

# RECENSIONI



FRANCESCA MANCINI (cur.), *Das Endinger Judenspiel. Il dramma sugli ebrei di Endingen. Dall'edizione del 1883 di Karl von Amira*, Unipress, Padova 2017, ISBN 9788880983224, pp. 463, 45 Euro.

Karl von Amira (1848-1930), di cui in questo volume si traduce – con relativo testo a fronte – e commenta interamente l'edizione del 1883 (la prima ad essere pubblicata) del dramma in questione fu un giurista e storico del diritto di prima grandezza nel panorama del tardo Ottocento tedesco; panorama che comprendeva personalità attente alla dimensione storica, politica ed economica dell'ebraismo, da Max Weber a Werner Sombart, ma che vedeva anche la nascita dell'antisemitismo pseudo-scientifico, con figure come Wilhelm Marr e numerose altre. Il fatto che la prima edizione di questo dramma popolare dati 1883 suscita primariamente un interesse, prima che per il contenuto del dramma stesso, appunto per l'epoca in cui vide la luce: siamo infatti all'alba dell'antisemitismo razziale europeo che doveva esplodere nel modo tragico che conosciamo, ma che si fondava su una serie di premesse non necessariamente, come si vedrà, sempre e comunque ostili agli ebrei. Il dramma narra dell'uccisione, da parte di un gruppo di ebrei, di quattro cristiani, una intera famiglia, povera e in cerca di asilo; narra quindi del successivo processo e della condanna a morte di tre ebrei. Gli eventi sarebbero accaduti in quello stesso 1462 in cui il bimbo Andreas di Rinn, in Tirolo, avrebbe subito la medesima sorte sempre per mano di ebrei all'età, pare, di tre anni. Dunque, anche il contenuto stesso del dramma rimanda ad una costellazione di significati e a nodi storiografici fondamentali, che sono usciti con il “caso Toaff” ben al di fuori dell'ambito specialistico, e di quello dell'antisemitismo militante (che utilizza ancora ampiamente l'omicidio rituale nel proprio armamentario), e di quello dell'apologetica ebraica, cui erano solitamente confinati. Come è ben noto, non solo in Italia, ma in tutto il mondo, e ben oltre il contesto scientifico, il “caso Toaff” ha scosso le coscienze, di storici e intellettuali, e dell'opinione pubblica. Il caso è del 2007, la seconda edizione del volume “incriminato” del 2008 (sempre da Il Mulino) e ha portato ad una messe di pubblicazioni, incluso un libro intero di Franco Cardini (*Il caso Ariel Toaff. Una riconsiderazione*, Medusa edizioni, 2007), che non intendiamo riprendere qui, ma che sono state significative per vari aspetti, incluso quello sulla libertà di ricerca, e libertà di pubblicazione dei frutti della medesima, portando a feroci polemiche tra storici, o meglio, portando in verità ad un fronte (quasi) comune di storici italiani, peraltro in gran parte ignoranti della lingua ebraica, contro Ariel Toaff e le sue ipotesi. Un fronte che ha condotto all'ingiusto isolamento, e altrettanto ingiusta stigmatizzazione, di Toaff nel contesto accademico internazionale, alla riedizione come si è detto pochi mesi dopo l'uscita originaria, del libro “condannato”, e ad altri spiacevoli ma illuminanti (per capire il mondo culturale intellettuale ed ideologico in cui viviamo) conseguenze. La ricerca qui recensita non si pone la domanda “gli ebrei compirono mai sacrifici rituali uccidendo bambini cristiani?” o, detto altrimenti “alcuni ebrei uccisero mai per ragioni di volta in volta diverse dei cristiani?”, che è domanda, alla fine, per molti rispetti, mal posta, soprattutto perché non esaurisce affatto, indipendentemente dalla risposta che di volta in volta si può dare, il quadro delle problematiche sollevate dal tema. Piuttosto, il caso Toaff è stata l'occasione, per il curatore del volume che si presenta qui, per tornare su di un vecchio progetto di ricerca dell'estensore della presente recensione, che già all'inizio degli anni Novanta, nel quadro degli interessi verso la questione ebraica nella Germania di tardo Settecento (che hanno portato tra l'altro al volume *La questione ebraica nel tardo illuminismo tedesco*, La Giuntina, 1992), un lavoro di impianto non polemico o “revisionista”, quanto un contributo allo studio del problema, si era interessato marginalmente alla questione dell'omicidio rituale, uno dei temi principali della giudeofobia e poi dell'antisemitismo dalle origini ad oggi. In questo senso, il lavoro riprende un progetto annunciato in uno scritto del recensore anch'esso abbastanza risalente, “Tigri giudee. Immagine e narrazione del ‘martirio’ di Simone di Trento nell'apologetica settecentesca” (in Diego Saglia, Giovanna Silvani, a cura di, *Narrare/Rappresentare*, Bologna, Clueb, 2 voll., vol. I, 2003, pp. 91-109), che tocca un tema poi ampiamente sviluppato, ad esempio da Nicola Cusumano nel suo importante lavoro, che rimane punto di riferimento per la storiografia al riguardo, *Ebrei e accusa di omicidio rituale nel Settecento* (Milano, Unicopli, 2012), e che ha portato ad una rinascita di interessi per le vicende dell'omicidio rituale in età illuministica e pre-illuministica, con lavori approfonditi su casi specifici, come il recente *Infamanti dicerie. La prima autodifesa ebraica dall'accusa del sangue*,

di Cristiana Facchini (Bologna, EDB, 2014), dedicata alla difesa dall'accusa del sangue di Isacco Vita Cantarini (1644-1723), con un'apologia poi variamente ripresa nel Settecento, ad esempio da Aloysius von Sonnenfels (il padre del celebre cameralista Joseph, e l'autore di una importante grammatica ebraica ad uso dei gentili) in ambito austriaco. Da parte sua, Francesca Mancini, la curatrice del volume qui recensito, da germanista, si era occupata per la sua tesi dottorale presso l'Università di Padova, sotto la guida del compianto Merio Scattola (1962-2015), studioso di storia delle dottrine politiche e di germanistica prematuramente scomparso, degli ebrei in Lutero, pubblicando nel 2012 *L'ebreo nella teologia luterana della prima età moderna: il topos dell'ebreo nelle opere di Martin Luther e dell'ortodossia luterana* (Padova, Unipress), rielaborazione di tale tesi.

A partire dalla sua riscoperta e prima pubblicazione, nel 1883, da parte del giurista tedesco Karl von Amira, lo "Endinger Judenspiel", titolo funzionale che la curatrice ha tradotto con *Il dramma sugli ebrei di Endingen*, è stato variamente citato, utilizzato sia dagli scrittori antisemiti prima e dopo il nazismo, sia dagli studiosi dell'accusa di omicidio rituale, la "blood libel accusation", per usare la locuzione anglosassone più comune. Amira era interessato al testo in quanto documento di storia del diritto, prima di tutto. Per Amira, sia i testi letterari, sia le immagini – ne raccolse centinaia – sono fondamentali per la storia del diritto medievale e della prima età moderna. Amira non era autore antisemita, almeno dichiarato e riconosciuto come tale. La questione, come si è detto all'inizio, sia dell'accusa, sia della storiografia e dell'interpretazione della ricerca stessa, sono state oggetto di numerosi meritori lavori, oltre a quello di Cardini limitato al caso Toaff, tra cui si segnala quello di Hannah R. Johnson, *Blood Libel: The Ritual Murder Accusation at the Limit of Jewish History* (University of Michigan Press, 2012) su cui vale la pena soffermarsi. Quest'ultimo lavoro della Johnson prende proprio in esame la storiografia dell'accusa del sangue, sollevando questioni importanti sulla libertà di ricerca storica, ma anche sulla metodologia, sulle fonti, ed in generale su tutti i problemi inerenti ad un tema davvero scottante in tutte le sue possibili applicazioni ed implicazioni, ed in tutti i possibili fraintendimenti degli esiti della ricerca stessa. Un tema dunque quanto mai vivo, dal momento che certo non si è spenta la polemica scatenata nel 2007 dal libro di Toaff e dal suo recensore, Sergio Luzzatto, che dalle pagine del *Corriere della Sera* innescò tutto il caso, un caso che ebbe conseguenze sorprendenti, veramente straordinarie per un'opera che trattava avvenimenti del tardo Quattrocento. Nel caso del testo che qui presentiamo, vi sono una serie di aspetti ulteriori da tener presente. Si tratta, nel caso in questione, della "messa in scena" ad uso di un pubblico popolare, ma forse anche per quello delle corti tedesche, se non della stessa corte imperiale scettica e critica riguardo alla condanna a morte, di un supposto omicidio compiuto da ebrei ai danni di una famiglia di cristiani, costruita e scritta probabilmente tra metà Cinquecento e inizio Seicento, quindi dopo circa 150 anni dal supposto omicidio, che sembrerebbe essere accaduto come si è detto nel 1462.

Sotto ogni punto di vista, come si vedrà da subito iniziata la lettura, si tratta di un testo problematico. Non sappiamo il nome dell'autore, e se fu scritto da un singolo autore o ad esempio da una compagnia di uomini di teatro girovaghi, uno dei punti fissi, pur nel suo nomadismo, della costellazione della cultura popolare d'antico regime. Certamente, sarebbe importante identificare un autore, ma in casi come questo alla fine non si tratta di un aspetto veramente determinante, anche perché non è certo un capolavoro della letteratura tedesca. Al contrario, lo stesso Amira lo definisce un obbrobrio dal punto di vista eminentemente letterario. Non sappiamo neppure il titolo originario o se mai ebbe veramente un titolo: quello di "das Endinger Judenspiel" gli venne affibbiato nell'età di Amira, ovvero il secondo Ottocento, per identificarlo in qualche modo. Lo fece Heinrich Schreiber, uno storico di una certa importanza, in un articolo pubblicato in un giornale locale, "Das Judenspiel zu Endingen. Ein Volksschauspiel", *Freiburger Adresskalender*, 1858, i-xvi, da cui prese lo spunto Amira, giurista come si è detto che godeva all'epoca di altissimo prestigio, per la propria fondamentale edizione del 1883, lasciando esplicitamente la titolazione arbitrariamente scelta da Schreiber, *en faute de mieux*, si potrebbe dire. Non sappiamo dunque la data esatta di composizione, e vagamente vi è nozione di una messa in scena di una "comoedia", come appare dalle fonti del tempo, con questi contenuti, nel 1616, come viene detto nei diari coevi di Thomas Mallinger utilizzati da Amira, una fonte di storia locale peraltro di straordinaria importanza anche aldilà del caso specifico. Curiosamente nell'anno stesso in cui nacque Andreas

Gryphius, il grande drammaturgo barocco, la cui prosa però con quella di questo “dramma popolare” non ha veramente nulla da spartire. Non è un testo infatti scritto in un tedesco letterario, tutt’altro, si tratta di un testo di “dialetto alemanno” che costituisce un vero oggetto di interesse per linguisti. Non solo, ma la storia testuale è essa stessa molto controversa. Occorre, in questa sede, dar conto almeno delle posizioni del germanista Winfred Frey, il quale sostiene che il “*Lied*” nella III appendice sia addirittura stato scritto nell’Ottocento, avanzando la tesi, implicitamente, di varie concrezioni temporali e alterazioni di un testo privo di origine certa, o quantomeno stabilita, ma anche continuamente sottoposto, come è molto probabile, ad alterazioni (nell’importante saggio: “Das Endinger Judenspiel”, in Rainer Erb, a cura di, *Die Legende vom Ritualmord*, Berlin, Metropol, 1993, pp. 201-221), che è anche una delle poche opere scientifiche recenti sul dramma.

Ora, il fatto che sia una messa in scena, uno spettacolo popolare, al principiare dell’età barocca, unisce al discorso sulla storia del pregiudizio giudeofobo, un contorno interdisciplinare, come ci è caro ribadire, che assume aspetti interessanti, nella misura in cui vi è coinvolta la storia del dramma popolare tedesco (ben diverso ma quasi coevo dal dramma barocco che ebbe, come è noto, il suo mirabile esegeta in Walter Benjamin), in parte la storia delle mentalità e della “messa in scena” del misterioso, del Male e del Demoniaco (anche senza espliciti riferimenti a tale dimensione demoniaca, nel nostro caso, dove gli ebrei appaiono come figure immensamente piccole, meschine, ma non demoniache affatto, se non, però, nella dimensione del concepimento e della messa in atto del loro disegno criminale). In questo il punto di riferimento fondamentale è l’eccellente opera dello storico francese Michel de Certeau, prematuramente scomparso nel 1986 (ad esempio nel libro *La possessione di Loudun*, tradotto da CLUEB nel 2012, che tratta del famoso caso del curato Grandier nella Francia del 1632, che fu oggetto anche del celebre film con Oliver Reed), soprattutto in un secolo complesso, il secolo della “grande crisi globale” (come vuole Geoffrey Parker nella sua magistrale opera del 2013, *Global Crisis* appunto), qual fu il XVII. Il testo presenta dunque un interesse eminentemente interdisciplinare e pluridisciplinare: dalla germanistica alla storia del diritto e sociale alla storia delle mentalità, dalla storia del pregiudizio contro gli ebrei alla storia locale: quella di Endingen, dal 1805 città del Baden, che nel 1751 vide tra l’altro uno degli ultimi roghi di streghe ad aver luogo in Europa, con l’abbruciamento di Anna Schnidenwind accusata di aver appiccato essa stessa un incendio terribile nelle sue conseguenze con l’aiuto del diavolo, e giustiziata (previa consueto – o quasi – strangolamento) sul rogo il 24 aprile. In Germania, l’ultima “strega” venne bruciata nel 1781. Siamo dunque in un territorio complesso, da qui la decisione della curatrice di occuparsi dell’edizione-traduzione di un testo molto particolare, molto raro, e di sicuro interesse per un numero alto di discipline, e quindi di studiosi.

