

HIRAM



Rivista del Grande Oriente d'Italia n. 4/2006

• EDITORIALE	3
<i>La Massoneria nell'Era della Mondializzazione</i> <i>Freemasonry in the Globalization Era</i>	Gustavo Raffi
<i>La questione laica nell'Italia di oggi</i>	11 Paolo Prodi
<i>La Massoneria e l'emancipazione degli ebrei</i>	21 V. Paolo Gastaldi
<i>The Body Snatcher. L'uomo e il corpo morto</i>	55 Paolo Delaini
<i>La "questione galiziana": Massoneria e potere imperiale tra 1772 e 1790</i>	63 Fabio Martelli
<i>La dea Cibele, mito e complesso</i>	73 Mario Bulletti
• SEGNALAZIONI EDITORIALI	103
• RECENSIONI	107

Errata corrige

In *Hiram* 3/2006, nell'articolo di O. La Pera "Del simbolismo dei numeri", sono stati riscontrati alcuni errori di cui si riporta la versione corretta: 1) pag. 41, tetrade santa h w h y (Yod He Vav He); 2) pag. 42, triang. BAE 1; 3) pag. 43, triang. BAE 8.
La redazione di scusa con l'Autore.



HIRAM, 4/2006

Direttore: **Gustavo Raffi**

Direttore Scientifico: **Antonio Panaino**

Condirettori: **Antonio Panaino, Vinicio Serino**

Vicedirettore: **Francesco Licchiello**

Direttore Responsabile: **Giovanni Lani**

Comitato Direttivo: **Gustavo Raffi, Antonio Panaino, Morris Ghezzi, Giuseppe Schiavone, Vinicio Serino, Claudio Bonvecchio, Gianfranco De Santis**

Comitato Scientifico:

Presidente: **Orazio Catarsini** (Univ. di Messina)

Giuseppe Abramo (Saggista) - Corrado Balacco Gabrieli (Univ. di Roma "La Sapienza") - Pietro Battaglini (Univ. di Napoli) - Eugenio Boccardo (Univ. Pop. di Torino) - Eugenio Bonvicini (Saggista) - Giuseppe Cacopardi (Saggista) - Giovanni Carli Ballola (Univ. di Lecce) - Paolo Chiozzi (Univ. di Firenze) - Augusto Comba (Saggista) - Franco Cuomo (Giornalista) - Massimo Curini (Univ. di Perugia) - Domenico Devoti (Univ. di Torino) - Ernesto D'Ippolito (Giurista) - Santi Fedele (Univ. di Messina) - Bernardino Fioravanti (Bibliotecario del G.O.I.) - Paolo Gastaldi (Univ. di Pavia) - Santo Giammanco (Univ. di Palermo) - Vittorio Gnocchini (Archivio del G.O.I.) - Giovanni Greco (Univ. di Bologna) - Giovanni Guanti (Conservatorio Musicale di Alessandria) - Giuseppe Lombardo (Univ. di Messina) - † Paolo Lucarelli (Saggista) - Pietro Mander (Univ. di Napoli L'Orientale) - Alessandro Meluzzi (Univ. di Siena) - Claudio Modiano (Univ. di Firenze) - Massimo Morigi (Univ. di Bologna) - Gianfranco Morrone (Univ. di Bologna) - Moreno Neri (Saggista) - Maurizio Nicosia (Accademia di Belle Arti, Urbino) - Marco Novarino (Univ. di Torino) - Mario Olivieri (Univ. per stranieri di Perugia) - Massimo Papi (Univ. di Firenze) - Carlo Paredi (Saggista) - Bent Parodi (Giornalista) - Claudio Pietroletti (Medico dello sport) - Italo Piva (Univ. di Siena) - Gianni Puglisi (IULM) - Mauro Reginato (Univ. di Torino) - Giancarlo Rinaldi (Univ. di Napoli L'Orientale) - Carmelo Romeo (Univ. di Messina) - Claudio Saporetto (Univ. di Pisa) - Alfredo Scanzani (Giornalista) - Michele Schiavone (Univ. di Genova) - Giancarlo Seri (Saggista) - Nicola Sgrò (Musicologo) - Giuseppe Spinetti (Psichiatra) - Gianni Tibaldi (Univ. di Padova f.r.) - Vittorio Vanni (Saggista)

Collaboratori esterni:

Giuseppe Cognetti (Univ. di Siena) - Domenico A. Conci (Univ. di Siena) - Fulvio Conti (Univ. di Firenze) - Carlo Cresti (Univ. di Firenze) - Michele C. Del Re (Univ. di Camerino) - Rosario Esposito (Saggista) - Giorgio Galli (Univ. di Milano) - Umberto Gori (Univ. di Firenze) - Giorgio Israel (Giornalista) - Ida Li Vigni (Saggista) - Michele Marsonet (Univ. di Genova) - Aldo A. Mola (Univ. di Milano) - Sergio Moravia (Univ. di Firenze) - Paolo A. Rossi (Univ. di Genova) - Marina Maymone Siniscalchi (Univ. di Roma "La Sapienza") - Enrica Tedeschi (Univ. di Roma "La Sapienza")

Corrispondenti esteri:

John Hamil (Inghilterra) - August C. T. Hart (Olanda) - Claudiu Ionescu (Romania) - Marco Pasqualetti (Repubblica Ceca) - Rudolph Pohl (Austria) - Orazio Shaub (Svizzera) - Wilem Van Der Heen (Olanda) - Tamas's Vida (Ungheria) - Friedrich von Bötticher (Germania)

Comitato di Redazione: Guglielmo Adilardi, Cristiano Bartolena, Giovanni Bartolini, Giovanni Cecconi, †Guido D'Andrea, Ottavio Gallego, Gonario Guaitini

Comitato dei Garanti: Giuseppe Capruzzi, † Massimo Della Campa, Angelo Scrimieri, Pier Luigi Tenti

Art director e impaginazione: Sara Circassia

Stampa: E-Print s.r.l. - Via Empolitana, Km. 6.400 - Castel Madama (Roma)

Direzione - Redazione: HIRAM - Grande Oriente d'Italia - Via San Pancrazio, 8 - 00152 Roma - Tel. 06-5899344 fax 06-5818096

Direzione editoriale: HIRAM - Via San Gaetano, 18 - 48100 Ravenna

Registrazione Tribunale di Roma n. 283 del 27/6/94

Editore: Soc. Erasmo s.r.l. - Amministratore Unico Mauro Lastraioli - Via San Pancrazio, 8 - 00152 Roma - C.P. 5096 - 00153 Roma Ostiense

P.Iva 01022371007 - C.C.I.A.A. 264667/17.09.62

Servizio abbonamenti: Spedizione in Abbonamento Postale 50% - Tasse riscosse

ABBONAMENTI:

ANNUALE ITALIA: (4 numeri) € 20,64 - un fascicolo € 5,16 - numero arretrato: € 10,32

ANNUALE ESTERO: (4 numeri) € 41,30 - numero arretrato: € 13,00

La sottoscrizione in una unica soluzione di più di 500 abbonamenti Italia è di € 5,94 per ciascun abbonamento annuale

Per abbonarsi: Bollettino di versamento intestato a Soc. Erasmo s.r.l. - C.P. 5096 - 00153 Roma Ostiense - c/c postale n. 32121006

Spazi pubblicitari: costo di una pagina intera b/n: € 500.

HIRAM viene diffusa in Internet sul sito del G.O.I.: www.grandeoriente.it
E-mail della redazione: rivistahiram@grandeoriente.it

La Massoneria nell'Era della Mondializzazione*

di **Gustavo Raffi**

Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia

Questo intervento è stato presentato alla Conferenza Mondiale delle Gran Logge Regolari (Parigi, 28-30 novembre 2006).

Venerabilissimi Gran Maestri
Fratelli Carissimi,

Questa ottava Conferenza Mondiale delle Gran Logge Regolari si apre in uno scenario mondiale assai sconcertante. Le stesse parole, premesse dal Venerabilissimo Gran Maestro Jean-Charles Foellner al documento di presentazione a questa importantissima manifestazione, sono nella loro essenzialità assolutamente chiare in proposito. Da esse si evince senza ombra di dubbio che le nostre comunioni esoteriche non possono trovarsi prive di strumenti concettuali adeguati alle angosce della post-modernità, né possono trincerarsi dietro i paramenti e la solennità dei riti. Chi bussava ai nostri Templi non può aspettarsi risposte sicure su tutti i temi che lo agitano, altrimenti ci saremmo trasformati in una religione o in un partito politico, e questo non è il nostro compi-

to, ma egli ha il diritto di trovare un luogo di riflessione critica, di spiritualità propositiva, insomma una sorta di laboratorio di idee, mosso da un'incessante aspirazione verso la ricerca della verità.

Per queste ragioni, le quattro questioni poste dal Gran Maestro Foellner non devono restare inevase, poiché non pongono quesiti di circostanza, che possono essere superati come in un catechismo, con una risposta imparata a memoria. Tali questioni sono vitali per l'identità della Libera Muratoria e per la sua storia futura. Di fatto, il Venerabilissimo Fr.: Foellner, come un rigoroso guardiano del Tempio, ci sta chiedendo di palesare il cammino che stiamo seguendo, per capire se esso porta verso la luce o da qualche altra parte.

“Quale compito e quale avvenire per la Massoneria tradizionale?” egli ci chiede. Nella continuità della tradizione, noi siamo chiamati a ribadire la centralità della laicità

* *The editorial staff decided not to accompany the present contribution with its short abstract as the same is fully presented in the English version in the next pages.*



nella società contemporanea, una laicità che non si sostituisce alle religioni e che non sacralizza la politica, ma che difende la priorità dell'essere umano come soggetto e non come oggetto della storia. Ingiustizie e violenze scandiscono le pagine dei nostri quotidiani, lasciando le nostre comunità nello sconcerto, e come scrive il Fr.: Foellner, con dubbi sempre più profondi sul senso del loro destino. La Massoneria, allora, ritorna ad essere luogo spirituale dove si coltivano speranze all'insegna del dialogo e del libero confronto tra uomini dotati di saggezza, ma anche di coraggio, soprattutto il coraggio di essere interpreti delle ansie e delle angosce presenti. A questo proposito, vorrei ricordare che la ritualità massonica è uno strumento straordinario per preparare lo spirito e la mente dei nostri Fratelli, che esaltano il loro lavoro sulla pietra grezza attraverso l'intelletto e la riflessione, predisponendo così la creazione di un contesto favorevole al germogliare di nuove idee e di una più viva partecipazione alla vita della collettività.

“Come promuovere i suoi (ossia della Massoneria) fondamenti ed i suoi valori?” La questione non è di poco conto. La Massoneria non può essere ripiegata su se stessa e sulle sue dinamiche interne, come un corpo estraneo alla società civile, altrimenti rischia di ritrovarsi marginalizzata come



un contenitore incomprensibile o sterile, oppure, e questo sarebbe peggio, invischiata in interessi molto profani, sebbene ammantati di sacertà esoterica. In un mondo come quello sempre più globale, la comunicazione è fondamentale, così come risulta indispensabile una corretta informazione. Una Massoneria viva e feconda, che agita idee e che propone valori di pace e di tolleranza, che si offre come luogo di incontro interculturale e multiculturale non omologato a nessuna istituzione profana, ha il dovere di parlare alla gente, spiegando le proprie finalità, i propri compiti ideali e concreti, insomma, senza fare basso proselitismo, di essere testimone attivo della identità di cui è erede e testi-

mone. L'esperienza italiana degli ultimi anni mostra che una Libera Muratoria capace di essere centro di discussione e di riflessione sui temi più importanti, posti anche dal nostro carissimo Fr.: Foellner, non solo acquisisce stima e considerazione generale, ma allontana gran parte dei ben noti fumi persecutori, tradizionalmente radicati nell'antimassonismo antidemocratico, illiberale e antimodernista pur diffuso anche in Europa.

“Come meglio affermare il proprio ruolo in una società in crisi?”

Non ci sono ricette facili. Posto che il lavoro esoterico e di formazione spirituale dei Fratelli resta l'*abc* fondamentale ed ina-



lienabile, ci sentiamo di sottolineare il ruolo educativo della Massoneria, come uno dei grandi strumenti di formazione del cittadino laico nella moderna società civile. La grandezza storica della Massoneria si è misurata nella capacità di attrarre gli spiriti più liberi e critici, coloro che non si accontentavano di risposte scontate o di una facile ortodossia, qualunque essa fosse, ma che sentivano emergere dentro di sé un'ansia di incontro e di conoscenza. Mentre i diversi fondamentalismi attuali propongono pacchetti chiusi di sopravvivenza, *kit* preconfezionati di verità inamovibili, in nome delle quali negare addirittura dignità a chi appare diverso, la nostra Comunione mette insieme uomini differenti, non solo per censo e religione, ma soprattutto per idee, formazione, pur tuttavia tutti uniti dal comune desiderio di cercare proprio tale diversità nell'altro come occasione indispensabile di crescita, di confronto, di superamento delle distanze. La Libera Muratoria ha di fatto gettato le fondamenta per la nascita della modernità, insegnando agli uomini, durante il secolo dei Lumi, ad essere cittadini creativi e costruttori di diritti e principi di eguaglianza e progresso. Il nostro parlamentarismo, l'associazionismo, le stesse categorie fondanti del parlamentarismo europeo e americano, traggono indiscusse radici nella esperienza maturata grazie alla sociabilità massonica.



Oggi che la modernità è in crisi, a noi tocca riprendere con rinnovato vigore un ruolo spirituale e formativo, che, talvolta, si è stemperato. La Massoneria afferma il suo ruolo solo e soltanto se la coscienza di tale ruolo storico le è chiara. La crisi della modernità – per alcuni storici si tratterebbe addirittura di sua fine e di sua trasformazione in un'epoca ormai altra – non ha potuto che comportare una crisi della stessa Muratoria. Per questo, ogni Obbedienza liberomuratoria si trova chiamata, sulla base della realtà in cui opera, a rispondere con lungimiranza alle angosce ed alle ansie del vivere

odierno, ben sapendo che è proprio intorno alla promozione di quelle idee di laicità, democrazia, difesa dei diritti umani e della giustizia, che essa gioca il suo futuro.

Infine, si chiedeva il Fr.: Foellner: “Quale messaggio di speranza trasmettere ai nostri contemporanei?” Innanzitutto, devo ringraziare il Venerabilissimo Fr.: Foellner per aver usato la parola “speranza” e non perché, secondo un antico adagio, essa sia l'ultima a morire. Molti denigratori della Massoneria affermano che la nostra Istituzione sarebbe la fucina del relativismo, ovviamente di un relativismo cinico. Il fatto che, in questa Conferenza, la speranza sia argomento laico di riflessione e di progettazione mostra che noi non siamo affatto rela-



tivisti nel senso che spesso si vuol far credere. Anzi, come più volte ho sottolineato, se relativismo è l'opposto di assolutismo, noi certamente non amiamo l'Ancien Régime, che altri hanno storicamente difeso con le sue ineguaglianze e le sue ingiustizie e che vorrebbero ora restaurare addossando tutte le colpe della società contemporanea all'Illuminismo e al pensiero democratico e critico. Ma vorrei dire di più. Attento alla lezione della filosofia del XX secolo, affermo che sono relativisti proprio coloro che rifiutano la sfida posta dalla società aperta, che credono di poter sempre e comunque disporre di una conoscenza superiore, fissa e inamovibile, inattaccabile e indisponibile ad essere sottoposta al principio di falsificabilità.

Questi nemici del relativismo, in verità, sono i più grandi relativisti esistenti, giacché il loro pensiero è incapace di uscire dalla cornice in cui sono inseriti, non riescono neanche ad immaginare le ragioni dell'altro e soprattutto si rifiutano di guardare alla storia ed ai suoi cambiamenti. Quando noi veniamo smentiti, ed altri ci mostrano che una nostra supposta verità è oggi superata, noi siamo lieti di abbandonarla, per non

restare nell'errore. Ugualmente, sappiamo che molte delle nostre conoscenze di oggi si riveleranno inadeguate domani. Tra l'atto di

puntare il cannocchiale di Galileo verso i satelliti di Giove, traendone le dovute conseguenze, ed agitare le chiavi di una prigione come minaccia contro coloro che dubitano e si interrogano, il relativismo non sta certo dalla parte di Galileo e di tutti coloro che lo hanno seguito nel corso dei secoli. La nostra fede laica è aperta alla conoscenza ed alle sfide della post-modernità. Come i nostri antenati, guardiamo con cannocchiali sempre più adeguati e ci interroghiamo su quel che vediamo, anche quando non ci piace o ci costringe a cambiare e diventare così un po' più saggi e meno intolleranti.

Questo è per noi il lavoro sulla pietra grezza. Questo è il messaggio secolare, tradizionale ed allo stesso tempo innovativo della Libera Muratoria universale, una comunione che lavora sotto un cielo stellato perché nessun lavoro umano potrà concludere definitivamente la volta del Tempio celeste, anche se si potrà imparare ad apprezzarne e comprenderne una parte sempre più grande e complessa. Questa, Fratelli carissimi, è la nostra speranza.



Freemasonry in the Globalization Era

by the **Most Worshipful Brother Gustavo Raffi**
Grand Master
of the Grande Oriente d'Italia
Palazzo Giustiniani

Most Worshipful Grand Masters:
Dear Brethren,

This 8th World Conference of the Regular Grand Lodges opens in an extremely discouraging world scenario. The speech given by the Most Worshipful Grand Master Jean-Charles Foellner to present this very important event is essential and absolutely clear about this. Without any doubt, he declares that our esoteric communions cannot be without appropriate conceptual tools to face the anxieties of post-modernity, nor can be defended behind the ornaments and solemnity of our rituals. Any individuals knocking at our Temple doors cannot expect definite replies on all themes that trouble them, otherwise we would become a religion or a political party. This is not our task, but those individuals have the right to find a place for critical considerations, resourceful spirituality, in short a sort of “think tank” supported by a continuous aspiration towards the search for truth.

For these reasons, the four questions asked by the Most Worshipful Grand Master Foellner must not be left unanswered, for they do not ask general questions that can be answered like a catechism answer learned by heart. These questions are vital for the identity of Freemasonry and its future. In fact, the Most Worshipful Brother Foellner, as a strict guardian of the Temple, is asking us to disclose the path we are following, to understand whether it takes us towards the light or to another direction.

“What will be the task and future of traditional Freemasonry?” – He asks us. In the continuity of tradition, we are called to confirm the centrality of laicity in contemporary society. This laicity does not take the place of religions or sacralizes politics, but it defends the priority of human beings as subjects, not objects, of history. Injustice and violence characterize the pages of our daily newspapers, and upset our communities; as Brother Foellner says, our societies have ever-increasing doubts on the meaning of our destiny. Therefore, Freemasonry is



again a spiritual place, where hope is fostered, based on dialogue and free exchange of ideas between wise but also courageous people; above all the courage of being interpreters of present anxieties and fears. With regard to this, Freemasonry rituals are extraordinary ways to prepare the spirit and mind of our Brethren, who enhance their work on rough stone through intellect and thinking, thereby preparing the creation of a favourable context for germination of new ideas and more active participation in social life.

“How can we promote Freemasonry foundations and its values?”

This question is not a trivial one. Freemasonry cannot be folded back on itself and on its internal dynamics like a foreign body in civil society, otherwise it risks being marginalized like an incomprehensible or sterile container, or – and this would be even worse – getting involved in very profane interests, although they are cloaked in esoteric sacredness. In an increasingly globalized world, communication is crucial, and proper information is indispensable. Living and fertile Freemasonry germinates ideas and proposes peace and tolerance values, is ready to be an intercultural and multicultural meeting place that is not homologated to any profane institution, and has to speak to people to explain its reasons for being, and its ideal and concrete tasks.



In other words, avoiding any proselytism, Freemasonry has to be active and testify to the identity Freemasonry has inherited and witnesses. The Italian experience over the

last few years shows that, when Freemasonry is able to play a crucial role in the discussion and thinking on the most important themes, as proposed also by our dear Brother Foellner, Freemasonry does not only acquire esteem and general consideration, but it also remove most of the well-known persecutory fog, which is traditionally rooted in antidemocratic, illiberal,

anti-modernist and anti-Freemasonry movements diffused even in Europe.

“How can we assert Freemasonry’s role in a society affected by a crisis?”

There are no easy solutions. Assuming that the esoteric and spiritual training work for our Brothers remains the fundamental and inalienable root, the education role played by Freemasonry should be highlighted as a great training tool for laic citizenship in modern civil society. The historical greatness of Freemasonry is measured by the ability of attracting the most free and critical spirits who are not content with foregone replies, or whichever easy orthodoxy, but those who feel a strong need for meeting the others and enhancing their knowledge. Whilst the various present fundamentalisms propose closed survival solu-



tions, sort of pre-packed kits of immovable truth in the name of which they even deny the dignity of individuals who appear as diverse to them, our Communion brings together different individuals, not only based on their wealth or religion, but mostly on their ideas and education. However, they are all united by the common desire to search for this diversity in other people, as an indispensable opportunity for growth, exchange of ideas and removal of barriers. In fact, through Enlightenment, Freemasonry has laid the foundations for the birth of modernity, teaching people how to be creative citizens and builders of rights and principles of equality and progress. Our parliamentarianism, associationism, and even the founding principles of European and American parliamentarianism find their unquestionable roots in the experience developed through Freemasonry sociability.

Now that we experience the crisis of modernity, we must play a new and vigorous spiritual and educational role, which has sometimes weakened. Freemasonry can maintain its role only when the awareness of its historical role is clear.

The crisis of modernity – some historians state that modernity is ending, and is now turning into another era – has also brought about a crisis in Freemasonry.

Therefore, every Freemasonry Jurisdiction is called – on the basis of its specific context – to give a foresighted reply to the fears and anxieties of daily life, knowing that its future is based upon the promotion of the ideas of laicity, democracy, protection of human rights and justice.

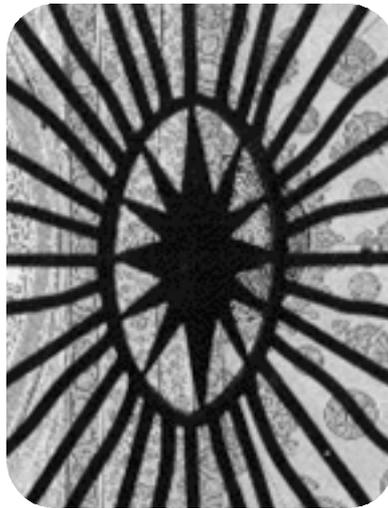
Finally, Brother Foellner asked: “What kind of hopeful message can we pass to our contemporaries?” First of all, let me thank the Most Worshipful Grand Master Foellner for having used the idea of “hope”, not just because hope springs eternal in the human breast.

Many Freemasonry denigrators say that our Institution would be the forge of relativism, obviously cynical relativism. At this Conference, the fact that hope is a laic subject for thinking and planning shows that we are not at all relativists with the negative meaning often associated to that. On the contrary – as I have often stressed – if relativism is the opposite of absolutism, we certainly do not like the “Ancien Régime” that others have historically supported with its inequalities and injustice; and now they would like to restore the same regime by placing the blame of contemporary society on Enlightenment and democratic and critical thought. I would like to add more. Considering the lessons of 20th century philosophy, I say that relativists are those who refuse the challenge of open society, those who believe





that they will always have superior, fixed, immovable and unquestionable knowledge, which cannot be subjected to the principle of falsification. In reality, these enemies of relativism are the main existing relativists, inasmuch as their thought cannot leave its unchangeable framework; they cannot even imagine other people's reasons, and above all they refuse to look at history and its changes. When we are disclaimed and others show us that our supposed truth is now obsolete, we are pleased to leave it, and avoid being trapped in any mistakes. Equally, we know that much of our current knowledge will be inadequate in the future. Between Galileo pointing his telescope to Jupiter satellites, therefore drawing his conclusions, and waving the keys of a prison as a threat against those who doubt and question themselves, relativism is cer-



tainly not on the side of Galileo and all those who have followed him over the centuries. Our laic faith is open to the awareness and challenges of post-modernity. Like our forefathers, we look with our increasingly appropriate telescopes, and we question ourselves on what we see, even when we do not like it, or when we are forced to change and become a little wiser and less intolerant. For us, this is working on rough stone. This is the traditional secular, and at the same innovative, message of universal Freemasonry: a communion working under a starry sky, because no human work can definitely complete the vault of the celestial Temple, even if an increasingly greater and complex part can be understood and appreciated.

This, dear Brethren, is our hope.



La questione laica nell'Italia di oggi*

di Paolo Prodi
Università di Bologna

The Author starts from the thesis that the roots of Europe are not only to be found into the influence of Christianity, of Humanism or of the age of Enlightenment, but also in the assertion of laity as a dualism between the field of politics and of sacer, coming from the millennial conflicts and tensions between Church and State. The Author proposes a speech about laity to one of the most important association and producer of Ethics in the Western world: if Freemasonry will contribute to maintain the dualism with power repelling its sacredness and producing rules which represent a standpoint for individual consciences, it will be really important also in the new contemporary time.

Se io fossi un capo di governo dotato di quel potere forte che oggi, come sappiamo, non c'è, imporrei una moratoria obbligatoria sulla discussione intorno ad alcuni termini come laicità, radici della civiltà europea e simili. C'è bisogno di una pausa, siamo in assoluta overdose. Troppo ci si è occupati di queste tematiche sia in televisione che sui giornali,

ed una pausa è necessaria perché la confusione sugli stessi termini ha raggiunto il massimo. Lo stesso concetto di “laico, laicità” con i suoi contrari (clericalismo? pratica religiosa?) non è soltanto ambiguo ma decisamente polivalente ed esigerebbe un lungo discorso preliminare per chiarire di che cosa si stia parlando¹. Ma questa di oggi mi sembra una buona sede e un'ottima



* Relazione presentata a Roma, Villa Il Vascello (Grande Oriente d'Italia), 15 settembre 2006.

¹ F. Mill Colorni elenca ben nove significati diversi della parola “laico” nel linguaggio politico italiano: *Laicismo e definizioni* in “Critica liberale” vol. VIII n. 67 (gennaio 2001). Non posso essere d'accordo sulla definizione di “laicità” come *atteggiamento intellettuale caratterizzato dalla libertà di coscienza, intesa quale libertà di conoscenza, credenza, critica e autocritica*, definizione che è stata recentemente posta alla base di una raccolta di saggi: *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, a cura di G. Boniolo, Torino, Einaudi 2006. Questa definizione risulta da una parte troppo astratta e onnicomprensiva (chi non la sottoscriverebbe?) e dall'altra non considera il problema storico del “potere”: ciò finisce per proporre uno sche-



occasione per un confronto chiaro e utile. Perché questo avvenga occorre però che ognuno di noi precisi sin dall'inizio chi è e che tesi sostiene.

Personalmente credo di affrontare un ulteriore grave rischio di fraintendimento dato il mio cognome e la catalogazione di appartenenza. Inviterei quindi in primo luogo tutti i partecipanti a sbarazzarsi di queste rappresentazioni: io almeno non mi riconosco come attore in nessuna delle scene che vengono rappresentate dalle varie parti che le gesti-

scono: credo anche che queste contrapposizioni artificiali e strumentali siano di per sé una delle radici della confusione. Non sono poi particolarmente competente sul caso italiano in primo luogo perché non credo in fondo che esista un "caso italiano" separato dal quadro generale dell'Occidente, anche se naturalmente la presenza della sede del papato a Roma ha posto problemi particolari in rapporto all'unificazione nazionale e ne pone tuttora di diversi nell'età della globalizzazione.

Cercherò di parlare soltanto come storico con tutti i limiti del mio mestiere e aborren-

do da ogni teorizzazione perché per noi ciò che è importante è soltanto la comprensione della realtà nella sua complessità e nel suo divenire. La tesi da cui parto è che la radice della civiltà europea non sta tanto nei singoli apporti dati dal cristianesimo, dall'umanesimo, dall'illuminismo, ma nell'affermazione della laicità come dualismo tra la sfera del sacro e quella della politica, dualismo frutto di



una millenaria evoluzione e di tensioni e conflitti istituzionali tra Chiesa e Stato. Il cammino della laicità è quindi quello della de-magificazione del mondo e della politica, indicato già da Max Weber con un'intuizione che si è venuta articolando e arricchendo negli ultimi decenni. Una de-magificazione che però implica non l'espulsione del sacro ma la sua presenza come "altro" rispetto al potere.

Per affrontare storicamente il concetto di laicità come dualismo e tensione permanen-

ma casuistico di nuovo tipo con applicazione a tutti i settori del comportamento umano (politica, diritto, ricerca scientifica, istruzione etc.); questo "atteggiamento intellettuale" può al massimo esaltare *la libertà di coscienza e il libero pensiero, quali strumenti che attenuano la brutale logica del potere* (*ibidem*, p. 93, dal saggio di M. Bertolissi e U. Vincenti, *Laicità e diritto*).



te tra la sfera del sacro e quella della politica, come fondamento della civiltà occidentale, si dovrebbero analizzare due processi di lungo periodo, quello di secolarizzazione e quello di modernità. Qui ovviamente ci si deve limitare ad alcuni accenni soltanto.

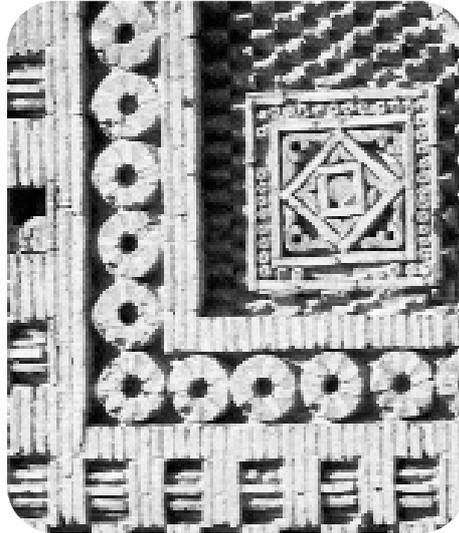
Secolarizzazione. Il cammino è quello di presentare, partendo da un accenno alla radice ebraico-cristiana del dualismo, la storia dell'Occidente non come una lotta tra la Chiesa e lo Stato

con un processo lineare e continuo a senso unico che porta alla secolarizzazione graduale, ma come un processo in due direzioni: il dualismo è frutto di una tensione continua verso un monopolio del potere con un processo di osmosi nel quale la tendenza della Chiesa ad impadronirsi del potere politico e la tendenza della politica a sacralizzarsi costituiscono un *continuum* in cui nessuna delle due forze è riuscita a prevalere². La tesi di partenza delle mie riflessioni è che la città occidentale (nei suoi sviluppi sino allo Stato di diritto) si è potuta sviluppare perché e nella misura in cui la distinzione tra la sfera del sacro e la sfera del

potere ha potuto permettere non soltanto la crescita di un dualismo istituzionale, di una tensione dialettica tra Stato e Chiesa che ha prodotto (nonostante ogni ricorrente e persistente tentazione integralista) la laicizzazione della politica, ma anche lo sviluppo di un doppio piano di norme concorrenti, le norme morali e le norme positive, e di due diverse sedi di giudizio sulle azioni degli uomini: come peccato o come reato, come disobbedienza alla legge morale e come disobbedienza alla legge positiva

dello stato. La conclusione è che noi ora siamo forse alla fine della "città" e dello Stato di diritto nella misura in cui questo dualismo di norme sta venendo meno e nella coscienza collettiva si perde il senso della differenza tra il peccato e il reato.

Il processo di modernizzazione del diritto, processo che si era concluso con la statizzazione e la positivizzazione delle norme, con l'età delle costituzioni e dei codici, aveva posto fine al pluralismo degli ordinamenti giuridici medievali ma il dualismo non è scomparso: negli ultimi due secoli sino ai nostri giorni esso ha continuato a



2 Sul concetto di secolarizzazione, in *Le secolarizzazioni nel Sacro Romano Impero e negli antichi Stati italiani*, a cura di C. Donati e H. Flachenecker, Bologna-Berlino, Il Mulino-Duncker und Humblot 2005, pp. 321-337.



svilupparsi spostandosi tra la sfera del diritto positivo (civile o ecclesiastico) e la sfera della coscienza e permettendo così la espansione della città nel moderno Stato di diritto.

La norma positiva, statale o meta-statale (nella crisi della sovranità statale comprendo in questa categoria anche le norme derivanti da autorità meta-statali come le direttive di Bruxelles o altro) tende infatti ora a definire ogni aspetto della vita sociale occupando ogni giorno sempre di più i territori che sino alla nostra generazione erano regolati da altri tipi di norme; dai rapporti sessuali a quelli famigliari, dal gioco alla scuola, ai grandi temi della morte e della vita. Sotto la pressione dei problemi posti dalla società complessa, dalle nuove tecnologie, dall'ambiente, dalle manipolazioni genetiche stiamo entrando in un mondo in cui il diritto positivo tende a invadere ogni aspetto della vita occupando sempre di più territori che sino a poco tempo fa erano sottoposti ad altre sovranità, ad altri poteri: il diritto tende ad essere – come prevedeva già trent'anni fa Jacques Ellul – omnicomprensivo e onnipresente, a normare ogni aspetto della vita sociale arrivando a togliere alla società il respiro tra mondo interno ed esterno senza il quale essa viene irrigidita e appiattita in una sola dimensione. Proprio nel momento in cui il diritto sembra trionfare su

tutto, egli scriveva, si assiste al suo suicidio: *Il diritto è indispensabile per la vita della società, ma il rifugio assoluto nel diritto è mortale per la negazione del calore, dell'elasticità, della fluttuazione delle relazioni umane che sono indispensabili affinché un corpo sociale, quale che sia la sua dimensione, possa vivere e non solo funzionare[...] Un eccesso di diritto e di rivendicazioni giuridiche sfocia in una situazione nella quale al termine il diritto stesso diventa inesistente.*



Il processo di secolarizzazione, nella politica come nel diritto, non è un processo a senso unico, ma frutto di una tensione continua che non annulla il sacro ma lo pone come polo "altro" rispetto alla sfera dell'universo fisico e sociale. Ciò non toglie che ciascuno dei due poli abbia teso e tenda continuamente a impadronirsi della sfera dell'altro: le Chiese, sia quella cattolica che quelle territoriali nate dalla Riforma, ritentano continuamente di imporre una visione sacrale del potere; dall'altra parte lo Stato moderno ha portato alla teologizzazione della politica e all'assimilazione da parte del potere politico dello Stato del ruolo precedentemente esercitato dalle chiese. La fondazione della "religione civica" ne costituisce lo sbocco, nelle sue due versioni dall'unico ceppo di Rousseau: quella totalitaria che si sviluppa come religione politica e trova il suo sbocco più estremo nel nazi-



smo e quella che si sviluppa nei paesi liberal-democratici, innestata nei concetti di nazione e patria e nella proclamazione dei diritti umani universali.

In sostanza, per farmi capire, vorrei rifarmi alla parabola evangelica della cacciata dei demoni (Matteo 12,43-45): *Quando lo spirito immondo esce da un uomo, se ne va per luoghi aridi cercando sol-*



lievo ma non ne trova. Allora dice: "Ritornero alla mia abitazione", da cui sono uscito. E tornato la trova vuota, spazzata e adorna. Allora va, si prende sette altri spiriti peggiori ed entra a prendervi dimora; e la nuova condizione di quell'uomo diventa peggiore della prima. E così avverrà anche a questa generazione perversa. Così è più in generale per il demonio del potere e per il sacro: l'Occidente nella sua storia ha imparato a tenere a bada il sacro senza scacciarlo e questa è la nostra conquista della laicità, conquista che ora è in pericolo sotto il duplice e opposto attacco dei fondamentalismi e delle nuove religioni politiche. Parlare e polemizzare sulla laici-

tà soltanto nei termini tradizionali dei rapporti tra Chiesa e Stato sembra inutile e forse fuorviante nel momento in cui i poteri tradizionali si sono de-localizzati e hanno assunto nuove forme. Per questo il discorso sulla modernità diventa centrale.

Modernità. La mia tesi è molto semplice: non esiste nel nostro linguaggio una sola modernità, ma ne esistono almeno due. Una modernità storica che coincide con un'età moderna e una modernità intesa nel

linguaggio volgare e quotidiano come attualità. Credo che la confusione che esiste tra i due diversi concetti di modernità si ripercuota molto fortemente sugli equivoci attuali a proposito della laicità³.

Intorno alla metà del secolo scorso le persone più intelligenti e profetiche si erano rese conto che l'età moderna era finita: credo sia stato il massimo punto d'incontro tra grandi pensatori credenti e non credenti. Pensiamo alla cosiddetta scuola di Francoforte, ad Hanna Arendt, a Romano Guardini (uno dei maestri di Joseph Ratzinger) con il suo volume del 1949, *Fine dell'epoca*

3 È interessante ricordare il confronto che ha avuto luogo presso la Fondazione Michele Pellegrino di Torino, in un convegno organizzato da Franco Bolgiani il 6 febbraio 2004, sul tema "Chiesa cattolica e modernità". Dagli interventi di quella giornata, che seguono il testo base predisposto da Vincenzo Ferrone, è uscito un volume con il titolo appunto *Chiesa cattolica e modernità*, pubblicato da Il Mulino, con alcune decine di testi di intellettuali cattolici e laici.



moderna. L'esperienza comune della tragedia della seconda guerra mondiale, la coscienza della Shoa e della bomba atomica avevano fatto crollare di colpo il mito della modernità come continuo progresso, come possibilità infinita dell'uomo di dominare la natura e il mondo.

