
RECENSIONI

Storia

ABIGAIL GREEN - SIMON LEVIS SULLAM (eds.), *Jews, Liberalism, Antisemitism. A Global History*, Palgrave Macmillan, Cham 2020, pp. XVIII+429.

Il libro affronta la questione del rapporto tra liberalismo e ebrei scegliendo come cartina di tornasole l'antisemitismo. L'indagine, come recita il sottotitolo, è condotta con un taglio di storia globale. All'interno di una prospettiva che intende programmaticamente sottrarsi all'eurocentrismo, l'accento viene posto sulla necessità di sfuggire al pregiudizio secondo cui gli svolgimenti storici delle periferie dipendano da quanto è accaduto al centro. Con questa impostazione di fondo i saggi raccolti nel volume approfondiscono casi di studio significativi distribuiti in quattro macro-ambiti geografici di cui vengono sottolineate le differenze politico-culturali: l'anglosfera, segnata dalla larga presenza di istituzioni liberali; l'area germanofona, dove tendenze liberali si intrecciano con un etno-nazionalismo che ne mette in questione la persistenza; l'Europa meridionale in cui l'egemonia della Chiesa cattolica comporta una diffusa opposizione al liberalismo; l'impero ottomano che, ovviamente fino alla Grande guerra, vede un confronto della dominante religione islamica con i principi liberali.

Anche l'arco cronologico preso in considerazione è ampio: va dalla metà dell'Ottocento alla metà del Novecento. Ovviamente ogni contributo ha le specifiche scansioni richieste dall'argomento trattato, ma si può dire che l'intera opera è racchiusa all'interno di questa periodizzazione (di volta in volta assunta con l'opportuna duttilità). Il momento iniziale è dato dalle rivoluzioni quarantottesche – in quanto generalizzano dall'Atlantico al Mar Nero l'emancipazione ebraica promossa dalla Rivoluzione francese –; il momento conclusivo si colloca attorno alla promulgazione della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo con cui nel dicembre 1948 le Nazioni Unite sanciscono solennemente che i diritti civili e politici appartengono a ogni persona indipendentemente dalla sua confessione religiosa.

Con le differenziazioni, inevitabilmente presenti in un lavoro composto da 16 interventi – cui si aggiungono la corposa introduzione dei curatori e la postfazione di Samuel Moyn, il noto studioso della storia dei diritti umani – una tesi centrale percorre il volume: l'emancipazione ebraica promossa in età liberale non è svincolata da manifestazioni di antisemitismo. La tesi non è avanzata sulla base della dottrina politica del liberalismo astrattamente considerata, ma in relazione a concreti dati storici che vengono di volta in volta presi in esame: regimi liberali effettivamente operanti, assetti istituzionali di un ordinamento, esponenti significativi della classe dirigente, discorso pubblico di politici o intellettuali ecc.

La storiografia aveva da tempo osservato che l'affermarsi dei sistemi liberali si era variamente intrecciato con forme di esclusione o di discriminazione riguardanti la razza, la classe, il genere. Nel volume il tema viene approfondito in relazione al trattamento riservato alla minoranza religiosa ebraica. Anche su questo aspetto non erano mancati studi: diverse ricerche avevano mostrato che tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, il successo ottenuto all'interno

degli ordinamenti liberali dalla corrente nazionalistica aveva dato spazio a pratiche antisemite che si basavano sulla proclamazione dell'alterità delle comunità ebraiche rispetto a Stati nazionali la cui peculiare identità veniva individuata anche sulla base dell'omogeneità religiosa.

Il processo era stato amplificato dal coevo imporsi della politica di massa: l'antisemitismo appariva un facile strumento propagandistico per la raccolta del consenso elettorale. Non a caso nello stesso periodo il sionismo trova una delle sue più stringenti giustificazioni nel fallimento delle politiche di emancipazione degli ebrei messe in campo dai regimi liberali. Ma il libro intende mostrare che la realtà è più complessa: ben prima del fenomeno del liberal-nazionalismo, in contesti caratterizzati da una cultura politica liberale si sviluppano forme di antisemitismo. Mi limito a ricordare tre saggi che sembrano fornire un esempio significativo di questo processo.

Il contributo di uno dei curatori, Levis Sullam, intitolato *Osman Bey's "The Conquest of the World by Jews" (1873). A Liberal Antisemitism*, ruota attorno al singolare personaggio richiamato nel titolo: un inglese nato a Costantinopoli, che si converte al cattolicesimo, poi all'islamismo e infine all'ortodossia. Il libro del 1873, sostiene che gli ebrei, mossi da interessi materiali, si impegnano nella conquista dei vertici politici e finanziari degli Stati allo scopo di impadronirsi del mondo intero. Non a caso costituisce una delle fonti dei *Protocolli dei savi anziani di Sion*. Il contributo mette in rilievo che l'antisemitismo dell'autore non è dettato da convinzioni religiose o da pulsioni nazionaliste. Si fonda invece su argomentazioni di tipo politico e economico che attingono, sia pure con una certa disinvoltura, a autori classici del pensiero liberale.

Il secondo saggio che si può ricordare è pubblicato da Michal Rose Friedman con il titolo *Unsettling the "Jewish Question" from the Margins of Europe. Spanish Liberalism and Sephard*. Vi si esamina la rivisitazione della presenza ebraica nella storia iberica da parte di intellettuali che nel corso dell'Ottocento approfondiscono il tema del rapporto tra l'identità nazionale spagnola e l'espulsione degli ebrei. In particolare si sofferma sullo storico, di orientamento liberal-moderato, José Amador de los Ríos che rifiuta di considerare la Spagna una nazione multi-etnica e multi-religiosa. Pur ricavando dalla ricostruzione del passato la tesi che la tolleranza rappresenta un aspetto costitutivo della nazione spagnola, ne trae la convinzione che essa sia in primo luogo definita dall'appartenza religiosa al cattolicesimo, sicché risulta incongruo inserire nel suo assetto costituzionale il riconoscimento del diritto alla libertà religiosa.

