e dei *conversos* in Sicilia. A partire dagli anni Trenta e, soprattutto, con le leggi razziali del 1938, in Italia, l'interesse per gli studi sull'ebraismo, pur non venendo a cessare completamente, va a diminuire in maniera sensibile. Ma se nel dopoguerra la storia dell'ebraismo locale è oggetto di una rinnovata riflessione nell'intera Penisola, lo stesso non può dirsi per la Sicilia, dove bisogna aspettare la seconda metà degli anni Settanta e, occorre sottolinearlo, la sensibilità di un editore come Elvira Sellerio per aprire la strada a una rinnovata stagione di studi. Nel 1977 nella collana «Biblioteca siciliana di storia e letteratura» vengono ristampati i saggi di Vito La Mantia e di Carlo Alberto Garufi, seguiti negli anni successivi dalla riproposizione del testo di Isidoro La Lumia<sup>15</sup> e da un inedito testo di Titta Lo Jacono sulla Salemi ebraica<sup>16</sup>.

Nel 1992 l'annale della casa editrice Einaudi dedicato agli ebrei vede la parte sulla Sicilia fino all'espulsione, come del resto quella sulla Sardegna, affidata alla penna di David Abulafia, storico britannico esperto di storia del Mediterraneo medievale, che stila una sintesi basata sui materiali fino a quel momento editi, senza apportare nulla di nuovo nelle conoscenze sulla comunità ebraica nell'isola<sup>17</sup>. Nello stesso 1992, però, segno di un interesse che sta sin da qualche anno maturando nei solitari cantieri degli studiosi, si celebra a Palermo un convegno su *Gli ebrei in Sicilia sino all'espulsione del 1492*<sup>18</sup>. È particolarmente significativo che l'Università di Tel Aviv e quella di Gerusalemme scelgano Palermo per celebrare un anniversario che a ben vedere riguarda l'intero bacino del Mediterraneo, vista l'estensione dei domini di Ferdinando e Isabella. La relazione ufficiale di Shlomo Simonsohn, professore all'Università di Gerusalemme, rende chiara l'importanza della comunità

305-377; XL, 1915, pp. 304-389; XLI, 1916, pp. 389-465; XLII, 1917, pp. 59-118; XLIII, 1921, pp. 47-125.

<sup>15</sup> Carlo Alberto Garufi, *Origine e vicende dell'Inquisizione in Sicilia*, Palermo, Sellerio, 1977; Vito La Mantia, *Origine e vicende dell'Inquisizione in Sicilia*, Palermo, Sellerio, 1977; Isidoro La Lumia, *Gli Ebrei siciliani*, Palermo, Sellerio, 1984. Con ogni probabilità la pubblicazione di questi scritti venne suggerita alla casa editrice da Leonardo Sciascia, convinto sostenitore dell'identità "meticcica" della Sicilia: ringrazio del chiarimento il collega Antonino Blando dell'Università degli Studi di Palermo.

<sup>16</sup> Titta Lo Jacono, *Judaica Salem*, Palermo, Sellerio, 1990.

<sup>17</sup> David Abulafia, *Le comunità di Sicilia dagli arabi all'espulsione (1493)*, in *Annali XI Storia d'Italia, Gli ebrei in Italia*, a cura di Corrado Vivanti, 2 voll., vol. I, Torino, Einaudi, 1996, pp. 47-83.

<sup>18</sup> *Italia Judaica. Gli ebrei In Sicilia sino all'espulsione del 1492, Atti del V Convegno Internazionale, Palermo 15-19 giugno 1992*, cit.



siciliana, annunciando un'esaustiva raccolta di documenti sulla presenza ebraica sull'isola. Conseguenza immediata del convegno è la pubblicazione nel 1993, sempre per i tipi di Sellerio, dello studio di Francesco Renda su *La fine del giudaismo siciliano. Ebrei marrani e Inquisizione spagnola prima durante e dopo la cacciata del 1492*, versione ampia e circostanziata di un saggio più breve pubblicato in un volume collettaneo dove trova posto anche un puntuale intervento di Vittorio Sciuti Russi, a riprova dell'interesse sempre più diffuso sulla questione<sup>19</sup>. I documenti che Renda esamina, attraverso una laboriosa ricognizione, sono quelli, superstiti, della Ricevitoria del Santo Ufficio, che insieme a quelli già conosciuti ed esaminati riescono a far formulare un primo quadro d'insieme della popolazione ebraica dell'isola, stanziatasi in Sicilia sin dal periodo romano e man mano aumentata nel corso dei secoli fino a raggiungere, nel momento dell'espulsione, la consistenza demografica più alta che sia dato conoscere in Europa: 52 comunità ebraiche (o giudecche) che ospitavano 6.300 *masonate* (famiglie). La popolazione siciliana nel 1505 è composta da 112.890 fuochi (unità familiari): quindi la popolazione ebraica è pari al 5 per cento abbondante dell'intera popolazione siciliana. La condizione ebraica nella società isolana viene regolata da una carta dei diritti concessa nel 1451 da Alfonso il Magnanimo. Gli ebrei, servi della Camera regia, godono della libertà di residenza, di esercizio delle fede mosaica, di possesso incondizionato di beni mobili e immobili. Inoltre *l'universitas civium judeorum* è autonoma dalla *universitas civium christianorum*. Ma, anche in Sicilia come altrove, la mentalità del tempo considera gli ebrei "agenti del diavolo" e "fonte di pericolo" per la fede cristiana. L'ostilità latente cresce nel corso del Quattrocento dando luogo a forme di violenza inusitata che procurano la morte di decine di persone, anche a causa della predicazione anti-giudaica domenicana e francescana, e a nulla sembra servire la protezione viceregia sugli ebrei. L'espulsione, quindi, è la tappa di un cammino iniziato decenni prima. Molti abbandonano l'isola, ma in migliaia si convertono al cristianesimo. Di costoro, negli anni successivi, secondo la ricostruzione di Francesco Renda, ben 1840 finiscono dinanzi a un tribunale dell'Inquisizione, spesso meritando la

<sup>19</sup> Francesco Renda, *La fine del giudaismo siciliano. Ebrei marrani e Inquisizione spagnola prima durante e dopo la cacciata del 1492*, Palermo, Sellerio, 1994; Id., *L'Inquisizione e gli ebrei in Sicilia*, in *L'Inquisizione e gli ebrei in Italia*, a cura di Michele Luzzati, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 121-160; Vittorio Sciuti Russi, *Ebrei, Inquisizione, Parlamenti nella Sicilia del primo Cinquecento*, ivi, pp. 161-178.

pena estrema, sempre vedendo la propria famiglia e i propri discendenti segnati dall'infamia.

Per molto tempo si è giustificata la persecuzione inquisitoriale dicendo che essa procede dal desiderio di incamerare le ricchezze degli ebrei siciliani rimasti nell'isola, credendo che essi rispondano all'idealtipo dell'ebreo di antico regime, ricco, impegnato in attività di credito, detestato perché eterno, avido creditore; l'immagine che, invece, ci regala Shlomo Simonsohn, dopo aver raccolto in decine di volumi quarantamila documenti sugli ebrei in Sicilia, dal loro stanziamento fino al 1492, e dopo averne rielaborato i solo contenuti, nella monografia *Tra Scilla e Cariddi*, edita da Viella, è oltremodo differente<sup>20</sup>. Servendosi di fondi reperiti non solo sull'isola e nella penisola iberica, ma anche in altri luoghi del Mediterraneo, in particolare al Cairo, dove si è miracolosamente conservata una documentazione commerciale medievale, superando le difficoltà della lettura di tale documentazione, scritta in arabo in lettere ebraiche, Simonsohn ci offre un vivo affresco della comunità ebraica isolana, formata da persone attive in quasi tutti i settori dell'economia (agricoltura, pesca, arti e mestieri, edilizia, manifatture e commercio, compreso quello internazionale). Limitata è invece l'attività di prestito a interesse. Gli ebrei sono operai, molti dei quali vivono di espedienti, di lavori stagionali e di carità. Lavorano il tonno e il corallo, gestiscono le industrie dello zucchero e del formaggio. Possiedono fattorie, greggi, frutteti, vigne... ma non ci sono molte famiglie ricche. Alcuni di loro, insieme al commercio, professano la medicina, avendo imparato la professione sul campo o avendo studiato in un'università italiana. Le donne ebee lavorano in industrie casalinghe, filando e tessendo cotone, seta, lino e lana e ricamando. Non dobbiamo pensare però a un mondo idilliaco: nelle comunità ebraiche c'è un tasso di criminalità relativamente alto. I crimini maggiormente denunciati sono l'assassinio e, dati i canoni morali del tempo che vedono nell'omosessualità un delitto, la promiscuità e la sodomia.

Simonsohn offre così un ritratto quasi definitivo degli ebrei in Sicilia. Ciò non impedisce, proprio in tempi più recenti, ad altri studiosi di approfondire alcune tematiche particolari. Giuseppe Campagna, ad esempio, lavora su Messina, crocevia commerciale di grande importanza nel cuore del Mediterraneo, ricostruendo le vicende della sua giudecca<sup>21</sup>. Particolarmente interessanti sono poi gli studi di Fabrizio

<sup>20</sup> Shlomo Simonsohn, *Tra Scilla e Cariddi. Storia degli ebrei in Sicilia*, Roma, Viella, 2011.

<sup>21</sup> Giuseppe Campagna, *Messina Judaica. Ebrei, neofiti e criptogiudei in un emporio del*

D'Avenia<sup>22</sup>. Al centro del suo interesse sono i *conversos*. Ampliando il suo sguardo a comprendere tutti i domini di Ferdinando e Isabella, D'Avenia nota come la Sicilia, crudele nei confronti dei "suoi" *conversos*, nel corso del Cinque e del Seicento permette agli ebrei convertiti che fuggono dalle persecuzioni in Catalogna o nelle Baleari di costruirsi un futuro, talvolta anche blasonato, arrivando in un caso alla dignità vescovile. Si tratta di argomenti ancora da approfondire, soprattutto per quanto riguarda le dinamiche che rendono possibile l'occultamento della propria origine, ma è importante che queste ricerche non vengano mai sganciate da tutte quelle che le hanno precedute. D'Avenia, nei suoi studi, dà conto della storiografia esistente, riannodando un legame con una tradizione di studi secolare e blasonata, che non è possibile far cadere nell'oblio.

*Mediterraneo (secc. XV-XVI)*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2020.

<sup>22</sup> Fabrizio D'Avenia, *From Spain to Sicily. Conversos between Economic Networks and the Aristocratic Elite*, in «Journal of Early Modern History», 22, 2018, pp. 421-445; Id., *Il sangue nascosto. Conversos a Maiorca, Cavalieri in Sicilia (secc. XVI-XVII)*, in *Los judeoconversos en el mundo ibérico*, a cura di Enrique Soria Mesa e Antonio J. Díaz Rodríguez, Córdoba, UCOPress, 2019, pp. 85-99; Id., *Obispos españoles en Sicilia: origen judeoconverso y acción pastoral "tridentina" (siglos XVI- XVII)*, «Manuscripts. Revista d'Història Moderna», 41, 2020, pp. 69-94.

**Bibliografia essenziale**<sup>23</sup>

- Abulafia D., *Le comunità di Sicilia dagli arabi all'espulsione (1493)*, in *Annali XI Storia d'Italia, Gli ebrei in Italia*, a cura di Corrado Vivanti, 2 voll., vol. I, Torino, Einaudi, 1996, pp. 47-83.
- Campagna G., *Messina Judaica. Ebrei, neofiti e criptogiudei in un emporio del Mediterraneo (secc. XV-XVI)*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2020
- D'Avenia F., *From Spain to Sicily. Conversos between Economic Networks and the Aristocratic Elite*, in «*Journal of Early Modern History*», 22, 2018, pp. 421-445
- D'Avenia F., *Il sangue nascosto. Conversos a Maiorca, Cavalieri in Sicilia (secc. XVI-XVII)*, in *Los judeoconversos en el mundo ibérico*, a cura di Enrique Soria Mesa e Antonio J. Díaz Rodríguez, Córdoba, UCOPress, 2019, pp. 85-99
- D'Avenia F., *Obispos españoles en Sicilia: origen judeoconverso y acción pastoral "tridentina" (siglos XVI- XVII)*, «*Manuscripts. Revista d'Història Moderna*», 41, 2020, pp. 69-94
- Di Giovanni G., *L'ebraismo della Sicilia*, Palermo, Giuseppe Gramignani, 1748
- Garufi C.A., *Origine e vicende dell'Inquisizione in Sicilia*, Palermo, Sellerio, 1977
- Lagumina B., *Codice diplomatico dei Giudei di Sicilia*, 2 voll., Palermo, Tipografia di Michele Amenta, 1884-1890
- La Mantia V., *Origine e vicende dell'Inquisizione in Sicilia*, Palermo, Sellerio, 1977
- La Lumia I., *Gli Ebrei siciliani*, Palermo, Sellerio, 1984
- Prosperi A., *Il seme dell'intolleranza. Ebrei, eretico, selvaggi: Granada 1492*, Roma-Bari, Laterza, 2011
- Renda F., *La fine del giudaismo siciliano. Ebrei marrani e Inquisizione spagnola prima durante e dopo la cacciata del 1492*, Palermo, Sellerio, 1994
- Renda F., *L'Inquisizione e gli ebrei in Sicilia*, in *L'Inquisizione e gli ebrei in Italia*, a cura di Michele Luzzati, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 121-160
- Sciuti Russi V., *Ebrei, Inquisizione, Parlamenti nella Sicilia del primo Cinquecento*, ivi, pp. 161-178.
- Simonsohn S., *Tra Scilla e Cariddi. Storia degli ebrei in Sicilia*, Roma, Viella, 2011.

<sup>23</sup> Un'esauriente bibliografia sugli ebrei in Sicilia è disponibile all'indirizzo [https://www.morasha.it/zehut/mn02\\_bibliografiasicilia.html](https://www.morasha.it/zehut/mn02_bibliografiasicilia.html), a cura di Maria Rosaria Previti Natoli.

# Profili immaginari, profili immaginati da Shylock a Mr. Burns.

## Stereotipi e pregiudizi a confronto tra Europa, America e mondo orientale (secc. XVI-XX)

Rafaella Pilo

### **Premessa. Fonti, oggetto, cronologia**

Mi avvio a condurre una breve premessa introduttiva in tre punti volta a individuare, *in primis*, nelle fonti utilizzate per il presente contributo i racconti e le immagini create dalla letteratura e dalle arti figurative ad apparente detrimento tanto della preziosissima bibliografia storica, quanto delle insostituibili fonti d'archivio. Tale decisione è determinata dalla scelta dell'oggetto in analisi poiché gli stereotipi, così come le caricature e i racconti che contribuiscono a crearli, supportarli e consolidarli, si fondano più sulla forza comunicativa delle immagini letterarie e artistiche che li sostengono che non sul ragionevole studio e discernimento delle fonti tradizionali del lavoro dello storico<sup>1</sup>. Imprescindibili talvolta, superabili tal'altra, per così dire<sup>2</sup>.

Questo secondo punto, riconducibile alla scelta dell'oggetto in esame, ambisce a definire i contorni di una materia di per sé sfuggibile e, in qualche modo, persino evanescente poiché basata su una *opinio* tramandata. Gli stereotipi, essendo il frutto dell'immaginazione, vengono per lo più ereditati, introitati e perpetuati, più o meno consapevolmente, senza che il filtro della conoscenza razionale possa intervenire attivamente in tale processo. Essi, quando abilmente costruiti, sono persino in grado di sostituirsi alla memoria storica del reale in un gioco assai pericoloso nel quale il processo gnoseologico risulta inevitabilmente sospeso o viziato. Non è questa la sede per approfondire le implicazioni psicologiche, sociologiche, culturali e storiche di tale complesso processo. In merito al terzo punto, relativo alla cronologia che verrà utilizzata, essa partirà dal XX secolo per spostarsi a ritroso al

<sup>1</sup> Eric. J. Hobsbawm, *Il secolo breve 1914-1991. L'epoca più violenta della storia dell'umanità*, Milano, BUR, 2002, pp. 215-238.

<sup>2</sup> *L'invenzione della tradizione*, a cura di E. J. Hobsbawm, T. Ranger, Torino, Einaudi, 2002.

XVI e, dopo un rapido passaggio sulla stagione barocca, riapproderà al XX secolo e alle problematiche relative all'oggi.

### **Il sarto ebreo di Simenon**

Lo scrittore belga George Simenon si trasferisce a New York nell'ottobre del 1945, avendo deciso di abbandonare la Francia per ragioni parzialmente riconducibili alla situazione politica successiva alla fine della Repubblica di Vichy (1940-1944) e alla definitiva conclusione del secondo conflitto mondiale (1939-1945).

Nel gennaio del 1946 Simenon scrive un romanzo autobiografico nel quale, parallelamente al racconto dell'incontro avvenuto poche settimane dopo il suo arrivo nella metropoli nordamericana con Denyse Ouimet che diventerà di lì a poco la sua seconda moglie, egli introduce alcuni elementi dall'apparenza esclusivamente scenografica che costituiscono, invece, un interessante spunto per questa riflessione sugli stereotipi e i pregiudizi.

In *Trois chambres à Manhattan*, scritto in appena sei giorni, compaiono un uomo o, per meglio dire, l'immagine di un uomo (poiché egli figura solo in lontananza e non parla mai rivelando pertanto solo l'immagine di sé che i due protagonisti, François (*alias* George) e Kay (*alias* Denyse), presentano e conoscono) e un luogo di grande richiamo evocativo rispetto alle cose recentemente accadute in Europa. L'uomo è un vecchio sarto ebreo e il luogo è la città di Vienna. Entrambi colpiti a morte dalla follia politica tedesca conclusa nella prima metà del Novecento, ponendo fine all'età della "catastrofe"<sup>3</sup>.

K: "Lo sai cosa stavo guardando dalla finestra? Un vecchio sarto ebreo, che abita lì di fronte. Lo hai mai notato?"

Sì, lo aveva vagamente intravisto: un ometto anziano che, seduto a gambe incrociate su un grande tavolo, passava intere giornate a cucire. Aveva una lunga barba sudicia e le dita annerite dall'unto delle stoffe che maneggiava continuamente.

K: "Quando vivevo a Vienna con mia madre (...) quando avevo l'influenza e non andavo a scuola, passavo intere giornate alla finestra e, proprio di fronte, c'era un vecchio sarto ebreo, così simile a questo che poco fa ho creduto per un attimo che fosse lo stesso"<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Hobsbawm, *Il secolo breve* cit., parte I, pp. 33-239.

<sup>4</sup> George Simenon, *Tre camere a Manhattan*, Milano, Adelphi, 2002, p. 66.

La presenza di un sarto ebreo - come in qualche modo trasmigrato da Vienna a New York, dall'Europa ferita fino alla salvifica America - rappresenta una sorta di segnale di speranza, la sopravvivenza, insieme a quel singolo essere umano, di una esperienza collettiva destinata a marchiare per sempre le nostre coscienze<sup>5</sup>.

Il ruolo degli ebrei come sarti era il risultato di una prassi consolidata ed è noto che addirittura i tre quarti degli ebrei, ad esempio del ghetto romano, nel 1724 erano sarti, precisando che il termine, in realtà, comprendeva professioni diverse: dai mercanti di stoffe pregiate a quelli di abiti usati, dalle ricamatrici ai sarti veri e propri.

Non essendo questa la sede per approfondire la figura del sarto ebreo nella letteratura europea e nella bibliografia storica di età moderna e contemporanea, formulo qui un mero rimando di carattere letterario al volume autobiografico *Quoi de neuf sur la Guerre* di Robert Bober del 1983 e al film *Un monde presque paisible*, trentesima opera del veterano Michel Deville, tratto dal romanzo di Bober presentata alla Mostra di Venezia del 2002<sup>6</sup>. Tale singolo rimando risponde a tre criteri: il primo, significare il recentissimo interesse a una simile figura emblematica; il secondo, sottolineare la provenienza francese di questa attenzione al racconto, tanto letterario quanto cinematografico, delle difficoltà di adattamento di un sarto ebreo e del suo *clan*, tutti scampati all'Olocausto nella Parigi dell'immediato dopoguerra, e il ritratto delle loro vite che si intrecciano nel quartiere ebraico parigino di Marais; il terzo, comparare una narrazione molto recente ambientata proprio nella Parigi da cui Simenon si era appena allontanato.

Parigi e Vienna si guardano da lontano ma sono vicinissime allo sguardo di chi le osserva da una distanza ancora più grande, l'America, e che identifica la capitale austriaca e, forse, l'Europa tutta, come il luogo dell'infanzia. L'infanzia è, in questo caso, intesa come la stagione della inconsapevolezza degli accadimenti, come il luogo nel quale emergono e fioriscono i ricordi più dolci, graditi e, ribadisco, avvolti da una strana aura di speranza<sup>7</sup>. Questo mi sembra essere l'intento di Simenon attraverso le parole di Kay:

<sup>5</sup> Francesco Benigno, *Parole nel tempo. Un lessico per pensare la storia*, Roma, Viella, 2013, pp. 7-27.

<sup>6</sup> Per l'uso di queste fonti, si veda diffusamente Hobsbawm il quale, sempre nel suo *Secolo breve* dedica, tanto nella prima come nella terza parte, ampio spazio al mondo dell'arte come fonte e riflesso delle vicende storiche del Novecento.

<sup>7</sup> Negli scrittori viaggiatori non è inconsueto trovare questo tipo di ricordo, sia esso un mero *escamotage* retorico, un falso poetico o uno svelamento dello stato d'ani-

Combe buttò là, in tono scherzoso: “magari è proprio lui!”

K: “Sciocco! Quello avrebbe almeno cent’anni... Non trovi che sia una strana coincidenza? ... mi ha messo di buon umore per il resto della giornata...”

Curiosamente, qualche anno prima era stato proprio Simenon a condurre un lungo viaggio in Europa, proprio in contemporanea con l’ascesa al potere di Hitler, e a produrre un prezioso *reportage* nel quale raccontava le già precarie condizioni di salute del vecchio continente che aveva percorso in lungo e in largo, incaricato dalla rivista *Voilà*, fondata da Gaston Gallimard nel 1931 ed espressamente dedicata al *reportage d’auteur*<sup>8</sup>. Simenon vestì i panni del *reporter* tra il 1931 e il 1946 e non è da escludersi che sia stato proprio l’occhio e la sensibilità del *reporter* a inquadrare, come in una foto, le fattezze del sarto ebreo fuori dalle finestre della *chambre* newyorchese di François e Kay.

Ma torniamo in Europa. Tra il novembre del 1945 e l’ottobre del 1946, ovvero negli stessi mesi nei quali lo scrittore belga, come già detto, si era trasferito in America, aveva incontrato la sua futura seconda moglie e aveva scritto il fortunatissimo *Trois chambres*, si aprivano, a Norimberga, i lavori del processo contro i crimini commessi dai nazisti.

Fu nella primavera del 1946 che, in una delle udienze, spuntò l’ombra di Martin Lutero.

La chiamata in causa, in qualità di correo, avvenne ad opera di Julius Streicher, l’editore del foglio nazista “Der Sturmer” quando, rispondendo alla domanda del suo avvocato difensore se in Germania ci fossero state altre forme di aggressione a stampa contro gli ebrei oltre a quelle da lui organizzate, l’editore si difese adducendo la scusante pretestuosa che, per secoli, la stampa tedesca aveva avuto toni antisemiti. Aggiunse, per discolparsi, che, se solo l’accusa avesse voluto prendere

---

mo di chi scrive. Si vedano, in tal senso, le molte opere studiate e citate nel recentissimo Attilio Brilli, *Il grande racconto del favoloso Oriente*, Bologna, Il Mulino, 2020. Si vedano anche una sorta di *reportage ante litteram* di Elio Vittorini, *Sardegna come un’infanzia*, Milano, Mondadori, 1973 che si apre così: “Io so cosa vuol dire essere felice nella vita”, e George Simenon, *Il Mediterraneo in barca*, Milano, Adelphi, 2019.

<sup>8</sup> George Simenon, *Europa 33*, Milano, Adelphi, 2020. Quasi coevi sono gli articoli scritti nella primavera estate del 1934 durante una crociera nel Mediterraneo e pubblicati per la prima volta sul settimanale “Marianne” tra il giugno e il settembre del 1934. Si veda, ora, Simenon, *Il Mediterraneo in barca* cit.; a fine luglio del 2021 è morto Roberto Calasso, editore e sensibile promotore della pubblicazione di opere come quelle di Simenon che ci sembra opportuno ricordare in questa sede.



in esame un certo libro di Lutero, con esplicito riferimento al volume *Degli ebrei e delle loro menzogne* del 1543, lo stesso padre della Riforma protestante avrebbe dovuto sedere al banco degli accusati.

### **Antigiudaismo di età moderna**

Il presunto antisemitismo del riformatore tedesco era stato esplicitato e reso pubblico ben prima del 1543 quando, in uno scritto conosciuto come “piccolo sermone” del 1519 ma ampliato e ripubblicato l’anno successivo con il titolo *Un sermone sull’usura*, Lutero si soffermava sulla pratica del prestito a interesse nell’economia tedesca della sua epoca.

Ora, ben inteso che l’usura era un fenomeno dilagante in tutta Europa sin dal Medioevo, Prospero si sofferma sullo strano caso della pubblicazione di un’incisione con un evidente intento caricaturale dell’usuraio ebreo che compare sul frontespizio dello scritto di Lutero del 1520. Lo stampatore Grunenberg di Wittemberg aveva infatti scelto di pubblicare il testo con un’immagine caricaturale sul frontespizio all’insaputa dello stesso Lutero. Questi, dal canto suo, reagì sbrigativamente alle accuse di antisemitismo mossegli dai suoi detrattori dicendo di non potersi occupare anche delle illustrazioni delle sue opere<sup>9</sup>. Neppure le parole, a dir poco infamanti, che accompagnavano l’incisione “pagami e dammi gli interessi perché io bramo il profitto” sono di Lutero, pur tuttavia compaiono in una sua opera pubblicata poco dopo la lettura delle 95 tesi del 1517 e molto prima dell’opera del 1543. In quest’ultima, però, l’umanista tedesco non risparmia commenti taglienti sui suoi contemporanei ebrei che suonano fastidiose alle nostre orecchie e alla nostra sensibilità maturata dopo l’atroce esperienza dell’Olocausto<sup>10</sup>. Nella quarta parte dell’opera *Degli ebrei e delle loro menzogne*, Lutero proponeva delle misure concrete che le autorità politiche avrebbero dovuto adottare contro gli ebrei<sup>11</sup>.

Egli non risparmia toni polemici e decisamente aggressivi:

In primo luogo bisogna dare fuoco alle loro sinagoghe o scuole; e ciò che non vuole bruciare deve essere ricoperto di terra e sepolto, in modo che nessuno possa mai più vederne un sasso o un resto.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Adriano Prospero, *Introduzione a M. Lutero, Degli ebrei e delle loro menzogne*, edizione a cura di A. Malena, Torino, Einaudi, 2000, pp. VII- LXXII.

<sup>10</sup> Benigno, *Parole nel tempo* cit., pp. 16-21.

<sup>11</sup> Guido Dall’Olio, *Martin Lutero*, Carocci, Roma, 2017, p. 158.

<sup>12</sup> *Id.*, p. 188.

E prosegue:

Secondo: bisogna allo stesso modo distruggere e smantellare anche le loro case, perché si praticano le stesse cose che fanno nelle loro sinagoghe. Perciò li si metta sotto una tettoia o una stalla, come gli zingari, perché sappiano che non sono signori nel nostro paese, come invece si vantano di essere, ma sono in esilio e prigionieri, come si dicono incessantemente davanti a Dio strillando e lamentandosi di noi.<sup>13</sup>

Si tratta di affermazioni che suonano pressoché insopportabili alla coscienza contemporanea formatasi in seguito a quell'evento traumatico quale è stato, per il mondo occidentale, l'Olocausto<sup>14</sup>. Auschwitz contiene e rappresenta una sorta di terribilità sacrale che ne rende impossibile la narrazione persino mediante l'impiego delle ormai consolidate tecniche decostruttive<sup>15</sup>.

Per sottrarre, tuttavia, Lutero all'accusa di essere una sorta di "precursore" del nazismo occorre, peraltro, operare una distinzione tra antisemitismo e antiggiudaismo. Mentre l'antisemitismo (termine coniato in Germania negli ultimi decenni dell'Ottocento) designa un'avversione per gli ebrei come fondamento razzistico, genetico e (pseudo) scientifico, viceversa con il termine antiggiudaismo si indica l'odio religioso per gli ebrei in quanto ostinati nel non riconoscere Gesù Cristo come il Messia e quindi irriducibili avversari dei cristiani. Le posizioni di Lutero nei confronti degli ebrei rientrano indubbiamente nel solco dell'antigiudaismo cristiano tardo medievale, pertanto leggere e interpretare il riformatore tedesco attraverso il filtro di eventi che si verificarono quattro secoli dopo non è soltanto fuorviante, ma può anche condurre all'occultamento della componente cattolica dell'antisemitismo moderno<sup>16</sup>.

