

ANNALI

di storia dell'esegesi

34/2
2017

THE EPISTLE OF JAMES THEOLOGY, ETHICS AND RECEPTION

EDB

EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

Luca Arcari

Hellenismus e pluralismo religioso. Le ambiguità di un'associazione nella riflessione storico-religiosa tedesca tra Otto e Novecento

Il presente contributo¹ intende inserirsi nell'attuale dibattito storiografico sui rapporti tra forze diverse che investono quello che si può definire il campo delle discipline scientifiche, e nello specifico storico-religiose, tra Otto e Novecento. Ovviamente, una netta cesura tra età del Positivismo e periodo successivo non può esistere, così come, in una prospettiva necessariamente di «longue durée», non possono non essere messe in luce le profonde connessioni tra le riflessioni otto e novecentesche e taluni modi di interrogare l'antico già propri della stessa temperie illuministica. Come sottolineato, tra gli altri, da C. Facchini in un recente contributo, è ormai tempo di dedicarsi a una «storia culturale delle discipline scientifiche», un'analisi che non cerchi solo di ricostruire la genealogia degli studi, ma che soprattutto miri a leggere criticamente le interpretazioni storiche sulle religioni tenendo conto di numerose variabili: le condizioni storiche, le specificità nazionali, l'uso politico e pubblico delle ricerche, il posizionamento degli studiosi e le loro carriere, il conflitto tra carriere scientifiche e funzioni religiose, la circolazione e l'interpretazione dei temi sulle religioni e talvolta l'insuccesso di alcuni di questi.² Il tutto va compreso nel quadro, estrema-

¹ Questo articolo scaturisce dalla relazione tenuta nell'ambito del panel diretta da Cristiana Facchini, "Teorie del pluralismo religioso tra l'età del nazionalismo e il secondo Novecento: storia, problemi, percorsi", svoltosi durante il Convegno nazionale della Società Italiana di Storia delle Religioni *La storia delle religioni e la sfida dei pluralismi* (Roma, Università "La Sapienza", 8-9 aprile 2016). Ringrazio l'organizzatrice per aver accettato la mia relazione e per aver discusso con me molti punti importanti del testo. Ringrazio anche Giovanni Filoramo per aver portato la mia attenzione, durante gli interventi tenutisi in seguito alla relazione, su alcune questioni discusse nel dibattito storiografico, e Mauro Pesce per l'attenta rilettura.

² Cf. C. Facchini, "Orientalistica ed ebraismo. Una storia ai margini. David Castelli e Giorgio Levi della Vida", in: M. Mazza, N. Spineto (a cura di), *La storiografia storico-religiosa italiana tra la fine dell'800 e la seconda guerra mondiale*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2014, 111-139. Un ottimo esempio di storia culturale dei protagonisti degli studi sul protocristianesimo si

mente complesso, del formarsi dei nazionalismi europei, un processo ricco di zone d'ombra e di chiaroscuri in cui non è quasi mai possibile separare l'azione politico-istituzionale dalla sua relativa legittimazione in chiave ideologica e storica (e in cui le religioni, soprattutto quelle antiche, e le analisi in merito, spesso contraddittorie, hanno avuto un ruolo centrale);³ una rete fatta di connessioni in cui le specificità locali non possono essere del tutto comprese se non vengono a loro volta illuminate dal confronto con altre specificità locali, in aderenza a una storia in cui interagiscono protagonisti e programmi di azione politica, o anche ideologico-religiosa, e in cui le rappresentazioni del sé e dell'altro emergono soprattutto nelle loro vesti di strumenti di autodefinizione sociale e culturale.⁴

Come gran parte delle definizioni attraverso cui il mondo moderno cerca di arrivare a comprendere l'antico, quella di *Hellenismus* tenta di definire e, al tempo stesso, "essenzializzare"; entrambe le operazioni assumono una dimensione funzionale rispetto al contesto in cui il termine/concetto si è trovato a essere forgiato e diffuso. Come vedremo a breve, sin dal suo sorgere l'*Hellenismus* appare intimamente legato a un contesto dominato da una serie di strutture, politiche e insieme culturali, che si possono definire, senza mezzi termini, imperiali, e, di conseguenza, all'idea di pluralità religiosa come costruzione capace di dare conto di specifiche autodefinizioni *in* e *per* l'oggi. In altri termini, la dialettica impero/pluralismo, in questo specifico caso, emerge come uno strumento particolarmente adatto a giustificare sistemi dominanti. Essa, inoltre, si ripercuote anche su problematiche teologiche e più generalmente culturali, di certo intimamente connesse a quelle politiche ma altresì legate a specifiche finalità di autodefinizione e di supremazia religiosa. Le vicende legate alla formazione e al consolidamento del termine/concetto *Hellenismus*, in realtà, permettono di analizzare l'affermazione e la relativa aggregazione di alcuni dei dispositivi che

trova in H. Moxnes, *Jesus and the Rise of Nationalism. A New Quest for the Nineteenth-Century Historical Jesus*, London-New York, I.B. Tauris, 2012.

³ Faccio per certi versi mia la prospettiva di A. Smith, *Chosen People. Sacred Sources of National Identity*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

⁴ Per una «connected history» dei nazionalismi e dei relativi imperialismi europei tra Otto e Novecento, e delle legittimazioni in chiave religiosa o anche ideologica che li sorreggono, cf. T. Tagliaferri, *La repubblica dell'umanità. Fonti culturali e religiose dell'universalismo imperiale britannico*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2012, spec. 117-148 (soprattutto sulla categoria di "interazione dinamica" mutuata da C. Bayly, del quale cf. *The Birth of Modern World: 1780-1914. Global Connections and Comparisons*, Malden-Oxford-Carlton, Blackwell, 2004). Sulla "world history", si veda il recente quadro in L. Di Fiore, M. Meriggi, *World History. Le nuove rotte della storia*, Bari-Roma, Laterza, 2011. Sulle connessioni tra gli studi sulle origini cristiane tedeschi e italiani tra Ottocento e Novecento ho tenuto una relazione dal titolo "Il dibattito, sulle origini cristiane a cavallo del Concordato. Tra attualismo gentiliano e storicismo crociano" nell'ambito del Convegno *Relazioni pericolose: la storia delle religioni italiana e il fascismo* (Dipartimento di Storia, Culture e Religioni, Roma, Università "La Sapienza", 3-4 dicembre 2015).

arriveranno a definire, sulla lunga durata, l'asse portante della macchina ideologica nazionalistica, in particolare la lingua, la religione e, più in generale, la cultura, considerate soprattutto nelle loro dimensioni di strutture egemonico-imperiali e, al tempo stesso, plurali. L'assolutizzazione di questi elementi, e quindi la loro aggregazione come formidabili strumenti ideologici di autodefinizione e differenziazione, raggiungerà, come è noto, i suoi esiti più catastrofici negli anni immediatamente a cavallo della definitiva affermazione del nazionalsocialismo.

Mi concentrerò, in particolare, su tre momenti che mettono in luce soprattutto il progressivo aggregarsi degli elementi richiamati, quello linguistico e quello religioso-culturale, facendo riferimento a tre prospettive abbastanza emblematiche.

I. J.G. DROYSEN E LA *GESCHICHTE DES HELLENISMUS*⁵

Droysen (1808-1884) sviluppa la sua visione della storia ellenistica partendo dall'analisi delle vicende legate ai successori di Alessandro, per cui il primo volume della *Geschichte des Hellenismus* presenta come

⁵ La bibliografia sull'opera di Droysen è cresciuta in maniera considerevole. A titolo esemplificativo, si vedano le rassegne di F. Bertolini, "Una rivisitazione di 'ellenismo'", *Studi storici* 29/3 (1988) 787-791; B. Bravo, *Philologie, histoire, philosophie de l'histoire. Étude sur Johann Gustav Droysen*, Varsovie, Académie polonaise des sciences, 1968; S. Caianiello, *Scienza e tempo alle origini dello storicismo tedesco*, Napoli, Liguori, 2005, 261-339; L. Canfora, "L'ellenismo di Momigliano", *Studi storici* 30/1 (1989) 53-58; F. Guerra, "Arnaldo Momigliano lettore di Droysen", *Incidenza dell'antico* 8 (2010) 39-79; P. Payen, "Johann Gustav Droysen et l'Histoire de l'Hellénisme. L'époque hellénistique entre Alexandre et la Prusse", in: J.G. Droysen, *Histoire de l'Hellénisme* (édition intégrale), traduit de l'Allemande sous la direction de A. Bouché-Leclercq, I. Grenoble, J. Millon, 2005, 5-82 (e la relativa recensione di L. Canfora, *Anabases* 5 [2007], <http://anabases.revues.org/3257?lang=it>); B.B. Sebastiani, "Droysen's Concept of Hellenism between Philology and History", *Aitia* 5 (2015), <http://aitia.revues.org/1336>; R. Southard, *Droysen and the Prussian School of History*, Lexington (KE), The University of Kentucky Press, 1995. Sulla storiografia di Droysen e lo storicismo "critico-problematico", cf. le fondamentali osservazioni di F. Tessitore, "L'Istorica di Droysen tra Humboldt e Hegel", in: Id., *Storicismo e pensiero politico*, Milano-Napoli, Morano, 1974, 63-117 (ora in *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, II, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1995, 811-864); sulla storiografia di Droysen come espressione e spesso anche motore di una particolare autodefinizione politica – aspetto su cui tornerò anche nel prosieguo proprio in relazione alla *Geschichte des Hellenismus* – appaiono imprescindibili i recenti saggi di F. Guerra: cf. *Il (super) Reich prussiano e luterano di Droysen tra macht e friedenspolitik*, Roma, Aracne, 2014; «Conjunge et imperabis». *Einheit e Freiheit nel pensiero politico di Johann Gustav Droysen*, Bologna, il Mulino, 2016; "Johann Gustav Droysen e le funzioni della storiografia. Una nota su 'What is history for?' di Arthur Alfoix Assis", *Archivio di storia della cultura* 29 (2016) 239-248. Sull'importanza del debito nei confronti dell'*Hellenismus* droyseniano da parte dell'antigiudaismo teologico, cf. alcune notazioni in T. Penner, "Die Judenfrage and the Construction of Ancient Judaism: Toward a Foregrounding of the Backgrounds Approach to Early Christianity", in: P. Gray, G.R. O'Day (eds.), *Scripture and Traditions: Essays on Early Judaism and Christianity in Honor of Carl R. Holladay*, Leiden, E.J. Brill, 2008, 429-456.

