

SigMa

RIVISTA DI LETTERATURE COMPARATE,
TEATRO E ARTI DELLO SPETTACOLO

Vol. 2/2018
ISSN 2611-3309

LORELLA BOSCO

Configurazioni messianiche in Die Juden Von Zirndorf (Gli ebrei di Zirndorf) di Jakob Wassermann

*Messianic configurations in Die Juden von Zirndorf
(The Jews of Zirndorf) by Jakob Wassermann*

SOMMARIO | ABSTRACT

Gli ebrei di Zirndorf (1897) di Jakob Wassermann, un ambizioso affresco della società ebraico-tedesca *fin de siècle*, presenta diverse declinazioni e nozioni di messianesimo, non interamente riconducibili alla tradizione ebraica. Il testo si confronta in particolare con le figure di Šabbetay Ševi e Gesù, servendosene per scandagliare la spinosa dinamica di appartenenza ed esclusione caratteristica della condizione ebraica in Germania. Ciò è evidente soprattutto in Agathon, il protagonista del romanzo, che assurge a Messia di una nuova religione sensuale e terrena. Il presente contributo approfondisce la questione del messianesimo alla luce degli sviluppi della *Wissenschaft des Judentums* e del saggio di Lou Andreas Salomé *Jesu der Jude*.

Jakob Wassermann's novel *Die Juden von Zirndorf* (1897), an ambitious portrait of *fin de siècle* German-Jewish life, displays different messianic concepts, which can only partly be ascribed to the Jewish tradition as such. The text deals particularly with the figures of Šabbetay Ševi and Jesus in order to investigate on the dynamics of belonging and exclusion, which characterise Jewish life in Germany. The Jewish boy Agathon, who is the main protagonist in the second part of the book, rises to be the Messiah of a new sensual and earthly religion. The present contribution takes furthermore the issue of messianism up in the context of the *Wissenschaft des Judentums* and of Lou Andreas-Salomé's essay *Jesu der Jude*.

PAROLE CHIAVE | KEYWORDS

Messianismo, letteratura ebraico-tedesca, *fin de siècle*, Jakob Wassermann, Šabbetay Ševi
Messianism, German-Jewish literature, *fin de siècle*, Jakob Wassermann, Šabbetay Ševi



LORELLA BOSCO

Configurazioni messianiche in Die Juden Von Zirndorf (Gli ebrei di Zirndorf) di Jakob Wassermann

1. Un romanzo sionista

Nel 1897, l'anno del Congresso di Basilea che segnò la nascita del sionismo politico, l'allora giovane scrittore Jakob Wassermann (era nato nel 1873 a Fürth in Franconia), oggi quasi completamente caduto in un immeritato oblio, pubblicò un libro destinato in pochi anni a diventare una delle opere più significative della sua produzione e della letteratura ebraico-tedesca: *Die Juden von Zirndorf (Gli ebrei di Zirndorf)*. In una lettera apparsa nel 1928 sulla *Jüdische Rundschau*, Wassermann, assunto nel frattempo al rango di affermato autore della Repubblica di Weimar, menziona esplicitamente la coincidenza non solo temporale che aveva unito la genesi del suo romanzo a quella del movimento sionista: "Ingegneri insigni all'interno e al di fuori dell'ebraismo ritengono che il prologo, la storia di Šabbetay Ševi, abbia costituito uno degli impulsi più importanti per l'intero movimento sionista" (Wassermann 1928: 660). Il romanzo riscosse un grande successo editoriale e trovò un'accoglienza positiva perfino tra critici orientati in senso nazionalista e an-

tisemita come Adolf Bartels, il fautore di una *Heimatkunst* tesa alla promozione di talenti schiettamente e autenticamente germanici (cfr. Kraske 1987: 46-65. Sul concetto di *Heimatkunst* cfr. anche Grazzini 2010: 51 ss.). I lettori ebreo-tedeschi, invece, si divisero. Mentre i più vicini a posizioni assimilazioniste ritennero offensiva la rappresentazione spietata che l'autore dava di un retrivo *milieu* ebraico di provincia, bollando così l'autore come un "rinnegato" (cfr. Wassermann 2006: 97), i sionisti e i cultursionisti plaudirono proprio alla critica feroce che Wassermann aveva rivolto alla condizione di straniamento e sradicamento dell'ebreo assimilato della diaspora (cfr. Och 2002: 177-93, qui 184 ss.; Müller-Kampel 2007: 36 ss.). Essa infatti svelava quanto fosse illusorio il sogno di una *Symbiose* con il mondo germanico tenacemente perseguito dagli ebrei emancipati per oltre un secolo. Fu soprattutto il prologo (*Vorspiel*), ambientato nel 1666 a Fürth, a riscuotere il plauso degli ambienti sionisti. Esso narra la storia del fallimento delle speranze messianiche riposte dagli ebrei di quella comunità in Šabbetay Ševi. Questo episodio del romanzo fu letto come un monito a non cedere a false credenze religiose o a sogni impossibili di integrazione, concentrandosi piuttosto sulle concrete opportunità che poteva fornire un progetto laico e secolare quale quello sionista, teso a radicare nuovamente gli ebrei nella terra vecchia e nuova della Palestina. Il prologo inoltre, denso di vitalismo dionisiaco, ben si armonizzava con la ricezione di Nietzsche da parte dei sionisti in quanto si proponeva di ricostruire la tradizione ebraica come "mito", come legame incorrotto con le proprie radici e con le profondità più autentiche della propria cultura (cfr. Och 2002: 187 e Golomb 2006).

Gli ebrei di Zirndorf è un romanzo discontinuo e ambizioso che intende fornire un affresco completo dell'articolato panorama della vita ebraica tra il XVII e il XIX secolo e della sfaccettata complessità delle relazioni ebreo-tedesche. Zeppo di lunghi

dialogi, commenti e riflessioni sull'ebraismo e le varie tipologie ebraiche individuabili nella società *fin de siècle*, il testo brulica di una fitta costellazione di personaggi tedeschi ed ebrei che esemplificano in modo plastico la varietà delle posizioni, spesso inconciliabili, presenti all'epoca nei confronti della questione dell'identità e dell'appartenenza, nell'*in-between* tra assimilazione e sionismo. Se, come ha scritto Andreina Lavagetto, Theodor Herzl con il suo progetto politico compie un'opera di radicale semplificazione del dibattito all'interno dell'ebraismo europeo, azzerando "con la spregiudicatezza, il narcisismo e l'audacia di visione che lo contraddistinguono [...] le differenze", sia storiche, sia geografiche, tra la pluralità di sionismi in "un cortocircuito politico" (Lavagetto 2013: X ss.), ciò non determina *ipso facto* la scomparsa di altre voci che proclamano una visione nettamente diversa e alternativa della questione identitaria: si pensi ad esempio all'appello all'autoemancipazione proclamato da Leo Pinsker o ad Achad Haam con il suo monito a una presa di coscienza da parte del popolo ebraico della propria cultura e tradizione come base indispensabile per una rinascita della vita nazionale. Le posizioni di Haam non mancheranno di esercitare il loro influsso sul culturzionismo buberiano.