Preliminarmente, e anticipando alcune delle posizioni e tematiche da sviluppare in altra sede, vi sono due ipotesi principali da cui occorre partire, ampiamente suffragate dall’economia del testo. Da una parte, sembra chiaro che uno degli intenti, se non l’intento principale del testo, fosse una giustificazione dell’operato del Rat o Consiglio cittadino di Endingen, che decretò la condanna a morte dei tre ebrei rei di omicidio. Il Consiglio, suffragato dal parere vincolante dei consiglieri di altre città limitrofe, con una procedura assai problematica, avrebbe operato nel pieno rispetto del diritto imperiale. Senza alcun sopruso o forzatura rispetto al diritto imperiale, dunque, viene emessa ed eseguita una condanna a morte dalle gravi conseguenze. Pare, ma su questo occorre essere molto cauti, che lo stesso Imperatore si fosse dimostrato irritato da tale condanna. La sua fondatezza, ribadita fino all’eccesso nell’atto VIII e ultimo del dramma, sembra posta in maniera da essere prima di tutto acclamata dal popolo: come se al processo contro gli ebrei supposti rei di omicidio vi fosse ora in corso un processo alla giuria stessa, che debba giustificare il proprio draconiano e irreversibile operato sia dinanzi al popolo, sia dinanzi al diretto e primo interlocutore di quest’ultimo, l’imperatore. Ecco che il dramma si duplica, si processa il tribunale stesso. Forse, anche dinanzi alla storia. Siamo dunque dinnanzi ad un vero e proprio gioco di specchi, di rimandi, di spettacolarizzazione di un processo, e sua “riproduzione” in forma teatrale per chi non avesse potuto assistervi, forse anche perché tenuto a porte chiuse (al contrario, naturalmente, dell’esecuzione dei colpevoli).

Il significato è anche un altro, però, e così la funzione del dramma. Una volta stabilita la legittimità, anche nelle procedure, con questa sorta di tribunale “allargato”, a dimostrare il

consenso per la condanna espresso anche dalle comunità vicine, e una volta stabilito definitivamente, accertato, crimine, colpevoli, punizione, l'*omicidio* diviene *martirio*, e si entra in un'altra dimensione. Si tratta della ricerca di beatificazione (e possibilmente a seguire canonizzazione) per i quattro cristiani uccisi, come avverrà per il caso, questa volta abbondantemente studiato, che mostra sinistre analogie, anche temporali (1462) con quello di Endingen, ovvero quello di Andreas von Rinn, il fanciullo di tre anni ucciso (come vuole la leggenda) in un bosco di betulle dagli ebrei locali, e poi beatificato (ma non successivamente canonizzato) nel corso del Settecento. Rinn, in Tirolo. Trento. Endingen. Siamo nella costellazione della "Germania" cattolica meridionale. E siamo in una dimensione propria della letteratura agiografica. In questo senso, pagine quasi definitive sono state scritte da Tommaso Caliò (*La leggenda dell'ebreo assassino. Percorsi di un racconto antiebraico*, Roma, Viella, 2007 ma vedi anche le voci *Kiev, omicidio rituale di, Omicidio rituale, Simonino da Trento*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, diretto da A. Prosperi, con la collaborazione di V. Lavenia e J. Tedeschi, Edizioni della Normale, 2010, vol. II, pp. 863-864, 1136-1139, 1433-1434). L'importanza di un Santo martire per una cittadina di provincia come Endingen sarebbe stata notevole, sia dal punto di vista del prestigio, sia dal punto di vista dell'indotto economico: pellegrinaggi, fama, privilegi eventualmente accordati dall'Imperatore. In verità, si assistette ad una progressiva "rimozione" della memoria del "martirio" dalla città. Non ne fanno menzione le pagine ufficiali, ma neanche elettroniche della città, per quanto abbiamo potuto accertare. D'altra parte, vi sono da tenere presente una serie di circostanze che fanno comprendere meglio proprio questo dramma, nella sua rivendicazione del "giusto operare" della giuria politica della città nei confronti degli ebrei "assassini". Endingen faceva parte da tempo immemorabile, nel 1462 (data della presunta strage) dei domini asburgici nella Germania occidentale ricompresi nel cosiddetto "Vorderoesterreich", che ebbe la sua fine solo nel 1799, sette anni prima della fine dello stesso Impero Sacro e Romano. Endingen aveva perduto il privilegio di città libera tra il 1285 e il 1286, con il venir meno della casata dei von Uesenberg. Tuttavia, per un breve periodo tale status era stato riacquisito, proprio all'inizio del Quattrocento, quando Endingen, ora nota come "Endingen am Kaiserstuhl", era divenuta "città libera". Con la pace di Pressburgo, nel 1805, Endingen entra definitivamente nel Baden. Vi sono chiaramente motivi politici nell'autogiustificazione che fa il *Rat* di Endingen della radicalità di una condanna a morte malvista dall'Imperatore. E all'inizio si dice chiaramente che il dramma fu composto (come un'apologia *post factum* e assai tardiva?) proprio a favore del *Rat* della città.

Non solo. Il destino di Endingen non soltanto dal punto di vista onomastico si intreccia con quello di un'altra cittadina dallo stesso nome, con cui assai spesso viene confusa. Questo intreccio e questa confusione sono assai interessanti per il nostro caso. Si tratta della svizzera Endingen nel cantone dell'Aargau, proprio ai confini con la Bressgovia: una duplicità che ricorda quella delle due Freiburg, *en gros* nella medesima zona. Appartenuta a lungo alla contea del Baden, la Endingen svizzera non ha in comune con la Endingen tedesca la denominazione e l'area geografica. Ne 1678 infatti in questa Endingen si venne a creare una piccola comunità ebraica. E per tutto il Settecento e l'Ottocento Endingen, insieme a Lengnau, poco distante, fu l'unica località della Svizzera a consentire legalmente il soggiorno di ebrei, ovvero, a prevedere leggi di tolleranza a questo riguardo. Che cosa lega ancora l'Endingen asburgica, dove gli ebrei sono condannati a morte, all'Endingen svizzera, pochi chilometri a sud della prima e al confine settentrionale della Svizzera con il Baden, dove gli ebrei sono tollerati apertamente e legalmente a partire dal 1678? Vi sono, in realtà, molto probabilmente, legami complessi che la storia deve ancora chiarire. Certamente, la convivenza degli ebrei con gli svizzeri tedeschi non fu semplice, per quanto tollerati. E poiché essi si dimostrarono ampiamente filo-napoleonici, la storia volle che anche gli ebrei dell'Endingen svizzera e tollerante subissero un pesantissimo attacco alla fine della brevissima esperienza democratico-giacobina del "cantone Baden" nella Repubblica elvetica nata dopo l'invasione francese del 1798. Nel 1802, la notte e il giorno del 21 settembre, la cosiddetta "*Zwetschgenkrieg*" portò un migliaio di contadini, provenienti sia dai villaggi vicini sia da Endingen e Lengnau, ad un vero e proprio *pogrom* che derubò di gran parte dei mezzi di sussistenza i poveri ebrei locali, rei di essersi professati troppo a favore delle nuove idee rivoluzionarie. Naturalmente tali idee proprio ad Endingen dovettero trovare un campione in quel grande difensore della parificazione dei diritti

degli ebrei in Argovia che fu Markus G. Dreyfus (1812-1877), che visse per i racconti di famiglia i terribili avvenimenti del 1802. La piccola Endingen si trovò esposta in misura ancora maggiore alle lotte della Riforma rispetto alla Endingen absburgica, e singolarmente non vi sono tracce né di chiesa cattolica, né di chiesa riformata, nel paese. Pare che vi fosse una chiesa cattolica a Unterdigen, mentre il servizio riformato aveva luogo nella vicina Tegerfelden. Ma vi è invece, tuttora, una bella sinagoga. Siamo evidentemente ad un nodo storico e geografico estremamente significativo, e in esso va posto lo *Endingen Judenspiel*, di cui Francesca Mancini in questo denso volume fornisce il testo in edizione critica. Auspicabilmente, la ricerca porrà questa importantissima zona di confine in una nuova luce, anche a partire dall'importanza dello *Judenspiel*, dal suo significato per la storia locale, che è storia centrale nell'equilibrio e nella geografia europea, anche oggi, ma segnatamente nella prima età moderna, cui questo testo si riferisce.

Il presente volume offre al pubblico il testo tedesco, la traduzione a fronte in italiano, un apparato di commenti e testi che traduce pressoché tutta l'edizione di Karl von Amira, mentre nelle note a piè pagina la curatrice precisa e chiarisce dal punto di vista filologico-testuale e a volte anche contenutistico passi del dramma. L'edizione di Amira comprendeva una "Prefazione del curatore", il testo (in edizione critica, tenendo presente tutti i codici a disposizione di Amira nel 1883, che sono i medesimi a disposizione dei curatori oggi) e tre appendici testuali (*Beilagen*). L'edizione è filologicamente curata, nel senso che vengono tradotti, a beneficio di chi non conosce la lingua tedesca, ed anche di chi la conosca ma si trovi in difficoltà con un testo non facilmente databile, scritto in una lingua molto complessa nella sua "rozzezza" (come viene spiegato bene da Francesca Mancini) rispetto al tedesco attuale, ma anche rispetto al tedesco barocco, letterario e non popolare, dove le complessità sono di diverso ordine (eccessiva strutturazione di contro ad una eccessiva, forse volontaria "destrutturazione" e semplicità espositiva). La volontà di riprodurre lo stile "popolare" del testo sono rispettate nella traduzione, dove la curatrice ha preferito forme semplici, a rischio di incrinare la *consecutio temporum*, ad esempio, nel rendere il testo tedesco. Lo stesso si dica per il vocabolario utilizzato, ed in generale: si è trattato di una resa il più possibile *letterale* e non *letteraria*, con tutti i rischi connessi. D'altra parte, non è un dramma da ri-mettere in scena, certamente. Né si tratta di un'opera che possa rientrare agevolmente in qualunque canone letterario tedesco. Non conosciamo l'autore, come si è detto, e si può ipotizzare sia opera collettiva di una compagnia itinerante di attori, una cooperativa, come (forse) lo furono quelle attribuite all'attore William Shakespeare (gli anni, peraltro, sono quelli), messa insieme sulla scorta di cronache locali, e racconti orali del luogo. Non conosciamo una data esatta di stesura, a parte le ipotesi avanzate da Amira. In casi come questo, un paziente lavoro filologico diviene dunque indispensabile base per studiosi, che, in futuro, vogliano dedicarsi alla questione della "*authorship*", e a quella della datazione precisa di un testo che potrebbe essere anche una rielaborazione di un canovaccio perduto, inteso a fomentare, ovviamente, odio o quantomeno antipatia verso gli ebrei. Ma soprattutto a giustificare e promuovere beatificazioni se non ufficiali (con il crisma autentico di Roma), quantomeno ufficiose all'interno della comunità.

Certamente, si auspica, in chiusura, che un lavoro del genere risvegli l'interesse verso l'accusa del sangue, a dieci anni di distanza dal caso Toaff. Indagini accurate, per restare ad esempio all'ambito veneto, merita ancora il caso di Portobuffolè, dal momento che la pur meritoria opera di Salomone G. Radzik sull'argomento data 1984, e che di recente, proprio in relazione a Shakespeare, il caso Portobuffolè è stato riaperto da Cecile Sandten, nello studio "Caryl Phillips' *The Nature of Blood: Othello, the Jews of Portobuffole, and the Post-Empire Imaginary*" pubblicato nel volume collettivo *Post-Empire Imaginaries? Anglophone Literature, History, and the Demise of Empires*, a cura di Barbara Buchenau, Virginia Richter, e Marijeke Denker (Leiden, Brill, 2015). Una ricerca sistematica sul faldone presente all'Archivio di Stato di Venezia sarebbe quanto mai opportuna. Ugualmente, sarebbe necessario verificare la presenza del dramma nel contesto dell'antisemitismo nazista, dove molto probabilmente venne utilizzato, anche se poco noto.

Paolo L. Bernardini  
paololuca.bernardini@uninsubria.it

JAN-HENDRYK DE BOER, *Unerwartete Absichten. Genealogie des Reuchlinkonflikts*, «Spätmittelalter, Humanismus, Reformation» 94, Mohr Siebeck, Tübingen 2016, ISBN 9783161540264, pp. IX + 1362, 189,00 Euro.