L'idea pregiudizievole degli europei del XVI secolo affondava le sue radici soprattutto nella cultura che li aveva immediatamente preceduti. Un caso di singolare bellezza che mi piace richiamare in questa sede è la pala d'altare di Paolo Uccello, conservata a Urbino nella Galleria Nazionale delle Marche. Il *Miracolo dell'ostia profanata* è stato dipinto dall'artista toscano tra il 1467 e il 1468 e costituisce la predella di una

<sup>13</sup> *Id.*, p. 190

<sup>14</sup> Benigno, *Parole nel tempo* cit., pp. 16-21, ma specialmente le pp. 18-20

<sup>15</sup> Hayden White, *Historical Emplotment and the Problem of Truth in Probing the limits of representation: Nazism and the «Final solution»*, a cura di S. Friedlander, Cambridge (MA)-London, Harvard University Press, 1992.

<sup>16</sup> Dall'Olio, *Martin Lutero* cit., pp. 156-159.

grande pala d'altare. In essa viene raffigurato un racconto, ritmato dallo spazio prospettico-architettonico e dai paesaggi notturni, che si svolge in modo quasi favolistico e si compone di sei scene: nel primo episodio si vede una donna che vende un'ostia consacrata a un usuraio ebreo mentre nel secondo è raffigurato il momento in cui l'ebreo e la sua famiglia, dopo aver messo l'ostia sul fuoco, assistono al suo miracoloso sanguinamento che richiama le figure dei gendarmi armati. Nella terza scena si assiste alla riconsacrazione dell'ostia, e nella quarta viene raffigurata l'impiccagione della donna sacrilega. Nella quinta scena l'ebreo e la sua famiglia vengono bruciati sul rogo e nell'ultimo episodio sono rappresentati gli angeli e i demoni che si contendono l'anima della donna.

Le arti figurative non furono le sole a fomentare e consolidare l'immagine negativa dell'ebreo. Infatti, anche un classico della letteratura inglese medievale come *The Canterbury Tales* di Geoffrey Chaucer, di poco precedente alla pala d'altare di Uccello, avevano avuto una larga diffusione anche nell'Europa continentale e *The Prioress' tale*, uno dei racconti più noti, narra che gli ebrei si macchiavano di terribili crimini come l'uccisione rituale dei bambini, come se 'Satana in persona avesse nascosto nel cuore dei giudei il suo nido di vespe'.

Possiamo parlare, anche nel caso dell'opera di Chaucer, di veri e propri pregiudizi consolidati poiché, essendo stati gli ebrei espulsi dall'Inghilterra nel 1290 e riammessi solo da Cromwell a metà Seicento per le ragioni di cui parleremo più avanti, difficilmente l'autore avrebbe potuto conoscerne uno. È vero che aveva viaggiato molto, ma certo il suo pubblico reagiva a un puro stereotipo, come quello che si ritrova ne *L'ebreo di Malta* di Christopher Marlowe (1589) e ne *Il mercante di Venezia* di William Shakespeare (1596/98)<sup>17</sup>.

Il Barabba di Marlowe è un ebreo sfrenatamente assetato di ricchezza che viene dipinto con siffatte caratteristiche proprio con la finalità di condannare, insieme a tutti i Barabba, il machiavellismo di cui erano portatori. Si tratta di un attacco di carattere politico e una feroce critica a un modello largamente diffuso cui Marlowe sceglie di non aderire. In un certo modo, lo stereotipo dell'ebreo gli è utile per attaccare l'immagine che del machiavellismo si erano fatta gli Inglesi del Rinascimento assimilando, per così dire, due stereotipi e legandoli per analogia.

Un esplicito riferimento al segretario fiorentino esiste sin nel *Prologo recitato a Corte*,

<sup>17</sup> *Storia della bruttezza*, a cura di Umberto Eco, Milano, Bompiani, 2013, p. 152.

Rievochiamo la storia di un ricco e famoso ebreo che visse a Malta. In lui troverete, e in tutti i suoi piani, un autentico Machiavelli<sup>18</sup>

che nell'opinione di Marlowe e dei suoi contemporanei, non solo inglesi, corrisponde a un'ideologia in grado di sintetizzare in sé tutti i mali morali del Rinascimento italiano<sup>19</sup>.

Ma, attenzione,

ancora più di Barabba (...), Shylock è un cattivo insieme farsesco e spaventoso<sup>20</sup>.

Eppure, non si può di certo affermare che l'Inghilterra di Shakespeare avesse un problema o una questione ebraica in senso moderno; a Londra vivevano solo 100 o 200 ebrei presumibilmente quasi tutti convertiti al cristianesimo<sup>21</sup>. In tale prospettiva, la vicenda dello sfortunato dottor Lopez, converso portoghese e medico della regina Elisabetta, che fu impiccato, trascinato a coda di cavallo e squartato nel 1594 (forse lo stesso Shakespeare assistette all'esecuzione) dopo essere stato incastrato dal conte di Essex con l'accusa di aver ordito un complotto per avvelenare la sovrana, è da considerarsi un caso isolato e dettato da questioni squisitamente politiche e non riconducibili in nessun modo a nessuna forma di anti giudaismo<sup>22</sup>.

Tuttavia, la tragica sorte del povero Lopez contribuisce al riuscitissimo rilancio dell'ebreo di Malta marlowiano nel 1593/94, e probabilmente al superamento finale di Marlowe da parte di Shakespeare ne *Il mercante di Venezia*, forse già nel 1596/97.

A proposito del personaggio di Shylock è di nuovo Bloom a innescare la riflessione a mio avviso più profonda, critica e senza scampo,

<sup>18</sup> Christopher Marlowe, *L'ebreo di Malta*, a cura di Rocco Coronato, Venezia, Marsilio, 2007, p. 43.

<sup>19</sup> Si veda, in tal senso, il ricorso alla ricerca di un principe nettamente distinto da quello machiavellico nell'ambito delle riflessioni degli umanisti tra XVI e XVII secolo in Manuel Ariza Canales, *Retratos del Príncipe cristiano. De Erasmo a Quevedo*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1995. Per la diffusione del machiavellismo nel mondo anglosassone si veda lo studio classico Mario Praz, *Machiavelli e gli Inglese dell'epoca Elisabetiana*, Vallecchi, Firenze, 1930.

<sup>20</sup> Harold Bloom, *Presentazione* a W. Shakespeare, *Il mercante di Venezia*, a cura di G. Baldini, Milano, BUR, 2012, pp. 5-31, ma p. 5.

<sup>21</sup> Per un bell'affresco della *great multitude of people* della Londra di Shakespeare, si veda Stephen Porter, *Shakespeare's London. Everyday life in London 1580-1616*, Amberley Publishing, Stroud, The Hill, 2011, specialmente le pp. 33-84.

<sup>22</sup> Bloom, *Presentazione* cit., p. 6.

circa la rappresentazione del personaggio, l'aderenza alla creatività di Shakespeare e i vari vincoli - morali, culturali, legati in molti modi all'identità e alla coscienza - che ancora una volta ci impediscono di trattare Shylock come un personaggio letterario:

tendiamo, temo, a rendere incoerente il mercante di Venezia presentando Shylock come un personaggio perlopiù compassionevole. Nemmeno io, tuttavia, riesco a ipotizzare cosa ci costerebbe (e non solo sul piano etico) recuperare la coerenza del dramma. Con molta probabilità ci costerebbe il vero Shylock di Shakespeare, che non può aver rispecchiato *in toto* l'intenzione del drammaturgo, semmai saremo in grado di indovinarle. Se fossi un regista, ordinerei al mio Shylock di recitare come un *baubau* allucinatorio, un incubo ambulante munito di un grosso naso finto ed una vistosa parrucca rosso fuoco: in altre parole, di assomigliare al Barabba di Marlowe.<sup>23</sup>

Come se solo un approccio ironico e fantastico potessero strapparci dallo *shock* traumatico dell'Olocausto novecentesco e potessero allontanare, una volta per tutte, Shylock e Barabba dal loro destino condiviso di non essere ebrei, bensì di rappresentare lo stereotipo dell'ebreo. Per giunta legati a luoghi come Malta e Venezia che, viste da Londra, potevano assumere un aspetto esotico. Abbastanza esotico da diventare irreali o sintetizzabili a loro volta, in uno stereotipo, appunto<sup>24</sup>.

Esiste, tuttavia, una lunga gestazione per la nascita dello stereotipo antisemita. Se è innegabile che il XIV secolo rappresenta una soglia significativa in questo senso - è in questo periodo, infatti, che giungono a maturazione tutte le fantasie della cristianità che attribuivano agli ebrei l'assassinio rituale dei bambini cristiani e la dissacrazione dell'ostia, carne del Cristo, come pure l'avvelenamento dei pozzi e delle sorgenti-, è altresì noto come lo stereotipo antisemita abbia assunto forza e vigore già nei secoli successivi all'XI, alimentato soprattutto dalla terribile accusa, che comincia ad essere rivolta agli ebrei, di profanare le ostie consacrate e di uccidere ritualmente bambini cristiani, come già evidente nel racconto di Chaucer. Seppure le due accuse abbiano natura e gravità ben diverse, esse condividono la stessa struttura e veicolano il medesimo messaggio: la ripetizione rituale degli ebrei dell'uccisione di Cristo, fatto bambino o fatto ostia.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> Brilli, *Il grande racconto* cit. Si veda anche Harold Bloom, *Il canone occidentale. I libri e le scuole delle età*, Rizzoli, Milano, 2008 e, ora, Mara Fazio, *Voltaire contro Shakespeare*, Roma-Bari, Laterza, 2020.

Anche la famosa, e già ricordata, pala di Paolo Uccello nel Palazzo Ducale di Urbino giocherebbe un ruolo importante nel consolidamento dello stereotipo: sebbene all'origine dell'illustrazione nella Urbino del XV secolo, ci siano certamente necessità propagandistiche della Chiesa, intenta a sottolineare la presenza divina nell'eucarestia, come anche la polemica contro il prestito ebraico svolta dei frati minori delle città italiane, tuttavia la nitidezza del messaggio veicolato dalle immagini ci rimanda con molta forza alla rigidità dello stereotipo. Si tratta di uno stereotipo in trasformazione, stratificato nella storia, ma in cui ogni strato aggiunge rigidità, invece che restituire elasticità e apertura<sup>25</sup>.

Il risultato fu che lo stereotipo era stato creato e che, sia pure originando da fantasie singolari e individuali e ad esse obbedendo, da allora in poi sarebbe entrato nell'immaginario collettivo colto come in quello popolare, e avrebbe reso familiare in vaste aree dell'Europa l'idea che gli ebrei si riunissero ogni anno a Pasqua a crocifiggere un bambino cristiano per riscattare, attraverso questo ripetuto sacrificio di Cristo, il loro destino di schiavitù. Tali fantasie trovarono terreni assai fertili su cui attecchire<sup>26</sup>.

In particolare, l'omicidio rituale ebbe una vasta utilizzazione politica. Esso ricorre, infatti, frequentemente tra le accuse che precedono l'espulsione degli ebrei, come una delle maggiori violazioni possibili del patto che legava gli ebrei e ai cristiani e che ne determinava la permanenza e la sottomissione nella società.

Anche l'espulsione degli ebrei dalla Spagna nel 1492 fu preceduta immediatamente da un clamoroso, anche se assai anomalo, processo per omicidio rituale. Così, mentre la Chiesa manteneva una posizione teorica di rifiuto dell'accusa, le autorità laiche - e anche quelle ecclesiastiche periferiche - si appropriavano rapidamente di questo mito, lo assimilavano nel loro sistema di credenze e di immagini, o perlomeno non rinunciavano ad utilizzarne la possibilità e gli sbocchi concreti.

In questo modo l'immagine consolidata dell'ebreo intento all'omicidio rituale affiancò quella dell'ebreo volto a vendicarsi dei cristiani avvelenandoli in massa durante la morte nera. Entrambe le accuse fa-

<sup>25</sup> Anna Foa, *Ebrei in Europa. Dalla peste nera l'emancipazione*, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 13-20, ma specialmente pp. 13-15. Si veda, ora, David Nirenberg, *Antigiudaismo. La tradizione occidentale*, Roma, Viella, 2016. Si veda, anche, il classico John Bossy, *L'Occidente cristiano 1400-1700*, Torino, Einaudi, 1990.

<sup>26</sup> Foa, *Ebrei in Europa* cit., pp. 13-20, ma specialmente pp. 16-17.

vorirono lo sviluppo del mito che l'ebreo fosse un vero e proprio nemico della società cristiana<sup>27</sup>.

Parallelamente al carattere immorale, si era andato via via definendo uno stereotipo fisico dell'ebreo che si alimentava delle ansie di contaminazione della cristianità e che traeva dai morbi e dalle epidemie carne e sangue del suo mito. Tale origine è evidentemente connessa con una storia assai oscura, come tutte le storie delle paure, delle angosce, dell'irrazionale. Dinnanzi a profili immaginati e immaginari che tendono a privilegiare la rappresentazione del diverso per sottolineare quel senso di estraneità e il suo potere contaminante e maligno, le armi della conoscenza e della ragione sembrano spuntarsi.

Ci troviamo qui davvero davanti all'affiorare nella storia delle passioni più basse e delle paure più incontrollabili<sup>28</sup>. E anche se si tratta di un genere di irrazionale che si incontra in ogni memoria del passato, nella memoria storica degli ebrei lo si incontra più spesso che altrove, forse perché il peso del simbolo che ha gravato sulla loro storia è più frequentemente riuscito ad appannare la neutralità della ragione<sup>29</sup>.

### **Stereotipi: ebraismo, orientalismo, femminismo**

Seppure gli ebrei fossero stati scacciati dall'Inghilterra nel 1290, per buona parte dell'età moderna continuavano a persistere, come già accennato, gli stereotipi negativi incarnati dal mercante di Venezia di Shakespeare e dall'ebreo di Malta di Marlowe. A tal punto che, ancora a metà del Seicento, l'opinione comune era contraria alla loro riammissione sul territorio isolano. A questa mitologia negativa si contrappose però, proprio a partire dalla prima metà del XVII secolo, e ancor più negli anni della rivoluzione, una sorta di mitologia positiva - che non a caso è stata definita con il termine di "filosemitismo" - in cui confluivano, in una strana composizione tanto le tendenze millenaristiche quanto la preoccupazione indirizzata alla conversione degli ebrei, le tensioni legate alla tolleranza e alla libertà religiosa, nonché una sincera curiosità intellettuale e culturale verso la tradizione e la lingua ebraica.

Proprio nell'ambito degli ambienti intellettuali inglesi si era sviluppato un forte legame con il mondo ebraico olandese e, in particolare,

<sup>27</sup> Foa, *Ebrei in Europa* cit., pp. 13-20, ma specialmente, pp. 18-19.

<sup>28</sup> Benigno, *Parole nel tempo* cit., pp. 221-244. Sul tema delle emozioni, si veda ora la riflessione di lungo periodo sul tema della solitudine svolta da Aurelio Musi, *Storia della solitudine*, Vicenza, Neri Pozza, 2021.

<sup>29</sup> Foa, *Ebrei in Europa* cit., pp. 13-20, ma specialmente p. 20.

con il rabbino di Amsterdam Menasseh ben Israel con il quale personaggi di primo piano della cultura inglese come John Dury e Samuel Hartlib avevano intrecciato corrispondenze e scambi culturali intensi e proficui<sup>30</sup>.

L'attenzione con cui questo mondo cristiano "filo semita" guardava agli ebrei era piena di ambivalenze e aspettative contraddittorie: da una parte c'era il riconoscimento della loro elezione e del loro ruolo eminente e cruciale nella preparazione dell'avvento del regno di Dio, formulato con accenti molto inclini alla tradizione ebraica a differenza che nel passato. D'altra parte, quello che Menasseh definiva nei suoi scritti cui il mondo cristiano-eterodosso-settario inglese aderì era un ebraismo che, riconoscendo il ruolo dei non ebrei, di tutti i giusti, nell'avvento del mondo messianico, contribuiva a dare vita a una visione accettabile e persino rassicurante per gli ambienti cristiani più orientati alla purezza e alla vera fede - gli arminiani olandesi o i settari inglesi - circa una possibile apertura verso gli ebrei.

Si tratta anche, tuttavia, di un mondo che era deciso a preservare la propria identità religiosa e culturale contro ogni spinta alla conversione ed è proprio questo il terreno su cui il rabbino di Amsterdam elaborò il suo progetto di riammissione degli ebrei in Inghilterra perseguendo l'ambizioso obiettivo di giungere ad un effettivo richiamo degli ebrei sul suolo inglese. La maggiore opposizione a questo progetto veniva dai mercanti e da una parte degli ecclesiastici, intimoriti e sospettosi, questi ultimi si opposero al progetto di riammissione richiamandosi al peggior armamentario anti giudaico.

La situazione dovette fare dei notevoli passi indietro quando l'Inghilterra, ritornata monarchica sotto i cripto cattolici Stuart, riprese una politica religiosa francamente riconducibile al più rigoroso allineamento cattolico<sup>31</sup>. Non è un caso che, quando furono emanati gli statuti della comunità di Londra nel 1664, non c'erano in città più di 200 ebrei, tutti portoghesi<sup>32</sup>. Come il già ricordato medico Lopez!

Si discosta dall'esperienza inglese la storia degli ebrei nell'Europa orientale poiché è una storia molto distante da quella degli ebrei dell'Occidente: diverse sono le modalità del loro insediamento, diffe-

<sup>30</sup> *Id.*, pp. 206-2011, ma p. 206. Si veda, in tal senso anche il caso di Spinoza analizzato da Francesca Crasta *infra*.

<sup>31</sup> Alessandro Cont, *Corte britannica e Stati italiani. Rapporti politici, diplomatici e culturali (1685-1688)*, prefazione di Christopher Storrs, Roma, Società Dante Alighieri, 2019.

<sup>32</sup> Foa, *Ebrei in Europa* cit., pp. 209-210.



renti i mestieri e le condizioni sociali, nuove persino le forme in cui si esprime la loro religiosità. Per esempio: tra le attività esercitate dagli ebrei in Polonia la più caratteristica fu la gestione delle terre signorili. Gli ebrei subentrarono, infatti, ai grandi proprietari polacchi in veste di affittuari e gestori delle vendite dei prodotti agricoli, propensi a sbarazzarsi della gestione diretta dei loro possedimenti terrieri e riescono ad affittare, almeno in alcuni casi, vasti possedimenti terrieri, gestiscono la vendita del grano, del vino e le distillerie degli alcolici riuscendo a ritagliarsi un ruolo nei grandi circuiti internazionali di vendita di questi prodotti nei porti baltici e importano dall'Olanda ad Amburgo spezie e gioielli ad uso e consumo della nobiltà polacca. Essi diventano, nel caso polacco, la parte principale della borghesia e il loro ruolo nel mondo orientale è soprattutto quello di mediatori, tra i nobili e i contadini e tra città e campagna, seppure a questo successo sul piano economico non corrisponda la nascita di più stretti ed intensi legami tra il mondo ebraico e quello cristiano<sup>33</sup>. In tal senso, nel mondo anglosassone come nell'Europa orientale, si assiste a un chiarissimo fallimento della riconciliazione e, pertanto, del mancato superamento dello stereotipo. Tale stereotipo si cristallizza vieppiù mediante i consueti strumenti riconducibili alla narrazione di sé che avviene tanto tramite immagini, come attraverso racconti veri e propri.

Le immagini caricaturali atte a propagandare ed eternare la bruttezza e, dunque, la cattiveria dell'ebreo sono riconducibili a quel gusto per la caricatura che nasce proprio nell'età moderna come strumento polemico che colpisce una persona o una categoria ed esagera un aspetto del corpo per irridere o denunciare, attraverso un difetto fisico, un difetto morale<sup>34</sup>. Ebbene, nell'analisi dei tratti dell'ebreo l'identificazione tra bruttezza e malvagità ha raggiunto picchi inconcepibili<sup>35</sup>.

Un discorso analogo può essere formulato per la narrativa poiché, per loro stessa natura, i racconti danno per scontato che noi, loro protagonisti, siamo liberi, a meno che non siamo irretiti dalle circostanze. Essa è, in effetti, un'arte profondamente popolare che maneggia credenze comuni circa la natura della gente e del suo mondo. Raccontare storie è un prezioso strumento culturale per venire a patti con le sorprese e la stranezza della condizione umana, come pure con la no-

<sup>33</sup> *Id.*, pp. 211-213.

<sup>34</sup> Si vedano *Dalla satira alla caricatura. Storia, tecniche e ideologie della rappresentazione*, a cura di Attilio Brilli, Dedalo, Bari, 1985 e il più recente *Il volto delle emozioni dalla fisiognomica agli emoji*, Torino, Silvana editoriale-Museo Nazionale del Cinema, 2019.

<sup>35</sup> *Storia della bruttezza cit.*, p. 152.

stra imperfetta comprensione di questa condizione. Le storie aiutano anche a rendere meno inaspettate, meno sorprendenti e meno arcane le varie forme nelle quali la realtà si può manifestare: addomesticano, in qualche modo, l'imprevisto, fornendogli l'aspetto dell'ordinario e prevedibile. La narrazione di ciò che potrebbe accadere, come se già si fosse verificato, conduce alla graduale accettazione di ciò che potrebbe, diversamente, risultare sconvolgente e, pertanto, inaccettabile. Essa è, probabilmente, un mezzo fondamentale per mantenere la coerenza di una cultura e le risorse narrative di una cultura – dai racconti popolari alle storie antiche, dalla sua letteratura in evoluzione sino a includere, addirittura, i suoi tipi di pettegolezzo - servono a convenzionalizzare le ineguaglianze che essa genera, tenendo così a freno i suoi squilibri e le sue incompatibilità. Mediante la narrativa, in fondo, non procediamo ad altro che a una costruzione e ricostruzione senza sosta. Grazie a lei, in un certo senso, arriviamo perfino a re inventare, il nostro ieri e, quindi, il nostro domani in un incessante discorso alla ricerca dell'identità<sup>36</sup>.

Perché questa lunga digressione su questo punto? Per il fatto che la memoria e l'immaginazione si fondono in questo processo e diventano, allo stesso tempo, fornitori e consumatori delle reciproche merci in un circolo che mantiene vivi e saldi gli stereotipi finché l'una o l'altra non possano farne a meno, per così dire<sup>37</sup>.

Nella nostra cultura esistono molte conoscenze, sempre che si possano definire tali, che si basano su stereotipi. Non a caso, nel titolo di questo breve contributo, ho inteso associare lo stereotipo sugli ebrei a quello che circola sulle donne e sull'Oriente. In ciascuno di questi casi, si fa riferimento a una conoscenza indiretta e, soprattutto, si presta fede a una narrazione creatrice dotata di una forza politica e culturale inarrestabile.

Consta proprio nella narrazione dell'altro la chiave del problema. Lo segnalava, per il caso dello stereotipo femminile, la filosofa Simone de Beauvoir attraverso un discorso che parte proprio dal radicamento, di lunghissimo periodo, di convinzioni stereotipate sul posto e sul ruolo della donna nella società<sup>38</sup>. In una società narrata al maschile, l'idea di definire e descrivere il sesso femminile nei termini di *deuxième sexe* appare fortunatissima nel dare conto di quel sesso "altro" rispetto

<sup>36</sup> *L'invenzione della tradizione* cit.

<sup>37</sup> Jerome Bruner, *La fabbrica delle storie. Diritto, letteratura, vita*, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 101-120.

<sup>38</sup> Simone de Beauvoir, *Il secondo sesso*, Milano, Il Saggiatore, 2016.

a quello dominante che finisce per costituire la misura di tutte le cose. Tuttavia, il racconto monocorde e unilaterale non è solo riconducibile al sesso maschile, ma svela, viceversa, una serie di caratteristiche preponderanti che contribuiscono a definire una identità cristallizzata in pochi elementi: maschi, bianchi, eterosessuali, cristiani, anglofoni. Rispetto a tale narrazione gli "altri" – donne, ebrei, orientali e via dicendo – potranno ricoprire (e di fatto hanno lungamente interpretato) solo il ruolo di comparse, cioè di stereotipi più o meno sfumati.

Nel caso dell'invenzione dell'Oriente, esso viene guardato criticamente già al momento della costruzione dello stereotipo Sette e Ottocentesco - che poi è quello che arriva fino a noi, ancor oggi -, quando lady Montagu accusa i suoi contemporanei occidentali di aver inventato un Oriente che non esiste poiché, pur essendosi recati sul luogo, costoro non hanno mai messo piede in un *harem* né in una moschea<sup>39</sup>.

L'Oriente era diventato in questo modo il luogo, contestualmente, dell'utopia e della distopia agli occhi dell'uomo occidentale<sup>40</sup>.

Edward Said, nel suo importante volume pubblicato nel 1978 e diventato un classico del decostruzionismo sulle tematiche relative all'orientalismo, ci rimanda un'invenzione dell'Oriente ad uso e, soprattutto, consumo culturale dell'Occidente<sup>41</sup>.

Riferendosi all'Egitto, area geografica che lo studioso conosce profondamente, egli opera un'analogia tra gli orientali e gli ebrei che mi pare del tutto pertinente citare in questa sede:

Là (mio: al Cairo), non per caso, drusi, cristiani, musulmani ed ebrei familiarizzano facilmente perché – scherza qualcuno – gli arabi dopotutto non sono altro che ebrei a cavallo, e tutti sono orientali nel fondo del cuore<sup>42</sup>.

L'abitante dell'Oriente era, in primo luogo, un orientale e, solo in secondo luogo un essere umano. Un po', in fondo, la medesima sorte che tocca agli ebrei. La loro prima caratteristica distintiva sembra, infatti, l'appartenenza a una categoria prima ancora che al genere umano. Ovviamente tale discorso vale per tutte quelle categorie in qualche modo

<sup>39</sup> Brillì, *Il grande racconto* cit., pp. 91-113.

<sup>40</sup> Edward Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Milano, Feltrinelli, 2019.

<sup>41</sup> A proposito del consumo si veda Cook e l'industria culturale legata ai viaggi degli occidentali in Oriente, Brillì, *Il grande racconto* cit., pp. 70-77.

<sup>42</sup> Said, *Orientalismo* cit., pp. 106-107.

sottoposte a chi, invece, possiede una identità che coincide, per così dire, con l'essere umano autentico, con l'umanità per antonomasia.

La scelta del termine "orientale", ma un discorso del tutto analogo si può condurre con il termine "ebreo", era canonica; "se ne erano serviti Chaucer e Mandeville, Shakespeare, Dryden, Pope e Byron. Indicava l'Asia o l'Est in generale, in senso sia geografico che morale e culturale"<sup>43</sup>.

Continua Said:

Il trasferimento dei latenti pregiudizi antisemiti dall'ebreo all'arabo avvenne rapidamente, visto che numerosi tratti fisionomici erano gli stessi. Così se gli arabi hanno conquistato maggior spazio nel mondo della cultura e dell'informazione, vi sono riusciti come personificazione di valori prevalentemente negativi<sup>44</sup>.

Solo nel XX secolo, con la nascita dello stato d'Israele del 1948, si verificò una sostanziale differenziazione poiché gli arabi divennero, a quel punto, le ombre persecutrici del popolo ebraico.

A tali ombre – grazie alla circostanza che sia gli arabi sia gli ebrei sono semiti orientali – si può far corrispondere ogni tradizionale e latente diffidenza che un occidentale ancora oggi prova nei confronti di un orientale per il fatto che l'ebreo dell'Europa pre nazista ha una duplice identità: da un lato c'è l'eroe ebreo, costruito in base al rinnovato culto dell'orientalista-avventuriero (Burton-Lane-Renan)<sup>45</sup>, dall'altro si insinua la sua ombra, terribile e misteriosa, di essere pur sempre un orientale arabo<sup>46</sup>.

Al potente e avido personaggio dei *Simpson*, il ricchissimo Mr. Burns, tocca di vedere addensati in sé entrambi gli stereotipi a tal punto che, pur avendo un profilo decisamente assimilabile a quello dell'ebreo tanto fisicamente come per le sue caratteristiche caratteriali e comportamentali, egli può vantare dei natali da vero orientale poiché, nell'episodio 13 della serie 17 dal titolo "*La storia più o meno infinita*", dichiara di essere nato a Tangeri, in Marocco. E se il Marocco non è abbastanza a est per noi europei, può certamente sembrarlo per un americano!<sup>47</sup>. E proprio negli Stati Uniti, i due profili immaginari e immaginati dell'e-

<sup>43</sup> *Id.*, p. 38.

<sup>44</sup> *Id.*, pp. 282-283.

<sup>45</sup> Brillì, *Il grande racconto* cit.

<sup>46</sup> Said, *Orientalismo* cit., p. 283.