Nei decenni successivi, nella seconda metà del Novecento, questa coscienza si è allargata ai problemi della scarsità delle risorse del pianeta, dei disastri ambientali etc. Ma mentre queste tematiche hanno trovato un grande riscontro sia in ambienti dei credenti sia in ambienti di non appartenenti a Chiese o religioni creando movimenti vivissimi che passano attraverso le antiche frontiere confessionali (penso personalmente a quanto ha significato per me Ivan Illich), nelle culture ufficiali mi pare che sia stata generata una specie di guerra fredda, contemporanea a quella politica, tesa a sostituire l'indebolimento delle ideologie tradizionali con nuove forme di vincoli di appartenenza, sia in senso confessionale che in senso laico. Particolarmente in Italia la riapertura di vecchi steccati è risultata molto pesante perché si è intrecciata con motivazioni e interessi molto concreti: alla perdita di capacità di presa sulle coscienze da parte della Chiesa e allo svanire del senso del peccato si è reagito ricorrendo a un

modello concordatario ormai superato nella storia (a mio avviso il testo del 1984 non è più un concordato), invocando protezioni normative e istituzionali e conducendo bat-

taglie politiche tendenti a fare coincidere la colpa morale con il reato cioè con la violazione di una legge di diritto positivo da difendere ad ogni costo (battaglie sul divorzio, aborto etc.).

Da una parte i neoiluministi hanno insistito ancora dal punto di vista di una modernità storica già tramontata sostenendo la necessità dell'accettazione dell'il-

luminismo da parte della

Chiesa cattolica come apertura alla modernità, accettazione, a loro avviso, non ancora avvenuta; si sostiene che la modernità è frutto dell'illuminismo e non può che essere in lotta con la Chiesa in quanto tale: solo se la Chiesa si fosse pentita sarebbe stata ammessa a partecipare di questa grande innovazione (quindi la persistente attualità del *Sillabo* e quant'altro).

Dall'altra parte il magistero romano ha invece spesso privilegiato durante gli ultimi pontificati un atteggiamento opposto ma, a mio avviso, altrettanto parziale. Si è teso cioè a riaffermare la sostanziale identità tra la dottrina cattolica e un diritto naturale immobile, tendente al monopolio delle norme che può prevedere al massimo una tolleranza del diverso, tacciando di "relativismo" ogni posizione critica.





Se posso schematizzare le due posizioni contrapposte, direi che la famosa asserzione ora riesumata da Ugo Grozio *etsi Deus non daretur* tende a coincidere con la contro-proposta ultima *veluti si*

Deus daretur: sono proposte speculari che tendono a coincidere ma che rappresentano a mio avviso un approdo errato del dibattito sulla laicità, approdo basato sulla coincidenza tra la legge di Dio e la legge della ragione.

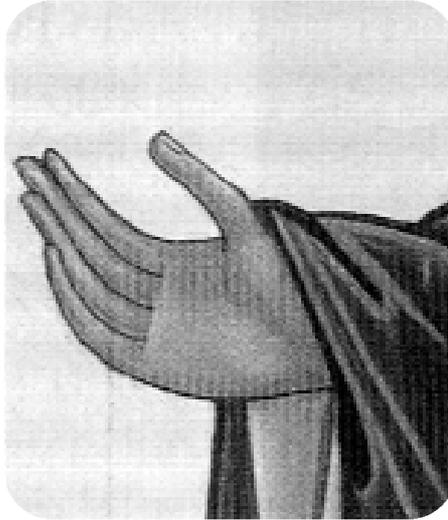
Penso che a causa di questo ripiegamento – e non soltanto per un controllo dottrinale e repressivo – si sia verificato dagli anni '80 del secolo scorso sino ad oggi una specie di silenzio del pensiero teologico cattolico, una specie di graduale perdita di creatività che è ora visibile ad occhio nudo. Tra le leggi divine o della natura e l'uomo c'è la storia. Non è relativismo ma al contrario un asse essenziale del pensiero cristiano la riflessione teologico-biblica che pone l'accento sulla storia della salvezza, come divenire e cammino dell'umanità verso la salvezza, come incarnazione di un Dio che si è fatto uomo “nella pienezza dei tempi”, come redenzione che si attua ad ogni generazione: a questa tradizione, dai Padri della Chiesa a Pascal, appare opportuno riagganciarsi più che non all'invenzione di un diritto naturale astratto e immobile che è proprio di un diritto romano reinventato negli ultimi secoli.

La visione tradizionale ancora in auge consiste invece sostanzialmente, sia da parte della storiografia laica che da parte di quella confessionale, tranne qualche ecce-

zione, nel considerare la modernità come nata dai lumi del secolo XVIII (con qualche barlume di precursori nei secoli precedenti), con un processo di secolarizzazione e di esclusione del sacro dalla storia: cambia soltanto il giudizio finale di positività o negatività del “moderno” ma la definizione del processo storico della modernità sembra

identica sia per i pensatori laici che per quelli confessionali.

Il processo che mi sembra invece maturato nella comprensione storiografica intorno all'inizio di questo millennio è che la modernità sia il frutto di una storia più lunga e complessa in cui il cristianesimo occidentale ha giocato un ruolo importante, sul piano del pensiero e sul piano delle istituzioni, per la costruzione delle moderne idee e realtà di libertà, diritti umani e democrazia. Anch'io sono quindi tra coloro che ritengono, in base a questa pura interpretazione storica (senza un ricorso alla dottrina di un diritto naturale astratto) che la nostra civiltà liberale sia nata sulla base della dialettica tra Stato e Chiesa, tra diritto ed etica e che essa sia in pericolo o in ogni caso si





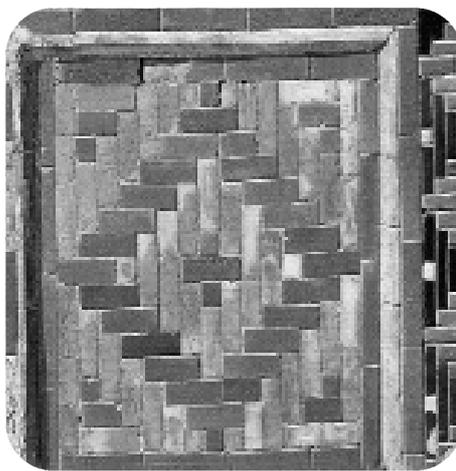
stia trasformando in qualcosa d'altro se perde la coscienza del dualismo di fondo che ne ha determinato le caratteristiche: la distinzione e la compresenza della storia umana e della storia della salvezza, la separazione del potere, sacro e politico, prima ancora che la divisione dei poteri interni allo Stato.

Esiste poi un altro concetto di modernità, ma del tutto diverso da questo: ci riferiamo all'attualità facendo coincidere l'attuale con il "moderno". Si incomincia ad intravedere una nuova epoca

che si sta aprendo anche se ovviamente i contorni sono ancora incerti. Mi riferisco alla globalizzazione, all'informatizzazione telematica, ai problemi che ci assillano come quello della degenerazione dell'ambiente, dell'esaurimento delle risorse energetiche, della manipolazione genetica, del terrorismo diffuso ed a tante altre cose che non hanno più nulla a che fare con la modernità. In questa mia prospettiva dunque la modernità storica si conclude intorno alla metà del secolo scorso e il Concilio Vaticano II in qualche modo ne partecipa la conclusione: con il Vaticano II la Chiesa cattolica ha fatto i conti con la modernità proprio nel momento della sua fine. Il Concilio ha effettivamente fatto i conti con la modernità, ma contemporaneamente si è aperto il problema della nuova storia, del nuovo corso cominciato da alcuni decenni e

di questa che, se vogliamo, potremmo definire "modernità 2" ma che, come ho accennato prima, ha caratteristiche del tutto diverse dalla modernità storica.

Riflessioni conclusive. Adesso, come detto, siamo entrati in un'altra epoca, non si tratta più di modernismo o antimodernismo, i problemi di oggi sono del tutto diversi. Sacro e potere e non soltanto Chiesa e Stato. Nella lunga storia dell'Occidente questi due



binomi sono stati sempre

ritenuti equivalenti. Ora essi sono dissociati: il potere e il sacro vagano senza recinti. Naturalmente anche qui non si tratta di un processo di breve periodo: i totalitarismi del XX secolo ci appaiono sempre di più come religioni secolarizzate, come primo esperimento di questa rottura, di un sacro uscito dall'oltre delle Chiese in cui con tante fatiche e tante tragedie esso era stato rinchiuso nei secoli precedenti. Nessuna visione idilliaca anche a questo proposito: le radici liberali dell'Occidente affondano in queste tensioni, in queste controversie interminabili in cui il sacro ha sempre cercato di impadronirsi del potere politico/economico e viceversa ma proprio attraverso queste dialettiche si erano in qualche modo creati dei recipienti di contenimento, contenitori rotti dalle ideologie totalitarie tese ad impadronirsi di tutto l'uomo.



Di fronte ai problemi della difesa dei viventi e dell'ambiente, delle manipolazioni genetiche, della scarsità delle risorse, l'impotenza del diritto statale positivo, della "norma ad una dimensione" è evidente. Cosa proponiamo? Basta l'appello alla coscienza personale di fronte all'incarnazione nei nuovi grandi poteri economici? Basta, in senso opposto, definire come reato giuridico ogni deviazione da un'etica dominante ma non condivisa?

In rapporto all'angolo di osservazione storica assunto cambia la visione del bagaglio che come uomini occidentali portiamo con noi affrontando i problemi della globalizzazione, nel cui contesto, al di là dell'Islam si affacciano altre civiltà-religioni, come il confucianesimo e l'induismo, nelle quali non si pone il problema della coscienza e della salvezza individuale che caratterizza in un modo o nell'altro gli eredi delle religioni monoteiste nate intorno al Mediterraneo. La programmazione della vita e della morte, attraverso le manipolazioni genetiche o l'eutanasia, può rendere impossibile il "giudizio" sulle azioni dell'uomo e la sua responsabilità. La conseguenza è che l'uomo occidentale, come lo conosciamo adesso, responsabile delle sue azioni, delle scelte tra il bene e il male può scomparire. In questo quadro il discorso sulla laicità acquista valenze del

tutto nuove, di fronte a "magistrature etiche", sacralizzate dalla nuova scienza biomedica, che possono arrogarsi il monopolio delle decisioni sulla vita e sulla morte.



Il mondo si disintegra e si ricompone: oggi è l'umanità nelle sue radici il problema. Certamente chi prende in mano il libro di Habermas su *Il futuro della natura umana e i*

rischi di una genetica liberale può avere l'idea di quale sia oggi il problema di fondo: non quello della modernità storica ormai conclusa ma quello della manipolazione, della creazione di un'umanità che è al di fuori di un discorso essenziale sintetizzabile nel problema della salvezza individuale che ha caratterizzato tutta la storia dell'Occidente. Dopo i deragliamenti della modernità, i problemi in questa civiltà planetaria sono il bene, il male, la salvezza, il peccato, e, nella versione secolarizzata, la responsabilità personale: sono queste le cose che vengono fuori. La clonazione, l'uomo in provetta, il poter avere dei figli con determinate caratteristiche, al riparo da deformazioni genetiche: è ottima cosa avere un figlio a cui non verrà mai trasmessa una terribile malattia genetica, ma cosa c'è dietro questo? La conoscenza dei segreti del DNA è separabile dalla formazione di un nuovo



potere dell'uomo sull'uomo nella sua prima programmazione pre-natale? Mi riferisco qui soprattutto alla responsabilità morale: un uomo programmato che non è più responsabile delle proprie azioni e quindi viene a cessare il discorso della salvezza, discorso fondamentale non solo per il cristianesimo ma per tutte e tre le religioni monoteiste, cristiana, ebraica ed islamica.

Anche oggi esistono forti pressioni che tendono a strumentalizzare la risposta religiosa alle ansie del nostro tempo nelle più diverse direzioni; queste pressioni diventano sempre più forti, anche da parte di uomini di formazione laica, non credenti, in proporzione alla mancanza di risposte politiche, alla crisi della politica. Molti sono gli esempi che tutti noi abbiamo sotto i nostri occhi sia da parte di personalità politiche istituzionali che da parte di intellettuali improvvisamente ritornati sensibili alla religione della patria e cose del



genere. Ma fortunatamente esistono anche coloro, credenti e non credenti, che vogliono riflettere, come illuministi non neo-illuministi. Si tratta di riprendere la riflessione avanzata mezzo secolo fa sulla fine dell'età moderna con un atteggiamento laico e religioso al contempo per affrontare non una modernità passata ma il futuro che ci aspetta.

Da questo punto di vista ritengo importante che il discorso sulla laicità sia ripreso in questa sede, nella sede di una delle più importanti agenzie produttrici di "etica" che abbia creato

dal suo seno la storia dell'Occidente⁴: se la Massoneria contribuirà a mantenere il dualismo con il potere respingendone la sacralità e producendo norme che rappresentino un punto di riferimento per le coscienze individuali che, praticanti una chiesa o no, non possono essere lasciate sole di fronte alle nuove religioni politiche o economiche secolarizzate, la sua funzione potrà essere importante anche nella nuova epoca che ora si apre.



4 Non posso qui non ricordare lo splendido volume a cura di Gian Mario Cazzaniga *La Massoneria*, uscito nei mesi scorsi come vol. 21 degli *Annali della Storia d'Italia* Einaudi.

La Massoneria e l'emancipazione degli ebrei

di **V. Paolo Gastaldi**
Università di Pavia

On the one hand, reactionary Catholic historiography (later used by the anti-Semitic propaganda) established a compulsory overlapping between Freemasonry and Jewish world. On the other, Masonic historiography, perhaps because of too much confidence in the postulate of tolerance, reduced the fact that Masonic engagement has always been oriented towards the emancipation of Jews everywhere. Referring to a large English, French, German and Italian scientific bibliography, the Author examines this common belief. The Author traces the different European situation in the time between the beginning of the modern speculative Freemasonry and the first decades of 1800, with the exclusion of the Italian situation, about which he comes till the end of the Risorgimento. In England, very soon, the Grand Lodge of London opened the doors of its Temples to the Jews without any difficulty. In this case it has been surely assisted by the social debate and it anticipated the grant of the full political citizenship to the Jews. Much more difficult the course in the German world, where the Lodges which were not under the English dependance persistently denied the access to the Jews. The influence of the system of the High Degrees, the eighteenth-century Scottish thought and the new Knight Templar movement hardly conditioned German Freemasonry towards the Christian exclusivism, and they remained out from the cultural and political debate which was running between the Aufklärung scholars. In the pre-revolutionary France, Freemasonry was as much closed. Parisian intellectuals debated the matter of tolerance referring to the unique religious minority of the Huguenots: they were unaware of the Hebrew world or they considered it with prejudice and hostility. Only some provincial Academy, especially that of Metz, broke the trend of discrimination. The French Revolution hardly realized the recognition of the full nationality for the Jews, but it immediately subjugated them to new oppressions with the politics of the Terror revolutionary government. When the religious peace was restored, the French-Jews took part with enthusiasm to the national history and they flocked numerous to the Lodges. The history of Italian Jews has been very complicated and dramatic, as they were divided in many States ruled by different juridical systems of government. After the first Napoleonic venture (1797) they were set free from the ghettos, but they fell victims of the clerical and absolutist reaction as soon as Napoleon left to Egypt. At the end of the Napoleonic epopee, when the old kings came to their thrones, ghettos and discriminations were restored everywhere; this fact caused to the Jews a deep bitterness and they reacted developing a strong sense of their nation with the consciousness that their emancipation was deeply linked to the Italian Risorgimento. To this historical movement they offered a lot and their emancipation was parallel to the beginning of the Italian Reign and the freedom of Rome which in 1870 took to the abolition of the last ghetto.



Durante il rito di iniziazione, ancora prima che l'aspirante massone sia accettato, gli viene spiegato che *la tolleranza è considerata la prima virtù del Libero Muratore*, perché permette a uomini di carattere e condizioni diverse di sedere fraternamente insieme e di lavorare [...] nel più assoluto affettuoso reciproco rispetto. Dopo qualche minuto, viene incalzato dalla domanda: *se, una volta ammesso nella nostra istituzione, trovaste qualcuno che, per fede religiosa o per altro motivo, avete considerato fino ad ora un nemico, siete pronto ad abbracciarlo ed a considerarlo un fratello?* Ad essa fa seguito il fermo ammonimento: *Prima di rispondere considerate che quell'uomo, da voi ritenuto un nemico, ha approvato la vostra ammissione ed è pronto ad abbracciarvi.* In queste formule rituali dal linguaggio un po' vecchiotto, vengono ripetuti i concetti espressi nel primo dei *Doveri*, proprio quello concernente Dio e la religione, inserito nelle *Costituzioni* di Anderson del 1723, ma elaborato da John Théophilus Desaguliers, terzo Gran Maestro della Gran Loggia di Londra dopo Anthony Sayer e George Payne. In tale *Dovere* leggiamo pure:

Sebbene nei tempi antichi i Muratori fossero obbligati in ogni Paese ad essere della

Religione di tale Paese o Nazione, quale essa fosse, oggi si reputa più conveniente obbligarli soltanto a quella Religione nella quale tutti gli uomini convengono, lasciando ad essi le loro particolari opinioni [...] quali che siano le denominazioni o le persuasioni che li possono distinguere; per cui la Muratoria diviene il Centro di Unione e il mezzo per conciliare sincera amicizia fra persone che sarebbero rimaste perpetuamente distanti.



Senza alcun mistero, nella Carta fondamentale della Massoneria moderna (detta "speculativa") è dichiarata la finalità dell'organizzazione, sorta quasi per caso il 24 giugno 1717 da una riunione conviviale di quattro Logge londinesi. È la vocazione universale per la pace, la fratellanza e il bene dell'umanità il contenuto ideale della Massoneria moderna, che nulla ha tolto alle procedure e ai miti dell'antica corporazione di mestiere (Massoneria operativa). Al contrario, li ha arricchiti antropologicamente a dismisura, attingendo da varie culture, e ne ha rivitalizzato le strutture esauste.

A ben guardare però, nella rivendicazione della tolleranza quale valore fondativo della società, si nasconde una svolta politica rivoluzionaria di portata storica enorme. Dopo quasi due secoli di guerre di religione che avevano devastato l'Europa, la progettualità massonica indicava il modello



di una società “neutra” nella quale la religione e la ricerca spirituale erano la base portante della convivenza civile, purché vissute come un fatto personale, privato, sottratto alle interferenze dei poteri costituiti e non più come un pretesto per reciproche persecuzioni e carneficine. Ciò implicava l'emancipazione delle minoranze religiose nei vari paesi, svincolando la vita sociale dai nefasti teologismi in nome di una “religione naturale” comune a tutti gli uomini, capace perciò di affratellare e non dividere.

A tale ideale di civiltà, che impegnò gran parte del dibattito culturale dell'Illuminismo, erano sottesi due diversi significati di emancipazione delle minoranze religiose. Vi era un programma minimo, secondo il quale l'emancipazione si realizzava con il godimento dei soli diritti civili (tolleranza). In una prospettiva storica di lungo periodo, vi era anche quello più ardito che mirava alla completa integrazione degli individui nella società attraverso la pienezza dei diritti politici (cittadinanza).

Ciò precisato, è chiaro che la Rivoluzione francese in diversi contesti è stata più volte anticipata nel raggiungimento della meta della tolleranza; ma è solo da essa che

viene conquistato per la prima volta il traguardo della cittadinanza. Almeno in Europa. La precisazione è d'obbligo perché al di là dell'Atlantico, fin dalla proclamazione dell'Indipendenza delle tredici colonie dalla madrepatria inglese (1776), gli americani raggiungono il traguardo della cittadinanza affermando l'universalità dei diritti politici¹ e già nel 1776 un ebreo, Francis Salvador, è eletto nell'assemblea legislativa del-



la Carolina del Sud. Di più. Gli Stati Uniti d'America sono il primo esempio storico di Stato laico con una rigorosa distanza dello Stato da qualunque confessione religiosa, sancita nella Costituzione federale del 1787 e nel primo emendamento del 1791 che fissano i due principi mai più messi in discussione: la separazione tra Chiesa e Stato e la libertà di religione.

In Francia, invece, nel novembre 1787, Christian de Lamoignon de Malesherbes riesce a far accettare a Luigi XVI l'idea di concedere i diritti civili agli ugonotti, ma non ha altrettanta fortuna in favore degli ebrei. D'altra parte, se la tolleranza per gli ebrei è un obiettivo cui nessuno mostra di essere sensibile, la cittadinanza di tutti i

1 Halpern 1956.



francesi è un'ipotesi astratta, pensata soltanto da Rousseau. Essa, infatti, esige sia la demolizione degli ordinamenti statali dell'*ancien régime*, organizzati per ceti e corporazioni, sia l'abbattimento dell'assolutismo dinastico.

La sociabilità massonica fonda la fratellanza sul reciproco rispetto. La società dell'*ancien régime* è, al contrario, animata dal sentimento di disprezzo. Un disprezzo che scende a cascata dall'alto fino ai gradini più bassi. Il monarca si considera superiore ai nobili, che costringe a vivere a Corte come polli in gabbia; i nobili disprezzano i borghesi, che non possono portare la spada; i borghesi disprezzano gli artigiani per la materialità del loro lavoro; gli artigiani disprezzano i contadini; al fondo della scala sociale gli ebrei sono disprezzati da tutti, vittime di insensati pregiudizi costruiti con secoli di *insegnamento del disprezzo*, per dirla con le parole di Jules Isaac². Gli ebrei sono percepiti come esseri malvagi e demoniaci, responsabili del deicidio e dei mali collettivi della società. Per questo vengono segregati in quartieri malsani e sovraffollati (i ghetti), chiusi dall'esterno dal tramonto all'alba e nessun ebreo può pernottare fuori di essi senza apposita licenza; esclusi dalla proprietà di beni



immobili, le libere professioni e i lavori artigianali sono loro vietati; solo il prestito del denaro e il commercio di roba usata (il banco e la strazzeria) sono loro permessi; essi devono sempre vestire un segno di riconoscimento per precludere ogni dimestichezza con i cristiani; la loro presenza nelle varie località è subordinata a una concessione delle autorità (condotta), pattuita e pagata a caro prezzo, in ogni momento revocabile con un ordine di espulsione; le concessioni a risiedere fissano il numero delle famiglie autorizzate e obbligano le giovani generazioni a comprarsi il diritto di sposarsi. È sugli ebrei allora che occorre concentrare la nostra attenzione. La loro condizione di emarginazione estrema si presta bene a essere usata per verificare il grado e i tempi di raggiungimento della tolleranza e della cittadinanza nei vari paesi.

In Inghilterra non vi sono più ebrei dall'espulsione decretata da re Edoardo I nel 1190, contrassegnata da violenze e stragi inaudite come quelle nelle città di York e Lincoln. Cominciano a ritornare ai tempi della prima Rivoluzione inglese³ quando un

2 Isaac 1965.
3 Hyamson 1928 e 1951.



ebreo sefardita di Amsterdam, Menasseh ben Israel⁴, indirizza al Lord Protettore, Oliver Cromwell, un *Humble Adress in Favour of the Jewish Nation*: è la proposta di ricostituire una comunità ebraica in Inghilterra, utile ai piani di sviluppo del commercio internazionale progettati da Cromwell. Il Lord Protettore è molto interessato e convoca la Conferenza di Whitehall (1656) per poter estendere la proposta a varie località portuali. In seno alla Conferenza si manifestano subito troppi contrasti. Cromwell sospende i lavori e permette in maniera non ufficiale lo stanziamento di circa un centinaio di ebrei a Bevis Marks, nella City, dove possono vivere, pregare e commerciare indisturbati. Il loro *status* non cambia neppure a seguito della Rivoluzione Gloriosa e del *Tolleration Act* del 1689, che non menziona gli ebrei ed esclude i cattolici.

Nel mondo anglosassone però, le idee di una nuova sociabilità si fanno strada tra i mille pregiudizi, grazie all'influenza di John Locke, dei teorici latitudinari e dei filosofi deisti e grazie al favore della Massoneria che, con spirito pragmatico, realiz-

za la propria soluzione della “questione ebraica” senza dichiarazioni formali specifiche. Nella società civile, chi smuove le acque, nell'anno stesso dell'ascesa al trono

di Giorgio I Hannover, è il filosofo e protomassone John Toland, il quale pubblica l'opuscolo *Ragioni per naturalizzare gli ebrei in Gran Bretagna e in Irlanda* (1714)⁵.

Nel trattatello, lo strenuo predicatore della libertà non solo

sostiene l'utilità politica e sociale di una semplice tolleranza, ma dimostra quanto più fruttuosa sarebbe la “naturalizzazione” completa e difende gli ebrei smentendo tutte le accuse di carattere teologico e i pregiudizi di natura morale ed economica di cui sono vittime. È il punto di partenza del lento e graduale cammino degli ebrei inglesi verso la piena cittadinanza. Un cammino magistralmente ricostruito quasi un secolo fa da Henry Enriquez⁶ e scandito da alcune date significative, a cominciare dal controverso *Jew Bill* del 1753, che suscita una forte opposizione⁷. Alla fine il *Bill* permette ad alcuni ebrei di ottenere la cittadinanza *uti singuli* mediante una procedura parlamentare lunga e costosa. Tale diritto di cittadi-



4 Roth 1934. Dello stesso autore è assai utile *A History of the Jews in England*.

5 Tradotto e pubblicato a cura di Paolo Bernardini, 1998.

6 Enriquez 1908.

7 Perry 1962.



nanza include l'esercizio dei diritti politici attivi, ma non quelli passivi. Dopo l'abolizione del *Test Act* (1829) e la grande riforma elettorale (1832), il processo ha una notevole accelerazione: nel 1841 la giovane regina Vittoria conferisce il titolo ereditario di barone a Isaac Lyon Goldsmid, che entra così nella Camera dei Lords, seguito nel 1846 da Moses Montefiore; nel 1855 il primo ebreo (David Salomons) viene eletto sindaco di Londra e nel 1858 Lionel Rothschild può entrare alla Camera dei Comuni, prestando il giuramento con una formula che non allude più al cristianesimo.

C'è da chiedersi se la Massoneria inglese abbia svolto qualche ruolo in questa linea evolutiva e se essa sia stata di avanguardia o di ostacolo. Secondo la ricostruzione dello storico israeliano, già rettore dell'Università di Gerusalemme, Jacob Katz⁸, la Massoneria inglese della Gran Loggia, coerente con i propri statuti, non ha mai frapposto difficoltà ideologiche ad accogliere ebrei tra le proprie colonne. Se vi sono state delle riserve, hanno riguardato, come normalmente avviene, le caratteristiche personali, psicologiche e morali del richiedente, non mai la sua credenza religiosa. Così sappiamo che nel 1732 un certo Edward Rose viene iniziato alla presenza di



Fratelli "ebrei e non ebrei". Poiché ai lavori rituali possono partecipare soltanto gli adepti e non possono assistervi i "profani", se ne deduce che già prima di quella data, alcuni ebrei hanno varcato le porte dei Templi indossando il grembiule e i guanti bianchi. Un'altra testimonianza ci è fornita da un certo Allegri, il quale, visitando una Loggia di Francoforte, dichiara di essere stato iniziato in una Loggia di Londra nel 1735. Si può continuare ricordando che, già prima del 1740, negli elenchi dei partecipanti ai lavori della Gran Loggia, si leggono nomi inequivocabilmente ebraici, quali Mendez, De Medina, Da Costa, Alvarez etc., che denotano un'origine sefardita; ma vi è anche un Baruch di probabile origine askenazita. Addirittura nel 1759 la richiesta di una Bolla di fondazione di una nuova Loggia reca la firma di 23 Fratelli, metà dei quali ebrei.

Ben diverso è il panorama nel mondo germanico. La frammentazione politica stabilita nella Pace di Vestfalia è da vertigini. Sono riconosciuti indipendenti e sovrani non meno di 350 Stati di dimensioni e importanza assai diseguali. È una babele di Città libere (ossia repubbliche aristocratiche



mercantili), Contee, Ducati, Principati (sia temporali che ecclesiastici), Regni, Langraviati, Burgraviati, Margraviati, e chi più ne ha, più ne metta. Ognuno con il suo Governo sovrano e la sua

Corte. Di conseguenza anche la storia della Massoneria è un vero rompicapo. La Gran Loggia d'Inghilterra non perde tempo a dare un significato preciso alla qualifica

autoconferitasi di Loggia Madre del Mondo, e si affretta a promuovere la fondazione di Massonerie a lei legate, nominando dei Gran Maestri Provinciali negli Stati di Hannover, di Sassonia e di Vestfalia, come pure ad Amburgo e a Francoforte sul Meno.

Le colonne della prima Loggia sul suolo tedesco vengono innalzate ad Amburgo il 6 dicembre 1737; nell'agosto seguente, una sua delegazione si reca a Brunswick dove inizia il principe ereditario di Prussia, il futuro Federico II, il quale organizza in gran velocità una *Kronprinzenloge* (Loggia del Principe ereditario) nel castello di Reinsberg e, appena asceso al trono, installa nella reggia di Charlottenburg una *Hofloge* (Loggia di Corte), nella quale inizia il fratello Guglielmo, il duca di Holstein-Beck, e il fratellastro, il margravio Federico di Brandenburg Bayreuth. Egli poi mette sotto la sua protezione la Loggia berlinese *Ai tre*

globi, che assume il ruolo di Gran Loggia Madre Nazionale per la Prussia (1744). Altre Grandi Logge sorgono qua e là nel *patchwork* di Stati della Germania. Le

Obbedienze si moltiplicano, entrano in concorrenza e confliggono in un intreccio ingarbugliato e spesso contraddittorio. Subito emerge in maniera chiara il carattere saliente della Massoneria tedesca del XVIII sec.

La sociabilità che esprime è ancora di stampo molto nobiliare e *ancien régime*, desiderosa di titoli e distinzioni, attenta alle differenze di ceto, duttile e malleabile dal potere, ma lo Stato con il quale collabora è quello autocratico e di polizia. Fa eccezione una parte della Massoneria bavarese con la Società degli Illuminati⁹, fondata il primo maggio 1776 dal professore di diritto canonico dell'Università di Ingolstadt, Adam Weishaupt—"Spartacus". Negli intenti del promotore, gli Illuminati si impegnano a contrastare duramente il dogmatismo religioso del cattolicesimo, soprattutto espresso dai Gesuiti, perché ostacola qualsiasi forma di evoluzione della società. Pur adottando i medesimi metodi gerarchici di subordinazione e di informazioni segrete dell'Ordine tanto aborrito, gli Illuminati di Weishaupt contribuiscono a diffondere i valori del razionalismo e della





instauratio ab imis (riforma radicale) della società. Banditi dal re di Baviera, Carlo Teodoro di Wittelsbach, nel 1785, gli Illuminati esercitano una certa influenza sulle altre organizzazioni massoniche. Non si deve mitizzare troppo (come hanno fatto l'abate francese Barruel e, a casa nostra, il gesuita padre Antonio Bresciani) sul ruolo di propedeutica alla Rivoluzione francese esercitato dagli Illuminati. In fondo è più rivoluzionaria la sfida dell'aria *Se vuol ballare, signor contino* nelle mozartiane *Nozze di Figaro*, che l'invocazione *più luce* pronunciata sul letto di morte da Goethe, ministro del minuscolo Ducato di Weimar e Illuminato con il nome in codice Abaris.



D'altro canto, non va taciuta la concorrenza spietata tra le Grandi Logge per stabilire la loro primazia sui vari territori. Così, ad esempio, nel Regno di Boemia, uno dei domini asburgici, la Massoneria praghese, legata alla Gran Loggia di Sassonia e capeggiata dal conte Francesco Agostino Rutowski, al momento della guerra di successione austriaca dopo la morte di Carlo VI (1640), sponsorizza per l'elezione a Sacro Romano Imperatore Germanico l'elettore di Baviera, Carlo Alberto di Wittels-

bach, contro Maria Teresa con la conseguente ostilità della sovrana solo in parte mitigata dalla benevola attenzione del marito Francesco Stefano di Lorena, iniziato in una Loggia olandese dell'Aia nel 1731. Per contro, le Logge austriache rimangono nella contesa o neutrali o blandamente lealiste¹⁰.

A complicare ulteriormente la situazione si fanno avanti i Sistemi degli alti gradi e il mito templare. Tutto inizia in Francia quando André Michel cavaliere di Ramsay, scozzese di origine e francese di adozione, convertito al cattolicesimo da Fenélon (di cui fu collaboratore e biografo) e convinto sostenitore della deposta dinastia degli Stuart, introduce nel patrimonio storico-ideale della Massoneria il mito dei *Milites Christi*, i cavalieri Templari, che, dopo il rogo del Gran Maestro De Molay, sarebbero sopravvissuti in alcuni gruppi segreti rifugiatisi in Scozia sotto la protezione di re Roberto Bruce e lì si sarebbero perpetuati dietro la copertura della Massoneria. Sorgono allora i Sistemi scozzesi, Templari, della Stretta Osservanza, di Swedenborg, etc., con una fioritura fantasiosissima di titoli e gradi sino a certi Superiori Incogniti dai (supposti) saperi segreti¹¹.

10 Kuchar 2002.

11 Le Forestier 1987, 1970; Bonvicini 1988; Francovich 1974; Maruzzi 1990; Jacob 1995; Giarrizzo 1994.



Il mito dell'ordine cavalleresco cristiano condiziona non poco lo sviluppo della Massoneria continentale. Il forte accento cristiano da esso introdotto nella Libera Muratoria diventa un ostacolo all'integrazione degli ebrei nelle Logge tedesche. Se alcune ammettono qualche ebreo, molte li rifiutano e altre addirittura frappongono ostacoli ai Fratelli israeliti in visita, regolarmente iniziati in Inghilterra o in Olanda.

In altre parole, la Massoneria tedesca è lo specchio della società circostante, nella quale non sono ancora penetrate a fondo le idee espresse in uno dei più bei manifesti della tolleranza e dell'aconfessionalità. Alludo a *Nathan il Saggio* (1779) di Gotthold Ephraim Lessing, direttore della Biblioteca Statale di Wolfenbüttel il cui sovrano è il duca Ferdinando di Brunswick-Lüneburg-Wolfenbüttel, *Eques a Victoria* della Stretta Osservanza Templare e, dal 1772, Gran Maestro di tutte le Logge scozzesi (qualche eco Templare è leggibile perfino nell'opera lessinghiana).

La storia tormentata dell'Ordine dei Fratelli Asiatici¹², fondato a Vienna dal bavarese Hans Heinrich von Ecker und Eckhoffen agli inizi degli anni Ottanta, poi trasferito

nello Schleswig, nel Nord della Germania, è rivelatrice del duplice disagio ebraico-tedesco. Eppure è proprio in Germania che

durante l'Illuminismo il dibattito sull'emancipazione degli ebrei¹³, cominciato nel 1749 con *Die Juden* di Lessing, è più intenso sia tra i cristiani, sia tra gli ebrei¹⁴. Sull'argomento numerose sarebbero le

figure del mondo ebraico da ricordare: da Naftali Herz Wessely a Daniel Isaac Itzig, a David Friedländer... Una figura gigantesca su tutte. È quella di Moses Mendelssohn, il filosofo padre della Haskalah (l'Illuminismo ebraico). Egli, nel medesimo tempo, affronta su un versante i pregiudizi dei gentili, per convincerli della pari dignità degli ebrei e, sull'altro versante, cerca di fugare le diffidenze delle autorità rabbiniche, preoccupate che la convergenza da lui proposta tra cultura tradizionale ebraica e cultura occidentale moderna non finisca per far perdere ogni identità religiosa agli ebrei. Egli sa conquistarsi un tale prestigio intellettuale che nel 1771 è nominato membro dell'Accademia delle Scienze di Berlino, ma il re non ne convalida la nomina perché ebreo. Per l'autore del *Phaedon* le porte del-



12 Katz 1970.

13 Katz 1964.

14 La commedia filosofica di Lessing è stata tradotta per la prima volta in italiano di recente: Lessing 2002. I cinque dialoghi composti tra il 1778 e il 1780 *Ernst und Falk. Gespräche für Freimäurer* sono stati pubblicati nel 1975 col titolo *Ernst e Falk: colloqui per massoni*, traduzione e introduzione di L. Parinetto, Milano-Roma.



l'Accademia restano sbarrate, come quelle delle Logge; e se ne dorrà con l'amico Lessino, appartenente alla Loggia *Zu den drei Goldenen Rosen* di Amburgo.

Fra gli scrittori tedeschi emancipazionisti non va dimenticato il funzionario prussiano amico di Mendelsshon, Christian Wilhelm von Dohm, che tra il 1782 e il 1783 pubblica i due volumi del saggio *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*¹⁵.

Dohm vuole trasformare gli ebrei prussiani in sudditi-soldati disciplinati con eguali diritti civili ed eguali doveri degli altri abitanti. Per questo insiste sulla *bürgerliche Verbesserung* (miglioramento civile) chiedendo agli ebrei radicali mutamenti di costume ed educativi quasi fosse necessaria una degiudaizzazione completa per inserirli nel quadro di uno Stato militare assoluto. A lui, come a molta Massoneria tedesca del Settecento, piace l'idea dell'ebreo non-ebreo¹⁶. La sua opera può forse influenzare l'imperatore Giuseppe II e magari alcuni intellettuali francesi della periferia, ma non ha seguito né in Prussia, né negli altri Stati germanici. L'emancipazione civile degli ebrei in questa vasta zona europea sarà così una conquista tarda, in conseguenza delle conquiste napoleoniche:



nel Regno di Vestfalia nel 1807 con re Gerolamo Bonaparte; nel 1811 a Francoforte, Amburgo, Brema, Lubecca e nel Meclemburgo; nel 1812 in Prussia, ma il decreto reale li esclude ancora dai pubblici impieghi e, ben si intende, non sono previsti i diritti politici.

Mendelsshon dunque non ha mai potuto sedersi nelle colonne di nessuna Loggia ma ci ha lasciato uno degli insegnamenti più autenticamente massonici. Lo scopriamo nel corso del carteggio intrecciato con il pastore zurighese Johann Kaspar Lavater, mistico e massone, che gli dedica un libro invitandolo alla conversione. A lui Mendelsshon, il 12 dicembre 1769, replica:

*La mia religione, la mia filosofia e la mia condizione giuridica sono altrettanto impetuose ragioni per evitare ogni discussione religiosa, e per non parlare nei miei scritti che delle verità comuni a ogni religione. Non con la polemica, ma con l'esercizio della virtù mi auguro di poter refutare l'opinione sprezzante che si ha di un ebreo*¹⁷.