Nella crescente letteratura secondaria dedicata allo *Judenbücherstreit* o, come lo chiama l'autore del presente volume, originariamente una tesi di dottorato, al *Reuchlinkonflikt*, il lettore non proprio aggiornato può avere qualche esitazione nel decidere che cosa sia esattamente lo studio che ha di fronte, e non solo prima ma, oserei dire, anche dopo la lettura, tutt'altro che noiosa, delle quasi mille e quattrocento pagine lungo le quali si dipana. È più facile, forse, dire che cosa non è: non si tratta, infatti, di un libro di storia, non è l'ennesima ricostruzione empirica della nota polemica mediatica e giuridica a proposito dei libri degli ebrei che vide contrapporsi Johannes Reuchlin e gli umanisti che, spesso per loro fini, ne appoggiarono la causa, e Johannes Pfefferkorn, supportato dai Domenicani di Colonia, con l'Imperatore e il Papa a fare, di volta in volta, da giudici e da parti in causa. Non mancano, e abbiamo cercato di darne conto in precedenti numeri di questa rivista, ricostruzioni storiche e pubblicazioni di fonti, mentre questo ponderoso saggio si propone con ogni evidenza un obiettivo differente segnato da un radicale scetticismo che non esiteremmo a chiamare post-moderno, se l'autore stesso non dichiarasse di preferire l'aggettivo, altrettanto poco perspicuo, "tardo-moderno" (*spätmodern*): le fonti biografiche, le epistole, ma anche i documenti d'archivio vengono sottoposti a una decostruzione estrema, a tal punto che il *leitmotiv* di tutta la trattazione non è, come pure ci si potrebbe attendere, qualche frase di Derrida o di Foucault, ma un racconto, da molti amato, scritto in collaborazione da Jorge Luis Borges con Adolfo Bioy Casares nella raccolta pubblicata con lo pseudonimo H. Bustos Domecq, *Seis problemas para Don Isidro Parodi*. Si tratta dunque, con ogni evidenza, di una meta-ricostruzione, ispirata a problemi di storia delle idee non senza un tocco di teoria dei giochi. Anziché indagare le motivazioni, le intenzioni e le intime persuasioni dei protagonisti di quella disputa, de Boer propone una disamina delle dinamiche istituzionali, delle modificazioni di lungo periodo nel panorama della Germania del primo XVI secolo in cui la questione dei libri degli ebrei, in apparenza marginale, venne ad occupare un ruolo sproporzionatamente decisivo, arrivando a definire la genealogia (stavolta proprio in senso foucaultiano) di quelle che l'autore chiama, con gusto per il paradosso "intenzioni inattese". Non a tutti è dato il dono della sintesi, ma sarebbe poco benevolo da parte nostra ridurre a poche righe l'elaborazione, frutto di letture sterminate e di laboriose riflessioni, di un così facondo librone. Sarà preferibile, allora, cercare di dire in poche parole quel che se ne può ricavare, ancora una volta, contro le intenzioni palesi dell'autore, proprio a dimostrazione che la sua proposta di metodo può rivelarsi fruttuosa. Da tempo ormai ci si è resi conto che la disputa sui libri degli ebrei era sfuggita di mano, tanto ai protagonisti quanto agli storiografi della prima età moderna. I primi, infatti, furono costretti a caricare i libri degli ebrei, per lo più senza averli mai nemmeno sfogliati, di significati che non avevano, e in questo, va detto, si spinsero più lontano i difensori di Reuchlin degli adepti di Pfefferkorn; inoltre, e di questo Reuchlin fu amaramente consapevole, se gli autori delle *Lettere di uomini oscuri* erano intenzionati a favorire la sua causa, le loro intemperanze nocquero alle sue ragioni molto più di quanto non le abbiano favorite. I secondi, poi, videro nella grave crisi messa in rilievo più che causata dalla disputa dei libri, un evento precursore della Riforma protestante, che sorse quando il clamore delle reciproche accuse, tra università, ordini mendicanti, umanisti e autorità politiche e religiose non si era ancora sopito. Quel che scomparve dalla vista fu, malauguratamente, proprio l'oggetto del contendere, i libri ebraici che in seguito furono letti dai legittimi discendenti di quanti li volevano bruciare e bellamente ignorati da coloro che li avevano difesi a spada tratta. De Boer propone di leggere la disputa dei libri come un *case study*, una palestra per dimostrare le possibilità e i limiti di una disciplina quale la storia delle idee. Si può concordare con lui che il caso sia fecondo e alcune delle sue riflessioni, per esempio la valutazione delle intenzioni oggettive dei contendenti, si rivelino assai centrate e possano essere utilmente applicate ad altre vicende. Ci si chiede, tuttavia, se non rischi di andare perduta, nella ricorrente preponderanza della teoria sull'empiria, proprio la specificità di quella vicenda, la sua unicità storica che impedisce di farne un modello, di ritrovarne i tratti sotto circostanze mutate. Inoltre, appare inevitabile chiedersi, se



i libri degli ebrei furono un semplice pretesto per molti degli attori in scena che avevano di mira il mutamento degli assetti istituzionali in corso e l'intento di egemonizzare la circolazione del sapere, favorita dal policentrismo semi-anarchico della stampa, nonché il suo potere di legittimazione, perché mai il conflitto si cristallizzò proprio su quella disputa e non su una delle innumerevoli altre che scuotevano periodicamente le fiere, i mercati, i banchi dei venditori di *Flugblätter*? La storia non è, ahimé, lo sappiamo pur troppo da esempi senza numero, maestra di vita, ma non è nemmeno, per paradossale che possa sembrare, maestra di storia. Come non insegna, nemmeno impara, e si limita a riproporre i fatti, a volerli ascoltare, più che costringerli a parlare, come in un seppur mite terzo grado à la Isidro Parodi, rinchiuso nella sua grotta platonico-penitenziaria. Quel che va in crisi, proprio in occasione della disputa dei libri ebraici, e non smette di aleggiare su chi professa un sapere qualsivoglia, è la nozione stessa di *expertise*, o perizia. Ogni volta che il sapere entra in causa perde, anche se vince, la sua imperturbabile aura di terzietà. Ma è proprio qui che Reuchlin assunse il rischio, giocò tutto, e si battè disperatamente per difendere il diritto di leggerli, quei libri, fosse pure solo un attimo prima di consegnarli alle fiamme. Troppo smaliziato per additarlo a modello, De Boer ne fa pur sempre un *exemplum*, mancando il proprio obiettivo, crediamo, ma proprio per questo riuscendo a darci un libro che si legge volentieri.

Saverio Campanini  
saverio.campanini@unibo.it

JONATHAN ADAMS, CORDELIA HEB (edd.), *Revealing the Secrets of the Jews. Johannes Pfefferkorn and Christian Writings about Jewish Life and Literature in Early Modern Europe*, De Gruyter, Berlin - New York 2017, ISBN 9783110522549, pp. XVIII + 325, 79,95 Euro.

Il volume raccoglie gli atti di un workshop tenuto nel 2015 presso l'Università di Uppsala e dedicato principalmente alla figura dell'ebreo convertito Johannes Pfefferkorn e, secondariamente, alla questione dell'etnografia dell'ebraismo tra medioevo e prima età moderna nonché alle sue radici polemiche. Un programma così vasto non poteva che dare origine a una raccolta diseguale, non solo per il valore e l'interesse dei singoli contributi, il che suole accadere ed è connaturato ad ogni miscellanea di studi o raccolta di articoli eterogenei, ma anche per la mancanza di un centro tematico forte in grado di collegare più strettamente prospettive, argomenti, epoche e metodi assai disparati. La vita e le opere di Johannes Pfefferkorn, il suo ruolo nella "battaglia dei libri degli ebrei" alle soglie della Riforma, i dubbi avanzati molto presto sulle sue reali competenze, pur essendo stati oggetto di studio, in particolare a partire dal XIX secolo, sono stati posti in ombra rispetto a personaggi di maggiore rilievo intellettuale e morale, quali Jacob Hoogstraten e Johannes Reuchlin. Non si può dunque che accogliere con favore questo primo tentativo di fare il punto sulle nostre conoscenze, ancora piuttosto lacunose, intorno a quel personaggio. Tuttavia la prospettiva qui adottata, che risente fortemente del lavoro pionieristico e promettente di Frank Manuel, prima, e più di recente di Yaacov Deutsch e Stephen Burnett, fa di Pfefferkorn un caso esemplare di un fenomeno generale, l'etnografia polemica. Gli editori esaltano nella prefazione (p. IX) la notevole mancanza di sovrapposizioni che caratterizzerebbe il volume, mentre è proprio il suo impianto dispersivo ciò che, agli occhi del lettore, ne rende imperfetta la confezione. Si rileva, infatti, una certa mancanza di coordinamento redazionale: lo stesso personaggio, Meir Pfefferkorn, zio del più noto Johannes, è citato a p. 28 come un perfetto sconosciuto (*otherwise unknown*) mentre a p. 16 e altrove viene plausibilmente identificato con l'omonimo maestro di Talmud menzionato nella cronaca praghese pubblicata da Abraham David nel 1984. Più in generale, purtroppo, il lettore terminerà queste dense pagine con la sensazione, corroborata da molte pagine, di saperne un po' meno di prima: per non fare che un esempio, secondo alcuni autori, in particolare Posset, ma anche Shamir, Pfefferkorn fu tirato per i capelli nel proclamare la necessità di distruggere la letteratura ebraica post-biblica nel suo insieme, mentre avrebbe avuto in origine un pro-

gramma di censura selettiva, e tuttavia, a parere di de Boer, il programma radicale e massimalista sarebbe stato proprio il suo intento originario, modificato con duttilità solo di fronte a conflitti istituzionali, per esempio tra l'Imperatore, il vescovo di Magonza e il consiglio che reggeva la città di Francoforte. Ogni nuova lettura delle fonti e ogni dibattito sul loro significato sono ovviamente i benvenuti, ma in questa raccolta le interpretazioni, talora incompatibili, prevalgono sulle pazienti ricerche d'archivio e patiscono la mancanza, a tutt'oggi, di un'affidabile edizione delle opere di Pfefferkorn, annunciata ma, temo, di ancora lontana realizzazione, presso l'editore Frommann-Holzboog. Si resta un poco sorpresi, per non citare che un esempio, dall'assenza di ogni menzione della vicenda Asher Lemmlein, il pretendente messianico le cui gesta e il cui messaggio di conversione sconvolsero il mondo ashkenazita, e in particolare la città di Praga, nel 1502. Pfefferkorn menzionò quella vicenda e non è escluso che la sua conversione al cristianesimo, di poco successiva alla fuga nel Mediterraneo orientale di quel profeta messianico, sia stata in qualche modo legata alla figura di Lemmlein, per la quale si vedano almeno, oltre al contributo di chi scrive (*A Neglected Source on Asher Lemmlein and Paride da Ceresara: Agostino Giustiniani*, in «European Journal of Jewish Studies» 2,1 [2008], pp. 89-110), lo studio di Rebekka Voss (*Umstrittene Erlöser. Politik, Ideologie und jüdisch-christlicher Messianismus in Deutschland, 1500-1600*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2011). Tantomeno, in un volume che ambisce a tracciare la preistoria della "etnografia polemica", si trova qui la benché minima menzione delle traduzioni latine del rituale ebraico, pubblicate dal francescano Thomas Murner o della traduzione del *seder* di Pesach da parte del domenicano Erhard di Pappenheim, un documento di prim'ordine, nella sua qualità e nella brutalità dei pregiudizi di cui si fece araldo, dell'"etnografia polemica", come la chiamano i curatori o, più tradizionalmente, di una forma ben nota anche nel Medioevo di ebraistica cristiana al servizio della controversia religiosa. Il volume, comprendente quindici contributi, è suddiviso in tre parti, precedute da un'introduzione generale firmata dai curatori: la prima dedicata alla ricostruzione della vita del convertito, di probabile origine morava Joseph, poi Johannes Pfefferkorn (con articoli di D.H. Price, F. Posset e A. Shamir), la seconda dedicata a vari aspetti delle opere di Pfefferkorn e della loro ricezione (J.-H. de Boer, N. Feuchtwanger-Sarid, C. Heß, J. Adams) e la terza, la più variopinta, in cui più o meno tutto il resto trova posto, da articoli su autori che precedettero Pfefferkorn nella polemica anti-ebraica, quali Alfonso di Valladolid, Pablo da Burgos e Victor von Carben, ad altri che vennero dopo di lui, quali Antonius Margaritha, Theodor Hackspan, Johann Christoph Wagenseil fino a Jacques Basnage, nonché interventi sulla musica ebraica in un manoscritto proveniente dal circolo ebraistico di Caspar Amman e uno sulla ricezione ebraica della letteratura "etnografico-plemica" cristiana (M. Diemling, S.G. Burnett, Y. Deutsch, R.W. Szpiech, I.C. Schmidt, M. Kabůrková, A. Gosfeld). Particolare menzione meritano gli apparati iconografici, per lo più a colori, che impreziosiscono l'opera, la bibliografia generale e due indici, dei nomi e dei luoghi, veramente indispensabili. Non è possibile esaminare e discutere nel dettaglio tutti gli articoli presenti in questo volume miscelaneo e mi limiterò a segnalarne alcuni, tra quelli più interessanti e persuasivi. David H. Price (*Johannes Pfefferkorn and Imperial Politics*) presenta un contributo di notevole interesse perché mostra in maniera convincente il legame assai stretto tra le campagne di Pfefferkorn per il sequestro di libri ebraici e l'ondivaga politica di Massimiliano I d'Asburgo, assai più che le mire egemoniche dei Francescani o dei Domenicani. Resta, peraltro, il dubbio irrisolto se Pfefferkorn debba essere considerato un protagonista di quella infelice battaglia o non piuttosto un utile fantoccio. Per lo stesso motivo si indebolisce notevolmente il suo rilievo come proto-etnografo del giudaismo o addirittura come "pittore" di sinagoghe, se si considera che molte delle sue "rivelazioni" si lasciano ricondurre a fonti medievali, spesso opera di convertiti, ripetute con o senza lievi modifiche nel corso dei secoli. Stimolanti e nuovi risultano i contributi di Heß e Adams, dedicati alla diffusione per mezzo della stampa delle opere di Pfefferkorn in diverse lingue e dialetti, arrivando persino a raggiungere aree culturali marginali, quali la Danimarca, in cui non risulta fossero presenti ebrei in misura significativa. Degno di nota anche l'articolo di Maria Diemling, nota per i suoi studi su Antonius Margaritha, impegnata in questo caso a ricostruire, con equilibrio e senso della sintesi, la vicenda di Victor von Carben, che occhieggia da più di una statua nel duomo di Colonia. Si legge con profitto anche il contributo di Ryan W. Szpiech, che propone una fine distinzione tra gli scrittori anti-ebraici convertiti di origine spagnola, evidenziando