<sup>47</sup> Washington Irving, *Cuentos de la Alhambra*, Granada, Edilux, 2017.

breo-orientale di Simenon e di Mr. Burns, dovranno fare ben presto i conti con un altro enorme *choc* traumatico per la nostra civiltà: l'11 settembre del 2001 avverrà un fatto destinato a cambiare per sempre i rapporti tra la civiltà occidentale e quella orientale o, per lo meno, tra le due civiltà reciprocamente inventate a est e a ovest del mondo<sup>48</sup>.

<sup>48</sup> Si vedano, in tal senso, le acute riflessioni sull'asse noi-loro di Francesco Benigno, *Terrore e terrorismo. Saggio storico sulla violenza politica*, Torino, Einaudi, 2018. Si legga, nei termini di revisione e smussamento di questa polarizzazione, il racconto di una parte del mondo orientale dell'ultimo film di Gianfranco Rosi, *Notturmo*, 2020.

*Profili immaginari, profili immaginati da Shylock a Mr. Burns.*

## **Bibliografia essenziale**

- Ariza Canales M., *Retratos del Príncipe cristiano. De Erasmo a Quevedo*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 1995.
- Benigno F., *Parole nel tempo. Un lessico per pensare la storia*, Viella, Roma, 2013.
- Benigno F., *Terrore e terrorismo. Saggio storico sulla violenza politica*, Einaudi, 2018.
- Bloom H., *Presentazione a W. Shakespeare, Il mercante di Venezia*, a cura di G. Baldini, BUR, Milano 2012.
- Bossy J., *L'Occidente cristiano 1400-1700*, Einaudi, Torino, 1990.
- Dalla satira alla caricatura. Storia, tecniche e ideologie della rappresentazione*, a cura di A. Brillì, Dedalo, Bari, 1985
- Foa A., *Ebrei in Europa. Dalla peste nera l'emancipazione*, Laterza, Roma-Bari, 2004.
- Hobsbawm E. J., *Il secolo breve 1914-1991. L'epoca più violenta della storia dell'umanità*, BUR, Milano, 2002.
- L'invenzione della tradizione*, a cura di E. J. Hobsbawm, T. Ranger, Einaudi, Torino, 2002.
- Marlowe Ch., *L'ebreo di Malta*, a cura di Rocco Coronato, Marsilio, Venezia, 2007.
- Nirenberg D., *Antigiudaismo. La tradizione occidentale*, Viella, Roma, 2016.
- Prosperi A., *Introduzione a M. Lutero, Degli ebrei e delle loro menzogne*, edizione a cura di A. Malena, Einaudi, Torino, 2000.
- Said E., *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano, 2019.
- Il volto delle emozioni dalla fisiognomica agli emoji*, Silvana editoriale-Museo Nazionale del Cinema, Torino, 2019.

# Spinoza: ebraismo, filosofia, eterodossia

Francesca Crasta

Sulle radici dell'antiebraismo e dell'antigiudaismo è stato detto molto in diversi contesti e momenti della storia, ma è indubbio che una componente essenziale per comprendere la complessità del fenomeno sia rappresentata dal 'caso Spinoza' che costituisce un nodo centrale della storia del pensiero moderno. Innegabile è infatti la profonda influenza esercitata dal pensiero spinoziano sulla formazione della tradizione illuministica europea, soprattutto a partire dai suoi tratti radicali, più di recente ripresi e sottolineati dagli studi di Jonathan Isaac Israel<sup>1</sup>. L'impianto metafisico dell'*Etica* spinoziana e la rivoluzione antropologica che scaturisce dalle pagine del *Tractatus Theologico-Politicus* permeano la cultura della modernità e avviano percorsi alternativi rispetto a temi quali quelli dell'eterodossia filosofica, del razionalismo filosofico-scientifico, della maturazione di una tradizione politica repubblicana. In tal senso, il pensiero spinoziano si spinge ben oltre le sue matrici ebraico-marrane e i condizionamenti dell'ambiente olandese coevo, fino ad abbracciare l'età contemporanea in una ininterrotta interlocuzione<sup>2</sup>.

Ma, indipendentemente dalle specifiche valutazioni storiografiche, è da mettere in luce come proprio la figura di Spinoza rappresenti una tessera importante nella costruzione dell'immagine dell'ebreo, della diffidenza e dei sospetti che generalmente l'accompagnano. È certo un'immagine altra, rispetto agli stereotipi più frequentemente invalsi, che passa attraverso un esercizio filosofico affinato attraverso i confronti e le acce polemiche con le voci più significative del contesto intellettuale europeo, a partire dalle molteplici ricezioni e 'tradimenti'

<sup>1</sup> Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2001, 2002<sup>2</sup>; Id., *The Dutch Republic, Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806*, Clarendon Press, Oxford, 1998<sup>3</sup>; Id., *Enlightenment Contested, Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford University Press, Oxford, 2006; Id., *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*, Oxford Univ. Press, Oxford-New York, 2011; Id., *Una rivoluzione della mente. L'Illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia*, Milano, Feltrinelli, 2011.

<sup>2</sup> Si veda ora, *La fortuna di Spinoza in età moderna e contemporanea*, a cura di C. Altini, 2 voll., Pisa, Scuola Normale Superiore, 2020.

dello spinozismo nei diversi circuiti culturali<sup>3</sup>. Si tratta di un insieme di fattori facenti capo a un registro complesso, difficilmente riducibile a uno schema unitario, che non può prescindere dalla considerazione di un evento, quello della scomunica di Spinoza, pronunciata nel 1656 dalla comunità sefardita di Amsterdam, destinato a incidere profondamente e a segnare, come vedremo, l'esistenza e la fortuna del filosofo fino ai nostri giorni.

### **Spinoza ebreo: dalla scomunica alla censura**

Se le motivazioni della scomunica del 1656 non sono apertamente dichiarate, restando sostanzialmente generiche e affidate a imprecise delazioni, a queste si aggiungerà, nel 1677, anno della morte del filosofo, in una formulazione più precisa, la denuncia al Sant'Uffizio da parte di Niels Stensen<sup>4</sup>, il grande naturalista olandese, luterano convertito al cattolicesimo. A quest'ultima denuncia farà seguito, nel 1690, la messa all'Indice degli *Opera Postuma*, editi nel 1677, mentre sul *Tractatus*, non presente negli *Opera*, e pubblicato nel 1670, anonimo e con falso luogo di stampa, era già stato emesso giudizio di condanna dalle Corti d'Olanda nel 1674, insieme al *Philosophia Sacrae Scripturae interpres* di Lodewijk Meyer, apparso in unico volume con la seconda edizione del *Tractatus*, e al *Leviathan* di Thomas Hobbes. Di qui va a seguire una serie di condanne e di innumerevoli censure che faranno di Spinoza il filosofo eretico per eccellenza, consegnandolo alla storia come padre del radicalismo moderno e insieme propugnatore del costituzionalismo statale, paladino degli ideali di tolleranza, della *libertas philosophandi*, dell'*ars critica*<sup>5</sup>, tutti temi che innerveranno la cultura della modernità, dandole una decisa impronta di rottura rispetto ai canoni fino ad allora tradizionalmente accettati.

Nonostante le molteplici condanne e le censure, la sua opera, riuscendo a oltrepassare clandestinamente le frontiere, ha infatti finito

<sup>3</sup> Cfr. Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, 2 voll., P.U.F., Paris, 1954.

<sup>4</sup> Niels Stensen (Nicolò Stenone), luterano convertitosi al cristianesimo nel 1667, fu tra gli autori che, denigrandola, fecero circolare la filosofia spinoziana in Italia; su questi specifici argomenti rimando a Emilia Giancotti Boscherini, *Nota sulla diffusione filosofia di Spinoza in Italia*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 3, 1963, pp. 339-362 ora in Ead., *Studi su Hobbes e Spinoza*, Napoli, Bibliopolis, 1995.

<sup>5</sup> Le vicende delle diverse condanne sono puntualmente ricostruite da Steven Nadler, in *L'eresia di Spinoza*, Torino, Einaudi, 2005 e dello stesso autore, *Un libro forgiato all'inferno. Lo scandaloso «Trattato» di Spinoza e la nascita della secolarizzazione*, Torino, Einaudi, 2013.



per costituire un punto di riferimento ineludibile nella costruzione di nuove identità culturali e a divenire parte integrante di quei fenomeni di secolarizzazione e laicizzazione delle mentalità che caratterizzano i diversi modelli politici emergenti nell'Europa tra Sei e Settecento. Ed è indubbio che intorno alla figura di Spinoza si vadano a saldare, da una parte, l'esecrazione della figura dell'ebreo generalmente ritenuto ateo e miscredente e, dall'altra, quella del biasimo per una filosofia destabilizzante dell'ordine morale e sociale, che abbraccia le ragioni di un ateismo giudicato ancora più pernicioso di quello insegnato dagli atomisti vecchi e nuovi<sup>6</sup>. A questo si aggiunge l'accostamento a forme di panteismo e immanentismo sulle tracce dell'altra grande filosofia 'eretica' dell'età moderna, quella di Giordano Bruno, anch'essa alimento e fermento di ideali in aperto contrasto con credenze e convinzioni inveterate e – non a caso – per molti versi spesso apparentata, spesso fino all'identificazione, a quella spinoziana.

È comunque da precisare che la severissima scomunica pronunciata dalla comunità ebraica riguarda la persona e non i contenuti della filosofia di Spinoza che, nel 1656, non aveva ancora dato alle stampe alcun testo. Nella scomunica viene fatto infatti generico riferimento ad «abominevoli eresie» e ancora ad «azioni mostruose» da addebitare a un giovanissimo pensatore, all'epoca appena ventiseienne. Del resto, l'ambiente culturale dell'Olanda del Seicento, arroventato dal punto di vista ideologico per la compresenza di diverse confessioni religiose (calvinisti arminiani e gomaristi, ebrei convertiti e marrani, protestanti di diversa estrazione e – seppur minoritari – anche cattolici), è la cornice in cui vanno a inquadrarsi le vicissitudini del filosofo. Non poche sono state infatti le circostanze, analoghe a quelle che hanno determinato l'espulsione dalla comunità israelitica di Spinoza, che hanno contrassegnano la turbolenta storia dell'Olanda del Seicento, vero e proprio crogiolo di diverse confessioni tenute insieme, in un clima di relativa tolleranza, da un difficile gioco di equilibri.

Un episodio che assume un particolare rilievo in tal senso è rappresentato dalla ritrattazione e dal conseguente suicidio, avvenuto nel 1640, di Uriel da Costa – pure lui ebreo sefardita e maestro di Spinoza –, che segna una sorta di spartiacque in un periodo quanto mai controverso e sofferto della storia europea, in cui l'Olanda, grande potenza coloniale e marittima, per un verso viene percepita dai perseguitati

<sup>6</sup> Il nome di Spinoza, nelle generiche condanne all'atomismo materialista e ateo, viene solitamente associato, nella letteratura filosofia sei-settecentesca, a quelli di Democrito, Epicuro, di Gassendi e di Hobbes.

come un Nuovo Israele e una Nuova Gerusalemme e per l'altro è invece teatro di aspre controversie religiose che mirano a definire – e di conseguenza anche a esigere – il rigoroso rispetto delle ortodossie riferibili ai differenti gruppi confessionali. Non solo la tragica fine di Uriel da Costa, ma a seguire la scomunica di Juan de Prado nel 1658, la condanna per blasfemia di Adriaan Koerbagh e la sua morte in carcere nel 1669, la radiazione dell'ex gesuita, umanista erasmiano e sospettato di libertinismo, Franciscus Van den Enden (1602-1674), che ebbe Spinoza tra i suoi allievi, successivamente impiccato a Parigi per aver difeso, contro l'espansionismo di Luigi XIV, la libertà delle Sette Provincie olandesi, e ancora la morte dei fratelli Jan e Cornelis de Witt, esponenti del partito antiorangista trucidati nel 1672, vicini ai Collegianti e a Spinoza, sono tutti momenti che, seppure in diverso modo, vanno a definire il tumultuoso quadro nel quale matura la vicenda esistenziale del filosofo. Vicenda che continua a interrogare non solo gli addetti ai lavori, gli storici della filosofia e della cultura, nell'impresa di una ricostruzione filologicamente corretta dei contesti e delle motivazioni che portarono alla sua interdizione, ma che ha il potere, ancora oggi, di coinvolgere un pubblico più vasto, fino a toccare le diverse sensibilità religiose investendo anche scelte e orientamenti politici.

Un dato che al riguardo colpisce è la constatazione che il bando dalla comunità israelitica pronunciato contro il filosofo a metà Seicento non risulta ancora revocato. Se nel 1992 è stata, come è noto, ritrattata dal Vaticano, sotto il papato di Papa Giovanni Paolo II, la condanna a Galileo Galilei, emessa nel 1633, dopo 13 anni di lavoro di una commissione nominata a tal fine, quella relativa alla revisione della scomunica di Spinoza resta invece ancora in piedi, nonostante i vari tentativi per cercarne di revocarla.

Nel 1927, lo storico israeliano di origine lituana Joseph Klausner<sup>7</sup> tentò invano di arrivare a una ritrattazione della scomunica, e nuovamente nel 1948, David Ben Gurion, primo ministro e padre fondatore dello Stato di Israele, la ripropose senza alcun esito per l'opposizione di alcuni esponenti dell'ortodossia ebraica che la riconoscevano ancora valida. Le ragioni di tali iniziative prescindono ovviamente dall'esigenza di una ricostruzione del contesto storico e delle effettive motivazioni che hanno determinato il violento atto di accusa, con il terribile anatema che ne seguì, rivolto a Spinoza nella sinagoga di Amsterdam

<sup>7</sup> Ardente sionista, Klausner fu, tra l'altro, direttore dell'*Encyclopedia Judaica*.

dal rabbino Isaak Aboab<sup>8</sup>, ma rivestono un valore politico non indifferente, dettato da contingenze storiche affatto diverse. Le accuse formulate al momento dell'esclusione dalla comunità ebraica dimostrano la tenacia e la persistenza di uno stereotipo straordinariamente incisivo nella costruzione dell'immaginario collettivo di solito riferito alla figura dell'ebreo perverso e reietto che non viene ancora meno neppure all'interno della stessa comunità ebraica. Ma a emergere nettamente è la permanenza di contraddizioni e tensioni irrisolte che, in maniera diversa, si ripropongono di continuo nel contrasto tra politica e religione, così come in quello tra ideali religiosi e pratiche confessionali e tra ortodossia e libero pensiero, che il pensiero spinoziano ha contribuito a mettere a nudo in maniera lacerante.

Indipendentemente dallo spiraglio lasciato intravedere, peraltro non senza palesi interne contraddizioni, da Pierre Bayle nell'articolo Spinoza del suo *Dictionnaire historique et critique* (1697), ristampato in olandese nel 1699<sup>9</sup>, a viaggiare nel tempo è piuttosto l'immagine di una filosofia spinoziana inequivocabilmente legata all'idea di un ribaltamento radicale dei canoni della morale corrente e a quella della destabilizzazione dell'ordine politico e sociale costituito. Pur criticandone le tesi di fondo, l'intervento di Bayle, volto a salvare il profilo dell'uomo e il suo morigerato stile di vita, identificava proprio in Spinoza una sorta di modello esemplare di 'ateo virtuoso', cosa che ebbe, come conseguenza, quella di convincere molti *Freethinkers* e liberi pensatori nell'Età dei Lumi della concreta possibilità di realizzare l'ideale di una virtù sganciata da una morale religiosa. Ma a circolare maggiormente, soprattutto in ambiente tedesco, è quanto veniva clandestinamente diffuso nel *De tribus impostoribus magnis liber* del 1680 del teologo protestante Christian Kortholt, e nel successivo *De duobus Impostoribus*, del 1694, di Friedrich Ernst Kettner, nei quali il nome di Spinoza ricorre assieme a quelli di filosofi 'materialisti ed eretici' per antonomasia, come Lucrezio, Hobbes e Herbert di Cherbury e, successivamente nel *Traité de trois imposteurs*, pubblicato nel 1719, noto anche come *La Vie et l'esprit de M. Benoit de Spinoza* di Jean Maximilien Lucas<sup>10</sup>. Così l'arcivescovo

<sup>8</sup> Spinoza rispose alle accuse contenute nel bando con un testo redatto in spagnolo e andato perduto, intitolato *Apologia para justificar de su abdicacion de la Synagoga* strutturato probabilmente come una sorta di anticipazione del *Tractatus*.

<sup>9</sup> L'articolo di Bayle ebbe grande risonanza soprattutto negli ambienti culturali tedeschi che già avevano condiviso le tesi del *De tribus impostoribus magnis liber* (1680) di Christian Kortholt, e del *De duobus Impostoribus* (1694) di Friedrich Ernst Kettner.

<sup>10</sup> Sulle reazioni 'antispinoziane' era a disposizione, già nel 1710, un *Catalogus*

Giovanni Cristoforo Battelli, arcade con il nome di Arisostene Parorio, nella sua censura ecclesiastica del 1707, era del tutto autorizzato, in un sommario quanto efficace atto d'accusa, ad attribuire a Spinoza la pubblicazione di «molti perniciosissimi libelli» in cui l'autore fa aperta professione di ateismo e in cui nega:

l'esistenza di Dio e la provvidenza. Nega l'esistenza degli angeli, del diavolo, del paradiso e dell'inferno [...] ritiene che tutto finisca con la stessa vita e che dopo di essa vi sia il nulla. Con pari empietà nega la resurrezione e ascensione al cielo di Cristo. Dice che i profeti [...] scrissero una serie di assurdità [...] e che nelle Sacre Scritture, giunte a noi non integralmente, vi siano molte cose false, fantasiose e contraddittorie [...]; afferma che lo spirito di Cristo sia presente anche presso i Turchi [...] sostiene che al solo potere civile spetti stabilire ciò che è giusto, ingiusto, pio o empio. (ACDF, Index, Protocolli, V3, cc. 507 r.-512 v.: 507 r. - v.).

Riecheggiando in parte le accuse mosse da Jean-Baptiste Stoupe ne *La Religion des Hollandois* del 1673, che attribuiva all'autore del *Tractatus Theologico-Politicus* l'intenzione di voler distruggere tutte le religioni, Johann Gottfried Herder in un ambiente completamente diverso, nel mezzo della temperie romantica tedesca, non mancherà di riprendere le accuse di ateismo e di panteismo tipiche delle polemiche antispinoziane e in *Gott: Einige Gespräche*, edito nel 1787, a proposito di Spinoza, scrive:

Non l'ho letto, ma chi avrebbe voglia di leggere ogni testo oscuro, scritto da qualche pazzo? Mi è in ogni caso noto, per testimonianza di molti che l'hanno letto, che egli era un ateo e un panteista, un propugnatore della cieca necessità, un nemico della rivelazione, motteggiatore della religione e quindi distruttore dello stato e di ogni comunità civile; che egli era, in breve, un nemico della razza umana, morto come tale. Merita dunque l'odio e la riprovazione di tutti gli amici dell'umanità e dei veri filosofi.<sup>11</sup>

Queste poche testimonianze – tra il coro di voci unite nella delineazione di una personalità filosofica di netta opposizione rispetto ai canoni morali in uso e pertanto percepita come negativa – valgono a dimostrare quanto, nell'economia del pensiero spinoziano, rientrino

*scriptorum Anti-Spinozianorum* mentre nel 1759 Johann Trinius, nel suo *Freydenkerlexicon*, dava un nutrito elenco dei nemici di Spinoza.

<sup>11</sup> Gottfried Herder, *Werke herausgegeben von W. Pross Band II: Herder und die Anthropologie der Aufklärung*, Hanser, München, 1987, p. 737.

non solamente fattori disciplinari, inerenti cioè allo specifico ambito della storia del pensiero e della filosofia, ma anche questioni ancora capaci di sensibilizzare le coscienze e aprire prospettive decisamente alternative, sia sul piano dell'etica che della teoria politica. La consapevolezza della possibilità di una 'emendazione dell'intelletto' finalizzata a orientare l'uomo verso un metodo che promette una conoscenza adeguata della realtà comporta, sul piano pratico, il costante esercizio di una fede laica, indipendente da un modello di religiosità storica o confessionale, quindi svincolata dai legami della liturgia e dalle costrizioni dell'ortodossia. In tal senso, il lascito essenziale dello spinozismo si concreta nella possibilità di una liberazione dell'intreccio tra religione e politica e nell'affermazione di un 'radicalismo', inteso come un ribaltamento dei valori da realizzarsi attraverso una progressiva emancipazione dalle credenze e dalle consuetudini desuete, fondata su una poderosa struttura metafisica e, proprio per questo, difficilmente estinguibile.

### **Spinoza filosofo eterodosso**

Se le ragioni della scomunica vanno riferite a un preciso contesto storico e alle tensioni presenti tra le diverse anime della comunità ebraica di Amsterdam, quelle più integraliste, dedite allo studio della Cabbala, legate alla tradizione ashkenazita, di cui fa parte Saul Levy Morteira, tra gli autori del bando di scomunica a Spinoza, e quelle sefardite, aperte agli apporti della cultura umanistica e scientifica, non pochi sono i punti di frattura che spezzano il dialogo con l'ortodossia filosofica di impronta scolastica e con ogni forma di religiosità di tipo rigidamente dottrinario. L'idea che percorre la riflessione spinoziana è una assunzione di principio riferita a una sostanziale rinuncia al trascendente che invita l'uomo a cogliere serenamente il senso del reale abbandonando qualsiasi forma di teleologismo<sup>12</sup>, con conseguenze che vanno in direzione antiautoritaria e anticlericale, apertamente espresse sia nel *Tractatus* che nel *Trattato politico*<sup>13</sup>. Si tratta di una rinuncia che si concreta in una serie di esiti dirompenti sul piano di un'etica improntata al razionalismo, intesa come conversione morale, indirizzato verso il recupero di un umanesimo ripensato alla luce della identificazione tra mente e natura. Attraverso un tale transito si arriva alla scoperta d'essere parte di un tutto in cui l'accadere corrisponde a

<sup>12</sup> Su questi temi si vedano le riflessioni di Antonio Banfi, *Spinoza e il suo tempo*, Firenze, Vallecchi, 1969.

<sup>13</sup> Il *Trattato politico*, steso nel 1676, rimase incompiuto e fu pubblicato nel 1677.

un ordine eterno che obbedisce alle leggi dettate dalla natura<sup>14</sup> e non a quelle dell'uomo. Ciò che in natura noi giudichiamo ridicolo, assurdo o come un male – scrive in un passaggio illuminante del *Tractatus* – dipende dal fatto che:

noi ne conosciamo solo un aspetto, mentre ignoriamo quasi completamente l'ordine e la coerenza della natura nella sua totalità, e vogliamo che gli avvenimenti siano governati secondo le determinazioni della nostra ragione, non considerando che ciò che questa dice essere male non è tale riguardo all'ordine ed alle leggi di tutta la natura, ma soltanto riguardo alle leggi della nostra natura.<sup>15</sup>

In una tale prospettiva, la ragione apre un varco che mette in luce la relatività di ogni punto di vista. Valori e giudizi assunti come assoluti si scoprono unilaterali, condizionati e perciò stesso fragili e si prestano pertanto alla possibilità di essere messi in crisi e sottoposti al vaglio della *potestas mentis*, facoltà che assicura all'uomo la possibilità di poter pensare e agire liberamente contro ogni forma di autorità e costrizione esercitata dal potere religioso e politico.

Provare a sintetizzare i punti di forza delle argomentazioni spinoziane a favore di una revisione radicale dei criteri di valutazione assunti come assoluti, che sfociano nel dogmatismo, nell'intolleranza, nel fanatismo e nella superstizione, non è semplice, ma può aiutare a meglio comprendere la portata 'eversiva' della sua filosofia e a spiegare la sua strutturale connessione con la maturazione di tradizioni intellettuali in cui la possibilità di una religione 'vera' è offerta dalla sola filosofia, da intendersi come una nuova e autentica forma di religione laica. Svincolata dai riti, dai cerimoniali, la filosofia, da intendersi come libero esercizio della ragione, è capace di avviare il percorso verso una teologia naturale con al centro l'*amor Dei intellectualis*. Un *amor* che scaturisce dalla scoperta della coincidenza ontologica e sinonimia di *Deus* e *Natura*, chiaramente affermata nell'*Etica*, e della conseguente complementarità tra natura e società che devono essere raccordate in una *institutio civitatis* in cui le spinte e pulsioni naturali si armonizzano con la *ratio vivendi* in modo da assicurare e garantire la libertà e la pace.

La negazione dell'esistenza di un Dio provvidenziale e personale, la conseguente negazione dell'impianto creazionistico e dell'origine divi-

<sup>14</sup> Robert Misrahi, *Spinoza*, Milano, Sansoni, 1970, p. 26.

<sup>15</sup> *Trattato Teologico-Politico* in Spinoza, *Etica e Teologico-Politico* a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, Torino, Utet, 1988, cap. XVI, p. 646.

na delle *Scritture*, l'affermazione della loro natura storica, disordinata e mutila, a riprova della loro stratificazione nel corso del tempo, e ancora la negazione della elezione divina del popolo di Israele, insieme a quella dell'eternità dell'anima e alla confutazione della credenza nei miracoli, costituiscono spinte forti e mirate che svincolano indubbiamente la riflessione spinoziana dalle forme tradizionali di pensiero rendendola 'eterodossa' per antonomasia. Lo stesso Hobbes, al quale Spinoza si sente in qualche modo vicino<sup>16</sup>, «profondamente turbato» non esita a prendere le distanze dalle «insolenze» contenute nel *Tractatus*.

È indubbio che il peculiare carattere destabilizzante della filosofia di Spinoza sia destinato a fare tutt'uno e a convergere con l'idea che si accompagna alle molteplici esecrazioni, sia esplicite che sottaciute, espresse nei confronti di un autore la cui fama di ebreo, 'eretico' e 'maledetto' precede e condiziona l'effettiva conoscenza della sua opera. Si tratta di un 'fascino insidioso', come è stato scritto<sup>17</sup>, che alimenta in maniera sotterranea gran parte delle battaglie destinate a rientrare nelle rivendicazioni combattute in Europa contro i privilegi di casta ed ecclesiastici che, sul finire del Settecento, porteranno alla caduta degli Stati di antico regime.

Molta parte dell'impatto che il pensiero spinoziano ha esercitato e ancora continua a esercitare non solo sul piano della teoresi è da addebitare all'ostracismo cui è stata soggetta la sua figura di filosofo ebraico, reprobato e sovversivo, legata al rifiuto di ogni forma di assiologia e di finalismo<sup>18</sup>, che ritroviamo tra le accuse più frequenti rivolte alla tradizione di pensiero ebraica. Il 'caso' Spinoza traccia un solco profondo nella costruzione dell'immagine di un ebraismo per certi versi diverso, al suo interno conflittuale, e contribuisce a mettere in luce singolari quanto inquietanti punti di convergenza tra il piano teorico della sua filosofia e l'esercizio di una prassi che mette in discussione gli assetti politici e sociali assodati.

Il sistema metafisico spinoziano, imperniato su un monismo in cui i dualismi di Dio e Natura, di mente e corpo, e di natura e società trovano una coerente risoluzione, non esprime solamente una diversa ontologia rispetto a quelle di Descartes, di Hobbes o di Leibniz. Oltre a costituire un tronco della storia della filosofia, in quella metafisica si ritrovano i fondamenti e le ragioni per sfidare e mettere in crisi prassi

<sup>16</sup> Emilia Giancotti Boscherini, *Studi su Hobbes e Spinoza*, Napoli, Bibliopolis, 1996.

<sup>17</sup> Aniello Montano, *Spinoza e i filosofi*, Firenze, Le Lettere, 2011.

<sup>18</sup> Su questi temi si veda Antonio Negri, *Spinoza. L'anomalia selvaggia. Spinoza sovversivo. Democrazia ed eternità in Spinoza*, Roma, DeriveApprodi, 2006.

*Spinoza: ebraismo, filosofia, eterodossia*

e modi di pensare codificati, mostrando concretamente la possibilità di connettere ideale e reale e finanche di collegare in maniera coerente modelli teorici e comportamenti o stili di vita secondo modalità che ancora oggi non smettono di interrogarci.



## Bibliografia essenziale

- Bennett J., *A Study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis, Hackett, 1984.
- Del Lucchese F., Morfino V. (a cura di), *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politica, estetica*. Milano, Ghibli, 2003.
- Donagan A., *Spinoza*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.
- Giancotti Boscherini E., *Studi su Hobbes e Spinoza*, Napoli, Bibliopolis, 1996.
- Giancotti E., *Baruch Spinoza 1632-1677*, Roma, Editori Riuniti, 1985.
- Koistine O., (a cura di) *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Cambridge, University Press Cambridge, 2009.
- Lloyd G., (a cura di) *Spinoza. Critical Assessments*, London-New York, Routledge, 2001.
- Lucas J.-M., Colerus J., *Le vite di Spinoza*, a cura di R. Bordoli, Macerata, Quodlibet, 1994.
- Messeri M., *L'epistemologia di Spinoza*, Milano, Il Saggiatore 1990.
- Mignini F., *Dio, l'uomo, la libertà. Studi sul "Breve Trattato" di Spinoza*, l'Aquila-Roma, Japadre, 1990.
- Mignini F., *L'etica di Spinoza* Roma, Carocci, 2002.
- Moreau P.-F., *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994.
- Nadler S., *L'eresia di Spinoza. L'immortalità e lo spirito ebraico*, trad. it. di D. Tarizzo, Torino, Einaudi, 2005.
- Scribano E., *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Milano, Franco Angeli, 1988.



