

Luca Parisoli

*Un nuovo contributo all'analisi dell'anti-giudaismo  
e il fantasma di confusione*

Il volume di Johannes Heil, “*Gottesfeinde*”-“*Menschenfeinde*”. *Die Vorstellung von jüdischer Weltverschwörung (13. bis 16. Jahrhundert)*, (Antisemitismus: Geschichte und Strukturen. Band 3), Klartext Verlag, Essen 2006, di cui dobbiamo ricordare l'opera (scritta insieme a Rainer Kampling) *Tochter Sion? Mariologie, Marienfrömmigkeit und Judenfeindschaft*, Schönningh 2001,<sup>1</sup> si distingue per un'idea fondamentale: ciò che è centrale nell'antisemitismo, ed in particolare nei suoi secoli tardo-medievali, è la teoria del complotto, che trova negli Ebrei complottanti ideali nel contesto di una società a prevalenza cristiana. Il volume è corredato di una compatta e importante sezione iconografica, tanto più importante quanto sono le immagini che nella loro funzione emblematica riescono ad esprimere quello che il linguaggio non riesce ad esprimere: l'immagine di Simonino da Trento a p. 551 mostra perché egli sia divenuto san Simonino da Trento, dato che mette in scena un martirio che emblematicamente è più parlante (al nostro conscio e al nostro inconscio) di quanto non sia un mero resoconto linguistico (che parla al solo nostro conscio). L'emblema può mettere in scena l'indicibile, non teme di costituirsi sulle contraddizioni, che la ragione rifugge come elemento di vanificazione del discorso stesso, mentre l'inconscio ricerca come nutrimento stesso della sua sussistenza. Heil non ci-

<sup>1</sup> Heil, attualmente docente all'Università di Heidelberg (Ignatz Bubis-Lehrstuhl für Geschichte, Religion und Kultur der europäischen Juden, Hochschule für Jüdische Studien), ha anche curato, insieme a Bernd Wacker, gli Atti di un congresso organizzato nel novembre 1994 a Wiesbaden-Naurod dalla Katholische Akademie Rabanus Maurus e il Jüdisches Museum de Francfort-sur-le-Main, sul classico tema del prestito a interesse e dell'idea di usura, apparso come *Shylock? : Zinsverbot und Geldverleih in jüdischer und christlicher Tradition*, W. Fink, 1997. Ha poi pubblicato una versione della sua tesi di dottorato come *Kompilation oder Konstruktion? : die Juden in den Pauluskommentaren des 9. Jahrhunderts*, Hahnsche Buchhandlung, 1998. Recentemente, è intervenuto nella massiccia polemica sull'ultimo libro ritirato dalla circolazione di Ariel Toaff, con „*Pasque di sangue*“ – *Ariel Toaff und die Legende vom Ritualmord. Ein Kommentar*, disponibile sul sito <http://www.hfjs.eu/hochschule/ignatzbubis/aufsaeetze.html> insieme ad un altro testo, *Neues von Ariel Toaff (?) – Nachtrag zur Diskussion um Pasque di Sangue*, che reagisce alla nuova edizione del libro di Toaff *ad usum delphini* che è apparsa nella primavera 2008.

