

## Nietzsche, l'antisemitismo e l'ermeneutica biblica a fine Ottocento

ANDREA ORSUCCI\*

### 1. Miti ariani

Per Houston Stewart Chamberlain, che pubblica nel 1899 *I fondamenti del diciannovesimo secolo*, ampio repertorio, destinato a grande risonanza, di filosofemi e dottrine che devono affermare il primato della civiltà «germanica» e delle tradizioni «indoariane», tratto distintivo delle stirpi semitiche è il «fanatismo», l'intolleranza e l'egoismo («Jehovah è solo il Dio degli ebrei»)¹. Non bisogna dimenticare, a suo dire, che «per il semita, la religione è la deificazione del proprio volere, la sua più infiammata, smisurata, sfrenata affermazione»: nell'idea del 'Dio creatore', garante della salvezza del suo popolo, si annida un «principio materialistico», che ignora del tutto il «mistero», la trascendenza e l'infinità². Gli ebrei rivendicano, sul piano del sentire religioso, il trionfo dell'«arbitrio» più sfrenato («Jehovah è ciò che vuole essere;

---

\* Università degli Studi di Cagliari; an.orsucci@gmail.com

¹ H.S. Chamberlain, *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, 2 Bde, Bruckmann, München 1899, pp. 382-385. Per quanto riguarda gli scritti di Nietzsche, il presente contributo segue l'edizione critica a cura di G. Colli e M. Montinari (*Kritische Studienausgabe*, de Gruyter u. DTV, Berlin u. München 1988 = KSA) e la corrispondente traduzione italiana (*Opere*, Adelphi, Milano 1964 ss.), indicando di volta in volta i numeri della sezione, se presente, e dell'aforisma o del paragrafo. I *Frammenti postumi* vengono citati riportando il numero del gruppo, del frammento (posto tra parentesi quadre) e la data di composizione. Nel citare Nietzsche, sia nel testo che nelle note, vengono utilizzate le seguenti sigle: AC (*L'Anticristo*), FW (*La gaia scienza*); GM (*La genealogia della morale*), JGB (*Al di là del bene e del male*), M (*Aurora*), MA (*Umano, troppo umano*), NF (*Frammenti postumi*), VM (*Opinioni e sentenze diverse*). Per i carteggi nietzscheani, sono state tenute presenti l'edizione tedesca (*Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari, de Gruyter, Berlin 1975 ss.) e italiana (*Epistolario*, Adelphi, Milano 1976 ss.). La sigla NB si riferisce alla biblioteca di Nietzsche (*Nietzsches persönliche Bibliothek*, hrsg. v. G. Campioni, P. D'Iorio, M.C. Fornari, F. Fronterotta, A. Orsucci, de Gruyter, Berlin u. New York 2003).

² H.S. Chamberlain, *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, cit., pp. 396-398 e 400.

si colloca al di sopra dell'intera natura, al di sopra di ogni legge»<sup>3</sup>. Il «semita» conosce esclusivamente comandi e obblighi, solo l'«ariano» è in grado di stupirsi a cospetto della grandiosità del cosmo e della natura: «Non *comprendere*, bensì *essere*; questo è ciò che lo scuote: non il passato, con la sua litania di cause ed effetti, quanto piuttosto il presente, l'eterno presente, è ciò che incatena il suo riflettere, sempre pronto a lasciarsi sorprendere». Il suo intelletto «si riconosce sempre di nuovo in ogni fenomeno, ritrova in se stesso ogni fenomeno», e quindi riesce a «sperare di cogliere il muoversi [...] dell'eterno agire, di avvertire [...] la segreta musica dell'esistere»<sup>4</sup>.

Lo scritto di Chamberlain, che intende annunciare il «risveglio» del «mondo germanico», tessendo le lodi della capacità delle stirpi ariane di plasmare in forme nuove la civiltà contemporanea, riprende in gran parte affermazioni, immagini e 'visioni del mondo' che avevano cominciato a diventare 'moneta corrente', nella cultura e nella società tedesca, soprattutto a partire dal 1870.

Rileggere Nietzsche, soffermarsi sui suoi scritti composti tra il 1878 e il 1888, tra *Umano, troppo umano* e *L'Anticristo*, è un modo per affrontare, da una prospettiva particolare ma oltremodo ampia, un periodo cruciale nella storia dell'antisemitismo ottocentesco in Germania. Si moltiplicano, proprio in questi anni, gli sforzi per trasformare miti razziali in vere e proprie ideologie capaci di orientare l'opinione pubblica, per creare nuovi partiti politici di orientamento antisemita, per promuovere una pubblicistica – rivolta non a ristrette cerchie di intellettuali, ma a ampi strati della società civile – che faccia dell'opposizione tra 'ariano' e 'semita' il centro dei suoi discorsi.

Adolf Stoecker promuove nel 1879 il *Partito cristiano-sociale dei lavoratori*, Wilhelm Marr fonda negli stessi mesi la *Lega antisemita*. Le prese di posizione in difesa dell'idea di un «germanesimo cristiano», strettamente collegato a un cristianesimo 'ariano' e del tutto estraneo alla tradizione giudaica, coinvolgono, in quest'arco di tempo, anche accademici e docenti universitari di grande prestigio, tra cui lo storico Heinrich Treitschke e l'orientalista e biblista Paul de Lagarde. L'economista e filosofo Eugen Dühring, che in anni precedenti era stato vicino ai socialisti e agli anarchici, diventa uno strenuo agitatore antisemita, pubblicando *La questione giudaica* (1881). Nel 1885 Theodor Fritsch comincia a stampare la sua rivista, *Die Antisemitische Correspondenz*. Negli stessi mesi vengono infine diffusi i primi risultati di un'indagine sistematica, promossa da Rudolf Virchow, intorno ai caratteri somatici della popolazione tedesca. La pubblicazione dei dati, che evidenziano

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 239-240.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 221.

una marcata disomogeneità e non confermano affatto la preminenza del ‘tipo ariano’, accendono nuove, roventi discussioni.

Questo confuso incrociarsi e sovrapporsi di prese di posizioni e di arroventate polemiche, di sforzi propagandistici e di iniziative politiche, lascia vistose tracce nelle pagine di Nietzsche, fiero avversario del «maledetto antisemitismo» e ostinato censore della vuota retorica messa in circolazione dalla «canaglia antisemita». Il filosofo, «incorreggibile europeo e anti-antisemita»<sup>5</sup>, scrive intorno al 1887: «Massima: non avere rapporti con nessuno che prenda parte alla bugiarda impostura delle razze. (Quanta menzogna e palude ci vuole per sollevare problemi di razza nella promiscua Europa attuale!)»<sup>6</sup>. L’ostilità di Nietzsche nei confronti dell’antisemitismo del tempo è d’altra parte pienamente condivisa dagli amici più stretti, come Franz Overbeck e Heinrich Köselitz<sup>7</sup>.

A partire dalla fine degli anni ’70, Nietzsche registra i segni di un’epoca in cui la ‘decadenza’ e un insieme di sempre più profonde e accelerate trasformazioni storiche mutano anche il modo di presentarsi degli antagonismi sociali, adesso carichi – a differenza quanto avveniva nei decenni precedenti – di ‘valori’, di ‘parole altisonanti’, di ‘visioni del mondo’. Molte pagine, nei suoi frammenti e nei testi a stampa, cercano di chiarire come nei nuovi movimenti

---

<sup>5</sup> Lettere di Nietzsche del 2 aprile 1884 (a Overbeck), del 7 febbraio 1886 (alla sorella), degli ultimi giorni del dicembre 1887 (alla sorella), e del 29 dicembre 1887 (alla madre).

<sup>6</sup> NF, 5 [52], estate 1886-autunno 1887. Solo nel *Crepuscolo degli idoli* del 1888 (ma non nelle opere precedenti) compaiono espressioni come «umanità ariana» e «valori ariani». E motivi riconducibili alla propaganda antisemita sono presenti in certe pagine scritte al tempo della *Nascita della tragedia* (1872) e in alcune sezioni dell’*Anticristo* (1888): si possono consultare, a questo proposito, le corrispondenti voci nei lessici di H. Ottmann (*Nietzsche-Handbuch*, Metzler, Stuttgart u. Weimar 2011) e di C. Niemeyer (*Nietzsche-Lexikon*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2009). Si tratta certamente di elementi da non ignorare, ma che non devono comunque spingerci a trascurare gli aspetti più significativi, e ancor oggi attuali, del confronto di Nietzsche con il proprio tempo.