Il ruolo della religione, divenuto ormai problematico per la definizione identitaria dell'ebreo emancipato, costituisce il nucleo intorno a cui addensano molti degli interrogativi sull'ebraismo e le relazioni ebraico-tedesche sollevati nel romanzo. Balza tuttavia all'occhio che la messa in discussione di un ideale tradizionale di religione e religiosità e la critica feroce della sua prassi degenerata in vacuo rituale sia diretta anche contro il cristianesimo. Entrambi i culti costituiscono l'obiettivo polemico di una critica più generale di carattere storico e culturale che risente della spietata disamina nietzschiana. La posizione complessa e irta di ambiguità che il romanzo assume nei confronti dell'ebraismo e del cristianesimo, visti come manifestazioni di una

inarrestabile decadenza, trova espressione nelle configurazioni messianiche che prendono forma nella narrazione. Il testo è infatti denso di riferimenti alle figure di Šabbetay Ševi e di Gesù. Agathon Geyer, il protagonista del filone narrativo principale del romanzo, ambientato nel 1885, reca tratti di entrambi. Egli è un messia di stampo nietzschiano che oltrepassa e trasvaluta i suoi predecessori, esautorandone e portandone a compimento l'eredità. Nella sua progressiva messa in discussione di tutte le istituzioni fondamentali della società borghese (la scuola, la famiglia, la religione), egli giunge a una disincantata e nichilistica conclusione che sancisce la decadenza dell'epoca: "L'ebreo e il cristiano avevano contribuito in egual misura a condurre il secolo fino al punto in cui si trovava" (Wassermann 2003: 261). Il suo giudizio nei confronti delle religioni rivelate è dunque senza appello e improntato a un radicale culturpessimismo. Esse sono ritratte in una luce ambigua, talvolta addirittura fosca, e appaiono istigare in ogni loro manifestazione all'odio e al fanatismo. Istruttiva in tal senso è già la frenesia che percorre taluni dei seguaci di Šabbetay e che li accomuna ai loro persecutori cristiani antisemiti, in un reciproco gioco di riflessi. La religione appare in generale un fenomeno ormai privo di intima vitalità, irrigidito in una pratica sterile. Al cospetto dei suoi correligionari "dai brutti volti colmi di zelo da bottegai e di fede ipocrita" Agathon avverte con profondo disprezzo che "questa antica religione degli ebrei doveva essere un'entità morta, pietrificata, spettrale, impossibile da resuscitare" (Wassermann 2003: 86). Poco dopo il giovane contempla la passione di Cristo, tuttavia non nello spazio solenne di una chiesa, ma all'interno di uno spettacolo triviale, quello di un gabinetto di figure di cera. Questo episodio funge da perfetto *pendant* alla descrizione delle figure ebraiche irrigidite in una fede ipocrita e opportunista prima descritte: il redentore cristiano è qui un pupazzo inanimato di cera, alla cui passione in diciassette stazioni può assistere chiunque paghi i

venti centesimi del biglietto d'ingresso. Tuttavia tra le pieghe di questo spettacolo da baraccone si insinua un coinvolgimento estetico-religioso invece assente nella descrizione degli ebrei pii ed ipocriti:

Su quelle figure aleggiava un non so che di quieto, sublime, santo che induceva all'adorazione. [...] È il Redentore, pensò Agathon straniato, quando si trovò davanti all'immagine della deposizione dalla croce. [...] Amici e genitori gli passarono davanti come una schiera di figure roteanti di cera e le immagini inanimate davanti a lui presero a vivere. Egli [...] comprese di essere stato defraudato di qualcosa, senza averlo potuto impedire (Wassermann 2003: 87).

In questa scena è possibile scorgere un riferimento al secondo comandamento che proibisce agli ebrei la rappresentazione di Dio in forma di immagine. In quanto ebreo, Agathon si sente escluso dalla tradizione occidentale della raffigurazione artistica del divino, pur essendone al contempo attratto. Il gabinetto delle figure di cera coinvolge immediatamente la sfera dei sensi, senza avvalersi di una mediazione attraverso la lettura e l'ascolto, come è tipico della tradizione ebraica. L'aspetto sensuale dell'esperienza religiosa che diviene quindi anche esperienza estetica va letto nel contesto di quella riscoperta della sfera terrena dell'uomo che, nel solco della lezione heiniana e nietzschiana, è uno dei tratti salienti del romanzo, legato alla cultura della *Lebensreform* molto viva negli ambienti monacensi frequentati da Wassermann, come vedremo in seguito. L'incarnazione, il verbo fattosi carne, prende nel cristianesimo il posto della Torah, la cultura della parola viene sostituita da quella dell'immagine (cfr. Assmann 2006: 17-32). Solo nell'apertura alla possibilità di un'esperienza estetica si può scorgere una netta linea di demarcazione tra la religione cristiana e quella ebraica, che altrimenti sono accomunate da una profonda e ineluttabile decadenza.

2. Il 'falso profeta' Šabbetay Ševi

Gli ebrei di Zirndorf presenta diverse declinazioni e nozioni di messianesimo, non interamente riconducibili alla tradizione ebraica. Pur se nel prologo la redenzione promessa da Šabbetay è presentata in una luce ambigua poiché egli con la sua conversione condanna al fallimento le speranze di riscatto degli ebrei, l'adolescente ebreo Agathon scorge in lui il precursore di una nuova religione sensuale fatta di "feste della gioia" e non dubita "della sincerità del profeta che aveva vissuto la vita così pienamente, rendendo felici tutti coloro che erano con lui" (Wassermann 2003: 167).