# Julius Wellhausen e Hermann Gunkel: esegesi biblica e propaganda antisemita

Andrea Orsucci

1. Le ideologie e le speculazioni legate all'antisemitismo sono sempre più diffuse nella cultura tedesca, a partire dal 1880, attraverso riviste, opuscoli e fogli propagandistici che mirano a rafforzare la fede «nel mito, nel simbolo e nel mistero della razza»<sup>1</sup>. In una simile congerie di interventi si ritrova, assai di frequente, l'aspirazione a rivendicare legittimità scientifica e a far sfoggio di collegamenti con studi e ricerche intrapresi sul piano della linguistica, dell'antropologia e della storia delle religioni.

Viene messa a fuoco, in quest'ottica, l'immagine dell'ebreo come tipo umano che non possiede «alcuna comprensione della vita reale [...], se questa non si rappresenta per mezzo di baratti, cedole degli interessi e denaro»<sup>2</sup>; e si denuncia nel popolo d'Israele l'attaccamento a una civilizzazione «demoniaca», basata sulle oscure e maligne forze «della violenza e dell'astuzia, del dominio e del commercio»<sup>3</sup>.

Tra le immagini e i 'luoghi comuni' che segnano la propaganda antisemita del tempo, si distingue la drastica contrapposizione tra steppa (o deserto) e terre fertili e rigogliose, tra razze 'nomadi' e 'stanziali', tra la diffidenza, l'invidia e il rancore di stirpi erranti dedite al saccheggio e l'amor proprio e la serena fiducia di popoli sedentari che coltivano la terra. Sulla scorta di simili schemi, alla condanna dell'irrequieto e infido 'semita', estraneo alla 'natura' e condannato a una precaria esistenza in desolate lande inospitali, si accompagna l'esaltazione dell'operoso 'ariano', inserito in ambienti rigogliosi, fin dai primordi dell'incivilimento, e grato agli dèi per la fertilità del suolo<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> George L. Mosse, *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'olocausto*, Bari, Laterza, 2003, p. 103.

<sup>2</sup> Paul de Lagarde, *Mittheilungen*, Bd. 2, Göttingen, Dieterich, 1887, p. 346.

<sup>3</sup> Hans v. Wollzogen, *Die Religion des Mitleidens und die Ungleichheit der menschlichen Racen*, Bayreuth, Burger, 1882, p. 47.

<sup>4</sup> Carl F. Glasenapp, *Das Gesetz des Nomadenthums*, «Bayreuther Blätter», 10 (1887), pp. 97-113; Adolf Wärmund, *Das Gesetz des Nomadenthums und die heutige Judenherrschaft*, Karlsruhe u. Leipzig, Reuther, 1887, pp. 52 sgg.

In un suo scritto del 1881, Eugen Dühring, figura tra le più rappresentative dell'antisemitismo tedesco dell'ultimo Ottocento, si sofferma sull'«immaginazione da servi degli ebrei», abbagliata dal fascino mal sano di un'unità indistinta, che rifugge da qualsiasi articolazione, e incapace di distinguere la 'divinità' della natura nell'infinita varietà delle sue manifestazioni<sup>5</sup>. Svolgendo un simile giudizio, Dühring si richiama, con una citazione esplicita, all'autorità di Ernst Renan, il quale, nei suoi studi di linguistica, aveva fatto cenno alla «razza semitica» («una combinazione inferiore della natura umana»), alle sue astratte facoltà intellettive («la coscienza semitica è chiara, ma poco estesa: comprende meravigliosamente l'unità, non sa scorgere la molteplicità») e alla sua incapacità di riconoscere la ricchezza e la diversità degli scenari naturali: «i semiti in Dio non compresero affatto la varietà, la pluralità [...]». La natura d'altro canto acquista ben poco rilievo nelle religioni semitiche: il deserto è monoteista, sublime nella sua immensa uniformità<sup>6</sup>.

L'antisemitismo, nella pubblicistica militante che si diffonde in Germania intorno al 1880, trasforma ben presto il binomio 'nomadi'/'stanziali', associato alla distinzione tra 'estraneità' o 'vicinanza' alla natura, nell'opposizione tra le spregevoli attitudini dei semiti (segnate dalla tendenza al raggio, alla frode) e l'orgogliosa dedizione al lavoro delle stirpi ariane, dedite alla coltivazione dei campi e all'istituzione di comunità stabili e durature.

È da ricordare, a questo proposito, Hans von Wollzogen, un letterato vicino a Richard Wagner e a Bayreu che si diletta, in alcuni contributi, di ricerche etimologiche: a suo avviso, l'indiscussa nobiltà della razza superiore già si trova presente nella «radice ariana *ar* [che] originariamente significa collegare, connettere, stringere assieme», e quindi edificare, costruire, creare<sup>7</sup>.

L'iniziale distinzione tra l'aridità del deserto e la fecondità della natura nel suo pieno rigoglio si viene così interiorizzando e si trasforma in antitetiche facoltà mentali: da un lato, nei semiti, spietato addestramento al calcolo delle opportunità più favorevoli; dall'altro, negli indoeuropei, forza dell'immaginazione e impulsi creativi. A ciò si associano opposte tendenze sul piano delle inclinazioni etiche: astuzia, doppiez-

<sup>5</sup> Eugen Dühring, *Die Judenfrage als Racen- Sitten- und Culturfrage*, Karlsruhe u. Leipzig, Reuther, 1881, pp. 30-32 e 46-47.

<sup>6</sup> Ernst Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, Paris, Imprimerie impériale, 1863, 1 parte, 3 ediz., pp. 4-7.

<sup>7</sup> Hans v. Wollzogen, *Die Religion des Mitleidens und die Ungleichheit der menschlichen Racen*, Bayreuth, Burger, 1882, pp. 54-55.

za e infedeltà negli ebrei e nelle razze ad essi correlate; fiducia, senso di gratitudine e tenace attaccamento ai fini prescelti nelle etnie di derivazione ariana.

2. Merita sottolineare, nell'affrontare l'argomento, una singolare coincidenza. Gli anni in cui i 'miti negativi' e le falsificazioni dell'antisemitismo cominciano a incidere più profondamente nell'opinione pubblica, anche grazie a nuove riviste e a un'attività editoriale sempre più aggressiva, sono anche gli anni in cui, sul piano della storia delle religioni, l'ermeneutica biblica abbandona stereotipi e canoni interpretativi in precedenza accettati incondizionatamente e giunge a risultati che incrinano le fondamenta stesse del discorso antisemita.

Alcuni teologi tedeschi, come Julius Wellhausen (nel 1883) e Hermann Gunkel (nel 1895), rovesciano radicalmente un modo tradizionale di guardare alla più antica storia d'Israele e mostrano indirettamente l'inconsistenza delle deformazioni e degli esercizi retorici riproposti dagli antisemiti nelle loro speculazioni.

Con l'ampia monografia del 1883, *Prolegomeni alla storia d'Israele*, Wellhausen mette in discussione accreditate opinioni intorno alla cronologia e alla concatenazione dei libri dell'*Antico Testamento*. Le sue ricerche chiariscono così come nel *Levitico*, solitamente attribuito a un'epoca anteriore rispetto all'esilio e al ritorno a Gerusalemme, «si respiri [...] l'atmosfera non dell'antico Regno, bensì della comunità del Secondo Tempio»<sup>8</sup>.

Interpretare il *corpus vetero-testamentario*, suggerisce Wellhausen, significa imparare a distinguere, in molti testi, gli sforzi per ridefinire le più antiche tradizioni, dopo la cattività babilonese e il dominio persiano, adeguandole alla nuova 'centralizzazione del culto' e alla tarda «preoccupazione per un rigido monoteismo e per la soppressione di elementi popolari e pagani nel servizio divino». Il Tabernacolo mosaico quindi, con i suoi sontuosi arredi aurei, «non è, in realtà, il modello, bensì la copia del Tempio di Gerusalemme», una «proiezione» rovesciata del più insigne simbolo della teocrazia giudaica formatasi dopo l'esilio<sup>9</sup>.

Acquistando confidenza con questa tenace opera di 'riformulazione' del passato, si scorge ben presto, nota Wellhausen, come il *Levitico*, ritenuto più antico del *Deuteronomio*, sia in realtà una compilazione più

<sup>8</sup> Julius Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 2. Aufl. 1883, Berlin, Reimer, 1883, pp. 1 e 85.

<sup>9</sup> *Ivi*, pp. 37-39.

recente. I discorsi di Mosè, nelle pagine del *Deuteronomio*, presentano «chiari riferimenti all'età dei Re», assenti nelle parole di Dio tramandate dal *Levitico*. Si deve ritenere, in conseguenza di ciò, che quest'ultimo scritto appartenga a un'epoca in cui il sistematico lavoro rivolto a 'riscattare', a «purificare» e a «idealizzare» le origini è ormai giunto, con pieno successo, a conclusione. La legislazione mosaica e le 'sacre' consuetudini degli inizi vengono «costruite» – queste le tesi di Wellhausen – dopo il ritorno dei giudei in Palestina, grazie all'opera di scrittori e cronisti che, a partire dai nuovi ordinamenti teocratici, «dispongono in maniera oltremodo disinvolta delle istituzioni dell'antico Israele, alle quali la loro epoca non era più legata da alcun legame ancora vivo»<sup>10</sup>.

Nell'*Antico Testamento*, vi sono testi (*Giudici, Libri di Samuele*) che ignorano un culto centralizzato e rigidamente codificato, per l'epoca più antica, e lasciano piuttosto scorgere un'ampia varietà di templi, altari e luoghi consacrati, testimonianze dell'«eredità canaanitica degli ebrei», della fede in un Dio che era possibile implorare «ovunque, nelle città e sui monti, sotto alberi verdeggianti»<sup>11</sup>. L'indiretto riconoscimento, e insieme la recisa condanna di una tradizione ben radicata, che legittimava culti e sacrifici da celebrare nelle più diverse località, è rintracciato da Wellhausen in un passo del *Deuteronomio* («Guardati dall'offrire i tuoi olocausti dovunque tu veda luoghi sacri dei Cananei»; 12, 13).

Nei *Prolegomeni alla storia d'Israele* è presente anche una dettagliata analisi dei mutamenti che avevano trasformato, nel corso dei secoli, le cerimonie sacrificali. Le immolazioni e i doni rituali della devozione più antica, a Canaan, rendono testimonianza, a giudizio del teologo, di uno spontaneo sentimento di gratitudine, e non di affetti legati a risentimento o paura: «aia e frantoio, grano e mosto, sono [...] motivi» tutt'altro che estranei all'originaria religiosità «popolare». Questo specifico 'calore', proveniente dalla vicinanza alla 'terra' e dalla riconoscenza per la sua prodigalità, viene perdendosi nelle condizioni dell'esilio. Nel *Levitico*, i sacrifici riferiti alla natura – dall'offerta delle primizie della mietitura alla 'festa dei Tabernacoli' (*Lev. 23*) – sono ormai «degradati» e si riducono a vuoti «esercizi [...], resti pietrificati dell'antico costume». Ciò corrisponde alla religione sempre più «astratta», per quanto riguarda sia l'immagine di Dio che l'insieme della liturgia, che si afferma in Israele dopo il ritorno a Gerusalemme. Viceversa, in

<sup>10</sup> *Ivi*, pp. 51-52.

<sup>11</sup> *Ivi*, pp. 18-23.

epoca più antica, nell'età dei Re, «il culto – per Wellhausen – assomiglia all'albero lussureggiante che cresce dalla terra, come vuole [...]; in seguito diventa legname tagliato e squadrato, [...] sempre più rifinito ad arte per mezzo della squadra e del compasso»<sup>12</sup>.

Con le sue ricostruzioni delle originarie tradizioni religiose in Israele, Wellhausen è consapevole di render sempre più impresentabili le «bambinate» (*Kindereien*) scientifiche degli antisemiti, costruite ad arte per «mostrare l'orientamento servile dei semiti a cospetto della divinità»<sup>13</sup>. L'immagine dell'«albero lussureggiante», in definitiva, non può che chiarire quanto siano insostenibili le contraffazioni messe in circolazione dalla propaganda antisemita: il Dio degli ebrei è tutt'altro che il lascito – come si affermava citando anche Renan – di stirpi nomadi costrette a subire la 'maledizione' di scenari naturali ostili e spietati nella loro tetra uniformità.

Le indagini vetero-testamentarie di Wellhausen, che mostrano come la 'natura' non sia affatto assente nel più antico culto di Jahvè, saranno ben presto riconosciute come un'insostituibile pietra miliare nel campo dell'esegesi biblica. Le loro conclusioni trovano d'altra parte, sul piano filosofico, un immediato e sorprendente riconoscimento. Friedrich Nietzsche legge e commenta, nel 1887-88, gli studi del teologo protestante. In molte pagine dell'*Anticristo* (1888) si ritrova infatti l'eco, senza esplicita menzione della fonte, dei *Prolegomeni alla storia d'Israele*:

La storia d'Israele è inestimabile come storia esemplare di ogni *snaturamento* dei valori naturali [...] Originariamente, specialmente al tempo dei Re, anche Israele aveva il rapporto *giusto*, ovvero quello naturale, con tutte le cose. Il suo Jahvè era l'espressione della consapevolezza del potere, della gioia di sé [...]: attraverso di lui ci si aspettava vittoria e salvezza, con lui si confidava nella natura, che questa donasse ciò di cui il popolo ha bisogno – la pioggia prima di tutto [...]. Nel culto festivo trovano espressione [...] questi lati dell'autoaffermazione di un popolo: è grato per i grandi destini che lo avevano sollevato in alto, è grato per quel che concerne il ciclo delle stagioni e ogni fortuna nell'allevamento del bestiame e nella coltivazione dei campi<sup>14</sup>.

3. Hermann Gunkel, biblista, storico delle religioni e fondatore, assieme, a Wilhelm Bousset, della 'Scuola teologica di Gottinga', è l'al-

<sup>12</sup> *Ivi*, pp. 84-85 e 102-104.

<sup>13</sup> Julius Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, 3. Heft: *Reste arabischen Heidentumes*, Berlin, Reimer, 1887, p. 169.

<sup>14</sup> Friedrich Nietzsche, *L'Anticristo*, Milano, Adelphi, 1977, par. 25.

tro autore a cui si deve, sul finire dell'Ottocento, l'inizio di una vera e propria 'epoca nuova' nel campo degli studi biblici. La sua opera del 1895, *La creazione e il caos all'inizio e alla fine del tempo*, rappresenta un rinnovamento radicale nelle indagini intorno alle antichità giudaiche.

Nell'*Antico Testamento* Gunkel ritrova un complesso 'mito della creazione', da ricostruire a partire da immagini, brevi accenni e più lunghi racconti sparsi nei testi canonici, che non coincide in alcun modo con il racconto del primo libro della *Genesi*. In effetti, scrive Gunkel, nei testi veterotestamentari «noi possediamo solo un frammento dell'antica letteratura religiosa», che inizialmente si era formata, nella tradizione ebraica, attraverso l'assimilazione e la lenta modifica di miti cosmogonici babilonesi<sup>15</sup>.

Nella Bibbia restano tracce evidenti, come risulta dalle analisi di Gunkel, della lotta di Marduk con mostruosi esseri marini. I *Salmi*, ad esempio, presentano sia riferimenti già profondamente modificati («Tu domini l'orgoglio del mare,/tu plachi il tumulto delle acque»; 89,10)<sup>16</sup>, sia richiami più espliciti al mito di una drammatica lotta tra Dio e temibili creature che risiedono negli abissi del mare: «Tu con la tua potenza dividesti il mare/schiacciasti la testa di draghi sulle acque» (74, 13)<sup>17</sup>. In base a questa cosmogonia, più antica e ben più drammatica e complessa del racconto tramandato dal primo libro della *Genesi*, l'opera della creazione del mondo era stata preceduta dal trionfo su temibili demoni marini, e quindi dallo sforzo, pienamente riuscito, per incatenare e 'sigillare' l'Oceano e per sconfiggere il caos primordiale: «Non sei forse tu quello che prosciugasti il mare,/ le acque del grande abisso [...]?» (Is. 51, 10)<sup>18</sup>.

Anche altri versetti biblici acquistano, nel quadro storico proposto da Gunkel, un significato del tutto nuovo, risultando da complesse commistioni tra civiltà diverse:

Con la sua forza sconvolge il mare,  
con la sua intelligenza sfracella Raab.  
Al suo soffio i cieli si rasserenano;  
la sua mano trafigge il serpente mostruoso (*Gb.* 26, 12-13)

<sup>15</sup> Hermann Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1895, p. 88.

<sup>16</sup> *Ivi*, pp. 88 e 92-93.

<sup>17</sup> *Ivi*, pp. 88 sgg.

<sup>18</sup> Stesso motivo in *Is.* 50, 2: «Ecco, con la minaccia io prosciugo il mare/ e rendo i fiumi un deserto; i loro pesci imputridiscono per mancanza d'acqua/ e muoiono di sete».



Nel mito babilonese della creazione, Marduk, dio delle tempeste, del vento e delle nubi, faceva la sua comparsa, scontrandosi con Tiamat e con le infermi creature del caos e delle profondità marine, a bordo di un carro trainato da cavalli. Anche Jahvè combatte alla stessa maniera il 'disordine' – le acque distruttrici e i draghi dell'abisso – e il suo ingresso in scena prevede un'analogia simbologia:

Forse divampa contro i fiumi, Signore, la tua ira  
o contro il mare è il tuo furore  
tu che cavalchi sopra i tuoi destrieri,  
sopra i tuoi carri vittoriosi? (*Ab.* 3, 8)

Sia nella saga babilonese che nella cosmogonia ebraica, tramandata nella codificazione letteraria solo in forma lacunosa, gli 'inizi' sono segnati dall'agitazione e dalla furia delle acque. Il passaggio dal caos alla creazione si riassume, in Mesopotamia, nel racconto di Marduk che sconfigge Tiamat, originaria divinità degli abissi simile a drago a più teste. E la stessa vicenda è riproposta, in Israele, non solo nello scontro di Jahvè-Marduk con le acque infide e tempestose del mare, ma anche attraverso tutte le figure del 'bestiario' marino della tradizione biblica, da Leviathan a Raab<sup>19</sup>.

Solo la vittoria sul 'mostro del caos', tra il Tigri e l'Eufrate come in Palestina, rende possibile – come chiarisce Gunkel – la creazione. La vicenda di Marduk, che impone l'ordine dopo aver piegato Tiamat, tagliandone a metà il corpo informe, riappare, lievemente modificata, anche nel caso del Dio degli ebrei, in grado di dar inizio alla creazione del mondo solo dopo aver inferto all'avversario un taglio profondo («Tu con la tua potenza dividesti il mare»; *Sl.* 74, 13)<sup>20</sup>.

La trama delle 'riprese', degli accostamenti e dei prestiti, tra culture così diverse, trova ulteriori conferme sul piano dell'iconografia. Un simbolo del tempio di Salomone («il mare di metallo fuso del diametro di dieci cubiti») è da spiegare a partire dalle credenze babilonesi: la stessa immagine, a ricordo della vittoria sulle primordiali 'bestie' abissali, era infatti presente nei sacrari di Marduk<sup>21</sup>.

La ricerca di Gunkel, che mostra come «più volte la tradizione babilonese abbia fecondato quella ebraica», non si limita ad affrontare quei testi dell'*Antico Testamento*, in cui resta conservata «una grande

<sup>19</sup> *Ivi*, pp. 112-113.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 164.

ricchezza di allusioni al mito [...] del caos»<sup>22</sup>. Nella seconda parte del lavoro, l'analisi prende in considerazione l'*Apocalisse* di Giovanni, un testo che contiene analoghi riferimenti. Accenni alla ribellione di Tiamat, la divinità delle tenebre che risiede al fondo dell'oceano, vengono riproposti, nello scritto neotestamentario, per mezzo di figure e simboli solo in parte diversi: non solo la «bestia che saliva dal mare» e la «grande meretrice che sta assisa su acque copiose» (*Ap.* 13 e 17)<sup>23</sup>, ma anche – e soprattutto – il «grosso dragone [...] con sette teste e dieci corna», che «vomito dalla sua bocca un fiume di acqua» e che alla fine sarà incatenato e gettato «nell'Abisso», nel suo elemento naturale (*Ap.* 12 e 20)<sup>24</sup>.

Il mito babilonese dell'origine del mondo diventa visione escatologica; il futuro sarà un ritorno al passato più remoto. Il disordine degli inizi si manifesterà di nuovo: Marduk-Jahvè dovrà sconfiggere ancora una volta le tenebre e compiere una «seconda creazione», che nella visione apocalittica – conclude Gunkel – «viene pensata in maniera del tutto analoga alla prima [...]. Alla fine dei tempi si ripeterà ciò che è stato al tempo dei primordi: la nuova creazione sarà preceduta da un nuovo caos»<sup>25</sup>.

Le analisi di *La creazione e il caos*, che rintracciano una sotterranea continuità, a partire dalla comune incidenza di elementi 'stranieri', tra l'*Antico Testamento* e l'*Apocalisse* di Giovanni, impongono di non 'isolare' il canone biblico, quasi fosse l'esito lineare di una tradizione omogenea, rimasta del tutto separata e priva di contatti con altre culture e religioni della stessa area geografica. Il lascito scritto, nel caso della Bibbia, rappresenta, sulla scorta degli studi di Gunkel, la sedimentazione, ma anche l'irrigidimento e talvolta il riassunto cifrato, di una tradizione assai più ricca e variegata, affidata all'oralità, in cui rientravano motivi di provenienza diversa. La complessa trama del 'mito della creazione', tramandato in Israele di generazione in generazione e ancora ben vivo all'epoca dei testi apocalittici, non coincide affatto col racconto della *Genesi*.

L'opera del biblista appartiene a un periodo – gli ultimi anni dell'Ottocento – in cui l'antichistica inizia a rivendicare territori di indagine in precedenza del tutto trascurati. Al momento in cui Gunkel mette in

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 117.

<sup>23</sup> Della «bestia che sale dall'Abisso» era stato fatto cenno anche in precedenza (*Ap.* 11,7): cfr. *ivi*, p. 337.

<sup>24</sup> *Ivi*, pp. 231-32 e 381.

<sup>25</sup> *Ivi*, pp. 367 e 370.

evidenza le 'incrostazioni' di derivazione babilonese presenti nel canone biblico, i filologi classici documentano le convergenze tra il primo cristianesimo e la religiosità misterica di età ellenistica (Hermann Usener e i suoi allievi) o studiano le sedimentazioni lasciate dal parsismo nei sistemi degli gnostici e nell'ermetismo (Richard Reitzenstein, Wilhelm Bousset).

A frantumarsi, in tutti questi casi, sono le linee di confine e i caratteri distintivi, all'apparenza così solidi, tra civiltà e religioni diverse. Nell'arco di tempo in cui l'antisemitismo, collegato all'esaltazione del cristianesimo 'ariano', acquista un crescente rilievo politico, proprio l'antichistica tedesca offre nuovi, decisivi apporti – in definitiva – per riconoscere l'irrealtà dei nuovi miti che si vanno diffondendo.

Nello stesso periodo, le più recenti indagini intorno alle antichità giudaiche lasciano il segno anche nelle riflessioni dei filosofi. Se Nietzsche apprezza quanto scrive Wellhausen a proposito della più antica religione 'naturale' in Israele, in seguito sarà Spengler a riproporre, sul piano filosofico, le conclusioni di antichisti, orientalisti e storici delle religioni intenti a smembrare e a scomporre la presunta omogeneità di qualsiasi formazione storica. Proprio *Il Tramonto dell'Occidente* (1918-1923) intende ricostruire, in molte sezioni, i grovigli e i tortuosi percorsi attraverso cui in età di crisi e di transizione il 'vecchio' si travasa nel 'nuovo' e motivi significativi di una cultura 'condannata' e prossima a scomparire riaffiorano, profondamente trasformati, in contesti del tutto inediti.

I chimici, ricorda Spengler a questo proposito, conoscono 'cristallizzazioni improprie' o «pseudomorfose». Quest'ultimo termine serve per definire casi singolari di sedimentazione: processi attraverso cui una sostanza semifluida, solidificandosi entro cavità o crepacci, finisce per 'aderire' esteriormente a strutture poliedriche di altri minerali, presenti un tempo in quelle rocce e poi disgregatisi («forme falsificate, cristalli nei quali la struttura interna contraddice la conformazione esterna»)<sup>26</sup>.

Anche gli storici e i 'filosofi della cultura', prosegue Spengler, devono fare i conti con analoghi processi di discrepanza tra 'interno' ed 'esterno', imparando a distinguere, in un'epoca apparentemente compatta, un complesso lavoro di 'intarsio', risultato dal modo in cui si incontrano, si mescolano, e tornano a 'cristallizzarsi' in forma comunque 'impropria', elementi di diversa derivazione. Così Spengler registra, nel suo contributo, svariati fenomeni in cui avvengono 'ibridazioni',

<sup>26</sup> Oswald Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, Milano, Longanesi, 1981, p. 926.

inattesi 'ritorni' e 'rivincite' postume: antiche divinità femminili, provenienti dall'Egitto o dal Medio Oriente, riaffiorano nella figura di Maria e nei suoi attributi; cerimonie e forme di iniziazione tipiche dei culti misterici tornano a rivivere nei culti delle comunità cristiane dei primi due secoli; la complessa 'liturgia del potere' e l'ossequio all'imperatore-Dio nella corte sassanide viene a riproporsi a Roma, a un certo momento, nella magnificenza dei titoli imperiali e nella divinizzazione del regnante; un modo 'orientale' e 'anticlassico' di dar forma allo spazio – in primo luogo, la cupola e il collegamento dell'arco e della colonna – ricompare e permea in profondità l'architettura rinascimentale.

Il filosofo della storia e lo storico delle idee, in definitiva, non conoscono epoche o lasciti culturali che non siano al loro interno disomogenei, stratificati, segnati dall'attrito tra fattori costitutivi spesso discordanti. La difesa di un simile modo di guardare alla 'storia universale' è strettamente collegata, in Spengler, alla sua confidenza con l'opera di Gunkel e con l'antichistica tedesca del periodo, così attenta a dar rilievo alle 'contaminazioni' e alle 'infiltrazioni' sotterranee rintracciabili nelle più diverse formazioni storiche<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> Il presente contributo riprende e svolge, anche a partire da nuove letture, ricerche già presentate in precedenti pubblicazioni: *Orient/Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbilde*, Berlin u. New York, de Gruyter, 1996, pp. 310-313 e 326-330; *Tradizione ebraica e civiltà europea: un passaggio cruciale nell'ottica di Nietzsche*, introduzione a *Nietzsche e gli ebrei. Antologia*, a cura di V. Vivarelli, Firenze, Giuntina, 2011, pp. 63-100; *Da Nietzsche a Heidegger. Mondo classico e civiltà europea*, Pisa, Edizioni della Normale, 2012, pp. 161-165.

## Bibliografia essenziale

- Hahn H. F., Hummel H. D., *The Old Testament in Modern Research*, Fortress Press, Philadelphia, 1966.
- Lüdemann G. (a cura di), *Die 'religionsgeschichtliche Schule'*, Lange, Frankfurt a. M., 1996.
- Mosse G. L., *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'olocausto*, Bari, Laterza, 2003.
- Mosse W. E., Paucker A. (a cura di), *Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890-1914: ein Sammelband*, Mohr, Tübingen, 1976.
- Poliakov L., *Storia dell'antisemitismo*, vol. 4: *L'Europa suicida*, La Nuova Italia, Firenze, 1999.
- Poliakov L., *Il mito ariano*, Editori Riuniti, 2020.
- Graf Reventlow H., *Storia dell'interpretazione biblica*, Piemme, Casale Monferato, 2004.



