

Davide Monaco

*Leo Strauss e il “ritorno” alla filosofia ebraica medievale*

The article is devoted to frame the intellectual profile of Leo Strauss, placing it within the historical, philosophical and religious setting that forms the background of his research work. The “Jewish question”, meant as the dilemma of the modern Jew, divided between his belonging to the modern liberal society and his religious identity, represents the problem which the Young Strauss is measured with in Weimar’s Germany, where he grows up and he is educated. From the comparison with the major currents of Jewish thought of the early twentieth century, the identification of his original path of study will take place, aimed at rethinking Jewish identity through the historical study and interpretation of Jewish medieval philosophy and its links with the Islamic one. Dissatisfaction about the responses offered by contemporaneity to the theological-political problem will lead Strauss to deepen the entire medieval Jewish philosophical tradition. In the Straussian path emerges the need for a more accurate understanding of medieval Jewish and Islamic thought, far from the distortions of the historiography of his time, which lost its specificity compared to that of the Christian and European Middle Ages.

Considerato uno dei maggiori filosofi della politica del Novecento e una delle figure di primo piano del pensiero ebraico del XX secolo, Leo Strauss in realtà andrebbe ricordato anche per essere stato un fine e attento studioso del pensiero medievale islamico ed ebraico. Nel campo della filosofia ebraica medievale, Strauss ha dedicato studi a Saadia Gaon (Saadia ben Yoseph, 882-942), Giuda Levita (Yehudah ha-Lewi, 1075-1140), Lewi ben Gershom (Gersonide, 1288-1344), Isaac Abravanel (Isaac Abrabanel, 1437-1509), Baruch Spinoza (1632-1677) – considerato come l’ultimo dei pensatori medievali – e in quello della filosofia islamica ad al-Fārābī (870-950), Avicenna (Ibn Sīnā, 980-1037) e Averroè (Ibn Rušd, 1126-1198), sebbene l’unico autore di cui si sia occupato lungo tutta la vita, dagli anni Venti agli anni Settanta – acquisendo anche un cospicuo debito intellettuale nei suoi confronti – sia

Mosè Maimonide (Moshè ben Maymon, 1138-1204)<sup>1</sup>.

Ma cosa spinse un pensatore interessato ai problemi della democrazia moderna, alla crisi del liberalismo e del diritto naturale, alla fondazione della filosofia e ad una rinascita della filosofia politica all'interno del quadro contemporaneo sempre più dominato dalle scienze sociali avalutative a dedicare tante energie alla storia della filosofia medievale ebraica e islamica?<sup>2</sup> Per rispondere a questa domanda gli anni trascorsi in Germania, tra formazione e prime ricerche, sono fondamentali, in quanto è in questo periodo che si strutturano i nuclei tematici fondamentali del pensiero straussiano ed emergono le questioni principali che animeranno la sua articolata biografia intellettuale.

Nato in una famiglia di ebrei conservatori e ortodossi nel 1899 a Kirchhain (Hessen), Strauss visse in Germania fino al 1932, anno in cui, per sfuggire al nazismo, abbandonò la terra natale prima per la Francia, poi per l'Inghilterra e infine nel 1938 per gli Stati Uniti, dove nel 1949 riuscì ad ottenere una cattedra all'Università di Chicago, raggiungendo in pochi anni successo e notorietà all'interno del mondo accademico statunitense<sup>3</sup>.

Il clima culturale in cui si svolse la formazione straussiana è quello dell'Europa postbellica e del fragile affermarsi in Germania della Repubblica di Weimar (1919-1933), costituito da un ambiente intellettuale

<sup>1</sup> Per una bibliografia delle opere di Strauss, cfr. Altini, *Introduzione a Leo Strauss*, pp. 175-198.

<sup>2</sup> Sul ritorno alla filosofia politica classica come ripresa della filosofia politica platonica cfr. Pangle, *Introduction*; Pangle – Tarcov, *An Epilogue: Leo Strauss and the History of Political Philosophy*; Pangle, *Editor's Introduction*; Id., *Leo Strauss*; Tarkov, *On a Certain Critique of "Straussianism"*; Fussi, *La città nell'anima*. Più in generale sull'interpretazione straussiana di Platone, cfr. Vegetti, *"Un paradigma in cielo"*. Nella lettura del pensiero politico platonico di Strauss gioca un ruolo fondamentale Al-Farabi. Tuttavia, come ha mostrato Tamer, l'influenza del pensiero farabiano nella genesi di quello straussiano è stata a lungo scarsamente considerata dagli studiosi, probabilmente a causa del fatto che biograficamente Strauss sembra abbia letto i testi del filosofo islamico solo dopo aver conosciuto quelli di Maimonide. Questo dato ha portato gli interpreti a disconoscere il grande influsso esercitato dal filosofo arabo, interpretandolo come un prolungamento di quello di Maimonide. Sul tema e per una rivalutazione dell'importanza della meditazione straussiana dell'opera farabiana cfr. Tamer, *Islamische Philosophie*; Tanguay, *Leo Strauss*.

<sup>3</sup> Sugli anni trascorsi all'Università di Chicago cfr. Anastaplo, *Leo Strauss at the University of Chicago*.

le in cui proliferano le teorie sulla “crisi della modernità”<sup>4</sup>. Sotto tale espressione vanno annoverate le diagnosi sul nichilismo di Friedrich Nietzsche (1844-1900), sulla razionalizzazione e il disincantamento del mondo di Max Weber (1864-1920), sul tramonto dell’Occidente di Oswald Spengler (1880-1936), sulla crisi della scienza europea di Edmund Husserl, sulla secolarizzazione e la crisi del liberalismo di Carl Schmitt (1888-1985) e sul destino della metafisica di Martin Heidegger (1889-1976)<sup>5</sup>.

Il percorso universitario di Strauss iniziò presso l’Università di Marburgo, famosa per annoverare tra i suoi docenti Hermann Cohen, il quale non solo era uno dei più importanti maestri del neokantismo, ma anche il maggiore esponente della filosofia ebraica dell’epoca. Strauss, che certamente non mancò di ammirazione nei suoi riguardi, seppe ben coglierne le due anime definendolo «un appassionato filosofo e un ebreo devotamente appassionato al giudaismo»<sup>6</sup>. Cohen rappresentava il centro di attrazione per tutti gli ebrei filosoficamente disposti alla filosofia e allo stesso tempo devoti alle proprie radici, i quali lo riverivano come il loro maestro<sup>7</sup>.

Dopo i primi anni universitari a Marburgo, Strauss proseguì i suoi studi ad Amburgo, dove, nel 1921, si addottorò con una tesi sulla teoria della conoscenza in Jacobi, scritta sotto la guida di uno degli allievi più brillanti di Cohen, Ernst Cassirer (1874-1935)<sup>8</sup>. La sua adesione

<sup>4</sup> Cfr. Strauss, *Preface to the English Translation*, p. 1. Secondo Roberto Esposito, il cliché di uno Strauss chiuso su una posizione rigidamente contrapposta alla grande filosofia novecentesca andrebbe completamente rivisto proprio in ragione del suo confronto con i pensatori della crisi. Contrariamente a quanto comunemente si pensa, non si tratterebbe di un pensatore isolato nel suo tempo, ma influenzato dai grandi pensatori del secolo scorso nella sua critica della modernità. Cfr. Esposito, *Introduzione*.

<sup>5</sup> Sugli anni giovanili di Strauss cfr. Sheppard, *Politics of Exile*, pp. 9-16. Per gli anni universitari cfr. Altini, *Leo Strauss*, pp. 25-32; Smith, *Leo Strauss. The Outlines of a Life*, pp. 13-18; Sheppard, *Politics of Exile*, pp. 16-53; Steiner, *Weimar in Amerika*.

<sup>6</sup> Cfr. Strauss, *Jewish Philosophy*, p. 460. Sui rapporti con la speculazione di Cohen cfr. Kartheininger, *Heterogenität*, pp. 41-111; Adorisio, *Leo Strauss lettore di Hermann Cohen*; Piccinini, *Una guida fedele*.

<sup>7</sup> Cfr. Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, p. 267.

<sup>8</sup> Cfr. Id., *Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis*. Sulla dissertazione e il suo contesto cfr. Steiner, *Weimar in Amerika*, pp. 19-36.

al neokantismo fu breve e tiepida<sup>9</sup> e già nel 1922 si trasferì a Friburgo per seguire i corsi di Edmond Husserl (1859-1938), sebbene anche la frequentazione dei suoi corsi non destò in lui entusiasmi né gli procurò grandi benefici; mentre rimase fortemente impressionato dalla precisione, della competenza e della profondità delle letture dei testi filosofici di un giovane assistente di Husserl, Martin Heidegger<sup>10</sup>.

Nonostante qualche entusiasmo giovanile, Strauss, a differenza di molti suoi contemporanei, non si chiuse mai in un orizzonte neokantiano, fenomenologico o heideggeriano, evitando di cedere alla tentazione di porsi sotto il segno dei maestri frequentati; a preservarlo, gli stimoli che riceveva dalla tradizione ebraica a cui era stato educato e a cui dedicherà gran parte dei suoi studi<sup>11</sup>.

Tutto il percorso straussiano è mosso da un profondo e sincero atteggiamento di *pietas* verso la propria tradizione, a cui lui rimarrà legato “costi quel che costi”<sup>12</sup>. Come ha scritto nel testo, pubblicato nel 1967, ma risalente a una conferenza del 1962, intitolata *Perché rimaniamo ebrei: possono parlarci ancora la fede e la storia ebraica?*: «È impossibile non rimanere un ebreo. È impossibile fuggire dalle proprie origini»<sup>13</sup>.