<sup>7</sup> F. Overbeck, *Werke und Nachlass*, Bd. 8: *Briefe*, hrsg. v. N. Peter u. F. Bestebreurtje, Metzler, Stuttgart-Weimar 2008, pp. 119-120, 178-179 e 182. Cfr. anche F. Overbeck, H. Köselitz, *Briefwechsel*, hrsg. v. D.F. Hoffmann, De Gruyter, Berlin u. New York, 1998, pp. 47-48, 53-54 e 73. Sia Overbeck sia Köselitz condividono con Nietzsche l’insofferenza verso dottrine e orientamenti politici intrisi di «nazionalismo e [...] odio di razza», sorretti da una ‘mistica’ del sangue e del suolo. Nel quinto libro della *Gaia scienza*, rinunciando alla condanna di quanto di positivo può nascere dall’incrocio di etnie e civiltà diverse, Nietzsche ribadisce: «Noi senza patria siamo per razza e provenienza troppo multiformi e ibridi, come ‘uomini moderni’, e di conseguenza scarsamente tentati di prendere parte a quella mendace autoammirazione e libidine razziale che si mette in mostra oggi in Germania, quasi fosse indice di sentimenti tedeschi, e che è doppiamente falsa e indecorosa nel popolo del ‘senso storico’» (FW 377).

di massa, tanto nelle organizzazioni nazionalistiche quanto nell'antisemitismo e nella propaganda socialista, sia ormai predominante, un vacuo «atteggiarsi moralistico», l'urgente bisogno di una 'rigenerazione' assoluta<sup>8</sup>. In una riflessione del 1887, l'inserimento di 'logiche messianiche' nello scontro politico, del tutto sconosciuto nei decenni precedenti, è descritto con grande attenzione. Volendo affermare nuove credenze, sul terreno delle opposizioni religiose e ideali, si cerca sempre più spesso «un pretesto per introdurre un insaziabile bisogno di vendetta come *dovere morale-religioso*». Qualcosa di analogo («La condanna morale come *mezzo di potenza*») acquista sempre più rilievo nelle tecniche di mobilitazione messe in atto dai nuovi movimenti politici: «Anche presso gli *antisemiti* si tratta sempre dello stesso artificio: colpire l'avversario con giudizi di riprovazione morale e riservarsi la funzione della *giustizia punitiva*»<sup>9</sup>.

## 2. La rilevanza storica di Israele nell'ottica nietzscheana

Nell'affrontare la questione ebraica, il discorso di Nietzsche si svolge costantemente, a partire dalla seconda metà degli anni '70, su due piani distinti, tra di loro comunque collegati: alla denuncia delle grottesche e pericolose 'semplificazioni' dell'antisemitismo si accompagna un giudizio, tutt'altro che negativo, sull'importanza storica di Israele.

Un aforisma del primo volume di *Umano, troppo umano* (1878), apprezza «l'intraprendenza (*Thatkräftigkeit*) e superiore intelligenza degli ebrei, il capitale di spirito e di volontà da essi accumulato [...] in una lunga scuola di dolore». Il nuovo «spirito libero», l'«uomo europeo» del domani, dovrà assorbire, nel suo affermarsi, anche le loro capacità intellettuali, mettendo da parte il rancore e l'immotivata avversione, sempre più diffusi nell'epoca di crisi dei nazionalismi, di quanti vogliono «condurre gli ebrei al macello come capri espiatori di tutti i possibili mali pubblici e interni». Proprio alla cultura ebraica, in realtà, spetta il merito, a voler giudicare in maniera equilibrata, di aver risolutamente contrastato, in un periodo storico decisivo, gli sforzi rivolti a «orientalizzare l'Occidente» e a disperdere il patrimonio ideale del mondo classico: «Nei tempi più oscuri del Medioevo [...] furono liberi pensatori, doti e medici ebrei, che tennero alto il vessillo del rischiaramento (*Aufklärung*) e dell'indipendenza spirituale», salvaguardando uno 'spirito critico' che potrà

---

<sup>8</sup> GM III 26.

<sup>9</sup> NF, 9 [124], autunno 1887.

sostenere, in seguito, il trionfo di «un'interpretazione del mondo [...] più conforme alla ragione e in ogni caso non mitica»<sup>10</sup>.

Più volte, anche a partire da questa considerazione, Nietzsche rivendica la proficua convergenza tra tradizione ebraica e mondo europeo. In anni in cui, a partire da Wagner, da Lagarde e da Treitschke, si difende il mito di un «cristianesimo germanico», estraneo a qualsiasi influenza proveniente dall'Oriente, le riflessioni nietzscheane ribadiscono che la civiltà europea deve il suo dinamismo, il suo incessante e irrequieto 'tendere oltre', proprio alla «fantasia inquieta, avida» e al «selvaggio eroismo» di Israele:

Il cristianesimo, grazie alla sua derivazione [...], ha conferito agli europei quel disgusto ebraico di se stessi, la rappresentazione dell'inquietudine interiore come normalità umana: di qui la fuga degli europei da se stessi, di qui la loro inaudita attività, essi ficcano testa e mani dappertutto<sup>11</sup>.

Ancora nel 1886, negli aforismi di *Al di là del bene e del male*, si sostiene che l'identità spirituale dell'Europa risulta, in larga parte, proprio da Israele: al *pathos* della religiosità ebraica, e non all'orgoglio e al senso di superiorità dei greci, si deve «il grande stile della morale, la terribilità e la maestà di esigenze infinite, di infiniti significati, tutto quanto il romanticismo e la sublimità delle problematiche morali»<sup>12</sup>. La genialità degli ebrei è il risultato della loro singolare capacità di ricavare da avversità e miserie 'segnì' e 'stimoli' per rafforzare la propria energia, la tenacia e l'indomita intraprendenza, facendo in modo che anche «nelle condizioni più terribili» riescano a prosperare «quei giuochi cromatici e quelle seduzioni alla vita, nel cui alone oggi balugina [...] il cielo della nostra civiltà europea»<sup>13</sup>.

Si deve quindi concludere, chiarendo il filo conduttore delle analisi nietzscheane sull'argomento, che proprio grazie al 'saper interpretare', gli

---

<sup>10</sup> MA 475. Le considerazioni di Nietzsche seguono attentamente, a questo proposito, quanto sostenuto da un teologo protestante, Hermann Reuter, sulla scorta di precedenti indicazioni di Ernst Renan. Il testo di Reuter (*Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*, Hertz, Berlin 1875) è presente nella biblioteca di Nietzsche (NB).

<sup>11</sup> NF, 3 [128], primavera 1880.

<sup>12</sup> JGB 250. Religioni come l'ebraismo e il cristianesimo sono «terapie sacerdotali» (GM III 21), formate da «sistemi di procedure» e complessi «giuochi di prestigio» (*Kunststücke*) (GM III 20) che riescono a 'bonificare' e a imprimere una determinata direzione alle pulsioni dell'interiorità.

<sup>13</sup> JGB 250 e 251.

ebrei sono diventati «la razza più forte, più tenace e più pura che viva oggi in Europa»<sup>14</sup>. Per mezzo della loro ostinazione, l'astratta, incorporea forza dei 'simboli' e dei valori sconfigge le 'miserie' dell'esistente. In questo senso «gli ebrei sono il popolo più significativo (*merkwürdig*) della storia universale»: facendo leva sulla «più profonda saggezza (*Klugheit*) dell'autoconservazione», riescono ad operare, senza difficoltà, una «radicale falsificazione di ogni natura, di ogni naturalità, di ogni realtà, dell'intero mondo interiore come di quello esteriore»<sup>15</sup>.

