

Serena Grazzini

IL PROGETTO DI RICERCA *L'EBREO ERRANTE*
E LA STRUTTURA NARRATIVA DEL *VOLKSBUCH* DI AHASVERUS (1602)

Ma anche ramingo senza posa egli doveva essere, come tutti i gran rei, a cominciar dal biblico Caino; diventò quindi, a seconda del modo onde consuma la lunga attesa sentenziatagli da Cristo, o Malco impenitente che si aggira pel carcere sotterraneo finché la terra nel Diegiudicio non lo inghiotta, o, figura assai più umana e poetica, il pellegrino eterno che porta per tutti i luoghi e in tutti i tempi l'immagine viva del peccato e del pentimento.¹

1. *Il progetto*

Nelle considerazioni preliminari allo studio monografico *La passione secondo l'Ebreo Errante*, l'antropologo e storico delle religioni Marcello Massenzio invita a orientare la ricerca dedicata all'universo mitologico dell'Ebreo errante in senso plurale e multidisciplinare:

L'universo mitologico dell'Ebreo errante richiede il concorso di discipline diverse e, dunque, l'apporto di diverse metodologie; è un'esigenza, questa, posta dalla constatazione della sua straordinaria ricchezza dovuta [...] anche alla diversa qualità dei materiali, di provenienza sia colta sia popolare sia *mista*, posta nel segno della contaminazione.

È necessario, pertanto, che gli ambiti disciplinari interessati (dalla storia all'antropologia, dalla storia dell'arte alla storia delle religioni, dalla filosofia alla storia delle mentalità, ecc.) non si trasformino in altrettanti compartimenti stagni, ma trovino la maniera di stabilire tra loro relazioni fertili; è non meno necessario, d'altro canto, che l'analisi specialistica non smarrisca mai il senso dell'insieme.²

Il progetto di ricerca che stiamo realizzando all'Università di Pisa – e dal quale prendono le mosse questo contributo e i quattro che lo seguono in questo numero di *Materia Giudaica*³ – si caratterizza per tale concorso di discipline.⁴ Storici, filosofi, letterati, linguisti, ebraisti, studiosi di teatro, delle religioni e della musica

¹ S. MORPURGO, *L'ebreo errante in Italia*, Contrucchi, Prato 1891, Ristampa anast. Arnaldo Forni Editore, Salabolognese 1983, p. 11.

² M. MASSENZIO, *La passione secondo l'Ebreo Errante*, Quodlibet, Macerata 2007, pp. 28-29. Di Massenzio si veda anche lo studio *L'Ebreo errante di Chagall. Gli anni del nazismo*, Prefazione di Anna Foa, Editori Riuniti, Roma 2018.

³ Nell'ordine: A. GRAZZINI, *L'ebreo livornese e il Giudìo rinnegato. Erranze e conversioni nel teatro delle lingue seicentesco*; F.V. DIANA, *La letteratura in giudeo spagnolo contro l'erranza spirituale: uno studio preliminare sul caso di Livorno*; F. FRANCESCHINI, *Levi, gli Ostjuden e l'erranza ebraica*; C.C. SCORDARI, «*I have wandered from place to place*»: *Joseph Soloveitchik, nuovo Abramo errante e irrequieto?*

⁴ Si tratta del Progetto di Ricerca di Ateneo *L'ebreo errante. Temi, idee e persone in movimento nello spazio e nel tempo, dal Medioevo all'Età contemporanea*, coordinato da Fabrizio Franceschini e da me. Il gruppo di ricerca è composto da Alessandro Cecchi, Fabrizio Cigni, Leonardo Canova, Carmen Dell'Aversano, Giuseppe Dell'Agata, Francesca Valentina Diana, Alice Grazzini, Alessandro Grilli, Arturo Marzano, Stefano Perfetti, Marina Riccucci, Chiara Carmen Scordari, Giovanna Tomassucci, Mafalda Toniazzi, Alessandra Veronese. Collaborano alla ricerca anche studiose e studiosi esterni all'Università di Pisa, nello specifico Benedetta Bronzini, Alessia Cassani, Alessandro Guetta, Francesca Manzari, Marcello Massenzio, Stefania Ragaù, Emiliano Ranocchi, Claudia Rosenzweig, Matteo Tamborrino, Francesca Tucci, Roni Weinstein.

indagano, da prospettive diverse e in dialogo tra loro, sugli orizzonti di significato reali e simbolici che, per dirlo con Blumenberg,⁵ l'elaborazione del mito ha dischiuso in aree geografiche differenti dell'Europa cristiana (cattolica, protestante e ortodossa) dal Medioevo fino a oggi. Nel corso dei secoli, la forza mitopoietica della figura dell'Ebreo condannato dal Cristo a vivere fino alla fine dei tempi e, a partire dal Seicento, all'erranza eterna, ha investito di sé la cultura, la poesia, le arti, i diversi campi del sapere e del pensiero. Il personaggio si è impresso nella memoria culturale e la sua iconografia ha plasmato l'immaginario collettivo,⁶ non solo quello cristiano, bensì anche quello ebraico diasporico, che con il primo ha dovuto necessariamente fare i conti. Assurto già nel Seicento a emblema stesso del popolo ebraico e della sua extra-territorialità,⁷ elevato a testimone d'eccezione della storia,⁸ l'Ebreo errante, personaggio dai molti nomi,⁹ ha subito metamorfosi significative nel corso del tempo. Come ricorda Esther Fintz Menascé nel-

la sua importante prefazione alla miscellanea di saggi dedicati per l'appunto a tali metamorfosi: «*testis veritatis* fino al Seicento, l'Ebreo Errante si trasforma in *philosophe* nel Settecento, in *enfant du siècle* nell'Ottocento, in *Everyman* nel Novecento».¹⁰ In realtà, queste sono solo alcune delle tante facce del mitologema, e il mito, a fronte di un nucleo sempre identico a se stesso e costruito sullo schema archetipico di colpa, punizione, espiazione e attesa di redenzione (qui proiettate in prospettiva escatologica), ha stimolato la fantasia mitopoietica che lo ha via via attualizzato, ripensato oppure corretto.¹¹ Esso ha talvolta offerto una griglia interpretativa con cui leggere la storia oppure, al contrario, è stato dichiarato insufficiente a tal fine.¹²

L'adattabilità del mito a contesti sempre nuovi ha portato, soprattutto in epoca romantica e moderna, anche a declinazioni del mito che prescindono dalla tematica ebraica ed elevano la solitudine e l'erranza a cifra del poeta e dell'uomo moderno.¹³ L'irriducibilità del mi-

⁵ H. BLUMENBERG, *Elaborazione del mito*, Il Mulino, Bologna 1991.