Il *Prologo* di circa sessanta pagine, la parte più interessante anche da un punto di vista letterario, per l'audacia visionaria della prosa che sembra preludere all'espressionismo, è ambientato nell'anno messianico 1666. Esso descrive la vita della comunità ebraica di Fürth, in preda a furore mistico e a incontrollabile frenesia religiosa per l'annuncio dell'avvento del Messia Šabbetay Ševi. Siamo in epoca preilluministica in cui l'emarginazione ebraica è sancita dalla legge e dagli ordinamenti dell'*ancien régime* e tuttavia sono già pienamente visibili le strategie adottate dagli ebrei per preservare la propria identità culturale, negoziando la propria posizione nell'ambito di un territorio e di istituzioni potenzialmente ostili, ma indispensabili per la sopravvivenza. "Ricorsi da un lato a entità primordiali, ancestrali, a mito e leggenda di un popolo di cui dovevo considerarmi discendente; dall'altro, volevo rappresentare anche la vita presente, in divenire, di questo popolo, in un senso mitico, molto generale, molto sintetico" (Wassermann 2006: 96), scrive Wassermann nella sua autobiografia. Il *Prologo* e con esso il romanzo si apre in effetti non a caso con un'ampia descrizione del paesaggio della Franconia che è poi anche quello natio dell'autore. Esso assurge quasi al ruolo di protagonista della vicenda, costituendo uno dei principali *traits d'union* tra la

prima e la seconda parte del libro. È un luogo che reca iscritti contemporaneamente i contrassegni dell'estraneità e dell'identità. L'appartenenza al medesimo paesaggio francone unisce ebrei e tedeschi, plasma il loro carattere e le loro vite, definisce un'identità trasversale che precede la divisione in razze, religioni, gruppi sociali egemoni o marginali. L'intreccio di appartenenza e marginalità, connaturato all'esperienza dell'ebraismo diasporico, è il vero filo conduttore del *Prologo*, dove raggiunge il suo punto massimo di aggregazione simbolica proprio nella figura di Šabbetay Ševi (cfr. Bosco 2013: 74 ss.). Il falso Messia non prende parte in prima persona alle vicende descritte, ne è il motore assente, evocato solo dalla forza del racconto.

Šabbetay era nato a Smirne nel 1626 da una famiglia di mercanti di probabile origine ashkenazita. Ricevette presumibilmente un'approfondita educazione religiosa e talmudica. Nel 1648, l'anno della pace di Vestfalia e di una serie di sanguinosi pogrome in Polonia e in Russia, indicato però come anno della risurrezione nello *Zohar*¹, Šabbetay pronunciò in pubblico il santo e ineffabile tetragramma che costituisce il nome di Dio. Egli si proclamò Messia per la prima volta. Sarà tuttavia solo dopo l'incontro con il giovane cabbalista Nathan di Gaza e il pubblico riconoscimento di Šabbetay come Messia che il movimento sabbatiano si diffonderà a macchia d'olio dal Levante e Gerusalemme fino all'Italia, alla Polonia e ad Amsterdam.

Fin dalla prima giovinezza Šabbetay si era messo in luce per le sue numerose eccentricità e bizzarrie che Scholem ha interpretato in chiave patologica, come sintomi di un grave disturbo bipolare (Scholem 2001: 130-42). Alternava infatti momenti di euforia ad altri di profonda depressione e angoscia. Naturalmente questi comportamenti potevano allo stesso modo venir letti dai suoi fedeli come prove di santità. A volte sembrava rasentare la blasfemia, trasgredendo apertamente la legge nella

convinzione che fosse giusto farlo. Šabbetay cominciò ad esempio ad apportare variazioni arbitrarie al calendario liturgico, sospendendo i digiuni e celebrando festività al di fuori del loro periodo di ricorrenza. La sua fede nel “comandamento antinomiano” di “compiere un’azione buona peccando”, come dice il Talmud, portò alla fine alla sua scomunica ed espulsione da Gerusalemme. Ciò peraltro non nocque al movimento sabbatiano che continuò a diffondersi finché nel 1666, anno indicato anch’esso da fonti sia cristiane sia ebraiche come messianico, Šabbetay affrontò il sultano Maometto IV, reclamando la sua corona. Imprigionato, si convertì all’Islam, ma la sua apostasia non segnò la fine della setta che persistette in Europa per tutto il XVIII e il XIX secolo e in Turchia persino fino al XX secolo. Il movimento sopravvisse quindi in parte all’apostasia del suo fondatore, un evento straordinario che Scholem attribuisce alla lettura positiva fatta di tale gesto estremo dalla teologia messianica dei seguaci di Šabbetay. Il Messia agisce seguendo la logica del paradosso e della trasgressione in una sorta di “trasvalutazione’ radicale dei valori tradizionali” (Scholem 2001: 778). In quest’ottica il tradimento della propria fede equivale per il redentore all’adempimento della sua missione profetica.

Proprio per il suo percorso paradossale, l’esperienza sabbatiana acquista un valore simbolico agli occhi degli intellettuali ebreo-tedeschi di fine secolo, in particolare di coloro che non aderirono alla causa sionista del ritorno in Palestina (sulla ricezione della figura di Šabbetay in Herzl e Wassermann cfr. Bosco 2013: 65-78). Essa appare come il tentativo di negoziare una doppia identità, ad esempio di ebreo e musulmano (Halperin 2007: 10 ss.), ma anche di tedesco e di ebreo. Non era quindi la fondazione di uno stato nazionale ebraico in Palestina, ma la condizione diasporica tra le culture a costituire per gli ebrei l’adempimento della promessa messianica. L’alterità di Šabbetay è infatti di segno doppio sia rispetto alla tradizione

ebraica sia rispetto all'ideale assimilazionistico propugnato dai Lumi. Figure come Šabbetay Ševi (ma anche Spinoza) nella loro opposizione all'ortodossia tradizionale incarnavano per gli ebrei che non avevano sposato *in toto* la causa sionista un ideale eretico di appartenenza che attraversava gli steccati delle definizioni troppo rigide e sciovinistiche di nazionalità e cultura. Esse, rimaste al margine della cultura ufficiale ebraica, quando non apertamente bandite, offrivano nella loro liminarietà "modelli alternativi" (Brenner 1996: 149) che ben si adattavano alla situazione degli ebrei la cui identità non poteva più essere definita nei soli termini dell'appartenenza etnica e religiosa e che si trovavano a vivere nella diaspora. Gli emissari del profeta che spingeranno la popolazione di Fürth a mettersi in viaggio verso il Levante per raggiungere il Messia sono a loro volta degli *outsiders* all'interno della stessa comunità ebraica ed intrattengono rapporti con un altro gruppo etnico tradizionalmente contrassegnato dallo stigma dell'esclusione: gli zingari. Il profeta Zacharias Naar che compare ad annunciare la rivelazione di Šabbetay ha un volto segnato dall'estraneità e tratti non rassicuranti, tuttavia sconvolge la vita religiosa della comunità di Fürth, irrigidita nell'osservanza del precetto, facendo balenare una speranza estatica e dionisiaca di redenzione:

I loro occhi furono circonfusi di luce, intorno a loro fu giorno, la pavida sorte della sottomissione parve giungere a termine: sole, libertà, elezione divina a grandi cose, splendore e gioia e desiderio estatico – come il miracoloso adempimento di millenari servizi divini (Wassermann 2003: 15).