In questo senso, oltre che al nome di Cohen, le esperienze formative che maggiormente segneranno tutto il suo itinerario intellettuale sono legate a Berlino e a Francoforte. Tra il 1922 e il 1925, a Berlino, Strauss segue i corsi di Julius Guttmann su Maimonide presso la *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*. Negli stessi anni, a Francoforte, frequenta i seminari del *Freieres Jüdisches Lehrhaus* organizzati da Franz

<sup>9</sup> Strauss scrive, retrospettivamente, che del neokantismo fu un seguace incerto e dubbioso; cfr. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*.

<sup>10</sup> Id., Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, p. 461. Su Heidegger si veda anche Strauss, *Existentialism*.

<sup>11</sup> Ricordiamo che è Strauss stesso a dichiarare di essere cresciuto in una famiglia ebrea ortodossa conservatrice; cfr. Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, pp. 459-460: «Sono cresciuto in una famiglia ebraica conservatrice, persino ortodossa [...] le leggi cerimoniali erano osservate piuttosto strettamente». Cfr. Pelluchon, *Leo Strauss*, p. 157.

<sup>12</sup> Cfr. Lettera 76 del 19.03.1973 a Scholem, in Strauss, *Gesammelte Schriften. Band II: Philosophie und Gesetz-Frühe Schriften*, p. 769.

<sup>13</sup> *Why We Remain Jews: Can Jewish Faith and History Still Speak to Us?*, in Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, p. 317.

Rosenzweig, entrando in contatto tra l'altro con Gershom Scholem. Nel medesimo istituto tiene le prime lezioni sul *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza, sulla religione della ragione di Cohen e sulla teoria del sionismo politico. Negli anni berlinesi, Strauss inizia a studiare i classici della filosofia ebraica e islamica del Medioevo, confrontandosi con i testi di Maimonide, Saadia Gaon, Gersonide, al-Fārābī, Averroè, Rashi (Shelomoh ben Isaac, 1040-1105), Abravanel e Avicenna<sup>14</sup>.

Un suo lungo articolo critico, *L'analisi di Cohen della scienza biblica spinoziana*<sup>15</sup>, pubblicato nel 1924 e dedicato alle accuse mosse da Cohen a Spinoza, cattura l'attenzione di Julius Guttmann, che lo aiuta, insieme a Rosenzweig, ad ottenere una borsa di studio presso l'*Akademie für die Wissenschaften des Judentums* di Berlino, dove Strauss porta avanti le sue ricerche tra il 1925 e il 1932. In questi anni Strauss condurrà le indagini che poi porteranno alla pubblicazione di alcune delle sue opere principali: *La critica della religione in Spinoza e Filosofia e Legge*; cura, inoltre, insieme con Alexander Altmann e altri, la *Jubiläumsausgabe* di Moses Mendelssohn, l'edizione dell'opera completa progettata per celebrare i duecento anni della nascita del filosofo ebreo tedesco<sup>16</sup>.

L'*Akademie* – all'epoca diretta da Guttmann – era un'istituzione finalizzata allo studio del giudaismo, dal punto di vista storico, letterario, religioso e filosofico, sulla base dell'attenzione alle fonti e alla loro tradizione. Si trattava di un centro di ricerca che, nato nel 1919 grazie a Rosenzweig e con l'appoggio di Cohen, finanziava con borse di studio le ricerche di giovani studiosi su progetti specifici. Sviluppando l'ideale di un'indagine sui testi della tradizione condotta con i moderni metodi critici e scientifici risalente alla *Wissenschaft des Judentums*, fondata

<sup>14</sup> Cfr. Tamer, *Islamische Philosophie*, p. 44, nota 17, pp. 59-60; Smith, *Leo Strauss. The Outlines of a Life*, pp. 15-16. Strauss era in grado di leggere i manoscritti dei testi filosofici medievali arabi; cfr. la lettera a Scholem del 7 dicembre 1933 in Strauss, *Gesammelte Schriften. Band III: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften - Briefe*, pp. 436-437. Per un elenco delle opere di Avicenna, al-Fārābī, Averroè conosciute da Strauss cfr. Tamer, *Islamische Philosophie*, pp. 287-289.

<sup>15</sup> Cfr. Strauss, *Cohen Analyse der Bibelwissenschaft Spinozas*.

<sup>16</sup> Questa edizione sarà interrotta nel 1938 e poi ripresa negli anni Sessanta. Strauss è autore di diverse introduzioni a vari scritti mendelssohniani ed è l'editore, tra l'altro, del *Commento al “Trattato di Logica” di Maimonide* di Mendelssohn; cfr. Id., *Gesammelte Schriften. Band II: Philosophie und Gesetz - Frühe Schriften*, pp. 465-606.

nella prima metà dell'Ottocento da Leopold Zunz<sup>17</sup> e sviluppata da Zacharias Frankel, Moritz Steinschneider e Abraham Geiger, l'*Akademie* si prometteva di tenere insieme la libera ricerca con il recupero delle radici ebraiche, intese come qualcosa di vivo e non come reperti archeologici di un passato ormai alle spalle<sup>18</sup>.

Nel testo *Perché rimaniamo ebrei?* Strauss identificherà il tema centrale delle sue riflessioni, sin dagli anni della sua giovinezza e formazione, con la “questione ebraica” (*Jewish question*), intendendo con tale espressione il dilemma teologico-politico dell'ebreo, che nella società moderna ha smarrito la propria identità religiosa<sup>19</sup>. Sebbene possa sembrare legata alla specifica situazione degli ebrei tedeschi, per Strauss la “questione ebraica” assume un significato filosofico-politico molto più ampio, che ne fa non un problema meramente particolare, ma simbolico-universale<sup>20</sup>, venendo a coincidere con quello dell'uomo moderno occidentale<sup>21</sup>. Essa rappresenta un'incarnazione storica del “problema teologico-politico” che investe l'intera civiltà occidentale<sup>22</sup>: il dilemma dell'ebreo moderno, diviso tra appartenenza al popolo ebraico e alla democrazia liberale, diventa un banco di prova per l'intero progetto liberale, in quanto fa emergere la contraddittorietà, la debolezza e l'inadeguatezza del suo tentativo di neutralizzare le tensioni tra religione, razionalità e politica emerse nella modernità.

<sup>17</sup> Sulla figura e il progetto di Zunz cfr. Veltri, *A Jewish Luther?*

<sup>18</sup> Cfr. Altini, *Berlino, Atene, Gerusalemme*, pp. 15-18; Dinur, “*Wissenschaft des Judentums*”, p. 572. Sull'*Akademie* berlinese cfr. Myers, *The Fall and Rise of Jewish Historicism*; Altini, *Oltre il nichilismo*, pp. 15-37. Sulla *Wissenschaft des Judentums* si veda il recente Veltri, *Sapienza alienata*, pp. 149-212.

<sup>19</sup> Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, p. 312.

<sup>20</sup> Id., *Preface to the English Translation*, p. 6.

<sup>21</sup> Cfr. Taboni, *La città tirannica*, p. 56; Giorgini, *Leo Strauss: Un profilo tematico*, in Strauss, *Gerusalemme e Atene*, p. XLVII; Kartheininger, *Heterogenität*, pp. 25-40. Carlo Altini ha insistito sulla identità tra problema teologico-politico e *Judenfrage*; cfr. Altini, *Ebraismo e modernità in Leo Strauss*, p. 111. Secondo Mauro Farnesi Camellone tra il 1928-1932 all'interno del pensiero di Strauss si assisterebbe alla radicalizzazione dell'indagine sino ad allora relativa all'orientamento storico del popolo ebraico nel contesto specifico della Germania di Weimer. Infatti tale questione si trasformerebbe nella domanda sulla vita giusta in generale. Cfr. Farnesi Camellone, *Giustizia e storia*, pp. 103-104.

<sup>22</sup> In un altro testo, fonte imprescindibile per ricostruire questo periodo della vita

Nella questione ebraica troviamo anticipati tutti gli aspetti che, nel corso del suo itinerario intellettuale, formeranno l’articolata e complessa trama dell’opera straussiana: il problematico rapporto tra religione e politica; la crisi della modernità e del liberalismo moderno; la *querelle* tra antichi e moderni, tra pensiero premoderno e pensiero moderno; la duplice radice della cultura occidentale, costituita dall’incontro, e talvolta scontro, tra le due sue città simbolo, Gerusalemme e Atene, o fuor di metafora Bibbia e filosofia.