sottotitolo *Geschichte der Nachfolger Alexanders*;⁶ a ciò si unisca l'attenzione per la storia politica e istituzionale dei regni dei diadochi, tanto che il secondo volume si presenta esplicitamente come una *Geschichte der Bildung des hellenistischen Staatensystems*.⁷ I due volumi sono preceduti da un altro importante lavoro che Droysen pubblica, appena venticinquenne, con il titolo di *Geschichte Alexanders des Großen*.⁸ Dopo la pubblicazione del secondo volume della *Geschichte des Hellenismus*, Droysen abbandona gli studi di antichistica per dedicarsi a quelli di storia prussiana, che si concretizzano nella pubblicazione della monumentale *Geschichte der preußischen Politik*,⁹ che giunge fino alle vicende legate alla figura di Federico il Grande.¹⁰

A distanza di quarant'anni, tra il 1877 e il 1878, Droysen ripresenta in una seconda edizione, modificata soprattutto nell'apparato erudito, la sua *Geschichte des Hellenismus*, inglobando l'*Alexander*, che ne diventa il primo volume.¹¹ Questo il nuovo assetto dell'opera in tre volumi (con i relativi sottotitoli):

I. *Geschichte Alexanders des Großen*;

II. *Geschichte der Diadochen*;

III. *Geschichte der Epigonen*.

Al di là delle questioni storiche ed erudite specifiche, disseminate all'interno della monumentale trattazione, due sono i testi fondamentali che permettono di sintetizzare la nozione droyseniana di *Hellenismus*: la "Vorrede" al I volume del 1836 e la cosiddetta "prefazione privata" al II volume della prima edizione della *Geschichte* (1843; va ricordato che se la "Vorrede" verrà eliminata dalla seconda edizione, la prefazione privata, redatta in forma di lettera all'amico Olshausen e inserita come foglio slegato nella prima tiratura della prima edizione del secondo volume,¹² non troverà posto nella seconda edizione del 1877, per apparire nelle postume *Kleine Schriften zur alten Geschichte*,¹³ oltre che come appendice nel volume di scritti curato da Hübner).

⁶ Hamburg, F. Perthes, 1836.

⁷ Hamburg, F. Perthes, 1843.

⁸ Hamburg, F. Perthes, 1833.

⁹ Leipzig, Veit & Comp., 1868-1886.

¹⁰ I: *Die Gründung* (1868); II/1-2: *Die territoriale Seit* (1869-1870); III/1-3: *Der Staat des großen Kurfürsten* (1870-1872); IV/1: *Friedrich I. König von Preußen* (1872); IV/2-3: *Friedrich Wilhelm I* (1869); IV/4: *Zur Geschichte Friedrichs I. und Friedrich Wilhelms I. von Preußen (zur Kritik der Quellen. Actenstücke)* (1870); V/1-4: *Friedrich der Große* (1874-1886).

¹¹ *Geschichte des Hellenismus*, Hamburg, F. Perthes, 1877-1878.

¹² Lo ricorda lo stesso Droysen nella "Prefazione" alla prima edizione del *Sommario di Istorica*: cf. "Grundriss der Historik", in *Historik. Vorlesung en über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, hrsg. von R. Hübner, München, Oldenbourg, 1937, 7 (rist. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960, 319-320).

¹³ Leipzig, Veit & Comp., I, 1894, 298 ss.

L. Canfora¹⁴ ha sottolineato che due sono gli elementi caratterizzanti la prima “Vorrede”: qui il termine *Hellenismus* designa prima di tutto la lingua greca della mescolanza, riprendendo talune designazioni già attestate nel mondo antico. Partendo da questo elemento, Droysen opera un’ulteriore estensione del termine, come accezione culturale in senso lato; tale estensione appare analoga a quella del termine «romanisch/romanistisch», e i precursori di una simile formulazione vanno rintracciati in B.G. Niebuhr (1776-1831) e in G. Bernhardt (1800-1875), non a caso punti di riferimento abbastanza costanti nella stessa opera di Droysen.

Per quanto concerne l’aspetto linguistico, sempre Canfora ha evidenziato¹⁵ come l’idea che “ellenismo” indicasse, già nelle fonti antiche, la lingua della mescolanza greco-orientale, Droysen l’abbia ricavata da Bernhardt, tanto dal suo insegnamento accademico – Droysen ebbe modo di seguirne il corso di sintassi greca tenuto all’Università di Berlino nel semestre estivo del 1828 –, quanto dai suoi lavori sulla sintassi della lingua greca (nello stesso anno in cui vedeva la luce il primo volume della *Geschichte des Hellenismus*, il 1836, Bernhardt, passato da Berlino a Halle, pubblicava il *Grundriss der Griechische Literatur mit einem vergleichenden Überblick der Römischen*,¹⁶ la prima storia della letteratura greca in lingua tedesca, dove Bernhardt affermava, in realtà non senza semplificare le fonti, in particolare Sesto Empirico, *Adv. Mat.* I,176 ss., che «[ellenismo] indicava in una delle sue accezioni, già presso gli antichi, la lingua parlata nel mondo grecizzato da Alessandro»). Bernhardt, a differenza di altri studiosi che ritenevano che l’espressione “lingua ellenistica” fosse un conio moderno, parlava di designazione antica della stessa, riprendendo l’accostamento tra lingua ellenistica e formazione delle lingue romanze operato dallo stesso Niebuhr.

È quindi abbastanza evidente come la nozione di ellenismo sia maturata nell’ambito degli studi sulla lingua. Oltre al dibattito apertosi intorno al *Monumentum Adulitanum* (autenticità e carattere della lingua), un documento epigrafico proveniente dai margini meridionali dell’area ellenistica, Adule o Adulis (l’odierna Zula nei pressi di Massaua) – nel quale intervennero, tra gli altri, lo stesso Niebuhr e Buttman –, vanno ricordati i lavori sorti tra il XVIII e il XIX secolo sulla lingua neotestamentaria, in particolare la *Grammatik des Neutestamentischen Sprachidioms* di G.B. Winer.¹⁷ Muovendo da un dibattito, particolarmente vivace in quegli anni, proprio in merito alla lingua della mescolanza, Droysen formula dunque la nozione di *Hellenismus* estendendo il significato del termine dal piano linguistico a quello più generalmente

¹⁴ Cf. L. Canfora, *Ellenismo*, Roma-Bari, Laterza, 1987.

¹⁵ *Ivi*, 9-14.

¹⁶ 3 voll., Halle, E. Anton, 1836.

¹⁷ Leipzig, Vogel, 1822.

culturale. Questo pensare l'evoluzione storica in termini di trasformazione della lingua è senza dubbio legato alle dispute settecentesche sull'origine del linguaggio e sui suoi nessi con la società, ma, per quanto concerne l'aspetto più propriamente culturale, la novità dell'approccio droyseniano consiste soprattutto

nel suo percorso controcorrente: dalla tradizionale visione dell'ellenismo come "degenerazione" (*Entartung*), a cominciare dalla "degenerazione" linguistica, fino all'approdo conclusivo sulla positività, riconoscibile solo dallo sguardo dello storico, maturata sotto e dentro la degenerazione e culminante nel "compimento del mondo antico",¹⁸

e, quindi, «nell'apparizione del dio fatto uomo»¹⁹.

In tale visione dialettico-finalistica, la tesi che vedeva nell'ellenismo un'epoca di decadenza dello spirito greco appare messa da parte in favore di una estensione dell'idea, pur sempre di matrice classicista ma certamente meno invischiata in quella specie di "esclusivismo pericleo", che vede nella grecità – una grecità questa volta dagli orizzonti cronologici e geografici sicuramente più ampi – il punto di svolta fondamentale nella storia umana.

Un'ulteriore precisazione sull'aspetto più propriamente culturale della visione droyseniana dell'*Hellenismus* e che riguarda la specifica visione della cultura, e più in particolare del pluralismo culturale, così come emerge dalla trattazione nel suo complesso, è stata messa in luce da A. Momigliano in un fondamentale saggio dedicato al problema del giudaismo nell'opera di Droysen.²⁰ La visione droyseniana del pluralismo culturale proprio dell'ellenismo non è esplicita, ma sempre subordinata a mutamenti di ordine politico: per Droysen, l'*Hellenismus* coincide soprattutto con la lingua e il modo di pensare di tutte le popolazioni conquistate da Alessandro in quanto popolazioni soggette all'influenza greca. Momigliano sottolinea come Droysen usi la parola *Hellenismus* per indicare quel fondamentale momento di passaggio dalla Grecia classica al cristianesimo e, in questo quadro in cui greco-centrismo e pluralismo si compenetrano, mostra come il giudaismo venga sostanzialmente messo da parte. Per Droysen, l'*Hellenismus* è una fase

¹⁸ Canfora, *Ellenismo*, 49.