ta la teoria dell'immagine emblematica di Pierre Legendre,<sup>2</sup> ma la mette in pratica quando affianca l'immagine del 'martirio' di Simonino da Trento ad una circoncisione di Gesù Cristo (p. 550), circondato da un ambiente ebraico che si trasmuta in una folle parodia nell'immagine posta accanto. I fantasmi della ragione e dell'inconscio sono all'opera nella raffigurazione di san Simonino da Trento, quello che Legendre chiama il "creuset délirant de la Raison",<sup>3</sup> la razionalità che non già nel suo sonno, bensì nella sua attività sregolata, produce mostri. L'imponente bibliografia, che rivela un'erudizione impressionante e si offre come una vera e propria guida per il ricercatore, viene completata e resa feconda da Heil con un solido armamentario di riflessioni e concetti storiografici, attento a distinguere i registri dei discorsi (dalla cronaca alla legislazione passando per i trattati), ma sempre pronto a coglierne la caratteristica normativa in opera. A lunghe e puntuali analisi di precisi episodi storici affrontati nel cap. 3, tra cui la grande peste del XIV secolo, Heil affianca una poderosa costruzione di storia delle idee, capace di andare al di là degli elementi secondari per cogliere l'essenziale (e la riforma protestante, di cui il cap. 4 analizza genesi e consolidamento, ha giocato un ruolo essenziale nella semantica complottista). L'idea non è nuova, e al tempo stesso è assai nuova: la letteratura anti-semitica si è nutrita del tema del complotto (Pierre-André Taguieff lo ha mostrato nel suo volume sui Protocolli dei Saggi di Sion,<sup>4</sup> e assai efficacemente mostrando come il complotto ebraico sia una sotto-specie del complotto come forma di percezione del mondo)<sup>5</sup> ma svolgerla con efficacia, puntualità ed erudizione è un grande merito del volume in questione: rompe anche con uno stereotipo culturale del nostro tempo, quello della vittima perfetta, e certamente ci sono eccellenti ragioni per considerare gli Ebrei vittime della cultura nazionalsocialista, della cultura comunista a partire dalla stagione staliniana e della cultura islamista del XX secolo sino ad oggi. Tuttavia, lo stereotipo della vittima perfetta, anziché fare comprendere le ragioni dell'antisemitismo, rende gli Ebrei solo i migliori protagonisti nel ruolo della vittima, di modo che l'antisemitismo si nutre ancora una volta delle fonti più diverse.

Non era questo il caso nel Medioevo, in cui l'anti-giudaismo discendeva da altri percorsi: se da un lato non si può confondere tutta la letteratura libellistica anti-giudaica in un solo calderone, dall'altro al di là della libellistica vi è una fonte di un anti-giudaismo che se non si traduce in un atteggiamento pratico resta comunque un atteggiamento mentale. Mi riferisco al fantasma di confusione, che non è una paura dell'Altro, secondo una tipica semplificazione radicalmente ambigua della Modernità, ma qualcosa di più profondo nel senso specifico dell'incosciente in cui si agitano le pulsioni dell'animo umano che la ragione si dà il compito (sempre radicalmente

<sup>2</sup> Se ne veda un'applicazione recente nel volume P. LEGENDRE, *De la Société comme Texte. Li-néaments d'une Anthropologie dogmatique*, Paris 2001, pp. 117-168.

<sup>3</sup> Rinvio fra le varie opere a ID., *Le désir politique de Dieu*, Paris 1988.

<sup>4</sup> P.-A. TAGUIEFF, *Les Protocoles des Sages de Sion. Faux et usages d'un faux*, Paris 2004, nuova edizione.

<sup>5</sup> ID., *La foire aux Illuminés. Esotérisme, théorie du complot, extrémisme*, Paris 2005.