Gli intellettuali illuministi francesi sono molto impegnati sul fronte della tolleranza per fare cessare le persecuzioni contro gli

15 Bernardini 1992.

16 Sui rapporti ebraico-tedeschi in età di *Aufklärung* sono molto utili Stern 1950 e Meyer 1967.

17 Citato in Poliakov 1976: 205.



ugonotti. Dopo la revoca dell'Editto di Nantes (1685), finita tragicamente anche l'ultima, estrema resistenza, che dura sino al 1710 nelle Cevenne a Le Mas Soubeyran (dove ora è allestito il commovente Musée du Desert), gli ugonotti sono vittime di una politica di annientamento: 600.000 riescono a rifugiarsi all'estero; 5.000 finiscono forzati sulle galere; 107 i pastori giustiziati; a centinaia e centinaia le donne sono recluse nelle prigioni o nei conventi per catecumeni. Proclamando il suo volere (*tel est Nôtre bon plaisir*, recita la formula) il Re Cristianissimo pensa che basti un decreto sovrano per cancellare dal Regno la "macchia" protestante. Nei suoi domini, i calvinisti non esistono più e... chi non esiste non può reclamare alcun diritto civile! I soli matrimoni e funerali cristiani ammessi sono quelli cattolici. Qualcuno, tuttavia, nella clandestinità continua a professare la propria fede, sfidando in ogni momento i rigori della repressione. Nel 1772 scoppia il caso Calas: Jean Calas, negoziante ugonotto di Lacabarède, vicino a Tolosa, viene ingiustamente accusato dell'omicidio del primogenito forse intenzionato a convertirsi al cattolicesimo; l'intera famiglia (moglie e altri cinque figli) è imprigionata e Jean giustiziato a seguito di un processo scandaloso. Voltaire assume la



difesa dei famigliari sopravvissuti al boia; ottiene la revisione del processo e la riabilitazione del povero sventurato. Con meno successo, tre anni dopo, Voltaire interviene a favore di François Lefèvre, cavaliere De

La Barre, condannato al supplizio della ruota e decapitato per non essersi tolto il cappello al passaggio di una processione. Nell'uno e nell'altro caso egli offre un esempio di coerenza con le idee enunciate nel *Trat-*

tato sulla Tolleranza (1763). Ma la sensibilità del filosofo di Fernet non si estende agli ebrei. Mai.

Per lui, il nemico mortale della ragione, della religiosità pura e della pacifica convivenza civile è rappresentato dal fanatismo religioso cattolico, erede del fanatismo veterotestamentario. Per *écraser l'Infame* e ridicolizzare la Chiesa, gli è cinicamente comodo attaccare l'Antico Testamento e gli ebrei mettendosi al riparo dalla reazione dello Stato e della Chiesa. E lo fa in maniera spregiudicata, con i toni del disprezzo e della licenziosità. A volte, nel sarcasmo arriva fino al punto di vantarsi di essere *Voltaire, cristiano, Gentiluomo di camera addetto alla persona del Re Cristianissimo*, come accade nella lettera sferzante di replica alle rimostranze pacate dell'ebreo bordolese Isaac Pinto nel 1762¹⁸.

18 Citato in Poliakov 1976: 113. Sull'attitudine di Voltaire nei confronti degli ebrei restano fondamentali Emmerich 1930 e Hertzberger 1968. È molto utile anche il *Commento* di E. Loewenthal a Voltaire 1997.



Al di là delle incongrue posizioni di Voltaire, contraddittorie con la lotta ai pregiudizi e con i valori massonici di fratellanza universale (il Fratello Voltaire vedrà la luce iniziatica nella Loggia parigina delle *Nove Sorelle* pochi mesi prima di morire), resta ampiamente confermato il giudizio di Patrick Girard circa la profonda indifferenza – se non ostilità – degli illuministi enciclopedisti francesi verso gli ebrei del loro tempo¹⁹. Basta pensare che le “voci” *Juifs e Judaïsme*, redatte da Louis de Jaucourt per la grande *Encyclopédie* di Diderot e D’Alembert, non contengono il minimo cenno a un’integrazione civile dei seguaci della religione mosaica²⁰. È la prova della *parte d’ombra dei Lumi europei*, come la definisce acutamente Pierre-Yves Beaurepaire²¹. Analogo è l’atteggiamento delle Logge francesi del periodo e ciò è ben in contrasto con il progetto ideale di dare corpo a quella “repubblica universale dei Fratelli” che attraverso il confronto, il rispetto e l’ac-



tazione dell’altro accresce in ognuno la consapevolezza di sé e del prossimo, insegna a “levigare la pietra” e a predisporre i materiali per la costruzione di una umanità una.

Se nella documentatissima opera *Révolution et sociabilité en Normandie au tour - nant des XVIII et XIX siècles. 6000 franc-masson de 1740 à 1830* Eric Saunier può citare il caso di due fratelli ebrei tedeschi, Gersom e Eliezer Homberg, entrati a fare parte delle Loggia “La Fedeltà” di Le Havre nel 1777; va precisato che si tratta di un fatto assolutamente straordinario da inquadrare in un contesto di molteplici fattori che lo favoriscono. Le Havre è un porto molto attivo, aperto sui redditizi commerci atlantici; la Loggia è scaltra e pronta ad accogliere come Fratelli numerosi e importanti stranieri *gens de négoce*; gli Homberg si convertono al cattolicesimo dopo pochi mesi!²²

La tendenza generale della Massoneria francese delle varie Obbedienze resta quel-

19 Girard 1989.

20 Sull’emancipazione degli ebrei francesi cfr. Girard 1976; Hertzberger 1968; Katz 1984; Feuerwerker 1976.

21 Voce *Juifs* in *Encyclopédie de la Franc-maçonnerie* diretta da Eric Saunier, Librairie Générale Française, 2000.

22 Saunier 1998. Dello stesso autore è notevole anche *L’Autre et le Frère. L’Etranger et la Franc-Maçonnerie en France au XVIII siècle*.



la delineata in un *Catechismo massonico* del 1744 nel quale leggiamo: *on ne peut y admettre que ceux qui portent le nom de chrétiens. Si on y trouve des infidèles comme les Juifs, les Turcs ou d'autre, ils sont entrés par abus pour n'avoir pas été bien connus.* Persino più drastico è un "regolamento" marsigliese del 1767: *tous profane qui aurait le malheur d'être Juifs, Nègres, ou Mahomettans ne doivent point être proposés*²³.

Insomma, lo spazio della sociabilità fraterna francese prerivoluzionaria rimane molto permeabile ai pregiudizi. In ciò sta la ragione per la quale Jacob Katz non vuole chiamare la Libera Muratoria una società "neutra" e preferisce definirla "semineutra". Non è dunque la Massoneria francese del secolo dei Lumi a promuovere l'emancipazione degli ebrei transalpini. Sono invece da esplorare altri luoghi privilegiati nei quali la ricerca di una nuova sociabilità sfocia spesso in proposte innovative/rivoluzionarie che coniugano utilità pubblica e diritto individuale alla felicità: le Accademie provinciali. Ciò ha appunto fatto con grande maestria Daniel Roche²⁴.

È necessaria una premessa descrittiva. Alla vigilia della Rivoluzione, gli ebrei in

Francia sono sottoposti a tre *status* giuridici diversi. Nel Sud-Ovest, principalmente a Bordeaux e a Bayonne, ma anche nei picco-

li centri di Bidache, Labastide-Clairence e Saint Esprit-lès-Bayonne (dove costituiscono addirittura la maggioranza della popolazione) vi è il gruppo degli ebrei sefarditi "portoghesi", discendenti degli ebrei battezzati a forza nella penisola iberica e sfuggiti agli

auto-da-fè della Santa Inquisizione. Accolti da Enrico II con le Lettere patenti del 1550 (poi rinnovate dai monarchi successivi), sono state loro concesse le libertà di movimento e di residenza. Inizialmente tenuti a comportarsi da buoni cattolici, a poco a poco, con discrezione, hanno abbandonato la fede imposta e assunto le pratiche di quella antica, organizzandosi in comunità (Bet El, Nefusot Yehouda, etc.) e ormai non nascondono più il loro ebraismo²⁵. In virtù delle patenti ricevute, essi sono "sudditi del Re" e godono di alcuni diritti civili, compreso quello di proprietà immobiliare. Dediti ai commerci internazionali, sono protagonisti della vita economica della regione e partecipano alla vita sociale e amministrativa senza troppe limitazioni. Quando nel



23 Vedi nota 18.

24 Roche 1984 e 1988.

25 Nahon 1981.



febbraio 1789 vengono convocati gli Stati Generali, prendono parte all'elezione dei rappresentanti del Terzo Stato e un loro esponente, David Gradis, manca la nomina solo per pochi voti. Un altro loro membro, Jacob Rodriguès Pereire, inventore di un linguaggio per sordomuti, protegge gli ebrei parigini e contribuisce ad allestire le due sinagoghe di rue Saint-André-des-Arts e di rue des Bucheries e, nel 1780, acquista un terreno in rue de Flandres adibito a primo cimitero ebraico ufficiale di Parigi²⁶. Disinvolti nella vita sociale, sono altrettanto disinvolti nella pratica religiosa, lasciando scandalizzati gli ebrei osservanti che li ritengono eretici: mangiano cibi proibiti, non rispettano come si deve lo Shabbat, posseggono una buona cultura profana ma sono assolutamente scarsi in quella religiosa. In molti aspetti anticipano la figura dell'ebreo assimilato contemporaneo.

Assai meno favorevole è la situazione degli ebrei dell'*enclave* pontificia di Avignone e del Contado Venessino. Gli "ebrei del Papa"²⁷ sono rinchiusi nelle quattro *carrières* di Carpentras, Avignone, Cavaillon e L'Isle sur Sorgue dove vengono sottoposti a tutte le angherie inventate nel corso dei secoli dal governo papalino: non mancano nemmeno il segno distintivo (un cappello giallo) e l'obbligo di assistere ai sermoni

dei predicatori periodicamente inviati per la loro conversione. La loro cultura profana è scarsa quanto quella religiosa. L'Inquisizione impedisce il possesso del *Talmud* e dei "libri ebraici" dai tempi controriformistici del Concilio tridentino e l'ultima confisca operata con una perquisizione nei ghetti è dell'agosto 1754. Da un punto di vista economico, il gruppo negli ultimi decenni si è conquista-

to un certo spazio con il commercio dei bozzoli e delle seterie. Da un quarto di secolo, tuttavia, tra gli "ebrei del Papa" e la Francia si è stabilito un nuovo rapporto. Infatti, durante la breve occupazione militare dei territori papalini (1768-1774), Versailles ha dichiarato l'annessione di Avignone e del Contado incorporandone tutti gli abitanti come "regnicoli", ossia sudditi francesi, senza distinguere gli ebrei dai cristiani. Al ritorno della sovranità pontificia non cessano le rivendicazioni annessionistiche. Ciò non significa che gli "ebrei del Papa" possano emigrare dove vogliono all'interno dello Stato francese, perché devono scontrarsi con l'opposizione dei Parlamenti di Aix en Provence, o di Toulouse, e a Parigi devono addirittura contrattare annualmente l'autorizzazione reale.



26 Girard 1989.

27 Moulinas 1981.



Il gruppo più consistente di popolazione ebraica è comunque quello concentrato nel Nord-Est, in Alsazia, Lorena e nei cosiddetti “Tre Vesco-vati” (Metz, Toul e Verdun), province nuove, acquisite dal Re Sole con i trattati di Vestfalia (1648) e di Ryswick (1697). Sono ebrei *tudesques*, ossia askenaziti, prevalentemente disseminati nei centri rurali. Il loro stanziamento è sempre precario e da rinegoziare di volta in volta: alcuni grandi centri, come Strasburgo, non ne permettono la permanenza sino al 1784. Sono soggetti a pedag- gio personale ogni qual volta entrano nella cinta murata di una città. La struttura socio-professionale genera conflitti latenti con il mondo dei gentili: parlano una lingua incomprensibile; vestono in maniera diversa; le loro attività economiche sono il commercio di roba usata, del bestiame e il prestito di denaro. Il punto di forza è la fornitura di cavalli all'esercito, della quale il facoltoso Cerf Berr ha quasi il monopolio esclusivo. Qualche esponente è molto ricco, la massa è composta di miseri venditori ambulanti²⁸. Hanno poca cultura profana, in compenso posseggono una notevole cultura religiosa, mantenuta con grandi sacrifici ad altissimi livelli: la cattedra rabbinica di Metz è tra le più ambite d'Europa. Sono



organizzati in comunità con dei capi che rispondono alle autorità locali e mantengono l'ordine all'interno. Essi non sono considerati “regnicoli”, bensì stranieri da sfruttare ad arbitrio. Nel 1715, ad esempio, gli ebrei di Metz e della Generalità sono costretti a pagare un contributo di 40 *sous* a famiglia a beneficio del duca di Brancas e della contessa di Fontaines (due favoriti del reggente), in cambio di “protezione ed abitazione”, cioè per evitare l'espulsione. Il contributo verrà poi trasformato nel 1720 in una rendita annuale di 20.000 *livres* da corrispondere ai due aristocratici e ai loro eredi.

Il modo in cui gli ebrei askenaziti dell'Alsazia e della Lorena vivono è tradizionalista, ma non del tutto chiuso ai movimenti di rinnovamento della Haskalah mendelsshoniana. Il capo degli ebrei dell'Alsazia, Cerf Berr, chiede a Mendelsshon di scrivere un'opera in difesa dei propri confratelli (e il filosofo berlinese preferisce girare l'incombenza a Dohm: il primo volume del suo saggio già ricordato verrà subito tradotto in francese da Jean de Bernouilli nel 1782)²⁹; il capo degli ebrei della Lorena, Beer Isaac Berr, è un fervente seguace dell'Haskalah; a Metz, Isaïe Berr Bing traduce il *Fedone* di Mendelsshon. Dall'altra

28 Szajkowski 1954.

29 Baurell 1984.



parte, il conte Honoré Gabriel Riqueti de Mirabeau pubblica nel 1787 l'importante studio *Sur Moses Mendelsshon et sur la réforme politique des Juifs*.

Ciò che può sembrare paradossale, anche l'ambiente cristiano è attento e interessato alla questione ebraica: nel 1785 la Società Reale di Arti e Scienze di Metz, una delle tante accademie provinciali sapidamente studiate da Daniel Roche³⁰, bandisce un concorso per il 1787 sul tema: *Est-il des moyens de rendre les Juifs plus hutiles et plus heureux en France?*.

(Vi sono dei mezzi per rendere gli ebrei in Francia più utili e

felici?) Nel quesito è dato per scontato che nella situazione presente gli ebrei in Francia non sono "utili", ossia armonicamente inseriti tra gli altri abitanti, e, di conseguenza, non sono nemmeno felici. È un rimprovero rivolto sia agli ebrei sia alla società che li circonda. Non soddisfatta dei testi pervenuti, perché non rispondenti alle finalità pratiche suggerite e auspiccate – la Società reale aspira più all'utilità che allo sfoggio, più ai progressi della saggezza politica e della ragione generale che alla gloria delle Lettere³¹ – la giuria non attribuisce nessun pre-



mio, ma ribandisce il concorso per l'anno dopo, quando verranno proclamati *ex aequo* tre vincitori.

La scelta della Società reale di Metz ci lascia ancora attoniti per il coraggio e l'apertura dimostrati. Uno dei vincitori, infatti, Claude Antoine Thiéry, è un avvocato di Nancy, che presenta la *Dissertation sur cette question: Est-il des moyens de rendre les Juifs plus heureux et plus utiles en France*; un altro, Baptiste Henry Grégoire, abate e curato di Embarménil nella diocesi di Metz, viene premiato per

l'Essai sur la régénération physique, morale et politique des Juifs; il terzo, Zalkin Hourwitz, è un "ebreo polacco" di Lublino, che ha trasmigrato in tutta Europa, sempre respinto dal numero chiuso degli ebrei autorizzati a risiedere, e alla fine si è arenato a Parigi, dove vive emarginato tra gli emarginati facendo l'ambulante irregolare. Egli propone una *Apologie des juifs*³². Come si vede, l'Accademia metzina va oltre la semplice tolleranza e offre un esempio emblematico d'integrazione in nome della saggezza e della ragione. I tre autori concordano nell'individuare i torti

30 Vedi nota 21.

31 Vedi nota 16.

32 I saggi sono stati ripubblicati in edizione anastatica dall'Éditions d'Histoire sociale, EDHIS, Parigi, 1968, e fanno parte della collezione *La Révolution Française et l'émancipation des Juifs, 1787-1806* in 8 voll., comprendente lettere, memorie, discorsi parlamentari e pubblicazioni diverse. La collezione integra, ma non sostituisce, la raccolta quasi introvabile di Halphen 1851.



della società cristiana e nell'indicare la necessità di ripararli abolendo tutte le leggi e le misure discriminatorie che impediscono ai discendenti di Abramo di vivere normalmente e sviluppare le proprie attitudini individuali in libertà, sicurezza e armonia, con vantaggio personale e dell'intera comunità che li accoglie.

Figlio dei Lumi, l'abate Grégoire ha un approccio antropologico vicino alle tesi di Buffon secondo le quali alcuni segmenti dell'umanità sono degenerati fisiologicamente con l'andare del tempo. Gli ebrei sono uno di questi segmenti. Con uno schematismo che accusa la presenza di ancora qualche pregiudizio di fondo, egli elenca alcuni fattori di simile *dégénérescence* nelle regole alimentari, nelle condizioni igieniche e nella pratica dell'endogamia. Meno tassativo di Buffon, egli però crede che la perfettibilità umana sia un patrimonio e un dovere comune a tutte le stirpi e a tutti gli individui: ciascuno deve squadrare e levigare in sé e da sé le pietre per la costruzione del Tempio dell'Uomo.

Il concorso metzino si esaurisce quando ormai la società francese d'*ancien régime* è entrata nella crisi economica e politica irreversibile. Qualche mese dopo scoppia la Rivoluzione che, nelle fasi iniziali, si mostra una cattiva matrigna per gli ebrei. Anzitutto, in Alsazia e in Lorena sono vittime di un'ondata di attacchi e saccheggi contadini durante la Grande Paura dell'e-

state 1789 (più di 700 devono trovare riparo al di là della frontiera, nel Cantone di Basilea, dove vengono soccorsi dalle auto-

rità patriziali della piccola repubblica); poi, la formulazione astratta della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e del cittadino* non contiene nessun richiamo specifico agli ebrei di Francia e non li emancipa direttamente. Anzi, nel decreto attuativo, declassa gli ebrei "portoghesi" e



"del papa", parificando il loro *status* a quello degli askenaziti del Nord-Est.

Inizia allora un dibattito politico convulso, fatto di petizioni, proteste, indirizzi, discussioni parlamentari con colpi di scena, rinvii, imboscate, votazioni a sorpresa. Il cammino degli ebrei francesi verso la cittadinanza è tormentato e scandito in quattro tempi: il 28 gennaio 1790 gli ebrei "portoghesi e spagnoli" tornano a godere dei diritti precedentemente goduti e, *s'ils remplissent les conditions*, sono *citoyens actifs*; il 13 giugno del medesimo anno, gli ebrei di Avignone diventano cittadini per volontà degli insorti avignonesi che proclamano la loro riunificazione alla Francia con immediata applicazione delle leggi vigenti nel Regno; il 10 giugno 1791 sono rivestiti della cittadinanza gli ebrei del Contado Venesino, i cui abitanti hanno deciso il ricongiungimento con Parigi; infine, il 27 settembre 1791, con un voto dell'Assemblea



Nazionale, vengono dichiarati cittadini gli ebrei dell'Alsazia, della Lorena e dei Tre Vescovati. Ora soltanto gli ebrei possono con enfasi salutare nella Francia la nuova-antica patria: *le sue montagne sono il nostro Sion, i suoi fiumi il nostro Giordano, le sue acque, le acque della nostra libertà.* Non meno enfaticamente il rabbino di Metz, dopo la vittoria di Valmy, compone un inno sull'aria della Marsigliese.

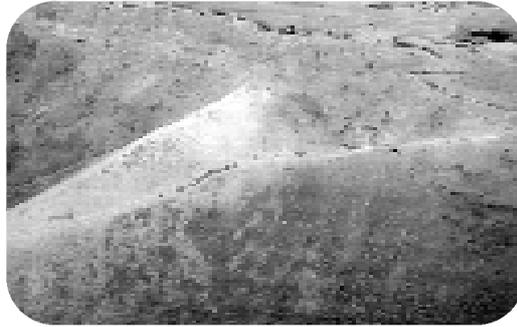
Nell'intreccio tra Logge massoniche e clubs giacobini, gli ebrei trovano una via di integrazione nella patria appena acquisita. Se Hourwitz diventa una figura nota nei circoli rivoluzionari³³, vi è pure un altro legame sotteso tra la Massoneria e le aspirazioni ebraiche a *untiqqun*, rinnovamento radicale dei tempi e della società. È quello del frankismo e dei suoi adepti, portato in Francia dai fratelli Junius ed Emmanuel Frey³⁴. Parenti di Jakob Frank, seguace dell'ultimo finto Messia Shabbatai Zevi, i fratelli Frey appartengono a una famiglia ebraica di Brno, in Moravia, i Dobruska, convertita al cattolicesimo cambiando il cognome in Schoenfeld. Nella prima metamorfosi, Moses Dobruska diventa Franz Thomas Schoenfeld, nobilitato da Maria Teresa. Affascinato dalla "repubblica dei dotti" di

Friedrich Klopstok e ancora più dall'esoterismo cabalistico, Franz è tra i fondatori dell'Ordine dei Fratelli Asiatici nelle cui logge "Melchizedek" siedono insieme

"Ebrei, Turchi, Persiani, Armeni, Copti" (in realtà ebrei e cristiani) scambiandosi reciprocamente i nomi: i cristiani assumono nomi ebraici e viceversa. Nel 1792 Franz Thomas von Schoenfeld ha la seconda mutazione. Si trasferisce a

Strasburgo (dove è stato attivo per un triennio il "Filosofo sconosciuto", Louis Claude de Saint Martin), prende il nome di Sigmund Gottlieb Junius Frey, si fa giacobino e finisce ghigliottinato il 5 aprile 1794 insieme a Danton.

L'aurora della libertà è presto offuscata dalle cupe nuvole di nuove tempeste: la formula dei giuramenti civili imbarazza, ma si trova un compromesso; la campagna antireligiosa che impone il culto della Dea Ragione dai riti parodistici e neopagani ferisce la sensibilità austera e astratta della ritualità ebraica; il nuovo calendario basato sulle decadi e non sulle settimane sovverte le feste; tutte le sinagoghe vengono chiuse, gli arredi saccheggiati; a Metz, Haguenau e in molte altre località alsaziane e lorenensi si ripete il lugubre spettacolo del rogo dei libri ebraici; il Terrore miete vittime. L'incubo



33 Kahn 1898, riedito nel 1998 a cura di B. Franklin, New York, Editions historiques franco-juives.
34 Scholem 1981. Sul frankismo si veda inoltre Mandel 1984.



finisce nel 1795 quando è ripristinata la libertà dei culti e quello ebraico può rivivere. A confermare la definitiva pace religiosa

con l'eguaglianza giuridica di tutti i cittadini indipendentemente dalle loro convinzioni, interverrà poi Napoleone. Se con il Concordato del 1801 ristabilisce il cattolicesimo come religione di Stato, subito si premura di confermare ai membri delle minoranze i diritti acquisiti. Per questo verrà celebrato in una serie di incisioni, come quella di François Louis Cauche,

riprodotta sulla copertina del saggio di Katz *Hors du Ghetto*. Ne ricordo tuttavia anche un'altra, del 1802, particolarmente eloquente nell'uso della simbologia: Napoleone sta in piedi su una specie di piedistallo; nella sinistra tiene la pergamena del decreto "Libertà dei Culti"; con la destra indica in alto un triangolo luminoso con iscritto il Tetragramma beneficamente irraggiante; è attorniato da nove personaggi che nell'abbigliamento individuano le fedi cattolica, ebraica, protestante, ortodossa, armena, confuciana, musulmana e, nello sfondo, c'è persino l'indiano pellerossa con il tipico copricapo di piume. Nella didascalia si legge: *Libertà dei Culti mantenuta dal Governo - Un Governo saggio protegge tutte le religioni - Voi siete tutti fratelli, amate tutti il Governo sotto il quale vivete.*

Pochi anni dopo, nel 1806, per inquadrare con esattezza l'ebraismo nello Stato e per riorganizzare le comunità ebraiche dei suoi

domini diretti o mediati, Napoleone convoca a Parigi un'assemblea straordinaria composta di 111 personalità eminenti del mondo ebraico, scelte sia tra i rabbini più reputati (vi saranno tra gli altri anche Jacob Israel Carmi da Reggio Emilia e Abram Vita Cologna da Mantova, già deputato della Repubblica

Cisalpina e cavaliere della Legion d'Onore) sia tra gli esponenti civili più autorevoli delle varie comunità. All'assemblea Napoleone pone una serie di quesiti sui rapporti tra ebrei e gentili nell'ottica ebraica, sul trattamento dei matrimoni misti, sull'osservanza delle leggi statali. Le risposte dell'assemblea vengono passate, per una convalida dottrinale, a un Gran Sinedrio di 71 membri (come l'antico Gran Sinedrio di Gerusalemme) appositamente riunito a Parigi nel febbraio 1807. In quell'occasione, Napoleone introduce il sistema concistoriale: un Concistoro Centrale a Parigi diretto da tre rabbini e da due laici, e una serie di Concistori locali, uno per ogni dipartimento o gruppo di dipartimenti con almeno 2000 ebrei. A tali concistori è demandato il compito di amministrare le





comunità, sorvegliare l'applicazione del regolamento del culto, sovrintendere al reclutamento per il servizio militare³⁵.

Sull'Italia prerivoluzionaria grava un silenzio deprimente. Non vi è il minimo accenno a un dibattito emancipazionista, né tra i cristiani, né tra gli ebrei. Gli unici passi di avvicinamento tra i due mondi, che vivono gomito a gomito, eppure sono separati da un muro invalicabile e inviolabile costruito dalle imposizioni chieastiche, sono quelli, sporadici, che avvengono in poche Logge di derivazione inglese. Sono casi rari che si realizzano soltanto quando si combinano diversi fattori favorevoli. La Massoneria settecentesca italiana ha una presenza rilevante nei domini sabaudi di terraferma, nella Milano illuministica, nel Regno di Napoli, nel Granducato di Toscana, che diviene presto (1738) possesso del Fratello massone Francesco Stefano di Lorena, marito di Maria Teresa. Ma in tali situazioni, o non vi sono ebrei (come a Napoli e a Milano), o la Massoneria è fortemente aristocratica e legata alla Stretta Osservanza Templare (come a Torino), o la vigilanza inquisitoriale della Chiesa è massiccia e oppressiva³⁶ (come a Firenze, dove



il povero Tommaso Crudeli³⁷ è la vittima designata da Roma per ripristinare la propria supremazia sul Granducato).

Le uniche oasi felici sono allora quelle di Livorno e Venezia. A Livorno, la presenza cosmopolita di un porto mercantile assai attivo, sia per i traffici mediterranei, sia per quelli con l'Olanda e l'Inghilterra, crea una vivacità latomistica nella quale riescono a

inserirsi anche gli ebrei che lì godono di uno *status* giuridico e sociale accettabile in base alla Lettera patente "Livornina" del 10 giugno 1593. Nella Serenissima, invece, gli ebrei sono sottoposti a tutte le interdizioni abituali (il primo ghetto è stato istituito proprio a Venezia nel 1515) ma l'Inquisizione pontificia ha poco spazio e il regime, esausto, è incapace di infierire. Nella città lagunare, nel 1772, viene istituita una Loggia intitolata "L'Union". Ha una patente inglese ed è diretta da Pietro Antonio Gratarol. Tra i suoi membri vi sono gli israeliti Beniamino Treves, con la carica di Maestro delle Cerimonie, Vita Sachi, Isacheto Belios e un non meglio identificato Raccà³⁸. È interessante notare la declinazione veneta dei nomi, quasi a sottolineare l'aspirazione ad appartenere alla "nazione" marciana. Vi

35 Anchel 1928; vedi anche AA.VV. 1979.

36 AA.VV. 1991.

37 D'Anzio 1988.

38 Francovich 1974.

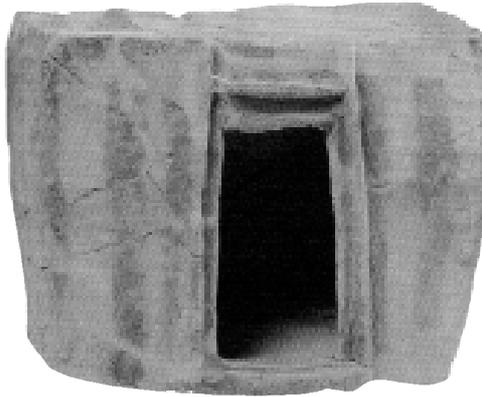


è pure da notare la composizione, assai significativa, dell'Officina: nelle sue colonne si incontrano molti stranieri, come francesi e inglesi, e soprattutto "bar-nabotti", ossia i membri dell'aristocrazia mercantile veneta che più sono scontenti del declino politico ed economico della Repubblica e vanno alla ricerca di nuovi assetti sociali per modernizzarla e rivitalizzarla³⁹. I loro progetti non riusciranno a essere realizzati.

La tolleranza è, invece, instaurata quale sistema legale vigente a Trieste e nel complesso mosaico dei domini asburgici – caratterizzati da un'estrema varietà di lingue, culture, e confessioni religiose – con la Patente di Tolleranza emanata da Giuseppe II nell'autunno del 1781. Con essa, luterani, calvinisti, cristiani ortodossi, ebrei e maomettani ottengono la libertà di culto. Da parte loro, gli ebrei sono già stati oggetto di uno speciale Rescritto imperiale il 16 maggio precedente, nel quale è manifesta la volontà dell'imperatore di fare uscire gli ebrei dalla plurisecolare segregazione coatta. Nel suo illuminismo, al tempo stesso autocratico, razionalista ed utilitarista, Giuseppe II, da un lato, impone agli ebrei di usare la lingua del paese in cui abitano, limitando l'uso dell'ebraico al solo servizio divino; dall'altro, abolisce il segno

distintivo; consente il libero esercizio di tutti i mestieri manuali e delle arti intellettuali, nonché l'attività economica in campo agricolo (però *a mo' di affittanza soltanto*); concede e incoraggia l'accesso a tutte le scuole pubbliche e a tutte le facoltà universitarie (eccetto teologia); permette la libera scelta della residenza (con l'esclusione di alcune città minerarie della Boemia e della capitale Vienna, per la quale è necessaria un'autorizzazione speciale).

Come si vede, non è già un godimento universale dei diritti civili, ma la tolleranza è quasi completamente raggiunta e consacrata in una legge. D'altro canto, le norme attuative della Patente di Tolleranza sono introdotte in tempi diversi nelle varie province dell'Impero: il 27 settembre nel Ducato di Mantova, il 2 novembre in Boemia, il 19 dicembre a Trieste, il 2 gennaio 1782 a Vienna e nell'Austria tutta. Quella di Giuseppe II è, comunque, la legislazione europea del periodo più avanzata. Essa rispecchia le tesi di von Dohm, anche se è difficile precisare con esattezza l'influenza del funzionario berlinese sulle scelte del monarca austriaco. Accrescere le risorse a disposizione del Governo, migliorare l'economia, avere sudditi meno poveri ed igno-





ranti, più soddisfatti e tranquilli, circoscrivere ed eliminare le interferenze ecclesiastiche nei poteri civili, rafforzare lo Stato sono gli obiettivi che Giuseppe II intende realizzare con una politica di rigido controllo burocratico centralizzatore. È il metodo che egli applica anche nella riorganizzazione della Massoneria. A riguardo è forse utile una breve divagazione.

La prima Loggia viennese è installata il 17 settembre 1742⁴⁰. In essa, il 20 gennaio 1743, viene iniziato Joseph Riga, esperto di lingue orientali e *Hofjude* (ebreo di Corte)⁴¹ del principe d'Ottingen-Spielberg. Un mese e mezzo dopo, il 7 marzo, in occasione dell'ingresso di altri sei candidati, Maria Teresa, ben informata dai gesuiti, ordina un'irruzione armata nella Loggia, fa sequestrare gli arredi ed ordina lo scioglimento dell'Officina: da allora per la Massoneria asburgica inizia un calvario di vita clandestina e repressioni, interrotto da brevi parentesi di libera espressione⁴². Alcune Logge cercano la legittimità di costituzione e la protezione di Potenze massoniche e di sovrani stranieri quali gli Hannover (la dinastia che regna in Inghilterra dal 1714), o gli Hohenzollern prussiani.



Giuseppe II, divenuto sovrano unico dopo la morte della madre Maria Teresa, è più tollerante dell'augusta genitrice e agisce in due direzioni. Da un lato, vuole eliminare qualunque interferenza esterna negli affari dell'Impero e cerca un alleato interno per la modernizzazione economica e sociale dei suoi domini: con il decreto del 25 marzo 1781 proibisce a ogni Ordine profano o religioso di riconoscere una qualsiasi autorità straniera cui inviare fondi. Taglia così la sudditanza della Massoneria asburgica a quelle straniere e crea la Gran Loggia Nazionale austriaca, proclamata dai rappresentanti delle 45 Logge esistenti nell'Impero (ad essa non aderiscono le 17 Logge dei Paesi Bassi austriaci). Dall'altro lato, la volontà centralistica giuseppina culmina l'11 dicembre 1785 nell'Editto che precisa il numero delle Logge permesse: una per ogni città capitale dei vari Stati da lui governati, con l'eccezione di un massimo di tre a Vienna. Inoltre, impone alle Logge superstiti di notificare alle autorità il piè di lista degli aderenti e il calendario delle riunioni. In tale modo configura una Massoneria funzionale al potere e contigua ad esso, ma anchilosata e impoverita.

40 Bernheim, A. s.v. *Autriche*, in *Encyclopédie de la Franc-Maçonnerie*.

41 Sulle figure e i ruoli degli "ebrei di Corte", si veda in particolare Stern 1950.

42 Bernheim, A. s.v. *Autriche*, in *Encyclopédie de la Franc-Maçonnerie*.



La sensibilità massonica tuttavia dipingerà il decennio giuseppino (1780-1790) con i colori della nostalgia di un'età d'oro da rimpiangere. E non senza ragione: alla morte di Giuseppe II, infatti, gli avvenimenti della Rivoluzione Francese suscitano una profonda impressione nel successore Leopoldo II (1790-92) e l'ostilità furibonda del bigotto e reazionario Francesco II, che arriva a chiedere alla Dieta di Regensburg di sopprimere la Massoneria in tutti i territori del Sacro Romano Impero. Molti Stati tedeschi si oppongono, ma egli è libero di imprimere una svolta reazionaria e clericale non priva di ferocia contro la Massoneria nei suoi Stati e in quelli satelliti.

Ed è appunto la paura per la Rivoluzione, sobillata nel popolino dai governanti e dalla predicazione di un clero retrivo, a provocare i primi episodi di reazione selvaggia che colpiscono gli ebrei ancora prima che la Rivoluzione Francese arrivi effettivamente nel nostro paese. È quanto, ad esempio, accade nel 1793 a Roma, in concomitanza con l'assassinio del diplomatico e propagandista francese Giuseppe Ugo de Basville, con l'attacco e l'assedio del ghetto, narrati con toni dolenti dal maggiore Tranquillo Del Monte⁴³.

L'emancipazione ebraica attuata dalla Francia rivoluzionaria è, tuttavia, un esempio che anima le più forti speranze. Non c'è dunque da stupirsi se gli ebrei italiani esultano quando le truppe francesi, comandate da Napoleone, valicano le Alpi, sbaragliano gli eserciti coalizzati e s'impadroniscono di tutta la penisola. Dovunque arrivino,

i generali francesi fanno abbattere e bruciare i portoni dei ghetti. Sulle ceneri dei gioiosi falò, spesso innalzano gli alberi della libertà in un tripudio di fanfare e con lo sfavillio di coccarde giacobine, ostentate con allegria al posto degli infami segni distintivi; dappertutto le feste della fratellanza si intrecciano con le esercitazioni della Guardia Civica formata dai vecchi e nuovi cittadini. Dovunque arrivano, i liberatori promulgano un decreto che più o meno suona: *Considerando che i principi della Repubblica Francese respingono le distinzioni che tendono a stabilire differenze fra li cittadini, si decreta che gli ebrei godranno li medesimi diritti che gli altri cittadini*⁴⁴.

Tali principi vengono con solennità ribaditi nelle effimere Carte costituzionali delle Repubbliche giacobine. Tutte riconoscono, infatti, l'eguaglianza dei cittadini e la libertà dei culti, come, ad esempio, la Costituzione della Repubblica Cisalpina dell'anno



43 Sereni 1970.

44 Milano 1963 e De Felice 1955; Milano 1964.



V (luglio 1797), che all'art. 354 recita: *A niuno può essere impedito l'esercizio del culto che ha scelto, conformando - si alle leggi [...] Nessuno può essere obbligato a contribuire alle spese di qualunque culto. Poco importa poi se i principi della libertà dei culti e dell'eguaglianza dei cittadini non si fondono in quello dell'eguaglianza dei culti. Si è già paghi ed orgogliosi di quanto stabilito nell'art. 4 della Costituzione della Repubblica Cispadana, del 27 luglio 1797: La Repubblica Cispadana conserva la religione della Chiesa cattolica apostolica romana. Non permette verun altro esercizio di pubblico culto. Solo agli ebrei permette la continuazione del libero e pubblico esercizio del loro culto per tutto il territorio. Non vuole però che alcun cittadino, o abitante nel suo territorio, quando viva ubbidiente alla legge, sia inquietato per opinione religiosa*⁴⁵.