una linea moderata in Alfonso di Valladolid e nel suo continuatore Pablo di Burgos, contrapposta ai circoli di Paolo Christiani e Ramón Martí, per non citare che i più noti tra i radicali. La proposta di Szpiech, pur bisognosa di ulteriori approfondimenti, promette fruttuosi sviluppi e merita attenzione. L'articolo di Gosfeld, benché appaia rivolto a un pubblico di specialisti di storia della musica ebraica, apre prospettive inattese di filologia musicale e, con l'espansione online dell'esecuzione del brano liturgico *Tzur mishelo* proposta dall'*Ensemble Lucidarium* diretto da Enrico Fink, permette di dare un suono allo spartito e al testo malcerto che si deve alla penna curiosa di Johannes Renhart, allievo di Caspar Amman, conservato nel ms. 757 della Universitätsbibliothek di Monaco di Baviera. Il più lontano dei contributi (non va dimenticato infatti che Amman e il suo circolo si schierarono con vigore contro Pfefferkorn e i Domenicani di Colonia, seguiti in ciò da Matthaeus Adriani, un altro grande assente da questo volume; per il quale si veda ora S. Campanini, *Una lettera in ebraico e una in latino da Matthaeus Adriani a Caspar Amman sul nome di Gesù*, in «Bruniana & Campanelliana» 24 [2018], pp. 25-47) finisce così, quasi involontariamente, per essere quello più centrato rispetto alla questione delle origini delle descrizioni etnografiche sugli ebrei. Il contributo di Yaaqov Deutsch, al quale si deve la proposta (*Judaism in Christian Eyes. Ethnographic Descriptions of Jews and Judaism in Early Modern Europe*, Oxford University Press, Oxford 2012) che è sottesa a questo volume, ovvero la nozione di “etnografia polemica” e l'idea che questa peculiare forma di interesse da parte dei cristiani per le cerimonie, le usanze e i riti degli ebrei avrebbe modificato durevolmente l'immagine degli ebrei nonché i rapporti tra questi e i cristiani, offre uno spunto di notevole importanza, perché esamina le risposte ebraiche alle descrizioni dei cristiani. Deutsch deve constatare che tali risposte furono poche e, con la notevole eccezione di Leone Modena (che rispondeva alla malevola *Synagoga Judaica* di Johannes Buxtorf), poco diffuse. Il fatto sorprende poco se si considera lo squilibrio tra gli attori in gioco in termini di potere propagandistico e di coercizione giuridica e tuttavia, sulla base di un poco considerato articolo di Israel M. Peles, apparso sulla rivista «Tzefunot», di area religiosa ortodossa, Deutsch ha scovato tracce di una reazione contro il libello *Confessio Judaica / Juden Beicht* di Pfefferkorn, con ogni verosimiglianza composta, in yiddish, dal polemist alsaziano Yochanan Luria, morto nel 1514. I criteri scientifici del resoconto di Peles sono purtroppo meno che sufficienti tanto che non è dato sapere dove si trovi il manoscritto, mutilo, che contiene tale risposta. Peles aveva promesso di pubblicarlo per intero ma non ha dato corso alla sua promessa, limitandosi a fornirne un resoconto in traduzione ebraica. Anche così i passi citati da Peles e riassunti da Deutsch sono di straordinaria importanza per ricostruire in modo meno frettoloso la reazione immediata di un rispettato talmudista alle violente accuse di Pfefferkorn. Sfortunatamente Deutsch, alle pp. 212-213, cade in un anacronismo piuttosto clamoroso: Luria aveva obiettato, di fronte alla maliziosa descrizione del rituale della *kapparah* presentata da Pfefferkorn (פפרש קורן), chiamato “macellaio *ta-ref*”, ossia venditore di mercanzia impura, e *ignoramus* (*bor*), termini che ritornano identici anche nella polemica di Reuchlin, che non tutti gli ebrei praticano quel rituale simbolico, appellandosi alla testimonianza, ignorata da Pfefferkorn, dello *Yoreh De'ah*. Ora, Peles aveva rettamente inteso l'allusione in riferimento al codice legale, del quale è la prima parte, intitolato *Arba'ah Turim* composto nel XIV secolo di Ya'aqov ben Asher, mentre Deutsch, un po' frettolosamente, lo identifica con l'omonima prima parte dello *Shulchan 'Aruk* di Yosef Caro, che però fu composto dopo la metà del secolo XVI, a decenni di distanza dalla morte di Yochanan Luria. Considerato che Deutsch accetta la ragionevole proposta di identificazione delle risposte a Pfefferkorn con Luria, mentre l'autore nel manoscritto, acefalo, chiama se stesso semplicemente “Yochanan”, si avrebbe una contraddizione palese. Appare perciò evidente che Deutsch è caduto vittima di una distrazione. Dello stesso genere è la forma “supervanea”, che si legge in una citazione da Agostino nell'articolo di Shamir (p. 70), evidente refuso per “supervacanea”. Gli atti di convegni e le miscellanee corrono spesso il rischio della disomogeneità, e questo volume non fa eccezione, ma liberano anche il lettore dalla compulsione a leggerlo tutto. Come non si stancano di ripetere i (re)censori, alludendo a 1 Ts 5,21, occorre tutto considerare, per tenere ciò che è buono.

Saverio Campanini

PAWEŁ MACIEJKO (ed.), *Sabbatian Heresy. Writings on Mysticism, Messianism, & the Origins of Jewish Modernity*, Brandeis University Press, Waltham (Mass.) 2017, ISBN 9781611687279, pp. XXXIII + 206, s. i. p.

La modesta apparenza di questa ricca antologia di testi sabbatiani o sull'eresia sabbatiana non deve trarre in inganno: non soltanto si tratta di uno strumento di lavoro prezioso per chi debba insegnare questa materia in un seminario di storia moderna senza poter contare su un uditorio di ebraisti e aramaisti provetti, ma oso affermare che anche lo specialista ne trarrà notevole utilità e non esiguo profitto. Di speciale pregio è l'introduzione del curatore, Paweł Maciejko, già segnalatosi per un notevole volume su Jacob Frank (*The Mixed Multitude*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2011) e per la sua edizione del famigerato *Wa-avo ha-yom el ha-'ain* di Yonatan Eibeschütz, recensito su queste pagine. In una trentina di brillanti pagine, Maciejko riesce a offrire una leggibilissima sintesi della storia del movimento sabbatiano e a proporre un rapido *status quaestionis* della storiografia sul sabbatianesimo, nonché qualche proposta per uscire da quella che appare come una *impasse* provocata non solo dalle memorabili pagine di Scholem e dai puntuali interventi di Liebes, oltre ai quali sembra non si possa più osare un'interpretazione globale del fenomeno sabbatiano nei secoli del suo sviluppo e nelle sue conseguenze tutt'ora vive, senza ripetere luoghi divenuti comuni, benché in origine dotati di un'esplosiva carica polemica. Egli propone di approfondire l'aspetto "transreligioso" del sabbatianesimo, e dunque di superare il paradigma sincretistico, addirittura eccessivo a parere di Scholem, se si esclude la setta di Baruchia Russo, per caratterizzare il cuore pulsante del sabbatianesimo sul modello del "cristianesimo senza chiesa" ovvero la seconda riforma che aveva descritto Leszek Kołakowski nel suo libro del 1965 dal sottotitolo divenuto poi titolo principale nelle traduzioni francese e spagnola (*Chrétiens sans église*, 1969 / *Cristianos sin iglesia*, 1983). Legata a questa proposta è l'idea che vi fu un influsso decisivo da parte del cristianesimo sull'elaborazione delle idee sabbatiane, in particolare dopo la conversione (all'islam!) del pretendente messianico. Scholem, dal canto suo, pur paragonando Nathan di Gaza a San Paolo, aveva piuttosto sottolineato l'ambiente sincretista degli ordini sufi che prosperavano in ambito ottomano. In realtà è proprio la permeabilità verso le teologie di altri gruppi religiosi il fattore che ha conferito dinamismo al movimento sabbatiano sotto diversi cieli e in epoche differenti. L'altro elemento per il quale resta molto da fare è l'ispirazione diretta, in altre parole il radicale individualismo che dà forza e compromette allo stesso tempo la variante messianica sabbatiana, destinata, il che non cessava di sorprendere Scholem, ad abolire di fatto il messianismo. Insieme al pan-cabbalismo di un Nechemyah Chayon, la proposta di Maciejko, senza che lo si dica esplicitamente, ricorda le reazioni di quanti, da Sonne a Werblowsky, ebbero l'impressione, all'apparire della grande biografia di Shabbetay Tzevi scritta da Scholem, che vi si nascondesse un autoritratto dello storico. Lo conferma l'idea, pienamente condivisibile, che Maciejko avanza per individuare, oltre la comune terminologia, un elemento di raccordo tra le varie correnti e sottosette in cui si frammentò il movimento sabbatiano, identificandolo nel concetto di esilio, storico e metafisico, che è proprio la chiave per intendere la personalità di Scholem e le sue malinconiche e feconde contraddizioni. Ogni ripresa della questione sabbatiana, proprio per questo, implica una revisione della figura e dell'operato di Scholem, ma appena si tenti di rimuovere l'impalcatura concettuale che regge la ricostruzione scholemiana, restano più enigmi che certezze, frammenti disordinati, macerie. La via indicata da Maciejko con questa meditata antologia di testi in traduzione inglese, se non la sola percorribile, è forse la via regia per ripensare il sabbatianesimo, non necessariamente contro Scholem ma certo oltre la sua mirabile lezione. La raccolta si suddivide in otto sezioni, presentate brevemente dal curatore: si va dai primi documenti interni, di avversari e di testimoni solo in apparenza neutrali che segnarono le fasi pionieristiche del movimento prima della conversione (I), alle prime interpretazioni di quel gesto sconcertante (II), ad alcuni documenti della setta dei Dönme che seguirono il messia indossando il turbante (III), alla figura particolarmente interessante di Abraham Miguel Cardoso (sul quale si segnala l'importante antologia, curata da David J. Halperin, A. M. Cardoso, *Selected Writings*, Paulist Press, New York - Mahwah [NJ] 2001) ai testi principali delle due controversie che scossero il mondo ebraico nel XVIII secolo, quella concernente Nechemyah Chayon (V) e quella, all'origine di una massiccia