incompiuto) di presentare in vesti non-contraddittorie.<sup>6</sup> Il fantasma di confusione<sup>7</sup> opera solo se l'interlocutore è percepito come prossimo, certo Altro in quanto distinto, ma non l'Altro in quanto nemico, sia in senso psichiatrico sia in senso schmittiano. Nel Medioevo la figura lacaniana dell'assolutamente Altro<sup>8</sup> opera nei confronti del mondo musulmano, non certo nei confronti del mondo ebraico: in un mio volume che è uscito presso l'Officina di Studi Medievali (*La Summa fratris Alexandri e la nascita della filosofia politica francescana. Riflessioni dall'ontologia delle norme alla vita sociale*, Palermo 2008) ho sottolineato questo diverso atteggiamento della cultura cristiana verso il mondo ebraico e verso quello musulmano: un criterio empirico è la disparità numerica senza confronto tra la libellistica anti-giudaica e la libellistica anti-musulmana. Mentre c'è un urgente bisogno di dire la propria differenza nei confronti di chi ancora più che simile è fratello, verso chi è radicalmente Altro il discorso si conchiude in poche (e durissime) parole. L'anti-marcionismo radicale è la cifra del primo documento teologico-filosofico della scuola francescana, della *Summa* che possiamo datare agli anni '40 del XIII secolo: il marcionismo è il frutto di uno dei primi gnostici cristiani centrifughi rispetto al cattolicesimo, Marcione appunto. Egli diede voce ad una deriva antropologica del cristianesimo che consiste nel considerare l'Antico Testamento completamente superato dal Nuovo Testamento, ossia nel privarlo di ogni valore normativo e di ogni significanza evangelica – e di conferire alla tradizione ebraica un ruolo non privilegiato tra le altre tradizioni non-cristiane. Si tratta di una delle premesse del perfettismo cristiano medievale, di quella che Voegelin chiamava la permanente tentazione gnostica, della tentazione esoterica affidata ad un cristianesimo stravolto in una trasfigurazione iniziatica.<sup>9</sup> Al contrario, senza essere filo-ebraica, e pur essendo in un senso preciso 'filo-ebraica' nel contesto dei libelli anti-giudaici medievali, la *Summa* esprime l'idea della Nuova Alleanza come cifra del cristianesimo, in cui tutto ciò che esprime la Vecchia Alleanza può essere perfettibile, ma è assolutamente Parola di Dio e come tale, nel suo momento di vigenza, vera. Autori come Ugo di San Vittore che si affannano a cercare il momento preciso dell'abrogazione del precetto di circoncidere i neonati mostrano di essere consapevoli del fatto che una legge emanante da Dio può essere considerata non-più-vigente solo se interviene un atto legittimo che ne sospenda la validità. Se la scuola dei Vittorini prepara la strada normativista della scuola francescana anche su questo punto, è perché il Dio della tradizione ebraica è lo stesso identico Dio della tradizione cristiana, a dispetto del fatto che il patrimonio delle verità di fede diverge. La religiosità giudaica non è un'Altra religiosità, con punti di contatto che possono unire, che so, il mito di Prometeo al racconto fondatore dell'albero dell'Eden, ma che sono legami di

<sup>6</sup> J. LACAN, *Le Séminaire IV. La relation d'objet*, Paris 1998.

<sup>7</sup> E. BIZOUARD, *Le cinquième fantasme: auto-engendrement et impulsion créatrice*, Paris 2007.

<sup>8</sup> J. LACAN, *Le Séminaire XVI: D'un autre à l'Autre*, Paris 2007.

<sup>9</sup> Cito come primo approccio alle analisi di questo pensatore che mi pare essenziale per chi si avvicina alla storia del pensiero politico medievale (e non) E. VOEGELIN, *History of the Political Ideas*, II-III, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 20, Columbia MS 1997 e 1998; *Modernity without Restraint*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 5, Columbia MS 2000.

due significazioni emblematiche sostanzialmente Altre; la religiosità ebraica è consanguinea di quella cristiana, ed è proprio questa stretta comunanza sul piano della legittimità normativa che può fare scattare (ed ha fatto scattare) il fantasma di confusione. Non mi pare una semplice archeologia del sapere sottolineare questo anti-marcionismo radicale – che è una forma specifica dell'atteggiamento di netto rifiuto dello gnosticismo,<sup>10</sup> dato che l'anti-semitismo ha molte forme nella storia, da quello evangelizzatore francescano del XIII secolo (il Papa è il vero interprete del *Talmud*) e del XV secolo (gli ebrei sono un pericolo per la società economica cristiana) a quello biologico e anti-cristiano dei totalitarismi del XX secolo. L'anti-semitismo marcionita non è una forma storicamente trascurabile, che sotto sembianze melliflue e pure ecumeniche vomita infiniti veleni sulla tradizione ebraica, di cui, come sottolinea la *Summa*, il cristianesimo vanta l'eredità, e senza la quale si dissolve.

L'anti-marcionismo della *Summa* è certo dottrinale, ma come la costruzione teorica della normatività passa attraverso il dato antropologico del peccato originale, anche la continuità tra la tradizione giudaica e quella cristiana non può fare a meno di associarsi ad una dimensione antropologica, in cui le vicinanze e le lontananze si incrociano sotto il segno del fantasma psicoanalitico di confusione. La *Summa* risente degli umori di un'epoca che aveva già conosciuto gli episodi in terra renana del 1096, uno dei traumi più forti nello scontro tra le comunità ebraiche e quelle cristiane, a partire dal quale si cominciò nell'Occidente a pensare che gli Ebrei (ashkenaziti del Nord Europa), se erano stati capaci di uccidere i loro stessi figli purché non si convertissero, erano capaci a maggior ragione di uccidere dei cristiani, e così divampò la figura emblematica dell'omicidio rituale.<sup>11</sup> La *Summa*, però, non si colloca in un filone pamphlettario – fiorente e virulento, bensì in una analisi colta della necessità della conversione degli Ebrei stessi come esito razionale della loro stessa tradizione che è anche quella cristiana. L'ebreo che non si converte non è semplicemente l'Altro come nemico (come invece si dipinge a quell'epoca il musulmano), è l'Altro che si annida in noi stessi, e scatena il fantasma di confusione. Allora, tanto più l'altro è riconosciuto come simile, tanto più occorre differenziarsene: è questo il destino del giudeo nella letteratura colta, e spesso simpatetica sino a un certo limite, del secolo della *Summa*. Un cristianesimo marcionita può essere affascinato dall'Islam, nell'abbraccio di un'idea escatologica e strutturale di superamento di ciò che precede