Di grande interesse è inoltre, come ha sottolineato David Bi-ale (2001: 87), il fatto che la vicenda di Šabbetay si svolga in Oriente e che egli sia un esemplare (per citare la nota definizione di Jakob Wassermann) di "ebreo come orientale" (non già di "ebreo orientale"), testimone cioè di un modo di essere ebreo

in diretto contatto con le radici primigenie e le fonti incorrotte della propria cultura e del proprio credo, con il suolo in cui ebbe origine il suo popolo. Alla caratterizzazione dell'“ebreo come orientale” lo scrittore Jakob Wassermann dedicherà un saggio famoso pubblicato nel volume collettaneo *Vom Judentum (Dell'ebraismo, 1913)*, delineando un mito, una nuova positiva via di confronto con le radici. L'“ebreo come orientale” è un archetipo mitico non segnato, come l'ebreo assimilato, dalla frattura della storia, è il luogo della pienezza in cui vengono superate tutte le ambivalenze della civiltà, è il dentro che non ha bisogno del fuori per definirsi, l'identità pienamente appagata, la *coincidentia oppositorum*.

L'intera comunità ebraica di Fürth incorre nella trasgressione, conseguenza del comandamento antinomiano che guida il movimento di Šabbetay. La frenesia messianica si impadronisce dei pii ebrei del villaggio che cominciano a non rispettare più il sabato e le altre festività comandate, smettono di lavorare per dedicarsi interamente alla preparazione del lungo viaggio verso il Levante, abbandonandosi a orge, a rituali di autoflagellazione e a intense e lunghissime sessioni di preghiera. Nel generale clima di esaltazione che si diffonde a macchia d'olio in Europa ovunque vi siano insediamenti ebraici, l'enclave di Fürth sovverte le norme che ne avevano regolato l'esistenza fino a quel momento. Quando, dopo alcune settimane, gli ebrei di Fürth si mettono in marcia verso la loro meta di elezione, il viaggio si rivela subito infausto. I soldati di Norimberga tendono loro un agguato e la foresta va in fiamme. Ma l'ostacolo più grande è costituito da una notizia terribile che si diffonde all'improvviso nell'accampamento, gelando ogni speranza di redenzione: “Šabbetay Şevi si era convertito all'Islam” (Wassermann 2003: 62). La carovana si disperde. Alcuni ebrei tornano indietro a Fürth, altri, ottenuto il permesso del signorotto locale, fondano un nuovo villaggio dal simbolico nome di Zions-

dorf (villaggio di Sion), mutato in Zirndorf dai cristiani stabiliti in seguito. È questo il paradosso intorno a cui si dipana la narrazione del *Prologo*: gli ebrei muovono dal loro paese natio verso il luogo delle origini, l'Oriente intriso di memorie bibliche, falliscono nell'impresa ma trovano lo stesso un *ubi consistam* nella diaspora, fondano un villaggio che reca già inscritta nel nome la traccia dell'adempimento messianico, la Sion celebrata dalle loro tradizioni sacre. L'apostasia di Šabbetay permette agli ebrei di realizzare la sua profezia, ma nel territorio della diaspora. La delusione dell'attesa messianica è dunque la condizione per la negoziazione di una nuova identità interstiziale di tedeschi e di ebrei che è poi il contrassegno dell'ebreo moderno secondo Wassermann. "Anche Šabbetay Ševi era un ebreo, forse l'immagine più eloquente dell'ebreo, un pezzo di destino ebraico: potere o schiavitù" (Wassermann 2003: 63).

3. Gesù, l'ebreo

La vita del giovane Agathon Geyer appare improntata a una sorta di *imitatio Christi* (cfr. Bosco 2015: 105-21). È in grado di risuscitare i morti con l'imposizione delle mani, è seguito da una schiera di discepoli, orfani adolescenti di età compresa tra i tredici e i sedici anni che riconoscono in lui un profeta e un eletto. Sembra appartenere a quella serie di figure ispirate a Gesù che costellano la letteratura *fin de siècle*, si pensi ad esempio agli autori russi come Tolstoj e Dostoevskij che grande influenza esercitarono sul giovane Wassermann (cfr. Hinterhäuser 1962: 5 ss. e Martini 1984: 461-84). Da Thomas Mann apprendiamo inoltre che Wassermann accarezzò per molto tempo l'idea di scrivere un romanzo sul Messia cristiano (cfr. Mann 2002: 199). Agathon fonde nella sua figura tratti del Messia ebraico e del Redentore cristiano, tanto da apparire simile a "un giovane Cristo" (Wassermann 2003: 154) che ha però recepito la lezione dello *Zarathustra* di Nietzsche e dell'*Hellenentum* heiniano. Nel

corso del romanzo si scoprirà che il giovane è in realtà il frutto della relazione di sua madre, una ebrea, con un cristiano. Inoltre egli è un discendente della sensuale Rahel che nel *Prologo* si era innamorata di uno studente cristiano e si era a lui concessa. Nonostante la ragazza sia l'unica della sua comunità a non cedere alle lusinghe del messianismo sabbatiano, non prende però mai in considerazione l'ipotesi di una conversione, e non per un sentimento di fedeltà al suo credo: "cosa era per lei il Salvatore e cosa era lo stesso Dio dei Padri al cospetto del sentimento amaro e passionale che aveva provato" e che rappresenta la sua vera consacrazione (cfr. Wassermann 2003: 58, 55). I capisaldi della religione ebraica e cristiana sembrano impallidire al cospetto di questa professione di fede nei diritti della vita e della natura che trova la sua più immediata e spontanea affermazione nella sfera erotica e, nel caso delle donne, nella maternità. Ciò corrispondeva inoltre agli ideali antiborghesi della *bohème* monacense, percorsi dai fremiti innovatori della *Lebensreform*. Abbandonandosi completamente alla passione carnale per il suo amato, Rahel annuncia l'avvento di una nuova religione dell'amore e della gioia il cui profeta e questa volta 'vero' Messia sarà duecento anni dopo il giovane Agathon. Simile a una Madonna, ma della voluttà, Rahel finge di aver concepito senza macchia il figlio della colpa. Ella reca in realtà "in grembo il futuro, una nuova stirpe, combattenti di epoche più tarde" (Wassermann 2003: 55). L'accento posto sulla dimensione terrena e concreta della vita e dell'agire umani evoca l'utopia di una società priva di egoismi e sete di profitto, tesa unicamente all'affermazione della gioia e dell'amore fra gli uomini.