### 3. La retorica dell'antisemitismo

Verso il 1880, ideologie e speculazioni legate all'antisemitismo acquistano sempre più peso, nella cultura tedesca, attraverso la massiccia diffusione di libri e riviste, opuscoli e fogli propagandistici che mirano a rafforzare la fede «nel mito, nel simbolo e nel mistero della razza»<sup>16</sup>. Da più parti, nel rivendicare il primato delle 'razze ariane', si cerca di svolgere riflessioni che abbiano legittimità scientifica, mostrandosi capaci di collegarsi, nel linguaggio e nelle argomentazioni, con studi e ricerche intrapresi sul piano della linguistica, dell'antropologia e della storia delle religioni.

Viene messa a fuoco, in quest'ottica, l'immagine dell'ebreo come tipo umano che non possiede «alcuna comprensione della vita reale [...], se questa non si rappresenta per mezzo di baratti, cedole degli interessi e denaro»: il popolo d'Israele esprime pienamente, di conseguenza, una civilizzazione «demoniaca» basata sulle oscure e maligne forze «della violenza e dell'astuzia, del dominio e del commercio»<sup>17</sup>.

Tra gli stereotipi e i 'luoghi comuni' che segnano la propaganda antisemita del tempo, si distingue la drastica contrapposizione tra steppe (e regioni desertiche) e terre fertili e rigogliose, tra razze 'nomadi' e 'stanziali', tra la

---

<sup>14</sup> JGB 251. Cfr. in proposito anche l'ultimo libro de *La gaia scienza*: «Proprio relativamente al logicizzare, alla *maggior pulizia* nelle abitudini mentali, l'Europa deve non poco agli ebrei [...]. Ovunque gli ebrei hanno acquistato influenza, hanno insegnato a distinguere più sottilmente, a dedurre più acutamente [...]: il loro compito fu sempre quello di condurre un popolo 'alla *raison*'» (FW 348).

<sup>15</sup> AC 24.

<sup>16</sup> G.L. Mosse, *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'olocausto*, Laterza, Bari 2003, p. 103.

<sup>17</sup> P. de Lagarde, *Mittheilungen*, Bd. 2, Dieterich, Göttingen 1887, p. 346; H. Wolzogen, *Die Religion des Mitleidens und die Ungleichheit der menschlichen Racen*, Burger, Bayreuth 1882, p. 47.

diffidenza, l'invidia e l'avidità di stirpi erranti, dedite al saccheggio, e l'amor proprio e la serena fiducia di popoli sedentari che coltivano la terra. Sulla scorta di simili schemi, alla condanna dell'irrequieto e infido 'semita', estraneo alla 'natura' e condannato a una precaria esistenza in desolate lande inospitali, si accompagna l'esaltazione dell'operoso 'ariano', inserito in ambienti rigogliosi e ospitali, fin dai primordi dell'incivilimento, e grato agli dèi per la fertilità del suolo<sup>18</sup>.

Nel suo scritto del 1881, Eugen Dühring, figura tra le più rappresentative dell'antisemitismo tedesco dell'ultimo Ottocento, si sofferma sull'«immaginazione da servi degli ebrei», affascinata dall'apparenza di un'unità indistinta, che rifugge da qualsiasi articolazione, e dunque incapace di distinguere la 'divinità' della natura nell'infinita ricchezza di forme diverse<sup>19</sup>. Svolgendo una simile considerazione, Dühring si richiama, con una citazione esplicita, all'autorità di Ernst Renan, il quale, nei suoi studi di linguistica, aveva fatto cenno alla «razza semitica» («una combinazione inferiore della natura umana»), alle sue astratte facoltà intellettive («la coscienza semitica è chiara, ma poco estesa: comprende meravigliosamente l'unità, non sa scorgere la molteplicità») e al suo sgomento nel doversi misurare con scenari naturali che si trasformano e si differenziano incessantemente: «i semiti in Dio non compresero affatto la varietà, la pluralità [...]. La natura d'altro canto acquista ben poco rilievo nelle religioni semitiche: il deserto è mono-teista, sublime nella sua immensa uniformità»<sup>20</sup>.

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

È da ricordare, a questo proposito, Hans von Wolzogen, un letterato vicino a Richard Wagner e a Bayreuth che propone, in alcuni contributi, singolari ricerche etimologiche: a suo avviso, la superiorità delle etnie 'indogermaniche'

---

<sup>18</sup> Cfr. C.F. Glasenglapp, *Das Gesetz des Nomadenthums*, in «Bayreuther Blätter», 10, 1887, pp. 97-113; A. Wahrmund, *Das Gesetz des Nomadenthums und die heutige Judenherrschaft*, Reuther, Karlsruhe u. Leipzig 1887.

<sup>19</sup> E. Dühring, *Die Judenfrage als Racen- Sitten- und Culturfrage*, Reuther, Karlsruhe u. Leipzig 1881, pp. 30-32 e 46-47.

<sup>20</sup> E. Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, Imprimerie impériale, Paris 1863, III ediz., I parte, pp. 4-7.

è già presente nella «radice ariana *ar* [che] originariamente significa collegare, connettere, stringere assieme», e quindi ‘dar forma’, ‘plasmare’, ‘edificare’<sup>21</sup>.

L’iniziale distinzione tra l’aridità del deserto e la fecondità della natura nel suo pieno rigoglio si viene così interiorizzando e si trasforma in antitetiche facoltà mentali: da un lato, nei semiti, spietato addestramento al calcolo delle opportunità più favorevoli; dall’altro, negli indoeuropei, forza dell’immaginazione e impulsi creativi. A ciò si associano opposte tendenze sul piano delle inclinazioni etiche: astuzia, doppiezza e infedeltà negli ebrei e nelle razze ad essi correlate; fiducia, sincerità e senso di gratitudine nelle etnie di derivazione ariana.

#### 4. Interpretazione dei testi biblici a fine Ottocento

In questi anni, in cui si intensifica la pressione di ideologie e dottrine segnate da un antisemitismo sempre più virulento, l’ermeneutica biblica, grazie alle indagini di Julius Wellhausen (1883) e di Hermann Gunkel (1895), costringe a mettere in discussione un modo tradizionale di guardare alla più antica storia d’Israele, e mostra, sia pur indirettamente, l’inconsistenza delle deformazioni e degli esercizi retorici sempre di nuovo riproposti nella pubblicistica degli antisemiti. Con la monografia del 1883, *Prolegomeni alla storia d’Israele*, Wellhausen respinge accreditate opinioni intorno alla cronologia e alla concatenazione dei libri dell’*Antico Testamento*, facendo vedere come nel *Levitico*, solitamente attribuito a un’epoca anteriore rispetto all’esilio e al ritorno a Gerusalemme, «si respiri [...] l’atmosfera non dell’antico Regno, bensì della comunità del Secondo Tempio»<sup>22</sup>.

Interpretare il *corpus* vetero-testamentario, suggerisce Wellhausen, significa riconoscere come i riferimenti alle più antiche tradizioni, in molti testi, riflettano, in realtà, le nuove esigenze legate al crescente potere della casta sacerdotale e alla stretta centralizzazione del culto, dopo la cattività babilonese e il dominio persiano, e quindi alla tarda «preoccupazione per un rigido monoteismo e per la soppressione di elementi popolari e pagani nel servizio

---

<sup>21</sup> H. Wolzogen, *Die Religion des Mitleidens und die Ungleichheit der menschlichen Racen*, cit., pp. 54-55.

<sup>22</sup> J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 2. Aufl. 1883, Reimer, Berlin 1883, pp. 1 e 85. Sui lavori di Wellhausen, che costituiscono una «eredità perenne» nel campo degli studi veterotestamentari, il lettore può consultare, in lingua italiana, H. Graf Reventlow, *Storia dell’interpretazione biblica*, Piemme, Casale Monferrato 2004, vol. 4, pp. 360-376.

divino»<sup>23</sup>. Il Tabernacolo mosaico, con i suoi sontuosi arredi aurei, «non è, in realtà, il modello, bensì la copia del Tempio di Gerusalemme», una «proiezione» rovesciata del più insigne simbolo del sistema ierocratico che si dispiega solo dopo l'esilio<sup>24</sup>.