¹⁹ *Ib.*

²⁰ Cf. A. Momigliano, "J.G. Droysen between Greeks and Jews", *History and Theory* 9/2 (1970) 139-153 (ora in: Id., *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, I, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1975, 109-126 [qui si cita dall'edizione del 1970]). La visione dell'ellenismo, fatta propria da Momigliano, moltissimo deve a una riflessione storiografica sull'opera di Droysen: cf. A. Momigliano, "Introduzione all'ellenismo", *Rivista storica italiana* 82 (1970) 781-799 (saggio che aggiorna alcuni precedenti lavori: cf. Id., "Genesi storica e funzione attuale del concetto di Ellenismo", *Giornale critico della filosofia italiana* 16 [1935] 10-37 = *Contributo alla storia degli studi classici*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1955 [rist. 1979] 165-194; Id., "Per il centenario dell'*Alessandro Magno* di J.G. Droysen. Un contributo", *Leonardo* 4 [1933] 510-516 = *Contributo...*, 263-274).

di transizione nell'evoluzione del paganesimo, quella che conduce dalla Grecia classica al cristianesimo: in una simile visione evolutiva, a fronte della rilevanza assunta dalle culture e dalle religioni "orientali", soprattutto nella loro veste di popolazioni dominate, il giudaismo, associato in tutto e per tutto a una forza oppositiva rispetto all'egemonia greco-centrica, non può non essere messo da parte.

Il cristianesimo, nella visione di Droysen, non può essere spiegato senza l'*Hellenismus*, soprattutto nella sua dimensione di spirito vivificatore del mondo "orientale" che si manifesta principalmente in grandi dinamiche politico-istituzionali: è proprio da questo contatto, tra spirito greco (inteso come singolarità) e mondo "orientale" (nella sua pluralità), che il cristianesimo è derivato. Così concepito, l'*Hellenismus* presenta due aspetti fondamentali: è senza dubbio un movimento culturale che produce una nuova sintesi tra idee greche e orientali,²¹ ma è soprattutto, e prima di tutto, uno sviluppo politico che si concretizza nella costituzione di un sistema di Stati in cui i nativi orientali sono governati dall'aristocrazia greco-macedone (in questo, l'influsso della visione di L. Ranke appare come piuttosto pesante).²² La "cultura ellenistica", secondo Droysen, rappresenta il prodotto di mutamenti politici che vanno osservati in prospettiva eminentemente greco-centrica: questa stessa visione ritorna con ancora maggiore rilevanza nell'edizione della *Geschichte des Hellenismus* del 1877-1878, dove la storia culturale e religiosa appare sempre più interamente subordinata alla storia politica.

Partendo da premesse che, soprattutto nella prima fase delle ricerche di Droysen, sono in continuità con la visione hegeliana della storia,²³ l'interesse del Nostro si concentra soprattutto sulla storia politica, mettendo in luce che ciò che più definisce l'*Hellenismus* come momento

²¹ Al di là della *Geschichte des Hellenismus*, Droysen mostra comunque un interesse esplicito alla letteratura greca classica e post-classica, così come alle religioni della Grecia di Pericle e del mondo ellenistico, soprattutto in altri lavori: traduzioni di Eschilo e Aristofane, oltre che studi e articoli specifici su questi due autori; cf. riferimenti in Momigliano, "J.G. Droysen between...", 145-146.

²² Sulla "storia politica" nella Germania tra Ottocento e Novecento, cf. H. Liebersohn, "German Historical Writing from Ranke to Weber: The Primacy of Politics", in: L. Kramer, S. Maza (eds.), *A Companion to Western Historical Thought*, Malden-Oxford, Blackwell, 2002, 166-184 (su Ranke, cf. spec. 167-171).

²³ Su questo aspetto, cf. le fondamentali osservazioni di Tessitore, "L'*Istorica* di Droysen...", spec. 87 ss., e le pagine dedicate da F. Gilbert alla concezione della storia che sta alla base delle ricerche su Alessandro Magno e sull'ellenismo (di cui Gilbert giustamente mette in rilievo i fondamenti religiosi e filosofici, riconoscendo l'importanza dell'influenza della filosofia della storia e della filosofia della politica hegeliane specialmente nella prima fase delle ricerche droyseniane): cf. F. Gilbert, *Johann Gustav Droysen und die preussisch-deutsche Frage*, München-Berlin, R. Oldenbourg, 1931, spec. 28 ss.; H. Astholz, *Das Problem "Geschichte" untersucht bei Johann Gustav Droysen*, Berlin, Kraus, 1931, 15 ss., e il saggio di G. Cantillo, "La logica del comprendere. Filologia e storia nella *Istorica* di Droysen", *Bollettino filosofico* 27 (2011-12) 43-59.

dialettico è la «reductio» della pluralità orientale sotto lo spirito unificante greco-macedone, spirito che emerge proprio nella capacità unificatrice di un potere politico-militare a cui non potrà che uniformarsi lo stesso impero prussiano.²⁴ Momigliano ha icasticamente osservato: «Macedon being the Prussia of antiquity, he [*scil.* Droysen] was consistent in proceeding from Macedonia to Prussia. The history of Hellenism was a *praeparatio evangelica* to the history of Prussia».²⁵

La visione di Droysen, saldamente ancorata all'idea storicista di sviluppo, emerge come una teologia storica in cui convivono storia e storiografia, di impronta fortemente provvidenzialistica, sorta all'interno di una particolare declinazione della riflessione luterana che connette passato e presente in chiave cristiano-centrica: è stata senza dubbio la provvidenza a inviare Alessandro e a fare in modo che Oriente e Occidente potessero incontrarsi nei regni dei suoi diadoci. A chiusura dell'ultimo volume della *Geschichte des Hellenismus* (1843), non a caso, si trova esplicitamente sottolineato come sia stata la storia a creare un "corpo" allo Spirito della nuova rivelazione e del nuovo patto, attorno al quale si è letteralmente coagulata la comunità dei credenti e, dunque, la Chiesa di Cristo.²⁶

Il lavoro sull'*Hellenismus* parte dunque dal presupposto che il sorgere del cristianesimo non può che essere iscritto nel contesto pluralistico, ma al tempo stesso greco-centrico, forgiato durante l'*Hellenismus*, un contesto in cui convivono diverse lingue e culture che giungono a risolversi interamente in una sintesi politica di impronta greco-centrica; in un impianto così concepito, il giudaismo, o meglio la sua obliterazione, non

²⁴ Sul prussianesimo e sul nazionalismo di Droysen si vedano le osservazioni di Guerra, *Il (super) Reich prussiano e luterano di Droysen...*, 47-52; su Federico il Grande e Bismarck, cf. *ivi*, 59-72 e 81-86. Ulteriori notazioni nel più recente saggio, sempre di Guerra, «Conjunge et imperabis». *Einheit e Freiheit...*, che giustamente parla, a proposito della visione politica di Droysen, di evoluzione nel senso di un «liberalismo conservatore» nel contesto della Prussia tra Bismarck e Guglielmo I.

²⁵ *Ivi*, 144. Momigliano ricorda come il tema prussiano ritorni nella «Antrittsrede» all'Accademia di Berlino del 1867 (cf. *ib.*). In quella sede Droysen sottolinea come l'interruzione della sua *Geschichte des Hellenismus* sia in massima parte addebitabile alla sua nomina a professore a Kiel (1840), nomina che lo spinge a riflettere con maggiore attenzione sui problemi politici della Germania: in particolare Kiel, ricorda Droysen, è un luogo in costante pericolo anche perché posto ai confini della vita tedesca («in den schon gefährdeten Grenzgebieten deutschen Lebens»). Sulla concezione di *Friedenstaat* in Droysen, cf. Guerra, *Il (super) Reich prussiano e luterano di Droysen...*, 73-80.