Sarebbe tuttavia riduttivo ascrivere i riferimenti evangelici e l'impiego in funzione estetica di motivi cristologici in *Die Juden von Zirndorf* unicamente alla tematica messianica o alla veemente critica sociale che il romanzo esercita in egual misura nei confronti di ebrei e di cristiani. La presenza della

tradizione cristiana va invece letta alla luce degli sviluppi della *Wissenschaft des Judentums* che nel corso del XIX secolo avevano mirato a ricollocare Gesù all'interno della cultura ebraica, riportandolo per così dire "a casa", nel contesto originario di provenienza della sua dottrina, con un'operazione esegetica che avrebbe trovato riscontro nei risultati più recenti dello studio storico-critico della Bibbia. Tale nuovo indirizzo di studi rese possibile un'interpretazione della figura del messia cristiano come "ebreo esemplare, profeta ammonitore, come rivoluzionario e combattente per la libertà, fratello maggiore e sionista messianico" (Homolka 2008: 64), aspetti che si ritrovano tutti senza difficoltà nella caratterizzazione di Agathon Geyer. Chi come il rabbino tedesco Abraham Geiger rivendicava l'appartenenza di Gesù all'ebraismo, perseguiva inoltre l'intento apologetico di fornire un fondamento scientifico a una storia alternativa delle relazioni ebraico-tedesche, dimostrando da un punto di vista storico-culturale quanto fosse profondo il legame che univa la minoranza ebraica della popolazione tedesca alla maggioranza cristiana (cfr. Wiese 2001: 16). Il riconoscimento dell'ebraicità della figura di Gesù, peraltro già presente nella filosofia di Spinoza, permetteva di considerare l'ebraismo parte integrante della tradizione storica e culturale del popolo tedesco, rendendo così possibile l'agognato traguardo di una doppia determinazione identitaria, di ebrei e di tedeschi. La studiosa ebreo-americana Susannah Heschel ha perciò parlato a ragione di un "rovesciamento della prospettiva teologica" che avrebbe per la prima volta messo in discussione il primato della fede cristiana, dando vita a un processo di "ebraizzazione del cristianesimo" (Heschel 2001: 28, 29). Tale lettura prescindeva ovviamente dall'aspetto cristologico della figura di Gesù. Lo sviluppo più radicale della separazione fra Gesù e Cristo si ha in Friedrich Nietzsche che intreccia la sua riflessione a una ricostruzione genealogica della storia

dell'Occidente e del ruolo in essa svolto dagli ebrei, divenuti il popolo sacerdotale per eccellenza e per questo colpevoli del sovvertimento della morale aristocratico-ariana. Il popolo ebraico, popolo del *ressentiment par excellence* nei confronti dei suoi nemici e dominatori romani, avrebbe trasvalutato i valori della società antica, compiendo "un atto improntato alla *più spirituale vendetta*" (Nietzsche 1984: 22). La storia di Israele assurge nell'*Anticristo* a esempio del deprecato processo di "snaturalizzazione dei valori naturali". Essa mostra il graduale passaggio da un naturale e immediato rapporto con le cose e con Javeh, "Dio d'Israele e di *conseguenza* Dio della giustizia" (Nietzsche 1977: 30), all'emergere di una casta sacerdotale sempre più astuta e invadente, in grado di manipolare il concetto di Dio in favore di una morale astratta e avulsa dallo schietto istinto vitale del popolo. Secondo Nietzsche, la civiltà cristiana si sviluppa in contrasto solo apparente con l'ebraismo, tanto che Cristo con il suo vangelo dell'amore è stato il più efficace strumento di vendetta di Israele nei confronti del mondo. L'autentico Cristo non aveva però nulla a che vedere con il cristianesimo, ma era piuttosto "un santo anarchico", "un delinquente politico" che si scagliò contro la casta sacerdotale e la religione istituzionalizzata. Il cristianesimo non nasce quindi in opposizione, ma in continuità con l'ebraismo, ne rappresenta la logica e naturale prosecuzione "fino all'autonegazione", costituendone in ultima analisi uno smisurato potenziamento. "Il cristiano, questa *ultima ratio* della menzogna, è ancora una volta, e persino *tre volte* – l'ebreo" (Nietzsche 1977: 57, 35, 59).

Se l'influsso degli esiti più recenti della *Wissenschaft des Judentums* e della filosofia nietzschiana permea profondamente la ricezione del messianismo nel romanzo di Wassermann, un'altra fonte, meno nota, ma altrettanto significativa, è da rintracciare nel saggio *Jesus der Jude* (*Gesù l'ebreo*), pubblicato da Lou Andreas-Salomé nel 1896 (cfr. Bosco 2015: 111-15). La scrittrice

era ben nota negli ambienti intellettuali monacensi che anche Wassermann, segretario dell'allora celebre scrittore Ernst von Wolzogen, frequentava. Sarà proprio Wassermann a presentare Rilke a Lou Andreas-Salomé. La scrittrice dal canto suo conosceva e apprezzava *Gli ebrei di Zirndorf*, che reputava "un'opera eccellente" (Andreas-Salomé 1968: 110).

Fin dalla primissima infanzia Lou Andreas-Salomé si era interrogata insistentemente su Dio e sulla religione: "Il mio più remoto ricordo infantile è il mio rapporto con Dio" (Andreas-Salomé 2010a: 133). Anche il progressivo distacco dalla fede che si consumò durante gli anni dell'adolescenza non segnò la fine dell'interesse per uno studio sistematico di testi religiosi, filosofici e scientifici, favorito anche dall'amicizia con Friedrich Nietzsche, le cui idee influenzarono in modo determinante molti dei suoi scritti teorici. Le vaste e profonde conoscenze di Lou Andreas-Salomé nel campo della storia e della filosofia delle religioni, nonché degli studi esegetici, emergono non da ultimo proprio nel saggio *Gesù l'ebreo*, pubblicato sulla rivista *Freie Bühne für modernes Leben/Neue Rundschau*. Lo scritto va letto nel contesto della critica alle nozioni di trascendenza e metafisica che si era affermata nel corso del XIX secolo. Nonostante il progresso scientifico e la dilagante secolarizzazione, l'autrice deve però constatare che aspetti fideistici e religiosi sopravvivono nel moderno, rivelando anzi un'inattesa vitalità. Ciò è secondo lei da imputare al fatto che le religioni, pur essendo opera dell'uomo e il frutto di determinate circostanze storiche, soddisfano innegabili esigenze umane, finendo quindi per riverberare il loro potere su coloro che le hanno create. Il compito di uno studio moderno delle religioni non consiste quindi nell'indagare "come un popolo abbia raffigurato il proprio dio o lo abbia mutuato da altri, ma in quale misura e in quale grado questo dio abbia a sua volta esercitato la sua azione sul popolo" (Andreas-Salomé 2010b: 171). Andreas-Salomé osserva che una