L'ultimo esempio viene dal lavoro di Yaron Tsur, *Who introduced Liberalism into the Damascus Affair (1840)? Center, Periphery and Networks in the Jewish Response to the Blood Libel*, che analizza uno dei più noti episodi di antisemitismo ottocentesco – appunto il caso di Damasco – da un punto di vista assai interessante: l'intervento pubblico dei poteri politici dell'impero ottomano in relazione a una accusa di omicidio rituale, che, diffusa in Europa, era invece estranea a quell'ambito territoriale. L'autore si sofferma sul ruolo svolto dal console francese nella città siriana. Pur funzionario della monarchia liberal-costituzionale

di Luigi Filippo, egli opera attivamente in senso antisemita, continuando questi suoi interventi non solo dopo che è stata dimostrata l'infondatezza dell'accusa, ma anche quando, in conformità a una delle strutture giuridiche basilari dell'ordinamento liberale, la questione viene spostata dall'accertamento dello svolgimento dei fatti all'illegittimità delle procedure attivate per provare il reato. Un dato significativo è il sostanziale appoggio che il governo di Parigi riserva alle sue manovre antisemite.

Questi esempi – ma si potrebbero ricordare anche altri contributi inseriti nel volume – mostrano che la tesi fondamentale del libro riposa su indagini precise e ben strutturate. In complesso risulta persuasivamente argomentata. Tuttavia ci si può a questo punto porre una domanda: siamo davanti a un certo numero di casi, che pur non essendo quantitativamente irrilevanti, restano comunque vicende isolate oppure essi denotano un tratto strutturale dei sistemi liberali? Mi pare che, per dare una risposta soddisfacente a questa domanda, occorrono investigazioni sistematiche. Tuttavia una prima ipotesi può essere avanzata, partendo dal momento in cui si delinea il nesso tra ordinamento politico liberale e emancipazione degli ebrei.

Nel settembre del 1791, allorché l'Assemblea nazionale costituente discute il riconoscimento dei diritti politici e civili per la minoranza ebraica, il conte Stanislas de Clermont-Tonnerre – i cui orientamenti sono testimoniati dal fatto che fu l'oratore delle poche decine di membri della nobiltà che avevano accettato di riunirsi al Terzo Stato dopo il giuramento della Pallacorda – pronuncia una frase che è rimasta celebre, dal momento che specifica il fondamento su cui il nuovo regime poggia il mutamento introdotto nella condizione giuridica degli ebrei: «Il faut refuser tout aux Juifs comme nation et accorder tout aux Juifs comme individus». Sono parole che esprimono in maniera lapidaria l'atteggiamento della società politica liberale in costruzione verso gli ebrei: la parificazione agli altri cittadini li riguarda esclusivamente in quanto singoli, la loro appartenenza a una comunità non solo non ha a questo riguardo alcuna rilevanza, ma può costituire un potenziale ostacolo all'emancipazione.

Mi pare che emerga qui l'elemento esplicativo di futuri atteggiamenti antisemiti: i sistemi liberali rifiutano discriminazioni nei confronti degli ebrei allorché si tratta di mettere in questione la sfera di autonomia individuale che viene attribuita a ogni singolo cittadino; non li escludono invece quando gli ebrei si presentano o vengono considerati come un gruppo che invoca o pretende diritti in quanto comunità intermedia tra lo Stato e il cittadino. Pare poi plausibile che, per motivare le sperequazioni che discendono da questa impostazione, vengano riesumati dagli archivi della memoria collettiva quegli stereotipi antisemiti che si sono sedimentati nel lunghissimo periodo. Ma non interessa qui approfondire questa questione. Si può invece notare che nel corso del volume si possono trovare alcuni esempi che sembrano dare concreto fondamento all'ipotesi ora formulata sulle ragioni della porosità dei regimi liberali all'antisemitismo. Anche in questo caso mi limito a ricordare tre contributi.

Il saggio di Lisa Moses Leff, che inaugura il libro con il titolo *Liberalism and Antisemitism. A Reassessment from Pheripheries*, prende in esame la condizione

riservata agli ebrei, a cavallo della metà dell'Ottocento, in paesi tra loro assai distanti e caratterizzati da vicende storiche ben diverse, la Romania e l'Algeria. Essi sono però accomunati dalla stessa condizione periferica rispetto ai centri dell'Europa continentale in cui si svolgono i processi di emancipazione. In entrambi i sistemi politici l'avvento al potere di gruppi liberali comporta l'introduzione di pratiche discriminatorie nei confronti degli ebrei. Ne è ragione il fatto che, sia pure con grandi differenze negli attori storici, si verifica nelle due situazioni un processo analogo: correnti liberali diverse, anzi potenzialmente ostili, trovano la via di accesso al governo attraverso una convergenza che avviene sul terreno di una comune adesione al mito etnico-nazionale. In questo quadro scattano le misure antisemite: gli ebrei rappresentano una comunità "altra", che mette in questione l'elemento politico-culturale su cui si è costruito l'accordo per il potere.

Una conferma mi pare si possa ricavare anche da due saggi che trattano, con diversi ambiti di indagine, la situazione degli ebrei nell'impero ottomano: quello di Julia Phillips Cohen, *A Model "Millet"? Ottoman Jewish Citizenship at the End of the Empire* e quello di Ozan Ozavci dedicato a *A Jewish "Liberal" in Istanbul. Vladimir Jabotinsky, the Young Turks and The Zionist Press Network (1908-1911)*. In seguito alle riforme intraprese dal governo di Istanbul nella seconda metà dell'Ottocento gli ebrei passano dall'invisibilità politica del periodo precedente al raggiungimento di rilevanti ruoli amministrativi nella misura in cui si presentano come una "comunità leale" verso il governo nel quadro della tradizionale organizzazione del *millet*. Quando, con la rivoluzione dei "giovani turchi", si passa alla costruzione di un moderno Stato a carattere liberale, la sopravvivenza dei precedenti diritti comunitari appare problematica. La vicenda del viaggio di Jabotinsky a Istanbul è emblematica. Non ha alcun esito il suo tentativo di convincere il nuovo governo a garantire in Palestina l'insediamento di una comunità ebraica: i possibili vantaggi che ne deriverebbero ai turchi nei confronti degli arabi non sono sufficienti per rendere accettabile una misura che mette in discussione l'orientamento volto a strutturare il sistema politico sulla base dei diritti individuali.