²⁶ Cf. Droysen, *Geschichte des Hellenismus. II. Geschichte des Bildung...*, 584. Si veda anche la già citata prefazione privata e, non a caso, riedita anche con il titolo di *Theologie der Geschichte*: cf. «Theologie der Geschichte. Vorwort zur *Geschichte des Hellenismus* (II)», in: *Id.*, *Historik...*, 374-376: qui Droysen sposa, esplicitamente e senza mezzi termini, l'idea che la provvidenza abbia permeato larvatamente i secoli dell'*Hellenismus* per preparare il definitivo avvento del cristianesimo.

può essere altro che un elemento che rafforza l'assunto di base.²⁷ Momigliano ha icasticamente osservato: «When he [*scil.* Droysen] speaks of Christianity, the emphasis is invariably on the encounter of Greeks and non-Jewish Orientals: Jews are left out».²⁸

Misto di sviluppo storicistico, finalismo e provvidenzialismo teologico e anche militanza politica, l'*Hellenismus* di Droysen, storico "ufficiale" dell'imperialismo prussiano e fautore dell'unificazione tedesca sotto la Prussia (per la quale, non a caso, le conquiste di Alessandro sembrano fungere da irresistibile modello), emerge come una griglia concettuale connessa a un'idea dialettica, e al tempo stesso oppositiva, di progressione/evoluzione storica: Vecchio – Nuovo; Oriente – Occidente; Particolarismo – Universalismo.²⁹ Questo stesso schema, come abbiamo visto derivato di una visione della storia principalmente politica, di marca luterana e insieme storicistico-hegeliana, avrà, come cercherò di rilevare a breve, una fondamentale importanza negli ulteriori e tortuosi sviluppi della macchina ideologica e teologica nazionalistica tedesca (in senso lato) e nelle sue particolari ri-declinazioni all'interno dei vari discorsi "scientifici" sul pluralismo religioso nel mondo ellenistico-romano.³⁰

II. W. BOUSSET E IL PLURALISMO CULTURALE

IN EPOCA ELLENISTICO-ROMANA: IL GIUDAISMO ELLENISTICO

Stando all'analisi di Canfora, è la critica successiva ad aver attribuito a Droysen il fraintendimento che ha interpretato il passo di At 6,1 come allusione a giudei parlanti greco. Alla base di questa erronea interpretazione vi sarebbe la prolusione accademica di R. Laqueur, rettore a Giessen, tenuta nel 1924 e pubblicata l'anno successivo con il titolo *Hellenismus*.³¹ Secondo Laqueur, Droysen avrebbe preso le mosse da un presupposto errato, quello secondo cui «i greci stessi avrebbero

²⁷ Sulla visione del giudaismo di Droysen, più che la *Geschichte des Hellenismus*, appare senz'altro istruttiva la discussione per l'esame orale del dottorato del 1831: *A doctrina Christiana Graecorum quam Iudaeorum religio proprius abest* (cf. Momigliano, "J.G. Droysen between...", 147).

²⁸ *Ib.*

²⁹ Su questo, cf. A. Gerdmar, *Roots of Theological Anti-Semitism. German Biblical Interpretation and the Jews, from Herder and Semler to Kittel and Bultmann*, Leiden, E.J. Brill, 2009, spec. 136.

³⁰ Momigliano, con il consueto acume critico, osservava che la visione dell'*Hellenismus* di Droysen consente di «comprendere tanta parte della più recente indagine sulla cultura ellenistica da F. Cumont a R. Reitzenstein e W. Bousset a A.D. Nock e L. Robert e A.-J. Festugière» ("Recensione a B. Bravo, *Philologie, Histoire, Philosophie de l'histoire*", Rivista storica italiana 81 [1969] 682).

³¹ Giessen, Topelmann, 1925, spec. 7.

denominato ellenismo la lingua della mescolanza di popoli orientali e occidentali».³² Per “lingua della mescolanza” Droysen avrebbe inteso, sempre secondo Laqueur, la lingua del Nuovo Testamento.

Una simile interpretazione della lingua della mescolanza vanta una lunga tradizione risalente a Giovanni Crisostomo ed è divenuta canonica con Erasmo (con Scaligero, Drusius e Heinsius “ellenismo” ha assunto un’accezione ancora più ristretta, designando il greco adoperato nelle sinagoghe), ma al tempo di Droysen sembra essersi ormai affermata un’altra interpretazione, dovuta a Salmasio, secondo la quale *ellenista* è qualsiasi parlante greco che non sia greco di origine: anche gli ebrei, certo, ma non soltanto essi. Canfora sottolinea, giustamente, come nessun passo dell’opera di Droysen autorizzi l’interpretazione di Laqueur; dunque, se fraintendimento vi è stato, questo è di Laqueur e non di Droysen.

Un simile spostamento della concezione droyseniana di *Hellenismus* molto deve a una sorta di amplificazione avvenuta già nella tradizione degli studi storico-religiosi tedeschi precedenti a Laqueur, amplificazione che dalla prospettiva eminentemente storico-politica riconducibile a Droysen sposta l’attenzione sulle concrete produzioni culturali del periodo ellenistico-romano e, quindi, anche su aspetti più esplicitamente religiosi, sebbene analizzati in prospettiva eminentemente teologica. Lo spostamento è soprattutto favorito da un’ulteriore innovazione metodologica (e, dunque, issata a paradigma di azione storiografica “di principio”) che investe gli studi di antichistica europei, secondo cui il dato linguistico, estremamente importante nella visione droyseniana di *Hellenismus*, e tutta una serie di elementi più generalmente culturali, si avvicinano sempre più fino a coincidere nella sostanza. Non posso soffermarmi per ovvi motivi di spazio su questo problema, come è noto estremamente complesso e dibattuto; basti qui ricordare, da un lato, la stretta dipendenza stabilita da F. Müller (1876-1888) tra lingua e razza (per cui il “ceppo linguistico camito-semítico” [«Sprach-stamm»] è discusso nella sezione del suo trattato sulle famiglie linguistiche dedicata a “Lingue delle razze a capelli crespi” [«lockenhaarige Rassen»]),³³ e, dall’altro, la figura, enorme per influenza, di E. Renan (1823-1892), forse il principale “responsabile” della diffusione di quella coppia “infelice” costituita dai concetti, tipicamente ottocenteschi, di ariani (indoeuropei) e semiti. Negli scritti di Renan, la teoria dell’inferiorità dei semiti è chiaramente espressa, così come sono note le sue posizioni sull’ineguaglianza tra le razze.³⁴

³² *Ib.*

³³ Cf. G. Garbini, O. Durand, *Introduzione alle lingue semitiche*, Brescia, Paideia, 1994, 161.

³⁴ Sul tema cf. Facchini, “Orientalistica ed ebraismo...”, 116-119. Osserva Facchini: «Sorte come categorie linguistiche nel sistema tassonomico della linguistica europea, indoeuropei e

Non va sottovalutato, nella costruzione di simili discorsi linguistico-razziali, anche il peso di certo ebraismo, soprattutto di quello definibile come “ortodosso”.³⁵ Proprio in virtù della visione fatta propria dal rabinismo (una tradizione letteraria che si esprime in massima parte in ebraico), secondo cui lingua e cultura costituiscono quell’*unicum* inscindibile che definisce l’ebraicità, l’attenzione esclusiva alla continuità tra l’ebraismo biblico e quello tannaitico, fondata per ovvi motivi su basi precipuamente linguistiche e, solo tramite quelle, culturali, così come l’espunzione, se non la vera e propria «damnatio memoriae», di tutta la tradizione del giudaismo di lingua greca e di quella “non canonica” – per intenderci, i cosiddetti pseudepigrifi dell’Antico Testamento – ritenute entrambe patrimonio esclusivo del solo cristianesimo, hanno certamente contribuito a creare l’immagine dell’Ebreo come di colui che è definibile come tale soprattutto in virtù di una lingua e di una continuità culturale-tradizionale che tramite quella si esprime.

In questo contesto – in cui il dato linguistico e quello religioso-culturale si compenetrano e si spiegano a vicenda – va compresa la necessità di storicizzare con sempre maggiore circospezione la presenza del giudaismo nell’ampio quadro dell’*Hellenismus* di Droysen.³⁶ Innanzitutto si afferma una tendenza allo studio della formazione della Bibbia

semiti veicolano, nel corso degli anni sessanta dell’Ottocento, caratteristiche culturali di popoli – arabi ed ebrei – che sono “fuori della storia”, bloccati in un passato mitico. Modellate su questa nuova tassonomia linguistica (di per sé suscettibile di critica), che aveva suddiviso tutte le lingue esistenti e conosciute in tre grandi famiglie – quella semitica, quella indoeuropea e quella turanica – le nozioni di “ariani” e “semiti” oltrepassarono i confini del mondo in cui erano sorte, perdendo quel dato ipotetico sul quale erano fondate per divenire categorie di filosofia della storia» (ivi, 119).

³⁵ Le vicende del giudaismo ortodosso tedesco, soprattutto dell’Ottocento, sono note: emblematici sono i casi della costruzione del tempio di Amburgo (1819) e delle vicende che portano alla pubblicazione del manifesto *Shlomei Emunei Yisrael* (firmato da 177 rabbi). Sulla reciprocità che inevitabilmente si insatura tra definizioni come “giudaismo ortodosso” e “giudaismo progressista”, si vedano le osservazioni di S.R. Hirsch, *Religion Allied to Progress*, in: Id., *The Collected Writings*, VI, New York, Feldheim Publishers, 1990, 198 (cf. D. Cohn-Sherbok, *Judaism: History, Belief, and Practice*, London-New York, Routledge, 2003, 264). Sul tema del giudaismo cosiddetto “ortodosso”, cf. la trattazione di N. Roemer, *Jewish Scholarship and Culture in Nineteenth-Century Germany: Between History and Faith*, Madison (WI), The University of Wisconsin Press, 2005, spec. 51-53, 62-66, 86-89, 96-99. Va ricordato come molti degli assunti di Renan sulle inscindibili relazioni tra lingua e cultura – che implicherebbero come conseguenza, tra le altre, l’incapacità dell’ebraismo di avere un pensiero “mitico” – siano stati criticati da un ebreo di provenienza ungherese come I.I. Goldziher, *Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwicklung*, Leipzig, F.A. Brockhaus, 1876, figura molto apprezzata tra gli orientalisti e gli islamisti, ma rimasta sempre fuori dall’accademia asburgica. Ma i presupposti da cui Goldziher partiva erano soprattutto quelli della nuova disciplina antropologica fondata da E.B. Tylor, da cui quella sorta di “eccentricità”, almeno per l’epoca, che contraddistingue la sua opera di studioso dell’ebraismo antico. Su Goldziher, cf. Facchini, “Orientalistica ed ebraismo...”, 124-125.