<sup>10</sup> Sulle connessioni tra marcionismo e modernismo, sugli elementi gnostici del pensiero paolino, sull'ordine che diviene argine contro il caos che può dilagare, il rinvio d'obbligo è a J. TAUBES, *La teologia politica di San Paolo*, Milano 1997.

<sup>11</sup> La virulenza emblematica (e qui intendo 'emblematico' nel senso antropologico e psicoanalitico usato da Pierre Legendre, come figura dell'indicibile nel discorso asettico che obbedisce al principio di contraddizione - l'emblematico apre infatti 'le creuset délirant de la Raison') non è il privilegio esclusivo di nessuna tradizione religiosa, e nessuna tradizione religiosa se ne può considerare esentata. Altro è invece il punto del discorso colto religioso, che al di là delle pulsioni che si manifestano nella pietà popolare, può perorare il perdono oppure relegarlo tra i vizi dell'animo: la tradizione giudaico-cristiana mi pare si situi sullo stesso versante del discorso colto, anche se poi storicamente vi è stato un ebraismo anti-cristiano e un cristianesimo anti-giudaico.

associato al suo occultamento nella sfera del dicibile,<sup>12</sup> ma questo non è il caso né della *Summa*, né del cristianesimo medievale: il problema sollevato da Constant Mews in una recensione ad un libro sui rapporti tra le fedi cristiana e musulmana nel Medioevo, ossia «they suggest vague awareness that this is an important subject, but yet also skirt around the troubling questions of how limited were the actual interactions between Christians and Muslims in the medieval period»,<sup>13</sup> trova risposta a mio parere in questo plesso, tra l'anti-marcionismo radicale del cristianesimo medievale (poi negato dall'approccio al cristianesimo sulla falsariga del visionario tedesco Jacob Boehme) e la raffigurazione del musulmano come rivale geo-politico che si incarna nel disegno imperialista dell'Islam e viene colto attraverso la categoria amico-nemico schmittiana (e la lettura diretta della *Chanson de Roland*, che si affina nel testo sino alla fine del XII secolo,<sup>14</sup> è già di per sé illuminante nel suo dipingere il musulmano come il nemico guerriero la cui figura di spicco è il nemico interno, ossia il traditore Gano). Ed è questa problematica complessa, radicata nelle viscere dell'antropologia e della psiche umana, e proprio per questo sfuggibile ai facili razionalismi, che genera una dialettica incessante verso il fratello ebreo. In un senso filosofico e antropologico, l'ebreo che non si converte è blasfemo, forse potremmo dire un quasi-apostata, perché la sua conversione sarebbe quanto di più naturale e dopo l'Incarnazione non ha compiuto quel passo che avrebbe dovuto compiere in forza del suo stesso Testo fondatore (è ovvio che sto parlando dal punto di vista del cristiano del XIII secolo, rappresentato emblematicamente dalle analisi della *Summa*). Ed è a questo livello che si devono leggere le norme canoniche che proibiscono la commistione con gli Ebrei ai livelli antropologici più fondamentali, il cibo consumato insieme, il latte offerto ai neonati: non già norme utilitaristiche dirette alla ghettizzazione dei Giudei, quanto norme simboliche dirette a mettere in guardia contro il fantasma di confusione che non deve passare all'opera verso il fratello giudeo (e che partecipano al meccanismo stesso del fantasma di confusione, in quanto lo assumano come realtà più reale della realtà cosciente). Mentre il musulmano, figura assente dalla stessa *Chanson de Roland* dove i Mori sono dei ritratti di cavalieri franchi,<sup>15</sup> è l'Altro verso cui non opera il fantasma di confusione, in quanto è altro nell'essere l'Altro: le norme canoniche allora tacciono ben di più, ed esso viene assimilato al nemico, interno nella rappresentazione dell'eretico, esterno nella rappresentazione

<sup>12</sup> A. BESANÇON, *Trois tentations dans l'Eglise*, Paris 2002.