La centralità della questione del rapporto tra individuo e comunità emerge anche in un altro tema che viene esaminato da alcuni saggi raccolti nel volume: la ricezione del liberalismo all'interno del mondo ebraico. Se il contributo dell'altra curatrice dell'opera Abigail Green, *1848 and Beyond. Jews in the National and International Politics of Secularism and Revolution*, mostra che l'attenzione alla garanzia dei diritti individuali dell'*Alliance israélite universelle*, nata a Parigi nel 1860 sulla scia del caso Mortara, estende l'attenzione alla tutela dei diritti del soggetto dagli ebrei anche ad altri perseguitati, come i cristiani in Siria e Libano, nell'area dell'impero asburgico l'atteggiamento verso gli ebrei non si limita a definire la condizione giuridica del singolo.

In effetti, dai due saggi di James Loeffler, *"A certain Type of Liberalism". Minority Rights in Jewish Liberal Discourse (1848-1938)* e di Jonathan Kwan, *Liberalism, Antisemitism, and Everyday Life in Vienna. The Tragic Case of Heinrich Jaques (1831-94)*, emerge che in ambito asburgico si afferma, sia pure non

senza inquietudini circa la loro concreta specificazione in termini di autogoverno delle comunità, una certa tutela dei diritti delle “minoranze nazionali”, tra cui rientra ovviamente anche quella ebraica. Nel momento in cui verso la fine del secolo si sviluppano pulsioni etno-nazionalistiche, le garanzie comunitarie riservate agli ebrei alimentano un antisemitismo che non consente il raggiungimento dei personali obiettivi di carriera politica persino a un ebreo, come il deputato viennese Jaques, che era pienamente integrato nella società austriaca. Il suo suicidio è la drammatica testimonianza del fallimento di una via di emancipazione liberale degli ebrei imperniata sul tentativo di raggiungere un equilibrio tra diritti individuali e collettivi.

Alcune ricerche condotte nel libro sembrano dunque avvalorare l'ipotesi che il regime liberale è permeabile a forme di antisemitismo nella misura in cui gli ebrei vengono considerati sotto il profilo comunitario. A questo proposito i risultati del volume costituiscono un apporto che, oltre alle conoscenze fornite nei particolari ambiti indagati dai saggi, si rivela particolarmente utile in ordine al chiarimento di un aspetto dell'antisemitismo su cui conviene spendere qualche parola.

Come è noto, soprattutto in ambito cattolico, l'avversione agli ebrei ha trovato una motivazione nella tesi che essi, essendone i primi beneficiari, come mostrava l'emancipazione ottenuta, erano anche i promotori delle trasformazioni imposte da quella moderna società liberale che, a partire dalla Rivoluzione francese, ha sgretolato il tradizionale regime di cristianità in cui la Chiesa dettava le regole della convivenza civile. Non interessa ora prendere in considerazione le varie articolazioni (più o meno legate alle teorie del complotto) in cui si è espressa questa valutazione, basta sottolineare che in essa trova radice il passaggio dal tradizionale antiguidaismo cattolico all'appoggio della Chiesa al moderno antisemitismo politico, di cui sono note le conseguenze, talora tragiche.

L'opera curata da Green e Sullam, mostrando in maniera inequivocabile che il rapporto tra il liberalismo e gli ebrei si caratterizza per un intreccio complesso di emancipazione e discriminazione, da cui non sono assenti manifestazioni fortemente antiebraiche, costituisce una palese attestazione che non ha alcun fondamento il giudizio storico portato a sostegno di quella forma di antisemitismo che vede gli ebrei all'origine e poi alla guida (più o meno occulta) degli ordinamenti liberali.

Naturalmente ciò non vuol dire che singoli ebrei non abbiano dato un contributo ai processi di secolarizzazione che hanno dissolto l'ordinamento cristiano della società. Nel volume di cui parliamo il saggio di Luisa Levi D'Ancona Modena, *Giving and Dying in liberal Italy. Jewish Men and Women in Italian Culture Wars*, testimonia il fattivo impegno di alcuni ebrei italiani dell'età risorgimentale a attribuire alla libera scelta di ogni persona comportamenti in precedenza soggetti all'autorità ecclesiastica (trasformazione dei cimiteri da spazio riservato ai cattolici a spazio laico in cui possono essere sepolti i credenti di tutte le fedi; riconoscimento del diritto alla cremazione come aspetto della laicizzazione della morte; sostituzione della filantropia basta su motivazioni umanitarie alla carità fondata su ragioni religiose).

Ma l'apporto fornito da singoli appartenenti alla comunità ebraica alla secolarizzazione della vita collettiva, non vuol dire che gli ebrei, nel loro insieme, abbiano organizzato e diretto i mutamenti che hanno visto il consorzio civile liberarsi dalla tutela ecclesiastica e affidare all'autonoma decisione della persona la costruzione delle strutture sociali e dei comportamenti individuali. I risultati delle indagini pubblicate in questo volume testimoniano chiaramente che la tesi secondo cui gli ebrei, considerati come una comunità, sono beneficiari e promotori della società liberale e della conseguente dissoluzione della società cristiana si rivela una mera costruzione ideologica. Negli stessi anni in cui veniva elaborato e diffuso questo schema interpretativo della storia, i regimi liberali mettevano infatti in atto pratiche antisemite. Interpretare questo dato di fatto – un esercizio cui gli antisemiti di professione non si sono certo sottratti – nei termini di un'ulteriore manifestazione della “perfidia giudaica” volta a occultare l'effettivo svolgimento della storia, significa togliere la possibilità stessa di una fondata conoscenza della storia per quel che è realmente stata.

Daniele Menozzi

MARTIN GOODMAN, *Storia dell'ebraismo*, tr. it. di Luigi Giacone, Einaudi, Torino 2019, pp. XXX+672, pp. 32 di tav., ill.