Strauss inizia a confrontarsi con essa sin da giovanissimo, aderendo al sionismo politico<sup>23</sup>: a diciassette anni entra a far parte dei *Jüdischer Wanderbund Blau-Weiss*, un movimento ebraico, a cui contribuirà anche il giovane Gershom Scholem, di tendenza politica sionista che propugnava il “ritorno” in Palestina<sup>24</sup>. Successivamente egli partecipa attivamente ai dibattiti in seno al *Kartell Jüdischer Verbindung*; tali dispute, che lo portano a interrogarsi criticamente sui presupposti della soluzione sionista, possono essere considerati i suoi primi approcci alla *Jewish question*<sup>25</sup>. Gli articoli degli anni Venti, dedicati per lo più a

di Strauss, ossia la lunga prefazione all’edizione inglese del suo volume giovanile su Spinoza, scritta nell’ottobre del 1964 e pubblicata nel 1965, Strauss indica quale punto di partenza del suo cammino intellettuale il “dilemma teologico-politico” in cui l’ebraismo moderno era prigioniero; Cfr. Strauss, *Preface to the English Translation*, p. 1. Un amico molto stretto e di lunga data di Strauss, Jacob Klein, in *A Giving of Account* – una sorta di dialogo-intervista con lo stesso Strauss – con riferimento agli anni in questione, ossia gli anni venti, afferma che «il suo interesse primario era costituito da due questioni: la prima era la questione di Dio; la seconda la questione della politica» (Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, p. 458). A conferma del rilievo che la questione assume lungo tutto l’itinerario straussiano, la nuova introduzione all’edizione tedesca datata 1952 del suo scritto su Hobbes, uscito originariamente nel 1936 in versione inglese, nella quale si ribadisce che il “problema teologico-politico” è rimasto il tema delle ricerche di Strauss. Cfr. Strauss, *Vorwort*. Su Strauss e il problema teologico-politico cfr. Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*; Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*. Per la distinzione tra dilemma (*predicament*) e problema (*problem*) teologico-politico cfr. Batnitzky, *Leo Strauss and the “Theologico-Political Predicament”*, pp. 41-62.

<sup>23</sup> Cfr. Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, p. 2.

<sup>24</sup> Sui complessi rapporti col sionismo e gli scritti sul tema cfr. Zanc, *Introduction*; Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, pp. 10-48; Janssens, *Between Athens and Jerusalem*, pp. 7-30; Piccinini, *Una guida fedele*, pp. 29-88; Steiner, *Weimar in Amerika*.

<sup>25</sup> Cfr. Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, p. 460: «Quando

questioni legate al sionismo, con i loro intenti polemici e propagandistici oppure anche critici, vanno pertanto letti all'interno di un contesto biografico segnato dalla militanza nel movimento<sup>26</sup>. Già in questi scritti la posizione di Strauss nei confronti del movimento appare sempre interlocutoria e critica, senza conformarsi a posizioni predeterminate. Dopo questa giovanile adesione, inizia a riflettere filosoficamente e criticamente sulle soluzioni che all'epoca erano al centro del dibattito – assimilazionismo, sionismo, e ritorno all'ebraismo o all'ortodossia – ritenendole tutte insoddisfacenti<sup>27</sup>.

La via illuminista e liberale, che contava tra i suoi esponenti Cohen e Guttmann, scioglieva il problema ebraico nei meccanismi dello Stato moderno, indicando come soluzione la piena integrazione degli ebrei alla società<sup>28</sup>. Secondo Strauss, l'assimilazionismo liberale emancipava gli ebrei solo da un punto di vista formale e a condizione di rinunciare alla loro identità religiosa, pertanto, più che a risolvere, tendeva a negare il problema, trasformando i fedeli di ciascuna religione in cittadini formalmente tutti uguali, relegandone l'appartenenza religiosa alla mera dimensione privata e intima della coscienza<sup>29</sup>.

avevo diciassette anni mi convertii al sionismo – al semplice e chiaro sionismo politico».

<sup>26</sup> Molti dei testi dedicati al sionismo vennero pubblicati nella rivista, diretta da Martin Buber, *Der Jude*, che tra il 1916 e il 1924 costituiva un polo di attrazione per molti giovani ebrei tedeschi, che si occupavano dei più diversi campi disciplinari. La sua impostazione, voluta da Buber, era fortemente nazionalista. Per un inquadramento degli scritti straussiani di argomento sionista e un loro puntuale commento si rimanda all'introduzione e alle note di Michael Zanc; cfr. Strauss, *The Early Writings (1921-1932)*. Per una lettura che reinterpreta il confronto straussiano con il sionismo come camera d'incubazione del problema teologico-politico cfr. Tanguay, *Leo Strauss*, pp. 28-43.

<sup>27</sup> L'iniziale interesse di Strauss per il pensiero di Spinoza non era puramente storiografico. Per un giovane studioso ebreo della Germania di Weimar si trattava di una questione dalle implicazioni più vaste: Spinoza era al centro dell'attenzione della comunità ebraico-tedesca poiché il suo insegnamento era il presupposto di tutte le risposte che alla *Judenfrage* erano state elaborate tra l'Ottocento e i primi del Novecento; cfr. Strauss, *Preface to the English Translation*, pp. 1-31.

<sup>28</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 4-6.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 4: «Prima che Hitler salisse al potere, la maggior parte degli ebrei tedeschi credevano che i loro problemi sarebbero stati risolti dai principi del liberalismo: gli ebrei tedeschi erano tedeschi di fede ebraica, cioè, non erano meno tedeschi dei

La seconda via, il sionismo<sup>30</sup>, in accesa polemica con la soluzione assimilazionista, sosteneva l’idea della creazione di uno Stato ebraico, liberale, moderno e secolare. Tuttavia, secondo Strauss, il sionismo era una risposta tutta politica e mondana al problema, che rimaneva all’interno dell’orizzonte della modernità, rappresentando nient’altro che l’altra faccia della soluzione illuminista<sup>31</sup>. Il progetto sionista, come quello liberale, implicava una rottura con la tradizione ebraica<sup>32</sup>: entrambi trattavano la questione come un “problema semplicemente umano” e politico, tralasciandone l’essenziale, ossia la fede. Anche quando il sionismo non era semplicemente politico ma era sionismo culturale, ossia anche quando di mira non aveva solo la fondazione di uno Stato di ebrei, ma di uno Stato frutto specifico della identità ebraica, rimaneva imprigionata nelle maglie della modernità, rompendo i ponti con la tradizione religiosa: l’ebraismo, infatti, non è una cultura, un prodotto dell’attività dell’uomo, ma dono e rivelazione di Dio<sup>33</sup>. Strauss elabora

tedeschi di fede cristiana. Presumevano che lo stato tedesco (per tacere della società o cultura tedesca) fosse o dovesse restare neutrale di fronte alla differenza tra cristiani ed ebrei o tra ebrei e non ebrei».

<sup>30</sup> Cfr. *Preface to the English Translation*, pp. 4-6.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 4-5: «La particolarità del sionismo come movimento moderno appare più chiaramente nel sionismo strettamente politico rappresentato in primo luogo da Leon Pinscher nella sua *Autoemancipazione* e poi da Teodoro Herzl nello *Stato degli Ebrei*: Pinscher ed Herzl partirono dal fallimento della soluzione liberale ma continuarono a vedere il problema come aveva iniziato a vederlo il liberalismo, cioè come problema puramente umano. Radicalizzarono questa interpretazione puramente umana. Il terribile destino degli ebrei non poteva essere inteso in rapporto alla punizione divina per i peccati dei loro padri od alla missione del popolo eletto e quindi sopportato con la mite forza d’animo dei martiri. Doveva essere inteso in termini puramente umani: come un problema puramente politico che, in quanto tale, non poteva essere risolto facendo appello alla giustizia o generosità di altre nazioni».

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 5-6: «La vera soluzione del problema ebraico richiede che gli ebrei divengano “come tutte le nazioni” (I Sam. 8, 5), che la nazione ebraica si assimili alle nazioni del mondo o che fondi uno stato moderno, liberale, secolare (ma non necessariamente democratico). [...] Questo progetto implicava una profonda modificazione delle tradizionali speranze – una modifica realizzata attraverso una rottura con quelle speranze».

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 6: «Eppure i fondamenti, le basi autorevoli dell’eredità ebraica si presentano non come un prodotto della mente umana, ma come dono e rivelazione divina».

ben presto uno sguardo fortemente critico verso ogni tentativo di individuare una soluzione secolare e modernistica alla questione ebraica.

La difficoltà di individuare una soluzione alla questione dal punto di vista sociale e politico, testimoniata dallo scacco a cui vanno incontro sionismo e liberalismo, porta all'emergere di una terza risposta che potremmo definire come "ritorno all'ebraismo". La terza via annoverava tra i suoi sostenitori pensatori come l'ultimo Cohen, Martin Buber, il secondo Guttman e Rosenzweig, dal confronto con i quali emergono alcuni tratti originali della prospettiva straussiana. Secondo questi autori, per l'ebreo che vive nella moderna società liberale l'unico modo per preservare la propria identità religiosa e culturale, evitando di smarrirla nei meccanismi della secolarizzazione, è il ripensamento della fede dei padri. Tuttavia le soluzioni delineate dai pensatori contemporanei, sebbene diversissime tra loro, erano per Strauss affette da un grosso limite: non riuscivano a uscire dalle maglie della filosofia moderna.

Un punto di riferimento privilegiato per Strauss è Hermann Cohen, che può essere considerato il padre intellettuale di quella generazione di pensatori tedeschi del Novecento che si confronteranno con le proprie origini ebraiche. Il confronto è in particolare con l'ultimo Cohen, quello che si occupa tematicamente del problema religioso dopo aver delineato il suo sistema filosofico, ossia in maniera più ampia e approfondita nella *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, pubblicata postuma per la prima volta nel 1919<sup>34</sup>. Il rapporto tra religione e filosofia è interpretato nel senso di una riduzione della religione, intesa come esperienza specifica, alla filosofia, con il riconoscimento di uno specifico carattere filosofico della religione accanto alla vera e propria pratica filosofica<sup>35</sup>. Sebbene il filosofo di Marburg non affermi che ebraismo e religione della ragione coincidano e non faccia dell'ebraismo la religione assoluta, tuttavia egli è un sostenitore della convinzione che l'ebraismo sia la "fonte" della religione della ragione e che sia merito degli ebrei averla insegnata all'umanità; mentre le altre religioni sarebbero o inadeguate oppure derivanti dall'ebraismo<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> A quest'opera Strauss dedica uno dei suoi ultimi scritti; cfr. Strauss, *Introductory Essay*. Per il testo tedesco e la traduzione italiana di Cohen cfr. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*; Id., *La religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*.