produzione pubblicistica tra il mangia-sabbatiani Ya‘aqov Emden e Yonatan Eibeschütz (VI), fino alla imbarazzante vita e alle opere di Jacob Frank e dei suoi seguaci (VII). L’antologia si conclude con tre passi, ben scelti in un *mare magnum* di possibili autori e opere, che documentano i riflessi del movimento sabbatiano nella letteratura, con illuminanti stralci da Leopold von Sacher-Masoch e dai due premi Nobel Isaac B. Singer e S. Y. Agnon. L’equilibrio e l’opportunità di questa scelta di testi in traduzione ne raccomandano la lettura non solo al pubblico colto e agli studenti, ma anche alla ristretta cerchia degli specialisti. Gli elogi che il libro merita non possono oscurare il fatto che non tutto ciò che vi si legge è esente da controversia, e non mi riferisco alle pagine, talora scandalose, dei settari e, ancor più, delle denunce indignate degli avversari. Almeno un esempio servirà a chiarire a cosa mi riferisco: a p. XV dell’introduzione Maciejko critica l’uso dell’espressione “falso messia”, ricorrente nella letteratura scientifica e divulgativa a proposito di Shabbetay Tzevi, con argomenti validi e altri solo apparentemente logici e dunque speciosi. La deduzione secondo la quale la locuzione “falso messia” sarebbe contraddittoria perché se un messia è falso allora non è un messia, è solo apparentemente valida, perché l’espressione non ha un fondamento logico, ma religioso. In questo Maciejko ha più di una ragione per scagliarsi contro l’uso di quella formula, tipicamente adoperata dai cristiani, che asseriscono che il messia è già venuto, identificandolo con Gesù, e dando origine a una vasta letteratura polemica, esemplificata ed epitomata dallo *Schediasma historico-philologicum de Judaeorum pseudo-Messius*, pubblicato a Herborn nel 1697 dal teologo e orientalista Johannes von Lent. Ma l’espressione “falso Messia” è adoperata, per influsso forse non del tutto avvertito della polemica cristiana anche da storici dell’ebraismo quali Heinrich Graetz e persino nella voce dedicata ai vari movimenti messianici nella storia ebraica che si legge nella *Jewish Encyclopaedia*. Appare peraltro condivisibile il ragionamento di Maciejko secondo il quale non c’è una definizione di Messia che sia accettata da tutti o almeno sufficientemente consensuale per consentire di parlare di “falso-messia” nel caso in cui una personalità storica si discosti da quel criterio, svelando la radice cristiana della definizione di falso messia a partire da quello ritenuto genuino e autentico, ossia Gesù. Tuttavia, se il ragionamento di Maciejko fosse stringente, a rigore non si potrebbe nemmeno usare l’espressione “vero messia” perché ridondante e, in assenza della sua controparte, piuttosto oscura. Eppure lui stesso non sfugge a questa abitudine linguistica, scrivendo, appena due pagine dopo (p. XVII), “the true Messiah”. La discussione è solo apparentemente oziosa, perché fu proprio Shabbetay Tzevi, seguito dai suoi accoliti più radicali, a spostare non solo la definizione di “vero messia”, ma persino i paletti, apparentemente inamovibili, tra vero e falso, asserendo che il messia poteva e anzi doveva convertirsi all’islam senza per questo perdere la propria elevatissima dignità e anzi proprio così compiendo la propria drammatica missione fino in fondo. Non è per caso che Abraham Miguel Cardoso arriverà a stabilire addirittura la necessità che il messia sia un marrano, ossia una persona che, per scelta o per costrizione, arriva a dissimulare le proprie più intime convinzioni e a fare del vero e del falso due pedine intercambiabili nella partita arrischiata della redenzione.

Saverio Campanini

NOAM ZADOFF, *Gershom Scholem. From Berlin to Jerusalem and Back. An Intellectual Biography*, Brandeis University Press, Waltham (Mass.) 2018, ISBN 9781512601138, pp. XXI + 320, 40,00 \$. Da ricordare ID., *Mi-Berlin li-Yrushalayim u-ve-chazarah: Gershom Scholem beyn Yisrael ve-Germania*, Karmel, Jerusalem 2015, ISBN 9789655403862, pp. 484, 19 illustrazioni fuori testo, 119,00 NIS.

In una pagina dell’autobiografia, o meglio del resoconto dei suoi anni giovanili trascorsi in Germania, (*Da Berlino a Gerusalemme*, recentemente ristampato, Torino, Einaudi 2018) Scholem rammenta, scrivendo alla fine degli anni Settanta, che da bambino rimaneva incantato dai nomi delle remote destinazioni scritte sui treni che attraversavano le stazioni ferroviarie di Berlino. Uno di questi, Oświęcim, attirava misteriosamente la sua attenzione ma, scrive Scholem, non potevo

immaginare che dietro a quelle lettere polacche, si celasse il nome di una remota stazione di frontiera della rete Imperial-Regia austriaca: Auschwitz. Ovviamente Scholem poteva saperlo, anche perché aveva un atlante, come narra lui stesso, che gli permetteva di stabilire la corrispondenza toponomastica. Ciò che voleva dire, come appare evidente, è che il nome di quella cittadina, in qualunque sua forma, non aveva ancora assunto il suo significato di orrore e di sterminio. La prospettiva autobiografica di Scholem è segnata da un duplice equilibrismo, geografico e linguistico e, sul piano storico, l'abisso che separa l'autore, ormai anziano, dalla sua gioventù, lo costringe a percorrere un filo sottile, ma tenace, come uno spericolato Till Eulenspiegel. Il lettore avvertito non può non percepire la tensione palpabile osservando Scholem in equilibrio sul filo della memoria ma diviene ora più comprensibile la dinamica che permette al funambolo, o come aveva scritto Cinthia Ozik citando Scholem stesso, il "clown metafisico", di non precipitare grazie all'accurato lavoro di Noam Zadoff, apparso originariamente in ebraico nel 2015 e ora in traduzione inglese, mentre è annunciata anche una versione tedesca (della quale, per la verità, circolano copie anticharie dovute forse a una prima emissione, presso la casa editrice Vandenhoeck & Ruprecht di Gottinga, ritirate per qualche motivo dal commercio). Zadoff propone una biografia intellettuale di Scholem che, già a partire dal titolo, prende in parola lo Scholem autobiografico e ne rovescia i termini, preceduto in questo da Yoram Bronowski che, già nel 1981, aveva così intitolato la sua recensione-necrologio apparsa sul quotidiano «Ha-aretz»: *Da Berlino a Gerusalemme e ritorno* e forse si potrebbe aggiungere, mai davvero a casa propria. Nemmeno questa biografia intellettuale, come quella già discussa in questa sede di Amir Engel, può aspirare alla completezza, anzi va segnalato che la versione inglese presenta numerosi tagli rispetto all'originale ebraico, senza tuttavia perdere di originalità e di intelligenza. Quel che più manca in questo resoconto penetrante e ottimamente organizzato, è lo Scholem storico della *qabbalah*, qui sacrificato alla sua dimensione privata, sulla base di una formidabile selezione di materiali autobiografici tutt'ora inediti, nonché allo Scholem pubblico, dal giovanile impegno politico fino alla inopinata metamorfosi in "autore" avvenuta negli ultimi anni della sua vita proprio nella rigettata patria tedesca. In compenso il criterio organizzativo del volume di Zadoff, articolato in un'illuminante tripartizione dai sogni utopici sionisti e dalle precoci disillusioni della gioventù all'abisso della Shoah fino alla nostalgia o melanconia che pervadono l'ultimo Scholem, rende ragione in maniera convincente e utilissima dei poli dialettici intorno ai quali la vita e l'opera di Scholem si mossero e contribuisce a spiegare almeno in parte il fascino che esse esercitano, con la sua dirittura morale non meno che con i suoi tratti ingenui, con il suo sapere immenso e con le sue altrettanto smisurate zone ciecche. I diari che Scholem ha tenuto con discontinuità sin dalla più tenera gioventù sono stati pubblicati, seppure con ampi tagli, solo fino al 1923: gli assaggi pubblicati a suo tempo da Friedrich Niewöhner e da Eric Jacobson, accanto ai frammenti che si leggono in questo volume suscitano il desiderio di vedere pubblicato il seguito che si annuncia altrettanto interessante e meritevole di meditazione. Tra le numerose notizie succulente che Zadoff dispensa a piene mani, soprattutto nelle note, pur asciugate rispetto alla versione ebraica, si trova citato l'accordo che Scholem raggiunse, andando in pensione nel 1965, con la Jewish National Library of Israel per la cessione della propria biblioteca, *post mortem*, in cambio di una cifra di qualche rilievo (45000 dollari dell'epoca, corrispondenti a circa 300000 euro attuali), pagabili in rate di 200 dollari al mese per quasi vent'anni, nel corso dei quali egli continuò ad arricchire i propri scaffali garantendo a quei rari volumi un destino protetto e onorevole nella *sifriat Scholem*, vero e proprio tempio degli studi cabbalistici. Il volume è particolarmente corretto e il merito va equamente ripartito tra l'autore e Jeffrey Green, abile traduttore. Non disturbano troppo né sono specialmente significativi i rarissimi errori di stampa (p. 64: "das Systems" / "das System"; p. 153: Asha Bergmann / Escha Bergmann, née Burkhardt, prima moglie di Scholem, manca in questa forma dall'indice dei nomi; p. 234: "it time" / "in time" o anche "with time"; p. 236: "Bundespresidänten" / "Bundespräsidenten", un errore già presente nell'originale ebraico, a p. 399; a p. 236 Zadoff scrive che Scholem, primo *fellow* del Wissenschaftskolleg di Berlino, sarebbe entrato subito dopo il suo arrivo nell'appartamento preparato per lui e per la moglie Fania a Dahlem; in realtà l'appartamento non era pronto, e Scholem dovette accontentarsi, per dir così, di una suite nel lussuoso hotel Kempinski [cfr. S. Campanini, *Carteggio d'autunno tedesco. Uno scambio di lettere tra Gershom Scholem e Nicolaus Sombart a proposito*

di Carl Schmitt e d'altro, in «Schifanoia» 52-53 (2017), pp. 41-62]; p. 257: “of small” / “of a small”; *ibid.*: “in the original Hebrew” / “in the original Aramaic” [l'errore è stato introdotto in sede di traduzione, giacché in ebraico, p. 400 si legge, correttamente, בשפת המקור]; p. 255. “side” / “sides”; p. 261: “20080” / “2008”; p. 308: “Tercü” / “Tertü”; p. 313: “Schocke” / “Schocken”) o le infrequenti pecche di ingenuità, per esempio a p. 44 Zadoff ritiene che la presenza di una decina di grammatiche della lingua araba nella biblioteca che Scholem trasportò da Berlino a Gerusalemme, via Amburgo, nel 1923, sarebbero la prova della sua intenzione “politica” di apprendere l'arabo per stabilire un dialogo con la popolazione palestinese nel senso del programma, vasto e irrealizzato, del circolo “Brith Shalom” al quale egli, in anni più tardi, appartenne. In realtà quei polverosi manuali che comprendevano curiosità come la grammatica araba in ebraico di Jacob Goldenthal e libri di testo classici come quelli di Carl Paul Caspari, Albert Socin e Hermann Reckendorf, più adatti all'apprendimento dello *Hocharabisch* che a quello del dialetto palestinese, sono piuttosto il residuo della sua formazione semitistica all'Università di Monaco sotto la guida di Fritz Hommel e Karl Sübheim, con i quali leggeva nei primi anni venti, poemi di Imru'ul Qais e meditazioni sufiche di Ibn Arabi. Uno degli aspetti più riusciti del libro è l'aver concentrato l'attenzione sull'aspetto linguistico che in Scholem denota sempre l'appartenenza identitaria: era stata proprio la sua amica/nemica Hannah Arendt, in una celebre intervista con Günter Gaus, a sottolineare il carattere irriducibile della madrelingua, e Zadoff propone con finezza di leggere nell'epico scontro tra i due un conflitto ereditario tra fratelli, più simili di quanto potessero sopportare, esattamente a proposito di ciò che resta (*was bleibt*). La chiave che rende il saggio di Zadoff così persuasivo è, a giudizio di chi scrive, da cercarsi precisamente nell'aver posto al centro la lingua e il suo sconfinato potere simbolico ed emotivo, dall'ebraico utopico di gioventù al tedesco miracolosamente intatto della maturità con in mezzo il silenzio della catastrofe ebraica a dare urgenza inattesa al mito più persistente in ogni riga che Scholem abbia mai scritto, sintetizzabile in una parola: altrove. Sin dai diari giovanili Scholem aveva scherzato sul proprio nome ebraico “Gershom/Ger-sham”, indicando l'essere straniero come proprio destino. Si stenta a credere che sapesse sin dall'inizio quanto quel nome, probabilmente scelto per assonanza con il prussiano Gerhard, contenesse una profezia. Il libro di Zadoff, d'altra parte, ci aiuta a comprendere quanto quel destino, al quale Scholem intese sfuggire con ogni mezzo, lo abbia raggiunto anche nel cuore di Gerusalemme, con il volto di Giano di un'invincibile estraneità a casa propria e, allo stesso tempo, come potente risorsa, proprio in quanto ex-tedesco, la cui lingua risuonava antiquata e pura, per farne un intellettuale riverito e amato nella Germania del dopoguerra. La rivolta contro il destino, vera cifra del percorso intellettuale e politico di tanti ebrei novecenteschi, si è conclusa per lo più in tragedia, spesso sotto gli occhi di Scholem, se si pensa al fratello Werner, dirigente comunista assassinato a Buchenwald, o all'amico Benjamin, suicida in fuga dal crollo della Francia davanti ai carri armati nazisti. Nel caso di Scholem, che ebbe una vita lunga e non priva di soddisfazioni, almeno sul piano esteriore, il genere letterario fu piuttosto l'elegia, la *Klage* malinconica dei suoi scricchiolanti poemi. Il rifiuto del destino, e il prezzo da pagare per farsene carico, sono l'eredità più enigmatica di un autentico gigante del pensiero e della storiografia ebraica e allo stesso tempo, ma come meravigliarsene, i suoi fragili piedi d'argilla.