³⁶ Sul tema, si vedano le importanti osservazioni di M. Mazza, “Introduzione”, in: A.D. Nock, *La conversione. Società e religione nel mondo antico*, trad. it., Roma-Bari, Laterza, 1974, spec. xxi ss.

ebraica in fasi di sviluppo. La tesi delle quattro redazioni formulata da J. Wellhausen (1844-1918), di importanza capitale anche, se non soprattutto, per gli studi sul cristianesimo antico, vede una sostanziale involuzione della legge ebraica nella fase più tardiva, riconducibile all'attività di circoli sacerdotali che contribuirono a trasformare la religione di Israele da universale a settaria.³⁷ In questo quadro, il profetismo biblico, il massimo rappresentante dell'universalismo ebraico, diventa il precedente più importante a cui ricondurre il messaggio propriamente gesuano. A ciò si affianca, inoltre, la sempre più esplicita ammissione, soprattutto nella ricerca storico-religiosa e teologica di matrice luterana sulle origini cristiane, dell'importanza degli apporti provenienti dalla documentazione del giudaismo di lingua greca³⁸ e dei cosiddetti apocrifi e/o pseudepigrifi.³⁹

A questo proposito, le dinamiche presenti nel campo accademico tedesco del periodo, rispetto ai temi richiamati, sono bene illustrate dall'attività di studiosi come F.C. Baur (1792-1860) e A. Ritschl (1822-1889),⁴⁰ entrambi di formazione cristiana. Al primo si deve, in massima parte, il tentativo di disegnare una storia progressiva delle relazioni tra i credenti in Cristo di provenienza gentile e giudaica durante il I secolo; se, sulla scorta di Droysen, il cristianesimo delle origini va soprattutto compreso come la risultante di una vera e propria "obliterazione", nello specifico del "giudaismo", in favore, per l'appunto, dell'*Hellenismus*, Baur mette soprattutto l'accento sul conflitto "intra-cristiano", dunque sulle dinamiche interne alla "nuova" religione, tra il "giudeo-cristianesimo" e la cristianità gentile di matrice "ellenistica". Ad A. Ritschl, di contro, va ricondotta una tendenza per certi versi contraria a quella di Baur, a riprova del fatto che l'esplicitazione del ruolo del giudaismo nel formarsi delle origini cristiane, quand'anche nella sua dimensione pluralista di giudaismo greco, non può essere unanimemente riconosciuta dallo storicismo luterano; Ritschl, pur ammettendo la continuità tra Antico Testamento e giudaismo del periodo ellenistico, in realtà oblitera il secondo, sottolineando soprattutto la continuità tra i due Testamenti. La tendenza, nella sostanza, è ancora quella della storiografia politica alla Droysen, eppure non si può più fare a meno di rilevare l'esistenza di un "giudeo-cristianesimo", che però appare sostanzialmente relegato a una dimensione marginale in quanto fenomeno ancora "giudaico". Pur

³⁷ Cf. J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin, G. Reimer, 1883. Vd. anche Id., *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin, G. Reimer, 1894.

³⁸ Cf. l'opera di E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volks im Zeitalter Jesu Christi*, 3 voll., Leipzig, J.C. Hinrichs, 1886-1890.

³⁹ Cf. la raccolta curata da E. Kautzsch, *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, 2 voll., Tübingen, J.C.B. Mohr, 1900.

⁴⁰ Su Baur e la cosiddetta "scuola di Tubinga", si veda il recente e circostanziato quadro tracciato da Gerdmar, *Roots of Theological...*, 97-119. Su A. Ritschl, cf. *ivi*, 133-142.

agendo nel suo stesso campo scientifico e accademico, Ritschl rovescia completamente la prospettiva di Baur.

È dunque in questo quadro che va inserita e compresa l'opera di W. Bousset (1865-1920), uno dei massimi esponenti della *religionsgeschichtliche Schule*.⁴¹ Il gruppo di studiosi che si ritrova nell'ambiente della Facoltà di teologia di Göttingen, in massima parte sotto la guida di A. Ritschl, W. Wrede (1859-1906) e J. Weiss (1863-1914), parte dal presupposto, dichiarato con forza, che la religione è un fatto storico e che, dunque, come tale va compresa. Il cristianesimo delle origini va studiato soprattutto nel suo proprio contesto di appartenenza e per fare ciò appare di fondamentale importanza uno spoglio il più ampio possibile della documentazione riconducibile ai vari contesti storico-culturali in cui la fede in Gesù è nata e si è sviluppata. Gli studi prodotti dagli appartenenti al gruppo di Göttingen, in massima parte manuali o comunque opere di ampio respiro, rappresenteranno i testi fondativi della teologia tedesca, e quindi quelli su cui si formeranno gli studenti delle facoltà teologiche almeno fino agli anni '50 del Novecento. Bousset non è solo genere di Ritschl, come abbiamo visto figura estremamente influente della teologia tedesca tra Ottocento e Novecento, ma anche intimo amico di E. Troeltsch (1865-1923), insieme al quale, nel periodo di permanenza a Erlangen, si dedica allo studio di Fichte e Carlyle.⁴² Siamo dunque di fronte a una figura posta al centro di una rete di relazioni e di rapporti di estrema rilevanza nella Germania di fine Ottocento.

Nel 1892 Bousset pubblica il suo studio su Gesù.⁴³ Qui il giudaismo contemporaneo al sorgere del movimento di Gesù viene senza mezzi termini identificato in una religione legalistica e dai tratti precipuamente nazionalistici. Su tale quadro viene stagliata la figura di Gesù che, facendo rivivere la religione dei profeti veterotestamentari, avrebbe proposto un'etica universale basata sull'amore. Nel 1904 Bousset pubblica un'altra opera sul tema, dal titolo *Jesus*, dove, pur ammettendo che è piuttosto difficile conoscere con precisione ciò che Gesù ha realmente detto e fatto nella sua vita e durante il suo ministero terreno, sottolinea anche quanto sia possibile avere contezza del suo "carattere", del suo modo

⁴¹ Riprendo qui molte delle riflessioni presenti nel mio "La comparazione come metodo di selezione 'cristiano-centrica' in Wilhelm Bousset. La 'sostanziale differenza' del giudaismo nel comparativismo storico-religioso tra Ottocento e Novecento", in: M. Del Bianco Cotrozzi, R. Di Segni, M. Massenzio (a cura di), *Non solo verso Oriente. Raccolta di studi sull'ebraismo in onore di Pier Cesare Ioly Zorattini*, Firenze, L.S. Olschki, 2014, 593-617. Sulle problematiche connesse alla definizione di una vera e propria «Religionsgeschichtliche Schule», cf. le osservazioni di G.W. Lorein, *The Antichrist Theme in the Intertestamental Period*, London-New York, T&T Clark-Continuum, 2003, 2-10.

⁴² Cf. Gerdmar, *Roots of Theological Anti-Semitism...*, 146.

⁴³ Cf. W. Bousset, *Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1892.

di vedere il mondo e di rapportarsi ad esso.⁴⁴ Sulle orme della teologia liberale, Bousset cerca di ricostruire l'interiorità di Gesù, mostrando le sue attitudini rispetto allo spirituale e al terreno e arrivando a sostenere, ad esempio, che la capacità di Gesù di scacciare spiriti maligni rientrava nella sua abilità di dominio della psiche altrui.

In contrasto con il formalismo tutto esteriore del fariseismo, l'etica di Gesù, secondo Bousset, sarebbe mossa da un atteggiamento propulsivo in totale aderenza a quello spirito apocalittico intriso di urgenza operativa del tutto assente nel giudaismo ufficiale dell'epoca. Piuttosto evidente, in un simile approccio, è l'influsso di una grande figura dell'esegesi tedesca dei primi del Novecento, quella di J. Weiss,⁴⁵ principale artefice della riscoperta del carattere escatologico della predicazione di Gesù,⁴⁶ quello stesso carattere che A. Schweitzer (1875-1965) estenderà poi in maniera conseguente, cioè radicale, a tutti gli aspetti della sua vicenda terrena.

Pur affermando l'esigenza di comprendere la figura di Gesù "dentro" la storia giudaica del suo tempo, Bousset sottolinea che è impossibile spiegare il "miracolo creativo" di Gesù partendo soltanto dal giudaismo, e in particolare dall'apocalittica. In Gesù mancherebbero quella sorta di ansia affannosa e quella morbosa nostalgia dell'aldilà che invece sarebbero la cifra essenziale delle apocalissi giudaiche e che lo stesso Weiss sembrava riconoscere nella sua predicazione. In realtà, afferma Bousset, considerando nel suo complesso la figura di Gesù, si può ben dire che la sua predicazione va anzitutto compresa in antitesi al giudaismo o, al massimo e sotto certi aspetti, come punto di arrivo e/o di discriminazione rispetto al giudaismo coevo. L'apocalittica, in tale contesto, diventa uno degli elementi comparativo-contrastivi discriminanti, nel senso che permette di misurare lo scarto, che è intrinseco perfezionamento, del cristianesimo delle origini rispetto al giudaismo coevo.