<sup>35</sup> Kajon, *Ebraismo e sistema di filosofia in Hermann Cohen*, p. 29.

<sup>36</sup> Cfr. Strauss, *Introductory Essay*, pp. XXIII-XXIV.

Secondo Strauss, l’idea di “religione della ragione” sarebbe solo una reinterpretazione spiritualistica o idealistica dell’ebraismo, che toglie modernisticamente ogni spazio alla obbedienza assoluta o a ciò che la religione tradizionale considerava il nucleo della fede. Alla base vi sarebbe una presupposta identità tra i contenuti della Rivelazione e quelli della ragione, frutto della tradizione filosofica classica tedesca. Nell’impostazione coheniana sarebbe la ragione scientifica a offrire alla religione il suo alveo e la sua istanza di controllo, secondo la via indicata dalla filosofia idealista, mentre l’eccedenza della Rivelazione verrebbe completamente neutralizzata, trasformando quest’ultima essenzialmente in una mera creazione della ragione e riducendo l’esperienza religiosa a un’esperienza privata<sup>37</sup>.

Tra le varie forme di ritorno all’ebraismo, secondo Strauss, la posizione più significativa era quella di Franz Rosenzweig<sup>38</sup>. La Grande Guerra era stata anche filosoficamente uno spartiacque tanto importante da permettere di distinguere nettamente tra la filosofia tedesca prebellica, a cui apparteneva ad esempio il neokantismo di Cohen, e quella postbellica, caratterizzata dalla rinascita della teologia o dell’ortodossia, di cui l’artefice in campo ebraico fu l’autore della *Stella della Redenzione*<sup>39</sup>. L’istanza di rinnovamento irruppe in una Germania segnata dalla filosofia della religione di matrice neokantiana, rappresentando un’alternativa critica rispetto ad essa: se Cohen incarnava il tentativo più alto dell’epoca di produrre la conciliazione tra filosofia e giudaismo, tra liberalismo ed ebraismo, al contrario il nuovo pensiero di Rosenzweig rappresentava un attacco alla teologia liberale e una critica radicale a ogni sintesi moderna tra religione e mondo fondata su una neutralizzazione del problema teologico-politico.

Sebbene attribuisse alla *Stella della Redenzione* il merito di aver reso evidenti i limiti di ogni sistema filosofico in generale e di aver ridato dignità a Dio e alla fede, che erano stati destituiti del loro valore dalla filosofia razionalistica moderna, Strauss era insoddisfatto dal “nuovo pensiero” rosenzweigiano<sup>40</sup>. Rosenzweig muoveva dall’esperienza

<sup>37</sup> Cfr. *Ibidem*. Sul tema cfr. Kajon, *Il pensiero ebraico del Novecento*, pp. 43-44.

<sup>38</sup> Cfr. Strauss, *Preface to the English Translation*, pp. 8-10.

<sup>39</sup> *Id.*, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, pp. 460-461.

<sup>40</sup> Sul confronto di Strauss con Rosenzweig, cfr. Kartheininger, *Heterogenität*, pp. 112-253. Per l’opera di Rosenzweig, pubblicata originariamente nel 1921, cfr. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*.

della Rivelazione descrivendola dialogicamente come l'esperienza di una presenza, di una alterità assoluta e inaspettata che si impone alla coscienza libera dell'uomo. Secondo gli intenti del suo autore, tale concezione doveva rappresentare una critica radicale del vecchio pensiero che non prendeva le mosse dall'esperienza di Dio, astraendo da essa, o addirittura escludendola, per formulare teorie.

L'accusa a Rosenzweig era di aver pensato il ritorno alla fede ebraica attraverso lenti moderne, perdendone un aspetto fondamentale: mentre secondo la tradizione il primato spetta alla *Torah*, che è presupposta alla coscienza ebraica e alla cui sola luce è possibile parlare di essa, il filosofo di Kassel aveva invertito i termini, ponendo quale condizione dell'esperienza ebraica non la Legge, ma l'esistenza naturale o concreta del popolo ebraico. Per Strauss, nella *Stella*, attribuendo precedenza e primato al popolo ebraico rispetto alla *Torah*, si sosteneva una posizione inaccettabile dal punto di vista dell'ortodossia e della tradizione a cui essa stessa affermava di ritornare, come mostrava uno dei classici del pensiero ebraico, *La Guida dei perplessi*<sup>41</sup>. Per Strauss, la filosofia medievale ebraica e il vecchio pensiero di Aristotele, di cui la prima si serviva, erano più empirici del cosiddetto "empirismo assoluto" del "nuovo pensiero" rosenzweigiano, nato in opposizione al costruzionismo della filosofia moderna e dall'empirismo scientifico, ma in realtà da essi contaminato<sup>42</sup>. Rosenzweig, con una deriva moderna, sembrava fare della religione un fatto strettamente privato, legato alla coscienza individuale, all'interiorizzazione, e alla soggettività, escludendo la dimensione politica e comunitaria implicata nel contenuto normativo della *Torah*; atteggiamento che spiega perché Rosenzweig considerasse

<sup>41</sup> Cfr. Strauss, *Preface to the English Translation*, p. 13; «Quando si parla dell'esperienza ebraica, si deve partire da ciò che è più importante per la coscienza ebraica e non da quella che è la condizione primaria per la possibilità dell'esperienza ebraica: si deve partire dalla Legge di Dio, la *Torah*, e non dalla nazione ebraica. Ma in questo caso Rosenzweig procede in maniera opposta, cioè "sociologicamente"».

<sup>42</sup> Cfr. *ibidem*: «Cominciamo a domandarci se la nostra filosofia medievale, e l'antico pensiero di Aristotele di cui si serviva, non fosse più "empirica" e più in armonia con i "dati" che non l'empirismo assoluto che nacque attraverso l'opposizione alla moderna filosofia costruzionista ed al moderno empirismo scientifico: se la nazione ebrea non diede origine alla *Torah*, ma è stata palesemente costituita da essa, è anche posteriore alla *Torah*, che fu creata prima del mondo».

*La religione della ragione dalle fonti del giudaismo* di Hermann Cohen nettamente superiore alla *Guida dei Perplexi* di Maimonide<sup>43</sup>.

Seppure in termini diversi, Strauss muove sostanzialmente la stessa critica alle posizioni del secondo Guttman e di Buber. Dopo la pubblicazione di alcuni lavori di rigida osservanza kantiana, Julius Guttman si era concentrato sulla filosofia della religione del Medioevo ebraico, utilizzando alcune delle categorie elaborate da Friedrich Schleiermacher, Rudolph Otto e Rosenzweig<sup>44</sup>.

Secondo la sua lettura, il contributo principale dell'aristotelismo e del neoplatonismo ebraici medievali è stato quello di aver posto la religione come problema centrale della filosofia, dando origine alla filosofia della religione. Tuttavia, egli afferma la superiorità della filosofia ebraica moderna di autori come Mendelsohn e Cohen, capaci, grazie alla centralità attribuita alla coscienza religiosa, di recuperare lo spirito originario dell'ebraismo, che era stato smarrito dai filosofi medievali, rei, a causa della loro adesione alle concezioni della filosofia greca, di aver abbandonato con le loro astrazioni le originarie concezioni bibliche intorno a Dio, mondo e uomo<sup>45</sup>.

Secondo Strauss tale visione dimostra una duplice incomprendimento: sia dello spirito della filosofia ebraica medievale sia della stessa fede ebraica; in entrambe infatti il centro non è la coscienza religiosa, come invece vorrebbe la prospettiva interamente moderna della filosofia della religione di Guttman. A pesare in tale impostazione è il debito contratto nei confronti della prospettiva neokantiana<sup>46</sup>; non a caso la prima edi-

<sup>43</sup> Cfr. Strauss, *How to Study Medieval Philosophy*, p. 101; trad. it. di G. Giorgini, *Come avviare lo studio della filosofia medievale*, p. 256. Sulla ricezione di Maimonide, cfr. Scordari, *Maimonide negli Stati Uniti*.

<sup>44</sup> Cfr. Guttman, *Religion und Wissenschaft*; Id., *Die Philosophie des Judentums*.

<sup>45</sup> Cfr. Strauss, *How to Study Medieval Philosophy*, p. 101; trad. it., p. 256.

<sup>46</sup> Strauss scrisse un approfondito saggio in cui discuteva la posizione di Guttman intitolato *Der Streit der Alten und der Neuren in der Philosophie de Judentums (Bemerkungen zu Julius Guttman, Die Philosophie des Judentums)* pubblicato in Strauss, *Philosophie und Gesetz*. Cfr. Id., *Philosophie und Gesetz*, pp. 3-123; trad. it. *Filosofia e Legge*. Alle critiche di Strauss, Guttman rispose con una analisi critica delle posizioni di *Filosofia e Legge*; cfr. Guttman, *Philosophie der Religion*. Sul dibattito tra i due cfr. Meyer, *Vom Ende der Emanzipation*, pp. 61-130; Adorisio, *Philosophy of Religion*; Mendes-Flohr, *The Philosophy of Religion*; Kohler, *Reading Maimonides' Philosophy*.

zione della sua *Philosophie des Judentums* si conclude con la disamina del “rinnovamento della filosofia ebraica” operato da Cohen<sup>47</sup>.