Saverio Campanini

GERSHOM SCHOLEM, *Toledot ha-tenu'ah ha-shabbetayit. Hartza'ot ba-universitah ha-ivrit bi-Yrushalayim 1939-1940* [*History of the Sabbatian Movement. Lectures given at the Hebrew University of Jerusalem 1939-1940*], JONATHAN MEIR, SHINICHI YAMAMOTO (edd.), Schocken, Jerusalem – Tel Aviv 2018, ISBN 9789654560740, pp. 407, s. i. p.

In una lettera datata 30 giugno 1939, Scholem scrive all'amico Benjamin facendo una rassegna veramente sconsolata della situazione che regna in Palestina dopo la pubblicazione dello *White Book*

da parte dell'autorità mandataria. Alla delusione per la mancata realizzazione dei suoi sogni utopici, che è il tema dominante dei suoi pensieri riguardo al sionismo già da molti anni, si aggiunge ora la *Ausweglosigkeit*, la mancanza di vie d'uscita che attanaglia tanto l'ebraismo europeo quanto lo *Yishuv*. I più foschi presagi si radunano, a due mesi dallo scoppio della Seconda guerra mondiale, e anche l'invito a stabilirsi in Palestina, almeno per un breve periodo, che Benjamin sarebbe prontissimo ad accogliere, è rinviato *sine die*. Non resta che il lavoro, ma anche qui Scholem riferisce che non è riuscito, a causa dello stato di torpore depressivo in cui è caduto, a far altro che qualche studio filologico, per lui del tutto riposante. Tuttavia ha grandi progetti per l'estate: oltre a raddoppiare il testo delle conferenze che ha tenuto a New York alla fine del 1938, dalle quali nascerà, nel 1941, il suo libro più importante, quel *Major Trends in Jewish Mysticism* che Benjamin non farà in tempo a vedere, mentre proprio alla sua memoria di "caduto sulla via della libertà" sarà dedicato, Scholem annuncia che ha in animo di dedicare un corso, dopo lunghi studi, a Shabbetay Tzevi. Ne parla anzi in termini di audacia ("voglio finalmente osare") per aggiungere subito dopo: "Da anni cresce in me lentamente un'immagine dei risultati di tutti questi sforzi che posso ben cominciarne la rielaborazione con buona coscienza". Era noto, infatti, che Scholem dedicò il corso principale nell'anno accademico 1939-1940 alla storia del movimento sabbatiano. Nondimeno, di questo corso così importante si riteneva che fosse andata perduta ogni traccia, a differenza di altri corsi dei quali restano trascrizioni dattiloscritte e diffuse in ciclostilato, pubblicate verso la fine della carriera di Scholem, conclusasi con l'emeritato nel 1965. Tra le altre, meritano di essere menzionate le lezioni, raccolte da Y. Ben Shelomoh, dell'anno accademico 1963-1964 sulla *qabbalah* a Gerona, e quelle dell'anno seguente, dedicate al *Sefer ha-temunah* e ad Abraham Abulafia (delle quali è annunciata una traduzione francese, che sarà pubblicata dalle éditions de l'éclat di Michael Valensi); inoltre quelle, a cura di Rivka Shatz, tenute nell'anno accademico 1954-1955, dedicate proprio alla storia del sabbatianismo (di queste si annuncia una nuova edizione, a cura di Jonatan Meir, con l'aggiunta di materiali inediti); le lezioni del 1961-1962, sulle origini della *qabbalah* e sul *Sefer ha-bahir* e infine, quelle del 1962-1962 sulla *qabbalah* in Provenza. In realtà le lezioni di Scholem di quell'anno decisivo, che segnò un punto di svolta nella lunga vicenda dello studio del sabbatanesimo nella sua carriera, erano state stenografate e preparate per la pubblicazione, che poi non ebbe luogo, presso l'istituto per lo studio della *qabbalah*, che fu finanziato per un decennio (1939-1949) dal magnate bibliofilo Salman Schocken. Proprio nella biblioteca Schocken di Gerusalemme, come un masso erratico che nessuno, per ottant'anni, ha pensato di rivoltare (è la metafora usata dagli editori) si trovava la maggior parte di queste lezioni. Una parte minore si trovava presso l'Archivio Scholem della National Library of Israel. Come se, al posto di un dattiloscritto, fosse riemerso un nastro registrato o meglio, data l'epoca, un disco, la voce di Scholem ci viene incontro da un'epoca perentoria e non manca il proprio effetto lasciandoci ancora una volta affascinati dalla sua erudizione, dalla sua capacità di sintesi ma soprattutto dalla sicurezza, apparentemente naturale e in realtà frutto di lunghe ruminazioni, con la quale disegna il ritratto di un'epoca nel secolo e mezzo del suo tumultuoso sviluppo. Oltre alla vivacità della parola detta, perfettamente conservata in questa edizione, e alla lingua idiosincratica di Scholem, che inventava l'ebraico nella foga del discorso, emerge da queste pagine ritrovate uno stadio essenziale della lunga vicenda dei rapporti tra Scholem e il sabbatianismo. La preziosa introduzione, firmata dai due curatori ma nella quale è riconoscibile soprattutto l'acribia e la curiosità di Meir, permette in una trentina di pagine, di seguire quella vicenda nei suoi capitoli essenziali. Inoltre, al termine del volume un'assai opportuna appendice (pp. 375-388) raccoglie selettivamente l'intera bibliografia scholemiana dedicata al movimento sabbatiano. Se ne desume che Scholem ha attraversato un percorso a ritroso, partendo dalle metamorfosi (altri dirà metastasi) conclusive del movimento da una fede, per quanto singolare, a una forma di miscredenza che segna l'accesso di molti seguaci alla modernità. Scholem aveva dato forma, letterariamente raffinata, alle ultime propaggini del movimento sabbatiano nel celebre saggio intitolato *Mitzvah ha-ba'ah ba-'averah*, tradizionalmente tradotto come *Redenzione attraverso il peccato* del 1937, che trattava soprattutto le teologie tardo-sabbatiane e il loro apparente dissolversi nel moderno. Nel 1939 Scholem si propose, come abbiamo visto, di dare espressione all'immagine che era venuta maturando in lui dell'intero movimento sabbatiano dalle origini, ossia da Shabbatay Tzevi, dalla sua sconcertante personalità, ora trattata in termini di archeopsichiatria con la famosa e controversa diagnosi di "sindrome ma-



niaco-depressiva” (oggi diremmo bipolare), fino alle estreme trasformazioni del frankismo. In questa fase, dopo il viaggio a New York che gli aveva permesso di scoprire numerosi manoscritti del tutto sconosciuti e di raccogliere una vasta messe di dati, Scholem arrivò a concepire il progetto di scrivere un dittico, talora promosso a trittico, del quale riuscì a pubblicare solo il primo quadro, la biografia teologica del messia di Smirne, apparsa nel 1957 in due volumi e di nuovo, in versione ampliata e riveduta, nella traduzione inglese del 1973. L’altro pannello, la storia del movimento sabbatiano dopo la morte del messia fino alle sue ultime e quasi irriconoscibili trasformazioni rimase allo stato di abbozzo e benché Scholem abbia continuato a lavorarci con intensità fino alla fine dei suoi giorni, non vide mai la luce, se si eccettuano innumerevoli studi parziali ed edizioni di testi e documenti. Il volume, curato con precisione e discrezione da Meir e Yamamoto, permette a chi legga l’ebraico di assistere alla nascita di quel progetto nella sua completezza, di sedersi, per così dire, alla scuola del maestro e, allo stesso tempo, di aggiungere un capitolo a quello che gli editori chiamano un “libro aperto” (*sefer patuach*) ma anche, per ricorrere a un’immagine diversa, di entrare, possibilmente con il casco della prudenza critica, nel cantiere indaffaratissimo e pure perfettamente leggibile, dove Scholem distillava, con frasi già compiute, la sua irripetibile miscela di identificazione e distanza. Oltre al testo di ventisette lezioni magistrali (la ventottesima e ultima non è stata reperita) il volume presenta, in appendice, una serie di lezioni di carattere più divulgativo che Scholem tenne nel 1941 con la trascrizione di una serie di domande da parte del pubblico e delle risposte dell’oratore. Inoltre, gli editori hanno ritenuto opportuno riprodurre qui la primitiva introduzione che Scholem compose durante la seconda guerra mondiale, quando riteneva di essere sul punto di terminare il grande libro su Shabbetay Tzevi, che gli sarebbe costato invece un altro decennio di intenso lavoro. Al momento di pubblicare i due volumi, nel 1957, Scholem non riuscì a ritrovare quelle pagine introduttive, che emersero, ancora una volta come un masso non rivoltato, dopo la sua morte, al riordino delle carte lasciate in eredità a Fania. Fu quest’ultima a pubblicare per prima quella prefazione nella ristampa del libro su Shabbetay Tzevi apparsa nel 1987. Il libro che ora è emerso dalla polvere dell’archivio di un istituto di ricerca, si presenta con molta freschezza e permette di aggiungere un pannello decisivo a un trittico che non è quello al quale Scholem pensava e che, come abbiamo visto, non poté completare, ma ha un carattere simile alla maturazione della sua stessa ricerca. Ci sia consentito di rinviare al nostro *Da Giacobbe ai giacobini*, pubblicato come postfazione al volume di Scholem intitolato *Le tre vite di Moses Dobrushka* (Adelphi, Milano 2014): che lo si percorra in senso concorde con la cronologia, ovvero dai primi saggi su Cardoso, passando per la *Redenzione*, le lezioni del 1939-1940 finalmente disponibili, fino alla grande biografia del 1957 e oltre, fino agli ultimi lavori su Dobrushka e Hirschfeld, o che si segua il percorso inverso, fino alla “scena primaria” o *Urszene*, per usare il termine freudiano, l’incontro casuale, tra gli scaffali onusti del libraio Poppelauer a Berlino durante la Prima guerra mondiale, quando a Scholem capitò per le mani il primo volume della *Philosophie der Geschichte ober über die Tradition* di Franz Joseph Molitor, il buon frammassone cattolico che aveva preso appunti alle parole di Hirschfeld e aveva cercato le origini luriane della tradizione quasi incomprensibile che aveva ereditato, senza rendersene conto del tutto. In qualunque direzione la si ripercorra, ciò che ne costituisce il vero nocciolo inscalfibile è la tensione dialettica fra biografia e teologia. Qualcuno si chiederà: e la storia? A questa domanda Scholem ha dato una risposta, nascondendola in una raccolta di aforismi, pubblicati dopo la guerra, ma molati pazientemente sin dai tempi della trasgressione che salva il precetto: la storia di una disciplina mistica quale la *qabalah* sarà ironica, o non sarà.

Saverio Campanini

GIOVANNI LICATA (cur.), *L'averroismo in età moderna (1400-1700)*, Quodlibet Studio, 2013, ISBN 9788874626465, pp. 224, 24,00 Euro.

L'idea di fondo di questa raccolta di saggi è enunciata con chiarezza nelle prime linee della prefazione, di Filippo Mignini: si tratta di “verificare l'incidenza della tradizione averroista medievale, rinascimentale e primo-moderna sulla formazione del pensiero di Spinoza”. Si tratta di un progetto condotto da diversi anni dall'Università di Macerata, a cui fanno riferimento quattro dei sette autori dei saggi compresi nel libro. I sondaggi sono effettuati prima di tutto in direzione della tradizione ebraica dell'averroismo (considerando come tale anche l'opera di Ibn Ṭufayl), che come si sa è rimasta molto viva dopo il suo declino nel mondo arabo ed è stata trasmessa al mondo latino per mezzo di numerose traduzioni; altri articoli si occupano della stessa cultura latina, ebraico-olandese, e infine dell'analisi dell'opera di un contemporaneo olandese di Spinoza.

I risultati di questa ricerca sono eccellenti. I diversi saggi compongono un mosaico coerente che ridanno vita a una tradizione, quella dell'averroismo, che secondo l'opinione comune si era interrotta durante il Rinascimento. Sia per l'importanza dei singoli contributi, sia per l'interconnessione tra diversi mondi intellettuali che ne è uno degli elementi ispiratori, si può dire che questo libro, espressione di un progetto di ampio respiro e ben coordinato, è un vero successo.

Il primo articolo, di Mauro Zonta, tratta della tradizione manoscritta delle due versioni ebraiche medievali del commento medio di Averroè alla metafisica aristotelica.<sup>1</sup> La versione araba del testo essendo perduta, il solo accesso al testo di Averroè fu reso possibile dalle traduzioni di Zeraḥia Hen (Roma, 1284) e di Qalonimos ben Qalonimos (Provenza, 1317, probabilmente sottoposta dall'autore a una revisione successiva).

Realizzando una sintesi dei suoi numerosi contributi su questi testi (almeno dodici tra libri e articoli, pubblicati tra il 1993 e il 2013), Zonta mette in evidenza come tra Quattro e Cinquecento queste versioni si diffusero essenzialmente in due regioni: l'Aragona e l'Italia (soprattutto del Centro-Nord). Il motivo del successo delle traduzioni del commento di Averroè, che fecero conoscere la Metafisica di Aristotele ben più del testo aristotelico stesso (tradotto dal latino in ebraico verso il 1485) è dovuta a ragioni diverse: mentre in Aragona si sviluppava la cosiddetta “Scolastica ebraica”, probabilmente in vista del confronto con il pensiero cristiano, in Italia – secondo Zonta – si trattò essenzialmente di approfondire l'aristotelismo nella sua interpretazione averroista, in parallelo a quanto facevano gli studiosi cristiani ma non in una prospettiva di confronto/scontro con la lettura cristiana.