La diversità ebraica è la cifra di questo libro, in cui Goodman disegna con mano sicura il reticolo di correnti e di tradizioni del pensiero ebraico, facendo luce sui passaggi fondamentali della sua evoluzione dall'antichità all'oggi, il quale ha mantenuto «invariata la sua fortissima identità nonostante le innumerevoli forme e credenze che hanno costellato il suo corso». Identità che ha permesso all'ebraismo di conservare la capacità di far esplodere le contraddizioni culturali delle civiltà nelle quali si è imbattuto, principiando dal mondo politeistico dei cananei e degli egiziani, per finire con i cristiani e con i musulmani, che hanno in esso la loro radice. Questa lunga storia, ricca di accadimenti politici e culturali, viene approfondita da Goodman attraverso molti racconti di rabbini, mistici, salvatori medievali e cabalisti fioriti nei primi secoli dell'età moderna, che possono aumentare di numero se si seguono i suggerimenti delle note e dell'aggiornatissima bibliografia.

Le fonti antiche usate sono, ovviamente, la Bibbia e Flavio Giuseppe (*Guerra Giudaica, Antichità Giudaiche, Autobiografia*), un autore prezioso perché, congiungendo l'anima dello storico alla voce misteriosa della profezia, rispetta l'oggettività dei fatti e dà risalto ai valori spirituali ebraici, che l'autore di questo libro condivide e sviluppa fino all'oggi. L'unione dei fatti «non apologeticamente lineari» rende evidenti i rapporti e le forme che li collegano o che li differenziano, così da stabilire le epoche e i luoghi, dove le ramificazioni dell'ebraismo vennero a competere tra loro e, quando e dove a una toccò tollerare l'altra. In questa prospettiva l'autore ricerca la misura della tolleranza e la vitalità dei molti problemi antichi come, per esempio, l'identità della madre che ancor oggi è decisiva per «l'ebraicità del figlio» e il formarsi delle denominazioni principali in cui

si identifica questo popolo: israelita, ebreo e giudeo. Ovviamente in questa sede è impossibile fare la puntuale relazione delle cinque parti in cui sono suddivisi gli argomenti del libro; mi limito, pertanto, ad accennare i temi principali o più significativi di questa storia, che Goodman, seguendo il racconto biblico, fa principiare nel momento in cui Dio dice ad Abramo: «Lascia il tuo paese, esci dalla tua terra, io ti darò una nuova terra e la tua discendenza diventerà un popolo, il popolo della mia alleanza, e in te saranno benedette tutte le nazioni della terra». E proseguì con le traversie che portarono Abramo in Palestina e, successivamente, in Egitto (1700 a.C.), dove i suoi figli, semplici pastori, diventarono un vero popolo grazie anche a Giuseppe, il figlio venduto come schiavo, diventato viceré per l'interpretazione di un sogno.

Schiavizzati successivamente dai faraoni, gli ebrei nel 1250 a.C. ebbero l'opportunità di mutare definitivamente il loro destino per l'intervento di Dio che, nel deserto di Madian, investì Mosè della missione di salvare il suo popolo. Conquistata la terra promessa da Giosuè e organizzato il regno unitario, la storia degli ebrei subì nel 930 a.C. una svolta decisiva, dovuta alla secessione delle dieci tribù del nord, che diedero vita al regno d'Israele con capitale Samaria, mentre le restanti due tribù continuarono, nel sud, a mantenere in vita il regno di Giuda con capitale Gerusalemme.

Gli antagonismi e le separazioni dei due stati facilitarono nel 721 a.C. la conquista del regno del nord da parte degli Assiri, i quali deportarono nelle loro terre i samaritani. Nel 586 a.C. fu la volta dei Babilonesi, che distrussero il regno di Giuda, saccheggiarono il sontuoso tempio di Salomone e portarono nel loro regno buona parte della popolazione vinta, la quale si radicalizzò nella fiduciosa attesa del Messia promesso. Dopo i Babilonesi arrivarono i Persiani, i Greci e per ultimi i Romani, nella sequenza profetizzata a Nabucodonosor da Daniele, un altro "uomo dei sogni". Nel protettorato romano affidato a Erode e ai suoi eredi Dio fece nascere e vivere il Messia Gesù, «uomo saggio, se pure uno lo può chiamare uomo» (pp. 199 ss.). Gesù però non fu riconosciuto dal suo popolo, che si aspettava un re guerriero, un secondo Mosè, e l'attesa del Messia si protrasse senza fine.

Contro i Romani si organizzò la resistenza armata degli Zeloti (pp. 157 ss.), che sfociò in due grandi rivolte giudaiche: la prima nel 66, soffocata da Tito nel 70, e la seconda nel 115, durante il regno di Traiano, repressa solamente nel 135 da Adriano, che rifondò Gerusalemme con il nome di *Aelia Capitolina*. All'umiliazione della sconfitta senza appello seguì la diaspora definitiva del popolo ebraico in tutta Europa, resa più sopportabile solamente dalla fede in YHWH. E proprio la fede tenne per sempre unito il popolo disperso, la cui identità si rafforzò nei riti e nella cultura (letteratura, filosofia, poesia ecc.), che Goodman approfondisce nei capitoli intitolati *L'interpretazione della Torah (200 a.C.-70 d.C.)*, *La nascita dell'ebraismo rabbinico (70-1500)*, *Autorità e reazione (1500-1800)*, *La sfida del mondo moderno (dal 1750 a oggi)*.

Nella Parte seconda, intitolata *I limiti della diversità* (pp. 176-199), la "purezza" ermeneutica della Bibbia è il filo conduttore dei capitoli dedicati a *I saggi*, ai

Nazirei e chaverim, a L'esegesi allegorica e a Gesù e Paolo. I primi tre vertono sulla lezione di Filone d'Alessandria (pp. 188-199), «contemporaneo di Rabban Gamliel, che fu in perfetto accordo con i *chaverim* sull'importanza nella Torah delle leggi sulla purezza e le decime» (p. 188). Purezza che, per il sofisticato intellettuale impregnato di cultura platonica, «non risiedeva nell'atto in sé, ma nel suo significato più profondo» (*ibidem*). Un «significato» che Filone ricercò per tutta la vita senza venirne a capo e che Gesù realizzò fino a perdere la propria vita (p. 199).