Trai fautori del ritorno all’ebraismo, anche Martin Buber era ritenuto vittima della mentalità modernista, in quanto interpretava interamente attraverso la categoria di “esperienza religiosa” l’ebraismo, definendolo in termini puramente umani<sup>48</sup>. Il chassidismo buberiano rifiutava il formalismo dell’ortodossia a favore dell’appello mistico di Dio nel profondo dell’anima, per cui ciò che si legge nella Bibbia, anche quando è detto che è Dio a parlare, non sarebbe altro che l’espressione umana del muto appello di Dio, una risposta umana ad esso oppure un’immagine o un’interpretazione creata dall’uomo di ciò che Dio “disse”<sup>49</sup>.

Nella prospettiva straussiana, sia che si trattasse dell’approccio liberale di Cohen, sia di quello sociologico di Rosenzweig, sia di quello della filosofia della religione di Guttman, sia di quello misticheggiante di Buber, tutte queste proposte teoriche non riuscivano ad andare oltre le maglie della filosofia e dell’illuminismo moderni.

Forse nei tempi moderni, è sempre stato presente un movimento di opposizione al pensiero moderno, ma esso non è mai riuscito a uscire dall’orizzonte moderno, anche quando vi si opponeva<sup>50</sup>.

Le varie soluzioni prospettate alla “questione ebraica”, dall’assimilazionismo al sionismo, erano accomunate dal tentativo, a partire da Mendelssohn, di conciliare illuminismo e ortodossia, ma nei fatti violavano l’originario spirito ebraico. I pensatori consapevoli della problematicità di una armonizzazione, come Cohen e Rosenzweig, avevano cercato di ristabilire la tradizione attraverso un compromesso: allegorizzando e interiorizzando i fondamenti della fede ebraica, la creazione, i miracoli e la Rivelazione. Tuttavia si trattava anche in questo caso di un tradimento in quanto si trasformavano quelle che erano considera-

<sup>47</sup> Cfr. Guttman, *Die Philosophie des Judentums*, pp. 354-369.

<sup>48</sup> Cfr. Strauss, *Preface to the English Translation*, pp. 10-13. Per il confronto con Buber si veda Sheppard, *Politics of Exile*, pp. 28-34.

<sup>49</sup> Strauss, *Preface to the English Translation*, p. 12.

<sup>50</sup> Lettera di Strauss a Eric Voegelin del 13.02.1943, contenuta in Strauss – Voegelin, *Faith and Political Philosophy. The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin (1934-1964)*, p. 12. Sul dibattito epistolare tra i due cfr. Pangle, *On the Epistolary Dialogue Between Leo Strauss and Eric Voegelin*.

te dalla tradizione verità di fede oggettive, da concepire anche teoreticamente come “realtà”, in elementi soggettivi ed esperienze interiori, privando di fatto i fondamenti dell’ebraismo del loro senso originario e pieno.

«Ora, non è difficile riconoscere che l’*interiorizzazione* di concetti come creazione, miracolo e Rivelazione sottrae a questi stessi concetti il loro pieno significato. L’*interiorizzazione* di questi concetti si distingue dalla negazione del loro significato solo attraverso l’intenzione, se non buona, almeno piena di buona volontà, da parte di coloro che effettuarono tale operazione. Se Dio non ha creato il mondo in un senso “esteriore”, se Dio non lo ha creato effettivamente, e dunque se non è possibile affermare la creazione anche da un punto di vista teoretico – come qualcosa di puramente e semplicemente vero, come il “fatto” della creazione – allora è più corretto negare la creazione, o almeno evitare il discorso sulla creazione»<sup>51</sup>.

Dal confronto con le principali prospettive che animano la filosofia e la cultura ebraica di inizio Novecento, emergono alcuni tratti che contraddistinguono la prospettiva straussiana, orientata in una direzione fortemente critica nei confronti del pensiero e dello spirito moderni<sup>52</sup>.

1) Le varie forme di ritorno all’ebraismo non rappresentavano un vero ritorno alla fede e alla tradizione ebraica, così come era intesa prima di Moses Mendelssohn, ossia prima dell’ebraismo liberale, poiché in esse si teorizzava che nella modernità si fosse raggiunto un livello superiore di comprensione della Bibbia rispetto a quello del passato<sup>53</sup>. In tutte queste posizioni filosofiche agiva il pregiudizio – che invece sarà messo seriamente in questione da Strauss – della superiorità del pensiero moderno su quello premoderno e del presente sul passato.

2) Strauss riteneva che le categorie soggettivistiche della moderna filosofia della religione come interiorizzazione, coscienza religiosa, esperienza vissuta o a-priori religioso fossero del tutto inadeguate per

<sup>51</sup> Strauss, *Philosophie und Gesetz*, p. 11; trad. it., p. 134.

<sup>52</sup> Un’interessante testimonianza di come tali temi siano presenti sin dai primi anni della formazione è rappresentata dalla recensione dello scritto di Rudolf Otto, *Das Heilige*. Cfr. Strauss, *Das Heilige*, pp. 240-242 (ora Strauss, *Gesammelte Schriften. Band II: Philosophie und Gesetz-Frühe Schriften*, pp. 307-310). Il testo di Otto era uscito in prima edizione nel 1917, mentre la recensione riguarda la seconda edizione del 1923.

<sup>53</sup> Strauss, *Preface to the English Translation*, p. 13.

accostarsi alla fede della tradizione ebraica poiché deformavano strutturalmente l'oggetto a cui vorrebbero applicarsi<sup>54</sup>. Per la teologia e la filosofia premoderna, elaborate in un contesto religiosamente determinato, erano Dio e la Rivelazione a costituire datità originarie e non, come invece era per la teologia moderna, l'uomo o l'esperienza religiosa<sup>55</sup>. In altri termini si trattava di recuperare l'aspetto trascendente e oggettivo del dato religioso, al di fuori di quegli schemi riduzionistici della teologia liberale e della filosofia della religione moderna, che erano volti a soggettivizzarlo, comprendendolo a partire dalla costituzione dell'idea di coscienza religiosa.

3) Strauss critica e cerca di superare la tendenza moderno-liberale a pensare la religione come relegata alla sfera del privato e politicamente neutrale: per lui religione e politica sono fatti o realtà originarie dell'esistenza umana, presupposti dati all'esercizio della stessa filosofia, e non semplicemente due fenomeni culturali creati o posti dallo spirito dell'uomo, come tendeva a pensare la filosofia moderna<sup>56</sup>.

4) In opposizione alla deriva modernistica, di cui Cohen e Rosenzweig erano forse i massimi esponenti, Strauss rivendica fortemente il ruolo sociale che, sulla base del suo carattere normativo, ricopre la religione; e contro la concezione moderna della religione come "opinione" privata ne sottolinea il ruolo politico: essa non impronta semplicemente l'agire privato dell'individuo, ma anche quello pubblico dei popoli, essendo l'espressione di quanto più radicato vi sia nelle comunità umane relativamente al relazionarsi dell'uomo col mondo e con la società<sup>57</sup>.

Nel novembre del 1952, Strauss tenne una serie di conferenze alla Hillel House dell'Università di Chicago dal titolo complessivo *Progresso o ritorno? La crisi contemporanea della civiltà occidentale* che può chiarire la specificità della proposta straussiana all'interno del panorama filosofico ebraico contemporaneo<sup>58</sup>. La prima conferenza prende le mosse dal senso che nella lingua ebraica possiede la parola *teshuvah*,

<sup>54</sup> Cfr. Strauss, *Zur Auseinandersetzung mit der europäischen Wissenschaft*, in Strauss, *Gesammelte Schriften. Band II: Philosophie und Gesetz-Frühe Schriften*, pp. 341-349, in partic. 343. Sul tema cfr. Farnesi Camellone, *Giustizia e storia*, p. 52.

<sup>55</sup> Strauss, *Das Heilige*, pp. 241-242.

<sup>56</sup> Cfr. Strauss, *Philosophie und Gesetz*, pp. 30-31 nota 2; trad. it., p. 157 nota 2.

<sup>57</sup> Sul tema cfr. Colombo, *Leo Strauss e la retorica del ritorno*, pp. 95-96.

<sup>58</sup> Il testo delle tre conferenze, che è stato pubblicato originariamente diviso in due parti, è ora disponibile per intero con il titolo *Progress or Return?*, pp. 87-136; trad. it., pp. 37-83.

tradotta generalmente con “ritorno”<sup>59</sup>.

«“Ritorno” è la traduzione della parola ebraica *teshuvah*. *Teshuvah* possiede un significato normale e uno enfatico. Il significato enfatico è reso in inglese da “pentimento”. Il pentimento è un ritorno, nel senso del ritorno da una strada sbagliata a quella giusta. Questo implica che si era sulla strada giusta prima di prendere quella sbagliata»<sup>60</sup>.

Secondo l’analisi straussiana il termine non indica il semplice e mero ritornare, ma possiede anche il significato di “pentimento”, del “pentirsi”, donando all’espressione il senso assiologico del ritornare sulla retta via da cui si era deviato, imboccando una via sbagliata.