⁶ Per uno studio ampio e articolato sulle raffigurazioni dell'Ebreo errante, si veda L. WEIK, *Jüdische Künstler und das Bild des Ewigen Juden. Vom antijüdischen Stereotyp zur jüdischen Identifikationsfigur*, Winter, Heidelberg, 2015. Per un lungo excursus storico-artistico in italiano, cfr. M.G. AMBROSINI, «L'Ebreo Errante dall'iconografia cristiana a Chagall», in E.F. MENASCÉ (cur.), *L'Ebreo Errante. Metamorfosi di un mito*, Cisalpino, Milano 1993, pp. 331-392.

⁷ Non è un caso che Riccardo Calimani scelga significativamente di intitolare *Storia dell'Ebreo errante* il suo volume dedicato a ricostruire venti secoli della diaspora ebraica. Cfr. R. CALIMANI, *Storia dell'ebreo errante. Dalla distruzione del tempio di Gerusalemme al Novecento*, Mondadori, Milano 2002.

⁸ Si veda ad esempio una delle rarissime rivisitazioni italiane, nella quale l'ebreo errante ripercorre le tappe principali della storia dalla morte del Cristo fino agli anni immediatamente successivi alla Rivoluzione Francese: *Peregrinazioni dell'Ebreo errante scritte da lui stesso dall'anno trentesimo-terzo dell'era volgare fino ai nostri giorni*. Raccolte e pubblicate per cura di Giuseppe Arnaud, Tipografia e libreria Firotta, Milano 1851.

⁹ Sulle diverse figurazioni europee dell'Ebreo

errante e i suoi diversi nomi, cfr. L.M. WAMBACH, *Ahasver und Kafka. Zur Bedeutung der Judenfeindschaft in dessen Leben und Werk*, Winter, Heidelberg 1993, pp. 8-29.

¹⁰ E.F. MENASCÉ, *Prefazione*, in ID. (cur.), *L'Ebreo Errante. Metamorfosi di un mito*, p. 12.

¹¹ Il concetto di correzione dei miti risale notoriamente a Brecht: B. BRECHT, *Berichtigung alter Mythen*, in ID., *Werke. Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe*, hrsg. v. Werner Hecht, Jan Knopf, Werner Mittenzwei und K.-D. Müller, vol. 19: Prosa 4: *Geschichte, Filmgeschichten, Drehbücher 1913-1939*, Berlin, Weimar, Frankfurt am Main 1997, pp. 338-41.

¹² Si pensi per esempio a Jean Améry che, ricordando il suo stato di esule ebreo dopo l'annessione dell'Austria alla Germania nazista, scrive parole definitive: «L'ebreo errante aveva più *Heimat* di me»: J. AMÉRY, *Di quanta patria ha bisogno l'uomo?*, in ID., *Intellettuale a Auschwitz*, tr. it. di E. Ganni, Bollati Boringhieri, Torino 2011, pp. 84-111, segnatamente p. 88.

¹³ Si veda a proposito: P. COLLINI, *La leggenda dell'ebreo errante nella letteratura romantica*, in A. DOLFI (cur.), *Gli intellettuali/scrittori ebrei e il dovere della testimonianza. In ricordo di Giorgio Bassani*, Firenze University Press, Firenze 2017, pp. 35-42. Sulle diverse rivisitazioni del mito nel corso del tempo e in ambito europeo, cfr., tra gli al-

to si è rivelata insomma produttiva: stimolando domande di senso, essa ha dato vita a letture e interpretazioni che a loro volta hanno sollecitato altre interpretazioni, altre storie, le quali non solo interloquiscono con le precedenti, ma arrivano anche a sovvertirle. Così è successo per esempio con l'appropriazione ebraica del mito;¹⁴ se in alcuni casi essa resta legata al senso anti giudaico prima, antisemita poi della figura dell'Ebreo errante come l'escluso per eccellenza dalla società maggioritaria se non addirittura dal consorzio umano a causa di una colpa atavica, in altri – in particolare in tempi di nazionalismo estremo – l'appropriazione ebraica del mito stravolge questa lettura indicando nell'erranza una condizione sofferta eppure salvifica rispetto a forme di chiusura nazionalistica e nella diaspora la difesa dell'ebraismo nella sua dimensione transnazionale, universalistica e mediatrice tra culture.¹⁵ Altri ancora, prendendo atto del fallimento del processo assimilatorio come strada principe dell'emancipazione e dell'inclusione ebraica, hanno invece visto nel sionismo politico e nella fondazione dello stato nazionale l'unico modo di fuggire alla maledizione dell'Ebreo errante e la possibilità di decretare la fine del mito.

Questo intreccio tra dimensione culturale e dimensione storica dal Medioevo ai nostri giorni rappresenta un modo di riflettere sul mito e, più in generale, sull'erranza ebraica nel segno di quella contaminazione evocata in apertura tra-

mite la citazione di Massenzio. Nel valorizzare i risultati già raggiunti dalla ricerca sull'argomento, il progetto pisano intende ampliare la prospettiva, da un lato mediante un ripensamento dei testi fondativi della fortuna del mito e l'analisi di nuovi *case studies* che spaziano dalla Spagna ai Paesi dell'ex blocco sovietico e comprendono aree, come per esempio l'Italia, per ora poco considerate dalla ricerca sul tema, dall'altro coltivando una concezione ampia dell'erranza che viene intesa sia come paradigma di pensiero e categoria filosofica, sia nelle sue diverse declinazioni (linguistica, morale, letteraria, sociale, fisica, culturale e simbolica). Ciò permetterà di includere ma anche di andare oltre le riscritture *stricto sensu* del mito che costituiscono il campo di indagine privilegiato fino a oggi. Si tenterà così di comprendere più a fondo come il portato simbolico del mito dell'ebreo errante abbia permeato la cultura occidentale in modo profondo, non solo in senso anti giudaico e antisemita. La considerazione dell'appropriazione ebraica del mito permetterà inoltre di approfondire come, di riflesso, esso abbia inciso anche sulla consapevolezza di sé degli ebrei della diaspora e, in alcuni casi, sulla rivendicazione positiva dell'erranza. Questa fortuna ambivalente del mito in tempi moderni e contemporanei è certamente legata a fattori storici; tuttavia, è importante tenere conto di come essa sia in un certo senso preconizzata già nel testo che segna lo spartiacque tra la tra-

tri, G.K. ANDERSON, *The Legend of the Wandering Jew*, Brown University Presse, Providence, Rhode Island 1965; S. FALCHI, *L'ebreo errante. Gli infiniti percorsi di un mito letterario*, Franco Angeli, Milano 2018. Sulla sublimazione del motivo dell'Ebreo errante nella letteratura moderna e modernista, si veda in particolare A. BODENHEIMER, *Wandernde Schatten. Ahasver, Moses und die Authentizität der jüdischen Moderne*, Wallstein, Göttingen 2002. Vale inoltre ricordare il filone importante delle riscritture del mito nella letteratura fantastica europea, oggetto dello studio monografico M. KÖRTE, *Die Uneinholbarkeit des Verfolgten. Der Ewige Jude in der literarischen Phantastik*, Campus, Frankfurt/New York 2000.