A Gesù Goodman riconosce la profonda appartenenza alla cultura ebraica, la straordinarietà della predicazione, l'«evidente carisma e il linguaggio escatologico [...], rafforzati da eccezionali azioni simboliche come la purificazione del Tempio» (p. 203). Di contro, l'autore contesta alcuni passi del racconto evangelico, dimostrandone le aporie. Per le opere di Saulo/Paolo Goodman segue gli *Atti degli Apostoli* e le *Lettere*, che riconosce come frutto di una personalità eccezionale e complessa, tipica dell'«ebreo [...], allevato come fariseo e istruito ai piedi di Gamaliele» (p. 210).

Il cap. XIII della Parte terza (*Rashi e lo sviluppo della Halakhah, Maimonide. Fede e filosofia, Il libro dello splendore e la Kabbalah*) introduce al cuore della discussione medievale dei commenti al testo talmudico, che prese avvio «dalla cultura esegetica iniziata nel IX secolo con i commentari biblici di Sa'adiah» (p. 339), e all'antisemitismo medioevale, radice di quello moderno, sviluppato ampiamente nella Parte quarta (pp. 391-451), *Autorità e reazione (1500-1800)* e nella Parte quinta (pp. 473-566), *La sfida del mondo moderno (dal 1750 a oggi)*.

In queste due ultime sezioni (accuratamente approfondite) Goodman mette in contrasto la dilatazione dei confini dell'Occidente, dovuta alla scoperta delle nuove terre, e l'espansione del commercio intercontinentale, con la chiusura della cattolicità verso gli ebrei (p. 393) e verso le spinte di rinnovamento che avvenivano nelle nazioni nordiche.

La reazione della gerarchia cattolica contro i movimenti di riforma produsse la Controriforma (che doveva rimuovere gli abusi che avevano danneggiato la Chiesa nell'opinione pubblica), l'aiuto militare ai governanti solidali con il papato (soprattutto all'imperatore del Sacro Romano Impero) e la radicalizzazione generalizzata dell'intolleranza, culminata con l'edificazione dei ghetti. Contrariamente a ogni aspettativa, in quei posti di segregazione fiorirono nell'Italia del secolo XVI comunità straordinarie, nobilitate da artisti e pensatori eccezionali come Leone da Modena, Azariah ben Moshe de' Rossi da Ferrara (pp. 397 ss.) e, nel XVII secolo ad Amsterdam, Baruch Spinoza (pp. 477 ss.).

Ateo ripudiato dalla sua comunità, Spinoza è, oggi, per la comunità filosofica il primo «mirabile spirito libero» che, in anticipo di un secolo, fondò il primato della ragione (per lui, la Bibbia doveva essere studiata con gli strumenti scientifici di analisi applicati alla conoscenza della natura, p. 406). In pieno Settecento un altro ebreo, Moses Mendelssohn (1763), discepolo ideale di Spinoza, continuò a ricercare con gli strumenti logici le verità fondamentali della religione naturale: immortalità dell'anima, esistenza e provvidenza di Dio. Avanzando su questa

strada, propose la separazione della religione dallo Stato (in Italia si arrivò a questa mèta solo con Cavour!) e proclamò che la «vera religione consiste in verità razionali ed etiche disponibili a tutti». A differenza di Spinoza, però, Mendelssohn confermò che le caratteristiche specifiche dell'ebraismo derivavano dalla Legge rivelata e, per amore di essa, esortò la sua gente a tener viva la religione dei padri, a sopportare e a rimanere saldi «nel luogo che la Provvidenza vi ha assegnato». L'invito diventò aperta ricasazione del ripiegamento su se stessi, e uno stimolo a uscire «dalla tradizionale, rassegnata emarginazione e a farsi partecipi attivi della cultura e della politica nazionale» (p. 500).

Nell'Ottocento l'apertura della cultura ebraica europea, oramai diventata una realtà compiuta, si scontrò con i nazionalismi, vere fucine «di antisemitismo, più ostili alla persona fisica che non alla professione religiosa». Così dopo la Grande guerra, in Germania, la nazione dove gli ebrei si erano integrati al punto da identificarsi con la cultura nazionale e vedere «nella conversione al cristianesimo un mezzo neppure troppo sgradevole per progredire socialmente» (p. 486), la diffidenza verso i tedeschi di religione ebraica si trasformò in aperta ostilità. Di modo che, quando nel 1933 Hitler prese il potere, la maggior parte della popolazione, convinta com'era «che i nazisti fossero nel giusto a ritenere gli ebrei colpevoli di tutto» (p. 484), rimase indifferente di fronte alla «pulizia» etnica. La conseguenza furono i terribili anni della Shoah (1933-1945), durante i quali 6 milioni e mezzo di uomini, donne e bambini furono sterminati perché colpevoli di essere ebrei. La riparazione avvenne a guerra finita, dopo il 1945, quando l'ONU approvò la spartizione della Palestina tra ebrei e arabi e permise, nel 1948, la nascita dello Stato d'Israele, cosa che comportò subito una serie (irrisolta) di gravissimi problemi politici locali e internazionali.

Parte di quei problemi sono tuttora vivi negli USA, dove le comunità ebraiche rimangono restie verso i gruppi cristiani afroamericani, che «sostengono di essere gli unici israeliti autentici» (p. 582). Altrettanto delicati sono i rapporti tra gli ebrei della diaspora e gli ebrei etnici, minati dal sospetto e dalle restrizioni, e le relazioni con i convertiti al cristianesimo, che «affermano che accettare Gesù come il Messia non significa abbandonare l'ebraismo, bensì realizzarlo» (*ibidem*). A ciò si aggiunge la piaga, in Israele, dei coloni religiosi sionisti che, si sentono tentati «a cedere non solo alle promesse divine, ma anche alle future speranze messianiche» *in fieri* (p. 587). A chi chiede una previsione possibile di questi problemi, Goodman risponde che non può essere diversa da quella data da Flavio Giuseppe, il quale, a chi gli chiedeva lumi sulla visione dei quattro regni avuta da Daniele, rispose: «Non ritengo opportuno riferirlo, perché da me si aspetta che scriva il passato e ciò che fu fatto, non il futuro» (*ibidem*).

