

# FILOSOFIA — — ITALIANA

Filosofia Ebraica in Italia (XV-XIX secolo)



## La primogenitura mosaica

Rileggere la filosofia della storia di Marco Mortara fra Gioberti, Vico e apostolato israelitico

di Alberto Scigliano\*

ABSTRACT

The composition elaborates on the facets of Mantuan rabbi Marco Mortara's Philosophy of History. Mortara, as one of the leading characters in 19th century Italian Judaism, is thus analysed according to his specific Mosaic conception of History. Through a contextualisation of some of his writings and a comparison with Vincenzo Gioberti's philosophic system, the essay aims to deliver a further reading of Mortara's thought on History, Judaism and human progress.

\_ Contributo ricevuto su invito il 12/02/2020. Sottoposto a peer review, accettato il 18/03/2020.

1 \_ L'Ottocento ebraico italiano: religione, nazione e politica

**L**'11 marzo 1882 Ernest Renan, storico e filologo francese fra i più influenti del suo tempo<sup>1</sup>, teneva una conferenza alla Sorbona circa la natura della nazione<sup>2</sup>. La domanda che Renan poneva a sé e all'uditorio era indirizzata a fare chiarezza sul dibattito riguardante l'identificazione e la sovrapposizione di alcuni concetti chiave per la *coterie* intellettuale del tempo: razza, nazione, politica e statualità.

In realtà gli stessi quesiti erano stati posti già qualche decennio prima anche dagli ebrei d'Europa<sup>3</sup>, con risposte non sempre attigue. In Germania la *Wissenschaft des Judentums* attraverso gli stru-

menti della ricerca e dell'indagine scientifica si proponeva lo studio critico del passato e della cultura ebraica in vista dell'emancipazione e dell'assimilazione<sup>4</sup>; in Francia, dove l'emancipazione era un fatto compiuto, il particolarismo della *franco-judaïté* si mostrava, invece, come il tentativo di conciliare i valori essenziali della fede ebraica con l'ideale repubblicano. Un'avventura intellettuale che sarebbe irrimediabilmente venuta meno con l'affare Dreyfus, ma che aveva fatto esclamare a Isidore Cahen, uno dei sei fondatori dell'Alliance Israélite Universelle e direttore per quarant'anni degli *Archives israélites* che i valori francesi, figli della Rivoluzione, erano la seconda legge del Sinai<sup>5</sup>. Ma che posizione aveva l'ebraismo italiano?

\* Università del Piemonte Orientale.

La questione è forse più intricata, data la coesistenza, a mio avviso, di tre anime distinguibili all'interno dell'ebraismo ottocentesco italiano.

Anzitutto l'ambiente delle comunità piemontesi, emancipate con lo Statuto albertino ma soprattutto con i regi decreti del 29 marzo, del 15 aprile e del 19 giugno 1848, che per vicinanza geografica e culturale tendeva ad avvicinarsi al modello sociale e intellettuale del *franco-judaïsme*<sup>6</sup>. Attitudine nettamente riscontrabile nella politica editoriale de *L'Educatore Israelita* (ribattezzato *Il Vessillo Israelitico* nel 1874), mensile fondato nel 1853 a Vercelli dal rabbino Esdra Pontremoli (1818-1888) ma fulcro dell'ebraismo borghese e liberale<sup>7</sup> tipico proprio del triangolo "orientale" Chieri-Casale Monferrato-Vercelli. Vercelli in cui, tra le altre cose, fu inaugurato il Collegio israelitico Foa nel 1829<sup>8</sup>, curiosamente nello stesso anno del più noto (e con finalità diverse) collegio rabbinico di Padova.