L'adesione degli ebrei italiani al nuovo ordine politico è spontanea e generale. Ma la storia è pronta a tradirli. Il primo respiro di libertà è brevissimo. A mano a mano che le truppe francesi si devono ritirare sotto i contraccolpi della coalizione antinapoleonica, mentre il grande corso è impegnato nella campagna d'Egitto, la reazione sanfedista e delle bande dei "Viva Maria" si scatena

contro le comunità dell'Italia centrale causando distruzioni e morte. A Pesaro, Urbino, Lugo, Arezzo, Pitigliano, Siena, Monte San Savino, Senigallia... i ghetti sono presi d'assalto, saccheggianti e dati alle fiamme dalla plebaglia fanaticizzata da predicatori ignoranti e senza scrupoli e da squadacce in cerca di bottino. La devastazione maggiore la subiscono il 7 maggio 1799 gli ebrei di Monte San Savino (in provincia di Arezzo), la cui piccola comunità non riuscirà mai più a ricostituirsi. È



poi la volta di Senigallia (18 giugno) dove si contano 13 trucidati, mentre per fortuna gran parte della comunità si salva via mare, rifugiandosi presso i correligionari di Ancona protetti dall'illuminato vescovo Onorati. Il 28 agosto, a Siena, le vittime della strage saranno addirittura 19⁴⁶.

L'ordine si ristabilisce non appena Napoleone ritorna sulla scena italiana e sgomina gli avversari con campagne fulminee. L'emancipazione completa è allora ripristinata e gli ebrei si fanno protagonisti della vita economica, sociale e politica dei regimi statali creati e rimaneggiati da Napoleone, il quale estende gradualmente il sistema consistoriale anche in Italia⁴⁷. Gli studi, le pro-

45 Fubini 1970.

46 Sierra 1970 e Pavoncello 1970.

47 Laras 1979 Sierra 1969.



prietà prediali, l'attività industriale, l'amministrazione pubblica e le Logge massoniche non sono più vietati agli ebrei italiani, che vi si dedicano con successo, riscuotendo stima e considerazione.

Il crollo dell'impero napoleonico precipita gli ebrei nella più profonda frustrazione. Il congresso di Vienna vuole riportare indietro l'orologio della storia di un quarto di secolo, restaurando l'*ancien régime* e le sue leggi discriminatorie con i ghetti obbligatori, le interdizioni, i segni distintivi etc. Vengono in tal modo annullati in blocco agli israeliti i diritti acquisiti con la recente legislazione. Il rincrudimento delle loro condizioni è particolarmente umiliante e doloroso in Piemonte, negli Stati della Chiesa⁴⁸, nel Lombardo Veneto⁴⁹ e nel Ducato di Modena, un po' meno grave nel Granducato di Toscana⁵⁰. È il secondo tradimento della storia. Da esso, gli ebrei maturano la consapevolezza piena che il loro riscatto è inscindibilmente legato al riscatto nazionale italiano. Ecco perché aderiscono con entusiasmo e

determinatezza alla Carboneria e ai moti liberali, alla Giovine Italia mazziniana, o alla politica cavouriana e, infine, alle imprese garibaldine. Insomma, alle fasi eroiche del nostro Risorgimento⁵¹. Attilio Milano commenta, con sintesi efficace:



La foga con cui gli ebrei si gettarono nella lotta per l'indipendenza italiana, sia nella fase cospira-

trice sia in quella insurrezionale, e lo scotto che vi pagarono, furono notevolmente superiori al loro rapporto numerico.

Milano prosegue con l'acuta osservazione:

Anche le loro aspirazioni erano più vaste di quelle degli stessi patrioti, perché per essi siffatte aspirazioni dovevano avverarsi su due piani sovrapposti: quello italiano e quello ebraico⁵².

E il deciso risveglio culturale ebraico puntualmente si verifica grazie ad alcune

48 Laras 1973.

49 Berengo 1987. Fra i vari divieti vi è quello tassativo circa la professione di farmacista, retaggio del medievale pregiudizio che vede nell'ebreo l'avvelenatore dei cristiani: Nissim 1970.

50 Salvadori 1993.

51 Bedarida 1961; Formiggini 1970; Foa' 1978.

52 Milano 1963.



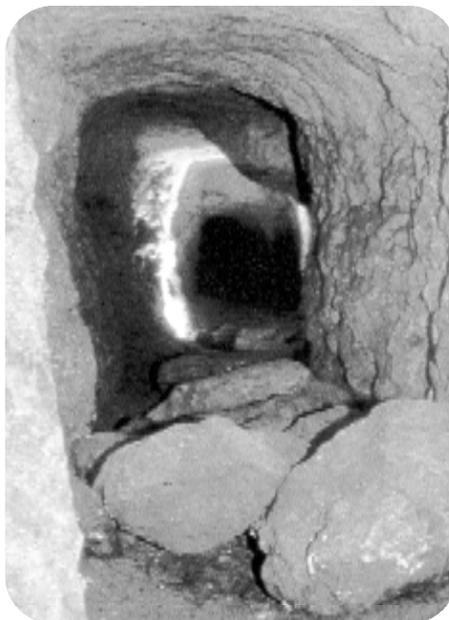
eccezionali personalità, quali il livornese Elia Benamozegh⁵³, pioniere del dialogo ebraico-cristiano, e il triestino-padovano Samuel David Luzzatto, suo amico e critico⁵⁴. In altre parole, l'impegno ebraico tende a far sì che l'Italia diventi "I Tal Yà", un'isola della rugiada divina: una patria al medesimo tempo politica e spirituale.

Al riguardo, non c'è bisogno di sciorinare lunghe liste di nomi benemeriti e di eroi. Ci basta sapere che vi sono ebrei affiliati alla Carboneria già nel 1815 a Livorno; che in numero cospicuo

sono tra gli insorti piemontesi del 1821; che i più stretti collaboratori di Ciro Menotti nei moti di Modena del 1831 sono i due attivissimi fratelli Emilio e Angelo Usiglio, l'ultimo dei quali, condannato a morte in contumacia, scampa il patibolo con un tormentato esilio che lo avvicina a Mazzini di cui diviene il fidato segretario; che lo sventurato Abramo Isacco Forti di Lugo di Romagna finisce invece giustiziato nel 1832 per aver promosso l'insurrezione di Faenza; che i Todros di Torino dissipano un patrimonio per sostenere la sfortunata spedizione nella Savoia nel 1834.

Frattanto lo spettacolo esecrabile delle condizioni in cui vivono le minoranze perseguitate ferisce la sensibilità degli intellettuali e dei politici, che vogliono ricostruire le vene della modernizzazione sociale, occluse dai governi della Restaurazione. Il dibattito sull'emancipazione nel nostro paese è finalmente fervido e generoso. Tra il 1830 e il 1848 si susseguono molti interventi, che portano la firma della migliore *intelligencia* e dell'emergente classe politica

liberale e democratica. Il primo invito a rompere il muro dell'intolleranza viene, nel gennaio 1830, da un commosso articolo di Gabriele Pepe, pubblicato sul numero 109 della fiorentina *Antologia* del Vieusseux. Seguono due interventi di Giuseppe Mazzini, apparsi sulla *Jeune Suisse* del novembre 1835; poi Roberto e Massimo D'Azzeglio⁵⁵, Cesare Balbo, lo stesso Cavour, Niccolò Tommaseo, Vincenzo Gioberti e un popolare carismatico di nome Angelo Brunetti, famoso con il nomignolo di Ciceruacchio, che nel luglio 1847 è capace di trascinare i romani, generalmente ostili o indifferenti, in



53 Lattes 1901; Benamozegh 1990; Benamozegh, *Scritti scelti*; Benamozegh 1977.
54 AA.VV. 1966.
55 Ghisalberti 1979.



una grande manifestazione di fratellanza con gli ebrei proprio nella piazzetta del ghetto⁵⁶. Tuttavia, il caposcuola nell'affrontare il problema non tanto in chiave umanitaria sentimentale, ma con poderose e serrate argomentazioni storiche, giuridiche, ed economiche, è Carlo Cattaneo nel saggio *Ricerche economiche sulle interdizioni imposte dalla legge civile agli Israeliti*, scritto nel 1835 e pubblicato solo due anni dopo a causa delle cocciute ostilità della censura austriaca.

Le idee emancipazioniste circolano e si radicano nella società italiana e, durante la “primavera delle nazioni” quarantottesca, sono recepite nelle carte Costituzionali che i sovrani si affrettano a concedere. Le più liberali e avanzate sono gli Statuti del Granducato di Toscana (15 febbraio) e del Ducato di Parma (28 marzo). Non ancora esente da pregiudizi è invece lo Statuto del Regno di Sardegna, concesso dall'ambiguo e bigotto Carlo Alberto. Nell'art. 24, infatti, recita:

Tutti i regnicoli, qualunque sia il loro titolo e grado, sono eguali dinanzi la legge. Tutti godono ugualmente i diritti civili e politici, sono ammissibili alle cariche civili e militari, salvo le eccezioni determinate dalla legge.

Poiché i protestanti valdesi sono già stati emancipati con la Lettera patente del 17 febbraio 1848 n. 673, le eccezioni riguardano ormai esclusivamente gli ebrei, tuttora tenuti ai margini. In proposito, assai pertinenti sono le precisazioni di Guido Fubini sullo Statuto Albertino, che *se pur non sancì l'eguaglianza dei diritti per gli ebrei piemontesi e liguri, aprì tuttavia la strada alla loro emancipazione*⁵⁷ graduale segnata dalle successive leggi: il R.

Decreto del 29 marzo n. 688

concede il godimento dei diritti civili e l'accesso ai gradi accademici; il Decreto Luogotenenziale del 15 aprile n. 700 ammette gli ebrei al servizio militare; e, infine, la Legge del 19 giugno n. 753 dispone nel suo articolo unico:

La differenza di culto non forma eccezione al godimento dei diritti civili e politici ed alla ammissibilità alle cariche civili e militari.

È facile contrapporre al tortuoso percorso sabauda la limpida formulazione dell'art. VII dei *Principi Fondamentali* della Costituzione della Repubblica Romana del 1849 che senza indugi proclama:

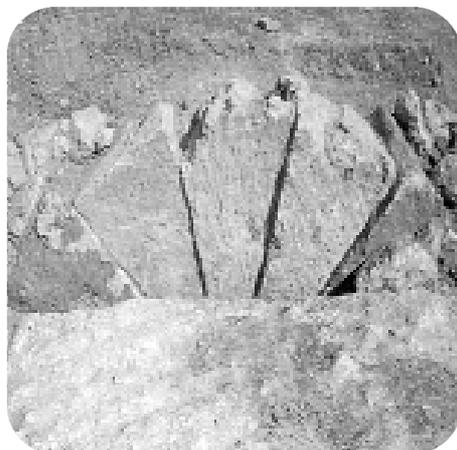


56 Canepa 1977 e 1981.
57 Fubini 1970.



Dalla credenza religiosa non dipende l'esercizio dei diritti civili e politici.

Il richiamo alla Repubblica Romana di Giuseppe Mazzini, Carlo Armellini e Aurelio Saffi ci permette di riannodare il filo del discorso parallelo sulla Massoneria italiana. Dalla sua riorganizzazione, avvenuta sotto l'egida napoleonica con la fondazione del Grande Oriente d'Italia nel 1805, essa non ha mai precluso le sue porte agli ebrei. Discriminata dalle persecuzioni poliziesche della Restaurazione specialmente rivolte ai pubblici impiegati⁵⁸ e costretta a lavorare nella clandestinità, essa risorge a nuova vita legale a Torino nel 1859, assumendo fra i propri valori fondativi anche quelli patriottici dell'indipendenza e della libertà nazionale del nostro e di tutti i popoli oppressi, condizioni indispensabili per poter creare un'effettiva catena d'unione fraterna e universale. Tra ebraismo e Massoneria italiana si stabilisce una convergenza di ideali. Ambedue anelano a uno Stato laico e democratico che abolisca ogni forma di discriminazione e lasci libero accesso alla ricerca del miglioramento civile e morale sia degli individui



sia delle comunità che lo compongono. Con buona pace dei seguaci di Barruel e Bresciani, ossessionati dall'idea di un rapporto necessario tra massoni ed ebrei coalizzati in un fantomatico complotto demo-pluto-massonico-giudaico, si tratta piuttosto di un legame fatto di ideali condivisi.

Vi sono al riguardo un luogo e un personaggio emblematici: Villa il Vascello ed Ernesto Nathan.

L'estrema difesa della Repubblica Romana si svolge sulle pendici del Gianicolo, per la precisione al Casinò dei Quattro Venti e a Villa il Vascello, dove i volontari, accorsi da tutta l'Italia, resistono eroicamente per un mese ai cannoneggiamenti e agli attacchi delle truppe francesi. Molti sono i caduti nell'epica lotta. Fra di essi vi sono anche il ventitreenne Giacomo Venezian, venuto dalla lontana Trieste⁵⁹, e l'ancor più giovane Ciro Finzi, già distintosi l'anno prima sulle barricate di Milano. Villa Il Vascello è ora la sede del Grande Oriente d'Italia⁶⁰.

Il personaggio è Ernesto Nathan⁶¹, l'israelita anglo-italiano figlio di Sarina Levi Nathan da Pesaro (colei che ospita Giuseppe Mazzini durante gli anni più amari del-

58 Arisi Rota 2001.

59 Fano Jacchia 1972.

60 Benocci 2003.

61 Isastia 1994; AA.VV. 1998; Conti 2003.



l'esilio londinese) e fratello di Giannetta Nathan Rosselli nella cui casa Mazzini spirò il 10 marzo 1872. Uomo di adamantina integrità e di potente carica ideale, Nathan, oltre che sindaco di Roma dal 1907 al 1913, è Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia dal 1896 al 1903, quando si dimette per ragioni di salute. Ultrasettantenne, si arruola volontario nella prima guerra mondiale. Il supremo maglietta di Gran Maestro gli viene affidato una seconda volta nel 1917 quando, dopo



Caporetto, il nostro paese corre il rischio di sfaldarsi. Egli incarna l'idea di una Massoneria educatrice e capace di risvegliare le coscienze assopite ai sentimenti dei doveri civili, dell'amore fraterno e della comune difesa della giustizia, contribuendo a formare l'identità nazionale italiana. Il programma massonico e di *Nationalbildung* di Nathan sono del tutto coerenti con i principi di libertà, eguaglianza e fratellanza che campeggiano in tutti i Templi.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. (1966) *Nel centenario della scomparsa di Samuel David Luzzatto*, n. speciale della *Rassegna Mensile di Israel*, agosto-ottobre.
- AA.VV. (1979) *Le Grand Sanhédrin de Napoléon*, a cura di B. Blumenkranz e A. Soboul, Toulouse, Privat.
- AA.VV. (1991) *La Massoneria e le forme della sociabilità nell'Europa del Settecento*, a cura di Z. Ciuffoletti, Numero speciale de *Il Vieussieux*, a. IV, marzo-maggio.
- AA.VV. (1998) *Ernesto Nathan. Il pensiero e la figura a 150 anni dalla nascita*, a cura di A.M. Isastia, Roma, Grande Oriente d'Italia.
- Arisi Rota, A. (2001) *Pubblici impiegati e processi politici nel Lombardo-Veneto degli anni Trenta*, in *Storia Amministrazione Costituzione*.
- Anchel, R. (1928) *Napoléon et les Juifs. Essais sur les rapports de l'Etat français et du culte israélite de 1806 à 1815*, Paris, Calman.
- Baurell, D. (1984) *Préface*, a Ch. W. Dohm *De la réforme politique des Juifs*, Rééditions Stock.



- Bedarida, G. (1961) *Gli ebrei e il Risorgimento italiano*, in *Rassegna Mensile di Israel*, nn. 7-8.
- Benamozegh, E. (1977) *Morale ebraica e morale cristiana*, trad. di E. Piattelli e prefazione di E. Toaff, Assisi, Crucci.
- Benamozegh, E. (1990) *Israele e l'Umanità*, con presentazione di M. Cunz e prefazione di A. Palliare, Genova, Marietti.
- Benamozegh, E. *Scritti scelti*, a cura di A.S. Toaf, collana della *Rassegna Mensile di Israel*.
- Benocci, C. (2003) *Villa Il Vascello*, Roma, Eraso Edizioni.
- Berengo, M. (1956) *La società veneta alla fine del '700*, Firenze, Sansoni.
- Berengo, M. (1987) *Gli ebrei dell'Italia asburgica nell'età della Restaurazione*, in *Italia-Studi e ricerche sulla storia, la cultura e la letteratura degli ebrei d'Italia*, Jerusalem, The Hebrew University, vol. VI, nn. 1-2.
- Bernardini, P. (1992) *La questione ebraica nel tardo Illuminismo tedesco. Studi intorno allo "Über die Bürgerliche Verbesserung der Juden" di C.W. Dohm (1781)*, Firenze, Giuntina.
- Bonvicini, E. (1988) *Massoneria di Rito Scozzese*, Roma, Athanor.
- Canepa, A.M. (1977) *L'atteggiamento degli ebrei italiani davanti alla loro seconda emancipazione: premesse e analisi*, in *Rassegna Mensile di Israel*, n. 9.
- Canepa, A.M. (1981) *Considerazioni sulla seconda emancipazione e le sue conseguenze*, in *Rassegna Mensile di Israel*, nn. 1-3.
- Conti, F. (2003) *Storia della Massoneria italiana dal Risorgimento al fascismo*, Bologna, Il Mulino.
- D'Anzio, A. (1988) *Il caso Crudeli. Persecuzione e tolleranza nella Toscana granducale*, con *Introduzione* di L. Sciascia, Poppi, Biblioteca Rilliana.
- De Felice, R. (1955) *Per una storia del problema ebraico in Italia alla fine del XVIII secolo e all'inizio del XIX*, in *Movimento Operaio*, n. 5, fasc. VII.
- Emmerich, H. (1930) *Das Judentum bei Voltaire*, Breslau.
- Enriquez, H.S.Q. (1908) *The Jews and the English Law*, Oxford, Hart.
- Fano Jacchia, L. (1972) *Profondo sentimento ebraico in due lettere inedite di Giacomo Venezian*, in *Rassegna Mensile di Israel*, n. 2.
- Feuerwerker, D. (1976) *L'émancipation des Juifs en France de l'Ancien Régime à la fin du Second Empire*, Paris, Albin Michel.
- Foà, S. (1978) *Gli ebrei nel Risorgimento italiano*, Assisi-Roma, Crucci.
- Formigginì, G. (1970) *Stella d'Italia. Stella di Davide. Gli ebrei dal Risorgimento alla Resistenza*, Milano, Mursia.
- Francovich, C. (1974) *Storia della Massoneria in Italia. Dalle origini alla Rivoluzione Francese*, Firenze, La Nuova Italia.
- Fubini, G. (1970) *La condizione giuridica dell'ebraismo italiano dal periodo napoleonico all'Unità d'Italia*, in *Rassegna Mensile di Israel*, n. 13.
- Ghisalberti, A.M. (1979) *Massimo e Roberto D'Azeglio per l'emancipazione degli israeliti in Piemonte*, in *Rassegna Mensile di Israel*, nn. 8-9.



- Girard, P. (1976) *Les Juifs de France de 1789 à 1860: de l'émancipation à l'égalité*, Paris, Calmann-Lévy.
- Girard, P. (1989) *La Révolution Française et les Juifs*, Paris, Laffont.
- Giarrizzo, G. (1994) *Massoneria e Illuminismo nell'Europa del Settecento*, Venezia, Marsilio.
- Halpern, B. (1956) *The American Jews*, New York, Theodor Herzl Foundation.
- Halphen, A.E. (1851) *Recueil des lois, décrets, ordonnances ... concernant les Israélites depuis la Révolution de 1789*, Paris.
- Hertzberger, A. (1968) *The French Enlightenment and the Jews*, New York, Columbia University Press.
- Hyamson, A.M. (1928) *A History of the Jews in England*, London, Methuen.
- Hyamson, A.M. (1951) *The Sephardi of England. A History of the Spanish and Portuguese Jewish*, London, Methuen.
- Isaac, J. (1965) *Verità e mito. Il dramma ebraico al vaglio della storia*, Lanciano, Carrabba.
- Isastia, A.M. (1994) *Ernesto Nathan. Un "mazziniano inglese" tra i democratici pesaresi*, Milano, F. Angeli.
- Jacob, M.C. (1995) *Massoneria illuminata. Politica e cultura nell'Europa del Settecento*, Torino, Einaudi.
- Kahn, L. (1898) *Les Juifs de Paris pendant la Révolution*, Paris.
- Katz, J. (1964) *The Term "Jewish Emancipation": Its Origins and Historical Impact*, in AA.VV., *Studies in Nineteenth-Century Jewish Intellectual History*, a cura di A. Altmann, Cambridge, Harvard University Press.
- Katz, J. (1970) *Jews and Freemasons in Europe. 1723-1939*, Cambridge, Harvard University Press.
- Katz, J. (1984) *Hors du Ghetto. L'émancipation des Juifs en Europe 1770-1870*, Paris, Hachette.
- Kuchar, J. (2002) *Esoteric Prague*, Praha, Eminent.
- Laras, G. (1973) *Ansie e speranze degli ebrei di Roma durante il pontificato di Pio IX*, in *Rassegna Mensile di Israel*, n. 9.
- Laras, G. (1979) *Le Grand Sanhédrin de 1807 et ses conséquences en Italie*, in AA.VV., *Le Grand Sanhédrin de Napoléon*, Toulouse, Privat.
- Lattes, G. (1901) *Vita e opere di Elia Benamozegh*, Livorno, Belforte.
- Le Forestier, R. (1916) *Les Illuminés de Bavière et la Franc-maçonnerie allemande*, Paris.
- Le Forestier, R. (1970) *La Franc-Maçonnerie Templière et occultiste au XVIII et XIX siècles*, Paris-Louvain, Aubier Montaigne.
- Le Forestier, R. (1987) *L'Occultisme et la Franc-Maçonnerie écossaise*, Milano, Archè.
- Lessing, G.E. (2002) *Gli ebrei*, trad. a cura di A. Jori con prefazione di J. Limbach e post-fazione di K.-J. Kurschel, Milano, Bompiani.
- Mandel, A. (1984) *Il Messia militante, ovvero la fuga dal ghetto. La storia di Jakob Frank e del movimento frankista*, Milano, Archè.



- Maruzzi, P. (1990) *La Stretta Osservanza Templare e il Regime Scozzese Rettificato in Italia nel XVIII sec.*, Roma, Atanor.
- Meyer, M.A. (1967) *The Origins of the Modern Jews. Jewish Identity on European Culture in Germany: 1749-1824*, Detroit, Wayne State University Press.
- Milano, A. (1963) *Storia degli ebrei in Italia*, Torino, Einaudi.
- Milano, A. (1964) *Il ghetto di Roma*, Roma, Staderini, 1964.
- Moulinas, R. (1981) *Les Juifs du Pape en France. Les communautés d'Avignon et du Comtat Venaisin au 17° et 18° siècles*. Toulouse, Privat.
- Nahon, G. (1981) *Le registre des délibérations de la nation juive portugaise de Bordeaux (1711-1787)*, Paris.
- Nissim, D. (1970) *Le peripezie di un farmacista ebreo a Trieste*, in *Rassegna Mensile di Israel*, gennaio.
- Pavoncello, N. (1970) *Notizie storiche sulla comunità ebraica di Siena e la sua sinagoga*, in AA.VV., *Scritti in memoria di Attilio Milano*, vol. speciale della *Rassegna Mensile di Israel* nn. 7-8-9.
- Perry, T.W. (1962) *Public Opinion, Propaganda and Politics in Eighteenth Century England: a Study of the Jew Bill of 1753*, Cambridge, Harvard University Press.
- Poliakov, L. (1976) *Storia dell'antisemitismo*, vol. III, *Da Voltaire a Wagner*, Firenze, La Nuova Italia.
- Roche, D. (1984) *Le siècle des Lumières en province*, 2 voll., Paris, EHESS.
- Roche, D. (1988) *Les Républicains des lettres. Gens de culture et Lumière au XVIII siècle*, Paris, Fayard.
- Roth, C. (1934) *A Lyfe of Menasseh ben Israel: Rabbi, Printer and Diplomat*, Philadelphia, Jews Publication Society of America.
- Roth, C. (1964) *A History of the Jews in England*, Oxford, Hart.
- Salvadori, R.S. (1993) *Gli ebrei toscani nell'età della Restaurazione (1814-1848)*, Firenze, Centro Editoriale Toscano.
- Saunier, E. (1998a) *Révolution et sociabilité en Normandie au tournant des XVIII et XIX siècles. 6000 franc-maçons de 1740 à 1830*, Publications des Universités de Rouen et du Havre.
- Saunier, E. (1998b) *L'Autre et le Frère. L'Etranger et la Franc-Maçonnerie en France au XVIII siècle*. Paris, H. Champion.
- Scholem, G. (1981) *Du frankisme au jacobinisme. La vie de Moses Dobruska, alias Franz Thomas von Schoenfeld, alias Julius Frey*, Paris, Gallimard.
- Sereni, E. (1970) *L'assedio del ghetto di Roma, 1793, nelle memorie di un contemporaneo*, in AA.VV., *Scritti in memoria di Enzo Sereni, Saggi sull'Ebraismo Romano*, a cura di D. Carpi, A. Milano, U. Nahon, Milano-Gerusalemme, Fondazione Sally Mayer, Scuola superiore di studi ebraici.
- Sierra, S.J. (1969) *Aspetti dell'opinione pubblica ebraica in Italia sul Sinedrio napoleonico*,



- in AA.VV., *Miscellanea di studi in memoria di Dario Disegni*, Istituto di Studi Ebraici Scuola Rabbinnica S. Marguglies-D. Disegni, Firenze, Giuntina.
- Sierra, S. (1970) *Il sacco del ghetto di Sinigaglia nel 1799 in un documento dell'epoca* in AA.VV., *Scritti in memoria di Attilio Milano*, vol. speciale della *Rassegna Mensile di Israel* nn. 7-8-9.
- Stern, S. (1950) *The Court Jew. Contribution to the History of the Period of Absolutism in Central Europe*, Philadelphia, Jews Publication Society of America.
- Szajkowski, Z. (1954) *The Economic Status or the Jews in Alsace, Metz and Lorraine (1648-1789)*, New York, Editions historiques franco-juives.
- Toland, J. (1998) *Ragioni per naturalizzare gli ebrei in Gran Bretagna e in Irlanda*, Firenze, La Giuntina.
- Trentafonte, F. (1984) *Giurisdizionalismo, Illuminismo e Massoneria nel tramonto della Repubblica veneta*, Deputazione di storia patria per le Venezie, *Miscellanea di studi e memorie*, Vol. XXII, Venezia.
- Venturi, F. (1990) *Settecento riformatore*, Vol.V, *L'Italia dei Lumi*, Tomo II, *La Repubblica di Venezia 1771-1797*, Torino, Einaudi.
- Voltaire, F.-M. A. (1997) *Juifs*, Milano, Claudio Gallone.





The Body Snatcher

L'uomo e il corpo morto

di **Paolo Delaini**
Farmacista

The development of scientific medical studies could profit by the examination of dead matter. The dead body, human and animal, is an unlimited source of information and an excellent field of experimentation. Restrictions and limitations which governments and religions impose on the study of dead matter are originated from ancient taboos, medieval superstitions and ancestral fears. Today more than ever the words of William Shakespeare are still topical: There is no darkness but ignorance.

Frammenti di organi interni, lembi di pelle, ossa e cartilagini di ogni specie animale che abbia mai popolato la terra, il cielo o i mari. Raccapriccianti feti nati deformati, insetti, scimmie, lo stomaco di una megattera.

I vasi pieni di formalina sono illuminati da una luce bianca e disposti su lucide scaffalature; in mezzo un lungo corridoio. L'atmosfera è quella che regna nei musei dove sono custodite le opere d'arte più importanti. Ad ogni passo si ha la sensazione di avanzare lungo il cammino dell'evoluzione, le gambe si muovono lentamente, gli occhi faticano ad abituarsi ad un simile spettacolo. Susann, che mi accompagna, scherza dicendo che prova un senso di nausea. La mente sembra non volere accettare quello

che ci passa davanti. Sono corpi sezionati, è la vita come non l'abbiamo mai vista, è il mondo che ci circonda visto da dentro, siamo noi.

Questa collezione del vivente, nascosta nel cuore di Londra, racchiude gli esemplari raccolti da John Hunter (1728-1793), uno dei padri della chirurgia, un medico pervaso da quella curiosità di osservare che solitamente appartiene ai grandi scopritori. Alla fine del Settecento, Hunter ha raccolto, sezionato e confrontato le parti di corpi umani e animali che riusciva a catturare nei suoi viaggi come medico di marina o che arrivavano nella sua casa di Leicester Square dal vicino giardino zoologico, il cui direttore non poteva mancare nel novero dei suoi amici.



Per rendere oggi lo spirito di questa raccolta ospitata nella prestigiosa sede del *Royal College of Surgeons* di Londra, si potrebbe paragonarla all'impresa dei nostri giorni di costituire una banca del genoma. I pezzi che uno dopo l'altro arricchirono la collezione di Hunter corrispondono alle scoperte sulla decifrazione del codice genetico annunciate ogni giorno sulle pagine dei giornali.

Ma oggi, mentre visito le sale del suo museo, Hunter, che gode di grande e storica stima quale indagatore del vivente mi appare piuttosto come il più illustre dei raccoglitori di cadaveri. Mi sembra possa essere collocato a buon diritto tra quegli scienziati accomunati dalla passione per l'avventura nei territori inesplorati e proibiti della natura: il terreno dell'indagine necroscopica. Come quegli esploratori, ha osato infrangere i divieti ed ignorare i rigidi precetti che regolavano il seppellimento dei corpi e aborrivano il contatto con la materia morta. Appassionato dal contributo che sentiva di portare al progresso delle conoscenze, per perseguire i suoi scopi non esitava a escogitare qualche imbroglio (quando non complessi sotterfugi) o a scendere a patti con personaggi loschi più adatti al fumo delle taverne che ai fasti delle accademie scientifiche.

Con una certa scaltrezza, il nostro chirurgo doveva impadronirsi dei cadaveri che lo interessavano non appena morti, prima che i tessuti iniziassero a corrompersi, per poter consegnare ai posteri quanto di meraviglioso aveva incontrato nella sua vita, conservare le preziose testimonianze di rare malattie o inusuali deformità, evidenziare lo straordinario risultato con cui le varie specie animali risolvono le necessità biologiche, adattandosi ai diversi ambienti naturali.

Il lettore andrà a questo punto avvisato: la congrega cui iscriviamo Hunter è quella dei dissotterratori di cadaveri. Se vorrà continuare la lettura e si accorgerà di avvertire una certa simpatia per questi personaggi, allora anche per lui il nostro punto di partenza, l'*Hunterian Museum*, sarà il luogo ideale per riflettere sulle scelte che le nuove frontiere della scienza di oggi, quelle della genetica, ci invitano a compiere. I nuovi campi di indagine che tanto spaventano e fanno discutere richiameranno alla mente del nostro lettore i territori percorsi alcuni secoli fa da questi intrepidi pionieri armati di coltello e stilo ma anche di pala e piccone. Il nostro Hunter sarà in questo un testimone eccellente: i suoi studi sulla genetica lo portarono tre secoli fa ad effettuare la prima inseminazione artificiale che la storia della medicina ricordi, mentre il museo da lui allestito costituisce la più perfetta raffi-





gurazione di quell'albero contorto che, sessant'anni dopo la sua morte, Charles Darwin avrebbe adottato come metafora della sua teoria sull'evoluzione della specie. Ripercorrendo le imprese di questi medici dallo spirito irrequieto risulterà chiaro come vietare nuovi campi di indagine alla ricerca non serva a fermarne il progresso ma solo a deviarlo alimentando traffici illeciti e spingendo a gesta clamorose.

Scheletri e giganti

Ho incontrato per la prima volta John Hunter tra le pagine di *Moby Dick*. Le balene, al tempo di Melville, erano la più grande metafora del meraviglioso e di come le paure umane siano, in fondo, la rappresentazione di ciò che si ignora. A quel tempo nessuno aveva mai visto balene nel loro ambiente naturale. I disegni scientifici, come spiega lo stesso Melville, venivano eseguiti sugli esemplari arenati, e somigliavano a quelli di una nave naufragata, con la chiglia sfondata senza più nulla della maestosità e della flessuosità dell'esemplare nel suo ambiente naturale. Nelle chiese, i predicatori evocavano i cetacei quale simbolo stesso dell'inferno. L'ignoranza delle cose portava a conclusioni grottesche, come risulta dal modo bizzarro con cui, al tempo di Melville, venivano rappresentate le balene nei libri di scuola, sulle insegne delle locande o tra le pagine dei testi biblici: balene con gobbe da dromedari, esseri deformi con occhi enormi, capo-

dogli che sembrano zucche per non parlare dei dipinti ottocenteschi del narvalo evocanti un ippogrifo. Non potendo vedere i cetacei al naturale, questi diventavano

oggetto delle più fervide fantasie. Melville precisa che anche i più grandi naturalisti, di solito rigorosi osservatori, avevano descritto balene e tra questi Aristotele, Plinio, Aldrovandi, Linneo, ma che solo Hunter ed Owen ne ave-



vano viste di vive. Hunter aveva raccolto molte ossa di balena, ma nutriva molti dubbi sul fatto che dallo scheletro arenato di una balena ci si potesse fare un'idea della sua vera figura: infatti l'ossatura dei cetacei dà pochissimo l'idea della forma generale. Hunter diceva che il semplice scheletro di una balena ha con l'animale rivestito lo stesso rapporto che un insetto ha con la sua crisalide che lo avvolge tondeggiate.

Ecco anche qui il chirurgo che fin da fanciullo si ostinava ad aprire, di ogni cosa, l'involucro esterno quasi fosse un baccello e sgusciarne il contenuto osservandone i più piccoli componenti come se la realtà si comprendesse solo scendendo ai suoi costituenti più minuti.

Eppure la sua passione erano proprio i giganti, ma non solo quelli del mare. In particolare uno gli era così caro che lo volle con lui nel suo ritratto più noto.



Il cimelio è conservato in fondo al corridoio del museo, dove svetta, illuminato da una luce più intensa: è lo scheletro di un uomo alto quasi tre metri. Le ossa hanno un leggero colorito marrone. È il segno che rimane dopo che, attraverso la bollitura in acqua, si scarnifica un cadavere per conservarne l'ossatura. Più in basso, una didascalia accenna appena a come quelle ossa furono il frutto del più astuto furto di cadavere che la storia della medicina abbia mai contemplato. La preda,

il più grande scheletro umano che un medico naturalista e collezionista come Hunter potesse desiderare, giunse a Londra alla fine del Settecento. Ma vi giunse sulle sue gambe: era ancora ospitato all'interno del suo legittimo proprietario, un gigante irlandese di nome Byrne. Questi si guadagnava da vivere esibendosi per le strade come spettacolo mirabolante, e proprio tra i vicoli di Londra si ammalò ancor giovane di tubercolosi. La storia che segue è quella di un inseguimento tra il chirurgo "cacciatore" e il giovane gigante ormai allo stremo delle forze. Questi venne presto a sapere di essere braccato e che le sue spoglie sarebbero state profanate il giorno stesso della sua morte per essere smembrate e studiate da quello che allora era il più grande chirurgo della Gran Bretagna. L'idea lo terrorizzò a

tal punto da impegnare tutte le sue ultime risorse per assicurarsi che il suo cadavere sarebbe sfuggito al coltello di Hunter.

Byrne escogitò un piano degno di un baleniere del *Pequod*: il suo cadavere, rinchiuso in una bara di piombo, sarebbe stato portato al largo nel Mare del Nord e gettato nelle profondità marine. Il resto della vicenda è cosa nota; come Hunter riuscì a corrompere a caro prezzo uno dei becchini e ad organizzare, nella locanda dove la carovana funebre aveva trovato ristoro, la sostituzione del corpo

con pietre dello stesso peso della salma in modo da non destare il minimo sospetto nella comitiva degli esecutori testamentari che ripresero il loro insolito viaggio convinti di seppellire nelle profondità marine il mistero di quell'eccezionale creatura.

The Body Snatcher

Robert Louis Stevenson pubblicò nel 1898 uno dei suoi racconti più inquietanti, *The Body Snatcher*. "Il ladro di cadaveri" racconta la sordida storia di due furfanti che profanano le tombe di chi poche ore prima aveva ricevuto una degna sepoltura. La notte, i due malfattori trasportano sul carro i cadaveri avvolti in un sacco mentre la pioggia, bagnando l'involucro che li riveste, vi disegna i tratti del volto dei morti rivelan-





done poco a poco le sembianze. Questa immagine che piacerà molto a Borges sembra uscita dal più tetro dei racconti di Edgar Allan Poe. I due vendono i corpi, frutto della loro rapina, ad un laboratorio di anatomia perchè vengano poi sezionati durante le lezioni universitarie dal più famoso chirurgo di Scozia. Il racconto di Stevenson insiste sulla linea sottile e il gioco di apparenze che separano la legalità dal crimine, il perbenismo dal malaffare. I medici per ambizione commettono cose efferate; chi sembra un rispettabile clinico, si rivela poi uno spietato assassino e la soglia che divide la vita dalla morte viene continuamente varcata dai personaggi del racconto, tanto da risultare difficile distinguere la realtà della morte dal ricordo della vita. Una sera, l'assistente incaricato di ricevere in consegna i corpi e pagare i due malfattori, riconosce nel volto del cadavere appena consegnato le sembianze di una donna di mestiere con cui si era intrattenuto la sera prima. Il corpo della donna mostra i segni di violenze che non lasciano nessun dubbio sul fatto che essa sia stata da poco assassinata. Profondamente turbato, il giovane medico scopre che il commercio alimentato dalle richieste di cadaveri del laboratorio di anatomia aveva innescato una serie di orribili delitti: i due furfanti avevano trovato nell'omicidio un modo poco faticoso di procurarsi i cadaveri, fornendo agli anatomici corpi perfettamente conservati. I commercianti di corpi si erano adeguati alle esi-



genze di mercato procurando un prodotto sempre più vicino alle esigenze dei committenti: avevano addirittura messo a punto una tecnica di soffocamento delle vittime che ne preservava interamente gli organi.