Concludo questa lunga storia, fatta più di idee che di gesta militari, consigliando di leggere in parallelo *Giudaismi. Pluralismo diacronico e sincronico*, curato da Massimo Giuliani (in «Humanitas» 74/1[2019], pp. 3-96), che valuta in modo originale alcuni dei problemi esperiti da Goodman.

Giulia Carazzali

Psicologia

SECONDO GIACOBBI, *Omogenitorialità. Ideologia, pratiche, interrogativi*, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 100.

L'omogenitorialità è senz'altro un argomento assai problematico e divisivo nel dibattito politico e culturale italiano attuale: c'è chi la considera entusiasticamente una conquista libertaria da introdurre al più presto anche nel nostro Paese e chi, invece, teme che possa portare a una degenerazione antropologica, ovvero verso un inquietante e disumanizzante post umano. «La riflessione psicoanalitica, certamente non univoca e talora discorde, anche sul tema dell'omogenitorialità offre comunque molti stimoli per una riflessione onesta e profonda», scrive nel suo libro Secondo Giacobbi (p. 39) – psicoanalista e psicoterapeuta, docente alla Scuola di psicoterapia psicoanalitica e alla Scuola di psicoterapia Arpad-Minotauro, nonché autore di numerosi testi e articoli di clinica e di psicoanalisi della società contemporanea –, il quale propone, con estrema razionalità e chiarezza, una riflessione volta soprattutto a indagare le possibili conseguenze affettivo-relazionali nel bambino fatto nascere da coppie omosessuali attraverso l'inseminazione eterologa o la pratica della gestazione surrogata, meglio conosciuta come utero in affitto. Conseguenze che la psicoanalisi, grazie ai propri peculiari strumenti d'analisi, può evidenziare con buona approssimazione e che dovrebbero portare, secondo Giacobbi, a mettere in guardia dai pesanti rischi che l'omogenitorialità può comportare sia per il nascituro sia per la comunità. La sua, di fatto, è una esplicita, benché pacata e molto ben motivata, critica della omogenitorialità, una critica che può definirsi anche coraggiosa.

In un articolo pubblicato sul «Corriere della sera» il 2 gennaio 2013 (*Freud e il senso della divisione dei ruoli*) Silvia Vegetti Finzi già scriveva che «è abbastanza ovvio che nell'ambito intellettuale chi pure dentro di sé è convintissimo che la natura esiste, che il genere corrisponde a una base sessuale biologica, che non si possa parlare di alcun diritto alla genitorialità, ma che semmai il solo diritto è quello del bambino di avere un padre e una madre, che pure dentro di sé, dicevo, è magari arciconvinto di tutte queste cose, esita tuttavia a dirlo chiaramente». Ecco, Giacobbi non teme certo di andare contro a quello che lui definisce un «timoroso conformismo» che pare caratterizzare non pochi tra gli stessi operatori «psi» e fa propria la domanda posta da due suoi colleghi: «È accettabile che la passiva acquiescenza della opinione pubblica alle imposizioni del “politicamente corretto” sia condivisa anche da chi avrebbe gli strumenti culturali e intellettuali per dare parola, in assenza di dati scientifici conclusivi, alla prudenza, alla riflessione e all'approfondimento?» (G. Bersani - A. Iannelli, *Omogenitorialità. Esiste la necessità di una riflessione degli esperti della salute mentale?*, in «Rivista di psichiatria» 50/1[2015], online <https://www.rivistadipsichiatria.it/archivio/1794/articoli/19522/>).

A proposito di dati scientifici conclusivi, l'autore ricorda come attorno all'argomento della omogenitorialità ci sia, da parte dei suoi fautori, molta disinfor-

mazione e mistificazione: non solamente di tipo semantico-culturale (la fattuale mercificazione della procreazione viene contrabbandata come donazione amorosa), ma soprattutto relativa agli studi degli eventuali danni che i bambini di coppie omogenitoriali potrebbero patire. «Numerose ricerche, per lo più sostenute e portate avanti da ambienti vicini o legati alle associazioni omosessuali, avrebbero accertato la non dannosità», scrive Giacobbi (p. 85), che però ricorda come non manchino ricerche, «al di fuori del coro», che dimostrano proprio il contrario. L'autore cita le principali (di L. Mark, F. Tagliabue, M. Regnerus, D.P. Sullivan), non prima però di aver amaramente notato come le stesse non vengano solitamente prese in esame: «Ci troviamo così di fronte ad un singolare fenomeno di disinformazione o, addirittura, di vera e propria “damnatio memoriae”, tanto più sconcertante in quanto proviene da ambienti che dovrebbero essere rispettosi di tutte le posizioni scientifiche e impegnati nel certamente difficile sforzo di essere imparziali se non neutrali» (p. 86).

Dopo aver ricordato gli aspetti essenziali di tali ricerche, così conclude Giacobbi il capitoletto riservato alla (per troppi versi poco corretta) battaglia culturale in corso: «Ritengo comunque che un problema così complesso non possa essere risolto a colpi di ricerche sugli effetti. Continuo così a chiedermi come sia possibile effettuare nel rapporto di filiazione una scissione tra l'aspetto genetico-biologico e quello affettivo-relazionale, sulla base del presupposto che il rapporto di filiazione, e quindi di parentalità, funzioni indipendentemente dal legame genetico, considerando quest'ultimo irrilevante. Ma è possibile non voler prendere in considerazione i rischi psichici che comporta dar vita ad un essere umano ignorando le sue origini biologiche? È realistico? È saggio? Tali interrogativi vanno certamente al di là delle teorie clinico-psicologiche ed implicano una dimensione di natura ideologico-culturale e antropologica nel senso più generale dei termini, e cioè inerente la concezione dell'uomo e del suo mondo vitale, ma anche inerente la storia della cultura umana e il futuro della nostra specie» (pp. 92-93).