Acquistando confidenza con questa tenace opera di 'riscrittura' del passato, si scorge ben presto, nota Wellhausen, come il *Levitico*, ritenuto più antico del *Deuteronomio*, sia in realtà una compilazione più recente. I discorsi di Mosè, nelle pagine del *Deuteronomio*, presentano «chiari riferimenti all'età dei Re», assenti nelle parole di Dio tramandate dal *Levitico*. Si deve ritenere, in conseguenza di ciò, che quest'ultimo scritto appartenga a un'epoca in cui il sistematico lavoro rivolto a 'riscattare', a «purificare» e a «idealizzare» le origini è ormai giunto, con pieno successo, a conclusione. La legislazione mosaica, le tradizioni e le 'rivelazioni' dell'età più arcaica vengono «costruite» – queste le tesi di Wellhausen – dopo il ritorno dei giudei in Palestina, grazie all'opera di scrittori e cronisti che, a partire dai nuovi ordinamenti ierocratici, «dispongono in maniera oltremodo disinvolta delle istituzioni dell'antico Israele, alle quali la loro epoca non era più stretta da alcun legame ancora vivo»<sup>25</sup>.

Nell'*Antico Testamento*, vi sono testi (*Giudici, Libri di Samuele*) che ignorano un culto centralizzato, e rigidamente codificato, per l'epoca più antica, e lasciano piuttosto scorgere un'ampia varietà di templi, altari e luoghi consacrati, testimonianze dell'«eredità canaanitica degli ebrei», della fede in un Dio che era possibile implorare «ovunque, nelle città e sui monti, sotto alberi verdeggianti»<sup>26</sup>. L'indiretto riconoscimento, e insieme la recisa condanna di una tradizione ben radicata, che legittimava culti e sacrifici da celebrare nelle più diverse località, è rintracciato da Wellhausen in un passo del *Deuteronomio* («Guardati dall'offrire i tuoi olocausti dovunque tu veda luoghi sacri dei Cananei»)<sup>27</sup>.

---

<sup>23</sup> J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, cit., p. 37.

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 38-39.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 51-52.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 18-23.

<sup>27</sup> *Deuter.* 12, 13. Il *Deuteronomio* riflette una realtà ancora fluida, tutt'altro che irrigidita: nelle sue pagine «l'unità del culto viene rivendicata, nel *Codice sacerdotale* essa è presupposta» (J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, cit., p. 36). Nel *Deuteronomio* sono ancora ammessi sacrifici e immolazioni al di fuori di Gerusalemme, mentre nel *Levitico* (17) Dio annuncia a Mosè la sua condanna per ogni macellazione, sacra o profana, che non avvenga davanti al Tabernacolo: «Ciò che nel *Deuteronomio* si presenta come una riforma, viene pre-

Nei *Prolegomeni alla storia d'Israele* è presente anche un'analisi articolata dei mutamenti che avevano trasformato e irrigidito, nel corso dei secoli, le cerimonie sacrificali. Le immolazioni e i doni rituali della devozione più antica, a Canaan, testimoniano, a giudizio del teologo, uno spontaneo sentimento di gratitudine e di riconoscenza, e non scaturiscono dal bisogno di purificarsi e di espiare: «aia e frantoio, grano e mosto, sono [...] motivi» tutt'altro che estranei all'originaria religiosità «popolare». Questo specifico 'calore', proveniente dalla vicinanza alla 'terra' e dalla fiducia nella sua prodigalità, viene perdendosi nelle condizioni dell'esilio. Nel *Levitico*, i sacrifici riferiti alla natura – dall'offerta delle primizie della mietitura alla 'festa dei Tabernacoli' (*Lev.* 23) – sono ormai «degradati» e si riducono a vuoti «esercizi [...], resti pietrificati dell'antico costume»<sup>28</sup>. Ciò corrisponde alla religione sempre più «astratta», per quanto riguarda sia l'immagine di Dio che l'insieme della liturgia, che si afferma in Israele dopo il ritorno a Gerusalemme. Viceversa in epoca più antica, nell'età dei Re, «il culto – per Wellhausen – assomiglia all'albero lussureggiante che cresce dalla terra, come vuole [...]; in seguito diventa legname tagliato e squadrato, [...] sempre più rifinito ad arte per mezzo della squadra e del compasso»<sup>29</sup>.

## 5. I più antichi culti d'Israele: Nietzsche rilegge Wellhausen

Con le sue ricostruzioni delle originarie tradizioni religiose in Israele, Wellhausen è consapevole di render sempre più impresentabili le «sciocchezze puerili» (*Kindereien*) degli antisemiti, costruite ad arte per «mostrare l'orientamento servile dei semiti a cospetto della divinità»<sup>30</sup>. L'immagine dell'«albero lussureggiante», in definitiva, non può che chiarire quanto siano insostenibili le contraffazioni messe in circolazione dalla propaganda antisemita: il Dio degli ebrei è tutt'altro che il lascito – come sostenevano i teorici dell'antisemitismo, citando anche Renan – di stirpi nomadi costrette

---

supposto nel *Codice sacerdotale* come consuetudine esistente da moltissimo tempo, fin dall'età di Noè» (*ibidem*, pp. 52-54).

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 102 e 103-104. In merito a ciò, osserva ancora Wellhausen: «Niente di libero e di spontaneo, niente di indeterminato e ancora in divenire, tutto quanto ben codificato» (*ibidem*, p. 107).

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp. 84-85.

<sup>30</sup> J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, 3. Heft: *Reste arabischen Heidentumes*, Reimer, Berlin 1887, p. 169 (testo presente in NB).

a subire la ‘maledizione’ di scenari naturali ostili e indifferenti nella loro tetra uniformità.

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

La storia d’Israele è inestimabile come storia esemplare di ogni *snaturamento* dei valori naturali [...] Originariamente, specialmente al tempo dei Re, anche Israele aveva il rapporto *giusto*, ovvero quello naturale, con tutte le cose. Il suo Jahvè era l’espressione della consapevolezza della forza, della gioia e della speranza [...]: attraverso di lui ci si aspettava vittoria e salvezza, con lui si confidava nella natura, che questa donasse ciò di cui il popolo ha bisogno – la pioggia prima di tutto [...]. Nel culto festivo trovano espressione [...] questi lati dell’autoaffermazione di un popolo: è grato per i grandi destini che lo avevano sollevato in alto, è grato per quel che concerne il ciclo delle stagioni e ogni buona ventura nell’allevamento del bestiame e nella coltivazione dei campi<sup>31</sup>.

Il lavoro esegetico di Wellhausen chiarisce, nei testi biblici, un’ampia serie di fratture, di differenze e di discontinuità che mostrano una pluralità di elementi diversi, anche discordanti, compresenti nella medesima tradizione religiosa. Nei secoli che precedono l’esilio, le cerimonie sacre, profondamente radicate nel «costume popolare», si distinguono, nella sua ricostruzione, per il loro «carattere gioioso»<sup>32</sup>. La liturgia, in un primo momento, sembra presentarsi come «il sacrificio più semplice, *naturale* e comune, quello delle primizie dei prodotti della coltivazione dei campi e dell’allevamento del bestiame, di cui si ripete regolarmente, di stagione in stagione, la ricorrenza»<sup>33</sup>. Un simile quadro delle condizioni d’esistenza dell’antico Israele riscuote il favore di Nietzsche. Nell’*Anticristo* – nella pagina appena

---

<sup>31</sup> AC 25.

<sup>32</sup> J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, cit., pp. 91 e 93.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 92 (corsivo mio, A.O.). In Palestina, prosegue Wellhausen, il lavoro dei campi costituisce «il fondamento sia della vita che della religione» (*ibidem*, p. 95).

presentata – viene ripreso, con gli stessi termini dell’orientalista, l’affresco di un popolo che, nell’età dei Re, «si trovava [...] nel *naturale* rapporto con tutte le cose»<sup>34</sup>. Nel periodo più antico della storia d’Israele, riflette ancora il filosofo, l’immagine di Dio è quindi spontanea, immediata espressione della forza della collettività e della riconoscenza per la profusione di doni che la terra elargisce.