profonda espressione di religiosità si sottrae a una analisi scientifica per diventare accessibile solo mediante la psicologia o con l'aiuto dell'esperienza individuale del singolo. I "geni religiosi", come li definisce l'autrice, avvalendosi di una semantica del processo creativo di chiara ascendenza romantica, sono quegli uomini che al pari degli artisti riescono a far esperire in modo immediato e originale, servendosi di immagini e parole, la profondità del sentire religioso. Essi quindi non creano nuove divinità, ma innovano le religioni, dando vita a "una nuova disposizione del cuore" (Andreas-Salomé 2010b: 173). Gesù è perciò da questo punto di vista un "genio religioso" (tale definizione ricorre peraltro spesso nel romanzo di Wassermann a proposito di Agathon) che con il suo credo in un Dio padre degli uomini e nell'analogia dell'umano con il divino avrebbe condotto "la più alta forma di religiosità alla sua espressione classica e valida per tutti i tempi" (Andreas-Salomé 2010b: 172). Le visioni che il genio religioso rivela alla sua comunità di fedeli hanno nella loro vivida immediatezza un'ingenuità quasi infantile; quando in epoche successive si intraprende il tentativo di armonizzare i dogmi religiosi con i principi della ragione, la fede si dissolve in scialbi filosofemi oppure sconfinava per reazione in un credo esaltato e nebuloso.

Secondo Andras-Salomé, la forza del messaggio evangelico è da ricercare proprio nelle radici ebraiche della nuova religione. Nel solco di Abraham Geiger, la scrittrice scorge una forte continuità fra la figura storica di Gesù e l'ebraismo dei suoi tempi. Infatti, la fede ebraica sarebbe stata l'unica religione fra quelle del mondo antico a porsi il problema pratico del rapporto fra dio e uomo, tralasciando gli aspetti teorici. La tendenza ad ancorare le questioni religiose alla sfera della prassi non era venuta meno neanche quando la fedeltà alla legge mosaica si era irrigidita in uno sterile rigorismo: "l'ebreo non si arrovellava sul suo dio, ma soffriva, viveva e sentiva. Proprio in ciò Gesù

appare come la più netta espressione dell'ebraismo e niente affatto come il suo superamento" (Andreas-Salomé 2010b: 176. Una analoga definizione di Agathon ricorre in Wassermann 2003: 182). Andreas-Salomé distingue nettamente fra l'ebraismo come religione praticata da Gesù (*Religion Jesu*) e il cristianesimo come la religione istituita sulla base della tradizione dell'insegnamento di Gesù (*Religion von Jesu*) (cfr. Heschel 2001: 46). Gesù infatti, che si richiamava alla dottrina dei profeti vissuti prima dell'esilio, predicava una religiosità che, in conformità con la tradizione ebraica, si estrinsecava nella dimensione eminentemente terrena. Gesù non voleva essere un redentore metafisico, ma politico. Proprio per questo la sua morte, secondo Andreas-Salomé, sarebbe stata segnata da una profonda e tragica ambivalenza che avrebbe poi toccato tutto il popolo ebraico. In tal senso la sua crocifissione assurge a simbolo della sofferenza degli ebrei. Essa avrebbe suggellato il fallimento del messianismo ebraico e dell'adempimento della promessa divina nella dimensione mondana. L'invocazione di Gesù al Padre nel momento della sua morte rivela la sua disperazione davanti al mancato intervento di Dio nella storia dell'uomo. La morte di Gesù segna la fine della religione ebraica e il sorgere di una nuova religione universale, il cristianesimo, che tuttavia, sotto l'influsso dei culti esoterici pagani, indirizzò ben presto le sue speranze salvifiche alla sfera dell'aldilà. Lou Andreas-Salomé istituisce quindi una netta distinzione fra l'ebraismo originario, radicato nella realtà terrena e mondana, di cui Gesù rappresenta il genio religioso, da un lato, e il cristianesimo e l'ebraismo più recente dall'altro, che a causa delle loro tendenze ascetiche e spirituali possono essere considerati un perversimento degli autentici ideali religiosi ebraici, orientati alla prassi e all'azione². Anche alla luce della riflessione di Lou Andreas-Salomé si comprende dunque come la missione di Agathon Geyer nel romanzo di Wassermann consista nel ripristinare l'ebraismo

delle origini e, così facendo, anche il senso più schietto della figura di Gesù.

Agathon è infatti un sognatore e un idealista, ma è al contempo anche capace di azioni risolutive, in conformità con gli orientamenti pragmatici dell'ebraismo dei primordi. La sua spiccata facoltà di immaginazione, che dà vita a visioni dettagliatamente descritte nel romanzo, prelude a decisioni che si traducono sempre in azioni concrete. Egli è un ribelle che vuole cambiare il mondo con fatti e parole, come gli antichi profeti o Gesù. Agathon può essere considerato il Messia di una nuova religione radicata nell'azione e nella sfera terrena. Per questo motivo, come l'Anticristo nietzschiano, egli respinge con veemenza l'idea del martirio o dell'ascesi della carne. Agathon persegue quindi una palingenesi dell'umanità nel segno della *Lebensphilosophie* nietzschiana che equivale a una riscoperta dell'autentica natura dell'ebraismo, come era visibile durante l'epoca dei re, quando gli ebrei vivevano in unione profonda con la natura, seguendo i loro istinti e la volontà di potenza.

L'origine doppia, sia da un punto di vista religioso, sia etnico, sembra predestinare Agathon al ruolo di redentore e messia non solo del popolo ebraico, ma dell'intera umanità. All'inizio del romanzo il giovane viene gettato in acqua dal brutale oste antisemita Sperling Sürich, l'aguzzino degli ebrei del villaggio, e scompare per alcune ore. Elkan Geyer, il presunto padre ebreo di Agathon, sorprende poi il giovane nella sua stanza mentre è immerso nella lettura del Nuovo Testamento. Elkan trasale a questa vista e gonfio di rabbia davanti a quella che ritiene una provocazione strappa il libro al figlio e ne fa a pezzi le pagine perché "leggerlo è peccato, peccato contro il Dio di Israele". Agathon rimane fiero e imperturbabile di fronte all'accesso d'ira del padre, in lui già sta maturando la coscienza della propria missione. Leggere il Vangelo non può costituire una colpa dal momento che il messaggio dell'Antico Testamento, che