¹⁴ Sull'appropriazione ebraica del mito si veda, in particolare, G. HASAN-ROKEM, *The Wandering Jew – A Jewish Perspective*, in *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies*. Vol. 1: Division

D, Vol. II: *Art, Folklore, Theatre, Music*, World Union of Jewish Studies, Irm 1985, pp. 189-196; I.R. COHEN, *Entre errance et histoire. Interprétations juives de Gottlieb à Kitaj*, in AA.VV., *Le juif errant. Un témoin du temps*, Musée d'art et d'histoire du Judaïsme & Adam Biro, Paris 2001, pp. 151-171; M. MASSENZIO, *L'Ebreo errante di Chagall*.

¹⁵ Si pensi per esempio al grande dibattito in Germania ai tempi del primo cultursionismo. Una presentazione della concezione diasporica dell'ebraismo è offerta in A.B. KILCHER, *Diasporakonzepte*, in H.O. HORCH (cur.), *Handbuch der deutsch-jüdischen Literatur*, De Gruyter, Berlin/Boston 2016, pp. 135-150. Si veda anche S. GRAZZINI, *From Stigma to Salvation? The Heimatlosigkeit of the Jews in Twentieth-Century German-Language Literary Discourse*, in «Materia giudaica» XXVI/1 (2021), pp. 182-169.

dizione medievale e quella moderna del mito, ossia la *Kurtze Beschreibung und Erzählung von einem Juden mit Namen Ahasverus* (*Breve descrizione e racconto di un ebreo di nome Ahasverus*). In attesa di completare l'edizione italiana di questo *Volksbuch*¹⁶ nelle pagine che seguono proverò a mettere in luce quegli aspetti del testo, che, finora trascurati dalla critica, permettono di far emergere tale ambivalenza come costitutiva del testo.

2. Il *Volksbuch*

Come è stato più volte osservato, la *Kurtze Beschreibung und Erzählung von einem Juden mit Namen Ahasverus* rappresenta il momento della canonizzazione e, come suggerisce giustamente Simonetta Falchi, della cristallizzazione del mito dell'Ebreo errante.¹⁷ Pubblicato per la prima volta nel 1602, grazie a molteplici edizioni uscite in quell'anno e nei decenni successivi (con differenze minime, seppure importanti, tra loro),¹⁸ e alla sua traduzione in francese (1605), in danese (1621), in svedese (1642) e in islandese (1670 ca.), questo breve pamphlet, nato in ambito luterano, conosce fin da subito un'ampia diffusione sia in Germania che in Europa, tan-

to da costituire nel corso del tempo il punto di riferimento per molti autori (non solo di lingua tedesca) che, soprattutto a partire dalla fine del XVIII secolo, contribuirono in vario modo all'elaborazione letteraria del mito.¹⁹ Non a caso, tutti gli studi dedicati alla fortuna del mito dell'Ebreo errante partono dalla *Kurtze Beschreibung*,²⁰ che riprende alcuni elementi importanti della tradizione medievale e li rielabora organizzando la materia mitica in un contesto narrativo nuovo.²¹

Oltre a questa rielaborazione l'autore (anonimo) del *Volksbuch* fa riferimento esplicito alla tradizione evangelica, ponendo sul frontespizio del testo la citazione tratta dal Vangelo di Matteo: «In verità vi dico: vi sono alcuni tra i presenti che non morranno finché non vedranno il Figlio dell'uomo venire nel suo regno» (Mt 16,28). Si tratta del versetto che segue l'affermazione del Cristo (non citata nel *Volksbuch*): «Poiché il Figlio dell'uomo verrà nella gloria del Padre suo, con i suoi angeli, e renderà a ciascuno secondo le sue azioni» (Mt 16,27). In senso molto diverso da quello evangelico, si potrebbe dire che al protagonista del racconto il Figlio dell'uomo rende immediatamente e già in terra secondo la di lui azione oltraggiosa: avendo Ahasverus cacciato con ingiurie il Cristo che, gravato dal

¹⁶ L'edizione uscirà presumibilmente entro la fine del 2024 nella collana "L'Ebreo errante" presso l'editore Belforte di Livorno.

¹⁷ S. FALCHI, *L'ebreo errante. Gli infiniti percorsi di un mito letterario*, Franco Angeli, Milano 2018, p. 43.

¹⁸ Per la ricostruzione delle diverse edizioni del testo, resta fondamentale L. NEUBAUR, *Die Sage vom ewigen Juden*, Zweite, durch neue Mitteilungen vermehrte Ausgabe, Hinrichs, Leipzig 1893. I risultati della ricerca di Neubaur sono stati resi disponibili anche in italiano grazie alla paziente e accurata sistematizzazione realizzata da Virginia Bezzola. Cfr. V. BEZZOLA, *L'Ebreo Errante: origini (Cartaphilus), variazioni soprattutto in Italia (Buttadeo), affermazione nella Germania del Seicento (Ahasverus)*, in E. FINTZ MENASCHÉ, *L'Ebreo Errante. Metamorfosi di un mito*, pp. 25-70.

¹⁹ Per una bibliografia delle riscritture nel periodo 1600-1960, cfr. E. KNECHT, *Le mythe du Juif errant. Esquisse de bibliographie raisonnée (1600-1844)*, «Romantisme» 8 (1974), pp. 116-103; E.

KNECHT, *Le mythe du Juif errant. Échos et survivances (1862-1960)*, «Romantisme» 16 (1977), pp. 115-101. Di Knecht si veda anche: E. KNECHT, *Le Mythe du Juif errant. Essai de mythologie littéraire et de sociologie religieuse*, Presse Universitaires de Grenoble, Nancy 1977.