Eppure, con la cosiddetta scuola storico-religiosa, e con Bousset in particolare, l'esigenza di comprendere il cristianesimo delle origini entro il più vasto quadro delle religioni antiche (non soltanto quella giudaica, ma anche, se non soprattutto, quelle orientali ed ellenistiche) si afferma rapidamente e, dopo l'applicazione alla figura di Gesù,⁴⁷ a

⁴⁴ Cf. W. Bousset, *Jesus*, Halle, Gebauer-Schwetschke, 1904.

⁴⁵ Sui rapporti tra Weiss e Bousset, cf. Gerdmar, *Roots of Theological Anti-Semitism...*, 181-183.

⁴⁶ Cf. J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1892.

⁴⁷ Ad esempio, cf. Bousset, *Jesus Predigt...* In Id. *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1913, la divinizzazione di Gesù è ricondotta a un influsso "pagano" in quanto possibile solo in ambienti ellenistici in cui il monoteismo doveva essere meno rigoroso.

Paolo e a Giovanni,⁴⁸ arriva a delineare un quadro realmente onnicomprensivo delle comunità primitive almeno fino agli inizi del II secolo d.C. Questi studi, mirati all'identificazione e alla relativa valutazione di vere proprie "traiettorie" di sviluppo⁴⁹ nel cristianesimo delle origini, con lo stesso Bousset giungono, in sostanza, a codificare la celebre e fondamentale distinzione tra comunità primitiva palestinese e comunità ellenistiche. La comunità primitiva palestinese, in massima parte quella di Gerusalemme, sarebbe stata interamente dominata dall'attesa del ritorno glorioso di Gesù come "Figlio dell'uomo" e, per questo, sarebbe rimasta una comunità dai tratti culturali e religiosi fortemente giudaici, legata alle speranze messianiche di una supremazia politica del popolo di Israele. Le successive comunità ellenistiche, ad esempio quelle di Antiochia, di Efeso e di Corinto, avrebbero invece già iniziato a venerare Gesù nel culto come il *kyrios* presente nella sua comunità, in linea con la religiosità più diffusa nelle città greche dell'epoca. Tale distinzione, riconosciuta in tempi recenti come insufficiente a rendere conto, in tutta la loro complessità, delle dinamiche presenti nei gruppi che componevano il variegato universo delle origini cristiane, ha invece avuto un peso notevole nelle successive classificazioni del materiale della tradizione evangelica e nelle relative ricostruzioni degli sviluppi della cristianità delle origini (si pensi, uno su tutti, al caso della *Formgeschichte*).⁵⁰

Nel 1903 Bousset pubblica il suo studio di maggior respiro dedicato al giudaismo del secondo tempio, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*,⁵¹ successivamente riedito, più volte, con le aggiunte di H. Gressmann (1877-1927)⁵² e, per questo, oggi spesso citato come lavoro a quattro mani. In quest'opera, davvero colossale, Bousset presenta la storia e la religione del giudaismo dall'epoca mac-

⁴⁸ Cf. *ivi*, 215, 303, 329, 333, 356-362. Su Paolo si veda anche la raccolta di studi, dal valore realmente emblematico proprio per chiarire il ruolo della «religionsgeschichtliche Schule» in questo specifico ambito, U. Luck, K.H. Rengstorf (hrsg.), *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964. Per una revisione, corredata di ampi riferimenti alla letteratura dell'epoca, cf. D. Marguerat, «Paul the Mystic», in: J. Krans et al. (eds.), *Paul, John, and Apocalyptic Eschatology. Studies in Honour of Martinus C. de Boer*, Leiden, E.J. Brill, 2013, 76-93.

⁴⁹ Il termine richiama postulati di matrice socio-evoluzionista, nonostante le riserve espresse in proposito da K. Rudolph, "Das Problem einer Entwicklung in der Religionsgeschichte", *Kairos* 13 (1971) 95-118. Sulle implicazioni connesse al termine, si veda quanto sottolineato da E.P. Sanders, *Paolo e il Giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione*, tr. it., Brescia, Paideia, 1986, 45-51.

⁵⁰ Cf. lo studio di K. De Valerio, *Altes Testament und Judentums im Frühwerk Rudolf Bultmanns*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1994, che chiarisce molto bene l'influsso degli studiosi della *religionsgeschichtliche Schule* sul giovane Bultmann.

⁵¹ Cf. W. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin, Reuther & Reichard, 1903, 21906.

⁵² Con titolo modificato: W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, hrsg. von H. Gressmann, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1926.

cabaica fino alla rivolta sotto Adriano. Lo studio, nonostante sia basato su una conoscenza enciclopedica della documentazione all'epoca disponibile, oggi non può non apparire di impianto alquanto tendenzioso. Bousset dipinge quello che lui definisce il "giudaismo tardo" secondo una dialettica di forze che, in una prima fase, si oppongono per poi risolversi nel negativo del giudaismo rabbinico, da un lato, e nel positivo del cristianesimo, dall'altro. Nella prima sezione del volume, lo studioso dedica notevole spazio all'universalismo giudaico del periodo ellenistico-romano, interpretato come conseguenza della diffusione del giudaismo nella diaspora greco-romana e la cui voce sarebbe stata ridotta al silenzio dalla spinta opposta del nazionalismo portato avanti in ambito palestinese dal gruppo dei Maccabei, prima, e, in seguito, dagli *Hasidim*. Costoro, nella visione di Bousset, rappresenterebbero la diretta scaturigine del fariseismo e del rabinismo e, dunque, l'espressione più autentica del giudaismo "ufficiale".

Nelle pagine successive dello studio, Bousset evidenzia la tensione tra religione del culto, quella che si concretizza nella partecipazione alle cerimonie del tempio, e religione della Legge, che trova espressione nel cerimoniale della classe scribale. Anche in questo caso, la tendenza che risulterà vincente, almeno nel contesto ebraico, è la seconda, sempre in conseguenza della mediazione di quel fariseismo che si riverserà «tout court» nel rabinismo. Il giudaismo farisaico appare in opposizione allo spirito profetico veterotestamentario e a quello propriamente diasporico, e tale opposizione sarebbe evidente proprio nelle istanze prettamente nazionalistiche portate avanti dai Maccabei, prima, e poi dai farisei. Ciò nonostante, sebbene preparata dall'illuminato spirito del cosmopolita e pluralistico giudaismo ellenistico, l'eredità più autentica dell'universalismo profetico e del giudaismo diasporico sarà raccolta dal cristianesimo. Se una simile involuzione, così come ridisegnata da Bousset, va addebitata a un vero e proprio ripiegamento nazionalistico del giudaismo palestinese rispetto alla religione biblica, il parallelo movimento di apertura innescato dal giudaismo della diaspora, plurale e cosmopolita, conduce e prepara a un vero e proprio incontro "sintetico" con le culture "altre" che successivamente il cristianesimo raccoglierà e nobiliterà al massimo grado. Per Bousset, il tardo giudaismo diasporico è la scaturigine di una vera e propria tendenza sincretica, quella derivante dai rapporti intessuti dai giudei della diaspora con il mondo assiro-babilonese, con quello greco-ellenistico e con l'Egitto.

Nel quadro della cultura ellenistica tratteggiato da Bousset pesano in maniera preponderante le dicotomie di matrice droyseniana funzionali alla risoluzione "sintetica" rappresentata dal cristianesimo delle origini. La prospettiva aperta dall'*Hellenismus* di Droysen viene ampliata ed estesa arrivando ad abbracciare, all'interno dello schema pluralistico e,

al tempo stesso, unificante che emerge dall'opera dello storico prussiano, il giudaismo, sebbene nella sua veste "greca". Il pluralismo ellenistico diventa una sorta di "imprescindibile" per disegnare uno sviluppo dialettico in cui movimenti dialettici intra-giudaici tendono a risolversi, in maniera positiva, nella sintesi definitiva e di per sé agglutinante rappresentata dal cristianesimo e, in modo negativo, nell'involuzione rappresentata dal giudaismo rabbinico. La pluralità culturale e religiosa propria del mondo ellenistico, unificata dallo spirito greco, rappresenta il precedente fondamentale che permette lo sviluppo del cristianesimo, che finisce con il trovare proprio nel pluralistico e "liberale" giudaismo ellenistico, a sua volta contrapposto al rigido formalismo del giudaismo palestinese, un importante precedente "sintetico".

III. G. KITTEL E IL *THEOLOGISCHES WÖRTERBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT*

Con Kittel (1888-1948)⁵³ lo studio del giudaismo in chiave cristiano-centrica, proprio della prospettiva implicitamente aperta dall'*Hellenismus* di Droysen e definitivamente "sdoganata" dalla *religionsgeschichtliche Schule*, arriva al "centro" del potere. Kittel è uno dei protagonisti dell'epoca della catastrofe tedesca, e si unisce alla folta schiera di studiosi di antichità e filologi che collaborano, non sempre in modo programmatico ma più spesso condividendo le modalità di diffusione del sapere imposte dal regime, alla propaganda intellettuale e culturale nazionalsocialista.⁵⁴

Gerdmar definisce Kittel «un enigma».⁵⁵ Personalmente ritengo che la sua sia invece una vicenda piuttosto emblematica di ascesa accademica strettamente connessa all'adesione a programmi ideologici di autodefinizione in chiave nazionalistica e germano-centrica. La sua, non a caso, è la figura di uno studioso saldamente impiantato nella tradizione teologica luterana, con una notevole «institutio» filologica e provvisto

⁵³ Su cui cf. la trattazione e la bibliografia in Gerdmar, *Roots of Theological Anti-Semitism...*, 417-530.