Quando questo racconto venne pubblicato, alla fine dell'Ottocento, pochi lettori potevano ricordare che gli avvenimenti descritti da Stevenson non erano frutto della fantasia dell'autore ma il preciso racconto di un fatto di cronaca realmente avvenuto circa settant'anni prima. Con una sola differenza: la realtà dei fatti era stata così

tetra e grottesca da superare di gran lunga ogni possibile racconto fantastico.

Proprio questa era la trama dei delitti che, una volta scoperta, portò alla rovina il più illustre chirurgo di Scozia, Robert Knox, insinuando nella popolazione di Edimburgo una tale avversione contro di lui che, durante le indagini che lo riguardarono, egli trovò per molti mesi la sua casa presidiata da una folla urlante e dovette camuffarsi con abili travestimenti per poterla raggiungere incolume.

Robert Knox era un grande chirurgo e un docente universitario dotato di eccezionale carisma. Indagare il corpo umano era per lui un'avventura continua. Sapeva comunicare a chi seguiva le sue lezioni la sensazione di partecipare ad un evento che avrebbe potuto cambiare la storia della scienza. Preparava le sue lezioni di anatomia con tale meticolosità e gusto per la tea-



tralità che ben presto, oltre agli studenti del suo corso, si ritrovarono ad assistervi, in una sorta di esaltazione intellettuale, avvocati, preti, nobili e curiosi fino a quando le lezioni di Knox divennero un appuntamento obbligato per chi ad Edimburgo volesse apparire in società. Se un uomo di cultura fosse passato da quella città, non avrebbe potuto mancare una visita ad uno dei maestri dell'anatomia comparata.

Come potè accadere che il più illustre professore della prestigiosa scuola di medicina di Edimburgo, la stessa scuola dove venne inviato il giovane Charles Darwin quando il padre sperava di farne un medico di successo, finisse implicato in una squallida vicenda di omicidio? Perché si dovette giungere a commettere un crimine per perseguire uno scopo fondamentale al progresso della scienza quale studiare in un laboratorio anatomico il corpo umano? Darwin arrivò ad Edimburgo nel 1825, ma non si entusiasmò per quello che offriva la migliore scuola medica della Gran Bretagna. Trovò le lezioni noiose e le cattedre assegnate non per meriti ma per pressioni di politici o ecclesiastici. A scoraggiare definitivamente il nostro studioso e a convincerlo a cambiare il suo campo di studi fu proprio l'incontro con un docente di anatomia: Alexander Monro. Questi teneva lezioni di poco interesse, durante le quali sembrava preoccupato solo di dimostrare come dall'esame del



corpo umano risultasse evidente l'opera divina dell'autore della creazione. Darwin lo descriveva come ributtante, trasandato e sempre sporco del sangue dei cadaveri. Proprio l'orrido aspetto dei corpi da sezionare, pochi, mal conservati, e spesso riutilizzati troppe volte, traumatizzò Darwin che nel 1827 lasciò Edimburgo. Un anno dopo, nel 1828, scoppiò lo scandalo che travolse Knox.

Le indagini, avviate in seguito all'omicidio di quindici persone, dimostrarono come questi erano stati paradossalmente provocati dagli ostacoli che la legge

poneva all'indagine anatomica. Il tavolo anatomico, la sfida tra le scuole di medicina, e con essa il progresso della scienza, richiedevano continui rifornimenti di materiale umano da sezionare. Ma, non esistendo ancora una legge che destinasse le salme alla ricerca, queste dovevano essere trafugate nei cimiteri.

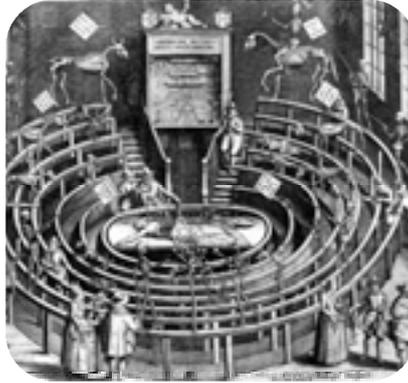
Così si favorì il fiorire di un commercio illegale e la nascita di una categoria di specialisti che vennero subito chiamati "resurrezionisti", data la tempestività con cui riportavano alla luce i corpi dei defunti.

Questa tetra attività non ebbe altrettanta fortuna in paesi, come la Francia o l'Austria, che avevano varato leggi che assegnavano alle università un certo numero di corpi per la ricerca pur essendo retti da governi di ispirazione cattolica. Altrove, invece, divenne oggetto addirittura di un fenomeno di *import-export*: i cadaveri passavano tran-



quillamente la frontiera se nello stato vicino i cimiteri si potevano profanare con più facilità.

Nel 1828 durante le indagini che seguirono agli scandali, sir Astley Cooper – un allievo di Hunter – comparendo davanti alla commissione d'inchiesta parlamentare, annunciò che pagando i profanatori di tombe avrebbe potuto avere il corpo di ognuno di loro commissari un giorno *prima* della morte.



Body Worlds

Fino a pochi decenni fa visitare l'interno del corpo umano era solo uno dei sogni della fantascienza. Il film *Viaggio allucinante* raccontava di uomini miniaturizzati che navigavano in un minuscolo sottomarino dentro i vasi sanguigni. Quarant'anni dopo quel film, grazie alla mostra itinerante *Body Worlds*, è possibile entrare nel corpo camminando tra cadaveri opportunamente preparati evidenziandone l'architettura interna, poi plastificati e messi in posa. Si può osservare una struttura composta di ossa e muscoli intenta a giocare a basket, mentre uno scorticato impegnato al tiro con l'arco fissa i visitatori con i suoi grandi bulbi oculari dall'iride che gli acidi hanno reso azzurro intenso. Il cranio, aperto ad arte, lascia intravedere i due emisferi cerebrali. Certo non si tratta che di parti di noi stessi, ma così estrapolate dal contesto unitario e nel crudo contrasto dei colori rosso dei fasci

muscolari e bianco delle fasce tendinee, comunicano una forte sensazione di irrealtà. Le pose forzate cui i corpi sono costretti risultano grottesche: come sono lontane le

forme plastiche dei disegni anatomici degli scuoiati di Leonardo da Vinci o quelle, scolpite nel legno, degli spellati che Ercole Lelli disegnò per il teatro anatomico dell'Archiginnasio a Bologna. L'espressione del viso scarnificato è invece beffarda e sa di monito: ricorda quella dei corpi scheletrici o scorticati

che gli incisori rinascimentali incorniciavano nei frontespizi dei primi trattati anatomici, a volte con una clessidra in mano quasi a cercare nella brevità dell'esistenza il consenso per la scena di dissezione che occupava il centro delle loro illustrazioni.

La mostra *Body Worlds* è frutto del lavoro dell'anatomista Gunther von Hagens, che ha perfezionato una tecnica di plastificazione dei tessuti immergendoli in plexiglas liquido da cui si aspira l'aria creando il vuoto. La tecnica porta a risultati sorprendenti, ma è la trasformazione cui i corpi sono sottoposti o forse l'assurdità delle pose a lasciarmi il dubbio che tutti quei corpi abbiano davvero lasciato in vita il loro consenso a tanto scempio delle carni accettando di finire immortalati nella plastica in atteggiamenti che scimmiettano i gesti degli atleti olimpici. Sembra invece che una consistente parte dei moltissimi visitatori che nei diversi paesi del mondo vi accorrono,



abbia espresso il desiderio di essere un giorno plastificata. Così forse, per il narcisistico desiderio di essere in qualche modo eternati, si risolverà l'annoso problema degli anatomisti di non avere corpi a disposizione per la didattica: fino ad ora sono stati in molti ad apprezzare le scoperte della scienza, pochi ad offrirsi come strumento di ricerca. E risulterà esorcizzato il timore di pensare le proprie membra distese sul tavolo anatomico mentre degli estranei vi frugano all'interno.



Questa mostra non è diversa da quella offerta dalla collezione settecentesca di Hunter. Si sono affinate le tecniche per conservare la materia. Così i corpi liberi dalle angustie alchemiche dei vasi di formalina possono inscenare una danza macabra pur nella rigidità imposta dalla plastificazione.

Il corpo morto, sottratto alla sepoltura e al decadimento e costretto con artifici chimici a disposizione della scienza, non è più a pezzi, ma intero. E torna a far paura, ci inquieta come ci infastidisce la vista di una cosa fuori posto.

Di quello che più ci spaventa, accettiamo solo una perfetta riproduzione, non la realtà. Ma il corpo morto è pieno di verità

nascoste e la dissezione, aprendone l'involucro, ne rivela la meravigliosa architettura.

Il furto dei corpi ha rappresentato il bisogno di conoscenza contro le leggi che ne impedivano l'accesso, con bolle papali o leggi bizzarre che nel corso del tempo ne centellinavano la donazione limitandola ai corpi dei condannati a morte, dei fedeli di altre religioni, delle donne di malaffare, perché a loro l'anima oltre al corpo era già stata rubata. Fino ai nostri giorni.

In un angolo della mostra, un corpo scorticato è seduto a giocare a scacchi. L'intento è di mostrare le miriadi di funzioni nervose e muscolari implicate durante un impegno di questo genere. Guardandolo, non si può non pensare all'immagine di Antonius Blok, il cavaliere del film di Bergman che gioca la sua partita con la morte, anche se il corpo che ci sta davanti, più che al cavaliere, assomiglia alla figura con la falce vestita di nero. Lei, intanto che la scienza indugia, i corpi li porta via davvero.

L'*Hunterian Museum* si trova nel centro di Londra, presso il Royal College of Surgeons of England, in Lincoln's Inn Fields, oppure in www.rcseng.ac.uk/museums.



La “questione galiziana”: Massoneria e potere imperiale tra 1772 e 1790

di **Fabio Martelli**
Università di Bologna

The division of Poland in 1772 is a very important event in the European political culture and it represents a significant phase for Freemasonry's thought too. The Habsburg Galicia in fact shall be a reformation ground by the hand of Joseph II, without the Enlightenment and lighted tenor given by the emperor to the new form of Government cancelling the vulnus to Polish rights. The main character of German Freemasonry, of Knight Templar culture, are called to celebrate the new Galician freedom and most of all the triumph of reason above the former superstition and intolerance.

According to the same adhesion to a propagandistic trend, Kratter and Traunpaur show to the Reich the victories of Joseph II: they repropose the complex relationship between the Governments of the XVIIIth century and the contemporary Freemasonry, considering them by the instrumental and philosophical points of view.

Al di là dell'autopoiesi mitografica, la Libera Muratoria comincia a svolgere un ruolo socio-culturale attivo solo a partire dagli ultimi decenni del XVIII secolo: in termini detrattivi o apologetici (ma sempre collegati ad una pur vaga ermeneutica cospirologica) la storiografia fece di essa un nuovo corpo sociale che irrompeva o per distruggere il Trono e l'Altare o che, al contrario, si proponeva quale “braccio politico” del più

avanzato pensiero illuministico, punto d'incontro delle più elevate istanze in materia di tolleranza ed egualitarismo.

Non è certo questa la sede per dibattere la natura originaria della Massoneria né la rilevanza di essa nell'Ancien Régime; vorrei solo osservare che in quel periodo giunge a completamento il filone “classico” di secolarizzazione guidato dalle monarchie, che un altro si sta affiancando ad esso in forma di *religio civica* con Montesquieu e la



rivoluzione americana, mentre un terzo, incentrato sul tema della Nazione, sta prendendo forma con gli scritti di Rousseau, per trovare forma istituzionale nella Francia rivoluzionaria.

Più che non costituire una presenza inedita, credo che la comparsa della Muratoria in forma politica vada considerata in rapporto a queste tre linee di secolarizzazione della società, chiedendosi sino a qual punto la Massoneria fu, di volta in volta, ispiratrice o piuttosto strumento (consapevole o inconsapevole) dei poteri che già operavano per tali cambiamenti. Ad esempio di tanti monarchi che aderirono o semplicemente protessero la Muratoria, da Federico II di Prussia allo zar Paolo, quali furono “convertiti” a questa visione e quanti videro piuttosto in essa uno dei tanti strumenti di secolarizzazione e di disciplinamento del corpo sociale e ancora, i circoli muratori dalla corte di Napoli a quella di Vienna, imposero alle élites i nuovi filosofi o questi ultimi trovarono in essa un comodo veicolo di diffusione del loro pensiero?

Questi interrogativi devono essere analizzati caso per caso ed è ciò che mi propongo di fare in rapporto alla creazione della Galizia asburgica.

Nel 1772 prese inizio la drammatica divisione dello Stato polacco tra i suoi potenti vicini ed un vasto territorio fu così inglobato dalla corte di Vienna.

Forse memore del trauma della guerra di Successione e di certo ferita dalla Realpolitik prussiana che le aveva sottratto la Slesia, Maria Teresa non volle legittimare la nuova conquista in analoghi termini: al grande Kaunitz spettò così il compito di reperire una motivazione giuridica che autorizzasse l'imperatrice a tale mossa in base agli schemi di un diritto quasi feudale o premoderno.

Poiché gli annali riferivano che nell'XI secolo i due principi

russi che dominavano il territorio avevano accettato di riconoscersi vassalli del regno ungherese, tutto parve risolto.

Maria Teresa portava la Corona di Santo Stefano e perciò era legittimata a rivendicare le terre di quegli antichi vassalli; dai nomi di questi ultimi la nuova provincia fu chiamata Galizia (da Halich) e Lodomeria (da Vladimir). Tali preoccupazioni erano invece estranee al figlio dell'imperatrice e suo correggente, Giuseppe II, il monarca illuminista per eccellenza, l'accanito secolarizzatore, protettore di filosofi e liberi muratori.

Nel 1773, nonostante le preoccupazioni della madre, Giuseppe visitò la nuova provincia e dalle sue lettere emerge lo scorcio per un contesto anomico, per un territorio retto da mille giurisdizioni locali spesso





confliggenti, dominato dal caos e dalla barbarie, in cui la nobiltà polacca aveva ridotto l'elemento contadino a uno stato di servitù e privato di ogni dignità i ceti medi.

Il progetto riformatore del monarca fu razionale e drastico: centralizzazione dell'amministrazione, riordino del fisco, abolizione dei vecchi privilegi e liberazione dei contadini. Questi ultimi e i ceti urbani venivano elevati al ruolo di alleati della Corona nella durissima repressione della nobiltà locale; anche i privilegi delle Chiese, compresa quella uniate, dovevano scomparire secondo il modello immaginato per tutto l'impero.

Era necessario creare un solido impianto ideologico che giustificasse queste riforme traumatiche.

Giuseppe II attinse allora alle parole chiave del suo impero moderno: liberazione degli oppressi dalle pastoie feudali, lotta all'ignoranza e alla superstizione, tolleranza religiosa assoluta e sostegno incondizionato ai ceti produttivi (cioè ai borghesi delle città).

La conquista legittimata in termini di diritto feudale, assumeva ora i contorni di una "crociata illuministica" e, poiché la Galizia era per eccellenza una terra multietnica, all'imperatore sembrò utile dare spazio anche al concetto di Nazione; i nuovi

territori non erano così una provincia conquistata, ma piuttosto una nazione liberata dal giogo polacco.

I temi sul tappeto erano dunque molti ed esigevano una adeguata propaganda esplicativa; la scelta di Giuseppe II cadde su due importanti esponenti della Massoneria tedesca, che avevano visitato la Galizia come funzionari asburgici e che dovevano ora spiegare al popolo del *Reich* le riforme del monarca.

Nel 1786 il Kratter pubblicò a Lipsia il suo trattato sulla Galizia, frutto di una permanenza

di sei mesi in quelle terre; l'autore del voluminoso testo ebbe cura di avvertire i suoi lettori tedeschi che sebbene la descrizione di usi e costumi così strani avrebbe suscitato interesse e diletto, le atrocità perpetrate dai nobili polacchi erano tali da scuotere e turbare la sensibilità del civile popolo del *Reich*.

Già nell'appello introduttivo del Kratter cogliamo una sfumatura di sapore muratorio, poiché l'autore si rivolge in primo luogo agli "amici dell'umanità".

L'opera si sviluppa secondo due registri: da un lato l'autore narra il trionfo delle riforme asburgiche che hanno trasformato la Galizia in un paese civile, bene amministrato, in cui tutti sono uguali dinanzi alla legge e al fisco, mentre lo Stato provvede ad imporre il principio di Tolleranza.





In forma manichea Kratter deve però anche descrivere gli orrori del recente passato, quando la nobiltà polacca e la Chiesa perpetravano ogni sorta di violenza sugli infelici regnicoli: qui il testo assume la forma del romanzo, dilungandosi nelle descrizioni di orrori e crudeltà degni della peggior letteratura sensazionalistica del tempo.

È evidente la valenza ideologica di questo approccio che, da un lato, attribuisce poteri quasi taumaturgici al potere imperiale capace in appena un decennio di trasformare un secolare assetto sociale, mentre, dall'altro, trasforma la certo brutale e iniqua oppressione dei ceti egemoni locali in un mostruoso regno della degenerazione dei più barbarici istinti.

Questa dicotomia, tanto cruda da apparire quasi ingenua, serve al Kratter per tracciare un solco "biologico" tra la vecchia classe dirigente e i sudditi per approdare ad una conclusione ribadita più volte anche se mai in forma esplicita: l'elemento polacco conquistò una terra multietnica, la sottomise alla sua violenza e ora Giuseppe II ha ridato ad essa la dignità di nazione. Certo il concetto è tortuoso, ma si esplicita parlando dei galiziani come di una società composta certo, ma da secoli avvezza a convivere, ad utilizzare una stessa lingua e che anzi, proprio in contrapposizione al feroce dominio polacco, ha costruito una propria autoiden-

tità antagonista. Galiziani sono dunque i contadini, i borghesi delle città, le minoranze e, ovviamente, anche gli ebrei; i polacchi stessi, dismessi i panni dei crudeli padroni, potranno impegnarsi a divenire uomini civilizzati, leali sudditi e dunque anche "buoni galiziani".

In piena aderenza al dettato muratorio il Kratter cita costantemente il concetto di "fratellanza umana" come ragione delle riforme e come approdo ultimo delle stesse.

Anche in materia religiosa tale impostazione si riproduce: con spirito invero ben poco tollerante, l'autore mette in ridicolo tradizioni, usi e liturgie della Chiesa uniate; particolarmente significative le pagine derisorie dedicate alla simbologia della trasmissione del bacio tra gli officianti e i fedeli. All'opposto si pone la riflessione sulla minoranza ebraica: priva di diritti, essa è la componente sociale più oppressa, ma gli Asburgo l'hanno liberata elevandola alla dignità che le spetta.

Per Kratter Giuseppe II è un nuovo Mosè che ha traghettato il popolo eletto dalla schiavitù polacca all'attuale stato di libertà.

Anche se la riscoperta dei diritti degli Ebrei era da tempo un fattore dirimente nel distinguere società retrive e regimi illuminati, l'enfasi dedicata al tema del "nuovo Mosè" asburgico acquisisce una peculiare valenza su cui presto torneremo.





Nel 1787 il Traunpaur pubblica le sue "Lettere" sulla Galizia: anch'egli, nativo di Bruxelles, è un prestigioso esponente della Massoneria e, al contrario di quanto è stato scritto, la sua opera non va letta come risposta polemica a quella del Kratter; in realtà questo autore modifica solo la forma letteraria del suo predecessore, attenua certi toni enfatici, espunge le descrizioni più truculente, ma ripropone le stesse conclusioni del Kratter.

Al di là della comune appartenenza alla Muratoria, i due autori propongono gli stessi temi della propaganda imperiale; a ben vedere il Kratter è stato il primo ad introdurre presso l'opinione pubblica la questione galiziana e perciò ha deciso di scuoterla con argomentazioni drastiche, senza sfumature e con descrizioni di violenze sconvolgenti. Ora che il pubblico ha già recepito la drammaticità del problema, il Traunpaur può abbandonare questi toni quasi escatologici per adottare la forma di una più sobria relazione di viaggio.

L'io narrante del racconto di Traunpaur è un ufficiale italiano al servizio dell'impero in terra galiziana; la scelta di questa identità non credo sia casuale perché in primo luogo ribadisce la natura multi-etnica dell'impero proprio in una terra abitata da popoli tanto diversi tra loro.

Va poi rilevato che in quest'opera il rapporto con la componente ebraica assume un

ruolo centrale: come non ricordare allora che proprio un italiano, il principe Eugenio, quando si trovò a guidare di fatto l'impero, diede vita ad alcune delle maggiori aperture verso i sudditi ebrei degli Asburgo. In ogni caso l'ufficiale si presenta al lettore quale perfetta incarnazione delle doti del viaggiatore dell'età dei Lumi: è curioso, ma discreto, pronto a confrontarsi dialetticamente con l'Altro, difendendo le proprie ragioni senza ferire la sensibilità del suo interlocutore.

Come nella favolistica del tempo (o forse di ogni tempo) per conoscere l'intimo pensiero dei

nativi, il protagonista dismette l'uniforme ed assume le sembianze di un borghese; tra gli incontri memorabili, quello con una famiglia di nobili polacchi, ospiti squisiti e dotati di una moderna visione del mondo; si è scritto che questa digressione narrativa provverebbe una presa di distanze del nostro autore dai toni e dai contenuti del Kratter. In realtà si tratta in primo luogo del solo episodio in cui si loda un polacco, ma per di più il Traunpaur subito precisa: *egli faceva onore alla sua patria, la Galizia*. In altri termini questo esempio dimostra la continuità ideale tra le due opere, poiché il Kratter aveva scritto che le riforme avrebbero civilizzato i più sensibili tra i feroci e barbari polacchi, un assunto verificato così dall'ufficiale del racconto del Traunpaur.





Ma quest'ultimo autore ha toni e ambizioni filosofiche certo più elevate del suo predecessore, tanto che la sua opera è piena di rimandi ai grandi pensatori del tempo; dal *Candide* egli trae spunto per descrivere la ancestrale confusione delle società dell'Europa orientale ed il suo protagonista si paragona poi ad un novello Robinson. Quest'ultima citazione evoca l'idea di un viaggiatore precipitato fuori dal mondo civile e costretto ad affrontare la violenza di un mondo selvaggio: non si può non osservare che tale condizione non si adatta certo al quadro idilliaco della Galizia proposto dallo stesso Traunpaur, sempre preoccupato invece di dimostrare la quasi miracolosa trasformazione del paese derivante dalle riforme di Giuseppe II.

Questa apparente discrasia credo costituisca un sottile rimando dell'autore al suo bagaglio muratorio, in cui l'adesione alla Massoneria e la successiva crescita culturale ed esperienziale dell'adepto si propongono come un continuo viaggio iniziatico attraverso le tenebre della non conoscenza sino alla luce del sapere.

Istituito il riferimento ad un così puntuale artefice letterario, l'autore deve dagli completezza; come Robinson anche il protagonista trova il proprio interlocutore indigeno: in un vicolo l'italiano scorge infatti

una forma indistinta, una massa nera che si rivela poi essere un ebreo profondamente addormentato ed egli ne attende il risveglio per poterlo interrogare circa la condizione del suo popolo.

Il protagonista apprende che si tratta di un rabbino, un uomo tanto amabile e colto che i due presto possono dialogare su Lessing e su Mendelssohn; di fatto il rabbino si propone come una versione galiziana di Nathan il Saggio, la fonte ideale, dunque, per avere un approfondito ed equilibrato parere su quanto le riforme hanno potuto fare per gli ebrei del paese. Naturalmente il rabbino

rievoca l'umiliante condizione del suo popolo sotto il giogo polacco e vede in Giuseppe II una guida inviata a tutte le nazioni dalla Provvidenza; egli aggiunge poi che tutti gli ebrei delle future generazioni benediranno il nome dell'imperatore e quanto a sé non crede che quella dei polacchi sia una nazione malvagia: il mondo intero, egli dice, è costituito da due sole opposte nazioni, i buoni e gli empi.

È questo un passaggio interessante perché rivela la convinzione dell'autore in una più volte ribadita fratellanza di tutti gli uomini, il cui comportamento dipende dal grado di cultura, affrancamento dalla superstizione ed intima indole del singolo; in altri termini il pensiero del Traunpaur dipende dagli scritti di Montesquieu e Voltaire,





anche se, per dar voce alla propaganda imperiale che esalta la rinascita di una nazione galiziana, è poi costretto a mutuare, senza vera convinzione, il concetto stesso di Nazione da Herder e Rousseau.

Da queste "affinità elettive" tra il rabbino e il protagonista nasce una amicizia forte, ma di breve durata per la morte dell'ebreo di cui l'italiano sente di dover onorare la memoria come uomo giusto e razionale; quest'ultimo aggettivo credo vada riferito soprattutto al passaggio in cui, interrogato dall'ufficiale circa la convinzione dell'attesa del Messia, si sente rispondere dall'amico ebreo che crede in essa solo perché ciò gli è imposto dalla sua funzione religiosa.

Tentando di tracciare alcune coordinate circa questa vasta opera, possiamo affermare che, pur rispondendo alle esigenze di una precisa committenza imperiale, essa comunque ci propone continui rinvii alla cultura muratoria.

Il Kratter, importante massone, si era limitato ad esporre una serie di tematiche fondamentali per l'ideologia giuseppina e al tempo stesso care al mondo della legge: la critica feroce delle ingiustizie feudali, la condanna del ruolo del clero come nemico della filosofia e sostenitore delle vecchie oppressioni, l'idea di tolleranza e di fratellanza umana di cui l'affrancamento degli ebrei costituiva il più vistoso corollario, non

sono infatti temi esclusivi della Massoneria, ma piuttosto istanze condivise dal mondo illuminista tutto, a cominciare naturalmente dallo stesso Giuseppe II.



Il Traunpaur invece ci propone riferimenti assai espliciti alla cultura muratoria: si tratta spesso solo di una simbologia, di un lessico e di un sistema di metafore di carattere simbolico ove la citazione di figure del passato che, se lette da un iniziato, consentivano di riconoscere il testo come opera di un libero

muratore. I passaggi più importanti in tal senso sono però quelli dedicati al dialogo con il rabbino: i due uomini, prodotti di due società e due culture tanto diverse, scoprono quasi senza sorpresa di coltivare una comune passione per le stesse letture, le stesse forme di pensiero, le stesse opere.

Si tratta spesso di saggi d'avanguardia, testi ancora poco diffusi, eppure l'ufficiale italiano, scrutatore disincantato e attentissimo della realtà locale, non mostra alcuno stupore scoprendo che il povero rabbino di una sperduta cittadina galiziana conosce alla perfezione i più recenti capolavori della letteratura muratoria ed illuministica germanica.

Ancora una volta siamo di fronte ad un messaggio rivolto ad iniziati: il rabbino che nelle più povere periferie d'Europa padroneggia il sapere filosofico più avanzato, evoca simbolicamente Salomone, il Tempio



e quel contesto ebraico che è alla genesi della Massoneria secondo i miti delle logge, rappresentando la culla della Massoneria ed il fondamento del suo sapere iniziatico.

Per il nostro autore, vicino ai circoli templaristi, il fatto che il rabbino potesse comprendere ed amare le maggiori opere della Muratoria tedesca era una scontata risultante del sapere iniziatico celato nella cultura ebraica; perciò per un ebreo colto e di indole “razionale” era naturale decifrare il sapere massonico senza alcuna fase maieutica preliminare.

La questione ebraica era centrale per gli illuministi del tempo, ma non certo di univoca lettura: ad esempio il conte Potocki grande viaggiatore e inesausto campione di riforme politiche e sociali, non ha difficoltà nel riconoscere negli ebrei i migliori continuatori della speculazione aristotelica, afferma che la loro persecuzione è il risultato di meschini calcoli politici, eppure crede fermamente che solo il denaro sia importante per essi. Molti illuministi collocano poi la cultura ebraica nella sfera di un esotico Oriente che merita tolleranza, ma che tuttavia è estraneo alla civiltà europea. E l'elencazione dei pregiudizi antiebraici nei filosofi settecenteschi potrebbe continuare a lungo. Ciò che mi preme rilevare è che il tema dei diritti dei sudditi ebrei e della loro tutela è un fattore molto importante nell'ideologia imperiale del XVIII secolo: in

questo alveo si colloca anche il Kratter, la cui esaltazione di Giuseppe II come nuovo Mosè non costituisce necessariamente una metafora massonica, trattandosi di un attributo riferito a molti monarchi del passato.



Tutta muratoria è invece la dimensione dell'episodio del rabbino in Traunpaur: il suo personaggio, secondo lo schema templarista, emblematizza uno dei mille rivoli in cui si è diviso il sapere iniziatico delle origini; perciò la sua promessa secondo cui tutte le future generazioni ebraiche

benediranno il nome dell'im-

peratore simboleggia in realtà il voto di fedeltà a Giuseppe II, formulato in nome di tutta la multiforme galassia massonica.

Pertanto queste due opere piuttosto che essere espressione di una componente messianica dell'ideologia Giuseppina, riproducono invece le certezze di alcuni circoli massonici tedeschi che vollero riconoscere in questo monarca l'iniziatore di una nuova fase storica, caratterizzata dalla coincidenza tra gestione del potere e ideali muratori. Occorre perciò ritornare all'interrogativo di partenza, chiedersi cioè se la collaborazione tra dispotismo illuminato e Muratoria fu fisiologica o strumentale.

Nel caso galiziano è innegabile che le riforme imposte anche con durezza repressiva dal governo di Vienna andassero tutte nella direzione auspicata dalla Massoneria germanica: la arretrata ed arrogante nobiltà



polacca era stata umiliata, equiparando tutti i sudditi dinanzi al primato della legge, le minoranze etniche e religiose erano ora tutelate e la stessa potenza delle Chiese, viste come centri di diffusione di superstizione, era stata posta entro rigidi limiti.

Per i massoni di tutta Europa le riforme in Galizia dovevano apparire come una tappa decisiva in una dimensione progressiva della storia;

logica perciò la scelta della corte di affidare proprio a due massoni il compito di illustrare all'opinione pubblica questo trionfo imperiale in nome della Ragione.

Ma non tutto era in realtà così semplice: nonostante il legittimismo teresiano, nel 1772 era iniziata in nome della Ragion di Stato una crudele spartizione di una libera nazione che presto si sarebbe conclusa con la scomparsa della Polonia dalla carta d'Europa. Inoltre la politica di compressione dei privilegi nobiliari e la "equiparazione" dei ceti egemoni alle classi subalterne era una costante ideologica degli Asburgo da oltre un secolo: essa esprimeva una linea centralizzatrice di ascendenza antichissima e che non aveva certo atteso lo spirito dei Lumi o la filosofia muratoria per divenire una forma di governo.

Del resto, mentre i nostri autori possono molto scrivere circa la iniqua oppressione

del dominio polacco, ben pochi dati concreti potevano produrre circa la crescita del benessere dei ceti sociali affrancati.

L'insistenza della condizione ebraica è di certo sincera, ma, al tempo stesso, questa è anche la problematica in rapporto alla quale ogni lettore poteva, senza alcun dubbio, meglio rilevare un oggettivo ed indiscutibile cambiamento in un senso univocamente favorevole agli antichi perseguitati.

Nel caso galiziano è così evidente una ambigua commistione di interessi

tra Muratoria e potere statale: la prima, di fatto politicamente assai debole nonostante molte magniloquenti asserzioni, aveva un disperato bisogno di accreditarsi come forza sintonica agli interessi imperiali, cercando in tal modo di mostrarsi all'opinione pubblica come un centro di potere capace di incidere sulle linee di governo.

Giuseppe II, per parte sua, cercava pensatori capaci di rivestire di uno spirito filantropico quella che era stata una cinica operazione politica.

L'incontro tra le due parti fu pertanto naturale ed armonico poiché sia l'imperatore sia gli intellettuali massonici erano ben convinti di usare strumentalmente gli uni le riforme del primo, l'altro la filosofia dei secondi.

I circoli muratori e la corte imperiale, sia pure con motivazioni diverse, trovavano così in questa utopica descrizione della





Galizia intesa come laboratorio di una nuova civiltà retta dalla Ragione, elementi utili a dar loro prestigio e consensi nell'opinione pubblica europea.

La finzione ebbe termine quando nel 1799 i ceti egemoni della Galizia asburgica (i cui confini si erano ancora allargati a scapito della Polonia) facendosi interpreti della "Volontà generale della nazione" reclamarono la così detta *Magna Charta*, cioè una sorta di costituzione: il testo della richiesta, pur ridando potere alla nobiltà, nel lessico e nei contenuti si ispirava al Contratto sociale e alla Dichiarazione dei Diritti Universali dell'Uomo del 1789.

La risposta imperiale fu ovviamente un rifiuto: si negava che gli Stati Generali richiesti dagli appellanti potessero considerarsi come un organo rappresentativo, che la Galizia stessa fosse realmente una nazione,

che potesse conservare un accettabile livello di crescita senza il controllo di soldati e funzionari germanici.

Ma l'obiezione più forte consisteva nel ricordare che la Galizia era stata tolta alla Polonia con le armi e che perciò, *a iure victoris*, l'impero l'aveva riorganizzata a proprio piacimento, scelta legittima poiché la conquista annullava

ogni precedente impegno contratto dallo Stato rispetto ai corpi sociali. Erano le stesse argomentazioni già usate nel 1671 da Vienna per abbattere i privilegi della nobiltà ungherese dopo che essa si era ribellata: le utopie sincere e gli ambigui reciproci riconoscimenti che avevano caratterizzato l'intesa tra massoni tedeschi e corte asburgica per idealizzare l'occupazione della Galizia e le riforme ad essa imposte da Giuseppe II si erano così frantumate di fronte ai duri imperativi della Ragion di Stato.



La dea Cibele, mito e complesso: un ponte antropologico dalla preistoria ai nostri tempi uno studio sperimentale fra psicoterapia, mito e antropologia

di **Mario Bulletti**
Psicologo Psicoterapeuta

The discovery of the Cybele's complex has been defined as one of the most important news in psychology. The post-analytical stream was born after this proper finding and it took also to a new interpretation and a revision of dialectic and of the Freudian psychoanalytic technique. Many are the involvements connected to the Cybele's complex: they come from the new consideration of the collective phenomenology to that of the individual, from the field of psychophysiology to the field of psychopathology. Postanalysis reflects the multidisciplinary of culture and its aim is to search for the opposites' consonance.

Gli antefatti

Nell'ottobre dell'anno 1983, terminati gli studi in scienze familiari e sessuologiche presso la facoltà di Medicina dell'Università Cattolica di Lovanio (Belgio) iniziai il mio lavoro di psicoterapeuta nello studio di Perugia situato al numero 68 di via Gallenga. Tra gli utensili utilizzati per l'indagine psicologica, vi era quello del Complesso di Edipo notoriamente evidenziato nella teorizzazione psicoanalitica freudiana. Proprio in questo periodo si presentò nel mio studio una coppia di maturi coniugi perugini che avevano un grave problema di

relazione con la figlia. Era soprattutto la madre che chiedeva un aiuto allo psicologo al fine di convincere la figlia ad abbandonare la sua relazione sentimentale con il proprio fidanzato. Interdetto da tale richiesta convocai la ragazza in questione. Si trattava di una giovane donna dell'età di trentadue anni che mi raccontò di aver avuto diversi fidanzati con i quali aveva sempre dovuto rompere la sua relazione, in conseguenza della reiterata disapprovazione della madre. Una disapprovazione che giungeva fino alla violenza fisica, fatta agire dalla madre attraverso il braccio del padre. La ragazza, dal canto suo, sembrava decisa, sul momento, ad opporsi ai voleri



della madre. La figura del padre, all'interno del quadro familiare, si mostrava estremamente remissiva, interpretando lo stesso un ruolo secondario di sottomissione, la cui unica funzione consisteva in un sottomesso supporto alle decisioni della coniuge. Riconvocata la coppia parentale, la madre affermò con decisione che la scelta affettiva della figlia era sbagliata, senza alcuna possibilità di appello. Il padre, da parte sua, nell'esprimere il suo parere in merito alla questione, mostrò solo qualche lievissima perplessità nei confronti della linea seguita dalla moglie. Argomentò, con un bisbiglio sommesso: "questa povera figlia, così come stanno le cose, non potrà mai farsi una famiglia...". Questa sua perplessità fu immediatamente censurata dalla coniuge che lo mise in tal modo fuori causa. Le argomentazioni dell'uomo furono rigettate con veemenza. La donna concluse affermando che era stata lei e solo lei,



inconfutabilmente, a portare il peso della figlia per nove mesi e a partorirla con grande sofferenza. In tale affermazione di possesso nei confronti della figlia e di reiezione¹ nei confronti del padre, la madre precludeva² il ruolo paterno del marito che veniva in tal modo completamente estraniato³. Così facendo la donna affermava il suo potere sovrano e inconfutabile sul destino della figlia. Diveniva così palesemente l'unico ente generante, proclamando in tal modo la sua partenogenesi. Una partenogenesi legata anticamente al concetto della divinità. Una posizione culturale che fu in anteprima matriarcale, ma che poi si ripropose nel patriarcato attraverso il culto dell'imperatore divinizzato⁴.

Cercai a tal punto di ricondurre positivamente alla ragione quella donna così fortemente volitiva, compiendo però in tal modo un errore dovuto all'inesperienza. Il tentativo da me condotto ebbe inizio utilizzando

1 Laplanche – Pontalis 1990: 163, *Forclusion: D.*: Verwerfung. – *E n.*: repudation o foreclosure. – *E s.*: repudio. – *I.*: reiezione. – *P.*: rejeção o repúdio. Terme introduit par Jaques Lacan: mécanisme spécifique qui serait à l'origine du fait psychotique.