²⁰ Oltre agli studi già citati, si veda anche: H.-P. ECKER, *Poetisierung als Kritik. Stefan Heyms Neugestaltung der Erzählung vom Ewigen Juden*, Gunter Narr Verlag, Tübingen 1987, pp. 15-26.

²¹ Sugli elementi di continuità con la tradizione medievale si vedano in particolare V. BEZZOLA, *L'Ebreo Errante: origini (Cartaphilus), variazioni soprattutto in Italia (Buttadeo), affermazione nella Germania del Seicento (Ahasverus)*; M. MASSENZIO, *La passione secondo l'Ebreo Errante*; S. NIED, *ich will stehen und ruhen, du aber solt gehen. Das Volksbuch von Ahasver*, in U. SCHULZE (cur.), *Juden in der deutschen Literatur des Mittelalters. Religiöse Konzepte – Feindbilder – Rechtfertigungen*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2002, pp. 257-278, in particolare 262-265.

peso della croce, si era appoggiato alla sua casa, e avendolo incitato a muoversi verso il luogo al quale era destinato (sottinteso è il monte del Calvario), Cristo gli annuncia che mentre lui potrà fermarsi e riposare, Ahasverus dovrà andare. L'erranza dell'ebreo comincia nello stesso momento in cui Cristo pronuncia quelle parole: Ahasverus poggia immediatamente a terra il figlioletto che teneva in braccio e lascia la sua casa dove non farà più ritorno. La citazione sul frontespizio di Mt 16,28 suggerisce l'idea che egli troverà la redenzione (e la morte) solo con la seconda parusia.

Negli studi dedicati alle riscritture del mito, la *Kurtze Beschreibung* viene citata e presentata in modo generalmente neutro, per lo più al fine di esporre la vicenda e il personaggio da cui origina il filone moderno del mito e delle sue riscritture. Pochi ma significativi sono gli studi specifici sul testo. Tra fine Ottocento e inizio Novecento, gli sforzi maggiori di chi se ne è occupato hanno riguardato due aspetti fondamentali: da un lato, la ricerca e sistematizzazione cronologica delle diverse edizioni del testo e la ricostruzione della sua circolazione europea,²² dall'altro l'approfondimento del contesto storico, religioso e culturale del libretto, un contesto che, dominato dalla paura dell'Anticristo e della fine del mondo, ha dato vita, tra gli altri, a personaggi come Faust e ha rivitalizzato il mito dell'Ebreo condannato a vivere in eterno. Ciò che finora ha prevalso è stato dunque l'interesse filologico con l'obiettivo di fare luce sulla genesi del testo e sulla sua ricezione contemporanea. Anche per merito di Anderson, si è inoltre riservata particolare attenzione alle caratteristiche fisiche e morali di Ahasverus e, a partire da lui, si è tratteggiato per così dire un identikit del personaggio-matrice e di alcune sue varianti. Riprendendole da Anderson, Simonetta Falchi elenca queste caratteristiche nel modo che segue:

1. Generalmente è alto, con uno sguardo magnetico. Spesso compare a piedi nudi, disordina-

to, con abiti lisi. A seconda delle tradizioni può o meno avere la barba e un copricapo, però ha sempre i capelli lunghi e il suo fisico rimane comunque imponente anche se talvolta magro e scarno. Se è scalzo, le piante dei suoi piedi si sono ispessite al punto da sembrare suole callose.

2. Sembra un uomo di mezza età.
3. Si chiama Assuero – Ahasuerus, Ahasverus, Ahasver. I nomi della tradizione popolare (Buttadio, Malco, Cartafilo) saranno da questo momento generalmente rimpiazzati dal nuovo nome.
4. Era calzolaio.
5. È un profondo conoscitore di ciò che è accaduto dal momento della crocifissione in poi ed è pertanto in grado di porsi come testimone della Storia.
6. Avversò Cristo per motivi politici e personali. Questo elemento non era indicato in precedenti versioni della leggenda che anzi lo vedevano ferire, fisicamente o psicologicamente, Gesù per futili motivi.
7. È costretto ad abbandonare la famiglia a causa della maledizione.
8. Non può nemmeno rimanere a casa dopo la maledizione, ma è costretto a seguire Gesù per assistere alla crocifissione, dopo cui dovrà vagare. Tecnicamente quindi il suo errare inizia con il seguire la passione di Cristo.
9. Non riuscirà più a ritornare a casa.
10. Quando, dopo molti anni, riesce a tornare a Gerusalemme, la trova completamente distrutta [...].
11. È un testimone vivente della passione di Cristo.
12. È condannato a sopportare un tragico destino ragion per cui sorride raramente.
13. Ogni qualvolta sia interrogato da dotti studiosi, dimostra di avere una conoscenza superiore alla loro.
14. È un uomo mite e riservato, parla poco e solo se interpellato.
15. Non accetta offerte, oppure accetta poco denaro. È generoso e astemio [...].
16. Ovunque vada parla la lingua del posto.
17. Non tollera le bestemmie, né che venga pronunciato il nome di Dio invano.²³

²² Si veda in particolare L. NEUBAUER, *Die Sage vom ewigen Juden*; A. SCHMIDT, *Das Volksbuch vom Ewigen Juden. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Buches*, A.W. Kafemann G.m.b.H., Danzig 1927; V. BEZZOLA, *L'Ebreo Errante: origini*

(*Cartaphilus*), *variazioni soprattutto in Italia (Buttadeo), affermazione nella Germania del Seicento (Ahasverus)*.

²³ S. FALCHI, *L'Ebreo Errante. Gli infiniti percorsi di un mito letterario*.