<sup>13</sup> Si tratta di una recensione a M. LEJBOWICZ (a cura di), *Les relations culturelles entre chrétiens et musulmans au moyen âge. Quelle leçons en tirer de nos jours*, Turnhout 2005, che è stata pubblicata sulla rivista on-line «The Medieval Review», [www.hti.umich.edu/t/tmr/](http://www.hti.umich.edu/t/tmr/), TMR 07.09.27.

<sup>14</sup> *La chanson de Roland*, ed. crit. di Cesare Segre, Paris 2003 (ed. originale italiana 1971). Per un panorama della letteratura critica, J. MAURICE, *La chanson de Roland*, Paris 1992.

<sup>15</sup> Sul tema, anche se non se ne condividono gli approcci strutturalisti marxisteggianti, è opportuno incominciare dai lavori di P. HAIDU, *The Subject of Violence*, Bloomington 1993, e *The Subject Medieval/Modern*, Stanford 2004, ricchi di analisi puntuali, che a me pare portino in una direzione che invece di essere quella economicista e classista di Haidu è invece piuttosto quella del compianto Harold Berman e della sua tesi della rivoluzione gregoriana come uno spartiacque nella storia culturale dell'Occidente latino, in cui Gregorio VII fonda una nuova civiltà del diritto e del bene comune.

del saraceno. Mentre la categoria del rapporto verso gli Ebrei riguarda la teologia politica, quella del rapporto verso i saraceni riguarda la politica *tout court*, secondo la coppia amico-nemico tematizzata da Carl Schmitt.

Un autore polemico, il cui discorso non si situa al livello dell'analisi rigorosa e scientifica di Heil, bensì a quello del pamphlet filo-giudaico, riconosce comunque un dato interessante al di là delle convinzioni religiose di ciascuno, ossia la centralità della fede nella definizione dell'identità ebraica – elemento ovvio per un uomo medievale, ma tutt'altro che evidente per l'uomo contemporaneo standard – e il rifiuto di quell'atteggiamento dominante verso coloro che chiama i “noble savages” dei nostri giorni, coloro che occupano “higher status” nelle nostre società, le vittime, che amiamo ma di cui non proviamo pietà (David Mamet, *The Wicked Son: Anti-Semitism, Self-Hatred, and the Jews*, Shocken 2006). Tuttavia, in quanto pamphlet, un libro di questo genere chiama altri pamphlets, e tutti noi sappiamo quale genere di letteratura gira su Internet, in lingua araba o nelle varie lingue latine e slave. Heil osserva che questa letteratura ha risucchiato nei suoi vortici anche un libro di un autore che non ha nessuna traccia di anti-semitismo, quell'Ariel Toaff il cui libro *Pasque di sangue. Ebrei d'Europa e omicidi rituali* (Il Mulino, Bologna 2007) è stato ritirato dalla circolazione dopo una manciata di giorni, e prima di una sua riedizione che ha dovuto sottolineare l'evidente, ossia che Toaff non è un anti-semita, è stato possibile procurarselo solo su siti più che caratterizzati ideologicamente. Per quanto si possa disdegnare questa cultura della vittima perfetta, non la si può ignorare, pena risultare di una ingenuità assoluta oppure un cinico manovratore – un'osservazione che Heil muove ad Ariel Toaff. Il cap. 5 di “*Gottesfeinde*”-“*Menschenfeinde*” è un documento prezioso nella formazione medievale degli stereotipi del complotto ebraico, stereotipi largamente consolidati nel seguito della storia: oggi, formulare pubblicamente tesi che possono fornire materiali per una lettura anti-semita, anche se nelle tesi stesse non vi è traccia di anti-semitismo, è fonte di colpa e di responsabilità. Heil, recensendo il libro di Toaff, cui muove numerose critiche, solleva con acume il problema della vittima perfetta, quell'immagine che aveva già fatto fischiare le orecchie ad una opinione pubblica capace di organizzarsi in lobbies e aveva osteggiato le tesi di Israel Jacob Yuval, che nel suo *Two Nations in Your Womb* (University of California Press, 2006, tradotto dall'originale ebraico apparso sei anni prima) mostrava delle comunità ebraiche capaci di esprimere un sentimento anti-cristiano – e la comunità ashkenazita è l'esempio ricorrente, tratteggiata come diversa da altre comunità ebraiche –, quindi inadeguate all'icona della vittima perfetta. Toaff, che nei suoi precedenti libri aveva sottolineato le pulsioni di una minoranza ebraica che seppure fortemente minoranza – quindi incapace di dominare – sapeva comunque esprimere una cultura ostile alla maggioranza, quindi anti-cristiana (*Il vino e la carne. Una comunità ebraica nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 1989), in *Pasque di sangue* va oltre, concentrandosi sui sacrifici rituali quasi fossero reali e codificati. Quasi a suggerire che l'ebraismo religioso ha delle colpe da rimproverarsi. Forse sarebbe stato opportuno sottolineare che semmai vi è un uso maldestro delle riflessioni antropologiche di un Piero Camporesi (per esempio, *Il sugo della vita. Simbolismo e magia del sangue*, Garzanti, Milano 1997) e un'incapacità di mostrare a sufficienza che anche se un gruppo di Ebrei, met-