Dopo aver sottolineato che l'omosessualità non può essere considerata una malattia, aggiunge: «La depatologizzazione della omosessualità ha quindi implicato il riconoscimento che l'omosessuale, di per sé, è psicologicamente sano o malato nella stessa misura in cui lo può essere un eterosessuale, e quindi lo si deve considerare in diritto di poter aspirare ad una vita di coppia pienamente riconosciuta e garantita dalla legge, come finalmente è possibile anche nel nostro Paese. E tuttavia ciò non è sufficiente per la stragrande maggioranza degli omosessuali, che reclamano la possibilità per la coppia omosessuale di accedere, grazie alle possibilità date dalle nuove tecniche di procreazione artificiale, alla genitorialità»; e continua ricordando significativamente che quest'ultima «non è solo una condizione inerente l'individuo e la coppia, ma include un “terzo”, il bambino a venire, a sua volta soggetto di diritto, e verso il quale la coppia e la società hanno una responsabilità oggettiva. Ma indipendentemente dal diritto sacrosanto del bambino ad avere una madre e un padre, ritengo che svincolare la genitorialità dal fondamento profondo dei processi pulsionali, fantasmatici e di produzione simbolica, sottesi alla procreazione naturale, sia sommamente peri-

coloso e alteri le basi ontologiche e naturali dell'uomo (e in questo caso la cultura è da intendersi come strumento di difesa della componente biologico-naturale dell'uomo stesso)» (p. 25).

Una componente biologico-naturale che, attualmente, è sotto attacco da parte di chi vorrebbe disancorare il genere sessuale dalla identità sessuale individuale. Al riguardo Giacobbi scrive: «C'è da chiedersi se sia realistico e saggio far consistere l'appartenenza di genere in un puro stato mentale dichiarativo e disconnesso dal dato corporeo, persino in assenza di una sua trasformazione a seguito di interventi medico-chirurgici» (p. 32), e ricorda, inoltre, come per molti rappresentanti della psicoanalisi l'inconscio abbia uno statuto filogenetico e quindi sia stabilizzato e radicato profondamente negli esseri umani, al di là degli aspetti coscienti del funzionamento, degli atteggiamenti e orientamenti della mente conscia. Dopo aver citato Arnold Gehlen, uno dei fondatori dell'antropologia filosofica, che definiva la cultura la "seconda natura" dell'uomo, e dunque riconoscendo una "prima" natura di ordine animale, Giacobbi si chiede se le leggi di natura «siano limiti che si possono e si devono necessariamente e liberamente superare e contraddire, e non anche limiti da rispettare o di cui tener conto in funzione degli interessi e dei benefici di natura fisica e psichica degli individui e della specie» (*ibidem*). Ma, continua, «nel momento in cui la scienza e la tecnologia producono e introducono nel circuito del mercato e del consumo nuovi artefatti, il senso comune tende ad acquisirli come leciti e, in quanto nuovi, positivamente innovativi e irrinunciabili» (p. 33).

Il fatto che la fattibilità dell'invenzione tecnologica ne sancisca anche l'utilizzabilità era già stato oggetto di riflessioni critiche da parte di alcuni filosofi, tra cui Heidegger – che ha disvelato come il predominio della tecnica comportasse l'inglobamento dentro di essa di qualsiasi logica della finalità che non fosse autonomamente intrinseca agli scopi della Tecnica stessa – ed Emanuele Severino, secondo il quale il dominio della tecnica è ciò che caratterizza la contemporaneità, intesa come l'epoca in cui la scienza non è più al servizio dell'uomo, bensì è piuttosto l'uomo al servizio della Tecnica. Se questa è la situazione, e lo è, a giudizio di Giacobbi diventa essenziale ricordare l'appassionato ammonimento del filosofo tedesco Hans Jonas, che esortava a quel «principio di responsabilità», che va oltre l'etica tradizionale – per la quale sarebbero le intenzioni e le motivazioni dell'agire a renderlo buono o cattivo, incolpevole o colpevole – e che si basa, invece, sulla valutazione delle conseguenze possibili, anche sul lungo periodo, delle azioni.

Un ammonimento, come ricorda Giacobbi, fatto proprio dal giurista Giuliano Amato (nella sua prefazione al libro di Paola Marion, *Il disagio del desiderio. Sessualità e procreazione nel tempo delle biotecnologie*, Donzelli, Roma 2017): «È giusto, pur di essere genitori, far nascere un bambino nella cui vita entreranno una doppia paternità o una doppia maternità, con effetti che non siamo in grado di presagire? Vogliamo adattarci fino in fondo, accettando il principio che tutto ciò che è fattibile ha titolo perciò stesso ad essere fatto? E se davvero fosse così, ci rendiamo conto che allora vorremmo una società nella quale avere un figlio

non è diverso dal soddisfare un qualunque altro desiderio procurandosi gli ingredienti e seguendo poi le istruzioni per l'uso?» (p. 38).

Si pone a questo punto il problema se il desiderio di avere un figlio possa, di per sé, convertirsi in un diritto. «Certo – scrive al riguardo l'autore – se si parte da una posizione ideologico-culturale di ordine esclusivamente individualistico e soggettivistico, è possibile concepire l'insieme sociale come costituito da monadi, gli individui, ciascuno dei quali si definisce come portatore di diritti assolutisticamente affermabili e indiscutibili. L'unico limite a tali diritti è la condizione che il loro appagamento non produca danni ad altri» (p. 39). Ma è proprio sotto questo aspetto che l'omogenitorialità rivela la sua più grande, e insolubile, contraddizione. «A differenza di altri desideri o bisogni – ricorda Giacobbi – quando si parla di procreazione e di genitorialità ci troviamo di fronte alla realtà vivente di un essere umano destinato a nascere e vivere. Da un lato, dunque, il desiderio, certamente umanamente comprensibile, di avere un figlio e, dall'altro, gli incontestabili bisogni (e quindi diritti riconosciuti dalla legge) del bambino a venire. Si tratta di bisogni di cura e accudimento, che vanno al di là degli aspetti meramente materiali e includono ancor più importanti necessità di ordine psichico, cognitivo ed affettivo, che devono essere adeguatamente soddisfatte per garantire uno sviluppo sano ed armonioso» (pp. 39-40).