Come è facile notare, alcune di queste qualità forniscono quella che potremmo definire la ‘carta di identità’ del personaggio (nome, aspetto fisico, professione, età), grazie alla quale egli appare riconoscibile al di là delle varianti testuali; altre si riferiscono invece ai fatti principali che caratterizzano la sua biografia e il suo destino. Per quanto importanti, queste caratteristiche non appaiono tuttavia sufficienti ad avvicinarci agli orizzonti di significato a cui il mito apre. Essi sono piuttosto legati a una vicenda che si dispiega in forma di racconto. Può apparire banale farlo, eppure è utile sottolineare che nella *Kurtze Beschreibung* l’ebreo errante è già *homo fictus*, ossia dotato di statuto letterario, e poco importa se, come già nella variante medievale, è presentato come vero anche grazie all’autorevolezza del testimone (il vescovo luterano Paul von Eitzen, di cui dirò meglio).²⁴ Ora, se è vero che il personaggio letterario può acquisire autonomia rispetto al testo che gli ha dato vita e imprimerli così nell’immaginario collettivo,²⁵ altrettanto vero è che ciò avviene in genere grazie al fatto che il personaggio è innanzitutto qualcuno che abita un racconto. Per capire come cambi il suo portato simbolico nello spazio e nel tempo, e, nel caso del mito, in quali modi diversi le varianti interloquiscono tra loro, è dunque utile considerare il personaggio non isolatamente bensì in relazione al contesto narrativo in cui prende forma. Occorre cioè prestare attenzione alla natura

letteraria del *Volksbuch*, che sarebbe riduttivo considerare come un mero resoconto della storia di un personaggio. Più che un personaggio, infatti, il testo mette in scena un incontro.

Da un punto di vista strutturale e contenutistico, *La Kurtze Beschreibung* si configura come una novella, ossia, per riprendere la definizione goethiana del genere, come il racconto di un evento inaudito,²⁷ di un accadimento talmente straordinario che merita appunto di essere raccontato. L’autore (anonimo) della *Kurtze Beschreibung* insiste molto su questa dimensione del racconto di qualcosa a qualcuno, tanto che organizza il breve testo su tre differenti livelli narrativi, una struttura a incastro che, come spiegherò meglio, permette un progressivo e sempre più marcato coinvolgimento del lettore nella storia e crea una suspense narrativa, sicuramente congeniale ai gusti dei fruitori della letteratura di *colportage* del tempo, lettori avidi di storie fantastiche e meravigliose che si presentassero però come credibili.²⁸

L’organizzazione narrativa su tre livelli caratterizza anche la sinossi riportata sul frontespizio, sul quale, in alcune edizioni, è stampata l’immagine stilizzata dell’Ebreo errante. Generalmente ignorata negli studi sul *Volksbuch*, questa sinossi merita invece attenzione.²⁹ Per usare un termine moderno, si potrebbe dire che il testo del frontespizio funge da spoiler, attirando così la curiosità del pubblico e invogliandolo

²⁴ Nella *Chronica majora* di Matthew Paris, come già nel racconto di Roger di Wendover (*Flores historiarum*), il testimone è un vescovo armeno in visita all’abbazia di Saint Alban nel 1228. A conferma di quanto riferito dal vescovo, rispetto a Roger di Wendover, Paris aggiunge la testimonianza di alcuni armeni in visita alla stessa abbazia nell’anno 1252. Per una presentazione e un’analisi dettagliata della *Chronica majora*, cfr. M. MASSENZIO, *La passione secondo l’Ebreo errante*, pp. 33-66.

²⁵ Il caso più eclatante resta forse quello di Emma Bovary di Flaubert. Nella sua requisitoria da pubblico ministero durante il processo contro Flaubert (che venne assolto), l’avvocato imperiale Ernest Pinard mette proprio Madame Bovary sul banco degli imputati. La vicenda è ricostruita con ironia da Arrigo Stara in A. STARA, *L’avventura del personaggio*, Le Monnier Università, Firenze 2004, pp. 2-3.

²⁶ Più vicini al genere del resoconto erano i testi di Roger di Wendover e di Matthew Paris di cui alla nota 23. Eppure anch’essi non sono affatto privi di una loro specifica letterarietà.

²⁷ La nota definizione è espressa da Goethe nei suoi dialoghi con Eckermann. L’evento inaudito è ciò che distingue secondo Goethe la novella da ciò che è semplicemente racconto.

²⁸ Da qui l’importanza del testimone autorevole. Si veda a proposito S. NIED, *ich will stehen und ruhen, du aber solt gehen. Das Volksbuch von Ahasver*.

²⁹ La mancata considerazione del frontespizio colpisce tanto più che Neubaur riporta i testi dei frontespizi delle diverse edizioni del testo. Il frontespizio dell’edizione stampata a Danzica nel 1602, corredato dell’immagine dell’Ebreo errante, era stato inoltre riprodotto anche da Schmidt: A. SCHMIDT, *Das Volksbuch vom Ewigen Juden*. L’edizione stampata a Leyden/bey Christoff Creutzer (luogo

all'acquisto del pamphlet. Innanzitutto, si preannuncia la storia di un ebreo di nome Ahasverus, di cui si dice che, personalmente presente al momento della crocifissione del Cristo, ha invocato il *Crucifige* per lui e la liberazione per Barabba, che dopo non è più potuto tornare a Gerusalemme da moglie e figli, e che, rimasto in vita da quel tempo, qualche anno prima è passato da Amburgo e nel dicembre 1599 è arrivato a Danzica. Questa prima parte del testo sul frontespizio riguarda dunque il passato remoto di Ahasverus, il suo essere testimone oculare della Crocifissione, la sua colpa (ancora generica e collettiva), il suo destino. Già presente nella memoria culturale del tempo, il personaggio è subito presentato non come una curiosità lontana di cui, come nelle varianti medievali, riferiscono persone provenienti dall'oriente, ma come qualcuno che attraversa le città tedesche: estraneo e straniero, egli è comunque vicino.

La seconda parte del frontespizio introduce invece il vescovo Paul (nell'originale: Paulus) von Eitzen, la sua conversazione con Ahasverus, i temi di questa conversazione (le terre orientali e gli eventi dalla morte del Cristo fino a quel momento), la meraviglia del vescovo per la precisione del resoconto dell'ebreo. Questa parte riguarda dunque non più il passato, bensì il presente dell'Ebreo errante, testimone della storia e conoscitore di mondi lontani, motivo di interesse per personaggi di indubbia autorevolezza e moralità come von Eitzen. La vicinanza non è più solo fisica: l'Ebreo, infatti, ha qualcosa da dire che interessa l'ora e il qui.

L'ultima parte del frontespizio, precedente l'indicazione di data e luogo dell'edizione, riporta infine il versetto del Vangelo di Matteo già citato. Questa parte riguarda dunque il futuro,

non solo dell'Ebreo errante, bensì, tramite l'evocazione della fine dei tempi, dell'umanità intera: il versetto può perciò essere interpretabile come riferito ad Ahasverus, ma serve anche da monito per il pubblico dei lettori e agisce sulle loro emozioni (la paura della fine del mondo). La storia dell'Ebreo errante assume così un valore generale, e riguarda anche il noi dei lettori accomunati a lui dalla prospettiva escatologica, di cui Ahasverus diventa per certi aspetti incarnazione.