Veniva poi la scuola di pensiero guidata dal rabbino livornese Elia Benamozegh (1822-1900), docente al collegio rabbinico di Livorno, cabbalista ed esegeta della tradizione mistica ebraica<sup>9</sup>, che cercava di conciliare mistica e filosofia<sup>10</sup>. Benamozegh in un certo senso rappresenta bene la storia particolare della Livorno ebraica, baluardo della cultura sefardita in Italia e la più numerosa comunità in Italia almeno fino al 1840<sup>11</sup>. Il collegio rabbinico della città labronica

era in realtà un'istituzione antica, conosciuta anche come *Talmud Torah*<sup>12</sup>; nel 1867 Benamozegh, che aveva cominciato ad insegnare alcuni anni prima, vi impose la sua visione dell'ebraismo all'interno dei programmi didattici, rendendolo di fatto impermeabile alle tendenze innovatrici tedesche<sup>13</sup>.

In ultimo le propaggini italiane della *Wissenschaft des Judentums*, rappresentata dalla scuola padovana del rabbino triestino Samuel David Luzzatto (1800-1865), lo Shadal, e da Lelio Hillel "Hachohen" Della Torre (1805-1871)<sup>14</sup>. La scuola di pensiero sublimata nel collegio rabbinico patavino riuscì anche a fare presa in Piemonte, ma a Torino, laddove su impulso del rabbino di origine mantovana Lelio Hillel "Baruch Shalom" Cantoni (1802-1857) nel corso del 1834 furono aperti una scuola rabbinica privata e una *societas* israelitica di arti e mestieri<sup>15</sup>.

In effetti l'ebraismo italiano ottocentesco rimane ancora oggi un terreno nell'insieme poco battuto, carente forse di uno sguardo complessivo, a dispetto invece di una vitalità sorprendente, che lascia sì intravedere sottotraccia rimandi esteri, come già accennato, ma che ad ogni modo ambiva a un suo sentiero<sup>16</sup>. Gli ebrei italiani in effetti si sforzarono di intraprendere percorsi di *Bildung* e acculturazione intesi a ripensare il ruolo dell'identità ebraica nel nuovo contesto italiano<sup>17</sup>. Diciassette anni fa, nello scrivere la premessa a un numero monografico di *Quaderni Storici* dedicato agli

«ebrei borghesi»<sup>18</sup>, Guri Schwarz e Barbara Armani lamentavano come la ricerca storica sugli ebrei d'Italia si sia concentrata sull'identificazione quantitativa e non qualitativa fra classe borghese e minoranza ebraica, tralasciando *in toto* la vasta «soggettività» che compone l'ebraismo italiano ed enfatizzando invece lo studio delle dinamiche sociali contestuali all'emancipazione<sup>19</sup>. Le critiche mi paiono giuste: la ricerca non può infatti ignorare alcuni dati oggettivi che si mostrano agli occhi anche dell'osservatore meno interessato, e cioè che l'ebraismo italiano, specialmente quello ottocentesco, è stato un fenomeno che da un lato ha seguito alcune tendenze macroeuropee, come il generale aumento della popolazione e il graduale spostamento nei maggiori centri urbani, ma dall'altro ha mostrato, proprio nell'arco del XIX secolo, un peso demografico fra il 4% e il 10%<sup>20</sup>. Una percentuale bassa rispetto agli altri stati europei, ma che tuttavia ha permesso al suo interno lo sviluppo, sorprendente se paragonato ad esempio al caso inglese, di un gruppo intellettuale dinamico e complesso. Basterebbe guardare le date di nascita delle personalità fin qui citate per individuare una generazione di fatto, tutta compresa fra il 1800 e il 1822, che scrive e opera sostanzialmente fra la metà degli anni Trenta e gli anni Novanta e si impone sul dibattito culturale dell'epoca<sup>21</sup>.