tendo in pratica un fantasma psicoanalitico e cadendo così nel paradigma di perversione (schema di tutti i delitti a sfondo perverso, chiunque li commetta), avesse ucciso un giovane cristiano in un caso specifico storico questo non significa per nulla che questa sia l'attività abituale di ogni ebreo (tesi invece anti-semita). Tuttavia, per quanto il libro di Toaff si possa criticare dal punto di vista scientifico, il fatto che sia stato ritirato dal commercio, anziché impedire che lo si usi in chiave anti-semita, ne ha fatto un materiale della riflessione anti-semita. Mettiamoci nei panni dell'individuo permeato dalla mentalità del complotto, come delineato da Taguieff: cosa meglio dimostra che vi sia un complotto che il rapido e efficace occultamento del libro di Toaff, operazione che richiede comunque un'azione pratica efficace dato che pessimi libri in tutti i domini hanno circolato per anni senza levate di scudi? Non voglio entrare qui nel merito della libertà di espressione e di questioni simili: la vicenda Toaff mostra che il paradigma della vittima perfetta e la teoria del complotto si alimentano a vicenda, e Heil ha ben visto nell'indicare la mentalità complottista come il carburante fondamentale di tutte le forme storiche dell'antisemitismo. Rimossa la teoria del complotto, non si rimuove ogni forma di antisemitismo, ma forse si rimuove ogni forma di antisemitismo cristiano: un cristiano può anche detestare gli ebrei, ma se non crede al complotto ebraico, non ha ragione di sorta per essere anti-semita.

Tutte le più vecchie forme di pregiudizio antiebraico avevano un elemento in comune diverso rispetto all'elemento razziale – ma non bisogna dimenticare pure esoterico-sacrificale, e in quanto tale ben arcaico – del nazionalsocialismo: per gli antisemiti, gli ebrei avevano una nota antropologica fondamentale (di natura religiosa o sociale, o socio-economica, o storica), che era parte della loro identità e che costituiva un ostacolo alla loro piena integrazione nella società. Essi avrebbero potuto salvarsi convertendosi, assimilandosi, o unendosi alle forze della rivoluzione. E, in effetti, in tutti quei casi in cui gli ebrei si mostrarono disposti all'integrazione ottennero non solo uguaglianza, ma spesso alte cariche e importanti onorificenze, tanto più che si trattava di ristrette élite all'interno della comunità ebraica che con il loro comportamento alimentavano il mito dell'ebreo traditore sociale dei suoi stessi correligionari (Emanuele Ottolenghi, *Autodafé. L'Europa, gli Ebrei e l'antisemitismo*, Lindau, Milano 2007). Il libro di Heil ci invita ad una riflessione profonda: la cifra dell'antisemitismo e dell'anti-cristianesimo medievali va ricercata certo anche in situazioni contingenti (i sacrifici dei propri figli da parte di ebrei perseguitati a seguito della prima crociata), ma anche e soprattutto in valori simbolici e emblematici. L'Anticristo è una figura propria dell'universo simbolico cristiano, ed è contingente che l'ebreo possa essere associato all'Anticristo (Heil mostra come si verifichi emblematicamente nel contesto della Riforma), tanto più che l'Anticristo è il nemico interno per eccellenza, mentre gli ebrei sono attaccati spesso perché esterni alla comunità cristiana, e poi nemici (esterni). Per utilizzare l'analisi storica e lacaniana di