La progressione narrativa della sinossi rispetta quella interna del racconto, che, pur non avendo un destinatario esplicito e pur non essendo firmato, si configura come una comunicazione di qualcuno a qualcun altro. La struttura, come detto, è a incastro. Il primo livello è costituito dalla cornice del racconto vero e proprio: il narratore (anonimo) del testo si rivolge per lettera a un voi non meglio specificato per dire che, in assenza di novità, intende raccontare qualcosa di vecchio seppure, sorprendentemente, ritenuto nuovo da molti. Questo qualcosa di vecchio ma creduto nuovo, insomma la novella, è il racconto che Paul von Eitzen – personaggio realmente esistito, nato ad Amburgo nel 1521 e morto a Schleswig nel 1598 (quindi quattro anni prima della pubblicazione del *Volksbuch*), figura di spicco del luteranesimo della prima ortodossia, seguace di Melantone, rettore a Colonia e sovrintendente del duomo di Amburgo – ha ripetuto «etlich mahl» (più volte).³⁰ Il racconto, riportato in terza persona dal narratore della cornice, è appunto il ricordo di von Eitzen del suo incontro e colloquio con un ebreo di nome Ahasverus, conosciuto nel 1542:³¹ tornato ad Amburgo per una visita ai genitori,³² la domenica successiva von Eitzen si reca in chiesa e la sua attenzione è attratta da un uomo di cui lo

e editore fittizi che fanno riferimento alla passione del Cristo) nel 1602 è ora accessibile online presso il MDZ (Münchner Digitalisierungszentrum Digitale Bibliothek): <https://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb10858440-3> (ultima data di consultazione 02/02/22). Il frontespizio di questa edizione è privo dell'immagine dell'ebreo riportata in altre edizioni.

³⁰ Cito l'edizione del testo che riporta come luogo di stampa Leyden e come editore „bey Christoff“, di cui alla nota precedente.

³¹ Vale la pena notare che si tratta dell'anno immediatamente precedente la pubblicazione del feroce testo di Lutero *Von den Juden und ihren Lügen* (*Degli ebrei e delle loro menzogne*). Lo scritto *Daß Jesus Christus ein geborener Jude* (*Gesù è nato ebreo*) era stato invece pubblicato nel 1523. Sugli ebrei per Lutero, cfr. T. KAUFMANN, *Gli ebrei di Lutero*, Prefazione di D. Garrone con 15 illustrazioni nel testo, tr. it. di F. Ronchi, Claudiana, Torino 2016.

³² Nel 1542 von Eitzen era infatti studente a Wittenberg.

colpiscono l'aspetto (è un uomo alto sulla cinquantina, ha i capelli lunghi che gli scendono sopra le spalle, è scalzo), il modo in cui è vestito (nonostante il duro inverno porta solo un paio di calzoncini, sotto una casacca che gli arriva alle ginocchia, e un mantello), la devozione con cui ascolta immobile il sermone, i gesti di contrizione che invece compie e i sospiri che emana ogni volta che viene citato il nome di Cristo. Incuriosito da questa apparizione, von Eitzen indaga su quest'uomo misterioso e viene a sapere a sommi capi la sua storia: gli dicono che quell'uomo si è fermato per alcune settimane in città, che è ebreo e si chiama Ahasverus (nome, tra l'altro, non ebraico), che è un calzolaio, che è stato presente personalmente alla crocifissione del Cristo (da lui ritenuto a quel tempo un eretico e un seduttore), che da quel momento è rimasto in vita, che ha viaggiato per molte terre, e che sa molte cose di cui non parlano né gli storici né gli Evangelisti (sui quali sa però riferire molti dettagli).

Fin qui le informazioni su Ahasverus, sebbene più dettagliate di quelle già riportate sul frontespizio, non aggiungono molto su questa figura indubbiamente eccentrica, alla conoscenza della quale il vescovo luterano (e con lui il lettore del *Volksbuch*) si avvicina solo progressivamente. Sollecitato dalle informazioni ricevute, il religioso cerca infatti un'interlocuzione diretta con l'Ebreo, il quale gli racconta più nel dettaglio la sua storia: di come, avendo creduto ai sacerdoti e agli scribi, egli avesse avversato il Cristo (da lui ritenuto al tempo un seduttore), di come avesse invocato il *Crucifige* e gridato Barabba, di come dopo la sentenza, per dimostrare il suo zelo, fosse corso a casa sapendo che il Cristo sarebbe passato di lì, di come avesse radunato la famiglia per vederlo passare, di come Cristo, sotto il peso della croce, si fosse appoggiato alla sua casa, e di come lui lo avesse scacciato con ingiurie mostrandogli il luogo dove doveva andare, di come Gesù, guardandolo fisso, gli avesse detto a quel punto: «ICH WILL STEHEN UND RUHEN / DU ABER SOLT GEHEN» (io voglio fermarmi e riposare, tu invece dovrai andare),

di come lui in quello stesso momento dovette lasciare la propria casa, senza più farvi ritorno, seguire il Cristo, assistere alla sua crocifissione e vagare poi per terre straniere per ritornare una sola volta, cento anni dopo, a Gerusalemme, una città ormai distrutta e irriconoscibile.³³

È così che il motivo dell'erranza, a differenza delle versioni medievali, viene introdotto direttamente tramite le parole di Cristo. Come nota giustamente Stefan Nied, la *Kurtze Beschreibung* recupera l'idea – diffusasi a partire dall'*Adversus Judaeos* del teologo cristiano orientale Giovanni Crisostomo (354-407) – dell'assenza ebraica di *Heimat* (quindi della diaspora) come conseguenza diretta della colpa collettiva (imperdonabile e insanabile) di aver ucciso Cristo.³⁴ La ripresa del motivo è, tuttavia, ricontestualizzata: non la partecipazione al *Crucifige* ma l'oltraggio al Cristo sotto il peso della croce costituisce il motivo della condanna. Allo stesso tempo, la condanna divina è percepita come un'enormità il cui senso è difficile da decodificare. È a questo punto infatti che il testo, quasi ad anticipare il lettore, pone tramite Ahasverus la domanda di senso, alla quale, tuttavia, non fornisce risposta; piuttosto viene lanciata una suggestione: il racconto riporta, infatti, come l'Ebreo affermi di non sapere se Dio si serva di lui come testimone vivente della Passione per convincere gli atei e i miscredenti, e comunque di non conoscere il disegno di Dio su di lui. Afferma però di accettare la sua sofferenza, sperando che Dio lo chiami a sé da questa valle di lacrime.