Dopo la ricostruzione del tempio di Gerusalemme, la religione ebraica, sulla scorta delle indicazioni di Wellhausen, subisce profonde trasformazioni. Si accentua in maniera massiccia la pressione ierocratica<sup>35</sup>. Si rafforzano in maniera massiccia sia la centralizzazione del culto che la rigidità e il controllo delle prescrizioni liturgiche<sup>36</sup>. In questo modo, si dispiega una religiosità sempre più «astratta», in cui restano solo labili tracce della gratitudine per la salvezza del popolo e per la fertilità del suolo. Nel nuovo contesto storico muta anche il significato del ‘digiuno’ rituale. Prima dell’esilio, esso restava una forma di purificazione a cui di rado si faceva ricorso, soprattutto in situazioni di calamità naturale o di grave pericolo; in seguito esso acquista un’assoluta preminenza, con la tarda ‘legislazione mosaica’, e il ‘giorno dell’Espiazione’ si trasforma nella festività più sacra dell’anno: «Niente è più caratteristico, per il contrasto del nuovo culto in rapporto all’antico, del modo in cui si riferisce ovunque al peccato e all’espiazione, e trova così il suo coronamento in una grande cerimonia per espriare i peccati». Prevale ormai, sul piano religioso, la consapevolezza del restare schiacciati «non solo momentaneamente, e per un particolare motivo, come nei tempi

---

<sup>34</sup> AC 25 (corsivo mio, A.O).

<sup>35</sup> Risale all’età successiva all’esilio anche la credenza che i sacerdoti di Gerusalemme siano i figli di Aronne (J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, cit., pp. 129-130). D’altra parte, «la separazione di un intero ceto sacerdotale dal resto della popolazione, e la rigida differenza di rango al suo interno, presuppongono un’opposizione, condotta molto sistematicamente, tra sacro e profano e un possente apparato di culto» (*ibidem*, p. 131). Nei testi più antichi, ad esempio nella parte centrale dei *Giudici*, sembra comunque significativo che «non compa[ia] in alcun luogo una persona, che faccia del culto la sua professione» (*ibidem*, p. 132).

<sup>36</sup> Cresce in maniera notevole, come risulta da una comparazione tra il *Deuteronomio* e il *Levitico*, anche l’ammontare delle offerte da consegnare ai sacerdoti al momento della macellazione di un animale (*ibidem*, pp. 159-165). Le pagine in cui Wellhausen affronta un simile argomento vengono tenute presenti da Nietzsche nella stesura dell’*Anticristo*: «Già a Mosè si era rivelata la ‘volontà di Dio’ [...] Che cos’era successo? Con rigore e pedanteria, fino ai grandi e piccoli tributi che gli si doveva pagare (non si dimentichi i saporitissimi pezzi di carne: giacché il prete è un divoratore di bistecche), il sacerdote aveva formulato, una volta per tutte, *quel che vuole avere*, ‘quel che è la volontà di Dio’ [...]. Da allora in poi tutte le cose della vita sono ordinate in modo che il prete è *ovunque indispensabile*» (AC 26).

antichi, bensì in maniera ininterrotta sotto la ferrea pressione del peccato e dell'ira»<sup>37</sup>.

Nella *Genealogia della morale* Nietzsche considera gli ebrei il «popolo del risentimento per eccellenza» (GM II 16). Ben presto, leggendo Wellhausen, ritrova tuttavia nelle antichità ebraiche l'impronta di «affetti affermativi» (*jasagende Affecte*), non ancora corrotti dagli «istinti dei sottomessi e degli oppressi»<sup>38</sup>. Sulla scorta delle ricerche del biblista, il filosofo mette in primo piano il carattere stratificato e complesso della tradizione religiosa d'Israele, con le metamorfosi intervenute dopo la fine della cattività babilonese («Un Dio che *esige* – al posto di un Dio che aiuta»), in cui restano visibili i segni discordanti di grandiose vicende storiche, che sconvolgono e rimodellano la fisionomia complessiva di una civiltà<sup>39</sup>.

Sempre a partire da Wellhausen, dal confronto con le sue tesi in merito all'originaria religiosità ebraica, gli aforismi 16 e 17 dell'*Anticristo* tracciano una netta distinzione tra l'idea di un «Dio del popolo» (*Volksgott*), espressione di stirpi e comunità «superbe», che avvertono «la religione [come] forma di riconoscenza», come indiretta glorificazione di forze e poteri effettivi, e l'avvilente «castrazione *contronatura*» di un Dio 'universale', ridotto a «striscia[re] nell'antro di ogni virtù privata» e diventato ormai una figura «cosmopolita» inconsistente e sradicata: «una volta esso rappresentava un popolo, la forza di un popolo [...]: oggi è ancora soltanto il buon Dio...»<sup>40</sup>.

In simili riflessioni torna a riproporsi, come solido punto di partenza, l'esegesi biblica proposta da Wellhausen, riassunta da Nietzsche nell'invito a ripercorrere attentamente «lo sviluppo del concetto di Dio, dal 'Dio d'Israele', dal Dio del popolo, al Dio cristiano, alla somma di ogni bene»<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, cit., p. 116.

<sup>38</sup> NF, 14 [11], primavera 1888; AC 21.

<sup>39</sup> La 'formula' di cui si serve Nietzsche in AC 25 («Un Dio che *esige* – al posto di un Dio che aiuta») proviene direttamente da Wellhausen: «Dio significava 'colui che aiuta' (*Helfer*), era questo il concetto della parola. Da Jahvé ci si attendeva appoggio per le cose di questo mondo, non salvezza in senso cristiano [...]. La cosa più importante era che Jahvé donava pioggia e vittorie» (*Skizzen und Vorarbeiten*, 1. Heft: 1. *Abriss der Geschichte Israels und Juda's*; 2. *Lieder der Hudhailiten, arabisch und deutsch*, Reimer, Berlin 1884, pp. 44-45) (testo presente in NB).

<sup>40</sup> AC 16. Attraverso un «Dio del popolo» 'geloso' ed esclusivo, una comunità «venera [...] le sue virtù [...], il suo sentimento di potenza, in un essere al quale possa rendere grazie per questo» (AC 16).

<sup>41</sup> AC 17. Per il termine *Volksgott*, cfr. J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, 1. Heft, cit., pp. 79 e 184. Cfr., nel medesimo testo, anche un altro passo: «Non Dio e mondo, e nemmeno Dio e uomo, bensì Dio e popolo erano i termini della correlazione» (*ibidem*, p. 44). Nell'età

Le sezioni dell'*Anticristo* in cui è svolta la differenza tra l'antico *Volksgott* e il più tardo 'Dio cosmopolita' risultano da una diretta parafrasi della tesi principale dei *Prolegomena*: «Come le *Cronache* hanno trasformato David! Dal fondatore del regno è venuto fuori il fondatore del Tempio e del culto, dal re e dall'eroe alla testa dei suoi compagni d'armi il cantore e l'officiante alla testa di una schiera di sacerdoti e leviti, dalla sua figura, disegnata con tratti tanto potenti, l'esangue immagine di un santo, offuscata dal vapore dell'incenso»<sup>42</sup>.

## 6. Metodo genealogico e storia delle civiltà

Il doppio registro delle riflessioni di Nietzsche sulla questione ebraica – la denuncia delle ignobili 'semplificazioni' dell'antisemitismo, la rivendicazione della 'complessità' storica di Israele e del suo retaggio religioso – chiarisce un aspetto decisivo del suo modo di occuparsi di storia delle civiltà. A partire dalla seconda metà degli anni '70, resta costante in Nietzsche, come tratto distintivo del suo peculiare 'illuminismo', l'intento di far vedere come la compattezza di un'identità nazionale o di una civiltà sia sempre illusoria. Il «senso storico» spesso rivendicato nei suoi scritti<sup>43</sup>, che deve diventare il «sesto senso» senza cui il filosofo non può orientarsi (FW 357), riconosce chiaramente che morali e tradizioni religiose si affermano nella storia come conglomerati e aggregazioni assai variegiate al loro interno, come formazioni stratificate in cui convivono elementi diversi, tutt'altro che omogenei, talvolta contraddittori. Ogni civiltà, nell'ottica di Nietzsche, è un campo di tensioni, un terreno di scontro tra forze di diversa provenienza. E anche la storia d'Israele, riletta attraverso Wellhausen, finisce per confermare questo assunto, mostrando il dispiegamento di una tradizione che nel suo svolgersi non mostra alcuna linearità.