2 Laplanche – Pontalis 1984: 393, *Preclusion: D.*: Verwerfung. – *E n.*: repudation o foreclosure. – *E s.*: repudio. – *I.*: reiezione. – *P.*: rejeção o repúdio. Termine introdotto da Jaques Lacan: meccanismo specifico che sarebbe all'origine del fatto psicotico.

3 Tannahill 1985: 34: *una donna di una tribù aborigena australiana, dopo che le era stato spiegato come vanno le cose secondo gli occidentali, si rifiutò nettamente di credere a ciò che le veniva detto: "lui non c'entrare niente!" disse sprezzante.*

4 Mariotti 1983: 5: *Da Augusto Caligola riprese l'idea di un culto imperiale, ma l'attuò con giovane eccesso e con l'inserzione di elementi orientali. Impose dichiaratamente alle comunità dell'impero, sia in Oriente che in Occidente e senza compromessi, il culto suo e dei suoi congiunti, collegandolo a quello solare: in ogni tempio di qualsiasi religione doveva essere collocata la sua effigie fra quella degli altri dei.*



una strategia non direttiva. Una metodica tesa a far emergere le dinamiche attive, traslate in negativo⁵ nella circostanza. Il risultato fallimentare non si fece attendere. Infatti la donna, come intuì che poteva attivarsi una benché minima censura, anche indiretta, che potesse mettere in questione la sua dialettica pulsionale così nefanda⁶, di cui era perfettamente cosciente, interruppe immediatamente il suo rapporto con lo psicologo. Dalla figlia, rimasta in contatto con me, seppi in secondo tempo, che la madre si recò, accompagnata dal padre, nella casa del fidanzato con cui conviveva. In tale occasione il padre, reso “furente di rabbia”⁷ (cfr. G.V. Catulli) dalla moglie, malmenò pesantemente la figlia che poi costrinse a salire, sempre con violenza, nell’auto dove l’aspettava la madre. La madre, a sua volta, aggrediva e neutralizzava verbalmente con pesanti insulti il fidanzato che, uscito dalla sua abitazione, voleva prestare soccorso alla ragazza. La storia si concluse in un definitivo accasamento forzato della figlia che



rimase sottomessa, come direbbe Catullo, *per tutta la vita* ai voleri della madre. Riportata in tal modo la figlia a casa, la stessa si piegò ancora una volta alla volontà della madre divenendo in modo definitivo colei che potremmo descrivere letteralmente o poeticamente come “ancella della dea”⁸ madre. Una madre che potremmo definire, ora, senza alcuna ombra di dubbio, una madre cibelica.

Attualmente, eseguendo una verifica di accertamento, sono stato aggiornato dalla non più giovane figlia, oramai cinquantaseienne: la stessa vive ancora con la vecchissima madre rimasta vedova pochi anni dopo l’evento da me narrato. La matriarca, come mi riferisce la figlia, sentenziava e sentenzia a tutt’oggi la frase: “ora stai con me, dopo la mia morte farai quello che vuoi”. Possiamo dire che questo enunciato sancisce l’epitaffio conclusivo e definitivo dell’evirazione operata sulla figlia. A tutt’oggi quella madre, al dire della stessa, non ha perso né lucidità mentale né veemenza.

5 Laplanche – Pontalis 1984: 610: *Transfert* (o *traslazione*) Questo transfert di apprendimento è talora chiamato positivo, in opposizione a un transfert detto negativo che designa l’interferenza negativa di un primo apprendimento con un secondo (?).

6 Laplanche – Pontalis 1984: 464-465: *Pulsione di morte*: Nel quadro dell’ultima teoria freudiana delle pulsioni, designano una categoria fondamentale delle pulsioni che si oppongono alle pulsioni di vita e tendono alla riduzione completa delle tensioni, cioè a ricondurre l’essere vivente allo stato inorganico. Rivolte dapprima verso l’interno e tendenti all’autodistruzione, le pulsioni di morte verrebbero successivamente dirette verso l’esterno, manifestandosi allora sotto forma di pulsione di aggressione e di distruzione.

7 Vedi G. Valeri Catulli, *Carmina*, LXIII, *Super alta vectus Attis celeri rate maria*.

8 G.V. Catulli 1996.



Questo caso emblematico, proprio grazie all'insuccesso terapeutico, diventerà per me soggetto fondamentale di studio. Venne da me registrato come *caso A* e divenne il motore di quello studio pluridisciplinare che mi porterà a formulare la teorizzazione del complesso di Cibele.

Analogie fra il caso A con quello dei vissuti freudiani

Il caso A fu per me un rivoluzionario soggetto di riflessione, che potrebbe essere definito come quello della tipica "fortuna del principiante". Entrambi gli attori maschili, padre e fidanzato, si erano mostrati incapaci di opporsi alla ferrea volontà della donna: una madre che si mostrava reiteratamente dominante sulla vita affettiva della figlia. Entrambi gli uomini, marito e genero in erba, apparivano platealmente



preclusi o reiети dalla potente volontà di quella donna. Una donna che esprimeva, in sé e per sé e pienamente, la figura di una madre così dominante da mostrarsi come un vero e proprio centro⁹ ginocratico della vita familiare.

Scoprirò in seguito che anche la suocera di Sigmund Freud separerà, attraverso la forzatura psicologica, "per lunghi anni", le due figlie, Martha e Minna Bernays, dai rispettivi fidanzati. Infatti, scrivendo alla cognata Minna, il padre della Psicoanalisi affermerà riguardo alla futura suocera: *come madre, dovrebbe essere felice di sapere felici per quanto è possibile i suoi tre figli, e sacrificare i suoi desideri ai loro bisogni. Non lo fa, si lamenta di essere superflua, di essere trascurata, cosa di cui noi, per la verità, non le diamo*

9 Freud 1990: lettera del 21 febbraio 1883, pp. 31-32: *Vi sono questioni serie che meritano di essere trattate diversamente. Probabilmente sai di che si tratta. La mamma ha deciso di andare ad Amburgo con te, prima di tutto per fare laggiù una ricognizione, poi per mettervi le tende. Schönberg le ha detto che è egoista, e che non ha trovato in lei la madre che cercava. Furono rotti i rapporti e ci fu grande ostilità. Voglio dirti subito che ho preso posizione, ma ti pregherei molto, se mi concedi una certa influenza in proposito, di non prenderne partito, nelle tue lettere, per la mamma, o di credere a tutte le sue lamentele che adesso senti su di noi. Ora non credere che io le sia ostile o abbia rinnegato l'alta opinione che ho di lei, oppure che i miei rapporti con lei siano meno affettuosi. Non credo di farle un torto; la vedo tra noi con una grande energia, spirituale e morale, capace di grandi cose, senza una traccia delle ridicole debolezze delle donne anziane, ma non si può fare a meno di riconoscere che essa prende posizione, contro noi tutti, come un uomo anziano. Per il fatto che la sua energia e il suo fascino hanno resistito così a lungo, esige ancora una piena partecipazione alla vita, e non da persona anziana, bensì vuole essere il centro, la dominatrice, il fine di tutto. Ogni uomo, giunto all'anzianità con tutti gli onori, vuole la stessa cosa, ma nella donna ciò è insolito. Come madre, dovrebbe essere felice di sapere felici per quanto è possibile i suoi tre figli, e sacrificare i suoi desideri ai loro bisogni. Non lo fa, si lamenta di essere superflua, di essere trascurata, cosa di cui noi, per la verità, non le diamo alcun motivo, vuole trasferirsi ad Amburgo per una specie di raffinato capriccio, senza tener conto che, così facendo, separa te e Schönberg, e me e Martha per lunghi anni.*



alcun motivo, vuole trasferirsi ad Amburgo per una specie di raffinato capriccio, senza tener conto che, così facendo, separa te e Schönberg, e me e Martha per lunghi anni¹⁰. Nell'evidenza dei fatti, la suocera di Sigmund Freud avrà lo stesso comportamento di separazione, sebbene meno cruento, agito dalla madre del caso A. Infatti mentre la madre del caso A attivava una palese forzatura fisica, la suocera di Sigmund Freud rendeva attiva una palese forzatura psicologica. Quindi la forzatura si evidenziava come strategia privilegiata tesa a dividere ed allontanare le figlie dai rispettivi fidanzati. Una forzatura evidente nel primo caso, mimetica nel secondo, ma pur sempre espressione della volontà ginocratica. Con il lamentarsi di essere superflua e trascurata, attivava una tecnica molto più raffinata, quella sadico-passiva dell'algolagnia¹¹.

Ignaz Schönberg, fidanzato della cognata Minna, si ribellerà alla suocera dicendole, come ci ha testimoniato proprio Sigmund Freud, che: [...] è egoista, e che non ha trovato in lei la madre che cercava¹². Il risultato di tale ribellione vedrà, anni dopo, la



convivenza della cognata Minna in casa Freud¹³. Del ribelle Ignaz Schönberg, contrario ai voleri della suocera e vittima del conflitto con la stessa, non rimarrà più traccia. Il genero non gradito, o meglio forcluso dalla suocera, seguirà, anche se in modo più diplomatico, lo stesso destino di reiezione del fidanzato del caso A.

Ritornando proprio al caso A, dopo l'evento del ratto della figlia, cominciai, giustamente, a nutrire dei dubbi sulle dinamiche edipiche. In questo caso non c'era una figlia innamorata del padre o un figlio innamorato della madre ma, in tutta evidenza, una madre ferocemente innamorata della figlia. Iniziai quindi a supporre che sia la fase preedipica che quella edipica fossero dirette e pilotate da questo complesso patologico evirante agito dalla madre. Un complesso che sarà finalmente messo in luce nel campo di indagine della postanalisi, con la nomenclatura di *complesso di Cibele*. Mi resi conto anche che il nucleo della nevrosi non era da ascrivere né alla fase preedipica, come teorizzato dal padre della psicoanalisi

10 Freud 1990: 32, lettera a Minna Bernays del 21 febbraio 1883.

11 Hinsie – Campbell 1979: 24: *Piacere del dolore. Termine introdotto da Schrenck-Notzing per comprendere sia il sadismo che il masochismo. Il sadismo viene chiamato algolagnia attiva, mentre il masochismo algolagnia passiva.*

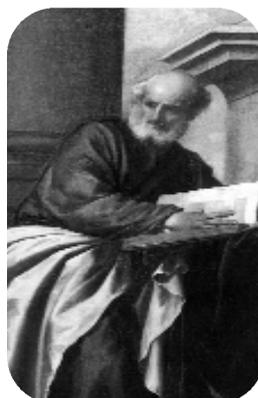
12 Freud 1990: 31, lettera a Minna Bernays del 21 febbraio 1883.

13 Berthelsen 1990: 25: [Paula, la collaboratrice domestica di casa Freud] *Contrariamente alla moglie di Freud, la zia le appare "molto possessiva". Paula si limita a prendere atto che la camera da letto di Minna è attigua a quella dei Freud e accessibile solo attraverso questa: evidentemente nelle case dei signori tutto è un pò strano.*



si solo nel 1931¹⁴, né a quella edipica, ma all'interno del complesso di Cibele. Esso era il vero motore pulsionale nel quale, parafrasando proprio Sigmund Freud, potevano essere definite *la genesi di tutte le fissazioni e rimozioni alle quali siamo soliti ricondurre il sorgere delle nevrosi*¹⁵. A ciò noi potremmo aggiungere senza tema di smentita, ogni forma di psicopatologia.

La scoperta del complesso di Cibele ci ha permesso di coniare il termine – *postanalisi* – poiché, il campo di indagine della stessa, si pone in diretta successione concettuale al campo dell'indagine psicoanalitica freudiana.



quel mio primo caso, mi spinse a ricercare la figura mitologica più rappresentativa della madre evirante. Con mia grande meraviglia scoprii le icone di due dee che interagivano in parallelo fra di loro, esattamente come interagirono fra di loro la civiltà greca con quella romana. Queste divinità erano: l'esiodica Gaia o Gea: [...] *dall'ampio petto, sede sicura per sempre di tutti / gli immortali che tengono la vetta nevosa dell'Olimpo*¹⁶, e l'anatolica *Mater deum*¹⁷ Cibele. Seguendo il metodo dell'indagine postanalitica¹⁸,

le analogie all'interno del quadrimio delle due dee si presentarono ben presto nella loro evidenza. In primo erano entrambe dee incestuose. Nel narrato mitologico entrambe amavano i propri figli; figli amanti predestinati all'evirazione. Nella fattispecie avremo Urano¹⁹ con la madre Gaia²⁰, ed

L'Esiodica Gaia e la Frigia Cibele: due espressioni ambivalenti del mito della Grande Madre

La forza evirante della madre cibelica di

14 Freud 1931: 64: *Con ciò la fase preedipica della donna acquista un significato che finora non le avevamo attribuito. Poiché in tale fase vi è spazio per tutte le fissazioni e rimozioni alle quali siamo soliti ricondurre il sorgere delle nevrosi, pare necessario ritrattare la validità generale della tesi che il complesso edipico sia il nucleo della nevrosi.*

15 Freud 1931: 64.

16 Esiodo, *Teogonia*, 117-118.

17 T. Livii, *Ab urbe condita*, XXIX, 11.

18 Bulletti 2004.

19 Esiodo, *Teogonia*, 126-128: *Gaia per primo generò, simile a sé, / Urano stellato, che l'avvolgesse tutta d'intorno, / che fosse ai beati sede sicura per sempre.*

20 Esiodo, *Teogonia*, 161-166: *Presto, creata la specie del livido adamante, / fabbricò una gran falce e si rivolse ai suoi figli / e disse, a loro - aggiungendo coraggio, afflitta nel cuore: / "Figli miei e d'un padre scellerato, se voi volete / obbedirmi potremo vendicare il malvagio oltraggio del padre / vostro, ché per primo concepì opere infami".*

Teogonia, 178-182: *ma dall'agguato il figlio [Crono] si sporse con la mano / sinistra e con la destra prese la falce terribile, / grande, dai denti aguzzi, e i genitali del padre / con forza tagliò, e poi via li gettò, dietro.*



Attis²¹ con la madre Cibele²². Queste due divinità erano le matriarche indiscusse del Pantheon patriarcale pagano. Gaia rappresentata come metafora del “monte Olimpo”²³ e Cibele rappresentata come metonimia dei monti Kybela. Di fatto, il nome di Cibele derivava proprio da quello dei monti Kybela²⁴, situati in Anatolia. Nel Pantheon greco la matriarca era esplicitamente Gaia e, per ciò che riguarda il Pantheon romano lo era, la “Mater deum” Cibele. Gaia, in quanto Gea, rappresentava la terra intera. Cibele, a sua volta, in quanto anche *Magna mater* o Grande Madre dei Romani, rappre-



sentava anch'essa la terra intera. La Grande Madre greca e la *Mater deum* romana possedevano in loro una proprietà, quella definibile come la più pregnante per ogni donna, legata all'essenza della fecondità. Erano tutte e due madri di ogni creato, comprendendo dei e uomini, animali e cose, ed anche madri di tutto il percepito, e persino del non percepibile. Quello della fecondità era un attributo, una proprietà talmente consubstanziale da presentarsi come il loro sinonimo più pregnante. Un sinonimo che però conteneva al proprio interno una duplice caratteristica legata alla funzione stessa. Nei fatti tale funzione pote-

21 Cattabiani 1989: 162: *Egli [Attis, figlio di Cibele] torna alla madre primordiale, ridiventa androgino in lei, si separa dalla propria virilità per risorgere nell'Uno. Il rito che rammentava il mito e lo attualizzava per i partecipanti, si svolgeva nella seconda quindicina di marzo, intorno all'equinozio di primavera: cominciava il 15, che nel calendario lunare antico era il giorno della luna piena, e culminava nei giorni che segnavano il passaggio del sole dallo zodiaco meridionale a quello settentrionale. Questo legame con la luna piena e il sole trionfante, su cui è superfluo spendere commenti, è testimoniato da una statua ai Musei Vaticani dove Attis appare con il berretto frigio ornato da una falce lunare e i raggi solari.*

Frazer 1973, XXXIV, *Il mito e il rituale di Attis*, vol. I: 546: *Si davano [i novizi] in preda alla più sfrenata eccitazione e lanciavano i pezzi tagliati del loro corpo verso la statua della crudele dea. Questi inutili strumenti di fertilità venivano poi impacchettati e sepolti rispettosamente in terra o in camere sotterranee sacre a Cibele, dove, come per il sacrificio del sangue, venivano forse considerati capaci di richiamare Attis in vita ed affrettare la risurrezione generale della natura, che allora faceva germogliare le foglie e sbocciare i fiori sotto il sole primaverile.*

22 Frazer 1973, XXXIV, *Il mito e il rituale di Attis*, vol. I: 546: [...] *la madre di Attis concepì suo figlio ponendosi in seno una melagrana proveniente dagli organi genitali tagliati ad un mostro chiamato Agdestis, una specie di doppione di Attis.*

23 Enciclopedia della geografia 1993: *Olimpo (Grecia), il più alto (2917) massiccio montuoso della Grecia centro-orientale, tra Tessaglia e Macedonia. Nell'antichità, sulla sua vetta, spesso nascosta dalle nubi, si riteneva avessero la loro dimora gli dei.*

24 Cassola 1991: 327: *Alcuni studiosi moderni chiamano la madre degli dei «Cibele», e quest'uso, che ha il vantaggio della semplicità, non può dirsi scorretto; ma non va dimenticato che il nome Cibele, come Idea, Dindimene, ecc., deriva da un toponimo (i monti Kybela) [...].*



va definirsi, nel suo essere ambivalente ed ambigua, come felicemente gaia od infelice, rivelandosi quindi in tutta la sua dualità nevrotica. Seguendo lo schema tipico della nevrosi, che [...] è per così dire la negativa della per-
*versione*²⁵, potremo senza dubbio affermare che la risultante della funzione della fecondità, ossia il procreato, veniva predestinato ad essere sadicamente evirato. Quindi nella funzione del creare si esprimeva chiaramente l'endiadi vita-morte. Per giustificare tale funzione si aveva nel culto di Cibele, una liturgia, per così dire, riparatoria che diveniva remunerativa nel momento stesso in cui, tre giorni dopo la morte, si attualizzava la resurrezione del figlio Attis. Ciò avveniva al fine di permettere alla madre la reduplicazione all'infinito dell'evirazione mortifera agita sul figlio. Una funzione questa, che esprime non solo una essenza nevrotico-perversa, ma anche il sintomo più tangibile della psicosi e della psicogenesi psicotica. Una funzione il cui risultato sta proprio nell'effetto della psicosi, vera e propria morte dell'anima, che diviene antitesi della funzione. Un'antitesi che si rende evidente in



quel "defunto", derivato dal rovesciamento negativo di *funto*, participio passato del verbo *fungere*. Quindi la psicogenesi psicotica, rappresentata nel mito di Cibele ed agita nel complesso che da esso deriva, è la messa in scena dell'assassinio dell'anima compiuto da ogni madre cibeleica sulla psiche dei figli di ambedue i sessi. In tal modo, per queste due matriarche *terribili e terrificanti*, di cui la *terra* è para-etimologicamente metafora, è possibile definire una fenomenologia che vede entrambe riflettersi nello specchio nevrotico perverso, illuminato dalla fredda luce psicotica. Infatti per rimemorare, anche Gaia indurrà l'evirazione del figlio Urano. Una evirazione che, come chiarificato, simbolicamente equivale alla morte. Una morte che si trasformerà in vita con il nascere della dea Afrodite: [...] *una figlia/nacque* [nel mare, dalla spuma dell'immortale membro], *e dapprima a Citera divina/giunse, e di lì poi giunse a Cipro molto lambita dai flutti*²⁶. A tal punto ci sembra importante evidenziare l'analisi riguardante il campo perverso. Un campo che ci obbliga a considerare la dinamica del feticismo o del "fetichismo"²⁷.

25 Freud 1905: 477: I sintomi dunque si formano in parte a spese della sessualità anormale; la nevrosi è per così dire la negativa della perversione. La pulsione sessuale degli psiconevrotici permette di scorgere tutte le aberrazioni che abbiamo studiato come variazioni della vita sessuale normale e come manifestazioni di quella morbosa.

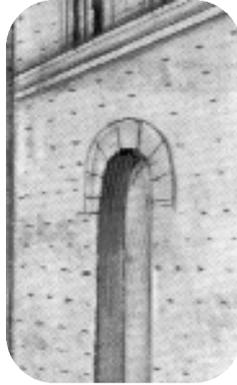
a) *In tutti i nevrotici (senza eccezione) si trovano nella vita psichica inconscia moti di inversione, ossia fis-sazione della libido su persone dello stesso sesso.*

26 Esiodo, *Teogonia*, 191-193.

27 Roudinesco – Plon 2005: 322.



Una dinamica che interessa la parte del corpo o la “parte del cuerpo” con il corpo intero o “como sustitutos de una persona” (cfr. E. Roudinesco e M. Plon). In sostanza dovremo considerare il rapporto esistente nel *calembour pars pro toto*. Il nome di Gea rappresenta, infatti, la totalità del corpo terreno, ossia della terra. È perciò il *toto* all’interno del quale sono contenute tutte le parti. Quindi la persona Gea, nel momento in cui permette la definizione del corpo intero della terra, come avviene in geografia, diviene metafora proprio perché permette lo “scambio della persona con la cosa”²⁸, come sancito da Roman Jakobson. Il nome di Cibele, invece, derivato da quello di una catena montuosa, rappresenta una parte del corpo della terra, ossia una *pars pro toto*. Di conseguenza, il nome Cibele si presenta come una metonimia, in quanto, sempre come sancito da Roman Jakobson, è: *scambio della cosa con la persona*. Avremo quindi un insieme costituito dalle equazioni: Cibele sta a Gaia esattamente come la *pars* sta al *toto* o come la metonimia sta alla metafora. Inoltre, sotto il profilo dinamico, Gea potrà essere divisa o frazionata in parti, mentre Cibele, per somministrazione di parti, potrà costituire il corpo intero della Grande Madre ossia di se stessa: la Terra. Perciò potremo aggiungere un’altra equazione, Gaia sta a Cibele esattamente come la proprietà del dividersi sta a quella del sommarsi. Quanto appena esem-



plificato fornisce, in breve, una esemplificazione della dialettica feticistica, o più estesamente perversa, che lega dialetticamente fra di loro le due matriarche del Pantheon greco e romano. Una dialettica che però, nel momento stesso in cui è psicologicamente evitante, mostra, in tutta la sua evidenza, anche la sua controparte nevrotica.

I seicento anni del culto di Cibele a Roma

Per ciò che riguarda l’introduzione della Grande Madre Cibele nel mondo romano, gli avvenimenti furono del tutto singolari. La dea Cibele ebbe la sua sede più degna a partire dal 204 a.C. in un tempio per lei appositamente elevato nell’acropoli della Roma più sacra, quella quadrata, fondata da Romolo sul colle Palatino. Andando a ritroso di un anno nel tempo, ossia nel 205 a.C., potremo collocare la narrazione dell’arrivo della dea a Roma. Lo storico Tito Livio ci testimonia gli antefatti relativi al 4 aprile di quell’anno, data in cui, la pietra nera di berillo, simbolo della dea: [...] *fu deposta nel tempio della dea Vittoria che è sul Palatino. Quel giorno fu dichiarato festivo. Una folla di popolo portò doni sul Palatino, dove furono celebrati con un lettisternio dei ludi, detti Megalesi*²⁹. Il simulacro della *Magna Mater*, Grande Madre fu portato a Roma, sempre secondo Tito Livio, poiché, durante

28 Marchese 1989: 190, voce Metonimia.

29 T. Livii, *Ab urbe condita*, XXIX, 14.



il periodo delle guerre puniche, era stata trovata nei libri sibillini una profezia che diceva che, quando un nemico venuto da terre straniere avesse portato guerra in Italia, si sarebbe potuto cacciarlo e vincerlo se fosse stata recata a Roma da Pessinunte la statua della Madre Idea. Questo vaticinio trovato dai decemviri influì sul senato, tanto più in quanto gli ambasciatori che avevano portato doni a Delfo avevano riferito che, quando essi avevano fatto sacrifici ad Apollo Pizio, l'esame delle viscere aveva dato esito favorevole ed era venuto dall'oracolo un responso che diceva che era prossima per il popolo romano una vittoria molto più grande di quella dalla cui preda erano venuti i doni che essi portavano³⁰. Da allora in poi, la pietra nera della dea rimarrà indisturbata sul tempio del colle Palatino dal 204 a.C., fino a quando l'editto dell'imperatore romano Teodosio I (379-395 d.C.), abolirà, nel 392 d.C., tutti i culti pagani. Si tratta di un arco temporale che si estende per ben 597 anni. Se consideriamo la data della fondazione di Roma, nel 753 a.C., e la fine del suo impero con la deposizione dell'imperatore Romolo Augustolo nel 476 d.C., avremo un arco di 1229 anni che corrisponde a poco più del doppio del regno di Cibele nel suo trono sul colle Palatino. Quindi la dea



Frigia impose il suo culto nella capitale dell'impero nel periodo in cui iniziò la grande espansione di Roma accompagnando la città eterna fin verso la fine del suo declino. Potremo, quindi, affermare che Roma, come Attis, prese vita e forza dalla dea, al nascere del suo vero potere, fino all'inizio della sua decadenza e morte.

Il tempio romano del Pantheon e Cibele

Alla dea Cibele, oltre al tempio per lei elevato sull'acropoli di Roma, fu anche consacrato, nel 27 a.C., un altro tempio, l'unico dei templi pagani rimasto intatto fino ad oggi: quello del Pantheon. È il professor Umberto Cordier³¹ che ci informa sugli antefatti: *Secondo una leggenda, Agrippa fu ispirato alla costruzione del Pantheon da un'apparizione della dea Cibele, che gli promise aiuto in una guerra contro la Persia in cambio della costruzione di un tempio magnifico, di cui gli mostrò l'immagine*³². L'etimologia del nome è ben chiara. Infatti secondo il linguista Giacomo Devoto, "Pantheon" è: "forma sostantiv. della formula gr. *pàntheon* (*hierón*), tempio (*hierón*) di tutti (*pan-*) gli dei (*-theion*)"³³. In questo tempio infatti, come ci evidenzia ancora Umberto Cordier, vi sono sette grandi nicchioni, alternativa -

30 T. Livii, *Ab urbe condita*, XXIX, 10.

31 Vedi U. Cordier, *Guida ai luoghi misteriosi d'Italia*.

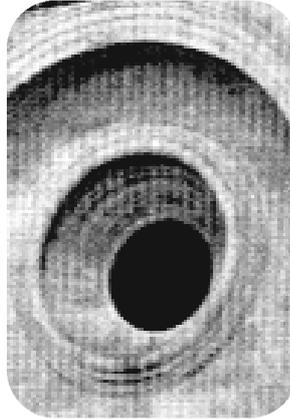
32 Cordier 1997: 330.

33 Devoto 1989: 301.



mente rettangolari e circolari, che contenevano in origine le statue delle sette divinità planetarie. Tali divinità planetarie, erano anche dette “reggenti”. Ad esse venivano associate le ore di ogni giorno. Attraverso il computo del susseguirsi delle stesse, venne determinata la sequenza dei giorni che ritroviamo ancora oggi nella settimana attuale. Alfredo Cattabiani ci informa al proposito che: *Si attribuiva la prima ora, quella del mattino, al pianeta più lontano, Saturno, e le altre gradatamente ai pianeti meno lontani, Giove, Marte, Sole, Venere, Mercurio, per terminare con la Luna, il più vicino*³⁴. Questa successione di pianeti definirà la geometria del tempo della nostra settimana. Il giorno di Saturno diverrà per noi il sabato, quello del Sole la domenica e poi ancora avremo che dalla Luna avrà origine il lunedì, da Marte il martedì, da Mercurio il mercoledì, da Giove il giovedì e infine da Venere il venerdì. Quindi palesemente la dea Cibele sovrintendeva alla dimensione cronologica del tempo che da ogni ora si estendeva alla settimana per poi fluire, senza interruzione, al di là dei mesi e degli anni. A questa vera e propria trascendenza del fluire cronologico, ritmato dai pianeti dell’universo generati dalla dea ed inglobati nel ventre del suo tempio, si aggiunge un’altra evidenza: quella dello *hieros gamos* tra cielo e terra. Questa fusione veniva favorita e resa

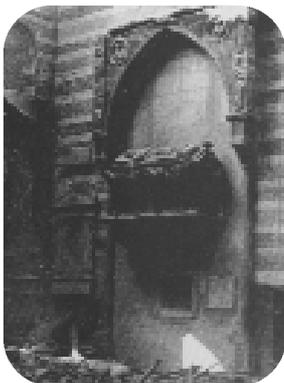
evidente proprio grazie all’artefatto architettonico della cupola a calotta emisferica alla cui sommità fu praticato un foro circolare a cielo aperto del diametro di 9 metri. Questa grande apertura con il cielo aveva un significato ben evidente: non esistevano diaframmi od ostacoli fra la dimensione terrena e quella celeste, per cui il Pantheon si presentava come l’utero terreno aperto alla congiunzione feconda con il cielo. Nel tempio pagano del Pantheon, di fatto, si realizzava simbolicamente l’amplesso finalizzato al concepimento, fra *magna mater* terrena e l’universo etereo. Metaforicamente potremmo dire dell’anima con il corpo. Una congiunzione che ci rinvia al concepimento del tempo presente anche nell’epifania esiodea di Crono, conseguente al matrimonio sacro fra la terra Gaia con il figlio cielo Urano. Quindi il Pantheon, seguendo passo per passo l’iterazione ideale, è il luogo sacro dove la terra, generando il cielo e poi unendosi con esso, dà vita al tempo, ed anche il luogo dove la terra od il corpo, generando l’anima e fondendosi poi con essa, dà vita all’essenza umana. Questa diade simbolica immanente e nel contempo segreta, del tempo e dell’essenza umana, celata nel simbolismo del tempio, non appartiene, però, alla *Mater deum* patriarcale ma alla pacifica Grande Dea della pri-



finalizzato al concepimento, fra *magna mater* terrena e l’universo etereo. Metaforicamente potremmo dire dell’anima con il corpo. Una congiunzione che ci rinvia al concepimento del tempo presente anche nell’epifania esiodea di Crono, conseguente al matrimonio sacro fra la terra Gaia con il figlio cielo Urano. Quindi il Pantheon, seguendo passo per passo l’iterazione ideale, è il luogo sacro dove la terra, generando il cielo e poi unendosi con esso, dà vita al tempo, ed anche il luogo dove la terra od il corpo, generando l’anima e fondendosi poi con essa, dà vita all’essenza umana. Questa diade simbolica immanente e nel contempo segreta, del tempo e dell’essenza umana, celata nel simbolismo del tempio, non appartiene, però, alla *Mater deum* patriarcale ma alla pacifica Grande Dea della pri-



migenia religione monoteista matriarcale. È un reliquato concettuale che ripropone caratteristiche specifiche concepite all'interno del mito riguardante la prima divinità adorata dall'essere umano. Un primato che vedrà ogni altro culto nomenclabile solo come successivo o secondo, in ordine numerico, a quello monoteista della Grande Dea. Le coincidenze concettuali fra Gaia-Cibeles e la Grande Dea sono immediatamente identificabili nella definizione che ci viene fornita dal paleoantropologo Terence Meaden: *Un elemento comune nei miti della creazione e dei riti annuali, che celebravano il rinnovamento del mondo, erano le Nozze Cosmiche o le Nozze Sacre (l'unione delle divinità), che garantivano l'eterno processo della creazione e della continuazione dell'universo. Assolutamente evidenti erano le nozze celesti, quelle fra le divinità che rappresentavano il cielo e la terra, oppure il sole e la luna*³⁵. Nel Pantheon si ripeteva quella congiunzione, quello *hieros gamos*, fra cielo e terra che però era già oggetto di culto nell'era neolitica. Un esempio fra tanti ci viene fornito dal tempio di Gavrinis, luogo di adorazione della Grande Dea, già quattro millenni prima della nostra era e dell'edificazione del Pantheon. Questo santuario, è situato sull'isola di Gavrinis, al largo della costa della Bretagna, eretto sulla punta



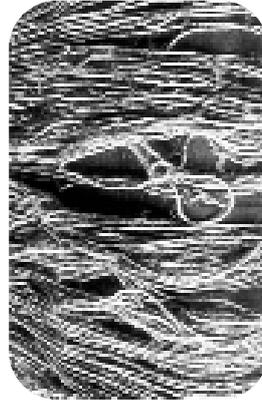
estrema di una penisola, di fronte all'Oceano Atlantico. Ciò che dimostra la concettualizzazione dello *hieros gamos* fra cielo e terra, più precisamente fra i luminari Sole e Luna con l'utero della Grande Dea, viene reso nel concreto attraverso l'imperniarsi spazio temporale ben preciso di una pietra di quarzo bianco con un orientamento ben particolare. Ci informa al proposito Terence Meaden: *l'entrata e la galleria [del tempio di Gavrinis] sono state orientate in maniera tale che questa pietra potesse essere illuminata al sorgere della luna nel suo punto estremo a sud, condizione che si verifica ogni diciotto anni, e anche al sorgere del sole nel solstizio d'inverno ogni anno*³⁶. Quindi si aveva un congiungimento, all'interno del talamo uterino della Grande Dea, con due pianeti diversi che scandivano, esattamente ed inequivocabilmente, la cronologia dell'universo. Come si vede il doppio principio della congiunzione e dell'epifania scandita, che dava origine al tempo, era ben presente nel mondo matriarcale monoteista già molti millenni prima della nascita del matriarcato androcratico di Gaia-Cibeles. Nello specifico di queste due matriarche androcratiche, Gaia concepisce il tempo con un solo figlio, ossia Urano, mentre Cibeles concepisce il tempo con le sette divinità reggenti di cui, in quanto *mater deum*, è la *Magna Mater*, la Grande Madre. Perciò si avrà palesemente, per que-

35 Meaden 1998: 63.

36 *Ibidem*, p. 43.



st'ultima, l'evidenza di un rapporto plurimo od orgiastico, etero ed omosessuale. Un matrimonio sacro che vedrà la congiunzione nell'utero-tempio della Grande Madre, spalancato verso il cielo, non solo tra i figli di sesso maschile ma anche fra la Luna e Venere, di sesso femminile. Quegli stessi sette figli che, in quanto pianeti, gravitavano nel cielo etereo per congiungersi con i loro corrispondenti terreni, rappresentati simbolicamente dalle sette statue delle divinità a loro corrispondenti. La filogenesi concettuale di questo plurimo matrimonio sacro si rende evidente nella precedente liturgia della Grande Dea. Infatti lo scandirsi iniziale del tempo, ossia il concepimento del tempo, veniva sancito, anche nel Pantheon, attraverso la connessione epifanica del sole e della luna, come, in precedenza, nel tempio di Gavrinis. Non a caso, secondo quanto ci fa notare Umberto Cordier, nel Pantheon: *il foro della sommità è il Sole che, infatti, agli equinozi proietta, sempre a mezzodì, un raggio di luce che taglia il cornicione proprio come l'astro in quei giorni taglia l'equatore celeste*³⁷. Per ciò che invece riguarda la luna: *la struttura è orientata con uno scarto di 5°, pari all'obliquità dell'orbita lunare, come il Palazzo della Ragione di Padova e Castel del Monte di Andria*. In sostanza nel tempio romano si volevano ottenere le stesse risultanti di congiunzione solilunare analoghe a quelle agite nel tem-



pio bretone della Grande Dea. Nei fatti, però, nel tempio di Gavrinis si celebrava la partenogenesi della Grande Dea.

Infatti in questo tempio vi era già una venerazione che vedeva l'attribuzione della mascolinità al Sole e della femminilità alla Luna. Ambedue i pianeti però, in un'epoca antecedente, anteriore al 10.000 a.C., essendo ritenuti creazione partenogenetica della Grande Dea, erano espressione diretta della universalità femminile di tutto il creato. Un attributo, quello della femminilità, che la Grande Dea estendeva a tutto l'universo da Lei generato. Per tal motivo ogni concepimento era conseguente a quell'autofecondarsi da sé che avveniva in tutto il percepibile ed il non percepito presente nell'universo. Un autofecondarsi da sé che si richiama e ci richiama alla riproduzione protozoica per autoscissione. Un modello riproduttivo che si esprime attraverso una concatenazione infinita di autoscissioni che, nel momento in cui inizia a perdere la sua vitalità, si ravviva grazie allo scambio di sostanze interne che avviene fra queste cellule. Uno scambio di sostanze che avviene fra cellule identiche alla cellula madre per cui questa singolare pratica ripropone quell'autofecondarsi da sé operato, nella prassi concettuale, nella liturgia dalla Grande Dea. Di conseguenza, da questa partenogenesi del monoteismo matriarcale, si avrà poi, sempre all'interno del matriarcato monoteista, l'evoluzione concettuale dello *hieros*



gamos eterosessuale. Tale rivoluzione poté avvenire grazie alla presa di coscienza della paternità acquisita dall'uomo. Ci informa al proposito l'antropologa inglese Reay Tannahill: *nulla ci fa supporre che l'uomo, neppure lontanamente, fosse conscio del proprio ruolo fisico nell'atto del concepimento. Sembra che questa consapevolezza si sia rivelata solo con l'avvento dell'agricoltura poco dopo il 10.000 a.C.: essa certo ebbe l'effetto di rafforzare l'ego maschile*³⁸. La partenogenia rimarrà però fissata nella mitologia del collettivo; una fissazione che si può facilmente intravedere nei reliquati concettuali espressi nel mito. Infatti nel traslato evolutivo della partenogenesi si avrà un matrimonio tra madre e figlio, nella fattispecie fra Gaia e Urano, nel quale il figlio maschio non è altro che il frutto della partenogenesi materna. Con Cibele anche le divinità reggenti sono un reliquato concettuale della partenogenesi del matriarcato monoteista. Un reliquato che per estensione ingloba non solo l'insieme dei figli di sesso maschile ma anche quelli di sesso femminile. Un sesso femminile espresso nell'endiadi ideale e carnale della dea Luna e della dea Venere. In sostanza, con il matriarcato monoteista, il concepimento è solo frutto della partenogenesi mentre nel politeismo androcratico il femminile viene messo in minoranza pur conservando, la matriarca, ogni potere ideale saldamente nelle proprie mani.