Pierre Legendre,<sup>16</sup> purtroppo non citato nel volume, opera un fantasma di confusione tra Cristiani ed Ebrei: la prossimità dogmatica è grande, certo fatta salva l'Incarnazione (ed è moltissimo), e le differenze nei rituali quotidiani appaiono la possibilità di una contaminazione simbolica, che nel latino medievale ritorna sotto il verbo *judaizare*. Si tratta non di un valore descrittivo come sarà per l'anti-semitismo nazionalsocialista oppure arabo, bensì di un valore normativo: il teologo francescano Duns Scoto affermerà che un medesimo comportamento che sarebbe *judaizare* da parte di un cristiano cessa di esserlo se un principe cristiano lo prescrive (*Opus oxoniense*, IV, d. 1, q. 6).<sup>17</sup> Ciò che deve essere evitato è adeguarsi alla normatività ebraica, non già ai comportamenti ebraici, tanto che se fossero comandati da un sovrano cristiano sarebbero leciti. Questo è un vero e proprio fantasma originario di confusione,<sup>18</sup> e male gestito conduce ad atteggiamenti perversi, non già fondamentalisti, ma semplicemente perversi: in gioco non sono sistemi religiosi, bensì la psiche umana di individui che hanno credenze religiose (in termini teologici, è in gioco la persona umana dopo il peccato originale). Temo però che in una cultura contemporanea dominata dal mito della vittima perfetta questo ragionamento sia inaudibile, come del resto sembrano indifferenti gli sforzi seri, e non meramente sociologici, di dialogo ebraico-cristiano (penso a *Christianity in Jewish Terms*, Westview Press 2000): David Novak vi precisa cosa vale la pena di cercare e cosa non vale la pena di cercare nel dialogo tra le due famiglie di credenti nella tradizione giudaico-cristiana. Si devono cercare due cose: comprendere la tradizione dell'altra religione alla luce della propria tradizione (senza identità, il dialogo è pickwickiano, un mero gioco da salotti annoiati – anche sono la supposta *élite* dominante – e intellettuali protagonisti della *trahison des clercs*); porsi come limite di questa comprensione il rifiuto di ac-

<sup>16</sup> Cito per esempio P. LEGENDRE, *L'amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Paris 1974. Ma anche le brevi analisi sul ruolo del Terzo laciano garante delle regole sociali che Legendre sviluppa intorno all'Olocausto in *La Brèche. Remarques sur la dimension institutionnelle de la Shoah*, in P. LEGENDRE, *Sur la question dogmatique en Occident*, Paris 1999, pp. 339-349. In generale, le analisi di Legendre mostrano come la violenza verso un gruppo umano, nel nostro caso gli Ebrei, non possa analizzarsi genericamente come disprezzo verso l'Altro e messa in opera del fantasma, bensì attraverso un'analisi più specifica della negazione del ruolo del Terzo laciano. In particolare, nel caso degli Ebrei, gioca la dimensione della morte simbolica del Padre: non dobbiamo dimenticare che nel XIII secolo il Papa rivendica il diritto di dare la migliore interpretazione del *Talmud*, da cui, non già attraverso deduzioni dottrinali, bensì attraverso percorsi inconsci, emerge la dimensione della reazione al fantasma di confusione nella letteratura anti-giudaica. Questo universo simbolico può essere indagato a parti invertite, ma non sembra esistere invece nelle relazioni tra cristiani e musulmani, dove i registri simbolici della violenza non mettono in gioco il Padre laciano.