## L'«esercizio di pensiero politico» di Hannah Arendt sull'affaire Dreyfus

Pierpaolo Ciccarelli

*L'affaire Dreyfus*: cominciamo con un breve resoconto dei fatti, noti al grande pubblico grazie ad un recente film di Roman Polansky (*L'ufficiale e la spia*, 2019). Siamo in Francia nel 1894. Alfred Dreyfus, un capitano di origine israelita in servizio presso lo stato maggiore dell'esercito, viene arrestato e messo sotto processo a porte chiuse dinanzi alla corte marziale. L'accusa è gravissima: avrebbe comunicato ai tedeschi, dietro compenso, segreti militari. Benché si proclami innocente, è giudicato colpevole. Il 5 gennaio 1895 subisce una disonorante degradazione al cospetto di numerosi francesi, indignati dinanzi al traditore della patria, e dell'intero stato maggiore, compiaciuto di averlo catturato (è la splendida scena d'esordio del film di Polansky). Viene quindi tradotto in catene in una sperduta isola francese dell'Oceano atlantico a scontare il carcere a vita. Il caso sembra ormai chiuso, ma, nel 1896, emerge un ragionevole dubbio sulla colpevolezza dell'ex-capitano Dreyfus. Riguarda la prova, l'unica prova in base alla quale era stato condannato: un *bordereau*, o «distinta di accompagnamento», che la spia aveva scritto di proprio pugno ed allegato ai documenti segreti nell'atto di consegnarli ai tedeschi. A scoprire che l'autore del *bordereau* non era Dreyfus, è colui che, appena dopo la condanna, era stato chiamato a dirigere il servizio di *intelligence*: il maggiore George Picquart. Chi ha visto la pellicola di Polansky ha ben presente chi è Picquart. È l'eroe del film, magnificamente interpretato da Jean Dujardin. Picquart comprende che chi sta scontando l'ergastolo è innocente. Chi ha tradito e, molto probabilmente, continua a tradire la Francia è a piede libero. Il sospetto cade su un ufficiale, Ferdinand Walsin Esterhazy, che Picquart ordina perciò di far sorvegliare, onde raccogliere prove che consentano di metterlo in stato d'accusa.

Inspiegabilmente, però, Picquart incontra un vero e proprio muro nello stato maggiore dell'esercito: di riaprire il processo, e mettere così la vera spia in condizione di non nuocere, nessuno degli alti ufficiali vuol saperne. Perché questa unanime resistenza? È una domanda che

va oltre l'aspetto strettamente giudiziario dei fatti. È tuttavia un fatto che il caso giudiziario aveva sin dai suoi esordi cominciato ad assumere un rilievo politico. Già quando il processo si stava svolgendo a porte chiuse, un giornale dichiaratamente antisemita, la *Libre Parole* diretto da Edouard Drumont, aveva non solo reso il fatto di pubblico dominio, cosa alquanto incongrua, visto che si trattava di questioni di sicurezza nazionale. Gli articoli di Drumont avevano altresì reso la notizia appetitosa per il grande pubblico insistendo ognora sul fatto che la spia, colui che 'per trenta denari' aveva venduto la propria patria era – guarda caso – proprio di origine israelita. Tutto lascia pensare, insomma, che la riluttanza dello stato maggiore a riaprire il processo sia dovuta ad un preconcepito sentimento di ostilità nei confronti di Dreyfus in quanto ebreo. A Picquart viene fatto capire che deve astenersi da qualsiasi iniziativa. Lo si rimuove dall'incarico ed allontana da Parigi, inviandolo presso remote guarnigioni straniere dell'esercito francese.

Tornato a Parigi, Picquart trova l'abitazione sottosopra. Comincia a temere per la propria incolumità, ma è un uomo onesto e decide di rischiare il tutto per tutto. Trova ascolto presso uno sparuto gruppo di cittadini preoccupati del clima politico che si sta diffondendo nel Paese, composto da qualche uomo politico, alcuni studiosi e celebri scrittori, tra i quali Émile Zola. Questi si convince che l'ingiustizia perpetrata nei confronti di Dreyfus non deve passare sotto silenzio. Publica un articolo di giornale destinato a diventare celeberrimo: *J'accuse...!*<sup>1</sup>. È in quel momento che *l'affaire Dreyfus* assume le proporzioni di uno sconvolgente caso politico. La presa di posizione di Zola provoca una reazione feroce da parte di gruppi antisemiti di destra, che si trovano così catapultati sulla scena pubblica. Assumono un rilievo che, in Francia, la patria dell'emancipazione ebraica, mai ci si sarebbe aspettato. Ai disordini e le violenze di piazza segue, per calmare le acque, l'arresto di Picquart e la condanna di Zola. Ad ingiustizia, così, si aggiunge nuova ingiustizia: tutto lascia presagire che sulla Repubblica stia per abbattersi uno di quei rovesci di fortuna che, fin dalla sua origine rivoluzionaria, ne avevano segnato le sorti. Ma ciò non avviene, i disordini rientrano, la fine della Repubblica è scongiurata (in realtà, solo rimandata di qualche decennio: la fine, disastrosa, giungerà a causa della guerra, nel giugno 1940, quando l'esercito francese capitolerà dinanzi ai tedeschi trionfanti a Parigi). Le pressioni dei *dreyfusards* (così vengono

<sup>1</sup> Émile Zola, *J'Accuse...! Lettre au Président de la République* (1898); tr.it. di A. Mola, *Io accuso*, Milano, Garzanti, 2019.



chiamati i sostenitori di Dreyfus) per la riapertura del processo hanno finalmente la meglio sulla piazza antidreyfusarda. Il nuovo processo si conclude, nel 1899, bensì con una condanna (pur se con attenuanti). Ma il clima è oramai cambiato, tant'è vero che, subito dopo, a Dreyfus viene concessa la grazia.

Questi, schematicamente, i fatti. Hannah Arendt ne tratta nel quarto capitolo della prima parte (intitolata «L'antisemitismo») delle *Origini del totalitarismo*<sup>2</sup>. Va osservato, anzitutto, che non si tratta di una analisi di carattere storico (benché basata su una solida documentazione storiografica). Si tratta, piuttosto, di un esempio di quel modo di riflettere filosoficamente che, altrove, Arendt chiama *exercise in political thought*, «esercizio di pensiero politico»<sup>3</sup>. Per capire che cosa sia un «esercizio di pensiero politico», occorre per prima cosa tener presente il carattere per Arendt costitutivo dei fenomeni politici: la loro *ambivalenza*. Il punto essenziale dell'*affaire Dreyfus*, nella lettura arendtiana, sta precisamente nella sua ambivalenza politica. Particolarmente significativo, a questo riguardo, è un paragrafo del testo, intitolato *The people and the mob*. Il traduttore italiano ha reso il termine *mob*, con «plebe». La traduzione non sembra del tutto calzante. Meglio: *Il popolo e la folla* o *Il popolo e la massa*. Non è difficile capire che cosa intenda Arendt con l'espressione *mob*. Diverse scene del film di Polansky lo illustrano vividamente: è la folla che urla slogan antisemiti già nella prima scena, e poi ancora in quelle, violente, riguardanti il processo a Zola, il quale, «se fosse stato assolto, non sarebbe uscito vivo dall'aula del tribunale»<sup>4</sup>.

Meno facile, invece, è capire che cosa Arendt intenda con *people*, «popolo», più precisamente, che cosa distingua quest'ultimo dalla «folla» o «massa». Al riguardo, ella esordisce con una affermazione di carattere generale: «è un errore fondamentale identificare la folla con il popolo, invece di considerarla come una caricatura di quest'ultimo»<sup>5</sup>. «Popolo» e «folla», dunque, non sono cose identiche e, tuttavia, non sono nemmeno cose semplicemente diverse. Diciamo infatti «caricatura», ad esempio, un disegno che deforma o esagera determinati tratti

<sup>2</sup> Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (1966<sup>3</sup>); tr. it. di A. Guadagnin, *Le origini del totalitarismo*, Milano, Comunità 1967, pp. 124-168.

<sup>3</sup> Cfr. Hannah Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* (1954); tr. it. di T. Gargiulo, *Tra passato e futuro*, Milano, Garzanti, 1999 (nell'edizione italiana di questa raccolta di sei saggi, scritti in anni diversi, viene inspiegabilmente omissa il sottotitolo, la cui importanza è segnalata dall'autrice nella breve e densa introduzione 'metodologica').

<sup>4</sup> Arendt, *Le origini* cit., p. 154.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 148 (trad. leggermente modificata).

caratteristici del volto di una certa persona, la quale, ciò nonostante, rimane riconoscibile come la *stessa* persona. Affermando che ne è la «caricatura», quindi, Arendt attira l'attenzione sul fatto che la «folla» è e *non* è il «popolo». Ma che cosa intende dire Arendt indicando questo fenomeno di ambivalenza? Vediamo meglio. Arendt osserva che la caratteristica distintiva della folla è il fatto di essere composta da «declassati»<sup>6</sup>, ossia da individui che hanno avuto la sventura di subire un decadimento di ruolo sociale, con la conseguente perdita di condizioni materiali di agiatezza. La folla violentemente antisemita dell'*affaire Dreyfus* era composta per lo più da individui provenienti dal ceto medio che avevano perduto la propria condizione di sicurezza sociale, o che temevano di perderla. Questa composizione sociologica della folla antidreyfusarda suggerisce ad Arendt<sup>7</sup> di istituire una stretta connessione tra l'*affaire Dreyfus* e un altro episodio che aveva occupato la scena pubblica francese pochi anni prima: il cosiddetto «scandalo di Panama». Era venuto fuori che l'impresa di costruzione francese incaricata di eseguire i lavori per la realizzazione del canale di Panama aveva corrotto numerosi parlamentari affinché votassero il finanziamento pubblico del progetto. Protagonisti della vicenda erano stati loschi faccendieri ebrei che, ricavandone ingenti guadagni, avevano svolto il ruolo di mediatori tra parlamento e impresa costruttrice. Ad un certo momento, a causa anche della avidità dei mediatori, l'impresa fallì, mandando sul lastrico decine di migliaia di piccoli risparmiatori che, di lì a qualche anno, andranno ad ingrossare le fila della folla ostile a Dreyfus. Il merito di rivelare lo scandalo di Panama fu del già menzionato Drumont. Nella ricostruzione arendtiana dei fatti, Drumont ed altri capi politici antisemiti recitano la parte di 'eroi negativi', diversamente da quel che vediamo nel film di Polansky, dove questi sono rappresentati soprattutto dalle alte cariche dell'esercito. Questa diversa scelta 'drammaturgica' di Arendt nel raccontare i fatti non è casuale. È bensì dettata dal carattere politico della sua lettura. La sua attenzione, cioè, è principalmente rivolta alla dinamica che, in una determinata circostanza storica, rende possibile l'agire assieme, ovvero, il «potere»<sup>8</sup>. Potremmo dunque dire che «popolo» e «folla» non sono che due modi antitetici di manifestarsi del «potere» (nella accezione

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Cfr. *ivi*, pp. 132-139.

<sup>8</sup> Sul nesso tra «azione» e «potere» in quanto capacità di «agire in comune», cfr. Hannah Arendt, *The Human Condition* (1958); tr. it. di S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 1994, pp. 127-153.

specificamente arendtiana del termine). A differenza del popolo, che in occasione delle «grandi rivoluzioni lotta per assumere la guida della nazione, la folla reclama l'“uomo forte”, il “grande capo”»<sup>9</sup>. Arendt rileva, a questo proposito, che il primo a parlare della necessità di trasformare la repubblica parlamentare in repubblica plebiscitaria, fu proprio un *antidreyfusard*, leader di una formazione politica antisemita di destra: Paul Déroulède<sup>10</sup>. L'azione politica compiuta da uomini come Déroulède e Drumont fu quella di «diffondere una nuova specie di sentimento nazionale, consistente nell'esonerare il proprio popolo da qualsiasi responsabilità a spese di tutti gli altri, irrevocabilmente condannati»<sup>11</sup>.

Ecco, dunque, due elementi costitutivi della «folla» in quanto fenomeno politico o manifestazione del «potere»: irresponsabilità ed odio. Quel che aggrega la folla è il bisogno di assolvere se stessa da ogni responsabilità, di scaricarsi dal suo peso. Per ciò stesso, la folla ha bisogno di rendere qualcun altro responsabile. Ha bisogno di un colpevole. Di qui, per Arendt, l'odio quale basilare stato d'animo della folla. La folla, essendo composta da «declassati», odia la società dalla quale si sente esclusa; ed odia altresì lo Stato e le istituzioni parlamentari, dalle quali non si sente rappresentata. In occasione dell'*affaire Dreyfus*, l'odio di massa, ossia, più precisamente, il bisogno di liberarsi dal peso della responsabilità e la conseguente necessità di incolpare qualcuno, trovò espressione nella persecuzione degli ebrei. Ciò accadde perché gli ebrei personificavano agli occhi della folla tutto ciò che questa odia. Personificavano la società, odiata perché tollerava gli ebrei (al punto da consentire che uno di loro, Dreyfus, potesse detenere una carica militare di grande prestigio sociale). Per una ragione analoga e tuttavia inversa, secondo Arendt, gli ebrei erano visti come personificazione dell'altro oggetto dell'odio di massa, ossia lo Stato. A questo proposito, va tenuto presente uno dei risultati dell'analisi storico-sociale svolta da Arendt nei capitoli delle *Origini del totalitarismo* che precedono la trattazione dell'*affaire Dreyfus*. Sin dagli albori dello Stato moderno, alcuni settori molto in vista della comunità israelita avevano intrattenuito un rapporto privilegiato con l'apparato statale. Gli ebrei ricchi – si pensi a grandi banchieri come i Rotschild o i Bleichroeder – avevano costantemente collaborato con le case reali, finanziandone le ingenti

<sup>9</sup> Arendt, *Le origini* cit., p. 148.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 138.

spese militari<sup>12</sup>. Ciò fece sì che gli ebrei agiati apparissero come un corpo sociale privilegiato, distinto da tutti gli altri corpi sociali. Laddove, quindi, la borghesia 'gentile', andava sempre più differenziandosi e autonomizzandosi dallo Stato, per finire con l'opporvisi e acquisire, così, la coscienza politica che esploderà nella Rivoluzione francese, gli ebrei più ricchi non maturarono un'autonoma coscienza politica. Erano bensì facoltosi e riconosciuti, ma non si curarono di tradurre il proprio privilegio sociale in potere politico. È a questa fondamentale mancanza di potere degli ebrei, che Arendt fa risalire il fenomeno politico dell'antisemitismo. Un fenomeno, questo, che non va confuso con il millenario odio antiebraico (*Judenhass* o «antigiudaismo»). L'antisemitismo politico, infatti, appare in Europa non prima degli anni Settanta dell'Ottocento (la parola stessa «antisemita» sembra essere un conio originale di Wilhelm Marr, il fondatore di una *Antisemiten-Liga* in Germania nel 1879<sup>13</sup>).

Arendt stabilisce quindi un nesso causale tra la storia sociale degli ebrei e l'antisemitismo politico. Ma, con ciò, non indulge ad alcun determinismo storico: la storia sociale spiega il fenomeno politico dell'antisemitismo – ecco il punto essenziale della sua analisi – soltanto in quanto essa testimonia la perdurante spoliticizzazione degli ebrei. Per gli ebrei ricchi a cui Arendt si riferisce, gli affari di Stato non erano nulla più che lucrativi affari economici che, come tali, affinché vadano a buon fine, non devono essere ostacolati da vincoli politici (come, ad esempio, ragioni patriottiche). Si potrebbe perciò dire che l'ognora risorgente mito antisemita della cospirazione mondiale ebraica (si pensi ai falsi *Protocolli dei Savi di Sion*) non è che l'immagine politicizzata del ruolo impolitico svolto da alcuni settori socialmente influenti della comunità israelita. Si tratta, anche qui, di una deformazione caricaturale della realtà di fatto: l'effettiva *impotenza* politica viene disegnata come *onnipotenza* politica.

A proposito della spiegazione arendtiana della esplosione di odio antisemita in occasione dell'*affaire Dreyfus*, è necessaria un'altra precisazione. Arendt insiste sul fatto che, per spiegare quella che, con le parole di George Bernanos, ella non esita a chiamare la «grande idea politica»<sup>14</sup> dell'antisemitismo, non è sufficiente la cosiddetta teoria del

<sup>12</sup> Cfr. il secondo capitolo della prima parte, «Gli ebrei e lo Stato nazionale» (*ivi*, pp. 15-75).

<sup>13</sup> Cfr. Moshe Zimmermann, *Wilhelm Marr. The Patriarch of Anti-Semitism*, New York, Oxford University Press, 1986.

<sup>14</sup> George Bernanos, *La grande peur des bien-pensants*, Parigi, Grasset, 1931, p. 151

‘capro espiatorio’, la tesi, cioè, secondo la quale gli ebrei avrebbero semplicemente svolto la funzione di valvola di sfogo dell’odio di massa<sup>15</sup>. Vero è che la spiegazione arendtiana presenta una certa affinità con una spiegazione di questo tipo, giacché Arendt non ha alcuna difficoltà a riconoscere ciò che è oltremodo evidente, ossia che l’odio di massa non ha alcun rapporto con quel che gli individui che ne sono oggetto hanno fatto, o non fatto. Arendt però rifiuta la premessa della teoria del capro espiatorio, vale a dire, l’innocenza di principio della vittima. Questo è forse uno degli aspetti più irritanti della riflessione arendtiana sull’antisemitismo. Rifiutando la teoria del capro espiatorio, Arendt espone se stessa ad una grave obiezione: se gli ebrei non sono stati innocenti ‘agnelli sacrificali’, li si dovrà allora considerare colpevoli? Si sono forse meritati quel che è stato loro inflitto? È l’obiezione che diversi intellettuali rivolsero ad un testo di Arendt diventato notissimo, *La banalità del male*, il resoconto del processo a Adolf Eichmann<sup>16</sup>. È noto che, in questo reportage, Arendt sottolinea la corresponsabilità dei gruppi dirigenti ebraici (i cosiddetti *Judenräte*) nel funzionamento della macchina dello sterminio. Il tema è diverso da quello trattato nelle *Origini*, ma la questione è la stessa: si tratta della linea di demarcazione tra vittima e carnefice, che, secondo i suoi critici<sup>17</sup>, Arendt avrebbe finito con il cancellare. La polemica, a mio avviso, è pretestuosa. Arendt non ha ovviamente mai pensato che gli ebrei abbiano meritato quel che è stato loro inflitto. Il punto è un altro. Arendt respinge la spiegazione degli ebrei-capro-espiatorio perché essa fa astrazione dall’aspetto politico della vicenda. È una spiegazione nella quale gli ebrei non appaiono per quel che essi sono, ossia soggetti agenti, liberi, dotati di responsabilità. In altri termini, il fatale difetto della teoria degli ebrei-capro-espiatorio sta nel suo carattere derespon-

---

(citato da Arendt, *Le origini* cit., p. 144).

<sup>15</sup> Cfr. il primo capitolo della prima parte («L’antisemitismo e il senso comune») di Arendt, *Le origini* cit., pp. 3-14.

<sup>16</sup> Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil* (1963); tr. it. di P. Bernardini, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli, 1992.

<sup>17</sup> Vi è addirittura chi (a esempio, Bernard Wasserstein, *Blame the Victim. Hannah Arendt among the Nazis: the Historian and her Sources*, «Times Literary Supplement», 9 ottobre 2009, pp. 13–15 e Walter Laqueur, *The Arendt Cult: Hannah Arendt as Political Commentator*, «Journal of Contemporary History», 33 [1998], pp. 483–496) rimprovera ad Arendt di esser rimasta succube di stereotipi antisemiti: cfr., al riguardo, le acute osservazioni di Natan Sznaider, *Hannah Arendt and the Sociology of Antisemitism*, «Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft», 39 (2010), pp. 421-434 (in particolare pp. 424 s).

sabilizzante. Essa presenta, in forma invertita, la stessa 'logica' che governa la folla antisemita. Come abbiamo letto prima, infatti, la folla è espressione di un sentimento di reciproca appartenenza che consiste «nell'esonerare il proprio popolo da qualsiasi responsabilità a spese di tutti gli altri, irrevocabilmente condannati». Anche in questo caso, il focus dell'esercizio di pensiero politico arendtiano è l'ambivalenza del fenomeno politico.

Per quale motivo, dunque, Arendt insiste sulla responsabilità dei gruppi dirigenti ebraici nell'organizzazione dello sterminio? Oppure, per restringerci alla sua analisi dello scoppio dell'antisemitismo politico in occasione dell'*affaire Dreyfus*, perché sottolinea il fatto, ad esempio, che nel campo dei sostenitori di Dreyfus c'erano pochissimi ebrei e che tra i più accaniti antidreyfusardi vi erano addirittura degli ebrei? Perché stigmatizza Dreyfus per aver accettato la grazia?<sup>18</sup> La critica arendtiana del comportamento degli ebrei durante l'*affaire Dreyfus* è dovuta all'esigenza di prospettarne le vicende in termini rigorosamente storico-politici: quel che è accaduto agli ebrei, così come tutto ciò che accade nel dominio dell'agire umano, ha per Arendt un carattere contingente, avrebbe cioè potuto non accadere. Se le cose sono andate in un modo anziché in un altro, la ragione è che, in un contesto determinato, si è compiuta una certa scelta a scapito di un'altra: entrambe le scelte erano possibili. Il compito del pensiero politico (per come lo intende Arendt, beninteso) è precisamente questo: riuscire a pensare le vicende umane nella loro costitutiva contingenza. La storia, cioè, non è il risultato di *fattori* necessitanti, bensì di *scelte* compiute in un contesto necessitante. Contesto che ha forza costrittiva proprio perché presuppone lo spazio di libertà su cui si esercita. In altre parole, la determinazione causale degli eventi non esclude, bensì presuppone l'*indeterminazione* causale<sup>19</sup>. Questa basilare indeterminazione delle vicende umane, conferendo ad ogni fenomeno politico un carattere ambivalente, rende necessario quello sforzo di comprensione che Arendt chiama «esercizio di pensiero politico». È questo motivo schiettamente filosofico, a

<sup>18</sup> Cfr. Arendt, *Le origini* cit., pp. 149, 164, 166-168. Per una diversa valutazione riguardo alla consapevolezza, negli ambienti ebraici francesi, del pericolo antisemita all'epoca dell'*affaire*, cfr. Paula E. Hyman, *New Perspectives on the Dreyfus Affair*, «Historical Reflections / Réflexions Historiques», pp. 335-349 (con ampia bibliografia).

<sup>19</sup> Il problema della «causalità» nella storia emerge spesso negli scritti di Arendt, ad esempio in *Understanding and Politics* (1953); tr. it. di P. Costa, *Comprensione e politica (la difficoltà di comprendere)*, in: *Archivio Arendt*, 2: 1950-1954, a cura di S. Forti, Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 79-98.

spiegare perché, nell'*affaire Dreyfus*, Arendt scorga la presenza e della folla e del popolo. Torniamo, così, alla questione dell'ambivalenza popolo/folla.

Abbiamo visto fin qui quel che diverse scene del film di Polanski ci fanno vedere: la folla acclamante che riversa il proprio odio violento contro il presunto traditore. Dobbiamo ora guardare ad un aspetto della vicenda a cui Polanski non sembra aver prestato l'attenzione che, pure, avrebbe meritato in tempi come i nostri, segnati dalla recrudescenza di movimenti plebiscitari. Per Polanski, il vero e proprio 'eroe positivo' dell'intera vicenda è Picquart. Per Arendt, invece, l'eroe non è Picquart, (benché ella ne ammiri l'irrepreensibilità morale). Non è nemmeno Zola, emblema dell'intellettuale 'impegnato' che ha il coraggio di dire le cose come stanno (Arendt, in verità, non nutre simpatia per la figura del *public intellectual*, di cui Zola può dirsi il capostipite)<sup>20</sup>. L'eroe è un personaggio che nel film compare solo una volta, di sfuggita: George Clemenceau, all'epoca editore de *L'aurore*, il giornale che pubblicò l'articolo di Zola e si fece promotore della campagna di stampa a favore di Dreyfus. George Clemenceau era il leader del partito radicale francese, inizialmente molto vicino all'estrema sinistra, e che, dopo *l'affaire Dreyfus*, nel 1906, diventerà presidente del Consiglio. L'iniziale ispirazione risolutamente democratica e repubblicana di Clemenceau andrà da allora affievolendosi. Clemenceau assumerà un orientamento politico sempre più militarista, nazionalista ed antitedesco. Fu infatti il protagonista, come noto, delle trattative di pace che alla fine della Prima Guerra Mondiale imposero alla Germania sconfitta risarcimenti onerosissimi. Una misura ciecamente nazionalistica, il cui amaro conto la Francia sarà costretta a pagare nel giugno del 1940. La riflessione arendtiana sull'*affaire Dreyfus* si compie proprio nel «tempo buio» dell'occupazione nazista della Francia (una prima versione del testo, poi rifiuta con alcune modifiche nel 1951 in *Origins of Totalitarianism*, comparve nel 1942<sup>21</sup>). Arendt non ignora, quindi, gli errori di Clemenceau. Osserva, anzi, che dopo *l'affaire Dreyfus*, «questi cadde preda di quel fatale orgoglio che contraddistinse il resto della sua carriera, di quel fatale disprezzo per il popolo e gli uomini che implicava necessariamente la sfiducia in tutte le forme di governo democratiche»<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Cfr. l'interessante studio di Benjamin Wurgaft, *Thinking in Public. Strauss, Levinas, Arendt*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2016.

<sup>21</sup> Hannah Arendt, *From the Dreyfus Affair to France Today*, «Jewish Social Studies», IV (1942), pp. 195-240.

<sup>22</sup> Arendt, *Le origini cit.*, p. 160.

Questo giudizio critico, però, non le impedisce di scorgere proprio in Clemenceau, ossia in uno degli indiretti responsabili della catastrofe francese nel 1940, colui che salvò la Repubblica negli anni dell'*affaire Dreyfus*. La sua azione politica fu analoga, e tuttavia inversa – ecco di nuovo un fenomeno di ambivalenza – a quella di Drumont e degli altri capi antisemiti. Così come costoro svolsero la funzione di coagulare la folla, Clemenceau fu, per così dire, il motore di aggregazione del popolo. A questo proposito, c'è un passo del testo sul quale vale la pena soffermarsi (anche perché si tratta di un'aggiunta all'edizione tedesca del 1955, e quindi non si trova nella traduzione italiana, condotta sulla precedente edizione americana):

Lo storico moderno, al cospetto del fatto che un solo uomo riuscì a salvare la repubblica, è incline a credere nei miracoli. Davvero, infatti, nessuno di questi repubblicani voleva essere salvato. La caduta sembrava essere stata decretata dagli dèi, come la caduta di qualsiasi entità politica che abbia troppo avidamente mangiato i frutti proibiti del mero interesse individuale e della mera speculazione commerciale. Ma nel disegno degli dèi – *ecco quel che ci insegna l'affaire Dreyfus* – nulla è deciso una volta per tutte. Un uomo giusto può essere sufficiente per scongiurare la catastrofe della città<sup>23</sup>.

L'inciso, che ho messo in rilievo con il corsivo, lascia ben capire l'intenzione schiettamente politica della riflessione arendtiana sull'*affaire Dreyfus*. Aggiungendo questo passo, Arendt, fedele allo spirito della concezione classica della *historia* quale *magistra vitae*, sembra aver voluto distillarne l'insegnamento politico. Ella ricorre ad un registro lessicale che rammenta, da un lato, i tragici greci, dall'altro, la Bibbia. In occasione dell'*affaire Dreyfus*, la caduta della Repubblica «sembrò essere stata decisa dagli dèi», apparve cioè un fato ineluttabile. Un fato, però, dovuto ad una «colpa» che Arendt raffigura con l'archetipo biblico della colpa umana: il «frutto proibito». Il frutto proibito che determina la catastrofe politica è il «mero interesse individuale» e la «mera speculazione commerciale». Con ciò Arendt allude ai vizi di fondo della vita politica francese, o meglio, alla sostanziale assenza di vita politica in quegli anni, segnati dallo scandalo di Panama,

<sup>23</sup> Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (1955), 3 voll. I: *Antisemitismus*, Berlin-Wien, Ullstein, 1975, p. 185. (traduzione mia, c.vo aggiunto).



dalla trasformazione del parlamento in un insieme di gruppi di interesse intesi al disbrigo di affari economici. Qual è dunque la lezione impartita dall'*affaire Dreyfus*? La lezione è «che nel disegno degli dèi, nulla è deciso una volta per tutte». Ciò significa: il fato ineluttabile, dovuto alla colpa di cui si macchiarono gli uomini politici francesi, venne scongiurato improvvisamente, al di fuori, cioè, di ogni previsione, a dispetto degli schemi interpretativi deterministici che, a giudizio di Arendt, caratterizzano la storiografia moderna rispetto a quella antica. Ma, in realtà, Clemenceau non compì nulla di miracoloso. Non fece altro che proclamare, e ripetere in diversi modi, una verità semplice ed elementare, riassunta in questo slogan: «*l'affaire d'un seul est l'affaire de tous*», «l'affare di uno solo è l'affare di tutti». Clemenceau, cioè, ricorse al repertorio di idee del vecchio patriottismo giacobino: «giustizia», «libertà», «virtù civica», «libertà dall'oppressione». Erano state le parole d'ordine della Rivoluzione francese, divenute oggetto, in seguito, non soltanto dello scherno della destra conservatrice e contro-rivoluzionaria, ma anche della noncuranza, se non del disprezzo, della sinistra socialista che, in ossequio dogmatico all'interpretazione marxiana della Rivoluzione francese, le aveva ogni volta stigmatizzate come verità soltanto «astratte» e «borghesi», mere dissimulazioni ideologiche dei rapporti di dominio realmente esistenti tra borghesia e proletariato. E, invece, fu proprio l'appello a queste presunte «astrazioni», a rivelarsi decisivo nell'«ora del pericolo»<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Questa espressione ricorre in un'altra aggiunta estremamente significativa, anch'essa assente nella traduzione italiana (benché il traduttore assicuri di aver tenuto presente l'edizione tedesca [cfr. Arendt, *Le origini* cit., p. ii]): «Così come la folla, la quale fonde nei declassati tutte le classi della società, rappresenta il popolo nella sua caricatura, i cittadini, che la chiamata (*Ruf*) dei patrioti è in grado di raggiungere nell'ora del pericolo e, sciogliendoli da tutti i legami sociali e partitici (*parteipolitisch*), di fondere nel grande crogiolo della *res publica*, rappresentano il popolo nella sua vera forma» (Arendt, *Elemente* cit., p. 192) [traduzione mia]. Il ricorso, in questo passo, all'espressione *Ruf*, «chiamata», lascia ipotizzare che Arendt abbia qui tenuto presenti, ripensandole originalmente, le pagine heideggeriane sulla «coscienza morale» (*Gewissen*, cfr. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* [1927]; tr. it. di P. Chiodi, rivista da F. Volpi, *Essere e tempo*, Milano Longanesi, pp. 320-359). Ne rinvio la trattazione ad altra occasione.