La categoria di *teshuvah* presuppone la concezione tipica dell’ebreo secondo cui la perfezione risiede nell’inizio, nell’origine, nel tempo più antico e va ricercata risalendo al passato. Il tempo di riferimento dell’ebraismo è il tempo dei patriarchi, il tempo di Mosè, visto indubbiamente come dotato di un valore superiore al presente<sup>61</sup>. La speranza nel futuro è rivolta a una redenzione intesa come ripristino della condizione di perfezione originaria e la stessa attesa messianica consiste in realtà nell’attesa fiduciosa della restaurazione di tale perfezione<sup>62</sup>. L’esistenza ebraica pertanto, si configura come la partecipazione a un ritorno, attraverso una vita intessuta sul ricordo carico di speranza e di attesa per il futuro<sup>63</sup>.

«Oggi, la parola *teshuvah* ha acquisito un significato ancora più forte. Oggi, *teshuvah* significa talvolta non un ritorno che ha luogo all’interno dell’ebraismo, bensì un ritorno all’ebraismo da parte di molti Ebrei che hanno rotto i legami, o i cui padri hanno rotto i legami con l’ebraismo,

<sup>59</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 87-91; trad. it., pp. 37-40.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 87; trad. it. p. 37.

<sup>61</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 87-88; trad. it. pp. 37-38. Per Strauss, nell’ebraismo il senso di superiorità del passato sul presente è talmente radicato che, almeno nella visione dominante, il Messia è visto come inferiore a Mosè. Cfr. *ibid.*, p. 88; trad. it. p. 38: «Secondo l’opinione più largamente accettata, il Messia è inferiore a Mosè. L’età messianica testimonierà del ripristino della pratica perfetta della *Torah*, che in parte venne interrotta in seguito alla distruzione del Tempio. La fede nella *Torah* fu la via di condotta costante dell’ebraismo, mentre il messianismo si è spesso assopito».

<sup>62</sup> Cfr. *Progress or Return?*, pp. 87-88; trad. it., pp. 37-38.

<sup>63</sup> Cfr. *ibid.*, p. 88; trad. it., p. 38.

inteso nella sua pienezza. Quell'abbandono dell'ebraismo, quella rottura con l'ebraismo non si è ovviamente intesa come un'infedeltà o una defezione, come un abbandono della giusta via; né si è intesa come un ritorno a una verità che, a sua volta, la tradizione ebraica avrebbe abbandonato; e neppure si è intesa come un rivolgersi a qualcosa di superiore. Si è intesa come progresso»<sup>64</sup>.

La visione dei teorici contemporanei del ritorno all'ebraismo era affatto diversa: essi non vedevano nell'abbandono dell'ebraismo consumatosi nella modernità né un'infedeltà, né una defezione, né un abbandono della retta via, né essi attribuivano al pensiero del passato un valore vincolante per il presente<sup>65</sup>. Ad essere messo in dubbio era il presupposto su cui si basava la tradizione, ossia l'idea della perfezione dell'inizio e dei tempi antichi<sup>66</sup>. Il ritorno era dunque inteso come la conseguenza di una rottura con la tradizione e col passato, concepita non come un fenomeno negativo, nel senso dell'errore o della perdita, ma come un "progresso", concetto che in ebraico non era nemmeno facilmente esprimibile dal punto di vista linguistico<sup>67</sup>. Il loro non era un tentativo di riabbracciare la tradizione, piuttosto essi credevano di essere giunti finalmente a un livello di comprensione superiore dell'ebraismo rispetto a quello del passato. Il movimento verso la perfezione non era concepito come un movimento di riconduzione all'origine, ma di progresso verso il fine. Il loro non poteva essere considerato un autentico ritorno, ma implicava una modifica consapevole della tradizione ebraica sulla base delle acquisizioni avutesi grazie al razionalismo moderno<sup>68</sup>.

Strauss cerca di restare fedele al senso originario del termine, tenen-

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 88; trad. it., p. 39.

<sup>65</sup> Cfr. *ibid.*, p. 93; trad. it., pp. 44-45: «Studiano il pensiero del passato in quanto pensiero del passato e perciò non necessariamente vincolante per la generazione attuale».

<sup>66</sup> Cfr. *ibid.*, p. 89; trad. it., p. 39: «Alla tradizione ebraica ha riconosciuto, invero, il fatto che l'ebraismo è antico, antichissimo, mentre, quanto a sé, non aveva alcun passato di cui gloriarsi. Ma ha considerato questo fatto, l'antichità dell'ebraismo, come una prova della propria superiorità e dell'insufficienza dell'ebraismo: perché ha messo in questione la premessa soggiacente alla nozione di ritorno, cioè il presupposto della perfezione dell'inizio e dei tempi antichi».

<sup>67</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 87-88; trad. it., p. 38: «L'ebraismo è un partecipare al ritorno, non è un partecipare al progresso. Il senso di "ritorno" si può esprimere facilmente nell'ebraico biblico; quello di "progresso" no».

<sup>68</sup> Cfr. *ibid.*, p. 93; trad. it., p. 44: «Parlando in generale, coloro che oggi ritornano

do insieme il senso del “ritornare” e della “penitenza”. Ebraicamente *teshuvah* è il ritornare sulla retta via, sulla strada tracciata da Dio: alla fedeltà nei confronti della *Torah* e alla tradizione. Naturalmente Strauss è consapevole che fedeltà alla tradizione non significa il puro e semplice preservarla, poiché ad essa è connaturata una storia, che la conserva e la trasmette<sup>69</sup>.

La prospettiva di ricerca di Strauss maturerà in una direzione molto diversa rispetto ai suoi contemporanei: l’identità ebraica, che loro davano per presupposta, era per lui ciò che nella modernità era divenuto problematico e che sarebbe stato al centro delle sue ricerche. La sua risposta alla *Jewish question* si configura pertanto come il tentativo di ripensare l’identità ebraica attraverso il ritorno alla tradizione, ossia recuperando un corretto accesso alle fonti di tale tradizione<sup>70</sup>.

Nella visione straussiana tutta la storia del pensiero è raccolta attorno a una profonda frattura: tra Medioevo e modernità si è creata una radicale forma di discontinuità, che è da intendersi non come un decreto del destino, necessario o ineludibile, bensì come un evento storicamente accaduto. Tale frattura è imputabile alla rottura, operata dai pensatori moderni, del delicato equilibrio tra filosofia e Rivelazione su cui si reggeva la filosofia medievale.

«Una filosofia che crede di poter confutare la possibilità della Rivelazione – e una filosofia che non lo crede: questo è il significato antico della *querelle des anciens et des modernes*»<sup>71</sup>.

La nota *querelle des anciens et des modernes* assume in Strauss il senso – diverso da quello che gli era originariamente attribuito<sup>72</sup> – di un’opposizione radicale tra una forma di razionalità aperta alla Rivelazione

all’ebraismo ammettono che il razionalismo moderno, per usare un termine vago, era in possesso di un certo numero di nozioni importanti che non si possono rigettare e che erano aliene dalla tradizione ebraica. Perciò, modificano consapevolmente la tradizione ebraica».

<sup>69</sup> Cfr. *ibid.*, p. 93; trad. it., p. 44: «È assolutamente vero che in passato la vita ebraica fu pressoché sempre qualcosa di più che il perseverare in una tradizione. Nel corso dei secoli, entro quella tradizione, hanno avuto luogo mutamenti enormi».

<sup>70</sup> Cfr. Piccinini, *Una guida fedele*, p. 238.

<sup>71</sup> Cfr. Strauss, *Reason and Revelation*, pp. 141-180; trad. it. in Id., *Scritti su filosofia e religione*, p. 190.

<sup>72</sup> La *querelle des anciens et des modernes* nella sua forma originaria riguardava il

zione e un'altra che, assolutizzando l'indagine filosofica e assumendo il modello gnoseologico della scienza fisica moderna, esclude dall'ambito della conoscenza tutto quello che non abbia un fondamento empirico o non sia conforme ai criteri del proprio modello di ragione<sup>73</sup>.

Il pensiero moderno crede non solo possibile, ma necessario rifiutare la Rivelazione, tanto da considerare la negazione del valore speculativo della religione il primo passo indispensabile per poter filosofare. Senza confutare la Rivelazione non sarebbe possibile quella ricerca libera dai presupposti che per la mentalità moderna costituisce l'attività filosofico-scientifica.

La filosofia medievale rivela l'esistenza di una forma diversa di razionalità rispetto a quella oggi dominante. A differenza di quello moderno, il pensiero medievale giustificava l'attività filosofica proprio sulla base della Rivelazione, fondandola su di essa. Recuperare il pensiero medievale significa ritornare al significato originario della pratica filosofica e ad una forma più equilibrata del suo modo di procedere, mostrando come l'esercizio filosofico non implichi affatto un rifiuto della Rivelazione o la sua confutazione, presunta o reale che sia.

«Lo studio della filosofia medievale è una necessità filosofica e non meramente storica»<sup>74</sup>.

dramma francese del XVII e la sua paragonabilità al dramma classico. Cfr. *Progress or Return?*, p. 101; trad. it., p. 54.