D'altra parte, proprio i greci descritti da Nietzsche in *Umano, troppo umano*, si presentano come «dilettanti gioiosi», e la loro 'superiorità' risulta dalla duttilità con cui assimilano elementi diversi. Gli elleni, da questo punto di

---

del giudaismo, è «il pallido Dio dell'astrazione», per J. Wellhausen, a occupare il proscenio (*ibidem*, p. 322).

<sup>42</sup> *Ibidem*, pp. 177 e 189. Nell'*Anticristo*, Nietzsche richiama «la grande epoca nella storia d'Israele», animata da «potenti figure [...] realizzatesi in piena libertà» (AC 26). Qui Nietzsche segue di nuovo, alla lettera, quanto scritto da J. Wellhausen: cfr. *Prolegomena zur Geschichte Israels*, cit., p. 437.

<sup>43</sup> NF, 35 [2], maggio-giugno 1885.

vista, «sono geniali [...] nell'imparare» e nel far propri, senza mostrarsi rigidi o prevenuti, costumi, credenze e forme sociali di popolazioni straniere:

La costituzione della *polis* è un'invenzione fenicia: i greci hanno imitato perfino questo. Per lungo tempo hanno imparato ovunque e da ogni cosa [...]; anche Afrodite, per esempio, è fenicia. Inoltre non ripudiano affatto ciò che è importato, ciò che non è originario<sup>44</sup>.

La loro grandezza nasce dalla prontezza con cui riescono ad acquistare confidenza con contrasti e dissonanze, respingendo la tirannia di un'astratta esigenza di coerenza: «Prendere a prestito le forme dagli stranieri, non crearle, ma trasformarle col dar loro il più bell'aspetto – questo è greco» (VM 221).

Il principio «genealogico» («Definibile è solo ciò che non ha storia»)<sup>45</sup>, capace di mettere in discussione 'schemi generali' e di scomporre culture e tradizioni, il più delle volte orgogliose della loro unitarietà, in un groviglio di apporti tra di loro dissimili per provenienza e significato, trova ulteriore conferma nella storia del cristianesimo dei primi tre secoli. La nuova fede travolge qualsiasi resistenza e riesce ad affermarsi con forza irresistibile, nota Nietzsche in molti luoghi, proprio perché comprende e ripropone fermenti e richieste largamente presenti nel mondo pagano a cui si contrappone. L'annuncio dei cristiani è in grado di offrire risposte alle sempre più insistenti aspettative di «castighi infernali» e di 'unioni mistiche' con la divinità, diffuse in «numerosi culti misterici», trovando così il modo di «riportare vittoria sulla popolarità dei culti di Mitra e di Iside» (M 72). Alla stessa maniera, il cristianesimo riconosce l'urgenza crescente, nella società romana del tempo, del bisogno di asceti (FW 131) e dell'ansia di ritrovarsi, in opposizione agli sfarzosi e freddi 'scenari' dei culti pubblici, in circoli ristretti e in *collegia funeraticia*, in «associazioni di mutuo soccorso, associazioni per poveri e malati» (GM III 18). Una simile, pressante esigenza di nuovi rapporti individuali, che diano finalmente soddisfazione alla «'volontà di reciprocità', [...] di 'comunità', di 'cenacolo'», del tutto ignorata nella tradizione del mondo romano (GM III 18), viene rivendicata e sostenuta dal cristianesimo anche tenendo presenti le comunità ebraiche della diaspora, pervase dalla 'dolcezza' e dalla soddisfazione straordinaria del potersi aiutare reciprocamente, del condividere la «moralità della piccola gente», e del ritrovarsi accomunati nell'«aria viziata del cantuccio e della conventicola»<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> NF, 5 [65], primavera-estate 1875.

<sup>45</sup> GM II 13.

<sup>46</sup> NF, 10 [183] e [191], autunno 1887. Cfr. anche GM III 19 e 22.

Nel coltivare la consuetudine del pregare e del rallegrarsi insieme, del condividere la «piccola gioia, soprattutto quella dell'amore del prossimo» (GM III 19) i cristiani, che costituiscono una forza capace di sgretolare in breve tempo le fredde e sontuose scenografie dei culti imperiali, assumono e ripropongono forme di vita del tutto sconosciute all'interno della società romana:

La vita cristiana, che [...] Paolo [...] predica, è la vita *ebraica* [...] della piccola gente, specialmente quella degli ebrei che vivono nella diaspora [...]; egli vide l'*applicabilità della vita privata ebraica* alla vita privata della piccola gente di ogni dove<sup>47</sup>.

Anche i cristiani, come gli ebrei, ostentano, a cospetto di un mondo per loro carico di minacce,

la fede in una prerogativa assoluta, la felicità degli eletti, che nobilita ogni miseria e privazione [...], le virtù della famiglia, della piccola congrega, l'assoluta serietà in una cosa sola, nell'intoccabilità della loro vita da parte degli avversari tra cui essi vivono - e tutto ciò che addolcisce, mitiga, ristora: preghiera, musica, pasti in comune ed effusioni di cuore, pazienza, indulgenza, aiuti e servizi reciproci<sup>48</sup>.

Simili considerazioni, che rivendicano una sostanziale corrispondenza tra conventicole cristiane e comunità ebraiche della diaspora, risentono della lettura del secondo volume (*Gli apostoli*) della *Storia delle origini del cristianesimo* di Renan. Un capitolo centrale di quest'opera (*Il cammino generale delle missioni cristiane*) mostra come la ripresa di 'stili di vita' presenti nelle «confraternite» di siriani e di ebrei, «disperse ovunque nell'impero romano», abbia agevolato considerevolmente l'affermazione del cristianesimo:

La predicazione cristiana sembra seguire un solco precedente, che altro non è che quello dell'emigrazione ebraica [...]. L'aspetto più caratteristico della vita ebraica devotamente condotta è sempre stato quello di suscitare molta gaiezza e cordialità. Vi era amore in questo piccolo mondo: si amava un passato, un passato comune; le cerimonie religiose abbracciavano assai dolcemente la vita<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> NF, 10 [92], autunno 1887.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> E. Renan, *Les apôtres*, Lévy, Paris 1866, pp. 284-286.

Esibire 'letizia', non rinunciare a 'gioire' con i confratelli, è un modo per reagire, sostiene Renan, ad una condizione di marginalità e di debolezza:

L'aspetto più caratteristico della vita ebraica devotamente condotta è sempre stato quello di suscitare molta gaiezza e cordialità. Vi era amore in questo piccolo mondo: si amava un passato, un passato comune; le cerimonie religiose abbracciavano assai dolcemente la vita<sup>50</sup>.

Questo lato di continuità tra annuncio cristiano ed ebraismo viene messo in evidenza, intorno al 1887, anche da Nietzsche: «È dalla piccola comunità ebraica che proviene il principio dell'*amore*: è un'anima *più appassionata* che arde qui sotto le ceneri dell'umiltà e della miserabilità»<sup>51</sup>.

A partire da tutti questi spunti di riflessione, risulta chiaro al filosofo che anche il cristianesimo, al pari del giudaismo e della greicità, vada indagato soppesando attentamente la sorprendente varietà dei suoi elementi costitutivi, la disomogeneità dei 'tasselli' che compongono il quadro complessivo<sup>52</sup>. Il suo «istinto storico», di conseguenza, non può che respingere con indignazione le speculazioni degli antisemiti. Merita ricordare, in definitiva, il sarcasmo con cui Nietzsche, nella primavera 1887, scrive una missiva a Theodor Fritsch, rimandando indietro i fascicoli di un foglio propagandistico, *Die Antisemitische Correspondenz*, a lui inviati senza che ne avesse fatto richiesta:

Rimando indietro i tre numeri ricevuti [...], ringraziando per la fiducia con la quale mi avete permesso di gettare uno sguardo nel guazzabuglio di principi al fondo di questo bizzarro movimento. E tuttavia vi prego di non rendermi più omaggio con simili invii: temo, alla fine, per la mia pazienza. E credetemi: questo orribile voler affermare una propria opinione, da parte di noiosi dilettranti, sul valore di uomini e razze, questa sottomissione ad

---

<sup>50</sup> *Ibidem*, pp. 286 ss.