Le parole del Cristo sono doppiamente enfatizzate: scritte in maiuscolo, esse sono le uniche a essere riportate in prima persona e, escludendo il frontespizio, sono poste perfettamente a metà del testo: anche da un punto di vista di struttura del testo, esse segnano dunque una cesura, un prima e un dopo, e il dopo (l'erranza e l'immortalità dell'ebreo) corrisponde a un progetto divino il cui senso resta inconoscibile. Un elemento accomuna però i due tempi: lo zelo di Ahasverus, il quale non sembra avere una

³³ Ahasverus come motivo di raccordo tra il supplizio di Cristo e la distruzione di Gerusalemme costituisce il fulcro della proposta interpretativa di Massenzio nel già citato *La passione secondo l'E-*

breo errante.

³⁴ S. NIED, *ich will stehen und ruhen, du aber solt gehen. Das Volksbuch von Ahasver*, pp. 269-271.

identità propria, è più un personaggio agito che non agente. In un caso, è mosso dalla parola degli scribi e dei sacerdoti, cui crede ciecamente, nell'altro da Dio. Egli non oltraggia Cristo per pura malvagità, ma per dare prova del suo zelo. A convinzioni e condizioni di vita mutate, lo zelo resta identico, confermato anche dalla seconda parte del racconto. Dopo aver appreso la sua storia, insieme al dotto Rettore della Scuola di Amburgo, von Eitzen parla con Ahasverus di ciò che è successo in Oriente dalla morte di Cristo fino a quel momento, e si meraviglia della precisione con la quale l'altro riporta gli eventi. Ma il vescovo e il rettore vengono a sapere anche altro su di lui: di come si sia sempre comportato in modo quieto e ritirato, di come parli solo se interrogato, di come, ospite, mangi e beva poco e, se gli vengono regalate somme di denaro, trattenga per sé non più di due Schilling, distribuendo il resto tra i poveri, perché di lui si prende cura Dio. Se da una parte, dunque, l'autore del *Volksbuch* recupera il motivo antiggiudaico dell'erranza ebraica come conseguenza di una colpa, dall'altro traccia un profilo del personaggio che contrasta nettamente con lo stereotipo altrettanto antiggiudaico dell'ebreo che pratica l'usura, stereotipo su cui anche Lutero aveva insistito fortemente nel suo scritto *Von den Juden und ihren Lügen (Degli ebrei e delle loro menzogne)*.³⁵

Qui termina la parte che riferisce quanto von Eitzen apprende nel suo dialogo con l'ebreo errante, e che, narratologicamente parlando, costituisce il racconto nel racconto. Il testo prosegue a questo punto con le altre informazioni che il vescovo luterano ha riferito su Ahasverus, ossia di come durante il suo soggiorno ad Amburgo non sia mai stato visto ridere, del suo parlare come un nativo le lingue dei paesi che attraversa (come dimostra il fatto che, parlando con lui, l'ebreo ha parlato il sassone come fosse stato lui stesso sassone), di come una moltitudine di persone provenienti da molte terre e luoghi

lontani si sia recata ad Amburgo per vederlo, e di come siano stati espressi molti «Judicia» su di lui. E mentre dà conto di come alcuni abbiano sostenuto la presenza di un «fliegenden Geist» (spirito alato)³⁶ che avrebbe rivelato all'ebreo le cose da dire, von Eitzen si schiera contro tale diceria avendo potuto constatare come Ahasverus non solo ascoltasse volentieri la parola di Dio e altrettanto volentieri ne parlasse, nominando sempre il Suo nome con devozione e con sospiri, ma si fosse anche scagliato contro i blasfemi dicendo loro che se solo essi avessero visto quanto ha visto lui, ossia le ferite e le sofferenze subite dal Cristo a causa loro e sua, preferirebbero procurarsi dolore che non nominare il Suo nome in quel modo.

Qui termina la testimonianza (riportata dal narratore) di von Eitzen, il quale come si può notare, riporta non solo il colloquio avuto con l'ebreo ma anche quanto ha sentito e osservato durante il di lui soggiorno ad Amburgo; in particolare, riferisce le reazioni della gente alla sua comparsa, come anche le reazioni dell'ebreo ai peccatori bestemmiatori. Se Ahasverus comunica la sua storia in forma semi-privata e in un luogo chiuso, la seconda parte della testimonianza di von Eitzen riguarda il fuori, la strada, l'incontro-scontro tra l'ebreo e gli altri. È la sua testimonianza a dare credibilità al racconto, tanto che nell'ultima parte del testo – e siamo di nuovo alla cornice iniziale – il narratore parla di nuovo in prima persona per dire che quanto ha narrato è stato riferito oralmente a lui e ad altri dallo stesso von Eitzen. Per rafforzare la credibilità delle cose raccontate, aggiunge inoltre di aver trovato conferma al racconto di von Eitzen anche nelle affermazioni di altri anziani cittadini di Schleswig che avevano visto e parlato con l'ebreo: la testimonianza, dunque, è di una comunità, non di un singolo individuo. Ed è la comunità che si relaziona con l'ebreo.

Questa conferma a riprova della veridicità della testimonianza caratterizzava già la

³⁵ *Idem*.

³⁶ Letteralmente: spirito volante. Il “fliegen[d] e[r] Geist”, che è una delle definizioni di sé di Mefistofele nel *Volksbuch* del *Faust*, è presumibilmente un riferimento allo spirito diabolico che in Mt. 4 conduce Gesù nel deserto per tentarlo. Cfr. J.

SCHEIBLE, *Das Kloster. Weltlich und geistlich. Meist aus der ältern deutschen Volks-, Wunder-, Curiositäten-, und vorzugsweise komischen Literatur. Zur Kultur- und Sittengeschichte in Wort und Bild*, II. Band: Fünfte bis achte Zelle, Verlag des Herausgebers, Stuttgart 1846, pp. 382-383.