Nonostante si tratti essenzialmente della sintesi di lavori precedenti, l'articolo di Zonta ha il grande merito di individuare con chiarezza, anche se in modo ipotetico, i percorsi della diffusione della metafisica aristotelica e del suo principale commento nel mondo ebraico, in epoca cosiddetta “rinascimentale”, o piuttosto tardo-medievale. Le sue conclusioni sono ovviamente fondate su una ricerca filologica ampia, paziente e estremamente precisa.

Il contributo di Silvia Di Donato<sup>2</sup> si concentra sui traduttori ebrei di opere di Averroè – sia i suoi commenti che le opere originali – e di altri autori arabi, dalla versione ebraica verso il latino, all'incirca nello stesso periodo analizzato da Zonta. Inseriti nel dibattito filosofico e nella vita universitaria dell'epoca, anche se in una posizione marginale, traduttori-autori come Elia Del Medigo, Avraham De Balmes, Calo Calonimo (Calonymos ben David) e Jacopo (Ya'aqov) Mantino, rappresentano bene la tipologia dell'intellettuale ebreo formato nella tradizione arabo-ebraica in cui Averroè occupava un ruolo centrale, e contribuirono in modo decisivo alla conoscenza del filosofo di Cordova nel mondo intellettuale dell'epoca, soprattutto a Padova e a Venezia.

Silvia Di Donato insiste sul programma filosofico che sottendeva la realizzazione di queste traduzioni: i personaggi citati non erano semplici esecutori della volontà di intellettuali cristiani pur prestigiosi, come Giovanni Pico della Mirandola o Alberto Pio di Carpi, ma intendevano

<sup>1</sup> *La traduzione testuale del Commento medio di Averroè alla Metafisica di Aristotele tra Quattrocento e Cinquecento*, pp. 15-23.

<sup>2</sup> *Traduttori di Averroè e traduzioni ebraico-latine nel dibattito filosofico del XV e XVI secolo*, pp. 25-49.

partecipare al dibattito intellettuale con dei contributi personali ben precisi, come dimostrano la scelta dei libri tradotti e anche le opere originali da loro scritte.

Il contributo di Silvia Di Donato, che approfondisce quello precedente di Giuliano Tamani,<sup>3</sup> aggiunge un elemento importante e prezioso alla storia della filosofia in Italia e nel mondo ebraico italiano in particolare, e apre delle prospettive di studio su autori perfettamente inseriti sia nella cultura ebraica tradizionale, espressa in ebraico, sia in quella filosofica contemporanea, espressa in latino, che si mostrano perfettamente coscienti di questa dualità ma lasciano intendere una preferenza per la prima. Se le opere originali latine di Del Medigo e la grammatica ebraico-latina di De Balmes sono state studiate in tempi recentissimi,<sup>4</sup> il *Liber de demonstratione* di De Balmes e il *De mundi creatione physicis rationibus probata* di Calonimo sono state finora trascurate dai ricercatori.

C'è anche da notare che De Balmes e Calonimo erano originari dell'Italia del Sud, Del Medigo di Creta e Mantino proveniva dalla Spagna; l'averroismo ebraico che si diffuse nel Veneto aveva quindi, in buona parte, origini mediterranee.

L'articolo si conclude con un'analisi appassionante – e molto precisa – del caso della traduzione latina del *Commento grande* di Averroè agli *Analitici posteriori* di Aristotele, un testo che fu tradotto dall'ebraico ben tre volte e che costituì un riferimento fondamentale per lo studio della logica nell'università padovana.

Il contributo di Giovanni Licata sulla posizione di Elia del Medigo in merito alla questione fondamentale dell'eternità del mondo<sup>5</sup> costituisce una sorta di appendice al suo ottimo libro sull'averroismo di Del Medigo e in particolare sul celebre testo ebraico *Behinat ha-dat* (Esame della religione).<sup>6</sup> Licata mostra che, malgrado la prudenza dell'espressione e l'insistenza sulla separazione tra via della ragione e via della Scrittura, il filosofo cretese è totalmente averroista nella concezione di un Dio non creatore ex nihilo – come sembra dire il testo biblico – perché questa ipotesi condurrebbe a una concezione di Dio come causa efficiente e quindi intrisa di materialità; bensì produttore eterno, in quanto agente sugli intelletti e quindi datore permanente di movimento dei cieli, i quali a loro volta producono in modo ordinato la generazione e la corruzione del mondo terrestre. In questo modo si salvano l'unità, l'incorporeità e anche la volontà del “creatore” o “produttore”, purché per volontà si intenda un'azione dettata dalla sua essenza, che è la conoscenza; e si riqualifica l'eternità del mondo (posizione eterodossa) in *perpetuità* della sua formazione: “Productio aeterna magis verificatur de ipso [mundo] quam aeternitatis. Videtur ergo expresse ex dictis eius [Averrois] quod motor mundi est efficiens mundum”. La creazione è quindi un rinnovamento perpetuo, in arabo *hudūth*, nella versione ebraica *hidduš* (Del Medigo: *productio*, Calonimos: *innovatio*).

L'“ortodossia” averroista di Del Medigo, che si schiera esplicitamente con il filosofo arabo scartando le conclusioni di Maimonide (come del resto appariva dal *Behinat ha-dat*) emerge dai suoi trattati latini *Quaestio de efficientia mundi* e *Quaestio de primo motore*, pubblicati insieme nel 1488. Licata è stato tra i primi ricercatori moderni ad aver studiato questi testi, mettendoli in prospettiva rispetto alla produzione ebraica del filosofo cretese. Grazie ai lavori di Licata e di altri studiosi disponiamo, inoltre, di una descrizione convincente di un radicalismo filosofico ebraico che si nutre di averroismo, che da Albalag e Narboni giunge a Del Medigo per poi confluire – è

<sup>3</sup> G. TAMANI, *Traduzioni ebraico-latine di opere filosofiche e scientifiche*, in I. ZINGUER (cur.), *L'hébreu au temps de la Renaissance*, Brill, Leiden-New York-Köln 1992, pp. 105-114.

<sup>4</sup> M. ENGEL, *Elijah Del Medigo and Paduan Aristotelianism. Investigating the Human Intellect*, Bloomsbury Publishing, New York 2016. Sulla grammatica ebraica con traduzione Latina di De Balmes, vedi S. CAMPANINI, *Peculium Abrae. La grammatica ebraico-latina di Avraham De Balmes*, in «Annali di Ca' Foscari» XXXVI, 3 (1997), pp. 5-49, e il suo contributo di prossima pubblicazione *Le Peculium Abrae d'Abraham De Balmes et la question des sources du Compendium [Grammatices linguae Hebraeae de Spinoza]*. All'elenco di questi pensatori ebrei-latini si dovrebbe aggiungere l'opera ebraica di Ovadiya Sforno (*Or 'amym*) tradotta in latino dall'autore stesso (*Lumen gentium*), studiata attualmente da Giada Coppola e Florian Dunklau.

<sup>5</sup> Elia del Medigo sull'eternità del mondo, pp. 51-65.

<sup>6</sup> G. LICATA, *La via della ragione. Elia del Medigo e l'averroismo di Spinoza*, Eum, Macerata 2013.

questa l'ipotesi di fondo – nelle posizioni eterodosse (Da Costa, Spinoza) della prima età moderna.

La stessa concezione di una creazione continua e di un ordine immutabile della natura, retta dalle leggi eterne di Dio, fu espressa, come giustamente messo in evidenza da Omero Proietti nel suo saggio ampio e ben argomentato, dal celebre “eretico” di origine portoghese Uriel da Costa.<sup>7</sup> Proietti inserisce le tesi di Da Costa in una tradizione ebraica averroistica che, da Yiṣḥaq Albalag e Yosef Kaspi, probabilmente conosciuti dall'autore portoghese, condurrebbe fino a Spinoza.

Sviluppando la sua monografia *Uriel da Costa e l'“Exemplar humanae vitae”*,<sup>8</sup> Proietti espone una serie di elementi importanti per stabilire la reale biografia di Da Costa e il ruolo del rabbino veneziano Leone Modena nella polemica contro l'eresia neo-caraita e di ispirazione deista, che si era sviluppata in quegli anni tra Amburgo e Amsterdam. In base a questa ricostruzione, Uriel da Costa visse a lungo a Amburgo prima di risiedere a Amsterdam, e fu appoggiato – e non evitato come appare nella cosiddetta “autobiografia” *Exemplar humanae vitae* – dai fratelli nel periodo del *herem*. Questo testo latino, secondo Proietti, che conferma e sviluppa intuizioni di ricercatori precedenti, è una vera e propria falsificazione fondamentalmente anti-ebraica, redatta essenzialmente dal teologo arminiano Philip van Limborch. Pur averroista, infatti, Da Costa rimase all'interno della cultura ebraica (i suoi riferimenti biblici sono tutti tratti dalla “Bibbia di Ferrara” destinata agli ex-marrani) e non aspira a un superamento dell'ebraismo in vista di un razionalismo cristiano-evangelico.

Uno dei contributi più preziosi di questo articolo è la (forse) definitiva attribuzione a Da Costa stesso, e non a Modena, del testo anti-rabbinico *Qol sakal* (“La voce dell'insensato”), che potrebbe concludere una discussione storiografica risalente alla metà del 19° secolo. Proietti vede nelle opere polemiche del portoghese e dell'italiano un dialogo estremamente preciso, in cui le tesi diverse si confrontano in modo speculare: alle *Propostas contra a Tradição* del primo, il secondo avrebbe risposto con l'opera ebraica *Magen we-šinna*; Da Costa avrebbe poi sviluppato le sue tesi nei *Tres Tratados contra a Tradição*, che Modena avrebbe tradotto in ebraico dando loro il titolo *Qol sakal* e iniziato a confutare nel *Sa'agat ariyeh*. Modena non sarebbe quindi un antesignano dell'ebraismo riformato, come sospettavano Geiger e Reggio nell'800 e, dopo di loro, uno stuolo di storici, ma un difensore accorto dell'ortodossia rabbinica criticata dall'“averroista” Uriel da Costa.

Il saggio seguente, di Guido Giglioli, si concentra sulla figura di Agostino Nifo, probabilmente il più importante commentatore dell'opera di Averroè tra la fine del '400 e l'inizio del '500. Il professore dell'università padovana, a cui si riconosce unanimemente una grande erudizione, è stato spesso considerato come mancante di un pensiero chiaro e coerente, forse anche per un certo opportunismo che lo condusse a modificare le sue posizioni seguendo i cambiamenti politici e teologici del tempo.

Senza smentire del tutto questo giudizio, Giglioli mostra che nel cambiamento di atteggiamento di Nifo nei confronti del filosofo arabo è da vedere soprattutto un riflesso dell'evoluzione del rapporto tra filosofia e teologia.<sup>9</sup> Attraverso un'analisi dettagliata del commento di Nifo all'*Incoerenza dell'incoerenza* di Averroè – a sua volta una critica dell'*Incoerenza dei filosofi* di Al-Ghazālī – pubblicato a Venezia nel 1497, Giglioli mostra che la diffusione del platonismo nella cultura filosofica italiana stava trasformando in profondità la realtà filosofica del tempo: dall'accettazione della teoria della coesistenza di una “doppia verità”, in cui i filosofi erano visti come gli interpreti degli antichi pensatori e i teologi come gli interpreti del testo rivelato, si passa a una filosofia che poteva fornire dei concetti utili alla teologia; la quale finirà per non accettare pensieri concorrenti. Ne scaturirà il rifiuto del naturalismo aristotelico e, in particolare, il cambiamento di statuto di Averroè, che passa da interprete fedele di Aristotele (“sacerdos Aristotelis”) a pensatore confuso e senza una conoscenza diretta del testo originale greco, come gli altri pensatori arabi,

<sup>7</sup> *Creazione eterna, ordine della natura, miracolo in Uriel da Costa*, pp. 67-124.

<sup>8</sup> Quodlibet, Macerata 2005.

<sup>9</sup> *Haec igitur est nostra lex. Teologia e filosofia nel commento di Agostino Nifo alla Destructio destructionum di Averroè*, pp. 125-144.

secondo Nifo, condannati *in toto*.

In un certo senso, secondo Giglioli, assumendo posizioni vicine al platonismo Nifo ritorna al momento “avicenniano” del pensiero arabo; e sposando poi con decisione le nozioni della teologia cristiana – soprattutto su argomenti sensibili come la natura della causalità divina e la conoscenza che Dio ha degli individui – si avvicina allo stesso Al-Ghazālī, il teologo musulmano criticato da Averroè.

Lo studio dell’Averroè rinascimentale, frutto di diverse sovrapposizioni esegetiche, reso possibile dalle traduzioni ebraiche e studiato con lo sguardo filologico e filosofico (platonico) della nuova cultura, riassume insomma la parabola delle relazioni complesse e tese tra teologia e filosofia, che sfocerà, nei decenni successivi, nel tentativo di assorbimento della seconda nella prima.