L'analogia distorta fra il mito di Cibele e la teologia del cristianesimo

Risalendo ad epoche a noi più vicine, il Pantheon, unitamente ai suoi significanti più reconditi, verrà donato intorno all'anno 608 dall'imperatore romano d'Oriente Foca (602-610) a Papa Bonifacio IV che: *guardava con desiderio quel capolavoro dell'architettura antica che sembrava possedere tutti i requisiti di una chiesa cristiana*³⁹. Il tempio pagano sarà consacrato a chiesa cristiana il 13 maggio del 609, in onore di S. Maria *ad Martyres*. Mille anni dopo, il corredo bronzeo parietale posto all'interno di questo tempio verrà fatto fondere da Papa Urbano VIII Barberini ed utilizzato dal Bernini per costruire il "baldacchino di San Pietro" e cannoni per Castel S. Angelo: in quell'occasione, sulla famosa "statua parlante" di Pasquino venne trovato, ben a ragione, un cartello satirico che diceva in latino: *quod non fecerunt barbari fecerunt Barberini* "ciò che non fecero i barbari, fecero i Barberini" (cfr. U. Cordier). Sull'utilizzo di quel bronzo, usato per realizzare il baldacchino di San Pietro, ci informa l'illustre storico dell'arte Ennio Francia: *Iniziata nel 1624 e terminata nel 1633, questa grandiosa opera fu commissionata all'artista da papa Urbano VIII Barberini: allo stemma*

38 Tannahill 1985: 5

39 Rendina 1983: 170.



del suo casato si riferiscono le api che, sparse dappertutto, formano un motivo decorativo. Sotto il Baldacchino è l'altare papale che si affaccia sulla Confessione⁴⁰. Inoltre, le quattro colonne vitinee, in bronzo dorato, alte ben 20 m, sostengono un baldacchino, pure in bronzo dorato, dal quale scendono frange e nappe a imitazione dei baldacchini portatili⁴¹. I legami topici fra il culto di Cibele ed il culto cristiano si

consolidano ancora una volta. Nei fatti il legame fra la basilica di S. Pietro, centro del cattolicesimo, con il culto di Cibele ed Attis, si rivela ancora più stretto grazie ai reperti archeologici ritrovati in un altro santuario di Cibele, denominato *Phrygianum*, situato proprio nell'area vaticana. Infatti, come ci informa Renato Del Ponte: *Nel santuario della Grande Madre al Phrygianum – oggi sotto le fondamenta di San Pietro – i dati epigrafici delle iscrizioni commemorative ci parlano di riti effettuati ininterrottamente almeno sino al 390*⁴². Ai legami topici, ora identificati nel loro essere comuni, del Pantheon e del *Phrygianum*, con la chiesa di S. Maria ad Martyres e la basilica di S. Pietro, bisogna aggiungere quelli culturali esistenti, in apparenza, fra la

mater deum Cibele ed il figlio Attis con la *mater dei* Maria ed il figlio Gesù. A quest'ultima analogia, che è del resto impossi-

bile, poiché interviene fra personaggi inesistenti e personaggi storicamente esistiti, fece ben presto seguito un aspro conflitto religioso. Ci aggiorna al proposito l'antropologo James Frazer: *Sembra, infatti, secondo*



la testimonianza di un anonimo cristiano che scriveva nel secolo IV della nostra era, che tanto i cristiani che i pagani erano colpiti dalla sorprendente coincidenza fra la morte e la risurrezione delle loro rispettive divinità, e che questa coincidenza era oggetto di aspre controversie fra i fedeli delle due religioni rivali: i pagani pretendevano che la risurrezione di Cristo era una imitazione di quella di Attis; i cristiani asserivano con egual calore che la risurrezione di Attis era una contraffazione diabolica di quella di Cristo. In queste dispute, non sempre corte, i pagani avevano quel che a un osservatore superficiale potrebbe sembrare un grande vantaggio: poter mostrare, cioè, che il loro dio era il più antico, e quindi probabilmente non era una contraffazione, poiché

40 Francia 1983: 41.

41 Francia 1983: 34.

42 Del Ponte 1992: 262-263: *Fra il 382 ed il 391 (di fatto sino al 394) si vivrà a Roma una situazione veramente insolita. Non esiste più culto di Stato, ma i collegi sacerdotali continuano a sussistere e ad officiare i loro riti: le spese sono sopperite dall'ingente patrimonio delle famiglie più ragguardevoli dell'aristocrazia senatoria. Nel santuario della Grande Madre al Phrygianum – oggi sotto le fondamenta di San Pietro – i dati epigrafici delle iscrizioni commemorative ci parlano di riti effettuati ininterrottamente almeno sino al 390.*



come regola generale l'originale è anteriore alla copia. Questa debole argomentazione i cristiani la respingevano facilmente. Essi ammettevano infatti che secondo un ordine puramente cronologico Cristo era la divinità più recente, ma dimostravano trionfalmente la sua reale priorità, accusando la malizia di Satana, che in una occasione così importante aveva superato se stesso invertendo l'ordine usuale della natura⁴³. Per ciò che riguarda la liturgia relativa al mito di Cibele ed Attis con quella cristiana dobbiamo segnalare ulteriori coincidenze. Coincidenze di cui la prima è di carattere cronologico. Il dio Attis risorgeva, tre giorni dopo la sua morte ogni anno il 25 marzo. Anche la resurrezione del dio cristiano sembra che sia stata festeggiata nella stessa data. Ci precisa al merito Alfredo Cattabiani: secondo sant'Agostino e San Cipriano, che registravano una tradizione diffusa fin dal proto-cristianesimo, la prima Pasqua cristiana sarebbe caduta il 25 marzo, data che inglobava anche la creazione del mondo e l'incarnazione del Verbo con l'Annunciazione⁴⁴. A tutti gli effetti la datazione del 25 marzo non era univoca all'interno della Chiesa. Infatti nella realtà documentale si riscontra che, per ciò che riguarda la dibattuta questione della data della ricorrenza pasquale,



la Pasqua stessa veniva: celebrata in tempi diversi secondo antiche tradizioni delle singole Chiese⁴⁵. Quindi nell'impero romano, la ricorrenza del 25 marzo, non essendo riconosciuta da tutte le Chiese, non poteva essere considerata come canonica ed univoca. A proposito di questa *vexata quaestio*, proprio nel concilio tenuto a Nicea a partire dal mese di maggio a quello di giugno del 325, verrà stabilito il criterio per la nuova datazione della ricorrenza pasquale valido a tuttoggi⁴⁶. Allo stesso tempo, in quel concilio, venne anche operato un netto distinguo per ciò che riguardava il rapporto con gli accoliti del culto di Cibele ed Attis. Infatti, nell'elenco dei canoni sanciti, leggeremo ciò che venne stabilito a proposito di: *quelli che si mutilano o permettono agli altri di farlo su di loro*, nella specifica leggeremo proprio nel primo canone: *se qualcuno è stato mutilato dai medici per una malattia o menomato dai barbari, può restare nel clero. Ma se qualcuno, pur essendo sano, si è evirato da sé, costui, se appartiene al clero, conviene che ne sia escluso e in futuro nessuno che abbia agito così sia ordinato. È evidente che quello che è stato detto riguarda coloro che deliberatamente compiono ciò e osano mutilarsi; se poi qualcuno fosse stato evirato dai barbari o dai propri padroni, ma*

43 Frazer 1990: vol. II, pp. 565-566.

44 Cattabiani 1989: 163-164.

45 Aubert – Fedalto – Quagliioni 1995: 15.

46 Eusebio di Cesarea 1964: 5, 16; 5, 23, 24; 384ss, 408ss.



fosse degno sotto gli altri aspetti, i canoni lo ammettono nel clero⁴⁷. Appare ben evidente che il riferimento a “coloro che osano mutilarsi” si riferisce ai fedeli del culto di Cibele ed Attis. Il distinguo nei confronti degli stessi non era solo di carattere morale ma anche dottrinale, viste le coincidenze riguardanti l'evento rivelato della resurrezione e della salvazione. Un mistero che coinvolgerà non solo il dio Attis ma anche i suoi credenti dopo la loro morte. Questa concettualizzazione, però, si deve sempre al recupero dei reliquati cultuali legati al mito monoteista primigenio della Grande Dea. Tale affermazione si rivela, nella sua evidenza, fra i tanti, attraverso la redazione del paleoantropologo Terence Meaden: *nell'epoca megalitica la divinità femminile era onnipotente. Ella era l'oggetto dell'adorazione che condusse gli uomini a muovere pietre e montagne, a erigere templi e santuari in suo onore. Ella era la Grande Dea. Come prodotto della natura, ella simboleggiava la natura in tutti i suoi aspetti. Suo era il ciclo della vita da cui nascevano gli esseri viventi dalla terra, e che alla terra tornavano al momento della morte per rinascere nuovamente*⁴⁸. Una rinascita dell'essere umano nella sua unità corporale e spirituale



molto più vicina a quella del Nuovo Testamento piuttosto che a quella dell'evirato Attis. Ci informa al proposito, di quest'ultimo, l'antropologo James Frazer: *una luce squarciava improvvisamente le tenebre; la tomba s'era aperta: il dio s'era levato tra i morti; e mentre il sacerdote toccava le labbra degli adoratori piangenti con del balsamo, sussurrava loro dolcemente la buona novella della salvazione. La resurrezione del dio era accolta dai discepoli come una promessa che anche loro avrebbero trionfato sopra la corruzione della tomba*⁴⁹. Questa serie di “coincidenze”, che si espresse in una conflittualità con i cristiani, è ancor oggi motivo di rimozione⁵⁰. Una rimozione che però non riguarda il sicuro credo del teologo, che rimane giustamente indifferente allo psicotico culto cibeleico, ma che invece mette sorprendentemente in grave difficoltà un certo intellettuale laico. Un laico che contrasta con vigore la messa in evidenza del culto di Cibele ed Attis legando, secondo un paradosso inconcepibile, la psicopatologia del culto cibeleico alla teologia cristiana. Questo laico compie un errore madornale poiché non si rende conto che il cristianesimo non ha a che vedere con il mito di Cibele. Per-

47 Aubert – Fedalto – Quaglioni 1995: 277-278.

48 Meaden 1998: 20-21.

49 Frazer (1973) *Il mito e il rituale di Attis*: 548.

50 Laplanche – Pontalis 1984: 514: Rimozione: *si attua nei casi in cui il soddisfacimento di una pulsione, atta di per sé a procurare piacere, rischierebbe di provocare del dispiacere rispetto ad altre esigenze.*



ciò, al contrario di questi intellettuali laici, la postanalisi, evidenziando la gravità della psicopatologia cibetica, si trova in pieno accordo con il giudizio magistrale del teologo che vede nel culto cibetico una esplicita espressione della “malizia di Satana”. Infatti l’analogia dialettica fra la nomenclatura psicotica e quella satanica si mostra chiaramente in tutto il suo parallelismo sinottico. Ciò che per il postanalista è l’espressione della più grave psicopatologia, per il teologo è l’espressione più intensa del male diabolico. Attualmente, quello che si presenta come evidente è l’oblio completo della leggenda di Cibete ed Attis. Un oblio che dimostra anche, in sé e per sé, l’inconsistenza esistente fra il confronto di un mito leggendario con quello della teologia, configurata nella realtà storica del cristianesimo. Se esiste qualche coincidenza ideale, la potremmo rilevare, semmai, fra la Grande Dea pacifica e benefica con quel cardine concettuale dell’amore, sul quale si impernia il cristianesimo. Un amore, che al contrario è denegato, ancor prima del concepimento dell’essere umano, nella diabolica psicosi del culto cibetico che ritroviamo all’interno del complesso ad esso legato. Quindi l’alterità concettuale tra mito e religione si rivela pienamente: non può esistere legame fra Cibete e la storica testimonianza evangelica. È proprio la raggiunta consapevolezza e coscienza di tale inconsi-



stenza che dà ragione al fatto che quel conflitto non avesse, e non abbia, più ragione di esistere. Ci siamo soffermati su questo punto poiché, nel momento stesso in cui l’indagine postanalitica ha messo in luce il complesso di Cibete, ha dovuto lottare contro una forte resistenza da parte di certi intellettuali laici. Una resistenza che però, al contrario, non è mai stata riscontrata in ambienti cattolici nei quali la teorizzazione e la divulgazione del complesso in questione è stata invece sollecitata. Anche l’antropologo Alfredo Cattabiani si conforma su tale linea concettuale.

Scrivo al proposito: *di fronte a queste somiglianze con i riti pasquali si sarebbe tentati di parlare, come fece Simone Weil, di un antico testamento pagano destinato ad essere illuminato e purificato dalla Rivoluzione di Cristo*⁵¹. Un antico testamento che vediamo legarsi con quello del pacifico matriarcato primigenio, attraverso l’universalità dell’amore.

Cibete e la psicosi

Nel caso specifico del mito e del relativo complesso di Cibete, potremo affermare che sia il complesso che il mito da cui deriva, si situano anche all’interno di una ambivalenza fisiopatologica. Il complesso di Cibete, con andamento fisiologico, sarà destinato a tramontare esattamente come l’Edipo. Un Edipo che dovrà: [...] *cadere quando e perché ha fatto il suo tempo*⁵². Di

51 Cattabiani 1989: 163.

52 Freud 1924: 28.



pari passo anche la maternizzazione fisiologica, geneticamente comune ad ogni madre che si occupa dei propri figli, dovrà definirsi in una gaia autonomia psicofisica degli stessi. Una autonomia che chiaramente non significa la negazione di quel tenero legame affettivo con la madre ma la rinuncia, da parte della stessa, al legame incestuoso sublimato con i propri figli. Nella persistenza patologica del complesso infatti prevarrà, al contrario, il legame nevrotico perverso con la prole. Nel contempo si renderà anche evidente che la pratica dell'evirazione e dell'infibulazione psicologica agite, sia nel mito che nel complesso, evidenzieranno la prevalenza del fattore psicopatologico. Le due coppie endiadiche psicofisiologica-psicopatologica si renderanno all'evidenza dell'indagine psicoanalitica, nel senso esteso della parola. Infatti secondo Sigmund Freud: *Il metodo d'indagine psicoanalitico può [...] essere ugualmente applicato alla spiegazione dei fenomeni psichici normali, e ha reso possibile scoprire l'intima relazione tra prodotti psichici patologici e strutture normali come i sogni, le piccole sbadataggini della vita quotidiana, e fenomeni di gran valore come i motti di spirito, i miti e le creazioni della fantasia*⁵³. Se il mito di Cibele si rifà al sogno, si potrà parlare, più propriamente, di un incubo. Un incubo che vedrà al suo



risveglio il corpo mutilato del "miste", ossia dell'accollito del culto di Cibele ed Attis. Questa autotomia od automutilazione non si

presenta soltanto come l'attualizzazione di un sintomo nevrotico perverso, spinto fino all'estremo, ma anche, o più precisamente, come espressione, secondo la nosografia psichiatrica, di una sindrome schizofrenica. Ci conferma al proposito l'illustre psichiatra Christian Müller: *Lo schizofrenico, sovrastato da paure sessuali, per fuggire il contatto con l'altro sesso, cerca una*

*soluzione radicale nell'autocastrazione: con i mezzi spesso del tutto impropri questi pazienti si tagliano i testicoli, a volte anche il pene; qualche volta riferiscono di aver agito per ordine di voci*⁵⁴. Una voce che, nel mito, è quella della Grande Madre. La schizofrenia, di fatto, si sovrappone perfettamente, lettera per lettera, al culto cibeleico. Quindi il complesso di Cibele, da cui deriva, si rivela essere non solo il nucleo psicogeno dell'endiadi nevrosi-perversione ma anche, e più chiaramente, come quello su cui si fonda ogni psicosi, secondo la nomenclatura postanalitica. Infatti, di concerto, le psicosi, secondo Laplanche-Pontalis, hanno una loro ben precisa suddivisione, espressa anche nella schizofrenia: *La psicanalisi non si è posta direttamente il compito di costruire una classificazione*

53 Freud 1911: 496.
54 Müller 1980: 93.



comprendente la totalità delle malattie mentali che lo psichiatra deve conoscere; l'interesse si è rivolto dapprima alle affezioni più direttamente accessibili all'investigazione analitica e, all'interno di questo campo più ristretto di quello della psichiatria, le distinzioni fondamentali sono quelle tra perversioni, nevrosi e psicosi.

In quest'ultimo gruppo, la psicoanalisi ha cercato di definire diverse strutture: paranoia (in cui essa include generalmente le affezioni deliranti) e schizofrenia da un lato, malinconia e mania dall'altro. La teoria psicoanalitica individua fondamentalmente in una perturbazione primaria della relazione libidica con la realtà il denominatore comune delle psicosi e considera la maggior parte dei sintomi manifesti (costruzione delirante in particolare) con tentativi secondari di ripristino del legame oggettuale⁵⁵. È ben chiaro quindi che la "perturbazione primaria della relazione libidica" avvenga, o possa avvenire, assolutamente in primo, nel legame oggettuale che la madre ha con i propri figli. Un legame nel quale la madre non permetterà il raggiungimento dell'autonomia agli stessi. Un legame che esprimerà in sé e per sé la più indicibile aggressività materna nei confronti della prole.

La Cibele dell'indagine postanalitica

Per ritornare all'elaborazione del complesso di Cibele, la stessa comportò una

percorrenza concettuale estremamente pericolosa. Innanzitutto ciò che emergeva nella pratica sperimentale della psicoterapia che agivo via via nel tempo, era il mimetismo camaleontico messo in atto dalle madri cibeliche. Nel caso A, invece e fortunatamente per l'indagine psicologica, la madre si esprimeva con un furore che potrebbe essere definito tipicamente leonino. L'effetto che ne derivava era quello di suscitare, proprio come nel carne di Catullo, il terrore nella figlia al fine di farla rimanere per tutta la vita accanto a sé. Nella maggior parte



dei casi, come verrà a noi esplicitato durante l'esperienza professionale, la madre cibelica opererà, quasi sempre, usando le più sofisticate tecniche del mimetismo e dell'artefatto. Un chiaro esempio ci viene dal caso della suocera di Sigmund Freud interpretato dal padre della psicoanalisi come un "raffinato capriccio". Un capriccio che avrà come risultante il perenne ed ambiguo stato di nubilato della figlia Minna Bernays. Questa finalità, ossia quella di determinare un ambiguo stato di nubilato o di celibato, psicologico o fisico, nei figli anche sposati, verrà perseguita in vario modo da tutte le madri cibeliche. La figlia o il figlio rimarranno sempre legati, anche se fidanzati o sposati, in modo prioritario, al "baricentro" materno. I partners dei figli cibelizzati saranno sempre figure di secondo piano. Il centro affettivo primario rimarrà per ognuno sempre la madre. Un baricentro affettivo



dichiarato senza ombra di dubbio, oppure celato nel segreto più intimo e nascosto. La madre cibelica, dal canto suo, opera sempre con efficacia, seguendo modalità psicofisiche cruenta o incruente. Nel caso A le modalità erano, sia sul piano psicologico che su quello fisico, manifestamente cruenta. Al contrario dell'esplicitazione diretta vi è anche una modalità isterica, quella del controinvestimento, che si mimetizza attraverso un apparente eccesso di tenerezza ed apprensione. Ci esemplifica al proposito Sigmund Freud: *L'isterica, per esempio, la quale tratta con eccessiva tenerezza i suoi bambini che in fondo odia, non diventa per ciò in generale più disposta ad amare di altre donne, e neppure più tenera nei confronti di altri bambini*⁵⁶. Questa strategia perversa seguita dalla madre è tesa ad operare in modo indiretto quella che in psicoanalisi viene definita come castrazione ma che in postanalisi viene definita come evirazione od infibulazione psicologica. Ambedue, sia l'evirazione che l'infibulazione, sono chiaramente agite su di un esclusivo piano psicologico. I mezzi di intervento, per fissare la suddetta psicopatologia, sono però innumerevoli; mostrandosi come eterogenei od omogenei. Sono eterogenei o specifici esprimendosi come escursioni bipolari quali la violenza fisica o la violenza psicologica. All'interno di uno stesso polo possiamo rilevare una forma cruenta omogenea come ad esempio quella



ambivalente delle percosse fisiche od aggressività psicologica. Al polo opposto riscontreremo, invece, sul piano psicologico una seduzione manifesta od un'eccessiva tenerezza, oppure un eccesso di apprensione o di preoccupazione per eventi negativi.

In postanalisi, per motivi pratici, viene utilizzato per lo più il termine di evirazione che però sottintende, nello specifico femminile, anche quello dell'infibulazione psicologica. Questa endiadi verrà agita, dalla madre cibelica, al fine di impedire al figlio od alla figlia di allontanarsi o di sfuggire dal suo pericentro affettivo. Un pericentro che è sinonimo, in sé e per sé, di un ben definito recinto affettivo il cui confine non può essere varcato dai figli. Inoltre nella serie di automatismi che vengono attivati c'è sempre, alla base, quel reduplicare il traumatismo iniziale dell'evirazione. In realtà la madre cibelica non è altro che una donna che da bambina, durante la fase preedipica, ha subito l'evirazione psicologica da parte della madre; che non ha permesso alla bambina stessa di superare la fase preedipica in modo sostanziale. In pratica, l'evirazione subita si reduplicherà in una serie infinita di concatenazioni che risalgono all'indietro nel tempo di figlia in madre, fino al passato più remoto. La dinamica attraverso la quale viene trasmessa questa concatenazione si attiva durante la fase



preedipica della bambina come un vero e proprio *imprinting*. Un processo, quello dell'*imprinting*, che secondo l'etologo H.

Thomae è da considerare: [...] come un caso di apprendimento "naturale" involontario, in cui il primo fatto da prendere in considerazione sarebbe non tanto l'unione di determinati contenuti di conoscenza in una precisa struttura comportamentale, bensì la fissazione del comporta-



mento in determinati schemi⁵⁷. Quindi la fissazione del comportamento in determinati schemi eviranti, si iscriverà in modo indelebile, nella personalità di base di ogni figlio della madre cibetica. Tale dinamica persisterà, per poi reduplicarsi, di madre in figlia e interessando collateralmente anche il figlio di sesso maschile. La figlia sarà, quindi chiaramente, il tramite privilegiato e lineare del processo di evirazione cibetica. Un processo di evirazione che, sotto il profilo filogenetico della partenogenesi, ci rimanda, ancora una volta, alla riproduzione asessuata dei protozoi. Un processo di riproduzione, quello protozoico, per auto-scissione che vede l'assenza del maschio. Un'assenza che ci riporta paradossalmente alla metafora della riproduzione asessuata. Il maschio infatti, nella proiezione partenogenetica cibetica, sarà sempre precluso o reietto, sia in modo esplicito che implicito. Per attualizzare tale esclusione, sul piano

dell'ambivalenza psicofisica, verranno utilizzati tutti gli artefatti che permetteranno la messa in atto del rimando partenogenetico

attivato nella strategia cibetica. Nel complesso di Cibele è chiaro che vi sia un controinvestimento affettivo, a carattere nevrotico che si propone, di riflesso, anche sul piano perverso della partenogenesi. La prassi perversa è chiaramente descritta da

Louise J. Kaplan: *Incentrando la propria vita sul figlio e i suoi desideri infantili, la madre bloccherà lo sviluppo sessuale e morale del bambino. Inoltre, concentrando i propri desideri erotici sul figlio, presto o tardi la madre finirà per rivendicare la propria menomata esistenza tormentando il figlio*⁵⁸. Un figlio tormentato che nel suo nascosto è chiaramente la figlia attraverso la quale verrà reduplicata la perversione del reinglobare la prole. Un inglobare, un circuire che ne impediranno la normale crescita psicologica e l'allontanamento fisiologico nell'autonomia. A questo enunciato più che emblematico della perversione farà da eco il sintomo principale e più conclamato dell'isteria: quello paradossalmente più mimetizzato dell'odio. Scrive al proposito Sigmund Freud: *È molto più difficile dimostrare il controinvestimento nell'isteria, dove pure, in base alle aspettative teoriche, esso è altrettanto indispensabile. Anche qui non si*

57 Thomae 1954: 242.

58 Kaplan 1992: 226.



può non riconoscere una certa alterazione dell'Io determinata da formazioni reattive, e anzi in alcune circostanze questo fenomeno è talmente vistoso da imporsi all'attenzione come sintomo principale della malattia. In tale maniera viene risolto, per esempio, il conflitto di ambivalenza nell'isteria: l'odio contro una persona amata viene tenuto a bada con un eccesso di tenerezza e di apprensione per essa. Va notato, tuttavia, che a differenza della nevrosi ossessiva queste formazioni reattive non mostrano la natura generale dei tratti di carattere, rimanendo confinate ad alcuni particolari tipi di reazioni⁵⁹. Questa iterazione concettuale si riferisce chiaramente al rapporto di odio nascosto che ha ogni madre isterica con i propri figli. Un odio ben presente, anche se ben camuffato, nella madre Cibele che induce e quindi provoca l'evirazione del figlio Attis. Di fatto è proprio nel complesso di Cibele che possiamo rilevare la radice più nascosta dell'odio. Un odio mimetizzato nel suo contrario più impensabile; quello dell'eccesso di tenerezza e di apprensione verso la prole. Un sentimento che si presenta esattamente all'opposto dell'amore che la *Mater Dei* nutriva per il figlio. Un odio cibeleico che sotto forma di aperto conflitto perseguita così profondamente tutta l'umanità. Pertanto il complesso di Cibele, della cui scoperta la postanalisi si fa vanto, diviene la chiave di lettura di



innumerevoli psicopatologie che ogni occhio attento può intravedere ed ora, dopo la concettualizzazione postanalitica, evidenziare chiaramente.

Dal pacifico matriarcato monoteista all'aggressivo patriarcato politeista pagano

La conflittualità emblemizzata della matriarca Cibele, non esisteva nel periodo del matriarcato monoteista preistorico. La cronologia dell'avvento della violenza nel regno culturale/culturale della Grande Dea ci viene presentata in tutta la sua precisa definizione dalla più illustre paleoantropologa del ventesimo secolo, Marija Gimbutas: *Mentre le culture europee trascorrevano un'esistenza pacifica e raggiungevano una fioritura artistica e architettonica altamente sofisticate nel V millennio a.C., una cultura neolitica assai diversa, in cui si addomesticava il cavallo e si producevano armi letali, emergeva nel bacino del Volga, nella Russia meridionale, e dopo la metà del V millennio, perfino a ovest del Mar Nero. Questa nuova forza, inevitabilmente, cambiò il corso della preistoria europea. Io la chiamo la cultura "Kurgan" (in russo "Kurgan" significa "tumulo"), poiché i morti venivano sepolti in tumuli circolari che coprivano gli edifici funebri dei personaggi importanti. Le caratteristiche fondamentali della cultura Kur -*



gan, che risalgono al VII e VI millennio a.C. nell'alto e medio bacino del Volga sono il: patriarcato; patrilinearità; agricoltura su scala ridotta e allevamento di animali, compreso l'addomesticamento del cavallo a partire dal VI millennio; posizione preminente del cavallo nel culto; e, di grande rilievo, fabbricazione delle armi quali l'arco e la freccia, la lancia e la daga. Elementi distintivi, tutti che si accordano con quanto è stato ricostruito come fenomeno proto-indoeuropeo dagli studi linguistici e di mitologia comparata e che si oppongono alla cultura gilanica, pacifica, sedentaria dell'antica Europa, caratterizzata da un'agricoltura altamente sviluppata e dalle grandi tradizioni architettoniche, scultoree e ceramiche.

Così i ripetuti tumulti e le incursioni dei Kurgan (che considero protoindoeuropei) misero fine all'antica cultura europea all'incirca tra il 4300 e il 2800 a.C.; trasformandola da gilanica in androcratica e da matrilineare in patrilineare. Le regioni dell'Egeo e del Mediterraneo e l'Europa Occidentale si sottrassero più a lungo al processo; in isole come Thera, Creta, Malta e Sardegna l'antica cultura fiorì dando luogo a una civiltà creativa e invidiabilmente pacifica fino al 1500 a.C., mille-millecinquecento anni dopo la completa trasformazione dell'Europa centrale. Nondimeno, la religione della Dea e i suoi simboli sopravvissero,



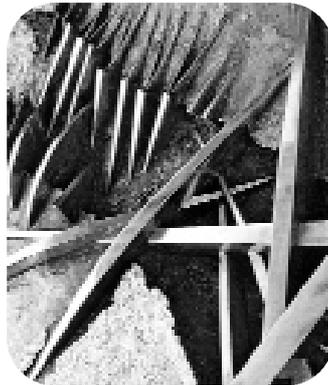
come una corrente sotterranea, in molte aree geografiche. In realtà molti di questi simboli sono ancora presenti come

immagini della nostra arte e letteratura, motivi di grande suggestione nei nostri miti e negli archetipi dei nostri sogni. Viviamo ancora sotto il dominio di quella aggressiva invasione maschile e abbiamo appena cominciato a scoprire la nostra lunga alienazione dall'autentica eredità europea: una cultura gilanica, non violenta, incentrata sulla terra⁶⁰.

Oltre all'altissimo livello di civiltà espresso nel periodo del matriarcato, l'assenza di guerre, e quindi di odio fra collettività differenti (cfr. S. Freud), all'interno di questa società pacifica, ci viene comprovata anche dall'illustre genetista Luca Cavalli-Sforza dell'Università Californiana di Stanford: Abbiamo detto che mesolitici e neolitici prosperavano in due ambienti diversi: agli uni serviva la foresta, agli altri terreno favorevole all'agricoltura, che si può ricavare da certi tipi di foresta abbattendo ne gli alberi. All'estrema periferia dell'espansione, per esempio in Spagna e Danimarca, alcuni mesolitici sopravvissero a lungo accanto ai primi neolitici, forse perché erano di costumi abbastanza avanzati da non temere il confronto. Vi furono certamente numerosi contatti fra gli uni e gli altri, ma non ci sono tracce sicure di conflitti. Gli agricoltori vivevano di solito in



villaggi e in case singole senza protezioni speciali, con palizzate tutt'al più utili per trattenerci il bestiame. Solo millenni più tardi, e soprattutto all'epoca dei metalli, compaiono chiare postazioni difensive⁶¹. Alla pacifica cultura matriarcale faceva da eco un culto matriarcale ben specifico, quello della Grande Dea. Una Grande Dea benefica, al contrario della Grande Madre del politeismo androcratico pagano. Quindi, sotto il profilo storico, il rovesciamento della pacifica cultura matriarcale fu determinato dall'aggressiva invasione dei Kurgan che ribaltò la stabilità della più longeva civiltà umana. Un rovesciamento cruento che colpì in primo, fin nel più profondo, ogni donna. È proprio da quel cruento traumatismo che ebbe inizio, per controreazione, e poi fissazione, la psicopatologia cibeleica. Una psicopatologia che si reduplicherà per via matrilineare di madre in figlia, interessando collateralmente anche i figli di sesso maschile. Una psicopatologia giunta intatta fino a noi con tutto il suo potenziale terrificante. Un potenziale che interessa ogni conflittualità intrapsichica, fra individuo e individuo, individuo e collettivo ed infine, non per ultima, la belligeranza mai interrotta fra collettivi dell'umanità post-matriarcale. Con l'avvento dei Kurgan, questa reduplicazione cibeleica è giunta fino a



noi. Ognuno di noi ne subisce, incontestabilmente, le conseguenze dirette od in riverbero della stessa. È indubbio che, quanto detto ha la sua rappresentazione simbolica nella Grande Madre, presente all'interno della cultura greco-romana nel binomio Gaia-Cibele. Alla presenza di queste due matriarche, solo per qualche millennio, si contrappone l'inimmaginabile longevità della Grande Dea primigenia. Una presenza documentata a partire dal 500.000 a.C. Grazie a questa datazione possiamo affermare che essa ha superato la barriera del tempo nella quale si sono sviluppate tre differenti specie umane. Quella dell'*homo antecessor*⁶², dell'*homo sapiens* e dell'*homo sapiens-sapiens*, a cui noi apparteniamo. Per ciò che riguarda il reperto archeologico che dimostra innegabilmente l'età della Grande Dea, esso è costituito da una icona che ci viene descritta dalla paleoantropologa Marija Gimbutas: *Una pietra triangolare come simbolo della Dea o del suo potere rigeneratore risale forse al Paleolitico Inferiore. Formati naturalmente o tagliati ad hoc, i triangoli in selce, alcuni con i seni o la testa abbozzata al vertice del triangolo, si incontrano nei depositi Acheuleani/Heidelbergia dell'Europa occidentale. Questa figura triangolare del Paleolitico Inferiore, in selce*



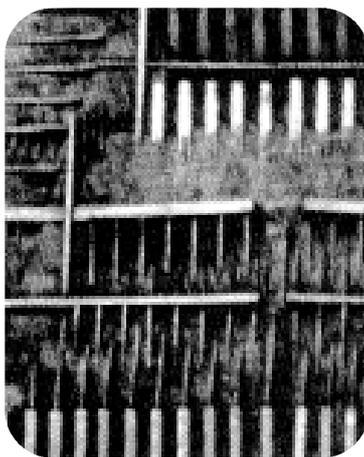
61 Cavalli-Sforza 1995: 221.
62 Manzi 2004: 53



staccata dal nodulo, è dotata di seni e reca le tracce dei colpi inferti per modellare la testa, i seni, la vulva. Le sporgenze naturali sono state scheggiate per formare i

seni. La statuetta può reggersi su una superficie piatta. Ritenuta Heidelbergiana; datata, sulla base dell'associazione con utensili, probabilmente intorno al 500.000 a.C.⁶³. Quindi il culto della

dea Cibele fa da ponte fra la cultura preistorica più arcaica con quella odierna dell'Occidente. Un ponte sostenuto dalle analogie con la Grande Dea paleolitica, da una parte, e con quelle relative alla nostra cultura occidentale, dall'altra. Cibele però rappresenta la parte più psicopatologica della nostra cultura. È l'icona più aspra della sofferenza femminile. È proprio su tale realtà e sull'indagine psicologica, operata sulla stessa, dalla postanalisi che si è definito il complesso di Cibele. Rimarcando ancora, è proprio sulla psicogenesi cibelica che viene iterata ed amplificata tutta la nostra ricerca in modo ampio e dettagliato. Una ricerca che ci permette di affermare che ogni violenza subita dalla donna ha un riflesso negativo diretto ed immedia-



to, così esteso e profondo, in ogni società e cultura, da superare ogni immaginazione.

La scoperta del complesso di Cibele è stata definita come rivoluzionaria nel campo della psicologia dinamica e dell'antropologia sociale. Apre un nuovo campo di ricerca e visione del mondo partendo da un presupposto basilare. Un presupposto ben visibile, una volta identificato, ma che fino ad oggi è rimasto celato all'interno del rimosso più tenace di ogni individuo e collettivo. Una ricerca tesa a migliorare e difendere lo *status* della

donna, della sua funzione materna, e di riflesso dell'umanità intera. La postanalisi, da sempre, propone, già prima di ogni altro, la parità delle quote rosa in ogni Parlamento ed in tutte le istituzioni di ogni Stato, e la perfetta equiparazione dei diritti fra donna ed uomo, tenendo, giustamente, conto delle differenze psicofisiche esistenti. Una ricerca che è, in sé e per sé, un omaggio dovuto a quella metà del cielo dal cui ventre fertile ogni essere umano viene concepito, nutrito e conformato, per poi essere partorito alla luce della vita.

63 Gimbutas 1990: 21 La vulva rigeneratrice: triangolo, clessidra e zampe di uccello, p. 237, vedi fig. n° 369.



Breve introduzione al metodo postanalitico

Gli scritti e la tecnica di indagine postanalitica sono stati recensiti da illustri accademici di fama internazionale. Fra questi citeremo il prof. Gianni Tibaldi¹, già ordinario presso la Facoltà di Psicologia dell'Università di Padova, delle quattro discipline di: Teorie della Personalità; Psicologia della Personalità e delle differenze Individuali; Psicologia Generale e della Personalità; Psicologia Applicata.

Scrivendo l'illustre psicoclinico a proposito dell'attività dello psicoterapeuta Mario Bulletti: *possiede una coerente epistemologia, una severità etica, una sensibilità clinica; ha scoperto una originale ed emotiva strada per svelare "l'origine psicoanalitica" ed è come una fonte inesauribile la cui capacità potenziale può superare i limiti di alcuni teoremi freudiani, per andare verso nuovi e affascinanti orizzonti. La postanalisi di fatto è un messaggio ed un modello per dare un senso sistemico in questa prospettiva. La postanalisi collega elementi antropologici, simbolici, filosofici, psicosociali, psicodinamici, storici, poetici, politologici, ed infine clinici in un sistema coerente in cui scopre una nuova interpretazione nei "misteri della mente"; apre una strada creativa della cura, la sola motivazione e traguardo di ogni vero analista.*

Nei fatti la metodologia dell'indagine postanalitica, oltre a seguire i collegamenti enumerati dall'illustre psicoclinico, prof. Gianni Tibaldi, segue a grandi linee i canoni della psicologia

dinamica freudiana. Si differenzia fondamentalemente da quest'ultima individuando il nucleo delle nevrosi nel complesso di Cibele e non in quello del pre-Edipo, come nell'ultima revisione operata dal padre della psicoanalisi². Ad ulteriore distinzione, in postanalisi, la genesi di tutte le fissazioni psicopatologiche funzionali, quali le psicosi e quelle della diade nevrosi-perverzione è da far risalire al complesso di Cibele, che ne diviene il nucleo.