### **Bibliografia essenziale**

Arendt H., *Le origini del totalitarismo*, tr. it. di A. Guadagnin, Milano, Comunità, 1967.

Arendt H., *Comprensione e politica (la difficoltà di comprendere)*, tr. it. di P. Costa, in: *Archivio Arendt*. 2: 1950-1954, a cura di S. Forti, Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 79-98.

Arendt H., *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. di S. Finzi, Milano, Bompiani, 1994.

Arendt H., *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, tr. it. di P. Bernardini, Milano, Feltrinelli, 1992.

Bertrand J., *Histoire politique de l'affaire Dreyfus*, Parigi, Fayard, 2014.

Sznaider N., *Hannah Arendt and the Sociology of Antisemitism*, «Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft», 39 (2010), pp. 421-434.

Whyte G. R., *The Dreyfus Affair - A Chronological History*, London/New York, Palgrave Macmillan, 2006.

Zola E., *Io accuso*, tr.it. di A. Mola, Milano, Garzanti, 2019.

# Hannah Arendt e le origini dell'antisemitismo

Angela Taraborrelli

## Premessa

Hannah Arendt fu una intellettuale e filosofa ebrea nata in Germania nel 1906, che studiò filosofia e teologia con Martin Heidegger, Edmund Husserl, e Karl Jaspers. Visse a Berlino con il primo marito Günther Stern (Anders) fino al 1933, quando fu costretta a fuggire alla volta di Parigi. Qui nel 1940 sposò il suo secondo marito, lo storico Heinrich Blücher, lo stesso anno in cui fu internata per cinque settimane come straniera nemica a Gurs, nella Francia di Vichy, a seguito della invasione tedesca. Grazie all'aiuto di Günther Anders che si trovava in California già dal 1939 riuscì ad emigrare con suo marito negli Stati Uniti: il 23 maggio 1941 Arendt gli invia un telegramma con la notizia dell'arrivo a New York: «sani e salvi, abitiamo 317 West 95». Visse in questa città fino alla sua morte avvenuta nel 1975.

Autrice molto prolifica acquisì una notorietà destinata a crescere negli anni con la pubblicazione de *Le origini del totalitarismo* (1951) (d'ora in poi: *OT*), in cui difende la novità del totalitarismo, un tipo di governo e di regime essenzialmente diverso dal dispotismo, dalla tirannide, o dalla dittatura, caratterizzato da due elementi: il terrore e i campi di concentramento. Arendt aveva lavorato alla stesura del libro durante gli anni della guerra e lo aveva completato alla fine degli anni Quaranta in America, mentre stavano emergendo sempre maggiori informazioni sugli orrori dei regimi totalitari in Germania e in Russia. Diverse furono le critiche rivolte non solo alle sue tesi ma anche alla sua metodologia, che rifiutava i modelli storiografici tradizionali nella convinzione che la Seconda guerra mondiale avesse rappresentato una vera e propria cesura rispetto al passato e avesse comportato una rottura con la tradizione precedente e che, pertanto, fosse necessario trovare un nuovo modo di raccontare la storia.

Arendt intendeva individuare gli elementi presenti<sup>1</sup> nella società europea, all'incirca tra il 1870 al 1930, che in seguito si sarebbero cri-

<sup>1</sup> Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: una biografia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006, pp. 238-239.

stallizzati<sup>2</sup> nei movimenti totalitari del nazismo e del comunismo stalinista, comprenderne la formazione, risalire alle origini e scoprire i problemi politici reali che vi stavano alla base. Questi tre elementi sono stati a suo giudizio l'antisemitismo moderno, l'imperialismo e la crisi dello stato-nazione.

In questo contesto mi occuperò del primo, ossia dell'antisemitismo, cui Arendt dedica il primo capitolo di *OT*, con l'intento di offrire un inquadramento generale del tema, limitandomi a riportare in modo sintetico la sua critica alle teorie sull'antisemitismo.

### 1. Come è possibile comprendere?

Il primo capitolo di *OT*<sup>3</sup> è diviso in quattro parti: nella prima Arendt confuta le diverse spiegazioni date al fenomeno dell'antisemitismo; nella seconda analizza il ruolo giocato dagli ebrei nello sviluppo dello stato nazionale; nella terza illustra il rapporto degli ebrei con le società europee non ebraiche; il quarto, infine, descrive l'*affaire* Dreyfuss dove anticipa la critica al concetto francese di cittadinanza e all'universalismo astratto, che verrà ripreso ed approfondito nel capitolo nove e che sarà un tema ricorrente della sua riflessione.

Nella *Prefazione* alla prima edizione di *OT*, Arendt presenta il suo libro come un tentativo di comprendere ciò che sembrava semplicemente «oltraggioso», ossia come la questione ebraica e l'antisemitismo, un fenomeno relativamente poco importante e, nella politica mondiale, piuttosto insignificante, fosse potuto diventare l'«agente catalizzatore» prima dell'ascesa del movimento nazista e dell'istituzione della struttura organizzativa del Terzo Reich, in cui ogni cittadino doveva dimostrare di *non* essere ebreo, poi di una guerra mondiale di una ferocia senza pari, e infine dell'emergere del crimine senza precedenti del genocidio nel mezzo della civiltà occidentale<sup>4</sup>. Ella precisa che, in questo contesto, 'comprendere' non significa «negare l'oltraggio, dedurre il fatto inaudito da precedenti» ma, piuttosto,

<sup>2</sup> Si veda la lezione tenuta da Arendt nel 1954 alla New School for Social Research e citata in *ivi*, p. 241.

<sup>3</sup> La prima pubblicazione di Arendt negli Stati Uniti dove giunse nel 1941 è dedicata alla Francia (dove aveva vissuto dal 1933 al 1941) e all'*affaire Dreyfus* – considerato da molti come l'inizio della fine della emancipazione ebraica nel paese della sua invenzione.

<sup>4</sup> Hannah Arendt, *OT*, Prefazione alla prima edizione, p. LII.

esaminare e portare coscientemente il fardello che il nostro secolo ci ha posto sulle spalle, non negarne l'esistenza non sottomettersi supinamente al suo peso. Comprendere significa insomma affrontare spregiudicatamente, attentamente la realtà, qualunque essa sia<sup>5</sup>.

Arendt ritiene che non sia possibile applicare la categoria causa-effetto alla storia:

La causalità cioè il fattore di determinazione di un processo di eventi in cui un evento sempre ne causa un altro e da esso può essere spiegato, è probabilmente una categoria totalmente estranea e aberrante nel regno delle scienze storiche e politiche. Probabilmente gli elementi in sé stessi non causano mai alcunché. Essi divengono l'origine di un evento se e quando si cristallizzano in forme fisse e definite. Allora, e solo allora, sarà possibile seguire all'indietro la loro storia. L'evento illumina il suo stesso passato, ma non può mai essere dedotto da esso<sup>6</sup>.

Questa categoria sembra ancor meno applicabile nel caso di una ricerca sulle origini dell'antisemitismo, perché, commenta Arendt amaramente,

la palese discrepanza fra causa ed effetto non solo offende il buon senso, ma sconcerta anche lo storico, che non si raccapezza più in un mondo così scompaginato. Visti contro lo sfondo degli avvenimenti, tutti i tentativi di 'spiegare' l'antisemitismo appaiono ipotesi di lavoro inadeguate e frettolosamente abbozzate, capaci di aiutarci a dimenticare l'intera faccenda e con essa lo sconcerto del nostro buon senso, più che a comprendere il fenomeno<sup>7</sup>.

Per illuminare questo passato antisemita Arendt adotta un approccio metodologico più simile allo 'storytelling' attraverso cui analizza memorie, aneddoti, concetti, eventi, istituzioni, individui. Ne deriva un capitolo in cui il disperato bisogno di comprendere regala un racconto ricco, drammatico, a tratti sconcertante. Arendt precisa di non aver voluto scrivere una storia dell'antisemitismo e di aver limitato il suo campo di indagine

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Si veda la lezione tenuta da Arendt nel 1954 alla New School for Social Research e citata in Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: una biografia* cit., p. 241.

<sup>7</sup> *OT*, p. 3.

alla storia ebraica dell'Europa centrale e occidentale dal tempo degli ebrei di corte all'*affaire Dreyfus*, nella misura in cui questa sia stata rilevante per la nascita dell'antisemitismo e influenzata da esso. Questi gli obiettivi, la metodologia e il campo di indagine di Arendt nel capitolo dedicato all'"Antisemitismo", che esordisce con una distinzione tra anti giudaismo e antisemitismo.

## 2. Antigiudaismo e antisemitismo

Arendt ritiene che l'antisemitismo sia un fenomeno moderno, «una ideologia secolare del diciannovesimo secolo» sconosciuta prima degli anni '70 dell'Ottocento, e fundamentalmente diverso dall'odio religioso per gli ebrei che era ispirato «dall'antagonismo reciprocamente ostile di due credi religiosi contrastanti»; né condivide l'idea che l'antisemitismo moderno sia una «versione secolarizzata delle superstizioni popolari medievali»<sup>8</sup>.

Cosa è una ideologia? L'idea che se qualcosa verrà fatta, il mondo sarà migliore; nel caso specifico, che «un mondo senza ebrei sarebbe migliore». Arendt fa tuttavia notare che se le ideologie offrono uno schermo dalla realtà<sup>9</sup>, esse tuttavia traggano la loro forza e il loro valore di propaganda proprio dalla realtà, come ad esempio la realtà del conflitto di classe o i conflitti di interesse tra gli ebrei e i loro vicini. E qual è la realtà che ha dato forza alla ideologia antisemita? La lunga e intricata «storia delle relazioni tra ebrei e gentili nelle condizioni di dispersione degli ebrei»<sup>10</sup>, ovvero in condizioni di vulnerabilità:

<sup>8</sup> In una nota al testo del 1938-9 intitolato 'Antisemitism', Arendt spiega che nel XIX secolo «'semitico' e 'indo-germanico' erano usati come termini puramente linguistici. Vengono attestati per la prima volta come termini antropologici ed etnici nella *Indische Altertumskunde* [Antica India] (1847) da Christian Lassen, il quale caratterizza i popoli indo-germanici come i più dotati e produttivi, cioè come 'buoni', e i popoli semitici come egoisti, avidi e improduttivi – in breve, come 'cattivi'. La trasformazione politica della parola 'semitico' nella parola d'ordine 'antisemita' così come la sua applicazione agli ebrei in generale viene invece da Wilhelm Maar (*La vittoria del giudaismo sul germanesimo*, 1879)» ('Antisemitism', in *Jewish Writings*, nota 2, p. 111).

<sup>9</sup> Sulla funzione schermo dell'ideologia si veda il capitolo di OT, "Ideologia e Terrore".

<sup>10</sup> Hannah Arendt, Preface to 'Antisemitism', in OT, 1973, p. XII.

in nessun luogo e in nessun momento dopo la distruzione del tempio gli ebrei possedevano un proprio territorio e un proprio stato; essi dipendevano sempre per la loro esistenza fisica dalla protezione di autorità non ebraiche. [...] Ciò non significa che gli ebrei siano sempre stati privati del potere, ma è vero che in ogni contesto di violenza, non importa per quali motivi, gli ebrei erano non solo vulnerabili ma impotenti [...]»<sup>11</sup>.

Fatta questa premessa, Arendt procede a illustrare e a confutare alcune teorie sull'antisemitismo. Nel paragrafo di *OT*, intitolato 'L'antisemitismo e il buon senso', ella mette subito in chiaro che non si tratta di un 'caso' che l'antisemitismo abbia costituito il nucleo e il punto di cristallizzazione dell'ideologia nazista; inoltre, aggiunge che non è possibile spiegare la pervicace coerenza della politica del Terzo Reich nei confronti degli ebrei ricorrendo solo al fattore psicologico del fanatismo.

Procede quindi a vagliare criticamente le spiegazioni tradizionali dell'antisemitismo, ossia l'ipotesi nazionalista, la teoria dell'eccesso di potere, quella del capro espiatorio, e quella dell'eterno antisemitismo.

### **2.1. L'antisemitismo come forma di nazionalismo**

Arendt sostiene che questa ipotesi è contraddetta dal fatto che l'antisemitismo «crebbe nella misura in cui il nazionalismo perse d'intensità, e raggiunse il suo apice proprio al momento del crollo del sistema europeo di stati nazionali» (p. 4): i nazisti non erano nazionalisti, essi si servirono di slogan nazionalisti per attirare sostenitori tradizionalisti, ma per fini che erano sovranazionali.

### **2.2. L'antisemitismo quale reazione all'eccessivo potere degli ebrei**

Partendo dall'idea che le esplosioni di odio popolare o le ribellioni improvvise siano causate da un eccesso di potere o da abusi, questa teoria spiega il violento odio contro gli ebrei come «una reazione alla loro straordinaria posizione di potere» (p. 7). Rifacendosi all'osservazione di Tocqueville ne *L'antico regime e la rivoluzione* (1856) secondo cui fu la perdita di potere da parte dell'aristocrazia francese a provocare l'odio popolare, Arendt fa notare che, in maniera analoga, l'antisemitismo in Germania rag-

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. XIII.

giunse il punto culminante proprio «quando gli ebrei avevano ormai perso ogni funzione e influenza nella vita pubblica e non possedevano altro che la loro ricchezza» (p. 5); e del resto, anche in Francia l'*affaire* Dreyfus non era esploso durante il secondo Impero quando gli ebrei francesi erano al culmine della loro potenza e autorità, ma durante la terza repubblica quando essi avevano perso le posizioni più rilevanti. Insomma, fu perseguitato non un popolo potente, ma uno che stava perdendo potere (p. 6), perché in verità non la semplice ricchezza o il semplice potere bensì la ricchezza senza autorità e volontà politica vengono percepite come «parassitarie, inutili, insultanti» e suscitano un sordo risentimento. Tuttavia, ammonisce Arendt, il generale declino delle comunità ebraiche in Europa centro-occidentale potrebbe aver costituito l'«atmosfera» in cui si svolsero gli avvenimenti, ma non può spiegare quel che in realtà è successo, proprio come «la perdita di autorità dell'aristocrazia sotto la monarchia assoluta non riesce a spiegare lo scoppio della Rivoluzione francese». (p. 7) Di qui il suo invito a servirsi con cautela di questo tipo di spiegazione.

### **2.3. La teoria del capro espiatorio.**

Secondo questa teoria gli ebrei, essendo un gruppo del tutto impotente, ma coinvolto nei problemi insolubili dell'epoca, potevano essere incolpati per essi e fatti apparire come gli autori nascosti di tutti i mali. Per illustrare la problematicità di questa spiegazione, cara soprattutto ai liberali, Arendt cita una freddura:

Un antisemita sostiene che sono stati gli ebrei la causa della Prima guerra mondiale. Qualcuno allora gli risponde: «Sì, gli ebrei e i ciclisti». «Ma perché i ciclisti?» chiede il primo. «Perché gli ebrei?» chiede allora l'altro».

La teoria del capro espiatorio non spiega l'antisemitismo e pone il seguente dilemma: o non c'è alcun rapporto tra la vittima e la sua sorte (per cui ciclisti sarebbero andati bene come gli ebrei); oppure bisogna ammettere che se a un determinato gruppo è toccato questo ruolo ciò deve essere dovuto ad una ragione. Ma allora 'il capro espiatorio' «cessa di essere il pretesto puramente casuale, la vittima innocente su cui



il mondo riversa la colpa di tutti i suoi peccati e diventa un gruppo tra gli altri gruppi, legato con loro alle vicende politiche» e, dunque, corresponsabile (pp. 7 e 8). Accantonata per la sua contraddittorietà, questa teoria ha riacquisito credibilità per via del terrore totalitario, che «non aspetta, per colpire, la provocazione degli oppositori, e le sue vittime sono perfettamente innocenti anche dal punto di vista degli oppositori» (p. 8). Gli ebrei in Germania sono stati perseguitati «senza che ci si curasse delle loro opinioni o azioni», senza cioè che la loro sorte avesse rapporto con quanto avevano pensato o fatto; la loro innocenza è sembrata allora confermare la teoria del capro espiatorio.

Oltre che per la sua evidente contraddittorietà, questa teoria viene criticata da Arendt perché la completa innocenza degli individui e l'assoluta impossibilità di sottrarsi al loro destino fanno nascere la tentazione «di spiegare l'antisemitismo come un fenomeno indipendente dall'esistenza storica degli ebrei» (p. 9 c.vo mio); ma in questo modo non si tiene conto del fatto che prima di diventare le principali vittime del terrore moderno, gli ebrei furono al centro dell'ideologia nazista. Insomma, prima che il terrore possa scatenarsi e scegliere in modo arbitrario le sue vittime, l'ideologia di cui il terrore è strumento «deve aver convinto molti, se non addirittura la maggioranza» (Ib.). Perciò resta comunque da spiegare come mai una massa di persone fu così docilmente incline a credere alla propaganda, a credere, ad esempio, nella veridicità dei Protocolli di Sion. Ne consegue che questa teoria non spiega proprio ciò che dovrebbe spiegare, ossia perché proprio gli ebrei «furono spinti nel centro dell'uragano» il che comporta invece lo sforzo di comprendere quali siano state le condizioni reali alla base delle calunnie e dei pregiudizi incorporati nelle ideologie.

#### **2.4. La teoria dell'eterno antisemitismo.**

Questa teoria presenta l'antisemitismo «come un fenomeno naturale, documentato dalla storia di un odio quasi bimillenario» (Ib.). Utilizzata soprattutto dalla storiografia antisemita, deriva la sua fortuna da una certa infelice convergenza di interessi. La nascita e lo sviluppo dell'antisemitismo moderno coincisero, ricorda Arendt, con il processo di assimilazione ebraica e di secolarizzazione dei contenuti religiosi e spirituali tradizionali del giudaismo. A causa di tale processo «l'esistenza di cospicue parti del popolo ebraico era minacciata di dissolvimento all'interno e, all'esterno, di assorbimento ad opera dell'ambiente circostan-

te». Di fronte a questa minaccia, ad alcuni parve utile servirsi dell'odio antisemita per conservare il patrimonio tradizionale nella convinzione «che l'antisemitismo 'eterno' avrebbe assicurato l'eterna' esistenza del popolo ebraico» (p. 10). Senza dubbio l'ostilità dei cristiani fu efficace sia da un punto di vista politico che spirituale a preservare il giudaismo: però, ribadisce Arendt, l'antigiudaismo era un fenomeno diverso dal moderno antisemitismo razziale e anticristiano. Gli ebrei interpretarono erroneamente l'antisemitismo nazista come un ritorno all'odio religioso del Medioevo e questo perché non conoscevano bene il cristianesimo, come pure il proprio passato e la specificità della storia ebraica, ossia

la storia di un popolo senza governo, senza paese, senza lingua, certamente in Europa il più povero di esperienze politiche e che per questo non erano in grado di giudicare in modo corretto i fatti politici (p. 11).

Di fronte alla Shoah che ha quasi annientato il popolo ebraico, la teoria dell'eterno antisemitismo appare assurda sia perché fornisce agli antisemiti un alibi per i crimini che hanno commesso sia perché l'affermazione che l'antisemitismo garantisce la sopravvivenza del popolo ebraico è stata drammaticamente confutata: l'antisemitismo si è rivelato infatti per quello che è, ossia «una minaccia mortale per gli ebrei, e nient'altro» (Ib.).

La teoria del capro espiatorio e quella dell'eterno antisemitismo condividono l'idea dell'«innocenza completa, e quindi inumana, delle vittime, un'innocenza che in questa sua assolutezza si trova realmente nei campi di sterminio e corrisponde dunque alla nostra più recente esperienza» (Ib.). Esse inoltre partono dalla tacita premessa che «la storia ebraica non possa aver nulla a che fare con l'antisemitismo e che comunque sia fuori posto in tal caso operare coi mezzi usuali dell'indagine storica» (pp. 11-12); esse non considerano né esaminano la storia degli ebrei, l'antisemitismo e la questione ebraica entro il quadro più generale della storia dell'Europa moderna. Arendt invece ritiene che per comprendere l'antisemitismo sia necessario storicizzarlo e analizzare il ruolo giocato dagli ebrei all'interno della società dominante nel corso della modernità<sup>12</sup> per verificare se e in che modo esso possa

<sup>12</sup> Per lo stesso motivo Arendt fu critica anche nei confronti dell'approccio esistenzialista, come quello di Jean-Paul Sartre o delle teorie sostenute dalla Scuola di Francoforte che enfatizzavano concetti socio-psicoanalitici come, ad esempio, la proiezione.

aver offerto la *base fattuale* dell'insieme dei pregiudizi e delle concezioni malevole di cui sono stati oggetto.

Questo è un punto delicato e spesso frainteso: Arendt non sta sostenendo che gli ebrei siano stati responsabili dell'antisemitismo o del genocidio. Il suo obiettivo è quello di difendere la loro dignità umana, considerandoli come individui responsabili, situati nella storia, nella storia europea di cui sono stati parte.

Quale sarebbe dunque per Arendt l'origine dell'antisemitismo moderno?

### 3. Gli ebrei nello stato-nazionale e nella società

La coincidenza tra il declino dello stato nazionale e lo sviluppo del movimento antisemita, la contemporaneità dello sfacelo di un'Europa organizzata per nazioni e dello sterminio degli ebrei, preparato dalla vittoria dell'ideologia antisemita su tutte le altre ideologie nell'opinione pubblica, indicano quali sono le origini dell'antisemitismo (p. 14).

La storia dei rapporti fra gli ebrei e lo Stato deve contenere la chiave della ostilità di determinati gruppi sociali contro gli ebrei, storia che Arendt ricostruisce e di cui mette in luce due paradossi, l'uno relativo all'emancipazione ebraica, l'altro alla apoliticità del popolo ebraico.

Per Arendt l'emancipazione degli ebrei, cioè la loro acquisizione dei diritti e della cittadinanza che avvenne gradualmente nei paesi europei tra il XVIII e il XIX secolo, sarebbe dovuta consistere nell'ammissione «degli ebrei *in quanto* ebrei al rango dell'umanità»<sup>13</sup>. Prevalse invece l'idea che essi potessero diventare cittadini a patto di rinunciare alla loro specifica identità ebraica. Ciò produsse un paradosso perché quanto più gli ebrei divennero uguali da un punto di vista giuridico tanto meno la loro differenza fu accettata: essi venivano percepiti come appartenenti ad una comunità che voleva tenacemente mantenersi separata dal resto e per questo furono accusati dagli antisemiti di costituire o di voler costituire una «nazione dentro la nazione»<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Hannah Arendt, *The Jew as Pariah: The Hidden Tradition*, in *The Jewish Writings*, p. 275-297: p. 275.

<sup>14</sup> Salvo essere accusati anche dell'opposto: di essere troppo cosmopoliti a causa dei loro legami internazionali e, dunque, poco leali e possibili traditori.

L'altro paradosso fu quello relativo al loro rapporto con lo Stato: gli ebrei – popolo senza stato, 'apolitico' e 'amondano' – finirono per essere identificati come alleati dello Stato e dei governi per via del ruolo giocato dai finanzieri e dai banchieri ebrei nella formazione dello Stato-nazionale. Identificati con lo Stato e con il capitalismo finanziario, tutte le classi sociali in conflitto con lo Stato o preoccupate per la trasformazione capitalistica rivolsero la loro ira contro gli ebrei che divennero il bersaglio dell'antisemitismo politico, ossia dell'antisemitismo utilizzato come strumento politico per mobilitare certi gruppi sociali.

Arendt analizza anche i tratti principali della storia sociale degli ebrei emancipati nell'ambito della società borghese e descrive il percorso che portò alla creazione del tipo ebraico della propaganda antisemita, alla trasformazione del giudaismo in una qualità psicologica e la questione ebraica in un complesso problema individuale (p. 92); nonché al successivo passaggio dall'ebraicità come qualità psicologica all'ebraicità come difetto fisico o un vizio, come una 'predisposizione innata' che fece riemergere il vecchio stereotipo degli ebrei quali individui predisposti a commettere crimini. L'ebraicità intesa come qualcosa di innato, come una caratteristica razziale ma anche interiore che poteva essere nascosta agli altri, legata alla criminalità, fu fatta propria dall'ideologia nazista. La trasformazione del 'delitto' del giudaismo nel 'vizio' dell'ebraicità fu estremamente pericolosa perché se dal giudaismo gli ebrei «avevano sempre potuto cercar salvezza nella conversione; dall'ebraicità non c'era più alcuna via di scampo». Per giunta, se un delitto poteva essere colpito con la punizione «un vizio non poteva che essere estirpato» (p. 122).

La tesi di Arendt è che l'antisemitismo nazista ebbe le sue radici in queste condizioni sociali oltre che nelle circostanze politiche e che l'applicazione del concetto di razza alla questione ebraica dovette il suo successo «a fenomeni e convinzioni sociali che virtualmente crearono un'atmosfera di generale consenso» (Ib.). Qual è dunque la risposta di Arendt alla domanda iniziale, ossia quali sono le origini dell'antisemitismo?

Le forze decisive che spinsero gli ebrei nel centro della bufera furono di origine politica; ma le reazioni della società, i riflessi psicologici della questione ebraica nei singoli ebbero qualcosa a che fare con la sadica crudeltà, l'assalto deliberato e organizzato contro ogni individuo di origine ebraica che avevano già caratterizzato l'antisemitismo dell'affare Dreyfus. È dubbio che un movimento meramente politico potesse dare l'avvio a questa fanatica, folle caccia all'«ebreo in genere», all'«ebreo dovunque e in nessun luogo (Ib.).

Il contributo di Arendt alla comprensione dell'antisemitismo è discutibile, ma sicuramente fondamentale per i ritratti psicologici che ha delineato, per la sua storicizzazione, nonché per l'attenzione ai fattori sociali che, come lei fa osservare, trascurati dalla storia politica ed economica, rimangono nascosti e sovente vengono colti e riferiti soltanto dai romanzieri; eppure, proprio questi hanno nettamente cambiato il corso dell'antisemitismo politico che, lasciato a sé stesso, «sarebbe sfociato in una legislazione antiebraica, magari nell'espulsione di massa, ma difficilmente nello sterminio totale» (p. 122).

## Bibliografia essenziale

### Letteratura primaria

- Arendt H., *Ebraismo e modernità*, Milano, Feltrinelli, 1993.
- Arendt H., *Le origini del totalitarismo* (1951), Torino, Edizioni di Comunità, 1996.
- Arendt H., *Antisemitismo e identità ebraica. Scritti 1941-1945*, a cura di M.L.K-nott, Torino, Edizione di Comunità, 2002.
- Arendt H., *L'ebreo come pariah. Una tradizione nascosta*, Roma, Giuntina, 2017.
- Arendt H., Antisemitism, in J. Kohn (a cura di), *The Jewish Writings*, New York, Schocken books, 2007, pp. 46-124.
- Kohn J., (a cura di), *The Jewish Writings*, New York, Schocken books, 2007.