Israele sia il popolo eletto, si è rivelato storicamente un'assurdità, al pari della diceria antisemita che gli ebrei avvelenassero i pozzi e le fonti d'acqua. Occorre piuttosto ammettere: "Noi abbiamo crocifisso Gesù [...]. Ma senza la crocifissione non sarebbe Gesù. Essi devono dunque a noi Gesù" (Wassermann 2003: 80). Mentre Elkan reagisce sdegnato all'accusa di deicidio, che costituiva uno dei cardini della propaganda antisemita, Agathon la rivendica con veemenza, sostenendo la necessità storica di questo gesto che costituisce l'atto di fondazione di una religione universale e l'inizio di una nuova epoca della storia da cui gli ebrei sono destinati ad essere esclusi, pur essendone paradossalmente, attraverso la crocifissione, gli iniziatori. Se non fosse stato ucciso, Gesù sarebbe stato uno dei tanti rabbini ebraici di cui si è persa la memoria. In contrasto con gli ideali assimilazionisti del padre, che lo accusa di essere un "talmudista", Agathon traccia inoltre un quadro fosco della situazione ebraica in Germania. Gli ebrei non sono considerati cittadini uguali agli altri e vengono tutelati solo in misura insufficiente dalle leggi e dall'imperatore, simbolo di un ordine sociale in cui sono imperfettamente integrati. In Germania non sono "a casa" (*daheim*).

Come avveniva anche nello scritto di Lou Andreas-Salomé, Agathon vede in Gesù il simbolo del destino di dolore e sofferenza patito dal popolo ebraico che egli tuttavia, in ossequio al suo credo vitalistico, rigetta con veemenza. L'immagine della crocifissione viene evocata in più punti del romanzo, spesso in scene di supplizi, talvolta francamente *kitsch*, dal gusto sadomasochistico tipico di certo erotismo *fin de siècle*. Un episodio appare in tal senso particolarmente significativo, perché imprime una svolta agli eventi, facendo emergere con chiarezza la vocazione messianica di Agathon. Il brutale antisemita Sürich Sperling, "il prototipo del germano" (Wassermann 2003: 77) tortura Agathon e lo lega a una croce nera affissa al muro accanto alla quale pende un crocifisso. Il gesto di Sperling non

è però animato solo da disprezzo verso gli ebrei ma – nietzschianamente – da un odio altrettanto grande nei confronti del cristianesimo, accusato di aver pervertito i bisogni naturali e sensuali dell'uomo, trasformando il mondo in "un grande sarcofago" (Wassermann 2003: 134). Su questo punto le opinioni della vittima e del carnefice non differiscono molto. L'antisemitismo di Sperling è in realtà odio contro il cristianesimo perché è stato un ebreo, Gesù, ad aver fondato la religione cristiana. Il timido e pavido Lämélche Erdmann assiste casualmente alle torture cui è sottoposto Agathon e, dando prova di un inaspettato coraggio, esclama, come in preda a un accesso profetico:

D'ora in avanti noi ebrei siamo liberi. Non sarà più la mitezza a regnare, ma la forza. Odieremo i nostri nemici, li odieremo, odieremo! L'ebreo errante è ora redento e tu, Sürich Sperling, tu, sarai il cristiano errante. Perché il mondo si rinnoverà. Cambierà la sua pelle come un serpente [...]. Allora tu sarai il cristiano errante. E sarai condannato a bere tutto il sangue che è stato versato dall'amore cristiano per i nemici (Wassermann 2003: 134).

Viene qui ribaltato il mito dell'ebreo errante Assuero che secondo la leggenda avrebbe deriso Gesù mentre portava la croce ed era perciò stato dannato a errare per l'eternità. Analogamente si invertono i ruoli di vittima e carnefice, perché la visione di Erdmann, che sembra direttamente ispirata a Nietzsche, prefigura il seguito del romanzo: quella notte stessa Agathon assassinerà Sperling Sürich poiché "ucciderlo non è peccato" (Wasserman 2003: 103). Questo omicidio riscatta gli ebrei dalle angherie quotidiane che sono costretti a subire e quindi, con un richiamo blasfemo, evoca alla mente il sacrificio di Cristo sulla croce che redime l'umanità. Nella logica del romanzo l'empietà è però solo apparente, se l'insegnamento

di Gesù è stato, nel corso dei secoli, pervertito a tal punto che l'amore per il prossimo predicato dal Vangelo ha potuto condurre alla persecuzione delle altre religioni, a guerre, omicidi e massacri. Tale stravolgimento del messaggio evangelico rende lecita l'azione di Agathon, solo che al posto dell'Agnello, innocente vittima sacrificale, viene qui immolato il colpevole Sürich Sperling. Ma l'omicidio ha un valore di riscatto anche per chi lo compie: uccidendo il persecutore degli ebrei, Agathon, che confessa nel romanzo di non aver mai amato la religione ebraica, si affranca dal suo credo e al contempo, specularmente, dall'ipoteca del cristianesimo. Avendo patito la crocifissione da parte di Sperling, Agathon ha portato al suo apice l'*imitatio Christi* fino a superarla definitivamente. Egli ha dimostrato infatti di essere un uomo d'azione e può quindi lasciarsi alle spalle l'ebraismo, degenerato in religione della passività e della debolezza, e il cristianesimo, suo prodotto storico, avvicinandosi piuttosto alla forma primigenia, immanente e bellicosa, della fede dei padri. Quando il giovane fa la sua comparsa nel mezzo di un tumulto causato dall'oro fabbricato dall'alchimista Baldewin Esstrich che piove sulla folla avida, un fulmine colpisce la chiesa. Mentre le fiamme si levano alte, Agathon vede andare in fumo millenni di sottomissione, mortificazione della carne e sterile bigotteria ebraico-cristiana e sente al contempo l'amore indomabile per la vita crescere in lui e conferirgli il dominio sulle forze della natura e sugli esseri umani. Alla folla smarrita che gli si accalca intorno intima con un urlo di liberazione: "Lasciate che bruci, la chiesa" (Wassermann 2003: 229). Liberatosi dai lacci e dalle inibizioni dell'eredità ebraico-cristiana, Agathon può quindi portare a termine la sua missione messianica, che ha per fondamento un nuovo credo "nella nuda terra [...] senza croce, senza peccato originale, senza rinuncia, senza conti in sospeso con un aldilà" (Wassermann 2003: 235).

NOTE

¹ Libro dello Splendore, un libro della Cabala, redatto in Spagna tra il 1280 e il 1286 da Moses de Leon. Si tratta di un testo composto in parte in ebraico, in parte in aramaico, che contiene la teoria delle dieci *Sefiroth* e consiste per lo più in una *midrash* del Pentateuco).