<sup>17</sup> Per questa citazione e per il normativismo scotiano, rinvio al mio L. PARISOLI, *La contribution de Duns Scot à la science juridique et à la science de la législation. Ses analyses à propos du baptême*, in «Collectanea franciscana» 73 (2003), pp. 589-616.

<sup>18</sup> Ho argomentato che questa fantasma può essere tanto più forte quanto le radici della concezione normativa dei francescani vadano cercati nella tradizione talmudica, assai meno che nel diritto romano medievale, per cui rimando a L. PARISOLI, *La nascita della riflessione normativa francescana nel XIII secolo e l'influenza della tradizione ebraica: una ipotesi*, in L. A. DE BONI - R. H. PICH (orgs.), *A recepção do pensamento Greco-Romano Árabe e Judaico pelo Ocidente Medieval*, Porto Alegre 2004, pp. 515-526.



cezzare un'interpretazione dell'altra tradizione con un esito che si configura come negazione assoluta di quello che la tradizione interpretata asserisce come una verità fondante della sua fede (insomma, se asserisco che la tradizione ebraica insegna un amore per il prossimo ingannevole – dato che il prossimo è solo un altro ebreo – nego quello che gli appartenenti alla tradizione ebraica sostengono, quindi opero con un criterio scorretto che mi costringe a ipotizzare la natura menzognera degli ebrei, da cui si arriva dritti dritti al grande mare del complottismo). Non si deve invece cercare ed anzi evitare: l'amore per la disputa con proclamazione del vincitore (modello medievale del XIII secolo, la disputa in questo senso presuppone che l'interlocutore sia integralmente nel falso – è una pratica mossa dalla messa in atto del fantasma di confusione); il proselitismo (l'apologetica non è ancora proselitismo, vantare i pregi della propria fede non è ancora la messa in opera di strategie pragmatiche per la conversione – non che il proselitismo sia un male, ma snatura l'idea stessa di dialogo tra fedeli di confessione diverse); il sincretismo (esso mina il dialogo negando la validità stessa delle due identità in dialogo); il relativismo (è il comune nemico della tradizione giudaico-cristiana, è lo strumento della Modernità per negare la razionalità stessa di un discorso religioso); il trionfalismo (la verità finale è già incorporata nella propria fede, un po' come nel progetto politico dell'Islam tutti gli uomini per natura sono musulmani e devono piegarsi al potere politico islamico). Questa agenda di un dialogo ecumenico è particolarmente illuminante, e si presenta come un vero e proprio antidoto al fantasma di confusione senza cadere in pulsioni suicidarie che conducono alla negazione di se stessi. Al di là delle tematiche filosofiche e teologiche sviluppate nel volume, per la questione dell'anti-giudaismo meritano di essere ricordati i contributi di Robert Chazen, *Christian-Jewish Interactions over the Ages*, quello di Irving Greenberg, *The Shoah and the Legacy of Anti-Semitism* (che contiene osservazioni importanti, tipo «religion that justifies evil becomes the devil's testimony», insieme ad altre sulla morale sessuale assai meno condivisibili), e infine Christopher M. Leighton, *Christian Theology after the Shoah*.

Indifferente alla ricchezza intellettuale di questo genuino dialogo non esente da attriti e scontri, nel relativismo culturale che domina il discorso dominante nella nostra epoca, si installa una tesi profondamente semplice al costo di essere o banale o vuota: una vittima subisce sempre, un persecutore perseguita sempre. Ebrei e Cristiani giocano questi due ruoli nell'immaginario contemporaneo di ciò che accadde nel Medioevo: entrambi ne escono con le ossa rotte, amati e disprezzati i primi, disprezzati nell'attesa di essere amati (come persecutori nel passato che sono vittime non ancora perfette, e devono diventarlo) i secondi. Mi pare che la grande utilità del libro di Heil, al di là dei suoi notevoli pregi scientifici che uniscono ampiezza dei dati esibiti e ordinati con una salda chiave di lettura che guida il lettore attraverso di essi, sia quella di invitare a spezzare il cerchio perverso della teoria del complotto, quel cerchio che fa dire che se i Protocolli dei Saggi di Sion sono un falso, il loro contenuto è una descrizione della mentalità ebraica. Ed Heil ci dà anche la chiave per fare saltare il cerchio perverso della vittima perfetta.