### Letteratura secondaria

- Forti S., *Hannah Arendt. Tra filosofia e politica*, Milano, Bruno Mondadori, 2006.
- Guaraldo O., *Arendt*, Milano, RCS MediaGroup, 2014.
- Judaken J., *Blindness and Insight: The Conceptual Jew in Adorno and Arendt's Post-Holocaust Reflections on the Antisemitic Question*, in L. Rensmann, S. Gandesha (a cura di), *Arendt and Adorno political and philosophical investigations*, Stanford, Stanford University Press, 2012, pp. 155-173.
- Martinelli A., *Introduzione*, in *Le Origini del Totalitarismo*, Torino, Edizioni di Comunità, 1996, p. VII-XXV.
- Staudenmaier P., «Hannah Arendt's Analysis of Antisemitism in 'The Origins of Totalitarianism': A Critical Appraisal», *Patterns of Prejudice* 46 (2012), pp. 154-79.
- Sznaider N., *Hannah Arendt and the Sociology of Antisemitism*, «Austrian Journal of Political Science» 39 (2010), n. 4, pp. 421-434.
- Villa D. (a cura di), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Young-Bruehl E., *Hannah Arendt: una biografia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006.
- Young-Bruehl E., *Hannah Arendt: perché ci riguarda*, Torino, Einaudi, 2009.

# Paul Ricœur: la Shoah tra rappresentazione e verità

Vinicio Busacchi

[Le SS contro i prigionieri] In qualunque modo questa guerra finisca, la guerra contro di voi l'abbiamo vinta noi; nessuno di voi rimarrà per portare testimonianza, ma se anche qualcuno scampasse, il mondo non gli crederà. [...] E quando anche qualche prova dovesse rimanere, e qualcuno di voi sopravvivere, la gente dirà che i fatti che voi raccontate sono troppo mostruosi per essere creduti.

P. Levi, *I sommersi e i salvati*

## 1. Premessa

Si parla spesso del fenomeno della Shoah nella sua *unicità*. E, per tanti versi, questo è stato, senza la minima ombra di dubbio, fenomeno *unico* nella storia. Al tempo stesso, ci pare opportuno considerare con una maggiore cautela l'opzione se tale 'unicità' debba o meno intendersi in senso universalistico. Anzi, a dirla meglio, non ci pare corretto valutativamente né giusto moralmente parlare di unicità in senso *universale*. Anzitutto, del futuro non sappiamo. Di certo, assolutizzare l'orrore ce lo fa distanziare. È atteggiamento psicologico umanamente comprensibile. Ma non ci pare che lo sia altrettanto sul piano morale; piuttosto, pare tendere a favorire un'attitudine al disimpegno. Invece, nell'impegno individuale, responsabile e attivo, pare proprio risiedere la chiave "perché la storia non si ripeta". E – attenzione – qui, pure, eviterei di dipingere "a tinte fosche" questo ipotetico futuro nero: sarebbe un'altra maniera psicologica di prenderne le distanze. Quando, invece, come ben documentato da più fonti ed esperienze, il punto di inizio che porta all'orrore procede sempre nel nostro quotidiano, inizia sempre oggi, nel nostro quartiere, nel nostro luogo di lavoro. Come osserva Simon Wiesenthal,

Molti giovani di oggi vorrebbero lottare contro la Gestapo, contro le SS, contro Hitler, vorrebbero proteggere gli ebrei dalla morte ed evitare la guerra mondiale. [...] Essi debbono comprendere che anche negli anni

Trenta non c'era niente di tutto questo, queste cose vennero crescendo solo lentamente e invisibilmente, e poi sempre più rapidamente. Sinché fu troppo tardi.// Per questo è necessario lottare sin dal principio. «Voi dovrete», ho tentato di dir loro, «scendere in campo contro le più piccole ingiustizie» – e questo a volte richiede altrettanto coraggio civile e forza d'animo della lotta contro le grandi ingiustizie. Se uno fa finta di non vedere che un suo collega di lavoro viene calunniato senza fondamento e si rallegra del fatto che così potrà forse prenderne il posto, egli in questo caso agisce non diversamente da chi, un tempo, volgeva il capo quando si costringeva gli ebrei a lavare i marciapiedi, o si rallegrava di poter traslocare nelle loro abitazioni resesi disponibili<sup>1</sup>.

Il progetto nazista di sterminio degli ebrei è fatto unico rispetto alla storia degli ebrei e delle persecuzioni subite dagli ebrei nei secoli. Ma di progetti di sterminio di popoli l'umanità ne ha conosciuto altri e, purtroppo, ne continua a conoscere. Tra i più recenti, possiamo ricordare la 'pulizia etnica' nei Balcani – in particolare il massacro di Srebrenica, del luglio 1995, con l'uccisione di 8000 musulmani bosniaci (nel 2007 ebbe la qualificazione di 'genocidio' dalla Corte internazionale di giustizia); o possiamo ricordare, ancora, lo sterminio dei Tutsi in Rwanda, con ben 800000 morti, a metà degli anni Novanta (evento perpetrato sotto la paralisi d'azione di un Occidente burocratizzato e disunito). E forse, quest'ultimo caso rende ancora più marcata quella difficoltà di cui ci parla Wiesenthal – a suscitare una «coscienza dell'orrore» e «consapevolezza del pericolo»<sup>2</sup> su chi si trova coinvolto in modo pieno e diretto.

D'altra parte – ancora stando sulla Shoah e sul nodo della sua unicità – si può far leva sull'incredibile e inconcepibile congiuntura di un evento così barbarico, di vera eclisse della ragione, entro un contesto altamente civilizzato, largamente fondato sulla ragione e i valori, quale quello occidentale. Impensabile per il cittadino educato di oggi. Eppure, osservando dal punto di vista della *natura umana* e della storia dell'uomo: il fatto si è ripetuto e si ripete, inquadrandosi entro una chiara fenomenologia ideologico-politica e psicologica/psico-patologica. In ogni tempo e luogo – come ricorda Carl Gustav Jung (*Praxis der Psychotherapie*, 1954) – l'inconscio «bestiale», «semi-umano», «demoniaco» ci abita (per quanto "dentro" esista *anche* altro).

<sup>1</sup> Simon Wiesenthal, *Giustizia, non vendetta*, tr. it. C. Mainoldi, Milano, Edizione CDE (Mondadori), 1989, p. 446.

<sup>2</sup> Ivi, p. 439.



In aggiunta, troviamo, per certi versi, non comprensivo pensare la Shoah nei soli termini del progetto di sterminio degli ebrei. La «bestia bionda» mirava ad un progetto totalitario e di razza pura più ampio – per quanto precisamente tale progetto di sterminio ne formava l'archittrave, per così dire: i vecchi, i malati, gli intellettuali, gli artisti dissidenti, gli omosessuali, gli zingari: tutti dovevano perire.

E a seguito di un evento così catastrofico, persino il diritto internazionale è mutato. Si può concepire solo oggi, a seguito di ciò, la tipologia di crimine definita 'crimine contro l'umanità'. Ecco, dove risiede la cifra piena dell'inconcepibilità e inaccettabilità della Shoah: il fatto di essere stato un progetto di negazione, devastazione e annientamento non degli ebrei in quanto tali ma dell'umanità dell'uomo in quanto uomo.

Chi, trattando di Shoah, dovesse focalizzarsi sempre e solo sugli ebrei rischierebbe, in qualche modo, di allontanare ancora di più da sé la possibilità di cogliere la vera essenza tragica di un fenomeno – anzi, di una intera fenomenologia della storia umana –, il suo intrinseco carattere nefasto per tutta l'umanità. In quanto crimine o, meglio, serie di crimini contro l'umanità e in quanto evento avvenuto all'apice di un processo di civilizzazione, la Shoah è stato fenomeno fuori da ogni orizzonte di rappresentabilità. «Quel che ho visto nel Terzo Reich – dichiara Wiesenthal – si sottrae alla capacità di rappresentazione»<sup>3</sup>.

La trattazione del problema della Shoah dal punto di vista dell'analisi filosofico-teoretica può sembrare riflettere intrinsecamente una sorta di '*diminutio valutativa*' circa l'entità e il significato della Shoah come fatto tragico. È operazione che pare, a tutti gli effetti, porsi agli antipodi di una trattazione valida, adeguata, 'degnà' del fenomeno 'Shoah' – ancor più se parliamo di un inquadramento problematico dal lato epistemologico (teoria della verità) e gnoseologico (teoria della conoscenza). Bastano pochi versi di un poeta-testimone per rendere quel senso mostruoso che fu l'Olocausto e che nessun discorso teoretico è capace di rendere.

Mai dimenticherò quella notte, la prima notte nel campo, che ha fatto della mia vita una lunga notte e per sette volte sprangata.

Mai dimenticherò quel fumo.

Mai dimenticherò i piccoli volti dei bambini di cui avevo visto i corpi trasformarsi in volute di fumo sotto un cielo muto.

<sup>3</sup> Ivi, p. 438.

Mai dimenticherò quelle fiamme che consumarono per sempre la mia Fede.

Mai dimenticherò quel silenzio notturno che mi ha tolto per l'eternità il desiderio di vivere.

Mai dimenticherò quegli istanti che assassinarono il mio Dio e la mia anima, e i miei sogni, che presero il volto del deserto

Mai dimenticherò tutto ciò, anche se fossi condannato a vivere quanto Dio stesso. Mai<sup>4</sup>.

I campi di concentramento e sterminio sono stati una mostruosità.

Con la titolazione che proponiamo per questo seminario ("Paul Ricœur: la Shoah tra rappresentazione e verità") può forse pensarsi si voglia stendere un'ombra di dubbio, per così dire, ponendo in tensione dialettica rappresentazione e verità – come a voler alludere, da subito, alla possibilità di attribuire valore, significatività alla tesi della Shoah come fenomeno *anche* rappresentazionale, narrativo, *non solo* di verità e fattualità storica. Si va forse prefigurando l'impostazione di una cattiva ermeneutica, di un qualche revisionismo o relativismo, di una nuova variante negazionista?

Procedendo da quest'ultimo punto, diciamo subito: nulla di tutto ciò. Perché:

1) l'ermeneutica ricœuriana a cui guardiamo è un esercizio critico dell'interpretazione ancorato al lavoro scientifico (cioè a vocazione interdisciplinare), in questo specifico contesto, ancorato al lavoro degli storici; in secondo luogo aderisce a una concezione realista della conoscenza e della verità<sup>5</sup>. Non, dunque, relativismo, cioè 'interpretazione infinita' (= interpretazione *vs.* fatto) e men che meno 'negazionismo'. In aggiunta, nella ricerca di Ricœur – filosofo e cristiano – trova presenza continua una profonda e intensa sensibilità [e motivazione di interrogazione] morale.

2) La Shoah è un fenomeno che interpella in modo profondo gli storici sia dal punto di vista del loro operare e procedere, sia dal punto di vista della loro ricerca e riflessione teorica. È, per gli storici, caso di studio e discussione *paradigmatico*. E quando essi lavorano entro tale inquadramento, non è perché dimenticano il fenomeno della Shoah in

<sup>4</sup> Elie Wiesel, *La notte* [1958], Firenze, Giuntina, 1980, pp. 39-40.

<sup>5</sup> Ci permettiamo di rinviare al lavoro Vinicio Busacchi, *La realtà del passato. Studi filosofici sulla conoscenza storica*, Napoli, Guida, 2020.

quanto tragedia; piuttosto si interrogano su come sia possibile raccontare e riprodurre una verità tragica attraverso una rappresentazione o, meglio, una serie rappresentativa sempre diversa e nuova, sempre lontana... e comunque aderente alla verità.

3) La Shoah non si può conoscere: questo è il problema<sup>6</sup>. La si può rappresentare (*in parte*): questo è il punto. Perché? Perché fenomeno 'fuori scala', troppo grave, troppo tragico, troppo "fuori canone", cioè inconcepibile. Qui è la prova provata che la riflessione teoretica può non essere affatto avulsa dalla "cifra significativa" del fenomeno di cui stiamo riflettendo, ma procedere esattamente dal problema dell'inconcepibile e irrappresentabile (della Shoah come verità tragica) per comprendere la verità, il limite di validità e il limite conoscitivo delle diverse rappresentazioni di essa nel tempo. Dopo lo storico fenomeno della Shoah è iniziato il lungo corso della trasformazione storica della Shoah, ossia della trasformazione della Shoah in *storia*: il modo di concepirla, elaborarla, costruirla, presentarla: progressivamente il quadro si è arricchito, differenziato, trasformato, trasfigurato. Di fatto, parliamo della storia dopo la storia.

Prima che ai filosofi, conviene, qui, dare voce alle analisi e considerazioni degli storici sul tema. Si entrerà successivamente nell'ambito delle analisi ermeneutiche di Ricœur – filosofo che, in tarda età si è concentrato estensivamente sulla questione della conoscenza storica, generando un'opera monumentale – *La memoria, la storia, l'oblio* (del 2000) – opera che testimonia la sua vasta frequentazione della letteratura storiografica. È noto come essa abbia avuto grande eco internazionale tra filosofi e storici, attirandosi una certa polemica in Francia proprio sul nodo Shoah. Nel procedere in tal modo, seguiamo lo stile stesso ricœuriano: non di rado il pensatore francese dà inizio alle sue analisi procedendo dal livello non filosofico o prefilosofico e/o portando la filosofia *aux frontières de la philosophie* (un prodotto culturale, un esito di ricerca scientifico, un dato empirico ecc.).

## 2. Osservazioni generali degli storici sul fenomeno Shoah

La peculiarità, in quanto problema storiografico e conoscitivo, del fenomeno "Shoah" non va "drammatizzata", diciamo così; ma, neppure,

<sup>6</sup> «Temo che sia impossibile trasmettere tutte queste esperienze. Possiamo parlare e formulare in parole i nostri ricordi. Ma queste parole, persino quando i nostri ascoltatori le accolgono avidamente, nelle loro teste non ridiventeranno realtà» (Simon Wiesenthal, *Giustizia, non vendetta* cit., p. 438).

va disconosciuta. Da un lato, certamente, le problematiche conoscitive e di percezione/intendimento della Shoah si inquadrano – dal punto di vista del lavoro dello storico – nel medesimo ordine e orizzonte d’ogni altro evento storico. Da un altro lato, tuttavia, il fenomeno presenta una doppia eccezionalità: (1) un evento folle e tragico in un’epoca e in un contesto dominato dalla cultura, dalla ragione, da processi maturi di civilizzazione; e (2) un evento collegato a una complessa evoluzione generazionale (cambiamenti nei modi di vivere, di intendere la vita, i rapporti intergenerazionali, i valori fondamentali, il passato e il futuro ecc.), memoriale (mutamento del senso degli accadimenti e della carica emotivo-significativa, liberazione *di* e *da* traumi, ecc.), culturale (sensibilità, comprensione, conoscenza, valutazione), politica (posizione ideologica, interpretazione, attribuzione di valore, posizione civico-politica e normativa), artistica (cambiamenti legati a nuovi modi e nuove forme di rappresentazione) e comunicativa (cambiamenti legati alle forme comunicativo-rappresentative e ai nuovi mezzi di comunicazione, i mass-media).

Per il fatto che la Shoah sia stato fenomeno di “immense” e “tragiche” proporzioni ha potuto attraversare le culture, nel tempo, subendone congiuntamente/conseguenzialmente veri e propri mutamenti in conoscenza/comprendimento e, appunto, rappresentazione. Ciò è avvenuto tra gli storici stessi<sup>7</sup>, anche (appunto) per effetto del mutamento delle sensibilità e persino dei paradigmi. Nella conoscenza storica, ad esempio, la centralità dei testimoni, delle vittime è cosa recentissima: all’indomani dell’Olocausto essi sono stati del tutto ignorati; come precisa Annette Wieviorka, «da un quarto di secolo viviamo nell’era del testimone»<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> A puro titolo di esempio, richiamiamo quanto nota Marina Cattaruzza in apertura del suo contributo *La storiografia della Shoah*: «Sebbene la storia della distruzione degli ebrei europei non possa andare disgiunta dalla storia del nazionalsocialismo, le due storie non sono neanche del tutto sovrapponibili. Certamente si può affermare che oggi la storia della Shoah rappresenta uno dei filoni principali della storia del nazismo e che la storiografia del nazismo è fortemente influenzata dalla storiografia della Shoah. Tuttavia, soprattutto negli anni immediatamente successivi alla Seconda guerra mondiale, la storia del nazionalsocialismo prescindeva in larga misura dalla storia della Shoah: per esempio, sfiora appena lo sterminio degli ebrei la classica biografia di Hitler di Allan Bullock, uscita per la prima volta in inglese nel 1952» (Marina Cattaruzza, *La storiografia della Shoah*, in Marina Cattaruzza, Marcello Flores, Simon Levis Sullam, Enzo Traverso (a cura di), *Storia della Shoah. La crisi dell’Europa, lo sterminio degli ebrei e la memoria del XX secolo*, Torino, UTET, 2006, [pp. 81-123] p. 81).

<sup>8</sup> Annette Wieviorka, *L’avvento del testimone*, in *ivi*, [pp. 227-247] p. 227.

Per il fatto che la Shoah sia stato un vero trauma collettivo – qualcosa di inaccettabile-e-inconcepibile –, la prima risposta rappresentativa tendenziale è stata la negazione, il ridimensionamento. Negli anni Quaranta e Cinquanta dello scorso secolo, l'Olocausto fu pressoché assente dall'attenzione pubblica e dal dibattito internazionale. In quegli anni, persino la spiegazione degli storici restituiva una forma narrativa ridimensionante: si presentava l'Olocausto come un fatto del II Conflitto mondiale, come un momento (fortunatamente) circoscritto di "follia della storia". Solo a partire dagli anni Sessanta la Shoah iniziò ad assumere la dimensione rappresentazionale che oggi riconosciamo essere non solo più familiare, ma anche più vera. Da quel momento, filosofi come Theodor W. Adorno e Hannah Arendt e storici come Raul Hilberg<sup>9</sup> e George Mosse iniziarono a meditare e ricercare più profondamente l'origine, la portata, il significato, le implicazioni della Shoah dal punto di vista della storia e dal punto di vista dell'umanità<sup>10</sup>. Eppure, a ben vedere, ancora oggi molto del nostro sapere sulla Shoah ha una veste simbolica, un carattere di rappresentazione ed evocazione sull'oscura eclisse di umanità e ragione che esso ha rappresentato: non siamo in grado di pensare l'Olocausto come un puro fenomeno fattuale, come un fatto storico determinato, qualificato dal concorso di fatti determinanti. Per dire *tutta* la Shoah può bastare un'immagine di bimbo denutrito e sporco che mostra (stranito, inconsapevole-ma-collaborativo) il braccino con il numero di matricola impresso su, può bastarci l'immagine della scritta nel cancello di ingresso ai campi di sterminio. La coscienza collettiva ha elaborato e sta continuando ad elaborare l'Olocausto, conferendogli la forma di un'immensa narrazione e rinarrazione, sempre più dettagliata e ritualizzata, variata e ripetuta grazie a nuove testimonianze, nuove produzioni editoriali, filmografiche, documentali<sup>11</sup>. Si tratta di un dinamismo certo non razionale e non facilmente "governabile" criticamente. L'esigenza di celebrare, ricordare e musealizzare può paradossalmente portare con sé l'esigenza del distacco, dell'oggettivazione, della formalizzazione, del non coinvolgimento.

Al riguardo, gli storici Simon Levis Sullam e Marcello Flores osservano: «ironicamente, la monumentalizzazione (attraverso memoriali,

<sup>9</sup> Cfr., Raul Hilberg, *The Politics of Memory. The Journey of a Holocaust Historian*, Chicago, Ivan R. Dee, 1996.

<sup>10</sup> Cfr., Marina Cattaruzza, *La storiografia della Shoah*, in Marina Cattaruzza, Marcello Flores, Simon Levis Sullam, Enzo Traverso (a cura di), *Storia della Shoah* cit.

<sup>11</sup> Cfr., *ivi*, p. 6.

monumenti, musei) rappresenta anche un disimpegno dall'obbligo del ricordare, un sollevarsi dal peso della memoria: "L'impulso iniziale alla memorializzazione [...] di eventi come l'Olocausto deriva forse, in effetti, da un desiderio speculare ed opposto di dimenticare"<sup>12</sup>. E aggiungono:

Uno degli aspetti che sono al centro dell'istituzionalizzazione della memoria, della sua dilagante presenza, del suo successo, ma anche dell'incipiente senso di saturazione ed estraniamento che questi processi hanno iniziato a produrre, è la questione della vittimizzazione, come caratteristica centrale della memoria dell'Olocausto. La celebrazione del ruolo delle vittime [...] si è accentuato nel tempo, è stato uno dei canali di affermazione della memoria: ne ha garantito il crescente successo grazie ai meccanismi di identificazione e personalizzazione, ma ha suscitato anche reazioni di ambivalenza, se non di rigetto, di quella memoria. L'identificazione con le vittime può infatti offrire sensazioni piacevoli, ma suscita anche disagio e provoca desiderio di estraniamento: tanto più se le vittime appartengono prevalentemente a un gruppo specifico – gli ebrei –, mentre la coscienza collettiva richiede o reclama narrazioni e simboli di sofferenza universale<sup>13</sup>.

Riduzione comprensiva (cioè, sfida conoscitiva) ed elaborazione psicologica (individuale e collettiva), riconoscimento e sublimazione: ecco perché la Shoah è questione di verità tanto quanto questione di rappresentazione.

Ancora gli storici Levis Sullam e Flores osservano significativamente che, a differenza della Prima Guerra Mondiale – in cui imperversò (come mostrò Marc Bloch<sup>14</sup>) il fenomeno di "false notizie" su combattimenti e violenze da parte nemica, rivelatesi poi in gran parte fittizie –, la Seconda Guerra Mondiale ha visto l'imperversare della revoca in dubbio, e pure dell'attribuzione di falso, a fatti veri: «"false notizie" furono spesso considerate le informazioni veridiche e corrette che trapelavano sull'orrore dei campi o sui massacri sul fronte orientale»<sup>15</sup>.

È fuor di dubbio che, per certe affermazioni o operazioni negazioniste, ad operare sia stato proprio il motivo ideologico, la mente ancorata a una certa visione e credo politico; in altri casi, può/deve essere

<sup>12</sup> Ivi, p. 9.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Cfr., Marc Bloch, *La guerra e le false notizie. Ricordi (1914-1915) e riflessioni (1921)*, Roma, Donzelli, 1994.

<sup>15</sup> Marina Cattaruzza, Marcello Flores, Simon Levis Sullam, Enzo Traverso (a cura di), *Storia della Shoah* cit., p. 5.

incorsa la reazione psicologica naturale di fronte a qualcosa di “troppo grande” da creder vero, d’inconcepibile. Non è banale o di secondaria importanza ricordare, che anche per gli alleati la visione all’ingresso dei campi fu qualcosa di incredibile e decisamente traumatizzante. È cosa nota che la volontà di documentare quegli orrori fu subito presa in carico con ampi motivi di incertezza sulla possibilità di rendere quell’immensa mole di fatti e contenuti atroci “riassumibili” e ricostituibili in modalità suscettibile di trovare rispecchiamento in immagini video e in narrazione. Il coinvolgimento del noto regista Alfred Hitchcock (maestro di giallo e di horror) la dice lunga, al riguardo. E ancora più lunga “la dice” la fatica di questo grande regista nel concepire un disegno di ordinamento dei materiali registrati *in forma credibile e accettabile* per un pubblico ignaro e lontano da quei luoghi, da quelle vicende, da quel mondo.

Non solo l’entità del fenomeno “Shoah” concorre a spiega la reazione di ridimensionamento, falsificazione, negazione: in fondo, come osservato dallo stesso Bloch, l’atto di negazione, l’errore valutativo, nasconde l’effettività della risposta interiore, psicologica: in esso si raccolgono e riassumono tutte le paure, pregiudizi, motivi d’odio e profonde emozioni degli uomini. Levis Sullam e Flores così commentano:

Si potrebbe sostenere che le dimensioni e la natura della Shoah condussero gli uomini a sminuire, falsificare o negare quegli eventi per l’incredulità, la paura e l’orrore che essi suscitavano nei contemporanei e nei posteri. Questo confronto può gettar luce sulla frattura epistemologica segnata dall’Olocausto rispetto alle possibilità dell’immaginazione, della comprensione e del ricordo. Di ciò furono consapevoli fin da principio sia i carnefici, che sostennero con tracotanza che la storia dello sterminio degli ebrei mai sarebbe stata scritta e sarebbe comunque risultata incredibile, sia le vittime, che temettero di non essere credute e nemmeno ascoltate. Il linguaggio stesso dei nazisti era stato elaborato anche allo scopo di mantenere la segretezza su quanto si stava compiendo ed essi si preoccuparono costantemente di cancellare ogni traccia dei loro delitti, distruggendo anche gli strumenti dello sterminio poco prima dell’abbandono dei campi di fronte all’avanzata degli Alleati. Anche per questo è stato detto: “l’oblio del genocidio fa parte del genocidio”. In risposta a ciò e di fronte alle mostruose dimensioni e alla natura di quanto era avvenuto, l’Olocausto ha fin da principio richiesto i maggiori sforzi collettivi dell’immaginazione, della memoria e della rappresentazione, rispetto forse a ogni altro evento storico<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Ivi, pp. 5-6.

Il punto dell'immaginazione è il filo rosso (diciamo) che fa da principale elemento-ponte, qui, tra il discorso storico e quello filosofico sul nodo del rapporto verità/rappresentazione.

### **3. La trattazione della Shoah in *Memoria, storia, oblio*. Rappresentazione e conoscenza**

Invito anzitutto a levare di mezzo ogni "drammatizzazione" di questa dialettica verità/rappresentazione. Il rappresentazionalismo è infatti uno dei paradigmi maggiori, classici e più diffusi della storia del sapere. Forma, in linea ancora oggi prevalente, il modo di intendere i nostri processi conoscitivi, di trasmetterli, di formalizzarli (nei linguaggi, nei sistemi ecc.). Il dibattito epistemologico odierno tende a portarsi oltre questo paradigma rappresentazionalista, nondimeno esso resta referente fondamentale.

In riferimento alla questione della conoscenza storica, le problematiche della rappresentazione si connettono alla problematica della correttezza descrittivo-esplicativa e comprensiva di un dato fatto passato espresso in una data sintesi conoscitiva. In altre parole, al centro tende a porsi il discorso dell'operazione ermeneutico-conoscitiva, e non invece il discorso della rappresentazione in quanto oggetto in sé e per sé (sebbene anche questo risulti, ovviamente, nodo critico-problematico di rilievo). Da un lato, il primo fronte è, in Ricœur, complicato per lo stretto nesso che la sua *teoria dell'arco ermeneutico* stabilisce tra piano epistemologico e piano metodologico. Questa teoria esprime un modello che raccorda 'esplicare' e 'comprendere' sotto l'egida dell'interpretare. L'interpretazione governa la dialettica del movimento descrittivo-esplicativo rispetto al movimento comprensivo; allo stesso tempo si esercita *a fortiori* entro i contenuti e le coordinate dell'esplicazione e della comprensione. Lo storico *non* ammira e descrive la storia come "ciò che vede" o come un testo, ma l'analizza, la misura, la tratta sviluppando comparazioni, costruendo ipotesi, riempiendo immaginativamente i vuoti di informazione, conoscenza, documentazione, comprensione.

Da un altro lato, il secondo fronte può rappresentare una pericolosa "seduzione": l'oggetto 'reale' può perdersi: al centro della ricerca e del lavoro dello storico può porsi la rappresentazione (*in quanto oggetto*), piuttosto che il fatto storico come dilemma, come realtà da recuperare, ricostruire, indagare. Per Ricœur è vitale combattere questa deriva ermeneutico-retorica ricollocando al centro «la circolarità delle varie componenti dell'universo storiografico: documentaria, epistemica,



scritturale»<sup>17</sup>. In questo senso è ben chiaro che Ricœur abbraccia una posizione di realismo critico<sup>18</sup>.

Quando Ricœur parla di rappresentazione ha tendenzialmente in mente il concetto di rappresentazione in senso kantiano. La *Vorstellung* kantiana possiede una sorta di ambivalenza interna: esprime una distinzione tra l'oggetto e la sua rappresentazione e, al tempo stesso, tra l'oggetto rappresentato e il modo in cui noi ce lo rappresentiamo. Rileviamo, insomma, un nesso e una circolarità tra dimensione psicologica e dimensione gnoseologica della rappresentazione. E proprio un tale nesso vediamo all'opera nell'opera ricœuriana della maturità: *La memoria, la storia, l'oblio*. In senso stretto, in quest'opera la questione della rappresentazione nella conoscenza storica compare solo come fase determinata dell'operazione storiografica: dopo la fase documentaria, o della "memoria archiviata", e la fase di spiegazione comprensione, segue quella finale della rappresentazione o sintesi rappresentativa (fase detta anche – erroneamente, secondo Ricœur – di "scrittura della storia" o "storiografia"; "erroneamente" perché la storia è scritturale e scritta da parte a parte). In senso più ampio, l'intera ricerca è percorsa dal problema della rappresentazione, in modalità varia, [1] nel passaggio dalle problematizzazioni legate, rispettivamente, alla memoria, alla storia e all'oblio, e [2] nel congiunto passaggio per le discipline e scienze relative (rispetto alla memoria, la neuroscienza, la psicoanalisi; rispetto alla storia, la storiografia e la filosofia della conoscenza ecc.).