<sup>73</sup> Cfr. Cubeddu, *Leo Strauss e la filosofia politica moderna*, pp. 40-42. Come è stato opportunamente notato dallo stesso Cubeddu, la disamina di Strauss disconosce la polisemia della ragione moderna, omologandola ad un unico modello. Lo studioso tedesco sembra interpretare tutta la modernità sulla base della propria lettura dell'illuminismo radicale di Spinoza, del liberalismo di Hobbes, dell'umanesimo ateo di Machiavelli, dello storicismo e del nichilismo, senza cogliere i momenti di discontinuità interni alla stessa filosofia moderna, rappresentati ad esempio dall'opera di Pascal, di Vico, dell'ultimo Schelling o di Kierkegaard. Tener conto di questi momenti della storia della filosofia avrebbe certamente apportato maggiore complessità alla sua lettura, che si rivela troppo riduzionistica. Cfr. *ibid.*, 124-127. Tuttavia, in alcuni passaggi, Strauss sembra accennare alla problematicità della sua ricostruzione della modernità, riconoscendo che accanto a un pensiero costruito in antitesi al pensiero premoderno, il moderno ha conosciuto anche un movimento di tendenza opposta e contraria, rivolto a riatingere le forme del passato e della tradizione religiosa. Cfr. Strauss, *Progress or Return?*, p. 101; trad. it., p. 54.

<sup>74</sup> Strauss, *How to Study Medieval Philosophy*, p. 104; trad. it., p. 259.

L'affermazione straussiana relativa all'attualità o meglio alla necessità odierna dello studio della filosofia medievale deriva dalla convinzione che la filosofia di quel tempo si contraddistingua per un "radicalismo filosofico" sconosciuto alla filosofia moderna<sup>75</sup>. Ai nostri tempi la discussione sul problema fondamentale, quello della giustificazione della filosofia e del rapporto filosofia-Rivelazione, si svolge a un livello inferiore rispetto a quello delle epoche precedenti<sup>76</sup> e in particolare rispetto al Medioevo, che rappresenta il primo momento di autentico confronto tra le due più importanti forze del mondo occidentale: le religioni bibliche, da un lato, e la scienza e la filosofia, dall'altro.

«Il Medioevo fu testimone del primo (adeguato) dibattito tra le due forze più importanti del mondo occidentale: la religione della Bibbia e la scienza o la filosofia dei Greci. Fu un dibattito non tra monoteismo etico e paganesimo, vale a dire tra due religioni, bensì tra la religione in quanto tale e la scienza o la filosofia in quanto tale: tra la condotta di vita basata sulla fede e sull'obbedienza e una condotta di vita basata solamente sul libero discernimento, sulla saggezza umana»<sup>77</sup>.

I filosofi medievali – così come quelli antichi – non davano per scontato di possedere la risposta relativa alla domanda al perché della filosofia e della scienza. Come i dialoghi platonici cercavano di giustificare la filosofia e l'indagine razionale dinanzi al tribunale della città, alla comunità politica, i filosofi medievali erano costretti a farlo dinanzi al tribunale della Rivelazione. I moderni invece non si ponevano più la questione di legittimare l'attività filosofica, per loro il problema era rimpiazzare la filosofia e la scienza ormai appartenenti al passato con le nuove; mentre la necessità della nuova filosofia e della nuova scienza veniva ritenuta indiscutibile. Secondo Strauss, il compito della filoso-

<sup>75</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 104-105, trad. it., p. 260. Per comprendere la visione straussiana della filosofia classica, antica e medievale, nella sua differenza da quella moderna, è fondamentale tener presente l'elaborazione di quel metodo di lettura dei testi filosofici che lui avrebbe elaborato sulla base di un'ermeneutica della forma di scrittura esoterica o reticente che i filosofi premoderni avrebbero messo in atto; cfr. Gatti, *Esegesi ed ermeneutica in Leo Strauss*; Lampert, *Strauss's Recovery of Esotericism*.

<sup>76</sup> Cfr. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, pp. 142-143; trad. it. *Scrittura e persecuzione*, p. 138.

<sup>77</sup> Cfr. Id., *How to Study Medieval Philosophy*, p. 102; trad. it., p. 257.

fia oggi, al contrario di quanto invece sembra pensare gran parte della cultura contemporanea, che l'ha ridotta a mera archeologia del passato o ad erudizione, è rivolgersi ai testi filosofici medievali non solamente per poter apprendere qualcosa in merito ad essi, ma acquisire da loro insegnamenti che non possiamo ottenere dai nostri contemporanei<sup>78</sup>. Si spiega così l'attenzione di Strauss per il pensiero medievale (e successivamente nel suo itinerario di pensiero anche per quello antico): riascoltare i classici della filosofia medievale è necessario al fine di poter comprendere quelle domande che alla mentalità moderna rimangono celate a causa della sua fiducia abbagliante nella scienza e nella tecnica.

<sup>78</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 97-105; trad. it., 253-260; Strauss, *On Collingwood's Philosophy of History*, p. 585.

## Bibliografia

Adorisio, *Leo Strauss lettore di Hermann Cohen* = C. Adorisio, *Leo Strauss lettore di Hermann Cohen. Dalla filosofia moderna al ritorno agli antichi*, Firenze 2007.

Adorisio, *Philosophy of Religion* = C. Adorisio, *Philosophy of Religion or Political Philosophy? The Debate between Leo Strauss and Julius Guttmann*, in «European Journal of Jewish Studies», I (2007), pp. 135-155.

Altini, *Berlino, Atene, Gerusalemme* = C. Altini, *Berlino, Atene, Gerusalemme. Filosofia, politica e religione nel mondo moderno tra Gershom Scholem e Leo Strauss*, in G. Scholem – L. Strauss, *Lettere dall'esilio. Carteggio (1933-1973)*, Firenze 2008, pp. 9-111.

Altini, *Ebraismo e modernità* = C. Altini, *Ebraismo e modernità in Leo Strauss. La critica della religione di Spinoza e il problema teologico-politico*, in «Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze», IX (1993), pp. 109-159.

Altini, *Introduzione a Leo Strauss* = C. Altini, *Introduzione a Leo Strauss*, Roma-Bari 2009.

Altini, *Oltre il nichilismo* = C. Altini, *Oltre il nichilismo. “Ritorno” all'ebraismo e crisi della modernità politica in Leo Strauss*, in L. Strauss, *Filosofia e Legge. Contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori*, Firenze 2003, pp. 7-125.

Anastaplo, *Leo Strauss at the University of Chicago* = G. Anastaplo, *Leo Strauss at the University of Chicago*, in *Leo Strauss, the Straussians and the American Regime*, eds. K.L. Deutsch – J.A. Murley, Lanham 1999, pp. 3-30.

Batnitzky, *Leo Strauss* = L. Batnitzky, *Leo Strauss and the “Theologico-Political Predicament”*, in *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, ed. S.B. Smith, Cambridge 2009, pp. 41-62.

*The Cambridge Companion to Leo Strauss*, ed. S.B. Smith, Cambridge 2009.

Cohen, *Religion der Vernunft* = H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, ed. B. Strauss, Wiesbaden 2008; Id., *La religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, ed. A. Poma, trad. it. di P. Fiorato, Cinisello Balsamo (MI) 2004.

Colombo, *Leo Strauss e la retorica del ritorno* = R. Colombo, *Leo Strauss e la retorica del ritorno*, Milano 2014.

Cubeddu, *Leo Strauss e la filosofia politica moderna* = R. Cubeddu, *Leo Strauss e la filosofia politica moderna*, Napoli 1983.

Dinur, “*Wissenschaft des Judentums*” = B. Dinur, “*Wissenschaft des Judentums*”, in *Encyclopedia Judaica*, eds. C. Roth – G. Wigoder, vol. 16, Jerusalem 1971, pp. 570-584.

Esposito, *Introduzione* = R. Esposito, *Introduzione*, in L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, pp. VII-XLIV.

Farnesi Camellone, *Giustizia e storia* = M. Farnesi Camellone, *Giustizia e storia. Saggio su Leo Strauss*, Milano 2007.

Fussi, *La città nell'anima* = A. Fussi, *La città nell'anima. Leo Strauss lettore di Platone e Senofonte*, Pisa 2011.

Gatti, *Esegesi ed ermeneutica* = R. Gatti, *Esegesi ed ermeneutica in Leo Strauss*, in «Nuova Corrente», L, 132 (2003), pp. 367-404.

Giorgini, *Leo Strauss: Un profilo tematico* = G. Giorgini, *Leo Strauss: Profilo tematico*, in Strauss, *Gerusalemme e Atene*, pp. XLV-LIX.

Guttman, *Philosophie der Religion* = J. Guttman, *Philosophie der Religion oder Philosophie des Gesetzes?*, in «Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities», V, 6 (1974), pp. 146-173.

Guttman, *Die Philosophie des Judentums* = J. Guttman, *Die Philosophie des Judentums*, Berlin 2000 (ed. orig. München 1933).

Guttman, *Religion und Wissenschaft* = J. Guttman, *Religion und Wissenschaft im mittelalterlichen und im modernen Denken*, Berlin 1922.

Janssens, *Between Athens and Jerusalem* = D. Janssens, *Between Athens and Jerusalem. Philosophy, Prophecy and Politics in Leo Strauss's Early Thought*, Albany, NY 2008.

Kajon, *Ebraismo e sistema di filosofia in Hermann Cohen* = I. Kajon, *Ebraismo e sistema di filosofia in Hermann Cohen*, Padova 1989.

Kajon, *Il pensiero ebraico del Novecento* = I. Kajon, *Il pensiero ebraico del Novecento*, Milano 2002.

Kartheininger, *Heterogenität* = M. Kartheininger, *Heterogenität. Politische Philosophie im Frühwerk von Leo Strauss*, München 2006.

Kohler, *Reading Maimonides' Philosophy* = G.Y. Kohler, *Reading Maimonides' Philosophy in the 19<sup>th</sup> Century Germany*, Dordrecht 2012.

Lampert, *Strauss's Recovery of Esotericism* = L. Lampert, *Strauss's Recovery of Esotericism*, in *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, ed. S.B. Smith, pp. 63-92.

Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem* = H. Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, Cambridge 2006.

Mendes-Flohr, *The Philosophy of Religion* = P. Mendes-Flohr, *The Philosophy of Religion or the Philosophy of Law?*, in «Archivio di Filosofia», LXXV, 1-2 (2007), pp. 145-156.

Meyer, *Vom Ende der Emanzipation* = T. Meyer, *Vom Ende der Emanzipation. Jüdische Philosophie und Theologie nach 1933*, Göttingen 2008.

Myers, *The Fall and Rise of Jewish Historicism* = D.N. Myers, *The Fall and Rise of Jewish Historicism. The Evolution of the "Akademie für die Wissenschaften des Judentums" (1919-1934)*, in «Hebrew Union College Annual», LXIII (1992), pp. 107-144.

Pangle, *Editor's Introduction* = T.L. Pangle, *Editor's Introduction*, in L. Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, ed. T.L. Pangle, Chicago, IL 1989, pp. VII-XXVII.

Pangle, *Introduction* = T.L. Pangle, *Introduction*, in L. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago 1983, pp. 1-26.

Pangle, *Leo Strauss* = T.L. Pangle, *Leo Strauss. An Introduction to His Thought and Intellectual Legacy*, Baltimore 2006.

Pangle, *On the Epistolary Dialogue* = T.L. Pangle, *On the Epistolary Dialogue Between Leo Strauss and Eric Voegelin*, in *Leo Strauss. Political Philosopher and Jewish Thinker*, eds. K. Deutsch – W. Nicgorsky, Lanham, MD 1994, pp. 231-257.

Pangle – Tarcov, *An Epilogue* = T.L. Pangle – N. Tarcov, *An Epilogue: Leo Strauss and the History of Political Philosophy*, in *History of the Political Philosophy*, eds.

L. Strauss – J. Cropsey, Chicago 1987, pp. 907-938.

Pelluchon, *Leo Strauss* = C. Pelluchon, *Leo Strauss: une autre raison, d'autres Lumières*, Paris 2005.

Piccinini, *Una guida fedele* = I.A. Piccinini, *Una guida fedele. L'influenza di Hermann Cohen sul pensiero di Leo Strauss*, Torino 2007.

Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* = F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, ed. R. Meyer, Dordrecht 1976.

Scordari, *Maimonide negli Stati Uniti* = C. Scordari, *Maimonide negli Stati Uniti. Alla ricerca di un razionalismo teologico-politico*, Brescia 2019.

Sheppard, *Politics of Exile* = E.R. Sheppard, *Politics of Exile. The Making of a Political Philosopher*, Lebanon 2006.

Smith, *Leo Strauss. The Outlines of a Life* = S.B. Smith, *Leo Strauss. The Outlines of a Life*, in *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, ed. S.B. Smith, Cambridge 2009, pp. 13-40.

Steiner, *Weimar in Amerika* = S. Steiner, *Weimar in Amerika. Leo Strauss politische Philosophie*, Tübingen 2013.

Strauss, *Cohen Analyse der Bibelwissenschaft Spinozas* = L. Strauss, *Cohen Analyse der Bibelwissenschaft Spinozas*, in «Der Jude», VIII, 5-6 (1924), pp. 295-314 (ora in L. Strauss, *Gesammelte Schriften. Band I: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, ed. H. Meier, Stuttgart 1996, pp. 363-386); trad. it. di E. Zoffoli, in L. Strauss, *Il testamento di Spinoza*, Milano 2016, pp. 35-56.

Strauss, *The Early Writings* = L. Strauss, *The Early Writings (1921-1932)*, ed. M. Zanc, Albany, NY 2002.

Strauss, *Das Erkenntnisproblem in der philosophischen* = L. Strauss, *Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis* [Dissertation], Hamburg 1921; ora in L. Strauss, *Gesammelte Schriften. Band II: Philosophie und Gesetz-Frühe Schriften*, pp. 237-298.

Strauss, *Existentialism* = L. Strauss, *Existentialism*, in «Interpretation», XXII, 3 (1995), pp. 301-320.

Strauss, *Gerusalemme e Atene* = L. Strauss, *Gerusalemme e Atene. Studi del pensiero politico dell'Occidente*, con *Introduzione* di R. Esposito e *Profilo tematico* di G. Giorgini, Torino 1998.

Strauss, *Gesammelte Schriften. Band II: Philosophie und Gesetz - Frühe Schriften* = L. Strauss, *Gesammelte Schriften. Band II: Philosophie und Gesetz - Frühe Schriften*, ed. H. Meier, Stuttgart 1997.

Strauss, *Gesammelte Schriften. Band III: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften - Briefe* = L. Strauss, *Gesammelte Schriften. Band III: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften-Briefe*, ed. H. Meier, Metzler, Stuttgart 2001.

Strauss, *Das Heilige* = L. Strauss, *Das Heilige*, in «Der Jude», VII, 4 (1923), pp. 240-242 (ora in Strauss, *Gesammelte Schriften. Band II: Philosophie und Gesetz - Frühe Schriften*, pp. 307-310).

Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis* = L. Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis*, Neuwied 1965.

Strauss, *How to Study Medieval Philosophy* = L. Strauss, *How to Study Medieval Philosophy*, in *Leo Strauss on Maimonides. The Complete Writings*, ed. K.H. Green, Chicago 2013; trad. it. L. Strauss, *Come avviare lo studio della filosofia medievale*, in Strauss, *Gerusalemme e Atene*.

Strauss, *Introductory Essay* = L. Strauss, *Introductory Essay*, in H. Cohen, *Religion of Reason Out of the Sources of Judaism*, New York 1972, pp. XXIII-XXXVIII.

Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity* = L. Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, ed. K.H. Green, Albany, NY 1997.

Strauss, *On Collingwood's Philosophy of History* = L. Strauss, *On Collingwood's Philosophy of History*, in «Review of Metaphysics», V, 4 (1952), 4, pp. 559-586.

Strauss, *Persecution and the Art of Writing* = L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe 1952; trad. it. Id. *Scrittura e persecuzione*, [trad. di G. Ferrara e F. Profili], Venezia 1990.

Strauss, *Philosophy as Rigorous Science* = L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, in «Interpretation» II (1971), pp. 1-9.

Strauss, *Philosophie und Gesetz* = L. Strauss, *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, Berlin 1935, in L. Strauss, *Gesammelte Schriften. Band II: Philosophie und Gesetz - Frühe Schriften*, pp. 3-123; trad. it. *Filosofia e Legge. Contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori*, ed. C. Altini, Firenze 2003.

Strauss, *Preface to the English Translation* = L. Strauss, *Preface to the English Translation*, in *Spinoza's Critique of Religion*, New York 1965, pp. 1-31.

Strauss, *Progress or Return? = Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization*, in Id., *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, pp. 87-136; trad. it. *Progresso o ritorno?*, in Strauss, *Gerusalemme e Atene*, pp. 37-83.

Strauss, *Reason and Revelation* = L. Strauss, *Reason and Revelation*, in Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, pp. 141-180.

Strauss, *Scritti su filosofia e religione* = L. Strauss, *Scritti su filosofia e religione*, eds. R. Cubeddu – M. Menon, Pisa 2017.

Strauss, *Vorwort* = L. Strauss, *Vorwort*, in Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis*, pp. 7-8 (ora in Strauss, *Gesammelte Schriften. Band III. Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, p. 8).

Strauss, *Why We Remain Jews* = L. Strauss, *Why We Remain Jews: Can Jewish Faith and History Still Speak to Us?*, in Strauss, *Jewish Philosophy*, pp. 311-356.

Strauss, *Zur Auseinandersetzung mit der europäischen Wissenschaft* = L. Strauss, *Zur Auseinandersetzung mit der europäischen Wissenschaft*, in L. Strauss, *Gesammelte Schriften. Band II*, pp. 341-349.

Strauss – Voegelin, *Faith and Political Philosophy. The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin* = L. Strauss – E. Voegelin, *Faith and Political Philosophy. The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin (1934-1964)*, eds. P. Emberley – B. Cooper, Pennsylvania 1993.

Taboni, *La città tirannica* = P.F. Taboni, *La città tirannica. La prima educazione di Leo Strauss*, Urbino 2005.

Tamer, *Islamische Philosophie* = G. Tamer, *Islamische Philosophie und die Krise der Moderne. Das Verhältnis von Leo Strauss zu Alfarabi, Avicenna und Averroes*, Leiden 2001.

Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle* = D. Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Paris 2003.

Tarkov, *On a Certain Critique of “Straussianism”* = N. Tarkov, *On a Certain Critique of “Straussianism”*, in *Leo Strauss. Political Philosopher and Jewish Thinker*, eds. K.L. Deutsch – W. Nicgorsky, Lanham 1994, pp. 259-274.

Vegetti, “*Un paradigma in cielo*” = M. Vegetti, “*Un paradigma in cielo*”. *Platone politico da Aristotele al Novecento*, Milano 2009.

Veltri, *A Jewish Luther?* = G. Veltri, *A Jewish Luther? The Accademic Dreams of Leopold Zunz*, in G. Veltri, *Language of Conformity and Dissent*, Boston 2013, pp. 77-88.

Veltri, *Sapienza alienata* = G. Veltri, *Sapienza alienata. La filosofia ebraica tra mito, storia e scetticismo*, Roma 2017.

Zanc, *Introduction* = M. Zanc, *Introduction*, in Strauss, *The Early Writings (1921-1932)*, pp. 3-53.