<sup>51</sup> NF, 10 [181], autunno 1887.

<sup>52</sup> La nuova fede è da intendere come «un mosaico scintillante di antichi concetti e antichi giudizi di valore» (NF, 41 [1], agosto-settembre 1885). In realtà, la «Chiesa cristiana è un'enciclopedia di preistorici culti e intuizioni dall'origine più disparata, e perciò è così capace di diffusione missionaria: essa giungeva un tempo, essa può giungere, oggi, ovunque voglia, essa si trovava e si trova dinanzi a qualcosa di somigliante, al quale può accordarsi e a cui può gradatamente sostituire il suo significato» (M 70). Scrive ancora Nietzsche: «il cristianesimo [...] ha ingurgitato le dottrine e i riti di tutti i culti sotterranei dell'*imperium romanum*, l'assurdità di ogni sorta di religione malata» (AC 37). La conclusione di queste annotazioni non può che risolversi in un paradosso: «Già la parola 'cristianesimo' è un equivoco» (AC 39).

‘autorità’ che da ogni spirito più avveduto vengono respinte con freddo disprezzo [...], queste continui e assurdi riadattamenti e falsificazioni di oscuri concetti come ‘germanico’, ‘semitico’, ‘ariano’, ‘cristiano’, ‘tedesco’ – tutto questo alla lunga potrebbe mandarmi seriamente in collera e farmi perdere l’ironica benevolenza con cui finora ho riguardato le virtuose velleità e i fariseismi dei tedeschi d’oggi<sup>53</sup>.

## 7. Le complesse origini della religione ebraica

Distinguendosi per l’interesse rivolto alla segreta polisemia, all’interna disomogeneità di tradizioni e civiltà diverse, Nietzsche rimane, negli anni ’70 e ’80, una figura largamente isolata. La *Kulturgeschichte* del tempo rivendica di preferenza altre prospettive di ricerca. Jakob Burckhardt, ad esempio, ‘costruisce’ il ‘mito’ del Rinascimento ritrovando ovunque – nella vita a corte, nella sfera politica, nel modo di ragionare degli eruditi – l’armonico dispiegamento di un unico principio ispiratore. A partire dall’ultimo decennio del secolo, tuttavia, grazie agli studi di filologi classici, antichisti e storici delle religioni come Hermann Usener e Albrecht Diederich, Richard Reitzenstein e Franz Cumont, si assiste a un repentino mutamento di interessi. Acquistano d’un tratto sorprendente visibilità temi storiografici in precedenza quasi del tutto trascurati. Vengono adesso sistematicamente indagati i secoli compresi tra la fine dell’ellenismo e i primi secoli dell’era cristiana, contraddistinti da scambi continui e sorprendenti ‘ibridazioni’ tra ‘linguaggi’ e simbologie culturali e religiose del tutto diversi, da inattesi ‘ritorni’ e da ‘rivincite’ postume: cerimonie segrete e rituali di iniziazione caratteristici dei culti misterici che tornano a rivivere nel primo cristianesimo; antiche divinità femminili, provenienti dall’Egitto o dal Medio Oriente, che riaffiorano nella figura di Maria e nei suoi attributi; complesse forme di ‘liturgia del potere’ e di celebrazione del monarca-Dio, presenti ad esempio nella corte sassanide, che vengono a riproporsi a Roma, a un certo momento, nella magnificenza dei titoli imperiali e nella divinizzazione del regnante.

Anche gli studi veterotestamentari rientrano in questa nuova prospettiva. Hermann Gunkel, biblista, storico delle religioni e fondatore, assieme, a Wilhelm Bousset, della ‘Scuola teologica di Gottinga’, scuote in profondità,

---

<sup>53</sup> Lettera a Theodor Fritsch del 29 marzo 1887. Pochi giorni prima, Nietzsche aveva scritto, sempre a Fritsch, in una lettera: «Per me gli ebrei, parlando in termini obiettivi, sono più interessanti dei tedeschi: la loro storia mette in mostra problemi ben più sostanziali» (lettera del 23 marzo 1887).

sul finire dell'Ottocento, il campo degli studi biblici<sup>54</sup>. La sua opera del 1895, *La creazione e il caos all'inizio e alla fine del tempo*, rappresenta un rinnovamento radicale nelle indagini intorno alle antichità giudaiche.

Nell'Antico Testamento, Gunkel ritrova i segni di un complesso 'mito della creazione', da ricostruire a partire da immagini, brevi accenni e più lunghi racconti sparsi nei testi canonici, che non coincide in alcun modo col racconto del primo libro della Genesi. In effetti, scrive Gunkel, nei testi veterotestamentari «noi possediamo solo un frammento dell'antica letteratura religiosa»<sup>55</sup>, che inizialmente si era formata, nella tradizione ebraica, attraverso l'assimilazione e la lenta modifica di miti cosmogonici babilonesi.

Nella Bibbia restano tracce evidenti, come risulta dalle analisi di Gunkel, della lotta di Marduk con mostruosi esseri marini. I Salmi, ad esempio, presentano sia indicazioni già alquanto rielaborate («Tu domini l'orgoglio del mare,/tu plachi il tumulto delle acque»)<sup>56</sup>, sia richiami più espliciti al mito di una drammatica lotta tra Dio e temibili creature che risiedono negli abissi del mare: «Tu con la tua potenza dividesti il mare/schiacciasti la testa di draghi sulle acque»<sup>57</sup>. In base a questa cosmogonia, più antica e ben più drammatica e complessa del racconto tramandato dal primo libro della Genesi, l'opera della creazione del mondo era stata preceduta dal trionfo su temibili demoni marini, dallo sforzo, pienamente riuscito, per incatenare e 'sigillare' l'Oceano<sup>58</sup> e per sconfiggere il caos primordiale: «Non sei forse tu quello che prosciugasti il mare,/le acque del grande abisso [...]?»<sup>59</sup>.

---

<sup>54</sup> Cfr. i contributi raccolti in G. Lüdemann, Hg., *Die 'religionsgeschichtliche Schule'*, Lang, Frankfurt a.M. 1996. Ancora valida la monografia di W. Klatt, *Hermann Gunkel*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1969. Cfr. anche H. Paulsen, *Traditionsgeschichtliche Methode und religionsgeschichtliche Schule*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», Bd. 75, 1978, pp. 20-55; G. Lüdemann, *Die religionsgeschichtliche Schule*, in B. Moeller (Hg.), *Theologie in Göttingen*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1987, pp. 325-361.

<sup>55</sup> H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1895, p. 88.

<sup>56</sup> *Sl.* 89, 10. Da tener presente, come ricorda Gunkel, anche *Gb.* 38, 8-11 («Chi racchiuse tra due battenti il mare./quando uscì impetuoso dal seno materno [...]?»). Cfr. H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, cit., pp. 88 e 92-93.

<sup>57</sup> *Sl.* 74, 13. Cfr. anche *Sl.* 104, 5-9: «Fondò la terra sui suoi basamenti,/mai vacillerà, in eterno./L'abisso l'avvolgeva come un manto;/le acque coprivano le montagne. Alla tua minaccia fuggirono/ [...] verso il luogo che tu loro assegnasti». Cfr. H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, cit., p. 88 ss.

<sup>58</sup> H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, cit., p. 96.

<sup>59</sup> *Is.* 51, 10. Stesso motivo in *Is.* 50, 2: «Ecco, con la minaccia io prosciugo il mare/e rendo i fiumi un deserto; i loro pesci imputridiscono per mancanza d'acqua/e muoiono di sete».