In qualche modo, il discorso della rappresentazione si ancora a una ricerca filosofica ancora più profonda: quella intrapresa decenni prima intorno alla filosofia dell'uomo, e particolarmente – con la trilogia di *Temps et récit* (1983-1985) – in riferimento alla dialettica (a tutto tondo) tra tempo e narrazione. Qui entra in campo il profilo specifico di una concezione dell'uomo, quella dell'«uomo capace» (definita nel 1990) e più specificatamente dell'«identità narrativa» (concetto già delineato nelle conclusioni generali di questa trilogia). Quel che resta fuori, e l'opera del 2000 deve colmare, è precisamente la dimensione memoriale.

<sup>17</sup> Pierluigi Lecis, *I dilemmi della verità storica*, in Pierluigi Lecis, Vinicio Busacchi e Pietro Salis (a cura di), *Realtà, Verità, Rappresentazione*, Milano, Franco Angeli, 2015 [pp. 107-126] p. 112.

<sup>18</sup> «L'affidabilità storiografica non è terreno di caccia della retorica. Il realismo critico è un modo di intendere il nesso tra verità e realtà, nonché una particolare versione della funzione rappresentativa della storia; si potrebbe dire una prospettiva simmetricamente distante dal realismo metafisico e dal relativismo storiografico. La realtà storica non è una misteriosa e inaccessibile cosa in sé, totalmente trascendente, ma nemmeno il puro prodotto delle nostre pratiche di scrittura storica» (*Ibidem*).

Proprio nella memoria risiede l'enigma «della presenza nella mente di un'immagine delle cose passate e ormai assenti»<sup>19</sup>, ossia l'enigma della presenza di ciò che è assente, l'enigma della sua (ra-/ri-) presentazione.

Per il tramite del concetto di rappresentazione, Ricœur può allora legare il tema del ricordo a quello del riconoscimento:

L'atto di ricordarsi e il potere che esso mette in opera si situano al crocevia verso l'irreale e la memoria propriamente detta, diretta verso una realtà scomparsa, il passato. Tutte le difficoltà accumulate a proposito della memoria culminano in quella dell'identificazione del criterio differenziale tra l'irreale, oggetto mentale privilegiato dell'immaginazione, e il tipo di assenza che distingue il passato ricordato dal reale immaginato. A tal proposito, l'esperienza del riconoscimento può essere considerata come il criterio in cui si attesta la capacità della memoria di rappresentare il passato. Certamente, la ricerca del ricordo nell'operazione del richiamare alla memoria è occasione di ogni sorta d'abuso, di disprezzo, di errore, di delusione, ma il momento del riconoscimento resta l'ultimo e insostituibile criterio di ciò che il filosofo Henri Bergson ha molto felicemente chiamato la sopravvivenza o reviviscenza delle immagini del passato<sup>20</sup>.

Il riconoscimento si profila come il momento chiave per cui le tre problematiche della memoria, della storia e dell'oblio trovano una sorta di nesso di armonizzazione. Dal punto di vista della memoria il riconoscimento «non è soltanto riconoscimento di una cosa passata ma anche riconoscimento di se stessi»<sup>21</sup>. Così, tra memoria, rappresentazione e riconoscimento si profila non solo il gioco della relazione conoscitiva col mondo e con gli oggetti della conoscenza ma anche il gioco del riconoscimento e della comprensione intersoggettiva, si profila la dialettica dell'«identità personale estesa a sua volta a tutte le forme d'identità comunitaria»<sup>22</sup>, si profila la dialettica dell'identificazione, dell'attribuzione e partecipazione simbolica, della *valorizzazione* (ossia attribuzione di valore, di verità e significatività).

Stando sul punto della rappresentazione, Ricœur ne fa l'asse della sua ricerca. La rappresentazione – intesa nella doppia valenza/funzionamento di rappresentazione-oggetto e rappresentazione-operazione – caratterizza in modo costitutivo (1) il funzionamento di memoria-ricordo, (2) la forma conoscitiva e il dinamismo procedurale dello sto-

<sup>19</sup> Paul Ricœur, *Il mio cammino filosofico* [*Lectio magistralis* – Università di Barcellona, 24 aprile 2001], in D. Jervolino, *Introduzione a Ricœur*, Brescia, Morcelliana, 2003, p. 141.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 142.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

rico e (3) l'esperienza identitaria, cioè il modo dell'uomo di porsi nel mondo (in relazione alla realtà, in relazione agli altri, in relazione al tempo). Scrive, infatti, il filosofo francese:

[...] abbiamo incrociato la nozione di rappresentazione in quanto oggetto privilegiato della spiegazione/compressione, sul piano della formazione dei legami sociali e delle identità che sono la posta in gioco; e abbiamo presunto che maniera in cui gli agenti sociali si comprendono è in affinità con quella in cui gli storici si rappresentano la connessione fra la rappresentazione-oggetto e l'azione sociale; abbiamo anche suggerito che la dialettica fra il rinvio all'assenza e la visibilità della presenza, già percepibile nella rappresentazione-oggetto, si lascia chiaramente decifrare nella rappresentazione-operazione. In modo più radicale, la stessa scelta terminologica lascia apparire un legame profondo, non più tra due fasi dell'operazione storica, ma sul piano dei rapporti fra la storia e la memoria<sup>23</sup>.

Questo passaggio evidenzia meglio di altri la reale preoccupazione del filosofo francese a proposito della criticità insita in un modello epistemologico "sbilanciato sul" o mal equilibrato "rispetto al" rappresentazionale. Il rischio di pensare la storia come testo e il lavoro dello storico come una operazione di narrazione e rinarrazione, di (ri-)organizzazione o (ri-)assetto rappresentativo – ebbene, tutto ciò è rischio effettivo. È il caso di autori come Frank Ankersmit, il quale evidenzia come l'esito finale del lavoro dello storico sia la scrittura, ossia la sintesi rappresentazionale, qualcosa che veicola una conoscenza nella forma della sintesi narrativa. La validità scientifica della sintesi scritta prodotta dallo storico riguarda fundamentalmente la sua intelligibilità e, appunto, rappresentatività: la capacità di riassumere credibilmente, persuasivamente e intelligibilmente un dato quadro fattuale. In tal senso, per questo autore, le proprietà formali istituiscono la sintesi narrativa dello storico trascendono tanto il livello descrittivo-analitico dei singoli fatti esistenziali quanto, conseguenzialmente, il livello di puntuale verifica empirico-documentale.

Il quadro, come si vede è complesso e tensionale. In apertura di questa sezione, dicevamo di non "drammatizzare" troppo la dualità verità/rappresentazione in forza del fatto che tutta la conoscenza umana scientifica (e non) – stando a un paradigma oggi ancora predominante – è di carattere rappresentazionale. Il motivo di drammatizzazione viene ora ulteriormente delegittimato osservando la peculiarità

<sup>23</sup> Paul Ricœur, *La memoria, la storia, l'oblio*, tr. it., D. Iannotta, Milano, Raffaello Cortina, 2003, pp. 336-337.

dell'approccio di Ricœur (un realista critico), rispetto ad autori come Ankersmit.

Nondimeno, con la sua ermeneutica critica, disposta tra epistemologia mista e teoria narrativa, Ricœur si è attirato, anche da parte degli storici, non pochi strali. Di fatto, osservando con attenzione quale dialettica egli istituisca tra teoria narrativa e teoria dell'arco ermeneutico, lo schiacciamento "preoccupante" sembra prodursi non tanto tra verità e rappresentazione ma tra verità e falsità/falsificazione. È lo stesso Ricœur a spiegare che i meccanismi della sintesi narrativa in atto con l'operare dello storico, in special modo nella fase della sintesi scritturale, sono esattamente i medesimi della sintesi narrativa finzionale. Rimarca criticamente, al riguardo, la storica Catherine Coquio: «Dal 1985 [...] Paul Ricœur aveva proposto lo statuto "euristico" della finzione e del suo "incrocio" strutturale con la storia»<sup>24</sup>.

Effettivamente, la componente immaginativa risulta imprescindibile. Non è solo un "meccanismo" strutturale (diciamo così) nella formazione delle idee astratte (come già insegnava David Hume in epoca moderna), ma concorre in modo decisivo all'avanzamento conoscitivo di una realtà che non è empiricamente conoscibile. *La realtà storica non è la realtà empirica*. Si aggiunga, pensando alla Shoah, il problema dell'inconcepibile e dell'irrapresentabile...

L'ermeneutica trova appoggio, in tal senso, ben oltre l'orizzonte teoretico e di approccio/scuola che le è più proprio. Il riconoscimento speculativo può dirsi universale se filosofi come Hannah Arendt (dunque, tutt'altro orizzonte di interrogazione e riflessione) hanno posto la centralità dell'immaginazione.

Il brano che qui di seguito riportiamo assume forte significatività anche perché storici come Marcello Flores si richiamano precisamente ad esso per evidenziare il limite di conoscibilità, la vertigine di concezione della Shoah come fenomeno storico:

Pochi anni dopo la fine dell'Olocausto, Hannah Arendt scriveva: «Solo l'immaginazione ci permette di vedere le cose nella giusta prospettiva [...] Ci dà la generosità per colmare gli abissi che ci separano da ciò che è troppo lontano da noi [...] Senza questo genere di immaginazione, in cui effettività consiste la comprensione, non saremmo mai capaci di orientarci nel mondo».

<sup>24</sup> Cfr., al riguardo, la critica di Catherine Coquio nel suo *Finzione, poesia, testimonianza: dibattiti teorici e approcci critici*, in Marina Cattaruzza, Marcello Flores, Simon Levis Sullam, Enzo Traverso (a cura di), *Storia della Shoah* cit., [pp. 539-581] p. 562.

È possibile quindi che, accanto e assieme alle voci dei testimoni, alle ricostruzioni degli storici, allo sforzo e all'impegno della memoria – e in buona parte a fondamento di ciascuna di queste attività – la risposta dell'uomo di fronte alla negazione dell'uomo nell'Olocausto sia la prosecuzione e la perpetuazione dell'immaginazione come luogo di fondamentale rilevanza per la dignità e libertà umana, che accoglie, garantisce continuità e trasforma la testimonianza, il ricordo, la storia<sup>25</sup>.

#### 4. Conclusione

Perché il problema del rapporto verità/rappresentazione della Shoah – parliamo della Shoah, qui, ma il discorso può estendersi su altri, diversi, ambiti e casi della storia sia passata che a venire – non può essere risolto né dagli storici più illuminati né dai filosofi più saggi, avveduti e profondi?

Vogliamo rispondere attraverso (ancora una volta) le parole di Simon Wiesenthal, che in poche proposizioni spiega quanto e perché tutto resti in gioco e tutto, perpetuamente, nelle mani della generazione presente. Generazione presente: non solo noi, ma anche noi... intendo dire la generazione di volta in volta presente. Ebbene, così confessa Wiesenthal:

Temo che sia impossibile trasmettere tutte queste esperienze. Possiamo parlare e formulare in parole i nostri ricordi. Ma queste parole, persino quando i nostri ascoltatori le accolgono avidamente, nelle loro teste non ridiventeranno realtà. Quel che ho visto nel Terzo Reich si sottrae alla capacità di rappresentazione.// A volte mi coglie la paura che tra qualche secolo insegnanti e studenti potranno dire durante l'ora di storia: nel secolo XX Hitler tentò di edificare in Europa un grande impero sotto la guida dei nazionalsocialisti. Testimoni oculari coevi affermano che egli tentò di sterminare gli ebrei d'Europa. Ciò sarebbe avvenuto mediante l'uso di gas in campi di concentramento appositamente costruiti. Sembra in effetti che ci siano stati degli eccessi, pur se i resoconti in proposito potrebbero essere fortemente esagerati.// Il dilemma fondamentale mi sembra proprio questo: noi abbiamo il dovere di mostrare ai giovani quanto unico e inaudito, quanto inconcepibile, quanto eccezionale sia stato il tempo dell'olocausto. Ma proprio per questo rendiamo loro difficile credere alla verità e alla realtà dei nostri racconti. L'incomprensibile resta incomprensibile<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> M. Flores, S. Levis Sullam, *Introduzione*, in M. Cattaruzza, M. Flores, S. Levis Sullam, E. Traverso (a cura di), *Storia della Shoah* [la citazione di Arendt è tratta da: H. Arendt, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)* (1954), in *Archivio Arendt*.2.1950-1954, a.c. di Simona Forti, Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 97-98].

<sup>26</sup> S. Wiesenthal, *Giustizia, non vendetta* cit., p. 438.

## **Bibliografia essenziale**

- Arendt H., *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)* (1954), in *Archivio Arendt.2.1950-1954*, a.c. di Simona Forti, Milano, Feltrinelli, 2003.
- Bloch M., *La guerra e le false notizie. Ricordi (1914-1915) e riflessioni (1921)*, Roma, Donzelli, 1994.
- Busacchi V., *La realtà del passato. Studi filosofici sulla conoscenza storica*, Napoli, Guida, 2020.
- Cattaruzza M., Flores M., Levis Sullam S., Traverso E. (a cura di), *Storia della Shoah. La crisi dell'Europa, lo sterminio degli ebrei e la memoria del XX secolo*, Torino, UTET, 2006.
- Hilberg R., *The Politics of Memory. The Journey of a Holocaust Historian*, Chicago, Ivan R. Dee, 1996.
- Martinelli A., *Introduzione*, in *Le Origini del Totalitarismo*, Torino, Edizioni di Comunità, 1996, p. VII-XXV.
- Ricœur P., *La memoria, la storia, l'oblio*, tr. it., D. Iannotta, Milano, Raffaello Cortina, 2003.
- Staudenmaier P., «Hannah Arendt's Analysis of Antisemitism in 'The Origins of Totalitarianism': A Critical Appraisal», «Patterns of Prejudice» 46 (2012), pp. 154-79.
- Sznaider N., *Hannah Arendt and the Sociology of Antisemitism*, «Austrian Journal of Political Science» 39 (2010), n. 4, pp. 421-434.
- Villa D. (a cura di), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Wiesel E., *La notte* [1958], Firenze, Giuntina, 1980.
- Wiesenthal S., in *Giustizia, non vendetta* (tr. it. C. Mainoldi, Milano, Edizione CDE), 1989.
- Young-Bruehl E., *Hannah Arendt: una biografia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006.
- Young-Bruehl E., *Hannah Arendt: perché ci riguarda*, Torino, Einaudi, 2009.

## INDICE DEI NOMI

- Abelardo, 63  
Aboab, I. 121  
Altini, C. 117  
Abulafia D. 63, 94, 98  
Adorno, T. W. 171  
Adriano, imperatore 21, 34, 47,51  
Agostino 36  
Alessandra Salomè, regina di Giudea 14  
Alberigo, G. 68  
Alici, L. 36  
Alessandro Magno, 14  
Alessandro VI, papa, 73  
Ammiano Marcellino, 27  
Amram D. W. 85  
Ankersmit, F. 177-178  
Antigono, re di Giudea 14, 17  
Antioco IV Epifane, re di Siria 13  
Antipatro, padre di Erode il Grande 14, 16-17  
Apuleio, L. 24, 40  
Aragosti, A. 34  
Arendt, H. 11, 143-164, 171, 178-180  
Archelao, figlio di Erode il Grande 18  
Arici, A. 40  
Aristobulo II, fratello di Ircano II 14-17  
Astemio L. 74  
Augusto, imperatore, 17, 23, 30  
Avillio Flacco, 18  
Banfi, A. 123  
Battelli, G. C. (Arisostene Parorio) 122  
Basnage, J. 89  
Bayle, P. 121  
Bellarmino, R. 83  
Ben Gurion, D. 120  
Bergson, H. 176  
Bernanos, G. 146  
Bertrand, J. 152  
Bloch, M. 172-173, 180  
Bloise, F. 57  
Blücher, H. 153  
Bo, D. 29  
Bober, R. 101  
Boccaccio, G. 60  
Boella, U. 36  
Bomberg D. 76-78  
Bousset, W. 133, 137  
Bracciolini, P. 74  
Bragadin, A. 78, 84  
Bullock, A. 170  
Burnett, S. G. 85  
Caffiero, M. 85  
Caligola, imperatore 18, 23  
Campagna A. 93  
Campagna, G. 96, 98  
Canfora, L. 15, 16, 23, 25  
Cantoni, R. 124  
Caracciolo, D. 91  
Cardini, F. 61, 70  
Caridi, G. 90

- Carlo Magno, 64  
Casacho, A. 93  
Cassio Dione, 24  
Cattaruzza, M. 170-172, 178-180  
Cegna, A. 9  
Cesare, G. G. 16, 22  
Cestio Gallo, G. 19  
Chaucer, G. 105, 107, 114  
Chrestus, 24, 49-50  
Chiesa, P. 64  
Cicerone 23, 27-28, 30, 35  
Claudio 27  
Claudio, imperatore 18-19, 24  
Clemenceau, G. 149-151  
Cleopatra VII, regina d'Egitto 17  
Clemente VIII, papa 83-84  
Coquio, C. 178  
Colamarino, T. 29  
Colerus, J. 127  
Colombo, Cristoforo 87  
Conte, A. 59  
Cusano, N. 63  
Da Costa, U. 119-120  
Daniélou, J. 50, 57  
Dante Alighieri, 61  
D'Avenia, F. 97-98  
Della Casa, A. 32  
Del Lucchese, F. 127  
Democrito 119  
Del Zompo, M. 9-10  
De Prado, J. 120  
Déroulède, P. 145  
De Sassari, A. 93  
Deville, M. 101  
de Witt, J. 120  
de Witt, C. 120  
di Cherbury, H. 121  
Dolcibene, 66-67  
Dreyfuss, A. 154  
Drumont, E. 142, 144-145, 150  
Dühning, E. 130  
Dury, J. 110  
Dujardin, J. 141  
Egidio da Viterbo, 77  
Erhman, B. D. 46  
Eichmann, A. 147  
Elisabetta I, regina d'Inghilterra  
106  
Elliott, J. H. 87  
Emilio Scauro, M. 15  
Epicuro, 119  
Erode Agrippa I, re di Giudea 18-  
19  
Erode Agrippa II, re di Giudea 16-  
17, 19  
Erode Antipa, figlio di Erode il  
Grande 18  
Erode il Grande, re di Giudea 16,  
17  
Esposito, A. 89  
Feiner, S. 91  
Felice, A. 49  
Felice da Prato 77  
Ferdinando di Borbone, re delle  
Due Sicilie 91  
Ferdinando di Trastamara, re  
d'Aragona 87, 94, 97  
Filippo, figlio di Erode il Grande  
18  
Fasaele, fratello di Erode il Grande  
16-17  
Fergnani, F. 124  
Filone Alessandrino 18  
Flannery, E. H. 41, 43  
Flores, M. 9, 170-173, 178-180,  
Floris, P. 47  
Focardi, F. 9  
Frajese, V. 85  
Fragnito, G. 85  
Froben, A. 84



- Frontone, G. 27  
Frugoni, C. 70  
Gabinio, A. 16  
Galileo Galilei, 120  
Gallimard, G. 102  
Garufi, C. A. 93-94, 98  
Gassendi, P. 119  
Gesner, K. 74-75  
Gessio, F. 19  
Gesù di Nazareth 46-52  
Giacomo I, re d'Aragona 63  
Giancotti Boscherini, E. 118, 125, 127  
Ginzburg, C. 62  
Giordano Bruno 119  
Giobbe 62  
Giovanni il Battista 18  
Giovanni Crisostomo 35, 54-55  
Giovanni Paolo II, papa 120  
Giovenale 30, 37-39, 41  
Girolamo 35, 54-55  
Giuda Maccabeo 13  
Giulio III, papa 78-79, 81  
Giulio Paride 23, 27  
Giuseppe II d'Asburgo, imperatore del Sacro Romano Impero 91  
Giuseppe Flavio 15, 18, 20, 24  
Giustiniani M. A. 78, 84  
Giustino 27, 52-54  
Glasenapp, C. 129  
Gregorio Magno, papa 45, 55, 80, 92  
Gregorio IX, papa 72  
Gregorio XIII, papa 83  
Griffio, F. 74  
Guglielmo di Rubruck 64  
Gunkel, H. 11, 131, 133-136, 138  
Hahn, H. F. 139  
Harnack, A. 53  
Hartlib, S. 110  
Heidegger, M. 138, 151, 153  
Herder, G. 122  
Hilberg, R. 171, 180  
Hitchcock, A. 173  
Hitler, A. 102, 165, 170, 179  
Hume, D. 178  
Hobbes, T. 118-119, 121, 125  
Hummel, H. D. 139  
Husserl, E. 153  
Hyman, P. E. 148  
Jaspers, K. S. 153  
Jervolino, D. 176  
Jung, C. G. 166  
Infelise, M. 85  
Innocenzo VIII, papa 73  
Ioly Zorattini P. C. 85  
Ircano II, etnarca di Giudea 14, 15, 17-18  
Isabella di Trastamara, regina di Castiglia 87-88, 94, 97  
Israel, J. 117  
Israel, Menasseh ben 110  
Klausner, J. 120  
Kettner, F. E. 121  
Koerbagh, A. 120  
Koistine O. 127  
Kortholt, C. 121  
Jossa, G. 57  
Lagarde, P. 129  
Lagumina, B. 92, 98  
Lagumina, G. 92  
La Lumia, I. 91-92, 94, 98  
La Mantia V. 93-94, 98  
Laquer, W. 147  
Levy Morteira, S. 123  
Lascaris, C. 74  
Lassen, Ch. 156  
Lavenia, V. 85  
Lecis, P. L. 175

*Indice dei nomi*

- Leone X, papa 73, 76-77  
Lessing, G. E. 60  
Levi, P. 165  
Levi, T. 9  
Levis Sullam, S. 170-173, , 178-180  
Lewin, A. 13-14, 16-18, 21, 25, 28,  
43  
Licinio Crasso Dives, M. 16  
Lindeskog, G. 49  
Lloyd, G. 127  
Lo Jacono, T. 94  
Löwenfeld, S. 80  
Lucas, J.-M. 121, 127  
Lüdemann, G. 139  
Luigi IX, re di Francia 72  
Lutero, M. 11, 102-104, 116  
Luzzati, M. 95, 98  
Maar, W. 156  
Maimonide 78  
Mallett, A. 60, 70  
Mandeville, J. 62, 65, 70, 114  
Manuel da Roma / Manuello  
Ebreo 61  
Manuzio, A. 74  
Maometto, 65-66  
Marco da Toledo, 60  
Marlowe, Ch. 105-107, 109, 116  
Marucci, V. 65  
Mattatia, 13  
Marziale, 36-37, 39, 41  
Massimiliano I, imperatore 75  
Mecenate, 30-31  
Menocchio, 62  
Messeri, M. 127  
Meyer, L. 118  
Mignini, F. 127  
Mitridate VI Eupatore, re del  
Ponto 14  
Mola, A. 142, 152  
Mola, F. 9  
Montagu, lady 113  
Montano, A. 125  
Morfino, V. 127  
Moreau, P.-F. 127  
Mosse, G. L. 129, 139, 171  
Mosse, W. E. 139  
Nadler, S. 118, 127  
Namia, G. 32  
Narducci, E. 28, 43  
Nahmanide / Mosé ben Nahman  
63  
Negri, A. 125  
Nepoziano 23, 27  
Nietzsche, F. 133, 137  
Nirenberg, D. 9, 108, 116  
Norman, D. 68  
Numa Pompilio 38  
Nerone 19, 50  
Orazio 28-31, 35, 39, 41, 43  
Orrieux, C. 37, 43  
Ouimet, D. 100  
Ovidio 32  
Pagliano, M. 33  
Paoli, U. E. 31, 43  
Paolo III, papa 78  
Paolo IV, papa 79, 81  
Parente, F. 85  
Paucker, A. 139  
Pelikan, K. 74  
Perani, M. 85  
Persio Flacco 30, 33, 35  
Pesce, M. 47, 57  
Petronio 33-35  
Petronio, P. 18  
Pfefferkorn, J. 75-76, 78  
Pietro Alfonsi 63  
Picquart, G. 141-142, 149  
Pietro il Venerabile 60  
Pio IV, papa 82, 84  
Pio V, papa 84

- Pico della Mirandola, Giovanni 74  
Pincherle, A. 9  
Plutarco, 35  
Polansky, R. 141, 143-144, 149  
Poliakov, L. 139  
Pompeo Magno, G. 14-16, 23  
Pompeo Trogo 27  
Ponzio Pilato 18  
Porfirione 30  
Previti Natoli, M. R. 98  
Price, D. H. 85  
Prideaux, H. 89  
Procaccia, M. 89  
Prosperi, A. 85, 87, 98, 103, 116  
Putzu, I. E. 10-11  
Rawlings, H. 88  
Raz-Krakotzkin A. (Amnon), 85  
Reitzenstein, R. 137  
Renan, E. 130, 133  
Renda, F. 89, 91, 94, 95, 98  
Reventlow, H. 139  
Reuchlin J. 74-78  
Ricœur, P. 11, 168-170, 172, 174-178, 180  
Ricoldo da Montecroce 60  
Sacchetti Franco 64-67  
Saladino 59  
Salis, P. 175  
Santorelli, B. 38  
Sarfatti, M. 9  
Scandola, M. 37  
Scarpat, G. 36, 43  
Schäfer, P. 43  
Sciuti Russi, V. 95, 98  
Scribano, E. 127  
Shakespeare 105-107, 109, 114, 116  
Segre, C. 59  
Seneca, 24, 35-36  
Sevenster, J. N. 31, 43  
Simenon, G. 100-102, 115  
Simon Bar Kosiba o Bar Kochba, 21  
Simon, M. 51, 57  
Simonsohn, S. 94, 96, 98  
Sirleto, G. 83  
Soncino, G. 11, 74-75, 77  
Sosio, C. 29  
Spengler, O. 137-138  
Spinoza, B. 11, 110, 117-126  
Stango C. 85  
Stensen, N. (Nicolò Stenone) 118  
Stern, Menahem 27-28, 34, 36-37, 43  
Stern, Moritz 79  
Streicher, J. 102  
Stow, K. R. 86  
Stoupe, J. B. 122  
Svetonio 24, 27, 49-50  
Sznajder, N. 147, 152, 164, 180  
Tacito 24, 39, 40-41, 49  
Taylor, M. 54, 57  
Tamani G. 85  
Tedeschi, J. T. D 85  
Tiberio, imperatore 18, 24  
Tibullo, 32  
Tito, imperatore 15, 19-20, 27, 39  
Todeschini, G. 64, 70  
Tränkle, H. 53  
Traverso, E. 170-172, 178-180  
Trinius, J. 122  
Troiani, L. 28-29, 35, 43  
Traiano, imperatore 20, 25  
Uccello, P. 104, 108  
Usener, H. 137  
Valerio Flacco, 23  
Valerio Massimo, 23, 29  
Van den Enden Franciscus, 120  
Ventidio Basso, 17  
Vernière, P. 118  
Verre, 35

Vespasiano, imperatore 19-20  
Visonà, G. 54  
Viterbo, C. 9  
Vivanti, C. 61, 70, 85, 94, 98  
Vivarelli, V. 138  
Wahrmund, A. 129  
Walsin Esterhazy, F. 141  
Wagner, Richard 130  
Wasserstein, B. 147  
Wellhausen, J. 11, 48, 130-133, 137  
Wendehorst S. 86  
Whyte, G.R. 152  
Wiesel, E. 168, 180  
Wollzogen, H. 129-130  
Wiesenthal, S. 165-167, 169, 179-  
180  
Wieviorka, A. 170  
Will, E. 37, 43  
Williams, A. 57  
Wurgaft, B. 149  
Zimmermann, M. 146  
Zincone, S. 54  
Zola, È. 142-143, 149, 152





La collana dei Quaderni del Corso di laurea in Filosofia dell'Università di Cagliari, inaugurata dal presente volume, ha l'ambizione di raccogliere i materiali dei seminari organizzati dal corso di laurea in Filosofia dell'Università di Cagliari nati dalla collaborazione fra filosofi e storici, con l'intento di mettere a disposizione in prima battuta degli studenti, senza dimenticare il pubblico che ha partecipato e parteciperà agli incontri nell'ottica della collaborazione con il mondo della scuola inferiore e superiore e della "terza missione", uno strumento su carta e in digitale che possa servire non solo a raccogliere il lavoro svolto, ma a sollecitare nuove ricerche, approfondimenti, stimoli e percorsi didattici per gli attuali e i futuri docenti.

La collana vuole rafforzare una relazione sempre più stretta fra docenti delle diverse discipline per migliorare la qualità dell'offerta didattica e della promozione culturale all'esterno delle aule universitarie, in vista di una sinergia sempre più forte fra istituzione accademica e società