Non solo Averroè ma anche il suo mentore più anziano, Abu Bakr Ibn Ṭufayl, autore del celebre “romanzo filosofico” *Ḥay ibn Yaqzān*, ebbe una grande influenza sia sul pensiero ebraico medievale sia su quello latino rinascimentale, con teorie molto simili a quelle del filosofo di Cordova. Sara Barchiesi<sup>10</sup> ripercorre la diffusione di Ibn Ṭufayl presso gli ebrei, analizzando anzitutto il commento che ne fece Moshe Narboni verso la metà del XIV secolo, nel quale sono istituite numerose analogie tra il pensiero di Ibn Ṭufayl e quello di Averroè; e poi, alla fine del XV secolo, il *Ḥay ha-‘olamim* di Yoḥanan Alemanno, un invito alla vita perfetta che appare chiaramente ispirato al *Ḥay ibn Yaqzān*.

Nel circolo di Pico della Mirandola il commento di Narboni fu anche tradotto in volgare italiano (dall’ebraico) e poi in latino, una circostanza che dimostra l’interesse che suscitava il pensatore arabo tra gli intellettuali cristiani; si ricorda anche che in una lettera rivolta a Pico, il suo collega ebreo Elia del Medigo cita Ibn Ṭufayl, a riprova dell’importanza di questo pensatore nel *curriculum* ebraico.

Molto più tardi, nel 1671, i semitisti inglesi Pococke padre e figlio pubblicarono una traduzione inglese dell’opera di Ibn Ṭufayl, da cui fu tratta, un anno dopo, una traduzione in olandese, realizzata nel circolo di Spinoza. La prospettiva della contemplazione divina di tipo intellettualistico, tipica di una certa filosofia araba e della coppia Ibn Ṭufayl-Averroè, può essere stata un elemento fondamentale nella formazione del pensiero di Spinoza: il quale potrebbe anche aver letto la versione ebraica del commento di Moshe Narboni.

Il libro si chiude con un ampio saggio di Filippo Mignini sull’opera di Adriaan Koerbagh, un teologo olandese che faceva parte del cosiddetto “circolo spinoziano” a Amsterdam.<sup>11</sup> L’opera di Koerbagh *Een ligt schijnende in duystere plaatsen* (“Una luce che brilla in luoghi oscuri”) conteneva opinioni “blasfeme”, che condussero alla condanna e all’arresto del suo autore. Mignini, che annuncia la traduzione italiana di *Een ligt*, enuncia con chiarezza le idee principali del libro: 1) impossibilità della creazione dal nulla e eternità del mondo; 2) primato assoluto della ragione sulla Scrittura e sulla fede; 3) carattere razionale della vera religione.

Queste nozioni sono poste in parallelo con le tesi espresse da Averroè nel *Trattato decisivo*, nella *Incoerenza dell’incoerenza* e, in misura minore, nel *Grande commento alla Metafisica di Aristotele*. Da questo confronto risultano dei punti evidenti di contatto, in particolare il carattere assoluto del rapporto causa-effetto nel mondo naturale, la critica della creazione *ex-nihilo* e la ragione come giudice ultima delle Scritture. Sono però messe in evidenza anche le profonde divergenze tra i due pensatori: mentre Koerbagh sostiene un razionalismo radicale, che deve ispirare la vera religione e il comportamento virtuoso, relegando le rivelazioni scritturali al livello di conoscenze oscure, per Averroè la religione è vera, anche se la sua corretta interpretazione è privilegio dei filosofi.

Alcuni accostamenti, anche terminologici, tra i testi dei due autori sono utili e persino sorprendenti, come la definizione comune dell’Essere assoluto come “tutto in tutto”, o come la persistenza dell’idea che solo un’adeguata conoscenza di Dio può garantire la vita eterna. Le stesse

<sup>10</sup> Ibn Ṭufayl “maestro di Averroè”. *Diffusione dell’Epistola di Ḥay ibn Yaqzān in relazione alla tradizione averroistica*, pp. 145-166.

<sup>11</sup> *Een ligt schijnende in duystere plaatsen: Adriaan Koerbagh tra averroismo e libertinismo*, pp. 166-200.

idee saranno presenti nelle opere di Spinoza, e ciò permette di stabilire un'ascendenza diretta tra averroismo e pensatore olandese. Si dovrebbe aggiungere che, se è vero che Koerbagh fu influenzato da Spinoza, oltre che a Averroè bisognerebbe guardare a Maimonide, un autore che lo stesso Spinoza conosceva perfettamente – e criticava aspramente; le idee di Averroè riprese da Koerbagh si ritrovano in effetti anche nell'opera del filosofo ebreo. Si avrebbe in questo caso il fenomeno interessante di un filosofo ebreo medievale razionalista ortodosso, il cui pensiero influenzò, seppur indirettamente, le posizioni radicali di un teologo cristiano olandese del 17° secolo.

Questa raccolta di saggi costituisce un contributo importante nella ricerca sulla presenza dell'averroismo come elemento ispiratore di un certo pensiero della prima epoca moderna; in questo modo, aggiunge un capitolo tutt'altro che trascurabile alla storia della filosofia ebraica e europea tra la fine del '400 e la metà del '600.

Alessandro Guetta  
alessandro.guetta@gmail.com

KENNETH SEESKIN, *Thinking About the Torah. A Philosopher Reads the Bible*, The Jewish Publication Society, Philadelphia 2016, ISBN 9780827612624, pp. 203.

Kenneth Seeskin è Philip M. and Ethel Klutznick Professor di Jewish Civilization alla Northwestern University, Evanston (IL USA). Ad oggi è uno dei più influenti interpreti della corrente razionalista del pensiero filosofico ebraico (Mosè Maimonide, Baruch Spinoza e Hermann Cohen). Tra le sue pubblicazioni ricordiamo: *Searching for a Distant God: The Legacy of Maimonides* (2000); *Autonomy in Jewish Philosophy* (2001); *Maimonides on the Origin of the World* (2005); *Jewish Messianic Thoughts in an Age of Despair* (2012). È stato, inoltre, curatore di *The Cambridge Companion to Maimonides* (2005), e insieme a Judith R. Baskin, di *The Cambridge Guide to Jewish History, Religion and Culture* (2010). Un aspetto centrale della sua opera è la convinzione che si possa *servire* la tradizione ebraica anche traendo da essa una chiave di accesso alla comprensione razionale della realtà religiosa, sociale e politica contemporanea. Ne è una prova anche la sua ultima pubblicazione, *Thinking About the Torah. A Philosopher Reads the Bible* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2016). Seeskin si rivolge ad un pubblico non specialistico e mette sul tavolo della discussione l'Ebraismo e la sua Torah: è possibile leggerli e comprenderli in un modo che sia, ancora oggi, «filosoficamente stimolante» (p. xiv)?

Dall'esterno, osserva Seeskin, l'Ebraismo è stato visto più volte come una pratica religiosa primitiva e tribale, riducibile ad una «lista di cose da fare e non fare», apparentemente più incline alla storia, alla letteratura e alla sociologia, che alla filosofia (nonostante i numerosi tentativi di «modellare» la moralità halakica). Anche nel mondo ebraico (chassidico, in particolare) non è mancato chi ha definito la lettura, sebbene accademica, di testi filosofici come un'attività «ben peggiore dell'avere una relazione extraconiugale o frequentare una prostituta». Ancora una volta, l'obiettivo di Seeskin sembra rispondere all'«impulso a filosofare», cioè alla sfida (etica e politica) che la tradizione biblico-ebraica rivolge all'uomo contemporaneo. In *Searching for a Distant God*, rivolgeva parole di sostegno alla tesi maimonidea secondo cui la riflessione filosofica è un obbligo sacro per ogni Ebreo: «Se Maimonide ha ragione, la filosofia non è solo una risposta alle sfide esterne, non è, come si suol dire, un gusto acquisito. Nelle sue mani, è un modo per riportare gli uomini al vero insegnamento della loro fede, e in tal senso l'impulso a filosofare è irresistibile» (p. 5). In *Thinking About the Torah* i principali interlocutori di Seeskin sono: Filone di Alessandria, Mosè Maimonide, Immanuel Kant, Søren Kierkegaard, Franz Rosenzweig, Hermann Cohen, Martin Buber, Abraham Joshua Heschel, Emmanuel Lévinas, Michael Walzer.

Trasgressioni e ribellioni (cap. 9), discussioni e sfide spirituali (cap. 4), modelli individuali di perfezione, etica e intellettuale (capp. 3, 7, 8, 10), figure di progresso sociale e politico (cap. 6). La Torah contiene ben più che rituali o costumi sociali. Data la sua complessità «è impossibile non

trovare in essa qualunque cosa si stia cercando» (cap. 1). In epoca ellenistica Filone di Alessandria trovava in Genesi 1 e 2 le tracce della dottrina platonica del *Timeo*; nel XII secolo Maimonide individuava nel patriarca Abramo un modello di perfetto filosofo peripatetico; e negli anni Ottanta del secolo scorso Michael Walzer ha esplorato il “secolare” e “realistico” dell’Esodo, il suo «programma per la rivoluzione». La prospettiva adottata da Seeskin è dunque quella antistoricista à la Leo Strauss. Scrive appunto: «l’autorità di un testo dipende dalla sapienza che è in grado di trasmettere. Ciò che costituisce sapienza è e sarà sempre materia di dibattito» (pp. 8-9).

Lungi dal voler essere un esempio di *filosofia della Torah*, *Thinking About the Torah* offre al lettore un’esperienza di lettura di un testo unico nel suo genere che dà indicazioni su come «un essere finito dovrebbe relazionarsi ad uno infinito». Ne emerge una sorta di antropologia della finitezza creaturale: «Come Giobbe, possiamo soltanto pentirci in silenzio davanti a qualcosa che è troppo vasto per essere compreso» (p. 111). La virtù dell’umiltà e il senso di fallibilità sono alla base dell’esistenza stessa dell’uomo sia privata (etico-religiosa) che pubblica (politico-sociale).

Pensiamo alla vicenda del sacrificio di Isacco, narrata in Genesi 22, 2, e discussa da Seeskin nel cap. 4: Abramo si alza la mattina presto, mette il basto all’asino, prende in mano la torcia e il coltello per sgozzare il figlio Isacco. La fede del patriarca sembra appartenere alla «categoria della trascendenza»: ogni valore umano viene annullato in favore di un servizio di Dio puro e incondizionato. Se messa sotto la lente filosofica, l’intera vicenda di Abramo diventa un’allegoria per «la sospensione teleologica dell’etica», per dirla con Kierkegaard. Una *sospensione*, chiarisce Seeskin, perché Dio non sta chiedendo ad Abramo di istituire l’obbligo di sacrificare esseri umani o una qualche norma sociale. Piuttosto sta chiedendo al patriarca di mostrare al mondo il carattere assoluto dell’obbedienza a Dio. Ciò che ne deriva è però una religiosità ridotta ad uno status di crisi spirituale (per citare il teologo Joseph Soloveitchik), di tensione perenne nell’uomo tra necessità e libertà, amore e timore di Dio, coraggio e umiltà, trascendenza e vicinanza a Dio. Per ovviare a tale rischio, Kenneth Seeskin chiama allora «Maimonide in aiuto». La lettura maimonidea di Genesi 22 ha infatti il vantaggio di ridurre al minimo gli aspetti terrificanti dell’azione divina e preservarne la bontà. Agli occhi del rabbino di Fustat, l’*aqedah* è solo un sogno di profezia, un evento spirituale e privato: Abramo ascolta in sogno la voce di Dio, medita sui limiti dell’‘amore per Dio’ e attraverso la voce di un angelo arriva a comprendere fino a che punto può arrivare il ‘timore’ nei Suoi confronti. In altre parole, il patriarca sperimenta l’umiltà creaturale come «servo ubbidiente» di un Dio «che insiste sulla santità della vita umana», e non è disposto a «sospenderla per i suoi propri fini» (p. 69). Del resto, «scegli la vita» (Deut. 30, 19): è questa la missione che Dio consegna all’intera comunità israelitica nel deserto.

Con *Thinking About the Torah*, dicevamo, Seeskin offre al lettore un’esperienza di lettura, o meglio lo guida in un «viaggio in avanti» attraverso un libro, la Torah, che parla di creazione originaria e silenzi di contemplazione, fallibilità e «lamentazioni» umane, ma anche di redenzione futura. Un «viaggio in avanti» verso una “terra promessa”, come *luogo* e *tempo* in cui «la vita umana assume una dimensione totalmente nuova»: il monoteismo subentra all’idolatria, e l’umiltà all’arroganza (p. 137). L’augurio è che l’uscita dall’Egitto continui a segnare l’inizio di una nuova ‘possibile’ dimensione culturale, etica, e politica: *sii Santo*, ovvero trasforma te stesso, i tuoi bisogni e inclinazioni materiali.

Chiara Carmen Scordari  
chiaracarmen.scordari@for.unipi.it

**Finito di stampare nel mese di agosto 2018  
da ABC Tipografia, Calenzano (FI)**