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

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

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

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

Sia nella saga babilonese che nella più antica cosmogonia ebraica, tramandata nella codificazione letteraria solo in forma lacunosa, gli ‘inizi’ sono segnati dal tumulto e dalla confusione delle acque. Il passaggio dal caos alla creazione si riassume, in Mesopotamia, nel racconto di Marduk che sconfigge Tiamat, originaria divinità degli abissi simile a drago a più teste. E la stessa vicenda è riproposta, in Israele, non solo nello scontro di Jahvè-Marduk con le acque infide del mare ma anche in tutte le figure del ‘bestiario’ marino della tradizione biblica, da Leviathan a Rahab<sup>60</sup>.

Solo la vittoria sul ‘mostro del caos’, tra il Tigri e l’Eufrate come in Palestina, rende possibile – come dimostra Gunkel – la creazione<sup>61</sup>. La vicenda di Marduk, che impone l’ordine dopo aver piegato Tiamat, tagliandone a metà il corpo informe, riappare, lievemente modificata, anche nel caso del Dio degli ebrei, in grado di dar inizio alla creazione del mondo solo dopo aver inferto all’avversario un taglio profondo («Tu con la tua potenza dividesti il mare»)<sup>62</sup>.

<sup>60</sup> H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, cit., p. 112.

<sup>61</sup> *Ibidem*, cit., p. 113.

<sup>62</sup> *Sl.* 74,13. Cfr. H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, cit., p. 13. La trama delle ‘riprese’, degli accostamenti e dei prestiti, tra culture così diverse, trova ulteriori conferme sul piano dell’icono-

La ricerca di Gunkel, che mostra come «più volte la tradizione babilonese abbia fecondato quella ebraica», non si limita ad affrontare quei testi dell'Antico Testamento, in cui resta conservata «una grande ricchezza di allusioni al mito [...] del caos»<sup>63</sup>. Nella seconda parte del lavoro, l'analisi prende in considerazione l'*Apocalisse* di Giovanni, un testo che ripropone gli stessi riferimenti<sup>64</sup>.

Le analisi de *La creazione e il caos*, che rintracciano una sotterranea continuità tra l'Antico Testamento e l'Apocalisse di Giovanni, impongono di non 'isolare' il canone delle Scritture, di non considerarlo come compiuto resoconto letterario, come esauriente e univoco attestato della religione ebraica. Le testimonianze scritte, in realtà, rappresentano la sedimentazione, ma anche l'irrigidimento e talvolta il riassunto cifrato, di una tradizione assai più ricca e variegata, spesso affidata all'oralità. La complessa trama del 'mito della creazione', tramandata in Israele di generazione in generazione e ancora ben viva all'epoca degli scritti apocalittici, non coincide affatto col racconto della Genesi<sup>65</sup>.

Anche a Gunkel, in conclusione, preme mostrare come i 'linguaggi', i 'miti' e i retaggi culturali di popoli diversi, non si svolgano, come sostengono antisemiti

grafia. Un simbolo del tempio di Salomone («il mare di metallo fuso del diametro di dieci cubiti») è da spiegare a partire dalle credenze babilonesi: la stessa immagine, a ricordo del trionfo sulle primordiali 'bestie' abissali, era infatti presente nei sacrari di Marduk (2 Cr. 4,2). Cfr. *ibidem*, p. 164. Anche nella raffigurazione del tempio di Salomone scolpita sull'Arco di Tito, Gunkel scorge retaggi babilonesi: draghi e orride creature degli abissi marini (*ibidem*, pp. 165-167).

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>64</sup> Accenni alla ribellione di Tiamat, la divinità delle tenebre che risiede nelle profondità oceaniche, vengono rielaborati, nello scritto neotestamentario, per mezzo di figure e simboli nient'affatto difficili da decifrare: non solo la «bestia che saliva dal mare» e la «grande meretrice che sta assisa su acque copiose» (Ap. 13 e 17) (*ibidem*, p. 337), ma anche – e soprattutto – il «grosso dragone [...] con sette teste e dieci corna», che «vomito dalla sua bocca un fiume di acqua» e che alla fine sarà incatenato e gettato «nell'Abisso», nel suo elemento naturale (Ap. 12 e 20). Nel trattare del «dragone con sette teste», che con la sua coda scacciava gli «astri del cielo e li precipitava sulla terra», H. Gunkel fornisce una serie di riferimenti ad altre tradizioni orientali, parlando di miti diffusi nel parsismo e nel manicheismo (*ibidem*, p. 381). Resta invece scettico nei confronti delle spiegazioni 'storico-politiche', che individuavano in questo 'bestiario' mitologico precisi riferimenti alla contemporaneità, alla figura di Adriano o di Caligola (*ibidem*, pp. 231-232).

<sup>65</sup> Il mito babilonese dell'origine del mondo è anche visione escatologica; il futuro sarà un ritorno al passato più remoto. Il disordine degli inizi si manifesterà di nuovo, quando Marduk-Jahvè dovrà sconfiggere ancora una volta le tenebre e compiere una «seconda creazione», che nella visione apocalittica – conclude Gunkel – «viene pensata in maniera del tutto analoga alla prima [...]». Alla fine dei tempi si ripeterà ciò che è stato al tempo dei primordi: la nuova creazione sarà preceduta da un nuovo caos» (*ibidem*, pp. 367 e 370). Il passaggio dal mito all'escatologia era del resto già avvenuto, sempre a partire dalle medesime credenze, in Dan. 7 (*ibidem*, pp. 323 ss).

e propagandisti della superiorità ‘indoariana’, in spazi isolati e reciprocamente inaccessibili, circondati da ‘muraglie’ che non permettono scambi, contaminazioni e contatti d’ogni genere.

L’idea secondo cui una ‘civiltà’ risulta da complessi ‘agglomerati’, da variegati «mosaici», sostenuta da Nietzsche in più contesti, difesa contro gli antisemiti e ritrovata anche in Wellhausen, non sembra affatto distante dai risultati ottenuti da Gunkel con il suo metodo comparativo: «Siamo colpiti [erfüllt] dall’esaltante presentimento dell’estensione e ricchezza infinita del mondo, in cui un solo battito si ripercuote in migliaia di intrecci. Questo è il motivo per cui, a suo tempo, mi entusiasmo tanto l’influenza babilonese su Israele e mi parve più che una ‘curiosità’ e una notizia ‘antiquaria’: popoli così lontani, sul piano dello spirito separati da un intero mondo, e tuttavia tra loro collegati! Antichissimi miti dell’umanità e la rivelazione di Giovanni: così lontani nel tempo e nelle idee, e tuttavia identico l’argomento!»<sup>66</sup>.

Gli stessi autori – storici delle religioni, filologi classici, orientalisti – che assegnano sempre più importanza, all’inizio del nuovo secolo, al sincretismo religioso dei primi secoli della nuova era, alla magia della tarda antichità, e alle commistioni tra cristianesimo e misteri pagani, non possono che mettere in discussione le separazioni e le linee di confine tracciate dall’antichistica ottocentesca, ormai diventata in tutto simile a «una comoda Scolastica, con percorsi [...] e confini ben delimitati, oltrepassare i quali equivale a un crimine contro la scienza»<sup>67</sup>. In effetti non è lecito ignorare, proprio inoltrandosi nella liturgia del primo cristianesimo o nei culti misterici tardo-antichi, che «il concetto ‘originalità’ [...] non si addice a nessun popolo storico (*Kulturvolk*) e a nessuna religione storica (*Kulturreligion*)»<sup>68</sup>. Per ricostruire il tramandarsi e il diffondersi di una credenza, di un mito o di un rituale occorre dimenticare, in realtà, «quell’isolamento delle singole religioni che realizziamo nei nostri manuali», imparando piuttosto «a fare i conti con l’intenso scambio reciproco tra fedi diverse»<sup>69</sup>.

---

<sup>66</sup> H. Gunkel, recensione a M. Reischle, *Theologie und Religionsgeschichte* (Mohr, Tübingen 1903), in «Deutsche Literaturzeitung», 1904, p. 1109.

<sup>67</sup> R. Reitzenstein, H.H. Schraeder, *Studien zum antiken Sinkretismus aus Iran und Griechenland* (Studien der Bibliothek Warburg), Vieweg u. Teubner, Leipzig u. Berlin 1926, p. 104.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 1.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 65.