² Si pensi a questo proposito all'importanza delle dieci Sefiroth, organizzate in forma di Albero della Vita, nella Cabala e alla loro funzione di raccordo tra il mondo materiale e il divino; o all'esilio della Shekhinah, la dimora della presenza di Dio nella Cabala e l'ultima delle emanazioni, che avrà termine nell'era messianica quando essa si ricongiungerà con il divino, realizzando così la redenzione. "La storia dell'umanità nel suo esilio" scrive Scholem "è dunque intesa, pur con tutti i suoi contraccolpi, come un avanzare costante verso la fine messianica. La redenzione non subentra qui come una catastrofe in cui la storia stessa scompare e ha fine, ma come la logica conseguenza di un processo in cui tutti siamo coinvolti" (Scholem 1960: 157).

BIBLIOGRAFIA CITATA

- Andreas-Salomé, Lou (1968), *Lebensrückblick. Grundriß einiger Lebenserinnerungen*, ed. a cura di Ernst Pfeiffer, Frankfurt a. M., Insel.
- (2010a), "Gottesschöpfung" (1892), "Von der Bestie bis zum Gott". *Aufsätze und Essays*, ed. a cura di Hans-Rüdiger Schwab, MedienEdition Welsch, Taching am See, vol. 1: *Religion*: 11-18.
- (2010b), "Jesus der Jude" (1896), "Von der Bestie bis zum Gott". *Aufsätze und Essays*, ed. a cura di Hans-Rüdiger Schwab, MedienEdition Welsch, Taching am See, vol. 1: *Religion*: 169-84.
- Assmann, Jan (2006), *Was ist so schlimm an den Bildern? Die zehn Gebote – ein widersprüchliches Erbe?*, ed. Hans Joas, Köln, Böhlau: 17-32 [Schriften des Deutschen Hygiene-Museums Dresden 5].
- Biale, David (2001), *Shabbtai Zvi and the Seductions of Jewish Orientalism. The Sabbatian Movement and its Aftermath: Messianism, Sabbatianism and Frankism*, ed. Rachel Elior, Jerusalem, Institute of Jewish Studies, vol. 2.

- Bosco, Lorella (2013), *Profeta e rinnegato: Mosè e Šabbetai Ševi nella letteratura ebraico-tedesca del fin de siècle. Il futuro come intreccio. Tempo e profezia nella tradizione letteraria moderna e contemporanea*, ed. Cristina Consiglio, Messina, Mesogea: 65-78.
- (2015), “‘Wir haben Jesus gekreuzigt, [...] aber ohne das wäre er nicht Jesus’. Jesus in Jakob Wassermanns Roman ‘Die Juden von Zirndorf’”, *PaRDeS. Zeitschrift der Vereinigung für jüdische Studien e.V. Potsdam*, 21: 105-21.
- Brenner, Michael (1996), *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, New Haven, Yale UP.
- Golomb, Jacob (2006), *Nietzsche e Sion. Motivi nietzschiani nella cultura ebraica di fine Ottocento*, ed. a cura di Vincenzo Pinto, Firenze, Giuntina.
- Grazzini, Serena (2010), *Il progetto culturale Heimatkunst. Programma, movimento, produzione letteraria*, Roma, Carocci.
- Halperin, David J. (2007), *Sabbatai Zevi: Testimonies to a Fallen Messiah*, Oxford, Littman Library of Jewish Civilization.
- Heschel, Susannah (2001), *Der jüdische Jesus und das Christentum. Abraham Geigers Herausforderung an die christliche Theologie*, trad. ted. a cura di Christian Wiese, Berlin, Jüdische Verlagsanstalt.
- Hinterhäuser, Hans (1962), “Die Christusgestalt im Roman des ‘Fin de Siècle’”, *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, 113: 1-21.
- Homolka, Walter (2008), “Die jüdische Leben-Jesu-Forschung von Abraham Geiger bis Ernst Ludwig Ehrlich”, *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, 60/1: 63-72.
- Kraske, Bernd M. (1987), “‘Das stärkste jüdische Talent dieser Zeit...’ Zur Rezeption Jakob Wassermanns in der völkischen Literaturgeschichtsschreibung”, *Jakob Wassermann. Werk und Wirkung*, ed. Rudolf Wolff, Bonn, Bouvier: 46-65.
- Lavagetto, Andreina (2013), “Buber e l’ideale del rinnovamento ebraico. Martin Buber”, *Martin Buber, Rinascimento ebraico. Scritti sull’ebraismo e sul sionismo (1899-1923)*, ed. e trad. it. a cura di Andreina Lavagetto, Milano, Bruno Mondadori: IX-LXII.

- Mann, Thomas (2002), "Wassermanns Caspar Hauser", *Thomas Mann – Essays I (1893-1914)*, ed. a cura di Heinrich Detering, Frankfurt a. M., Fischer: 197-99.
- Martini, Fritz (1984), "Jakob Wassermann: die Utopie eines Messias in der Moderne. Zu dem Roman 'Die Juden von Zirndorf'", *Zeit der Moderne. Zur deutschen Literatur von der Jahrhundertwende bis zur Gegenwart*, eds. Hans-Henrik Krummacher; Fritz Martini; Walter Müller-Seidel, Stuttgart, Metzler: 461-84.
- Müller-Kampel, Beatrix (2007), *Jakob Wassermann. Eine biographische Collage*, Wien, Mandelbaum Verlag.
- Nietzsche, Friedrich (1977), *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, trad. it. a cura di Ferruccio Masini, Milano, Adelphi.
- (1984), *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, trad. it. a cura di Ferruccio Masini, Milano, Adelphi.
- Och, Gunnar (2002), "Zion, Heimat, Golus – Jakob Wassermann zwischen jüdischer Selbstbesinnung, Assimilation und Antisemitismus", *Jüdisches Leben in Franken*, eds. Gunnar Och; Hartmut Bobzin, Würzburg, Ergon: 177-93.
- Scholem, Gershom (1960), *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich, Rhein.
- (2001), Šabbetai Ševi. Il Messia mistico 1626-1676, trad. it. a cura di Caterina Ranchetti, Torino, Einaudi.
- Wassermann, Jakob (1928), "Jakob Wassermanns Antwort", *Jüdische Rundschau*, 94: 660.
- (2003), *Die Juden von Zirndorf. Roman*, mit einem Nachwort von G. Och, 2. Auflage, München, dtv.
- (2006), *Il mio cammino di tedesco e di ebreo e altri saggi*, ed. e trad. it. di Lorella Bosco, Firenze, Giuntina.
- Wiese, Christian (2001), "Vorwort", *Der jüdische Jesus und das Christentum. Abraham Geigers Herausforderung an die christliche Theologie*, ed. Susannah Heschel, Berlin, Jüdische Verlagsanstalt: 12-18.