Chronica majora nella quale visitatori armeni confermavano quanto già raccontato dal vescovo armeno che li aveva preceduti all'abbazia di Saint Alban.³⁷ Nel *Volksbuch*, tuttavia, la conferma viene addirittura raddoppiata. Alla testimonianza dei cittadini di Schleswig viene infatti aggiunta quella di Christoph Ehringer e del M[agister] Jacobus, i due legati del duca Adolf zu Holstein in Spagna: nel 1575, arrivando a Schleswig di ritorno dalla Spagna, dove si erano recati per riscuotere il debito contratto dal re spagnolo con il loro duca in occasione della spedizione di truppe soldatesche nei Paesi Bassi,³⁸ Ehringer e Jacobus affermano di aver visto a Malduit (presumibilmente Madrid) l'uomo dall'aspetto e i vestiti già descritti, di aver conversato con lui che parlava bene lo spagnolo e veniva capito dagli astanti. In questo modo, non solo si conferma la testimonianza di von Eitzen, ma, dislocando Ahasverus in Spagna, si dà effettivamente prova della sua erranza.

La conclusione non offre una vera e propria 'morale della favola', anzi lascia il giudizio in sospeso. Il narratore non sa cosa si debba pensare di questo uomo su cui ognuno è libero di avere il proprio «Judicium»; sa solo che le opere di Dio sono imperscrutabili e che si riveleranno a chi saprà intenderle solo in vicinanza del giorno del giudizio e della fine del mondo. Con l'indicazione del luogo e della data termina il racconto. Ma a mo' di post-scriptum, viene aggiunta l'informazione che, da quanto si dice, dal tanto camminare e viaggiare, «Dieser Mann oder Jud» (questo uomo ovvero ebreo) ha le piante dei piedi indurite e alte due dita e che nel dicembre del 1599 è stato visto a Danzica, la città che – vale la pena ricordarlo – nel 1601 e 1602 (anno della stesura di pubblicazione del *Volksbuch*) era stata devastata dalla peste. Non c'è dunque redenzione per l'Ebreo reo penitente, neppure però c'è una sua condanna da parte del narratore. Al contrario, il racconto è nell'insieme simpatetico verso questa figura «assai [...] umana e poetica», come scrive Morpurgo nel testo scelto a epigrafe di questo contributo. Una

simpatia che, tuttavia, non riesce a superare lo iato che l'estraneità del personaggio crea tra lui e gli altri; anzi, essa origina proprio dalla constatazione di questo iato e dell'enormità del destino di «questo uomo ovvero ebreo» che, nelle persone di giudizio e colte come von Eitzen, suscita meraviglia e apprezzamento.

L'enfasi della narrazione non è, dunque, sulla colpa (tra l'altro, non personale ma collettiva), bensì sul destino di Ahasverus, un personaggio enigmatico anche perché privo di un'identità definita. Depositario di conoscenze e sapere, egli, pur parlando le lingue di tutti i paesi, non può essere a casa in nessuno di essi. La sua solitudine è dunque assoluta, così come lo è anche la sua accettazione del disegno divino. Una cosa, tuttavia, è certa: per quanto perturbanti siano la sua figura e il suo destino, Ahasverus si presenta come il custode dell'ordine dato. Prima credendo agli scribi e ai sacerdoti, oltraggia Cristo e invoca la sua morte; dopo, difende il nome di Cristo contro le bestemmie di atei e blasfemi. Il riferimento al giudizio di un personaggio della statura di von Eitzen, che rigetta interpretazioni sinistre dell'Ebreo, riconduce la sua figura nel campo del meraviglioso divino. Allo stesso tempo, però, le interpretazioni sinistre vengono citate e, come il “fliegend[er] Geist” continuano ad aleggiare su Ahasverus.

L'autore si è dunque appropriato della materia mitica e l'ha fatta in qualche modo rivivere, sottraendosi tuttavia alla risoluzione della domanda di senso. Ora, è vero che il testo nasce in contesto luterano e sappiamo quanto fosse cruciale per Lutero la conversione degli ebrei (finché non la ritenne impossibile). D'altro canto, non si può non notare che l'autore del *Volksbuch*, non prestando particolare attenzione né al mondo ebraico (di cui non rivela una reale conoscenza) né allo stesso testo evangelico, vuol soprattutto dare al suo racconto una patina religiosa che poteva far presa sul pubblico (e sugli acquirenti) del tempo, confrontandolo con una figura tanto perturbante quanto tragica. Il senso della *Kurtze Beschreibung* e, più in gene-

³⁷ Cfr. supra, nota 24.

³⁸ Il riferimento è alla «spietata repressione dei disordini religiosi scoppiati in quegli anni nei Paesi Bassi». V. BEZZOLA, *L'Ebreo Errante: origini (Car-*

taphilus), variazioni soprattutto in Italia (Butta-deo), affermazione nella Germania del Seicento (Ahasverus), p. 48.

rale, del suo protagonista, resta dunque, di fatto, oscuro. L'assenza di intellegibilità stimola le riscritture che, via via, riempiono di senso quegli spazi che il testo lascia programmaticamente vuoti, aprendo a orizzonti di significato molteplici e, allo stesso tempo, ambivalenti, tanto da prefigurare sia le interpretazioni antiggiudaiche (poi espressamente antisemite) del mito, sia il peculiare processo di identificazione alla base

della sua più tarda riappropriazione identitaria da parte di autori ebrei (ma non solo ebrei). In fondo, fulcro del *Volksbuch* non è tanto o, almeno, non solo il personaggio, bensì l'effetto che egli fa su chi lo osserva e su chi lo ascolta. La letteratura moderna d'autore, nata sotto il segno della soggettività, non è rimasta insensibile a tale effetto e ha partecipato con risultati sempre diversi all'elaborazione del mito.

Serena Grazzini
Università di Pisa
e-mail: serena.grazzini@unipi.it

SUMMARY

After a brief presentation of the interdisciplinary research project (at the University of Pisa) dedicated to the myth of the Wandering Jew and, more generally, to Jewish homelessness, this paper proposes an analysis of the German pamphlet *Ahasver-Volksbuch* (1602), the *Kurtze Beschreibung und Erzählung eines Juden mit Namen Ahasverus* ("A Brief Description and Narration Regarding a Jew Named Ahasuerus"). Specific relevance is attributed to the narrative structure and literary strategies of the pamphlet, whose publication marks the divide between the medieval exploration of the legend and its modern literary re-elaboration. It will be shown how the *Volksbuch* focuses not only on the character of Ahasuerus but on the effects he causes on those who meet and talk to him. Particular attention is paid to the text's ambivalence which, over the centuries, has fueled both anti-Jewish readings of the story and sympathetic reworkings of the character that made possible the later Jewish appropriation of the myth.

KEYWORDS: *L'ebreo errante; Ahasver-Volksbuch; Kurtze Descrizione e arcipatia di un ebreo di nome Ahasverus.*