⁵⁴ Sul tema si veda la mirabile trattazione contenuta in L. Bossina, *Stoa, Ellenismo e catastrofe tedesca*, Bari, Edizioni di Pagina, 2013, dedicata a M. Pohlenz (1872-1962), da cui dipendo per la raccolta di molti dei dati sullo stesso Kittel. Nello studio appare bene evidenziata la posizione di studiosi come L. Edelstein (1902-1965), A. Momigliano (1908-1987) ed E. Schwartz (1858-1940), che accusarono Pohlenz di razzismo e, più tacitamente, di adesione al nazismo. Ma Bossina rileva anche come le posizioni critiche fossero tutto sommato un'eccezione, sebbene autorevoli e non prive a volte di risvolti concreti, in un contesto accademico e istituzionale dominato da una propaganda estremamente pervasiva e capace di raggiungere figure e personaggi del mondo accademico con importanti relazioni con lo stesso mondo ebraico (Pohlenz era intimo amico e sostenitore, senza troppo costruito almeno nel contesto tedesco, della carriera accademica di E. Fraenkel).

⁵⁵ Gerdmar, *Roots of Theological Anti-Semitism...*, 417.

di un'autorevole ascendenza genealogico-accademica (era figlio del teologo, studioso di Antico Testamento, R. Kittel [1853-1929]).

Prima di dedicare la mia attenzione all'impianto metodologico-ideologico che risulta dal colossale *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*,⁵⁶ ritengo utile, proprio per illustrare i termini chiave del problema, richiamare il dibattito recentemente tradotto in italiano sulla "questione ebraica" intercorso tra lo stesso Kittel e M. Buber (1878-1965).⁵⁷ Kittel, con il suo pamphlet sulla «Judenfrage» (apparso nel 1933), tenta di fondare teologicamente la posizione da lui assunta – come dirà poi nel corso del procedimento di denazificazione⁵⁸ – quando per difendersi affermerà di aver agito nel tentativo di influenzare l'impianto complessivo della politica nazionalsocialista verso gli ebrei nel vano tentativo di mitigarne i tratti più violenti e aggressivi. In realtà, la sua emerge come una vera e propria compromissione con l'ideologia nazista, perché la circolazione delle idee e i fatti susseguenti in Germania alle leggi del 1933, come è noto, non erano semplicemente antiebraici, ma realmente antisemiti, e la lettura odierna del pamphlet dimostra come Kittel si collochi in quella stessa atmosfera culturale, ideologica e retorica, proprio articolando l'inscindibile relazione tra «Sprache» e «Volkstum». Nella sua trattazione sulla «Judenfrage», Kittel discetta, «con chirurgico cinismo»,⁵⁹ sui quattro possibili rimedi contro la proliferazione dell'*intelligencija* ebraica in Germania: sterminio (inefficace, sebbene Kittel a livello di principio non abbia nulla da obiettare in merito), sionismo (impraticabile), assimilazione (la peggiore tra tutte le scelte), «Gastzustand» (unica via possibile). Kittel lamenta, in modo particolare, la predominanza ebraica nella giurisprudenza, e a Buber, che privatamente gli chiede se mai potrebbe accettare un trattamento simile nei confronti delle minoranze tedesche residenti all'estero, Kittel risponde che la legge «non è un'astrazione, ma un'entità che scaturisce direttamente dal sangue, dal

⁵⁶ Stuttgart, W. Kohlhammer, 1933-1978.

⁵⁷ Cf. G. Kittel, M. Buber, *La questione ebraica. I testi integrali di una polemica pubblica*, a cura di G. Bonola, Bologna, EDB, 2014. Sempre legato alla questione della «Judenfrage» è il dibattito tra Buber e W. Hauer (1881-1962), così come di quello tra il pensatore ebraico e K.L. Schmidt (1891-1956): cf. M. Buber, *Israele e i popoli. Per una teologia politica ebraica*, a cura di S. Franchini, Brescia, Morcelliana, 2015.

⁵⁸ Che fu piuttosto complesso, proprio in virtù dell'apparente "moderazione" presente negli scritti eminentemente esegetici prodotti da Kittel nel corso della sua carriera accademica: cf. R.P. Ericksen, "Theologian in the Third Reich: The Case of Gerhard Kittel", *Journal of Contemporary History* 12 (1977) 595-622. Osserva Ericksen: «One clue is that [Kittel] was a National Socialist. [...] Kittel was a charter member [of the Nat. Inst. for the History of the New Germany], and he gave his expertise and reputation to the [Research Section on the Jewish Question] from 1936 onward. [...] German historians have shown little interest in Kittel. [...] [But] his self-proclaimed role as theological expert on the "Jewish Question" make him an important figure, especially under [the Nazi] regime. [...] Kittel produced a body of work between 1933 and 1944 filled with hatred and slander towards Jews and warmly supportive of National Socialist anti-Jewish policies» (ivi, 28-31).

⁵⁹ L'espressione, estremamente icastica, è di Bossina, *Stoa, Ellenismo...*, 113.

suolo e dalla storia di un *Volkstum*». ⁶⁰ Per Kittel la predominanza ebraica nel campo legale corrompe, di necessità, la legge tedesca, perché «con la loro inestirpabile appartenenza a un altro *Volkstum* contaminano il genuino prodotto di un *Volkstum* diverso: legiferare, o anche solo applicare una legge tedesca, non è dato se non a tedeschi». ⁶¹

Lo stesso ragionamento vale per la lingua. Come la legge, anche la «Sprache» scaturisce da un «*Volkstum*», tanto da non poter tollerare contaminazioni di sorta.

Tra lingua e popolo il rapporto è diretto, e procede in entrambi i sensi. La sentenza suona dunque inappellabile: la traduzione in tedesco dell'Antico Testamento fatta da Buber risulta a Kittel altrettanto estranea (*fremd*) quanto il testo ebraico originale. Perché nello strumento linguistico adoperato da Buber, sia pur esso formalmente la *Sprache* tedesca, agisce predominante il suo incancellabile *Volkstum* ebraico. Per questo Kittel giudica semplicemente assurdo comparare la traduzione di Buber con quella di Lutero. E non perché l'una sia migliore o peggiore dell'altra – problema ch'egli non si pone nemmeno – ma perché, per quanto entrambe formalmente realizzate nella stessa lingua, provengono da due *Volkstum* diversi: così l'una è veramente *deutsch*, l'altra, nonostante il suo travestimento esteriore, è solo una *Verdeutschung*, e di fatto rimane ebraica. Compararle è assurdo, come è assurdo «comparare un uccello a un pesce». ⁶²

Proprio nel 1933 Kittel dà alle stampe il primo volume del *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, ⁶³ un vero e proprio lessico del Nuovo Testamento, quindi organizzato per lemmi, che definisce con quali mezzi *linguistici* si esprime il vangelo, «eleggendo la *Sprache* greca, pur nel cuore del *Volkstum* giudaico, come lingua dello Spirito

⁶⁰ *Ib.*

⁶¹ *Ib.*

⁶² *Ivi*, 113-114. L'ultima frase della citazione Bossina la trae dall'edizione tedesca della *Judenfrage*: «Posso spiegare anche a Lei, personalmente, ciò che intendo. Da questo libretto Lei dovrebbe avvertire, io credo, quale considerazione io abbia per la Sua opera. La provo perché Lei è impegnato a risvegliare nel Suo popolo la religione dei Padri, e in questo senso considero con gioia la Sua traduzione della Bibbia come il dono più grande che Lei possa fare al Suo popolo che non comprende più l'ebraico. Con ciò io credo di aver detto dell'opera Sua il massimo bene che in assoluto si possa dire. È allora forse una diffamazione, costituisce forse anche solo un minimo detrimento se a questo aggiungo che io non provo, per me, per la mia persona, la minima propensione per questa Sua traduzione che a me pare solo una *Verdeutschung*? che a me, per quanto scritta in parole tedesche, rimane estranea quanto il testo ebraico? Ho letto una recensione alla Sua traduzione nella quale essa viene paragonata, per il contributo che apporta, a Lutero. Per me tutto questo è come paragonare un pesce a un uccello. Se valga più il pesce o l'uccello, è una domanda oziosa, perché non c'è nulla da confrontare. Il pesce capirà il pesce, e l'uccello l'uccello –, e l'ebreo tedesco si sentirà così estraneo all'Antico Testamento di Lutero (se proverà sentimenti davvero genuini, e non si fisserà su impressioni artificiose) come io al Suo, mentre al suo cuore parlerà con immediatezza la Sua traduzione, come al mio quella di Lutero» (cf. G. Kittel, *Die Judenfrage*, Stuttgart, Kohlhammer, 1934 [2 ed.], 91).