È a questo punto del suo libro che Giacobbi offre al lettore le riflessioni e gli spunti principali che la teoria e la ricerca psicoanalitica possono portare a una seria e pacata riflessione in merito alla omogenitorialità. Contro il presupposto di quest'ultima, che le radici e la natura biologica della generazione umana siano aspetti fenomenici che la scienza e le tecnologie possono, senza troppi problemi, superare e trasformare radicalmente, l'autore ricorda l'ammonimento di Maurice Merleau-Ponty, secondo il quale «noi non abbiamo un corpo, ma siamo il nostro corpo». Il disconoscimento del corpo e del suo legame con la mente comporta anche un disconoscimento delle funzioni genitoriali in quanto funzioni connesse ai corpi, maschili o femminili, e a ruoli affettivi altrettanto legati ai generi sessuali. Scrive al riguardo Giacobbi: «Chi sostiene la proponibilità e la non dannosità per i figli della omogenitorialità svaluta la differenziazione tra le due funzioni, ne afferma l'origine meramente culturale e quindi sostiene la possibilità di disgiungere la funzione materna e la funzione paterna dall'appartenenza, la prima al genere femminile e la seconda al genere maschile» (pp. 45-46). Dopo aver ricordato i principali insegnamenti della psicoanalisi derivanti dallo studio della vicenda edipica (che prevede ineludibilmente un padre, una madre e un terzo, ovvero il loro figlio), nonché le origini filogenetiche dell'inconscio (le cui strutture e i cui dinamismi fanno parte di un patrimonio neuro-cerebrale e mentale collettivo), l'autore osserva che l'idea, diffusa tra i fautori della omogenitorialità, secondo la quale eventuali danni fatti registrare dai bambini di coppie dello stesso sesso sarebbero frutto di discriminazione e disapprovazione sociali, è caratterizzata da «un ingenuo riduzionismo ambientalista che sottovaluta, ancora una volta, fattori pesantissimi di ordine intrapsichico e antropologico» (p. 61). Ricordando gli studi di Melania Klein, a questo punto l'autore affronta l'argomento nodale del rapporto

madre-bambino, un rapporto colmo di sensazioni corporee, suggestioni psichiche, pensieri consci e inconsci, fantasie e affettività (fondamentali già a livello intrauterino), di cui l'omogenitorialità che ricorre alla maternità surrogata decide di rimuoverne l'importanza. «Il problema del “materno” può trovare adeguato adempimento nelle coppie lesbiche, le quali, al contrario, non sono però in grado di offrire al bambino una figura maschile e paterna», ricorda Giacobbi (p. 67). Il quale, dopo aver ricordato che con l'omogenitorialità ci si trova di fronte a una vera e propria mercificazione della procreazione («Colpisce e sconcerta che la Sinistra, tradizionalmente e storicamente così attenta a tutti i fenomeni di mercificazione dell'uomo, della sua immagine, del suo lavoro, del suo corpo, sia così indifferente di fronte ad una compravendita trasfigurata in dono d'amore», p. 78), fa sue le parole di Lucetta Scaraffia quando afferma che l'adozione interviene a partire da una condizione di anormalità e problematicità nelle condizioni di vita di bambini già nati, mentre l'omogenitorialità fa deliberatamente nascere bambini proprio per poi “adottarli”, e cioè andando a creare volutamente e artificialmente condizioni di problematicità.

Verso la fine del suo libro, Giacobbi suggerisce un'ipotesi stimolante: «L'impressione è che il rapporto interno e l'interna rappresentazione con e del figlio di cui molti omosessuali desiderano venire riconosciuti genitori, sia ispirato ad una sorta di astratto e totalizzante afflato amoroso che, sul piano dello psichismo profondo, sembra evocare una fantasia del figlio come di un bambino magico, circondato, quasi avvolto, da genitori adoranti la cui genitorialità è nata da una miracolosa e misteriosa fecondazione» (pp. 81-82). Ma l'adorazione, ricorda l'autore, è cosa assai diversa dall'amore. E probabilmente, aggiunge, nella richiesta degli omosessuali di avere anch'essi dei figli «si nasconde anche, inconsapevolmente, un movimento psichico di attacco e di protesta contro un ordine naturale del mondo, che li esclude dall'aver figli» (p. 83). Nelle sue conclusioni, Giacobbi ricorda come il vero scontro tra i fautori dell'omogenitorialità e coloro che la ritengono un errore, «non è tra una concezione dell'uomo religiosa o addirittura cattolica ed una concezione dell'uomo laica, bensì tra un'idea dell'uomo che ritiene di dover mantenere l'ancoraggio a quelli che appaiono fondamenti irrinunciabili della realtà umana, oltre la quale non c'è un uomo “nuovo”, ma un uomo “post-umano”, di cui non tutti sono in obbligo di auspicare l'avvento e, di contro, un'idea dell'uomo che disconosce quell'ancoraggio» (p. 99). L'autore chiude la sua riflessione ricordando come il «Nuovo che avanza» rischi pericolosamente di assomigliare a quello descritto nel *Mondo Nuovo* di Aldous Huxley. Nel romanzo distopico pubblicato nel 1932, Huxley parla di una umanità futura (siamo nel 2540) che disconosce l'importanza del passato, ritenuto una barbarie, e nella quale la riproduzione in serie di tutti gli oggetti viene applicata anche alla riproduzione umana, che è diventata extra-uterina. Gli embrioni umani vengono prodotti e fatti sviluppare in apposite fabbriche secondo quote e caratteristiche prestabilite e pianificate dall'autorità. Da qui l'inquietante domanda finale di Giacobbi: «Siamo sicuri che il 2540 di Huxley sia così lontano?» (p. 100).

Guido Maria Antonoli