La tecnica postanalitica, del soggetto disteso sul lettino al buio, segue il metodo dell'originale procedimento maieutico. Nei fatti, per ciò che ci riguarda, fu proprio il filosofo greco Socrate ad utilizzare per primo la tecnica del "divano psicoanalitico"; infatti, anche secondo l'illustre storico della psicologia, Peter R. Hofstätter: *il procedimento psicoanalitico si rivela ancora sorprendentemente simile ad un metodo curativo in uso nel mondo dell'antica Grecia, tramandato da una caricatura che Aristofane ne fa nella commedia "Le nuvole" (intorno al 425 a.C.), dove attribuisce tale pratica a Socrate³.* La postanalisi non si fa quindi il vanto dell'originalità in questo specifico e fondamentale procedimento tecnico. Inoltre, nell'indagine postanalitica, lo psicoterapeuta agisce da specchio al soggetto in analisi. Si tratta di una dinamica analoga a quella dello specchio fisico durante la quale ogni persona può osservare quelle parti del proprio corpo non visualizzabili se non con uno specchio. In coerente analogia lo specchio dello psicoterapeuta evidenzia, per il soggetto in analisi, quei particolari di sé che il soggetto stes-

1 Rappresentante in Italia della "UNDL Foundation", "Universal Networking Digital Language" (ONU), Palais des Nations, di Genève; Presidente di "Glocalimage"; Membro del Consiglio Direttivo della "Union des Associations Internationales", Bruxelles.

2 Freud 1931: 64. *Con ciò la fase preedipica della donna acquista un significato che finora non le avevamo attribuito. Poiché in tale fase vi è spazio per tutte le fissazioni e rimozioni alle quali siamo soliti ricondurre il sorgere delle nevrosi, pare necessario ritrattare la validità generale della tesi che il complesso edipico sia il nucleo della nevrosi.*

3 Hofstätter 1978: 268.



so non riesce a visualizzare. Utilizzando la dialettica della psicologia comportamentale potremmo affermare che tale impostazione rende attivo l'insieme dell'apparato dei "neuroni specchio". Ciò a cui ci riferiamo è stato rilevato dal prof. Giacomo Rizzolatto, dell'Università di Parma, che: [...] *ha scoperto speciali neuroni della corteccia premotoria che si attivano quando una scimmia esegue un preciso compito con la mano, per esempio portarsi alla bocca un'a-rachide. La cosa straordinaria è che gli stessi neuroni si attivano quando l'animale osserva un simile (o addirittura una persona) compiere la stessa azione. Rizzolatti ha chiamato queste cellule "neuroni specchio", suggerendo che essi ci offrono un' spiegazione per l'imitazione, l'identificazione, l'empatia e la possibilità di imitare la vocalizzazione, tutti processi mentali inconsci propri delle interazioni tra le persone*⁴. In postanalisi viene utilizzata anche, per accentuare ed accelerare la focalizzazione dei "processi mentali inconsci", una tecnica specifica quale quella collaudata da: W. Stekel e dalla scuola di F. Alexander a Chicago ("terapia attiva"): *il terapeuta interviene nel processo avanzando le interpretazioni che il paziente non sia ancora riuscito a trovare*⁵.

Inoltre a partire dall'ottobre del 1983 ad oggi, ogni seduta viene registrata su magnetofono. Il soggetto in analisi, diviene, subito dopo la registrazione, possessore dell'audiocassetta. Si impegna a riascoltarla e a studiarla, seguendo anche precisi dettami suggeriti dall'analista.

Dopo aver eseguito il suo lavoro di trascrizione di appunti, osservazione, correzione di eventuali imprecisioni ed elaborazioni sulla seduta medesima, produrrà le sue risultanti di questo insieme nella seduta successiva.

In tal modo si aumenta la possibilità di verifica e revisione sullo svolgimento di ogni seduta, a cui si deve aggiungere un aumento di efficacia e di efficiente riduzione della terapia stessa. Questa strategia di riattualizzazione "in continuo" permette alla dialettica postanalitica un'interazione terapeutica affidabile, anche se più breve, aumentandone i margini di sicurezza. Quest'ultima strategia segue anche la linea dei dettami, divenuti ormai canonici, del metodo ben collaudato da Edgar Morin nella sua indagine sociologica a Plozevet: *le principe de la méthode que j'ai utilisée à Plodémet est de favoriser l'émergence des données concrètes, de saisir les réalités humaines sous de diverses dimensions, de chercher [...]*⁶. "Il principio metodologico che ho utilizzato a Plodémet è di favorire l'emergenza di dati concreti, di comprendere la realtà umana sotto le sue dimensioni differenti, attraverso i dati raccolti [...]". *Le corps des hypothèses ne peut être établi une fois pour toutes au terme d'une préenquête [...]*⁷. Ciò poiché: *il corpo delle ipotesi non può essere fissato definitivamente dopo aver compiuto la ricerca iniziale. È per tal motivo che la postanalisi cerca sempre la verifica delle istanze emerse nella préenquête ovvero in ogni prima seduta a cui succederà sempre una seconda seduta di verifica perennemente attive nel loro succedersi. In sostanza, nelle sedute postanalitiche, la concatenazione logica dei vissuti e dei concetti viene continuamente verificata e rimessa in discussione attraverso una propositiva "attenzione selettiva". Nei fatti già da lungo tempo: Francis Crick e Christof Koch, neuroscienziati del California Institute of Technology, hanno sostenuto, in modo persuasivo che l'attenzione selettiva non è solo un'importante*

4 Kandel 2006: 66 -73.

5 Hofstätter 1978: 269.

6 Morin 1967: 394.



area di indagine, ma anche un elemento fondamentale della coscienza⁸. Quindi attraverso “l’attenzione selettiva” si passa dallo stadio inconscio a quello della coscienza, salendo il primo gradino di quella scala che conduce verso la prima meta di una nuova stabilità. Una stabilità che supera la conoscenza. Una conoscenza che il filosofo presocratico Eraclito da Efeso (ca 550-ca 480 a.C.) definì come sapienza: *È necessario che gli uomini amanti della sapienza siano esperti / di moltissime cose* (fr. 35)⁹. Una sapienza o una conoscenza che si rivelano inutili se non può essere raggiunta la meta della saggezza: *La saggezza è la virtù più grande, e la sapienza consiste nel / Dire cose vere e nell’agire avendo compreso la natura delle cose* (fr. 112). Nei fatti la sapienza eraclitea è da intendersi soprattutto come nozionismo. Un nozionismo che consiste nel conoscere lo statuto psicofisico dell’ordine naturale. La saggezza è intesa invece come una significazione alla quale si accosta maggiormente il nostro significato della sapienza.

Quindi nell’insieme tecnico postanalitico, si ha una percorrenza su tre livelli: nel primo, che potremmo definire metaforicamente come quello di un apprendistato, il soggetto in analisi ascolta il proprio inconscio. Nel secondo stadio, dopo aver sgrossato, attraverso una prima cono-

scienza o sapienza eraclitea, la propria coscienza, si accinge a salire i gradini che lo condurranno alla svolta decisiva del terzo stadio. Un terzo stadio nel quale si giungerà al cambiamento fondamentale consistente nell’operare con saggezza. Una saggezza, in sé e per sé, significante emblematico dell’armonia psicofisica. Un’armonia che, sebbene instabile, ognuno di noi deve continuamente finalizzare con maestranza.

Questo insieme metodologico della psicoterapia postanalitica, utilizzato fin dall’ottobre del 1983 a tutt’oggi, ha dimostrato ampiamente la sua efficace efficienza sul 90% dei casi in analisi. Il bacino di utenza, all’87.5% privato, con soggetto pagante, è costituito a tutt’oggi da circa 3000 casi analizzati di cui il 55% di sesso femminile, per un totale di circa 24000 ore di psicoterapia. La verifica delle tesi postanalitiche è stata eseguita in tre continenti nello svolgimento dell’attività praticata in Europa, Africa e Nord America. Durante tale verifica è stata sempre riscontrata la presenza del complesso di Cibele visualizzabile in varie forme dinamiche addirittura antitetiche ma combacianti agli antipodi più estremi. Una presenza però globale di cui la nuova psicologia del prossimo futuro, sia analitica che comportamentale, non potrà ignorarne la realtà.

BIBLIOGRAFIA

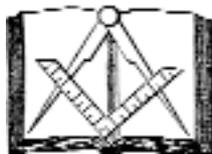
- Aubert, R. – Fedalto, G. – Quaglioni, D. (1995) *Storia dei Concili*, San Paolo, Milano.
Berthelsen, D. (1990) *Vita quotidiana in casa Freud*, Garzanti, Milano.
Bulletti, M. (2004) *La genesi della Violenza in Occidente*, Volumnia, Perugia.
Cassola, F. (1991) *Inni Omerici*, Mondadori, Milano.
Cattabiani, A. (1989) *Calendario*, Rusconi, Milano.

7 Morin 1967: 394.
8 Kandel 2006: 66-73.
9 Eraclito 1989.



- Catulli, G.V. (1996) *Carmina*, LXIII, *Super alta vectus Attis celeri rate maria*, traduzione a cura di G. Chiarini, Frassinelli, Milano.
- Cavalli-Sforza, L. & F. (1995) *Chi siamo*, Mondadori, Milano.
- Cordier, U. (1997) *Guida ai luoghi misteriosi d'Italia*, Piemme, Casale Monferrato (AI).
- Del Ponte, R. (1992) *La religione dei romani*, Rusconi, Milano.
- Devoto, G. (1989) *Dizionario Etimologico*, F. Le Monnier, Firenze.
- Enciclopedia della geografia* (1993) De Agostini, Novara.
- Eraclito (1989) *I Frammenti*, a cura di F. Trabattoni, Marcos y Marcos, Milano.
- Eusebio di Cesarea (1964) *Storia ecclesiastica e i Martiri della Palestina*, trad. e note di G. Del Ton, Roma-New York.
- Francia, E. (1983) *La Basilica di S. Pietro*, De Agostini, Novara.
- Frazer, J. (1973) *Il ramo d'oro*, Boringhieri, Milano.
- Frazer, J. (1990) *Il ramo d'oro*, XXXVII, *Religioni orientali in Occidente*, Boringhieri, Milano.
- Freud, S. (1905) *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in Opere, vol. IV, Bollati Boringhieri, Torino.
- Freud, S. (1911) *Sulla psicoanalisi*, vol. VI, Bollati Boringhieri, Torino.
- Freud, S. (1924) *Il tramonto del complesso edipico*, in Opere, vol. X, Bollati Boringhieri, Torino.
- Freud, S. (1925) *Inibizione, sintomo e angoscia*, Capitolo 11. *Aggiunte*, A. *Modificazione di vedute già esposte*, vol. X, Bollati Boringhieri, Torino.
- Freud, S. (1931) *Sessualità femminile*, in Opere, vol. XI, Bollati Boringhieri, Torino.
- Freud, S. (1990) *Epistolari, Lettere alla fidanzata e ad altri corrispondenti 1873-1939*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Gimbutas, M. (1990) *Il Linguaggio della Dea*, Neri Pozza, Venezia.
- Hinsie, L.E. – Campbell, R.J. (1979) *Dizionario di Psichiatria*, Astrolabio, Roma.
- Hofstätter, P.R. (1978) *Psicologia*, Feltrinelli, Milano.
- Kandel, E.R. (2006) *La nuova scienza della mente*, in *Mente & Cervello*, n. 23, settembre - ottobre, Le Scienze S.p.a., Roma, pp. 66-73.
- Kaplan, L.J. (1992) *Perversioni femminili*, CDE, Milano.
- Laplanche, J. – Pontalis, J.B. (1984) *Enciclopedia della psicoanalisi*, Laterza, Roma-Bari.
- Laplanche, J. – Pontalis, J.B. (1990) *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, Paris.
- Manzi, G. (2004) *Argil, l'antenato d'Europa*, in "Le Scienze", 428/Aprile.
- Marchese, A. (1989) *Dizionario di retorica e di stilistica*, Mondadori, Milano.
- Mariotti, I. (1983) *Storia e testi della letteratura latina, Da Tiberio a Traiano*, Zanichelli, Bologna.
- Meaden, T. (1998) *Stonehenge, il segreto del solstizio*, CDE, Milano.
- Morin, E. (1967) *La Métamorphose de Plozevet Commune en France*, Fayard, Paris.
- Müller, C. (1980) *Lessico di psichiatria*, Piccin, Padova.
- Rendina, C. (1983) *I Papi*, Newton Compton, Roma.
- Roudinesco, E. – Plon, M. (2005) *Diccionario de psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires.
- Tannahill, R. (1985) *Storia dei costumi sessuali*, Rizzoli, Milano.
- Thomae, H. (1954) (a cura di) *Handbuch der Psychologie 3: Entwicklungspsychologie*, C.J. Hogrefe, Göttingen.





Segnalazioni editoriali

SOTTO LA DIREZIONE DI DANIEL LIGOU

Dictionnaire de la franc-maçonnerie

Edizione rivista, corretta e ampliata da Charles Porset e
Dominique Morillon

Quadrige / Puf, Presses Universitaires de France, 2006, Parigi.

pp. 1357 € 43



Cos'è la Massoneria? Come si diventa massone? Perché si parla di società segrete, di riti misteriosi, di iniziati? Cosa sono un'obbedienza, una loggia, un gran maestro? Perché la Massoneria ha suscitato tanto odio, è stata messa all'indice e ancora, ai nostri giorni, richiama numerosi sospetti? Facendo riferimento ad un precedente lavoro pubblicato nel 1974, questo dizionario ha conosciuto, fin dai tempi della sua prima edizione nel 1987 in versione rilegata, un successo considerevole. Questa quinta edizione in formato tascabile testimonia di un interesse sempre vivo per la "massonologia".

Lontano dallo svelare dei pretesi "segreti massonici", questa opera riflette, lontano da tutte le polemiche, la molteplicità di sensibilità e di approcci e testimonia in modo esaustivo e rigoroso, in un preciso inquadramento storico, la ricchezza delle obbedienze. Sono presentate le nozioni, i personaggi, i costumi, i luoghi dove esiste ed è attiva la Massoneria. Una importante bibliografia completa il dizionario che si dimostra il "dizionario di una Massoneria nelle idee e nei fatti".

Il semplice fatto che l'edizione precedente – datata al 1997 – sia andata esaurita, testimonia della viva attenzione che non solo i massoni ma anche i profani che si interessano all'Ordine hanno manifestato nei confronti della nostra opera.



Ben inteso, non abbiamo modificato molto la presentazione dell'opera, ma qualche articolo è stato aggiunto e riaggiustato: qualche nuova voce e delle biografie sono state sviluppate. Abbiamo riammodernato la storia dell'Ordine non solo in Francia ma anche in altri paesi e per non appesantire inutilmente l'insieme, qualche sezione è stata soppressa. Si tratta di un Dizionario massonico e non di un Dizionario di simboli o di esoterismo o di società segrete. Non ci siamo limitati però alla "Massoneria *stricto sensu*", ma abbiamo inteso il tema in senso più ampio.

La logica ci ha imposto tre orientamenti: innanzitutto la necessità di dedicare un articolo a ogni paese del mondo dove vive o ha vissuto la Massoneria. Il secondo motivo della ricerca è stato la parte biografica. Sappiamo infatti che è incompleta. Fare un Dizionario biografico dei soli Massoni francesi, come quello che Alain Le Bihan ha dedicato ai Fratelli parigini del Grande Oriente di Francia tra il 1773 e il 1790, avrebbe avuto bisogno di molti anni di lavoro, di numerosi collaboratori, di molti volumi e molto denaro per ottenere dei risultati comunque incompleti e discutibili. Noi ci siamo limitati ai dignitari delle diverse obbedienze, a quelli che hanno esercitato un ruolo importante nella vita politica, sociale, economica, scientifica e letteraria. Bisogna specificare che il concetto di "importanza" non poteva essere altro che soggettivo.

Resta così la terza ragione: il contenuto intrinseco della Massoneria, il suo rituale o i suoi rituali, il suo simbolismo, la sua vita e le sue regole. Dato che tutti questi argomenti sono immensi, è stato necessario "privilegiare". In linea generale abbiamo sacrificato l'antico per il moderno analizzando e definendo le realtà contemporanee. Per esempio, dal punto di vista dei gradi, abbiamo mirato a dare una parte essenziale alla "Mark Masonry" anglosassone, al Rito Scozzese Antico e Accettato e al Rito Scozzese Rettificato. Per il resto ci siamo in genere accontentati di menzioni o di brevi indicazioni. Sarebbe stato impossibile e anche inutile analizzare i circa trecento gradi di "cavaliere" enumerati da Ragon, in un modo peraltro incompleto.

D'altro canto il Dizionario non poteva essere un semplice catalogo delle realtà attuali. Come sempre, la storia spiega il presente. Il Rituale, massonico o meno, proviene da epoche lontane. Per questo abbiamo mirato in ogni articolo a rintracciare una dialettica spazio-temporale che ci sembrava indispensabile, sia sul piano dell'istituzione che su quello della prassi e anche eventualmente dell'ideologia.

dalla *presentazione* di Daniel Ligou (2005)



IL PENSIERO MAZZINIANO
Democrazia in azione
Anno LXI, numero 2, Maggio-Agosto 2006



Editoriali e commenti

Dall'irripetibile Bicentenario al futuro di un'Associazione, R. Balzani

Popolo e Costituzione, R. Brunetti

L'identità di patria e l'orizzonte umano del XXI secolo, P. Caruso

Saggi e interventi

Primo Risorgimento

Arte e azione nel pensiero di Giuseppe Mazzini, G. Bersa

Mazzini e l'esilio londinese. Progetto politico e democrazia sociale, N. Dell'Erba

100 anni del monumento di Don Giovanni Verità, F. Fabbri

Il maggiore dei finanzieri Callimaco Zambianchi, G. Severino
Mazzini, contorno e figura, S. Rogari

Secondo Risorgimento

Una memoria ritrovata: le vicende della Brigata Ebraica, M. Proli

Randolfo Pacciardi: un eroe di altri tempi, F. Bucci e R. Bugiani

Terzo Risorgimento

Il professor Serafini Umberto, G. Panizzi

I significanti nella "manovra-bis" governativa, F.M. Giuliani

Attualità del socialismo liberale, L. Rocca

Nella società dell'informazione, F. Ferrero

Quale Stato Sociale?, D. Mirri

Cultura e Società

La chitarra di Giuseppe Mazzini, M. Finelli

Satira di ieri e di oggi, M. De Vincentis

Oltre la competizione, M. Emanuele

Un parere controcorrente: per la liberalizzazione della droga, A. Chiti-Batelli

Intorno alla democrazia, L. Bruni

Studi Repubblicani

Il teatrino della storia, A. Carioti

Denaro e "conoscenza" nella Chiesa Cattolica, G.F. Fontana



Libri Cultura e Società

Riletture, P. Calamandrei

L'opzione, A. Colombo

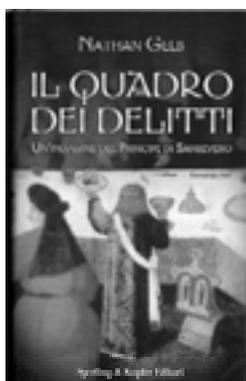
Scelta ragionata, P. Caruso

Fra gli scaffali, recensioni, P. Odifreddi

Segnalazioni dalla Rete

XXIV Congresso Nazionale A.M.I. a Napoli

Programma



NATHAN GELB

Il quadro dei delitti. Un'indagine del Principe di Sansevero.
Sperling & Kupfer Editori, Milano, 2006. pp. 482 € 18,00

“Il diavolo stesso non saprebbe compiere nulla di tanto diabolico!” Così da Roma Papa Benedetto XIV commenta l’orribile catena di delitti che insanguina la cittadina di Clisson in Bretagna. Omicidi raccapriccianti, a metà strada fra alchimia e satanismo. Ma a tirare in ballo il demonio, nel 1753, occorre sempre cautela. Per questo il pontefice, aggirando Inquisizione e polizia, affida in segreto l’indagine al celebre alchimista napoletano Raimondo de Sangro Principe di Sansevero. Piccoletto ma di elevato ingegno, intuito

folgorante e lingua tagliente, dai mille imprevedibili artifici, l’improvvisato *detector* s’imbatte in maniaci adoratori di reliquie, irrequieti “fantasmi”, cacciatori di pietre filosofali. A ffronta poi un serial killer che smembra le proprie vittime, marchiandole con oscuri geroglifici, e possiede una singolare *qualità*... A complicare le cose, il mistero di due ampolline vecchie duemila anni, provenienti dal tesoro dei Templari. Ma cosa lega un’abbazia benedettina al castello del più sinistro pedofilo omicida finito sul rogo tre secoli prima? E perché mai su tutto incombe un famoso quadro di Bosch, che causò la morte del pittore e continua a scatenare follia, delitti, maledizioni? Audace intreccio di passioni, ambizioni e crimini, sorretto da uno stile vigoroso e diabolicamente coinvolgente, *Il quadro dei delitti* è un originalissimo *noir* sull’alchimia. Arte ambigua che scatena l’ambivalenza insita nell’uomo; ponte seducente sospeso tra corpo e spirito, maschile e femminile, passato e presente. Ma quando i colpi di scena si saranno esauriti, il lettore sgomento si troverà di fronte a una realtà che supera ogni fantasia. Una verità che è il tassello mancante al *Codice da Vinci*. Una verità che Dan Brown non poteva conoscere, perché *direttamente* recuperata dal passato.

Recensioni

Del seguente volume proponiamo due recensioni, la prima a cura di V. Paolo Gastaldi, la seconda a cura di Luigi Sessa.

ANNA MARIA ISASTIA, GUIDO LAJ

L'eredità di Nathan. Guido Laj (1880-1948) Prosindaco di Roma e Gran Maestro.

Carrocci Editore, Roma, 2006, pp. 237, Euro 18,60



di V. Paolo Gastaldi

Nella fitta trama di grandi anniversari che affollano il 2006, alcune ricorrenze passano il rischio di finire in sordina. Penso, ad esempio, alla data del 20 marzo 1906 quando, nella Loggia “Rienzi” di Roma, vide la luce iniziatica Guido Laj, futuro Gran Maestro del Grande Oriente d’Italia, per la precisione il primo Gran Maestro eletto dopo le persecuzioni del fascismo, i travagli dell’esilio (così ben ricostruiti nel recente saggio di Santi Fedele *La Massoneria italiana nell’esilio e nella clandestinità. 1927-1939*, Milano, Franco Angeli, 2005) e il difficile risveglio dell’Ordine liberomuratorio italiano per eccellenza, il GOI, avviato già tra mille pericoli nella clandestinità, con i nazisti che occupavano la capitale, e formalmente ripristinato il 4 giugno 1944, cioè lo stesso giorno della liberazione di Roma da parte degli Alleati, quando venne creato il Comitato di Gran Maestranza, composto appunto da Guido Laj, Umberto Cipollone e Gaetano Varcasia.

In generale, le date dell’iniziazione dei Fratelli vengono dalla storiografia accademica o sottaciute – quasi si trattasse di un avvenimento troppo intimo e personale, tutto sommato irrilevante – o, quanto meno, sottovalutate a vantaggio di quelle di evidenza pubblica profana: la nascita, gli studi compiuti, il matrimonio, le svolte della carriera intrapresa, le vicende familiari, le polemiche ingaggiate, le opere realizzate, la morte fisica. Per fortuna, Anna Maria Isastia e Guido Laj (nipote del Gran Maestro sopra ricordato) non hanno atteso i due anni che ancora mancano al LX anniversario della morte di Laj per far uscire il saggio *L'eredità di Nathan. Guido Laj (1880-1948)*, Carrocci, Roma, 2006.



I due autori si sono divisi equamente i compiti. Mentre la Isastia ha tratteggiato con efficacia l'impegno culturale e l'attività massonica di Laj, il nipote Guido ha focalizzato l'attenzione sull'operato di pubblico amministratore nel Consiglio Comunale di Roma svolto dal nonno in due momenti cruciali della storia italiana: il ribollente Primo dopoguerra e il persino più drammatico Secondo dopoguerra. Avvalendosi di un cospicuo materiale d'archivio inedito, spesso attingendo alle carte e ai ricordi privati della famiglia, i due autori, con rigore scientifico, ci hanno tratteggiato un nitido profilo biografico, che si staglia sullo sfondo della storia generale del nostro paese.

La lettura del saggio sprona una serie di riflessioni nient'affatto marginali sulla storia della nostra Istituzione e persino sulla sua configurazione attuale. Ma, anzi tutto, chi fu Guido Laj? Nato a Messina nell'aprile 1880 da una famiglia originaria di Cagliari, Laj manifestò fin dagli anni giovanili uno spiccato interesse per i problemi della società italiana in transizione verso le ardue conquiste della modernità: l'emancipazione degli emarginati, l'adeguamento delle istituzioni statali alle nuove esigenze della democrazia, la consapevolezza dell'identità nazionale da consolidare nel popolo italiano opponendosi nel medesimo tempo alle montanti borie nazionalistiche di un imperialismo da straccioni, ai feroci livori antiunitari e reazionari di parte clericale, alle ingannevoli lusinghe dell'Internazionalismo proletario in nome di una religione civile capace di costruire un'autentica Città dell'Uomo nella quale sono praticati la dignità di tutti e il mutuo affratellamento entro i *landmarks* del sacro trinomio di Libertà Egualianza e Fratellanza. In ciò sta – verso il passato – l'eredità di Ernesto Nathan, ma anche la continuità futura e la vitalità attuale del Grande Oriente che, a ragione, ha voluto intitolare la Gran Loggia del 2004 "La Città dell'Uomo".

Nato nella stagione in cui all'epopea risorgimentale era succeduta la prosa dell'Italietta, Guido Laj ha sentito fortemente il richiamo mazziniano al senso del dovere personale quotidiano, alla probità pubblica e privata, alla solidarietà verso i bisognosi e all'impegno per un riscatto universale. D'altra parte, il richiamo mazziniano significa forte tensione spirituale che non si identifica, né si fossilizza nel dogmatismo di nessuna Chiesa istituzionalizzata, ma si libra negli spazi sconfinati dell'universalità dell'Uomo.

Egli rappresentò, dunque, una Massoneria che custodisce i valori della Tradizione esoterica e della spiritualità, ma taglia i ponti con gli stereotipi tenebrosi della segretezza maneggiona e rifiuta le derive fantasiose dell'occultismo dei mestieranti, perché sa e può moralmente farsi carico di colmare i *deficit* di progresso e di civiltà della nazione, facendo sentire la sua voce ogni volta vengano messi in discussione i temi della convivenza civile. Solamente così *il perfezionamento che noi perseguiamo nelle nostre Officine non si limita all'individuo, ma deve riverberarsi sulla società.*

Nella ricerca della trasparenza, egli interpretò una Massoneria che si pone come punto di riferimento ed elemento di coesione metaideologico tra le forze progressiste



attive nella società non per appagare le ambizioni personali di qualcuno ma per il bene comune. Con un pizzico di maliziosa ironia egli ammoniva: *abbiamo bisogno di candi - dati alla persecuzione assai più che di aspiranti ad un portafoglio di ministro.*

Uomo integerrimo, era pronto a offrire il fraterno abbraccio a chiunque fosse animato da vero spirito massonico, ma altrettanto fermo nel *precludere le porte del Tempio a coloro che vengono a noi non pervasi da spirito di sacrificio ma da desiderio di appoggio, di favore, di aiuto nei loro interessi, nei loro affari.* Traggio le citazioni dal discorso d'insediamento pronunciato da Laj il 19 novembre 1945 e non è difficile trovare in esse una straordinaria consonanza con l'indirizzo attuale della nostra Famiglia. Allora, per usare un'immagine retorica di Giovanni Bovio, la Massoneria viveva una sua primavera periodica. Proprio come ora.



Un libro interessantissimo, tutto da leggere, che prendendo lo spunto da quello che fu il conclamato successo dell'amministrazione Nathan che ha segnato indelebilmente la storia del Comune di Roma, attraversa tutta la prima metà del XX secolo, riportando in luce e rinfrescandolo alla poco attenta memoria dei cronisti e degli storici uno spaccato della società romana dell'epoca quasi interamente dimenticato se non pure volutamente del tutto ignorato.

Nella prospettiva indicata dagli Autori, il punto di riferimento e di partenza è senza dubbio l'irripetibile esperienza politico-amministrativa che ancora oggi, con ammirazione, ci riporta al grande sindaco di Roma che fu Ernesto Nathan. La trattazione dell'argomento recupera alla memoria un vero e proprio stile di vita, una particolare educazione civica e morale che distinse eccezionalmente un certo numero di uomini la cui cultura si era forgiata in un ambiente che essi stessi avevano con il loro lavoro, con il loro esempio, con il loro contributo di idealità concorso a costituire: quell'ambiente che le cronache del tempo non erano insolite definire massonico-risorgimentale.

Con palpitante senso della realtà, il libro ci introduce nelle vicende della vita comunale romana proprio a partire dal momento della più profonda crisi economica che succede alla fine della prima guerra mondiale, allorché gli scontri politici si accendono per la conquista dei seggi amministrativi di una città che versa in condizioni più che precarie. In tali circostanze va affermandosi in virtù di una vigorosa preparazione tecnica

il personaggio chiave, protagonista della rievocazione che via via che si dipana appassiona sempre più il lettore per le vivide descrizioni precisate nei dettagli del racconto.

Una difficile quanto esauriente ricerca di dati biografici caratterizza il lavoro della Isastia la quale riesce a dar conto della vita ufficiale di Guido Laj e, cosa perfino commovente, dal quadro che ne deriva, emerge anche una descrizione intimistica in cui gli elementi della profonda umanità del protagonista si integrano con le più vigorose e mature espressioni di una vita vissuta nel culto del dovere, dell'etica e della probità.

È stimolante notare che agli autori interessi molto mettere in luce l'interazione del Laj con gli uomini politici e con gli amministratori del suo tempo. Dall'approfondimento di questi rapporti, dalle difficoltà di cui essi sono espressione, la figura del Laj emerge sempre con la maestosità caratteristica di un uomo intemerato di fronte al dovere che negli incarichi che gli vengono affidati pone sempre l'impegno più sentito. Così, sia per ragioni inerenti la sua indiscussa professionalità, sia per ragioni che afferiscono alla sua specchiata moralità ed onestà, sia, infine, per ragioni che si fondano su di una inflessibile dirittura politica e liberale che, non senza sopportati disagi e privazioni, lo hanno sempre distinto, così, dicevamo, nel momento della riconquistata libertà politica dell'Italia postbellica, è la stessa pubblica amministrazione che rende al Laj la giustizia negatagli durante il restrittivo regime fascista. È nella quasi apoteosi del pubblico riconoscimento delle sue virtù civiche, nel riscatto dei suoi meriti umani, amministrativi e politici, che quasi per decreto del rinascendo Stato gli viene riconosciuto, che si ristabilisce quel collegamento massonico lungamente coltivato in clandestinità e che, sul finire del 1945, il Grande Oriente d'Italia, risorgente espressione della Comunità massonica italiana del dopoguerra, corona con la di Lui elezione a Gran Maestro.

Tutto questo e molto di più, viene descritto con precisione di riferimenti storici e con una sagace perizia che mette in rilievo, di volta in volta, le angustie, i presentimenti, le appassionate prese di posizione del protagonista e di tutta una classe di operatori della politica e delle funzioni pubbliche. Tutto questo e molto di più, fanno di questo libro una indagine, perfino attuale, indispensabile al conseguimento di una completa e documentata visione generale del periodo e dello scenario socio-politico, economico-amministrativo, culturale e morale della prima metà del XX secolo a Roma.

Entrare nel merito degli argomenti trattati sarebbe togliere al lettore il piacere di scoprire un vero e proprio nuovo mondo, relativo a fatti la cui importanza, forse proprio in questo libro, per taluni aspetti collaterali, viene messa in luce per la prima volta ed offerta al grande pubblico con semplicità di espressione e documentata asseverazione.

Auspico che questo libro sia letto da un vasto pubblico, non solo per le provate qualità degli Autori di cui, in particolare, è molto nota la concretezza e precisione della Isastia, ma anche per le insospettabili "chicche" storiche che vengono a profusione elargite nel testo. Buona lettura.



FRANCO VALGATTARRI
Il Rito di York in Italia, 1962-1983.
Artemis srl, 2004, Reggio Calabria

di Giuseppe Cacopardi

L'ho letto con attento e partecipe interesse, ed entro nel merito della cronistoria soltanto per l'odore di leghismo emanante da alcuni giudizi e brani. Per esempio, a pagina 80: [...] *un evidente tentativo di alcuni Compagni, devoti a Salvini [chi era costui?] (pochi ma alcuni c'erano, provenienti dalla Calabria, che si esponevano con temerario coraggio), di cercare spazi e di insinuare dubbi e zizzanie;* a pagina 91: *Battelli rispose per le rime, dispiacendo ai più, ma incontrando un discreto consenso in un gruppo che raccoglieva qualche milanese, qualche calabrese, quelli di Palermo, quelli di Napoli [...].* Come se "quelli" fossero anonimi, raccogliatici disturbatori della curva sud e non Compagni partecipanti a pieno titolo.

A quel tempo era "calabrese" anche Eduard Stolper, colui che aveva presentato di persona al Capitolo n° 1 di Milano alcuni Fratelli di Cosenza, poi condotti per esservi esaltati: furono i fondatori del Capitolo Diapason di Cosenza. Alcuni, ancora vivi e vegeti, potrebbero fargli da utili e buoni testimoni, come per esempio Camillo M., Giuseppe O., Claudio P.; Stolper nel 1979 era Deputato per la Campania, Puglia e Calabria, presente il 3 Novembre all'installazione dei dignitari dei Capitoli di Lecce e Foggia insieme col citato Giuseppe O. e lo scrivente. Quel giorno, all'installazione seguì l'esaltazione dei Fratelli leccesi e foggiani cui ho partecipato reggendo per tutto il rito un Fratello sofferente, indimenticabile luce massonica per la Puglia e per l'Italia: sto ricordando e rammentando Carlo Gentile.

La parte storica totalmente mancante è quella degli accadimenti seguiti, negli ultimi mesi del 1981, all'incredibile, infelice episodio di Cedar Rapids: cioè l'immediata dissociazione e il contemporaneo o successivo scioglimento di numerosi Capitoli; con qualche ulteriore malessere nell'Ordine già scosso dall'affare P2. La reazione, subito dopo la notizia, cominciò a Cosenza con l'unanime decisione del Capitolo di dissociarsi dall'operato del Sommo Sacerdote, di confermare fedeltà e obbedienza al GOI e di sciogliersi (inviando contemporaneamente il tesoro del Capitolo alla tesoreria del Gran Capitolo). Copia del deliberato fu inviata a tutti i Capitoli italiani; a ruota seguì il Capitolo di Napoli e via via altri Capitoli si dissociarono; se non rammento male, pochi Capitoli seguirono quello di Trieste che approvò l'operato del concittadino Sommo Sacerdote Aldo Pecchia.

Manca anche la memoria di molti fedeli e attivi Compagni: fra essi Walter Zurlini di Parma; il concorrente di Battelli quale Sommo Sacerdote Fabio Gelmi e Leo P. di Bologna, Vittorio Avolio di Napoli, Walter D. e Alfredo B. di Lecce e i foggiani di cui non rammento i nomi.



Dalle loro vicende si può risalire alla scomparsa ancora persistente di molti Capitoli e capire la crisi dell'Arco Reale del Rito di York negli anni successivi al 1981 fino al periodo della ripresa, che credo cominciata con l'opera appassionata del carissimo Compagno Franco Rizzi.

Non rammento e non so se Franco Valgattari c'era. Io c'ero, anche come G.S.

RAFFAELE LEUZZI

Francescantonio Leuzzi

Nuove Edizioni Barbaro, Delianuova (RC), 2003

di Giuseppe Cacopardi

È la biografia succinta ma documentata, scientifica, politica e muratoria, del docente universitario calabrese che nel 1927 fu tra i dodici che rifiutarono di giurare fedeltà al fascismo.

Nato a Lubrichi di S. Cristina d'Aspromonte il 10 giugno 1865, morì a Delianuova il 21 settembre 1945, *tra lo scandalo dei benpensanti per avere rifiutato prete, confessione, estrema unzione e funerali religiosi* (tratto dalla prefazione di Pasquino Crupi). Studiò Medicina a Napoli, e in quella Facoltà universitaria rimase docente di Anatomia umana normale e poi di Semeiotica chirurgica, venendone allontanato senza retribuzione per il mancato giuramento. Da buon calabrese reagì, iscrivendosi ultrasessantenne in Farmacia; laureatosi, tornò in Calabria a Delianuova, conservando a Napoli amicizie e stima dei tanti che lo apprezzavano anche quale politico e conferenziere attivissimo, mazziniano e repubblicano.

Iniziato nel 1892 dalla RL Aspromonte all'Or. di Delianuova (da cui, insieme con la RL Domenico Romeo, nacque la RL Giovanni Bovio all'Or. di Reggio Calabria) nel 1914 è Maestro della RL G. Bovio all'Or. di Napoli; lo ritroviamo nel febbraio 1944 con delega del S.C. di RSAA a convalidare quale Pot.mo 33 la ripresa dei lavori e l'operatività della RL G. Bovio, la più antica RL reggina, ancora attiva col n° 275.

È un degno lavoro di storia di un dilettante (soltanto omonimo del Massone) che, in tempi disincantati, riporta alla memoria la testimonianza di un uomo coraggioso e fedele che non potè veder vincere la sognata Repubblica ma soltanto ripristinata la libertà di pensiero e d'azione politica; per difenderla, si era battuto contro la nascente dittatura alle elezioni politiche del 1924 capolista repubblicano in Basilicata e in Calabria. Un Libero Muratore da onorare quale esempio di uomo libero e di buoni costumi non soltanto per i calabresi, di Maestro fedele alla promessa di non dovere, non potere, non volere piegarsi alla violenza liberticida.