⁶³ Su cui si veda la critica, ancora validissima, di J. Barr, *Semantica del linguaggio biblico*, trad. it., Bologna, il Mulino, 1968.

e del *kerygma*». ⁶⁴ Viene dunque offerta agli studiosi l'opportunità di verificare come l'inaggrabile compenetrazione di «Volkstum» e «Sprache», così come espressa da Kittel nell'agghiacciante carteggio sulla «Judenfrage», consenta parallelamente di edificare il maggior monumento lessicografico alla scrittura *greca* di uomini provenienti da un «Volkstum» indubitabilmente *ebraico*. Kittel chiama a raccolta il «gotha» degli studi giudaici e protocristiani dell'epoca: viene elevato una sorta di monumento della cultura esegetica tedesca il cui impianto di fondo risulta in pratica sovrapponibile all'opera teologico-finalistica di Droysen. L'*Hellenismus* è il principale quadro di contesto che permette di spiegare la terminologia impiegata negli scritti del Nuovo Testamento. L'ebraicità, quando viene chiamata in causa, è quella che promana dalla visione teologica di matrice luterana, sostanzialmente sostitutiva e cristiano-centrica, e che ha finito con il trovare una delle sue ulteriori espressioni culturali nello stesso *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* di H.L. Strack e P. Billerbeck ⁶⁵ (opera che, a differenza del *Theologisches Wörterbuch*, sostanzialmente propositivo nel modo di leggere il Nuovo Testamento nel contesto ellenistico, risulta di impianto fondamentalmente negativo-oppositivo rispetto alla letteratura rabbinica, giudicata una diretta derivazione del fariseismo del I secolo).

Le voci del *Theologisches Wörterbuch* seguono tutte lo stesso rigido schema, a riprova del forte disegno unitario che le ha indirizzate e sostanziate: troviamo una scansione strettamente cronologica che parte, nella stragrande maggioranza dei casi, dalla documentazione greca di epoca pre-classica e classica e che giunge a disegnare la successiva evoluzione della lingua e della cultura in epoca ellenistica e romana (appare molto presente anche la documentazione papiracea che man mano veniva alla luce). ⁶⁶

Sul versante ebraico, il posto principale è in linea di massima quasi sempre accordato alla Bibbia e al modo in cui i LXX hanno reso termini e/o concetti del testo masoretico, per poi arrivare a verificare le successive interpretazioni e sistematizzazioni rabbiniche. La documentazione risulta così discussa, secondo una tendenza chiaramente cumulativa, in una costante funzione cristiano-centrica, e, quando le fonti giudaiche coeve al sorgere dei primi gruppi di seguaci di Gesù vengono chiamate in causa, queste sono in massima parte piegate a una visione teleologica e finalistica, nel peggiore dei casi secondo un'ottica, e spesso con una

⁶⁴ Bossina, *Stoa, Ellenismo...*, 115.

⁶⁵ München, C.H. Beck, 1922.

⁶⁶ Questa contribuisce ad arricchire e a meglio comprendere la cosiddetta *koiné*, mostrando l'apporto delle regioni periferiche e "orientali" al rinnovamento del greco. Sono gli anni, detto con un sol nome, di Adolf Deißmann (1866-1937). Sarebbe impossibile elencare gli effetti che di qui si riversarono, per spostarsi al settore per eccellenza dei contatti tra mondo greco e mondo semitico, sullo studio del Nuovo Testamento e dei LXX (ovviamente, Kittel a parte!).

buona dose di compiacimento, esplicitamente anti-ebraica. Il pluralismo ellenistico, frutto del dominio culturale greco, spiega e definisce l'universalismo cristiano. L'ebraismo, se è pluralista, lo è per influsso greco; altrimenti questo non può che apparire come una religione monolitica e chiusa su se stessa, e dunque inconciliabile con il più autentico spirito che promana dalla grecità.

IV. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

La ricerca degli ultimi decenni sta sempre più sottolineando come il formarsi dei diversi nazionalismi europei, il cui punto culminante è senza dubbio rappresentato dalla catastrofe della seconda guerra mondiale, sia un processo complesso e, in quanto tale, a più dimensioni. Per questo, lo strumento della «longue durée» risulta utile proprio per dare conto del multiforme percorso, misto di rotture e continuità, che ha portato alle vicende che hanno tenuto in scacco l'Europa per tutta la metà del secolo breve. Come ha sottolineato Gerdmar per lo specifico della situazione tedesca,⁶⁷ la macchina antisemita della Germania nazionalsocialista poté, per ovvie necessità, trovare giustificazione ideologica/teologica nel modo in cui la riflessione luterana, e la relativa interpretazione dei testi biblici, avevano per secoli rappresentato il giudaismo, almeno in concomitanza al processo di secolarizzazione che si era andato via via affermando (processo che aveva ugualmente prodotto il progressivo affrancamento degli Stati europei da una serie di altrettanto nefaste modalità di autodefinizione e stigmatizzazione, vera e propria eliminazione del “diverso”).

Ciò che ho inteso mettere in luce, in questo saggio, è proprio un tassello di questo lungo processo. La creazione droyseniana di *Hellenismus*, una creazione che trova la sua ragion d'essere principale in un uso funzionale dell'antico a vantaggio e come giustificazione di una particolare situazione storico-politica, diventa lo strumento di una autodefinizione culturale e, quindi, teologica (e anche religiosa) di particolare efficacia e persistenza. Questa formulazione, dunque, se da un lato mette bene in luce la stretta correlazione tra gli studi classici e quelli teologici, correlazione che per tutto l'Ottocento è quasi un “imprescindibile” del campo culturale dell'«Altertumswissenschaft», dall'altro permette di valutare la sua profonda sedimentazione nel «cursus honorum» scolastico ordinario, tanto da assumere la dimensione di vero e proprio “presupposto doxico” naturalizzato e incorporato.⁶⁸ L'*Helle-*

⁶⁷ Cf. Gerdmar, *Roots of Theological Anti-Semitism...*, 2-3.

⁶⁸ P. Bourdieu definisce come *doxa* «un fonds d'évidences partagées par tous qui assure, dans les limites d'un univers social, un consensus primordial sur le sens du monde, un ensemble de lieux communs (au sens large), tacitement acceptés, qui rendent possibles la confrontation, le

nismus di Droysen, o una particolare declinazione di esso, diventa una sorta di presupposto introiettato che permette di misurare e motivare la continuità tra il passato e il presente, dunque uno strumento attraverso cui giustificare, proprio tramite l'analogia e il continuismo lineare, una presunta eccezionalità tra "noi" e l'"altro".⁶⁹

Luca Arcari
Università di Napoli Federico II
luca.arcari@unina.it

dialogue, voire le conflit» (P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, 151). È proprio l'istruzione, nei regimi totalitari, ad assolvere il fondamentale ruolo che si può definire di «istituzionalizzazione dell'evidenza fondata sull'esperienza ordinaria». Il nodo nevralgico, su cui i regimi totalitari devono per forza di cose intervenire, è costituito da quei presupposti cognitivi che forniscono i fondamentali con cui le persone conoscono e definiscono il mondo, e lo studio della storia, in questo processo, finisce con l'assumere, come si può ben immaginare, una sua fondamentale centralità.

⁶⁹ Un caso mi pare particolarmente istruttivo, desunto dalla monografia di Bossina già più volte citata, *Stoa, ellenismo...*, 98 ss. Proprio sulla base dell'ormai sempre più noto e studiato grado di asservimento raggiunto della filologia e della storia tedesche nei confronti della politica razzista e antisemita del regime nazionalsocialista (si pensi al manifesto del 1933 della "Associazione dei filologi classici tedeschi"), rispetto alla quale la scuola ha rappresentato uno dei più ovvi e naturali obiettivi (sono ben noti i raduni annuali dei «Deutsche Schulmänner» o l'opera di divulgazione svolta nell'ambito degli «altphilologischen Ferienkursen» rivolti agli insegnanti di scuole superiori in cui Platone, Aristotele, Tucide, Demostene appaiono funzionali a definire i concetti moderni di "cittadino", "costituzione", "Stato", ecc. Tutte le iniziative sono condotte sotto l'egida del ministero weimariano: sul tema, cf. almeno L. Canfora, *Ideologie del classicismo*, Torino, Einaudi, 1980, spec. 133-159, e V. Losemann, *Nationalsozialismus und Antike. Studien zur Entwicklung des Faches Alte Geschichte 1933-1945*, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1977), non posso non fare riferimento, sulla scorta del materiale reso finalmente disponibile da Bossina, al *Diario* di U. Kahrstedt (1888-1962). Tra le numerosissime notazioni, credo che un particolare emerga come davvero istruttivo, quando il *Diario* riporta: «Maggio successivo: recita scolastica organizzata al *Gymnasium* di Gottinga: 26.5.36. Per l'anniversario del liceo classico messa in scena da parte degli studenti dell'Edipo. Il consiglio scolastico dispone: Giocasta è nordica, Edipo giudeo, con movimenti delle mani corrispondenti (*mit entsprechenden Handbewegunge*)». Non sappiamo bene a cosa il testo alluda. Ciò che mi pare emergere con chiarezza, però, è proprio il dilagare di uno stereotipo contrappositivo che affonda le sue radici in un evidente "presupposto totalmente introiettato", assunto come metro di osservazione e comprensione del mondo, per cui il "nordico" coincide con il greco o almeno con una certa considerazione dell'essere greco, mentre il giudeo, contrapposto al greco, è tale proprio perché gesticola in modo riconoscibile. Vediamo "in atto" identità, essenze contrapponibili e contrapposte, a loro volta fondate sulla (e giustificate dalla) piattaforma culturale e concettuale dell'*Hellenismus*, quella stessa piattaforma che permette di edificare la giudaicità e l'ebraicità come entità storicamente e teologicamente immutabili e, in quanto tali, sempre riconoscibili.