Gadi Luzzatto Voghera ha appunto rilevato come in Italia lo studio della sto-

ria e della cultura ebraica (e quindi anche degli ebrei) abbia preso piede sostanzialmente a ridosso del processo unitario<sup>22</sup>. Per gli intellettuali ebrei italiani lo studio della propria storia, della propria identità e quindi delle conseguenze politiche dell'appartenenza all'ebraismo era dunque strettamente correlato agli eventi risorgimentali come strumento del montante patriottismo unitario<sup>23</sup>. Cionondimeno occorre anche precisare che tanto da parte ebraica che da quella gentile nel corso del completamento della fase unitaria sia stata presente la volontà di incontrarsi sul terreno di principi politici comuni a entrambi, come un certo tipo di messianismo sublimato nel concetto di patria, ma anche e soprattutto nel condividere, specie da parte ebraica – e lo si vedrà in seguito in Mortara –, una pervasiva idea di progressività ineludibile della storia<sup>24</sup> e della rivelazione<sup>25</sup>. L'«ebreo del presente»<sup>26</sup> stilizzato dal rabbino Giuseppe Levi Gattinara (1814-1874)<sup>27</sup>, cofondatore e direttore insieme a Pontremoli de *L'Educatore Israelita*, non solo è cittadino a tutti gli effetti, partecipando alla politica e conciliando il carattere spirituale dell'ebraismo con la sfera civica dello stato-nazione, ma ha con sé anche un determinato bagaglio di valori etici che proprio grazie alla sua appartenenza mosaica egli è capace di dispiegare nella formazione della nuova Italia liberale. Si tratta di un aspetto chiave per comprendere una delle caratteristiche peculiari degli «israeliti d'Italia».

Parliamo in effetti dei valori liberal-borghesi della tolleranza religiosa, dell'amor di patria, della libertà economica e sociale, tutte parole che avrebbero poi scandito il lessico culturale postunitario. L'ebraismo italiano del XIX secolo, pur vivendo dinamiche variegata, cercava pertanto di conciliare la propria innegabile appartenenza al tessuto nazionale italiano, confrontandosi con un ambiente che risultava segnato tanto dalla generale diffusione delle istanze riformiste del culto provenienti dalla Germania<sup>28</sup>, che dalla fede, per così dire francese, nell'imminente progresso dell'umanità verso nuovi traguardi morali e civili garantito dall'influsso della *pensée hébraïque*<sup>29</sup>. Come ha giustamente puntualizzato Cristiana Facchini, molti ebrei italiani tentarono, consapevolmente o meno, di ponderare anche nuove forme religiose, in cui la tradizione potesse fornire un incentivo verso l'edificazione di una società rigenerata dai valori provenienti dall'emancipazione<sup>30</sup>. In tale contesto scriverà Marco Mortara.

## 2 \_ La nozione di mosaismo di Mortara

Marco Lelio Mordekai Mortara (1815-1894) è stato rabbino maggiore di Mantova per cinquantadue anni, dal 1842 al 1894, tuttavia prima dell'interessamento degli ultimi anni è stato anche un protagonista scarsamente approfondito dell'ebraismo italiano dell'Ottocento. Mortara

è infatti solitamente ricordato come il «temperato riformatore»<sup>31</sup> italiano della liturgia ebraica, che egli avrebbe voluto migliorare e semplificare per modernizzarla rispetto al formalismo della preghiera tradizionale<sup>32</sup>. Di Mortara si ricorda inoltre la sua ammissione al collegio rabbinico di Padova nel 1829, anno, quello, della sua istituzione, divenendo dunque allievo di Samuel David Luzzatto e Lelio Della Torre, entrambi aperti alle novità provenienti dalla Germania riformista, ma al contempo rispettosi della tradizione rabbinica.

A differenza del contemporaneo Benamozegh, che scorgeva nella legislazione noachide il centro dell'apostolato ebraico per il mondo, Mortara riprendeva la definizione di «mosaismo» tipica nel XIX secolo<sup>33</sup> ma la inseriva all'interno di una filosofia della storia ben più ampia<sup>34</sup>. Proprio in antitesi con Benamozegh, Mortara non ritenne mai che la componente mistica dell'ebraismo potesse ricoprire un ruolo nel percorso di incontro (e fusione) fra mondo giudaico e mondo gentile, preferendo invece lo sviluppo critico del principio monoteistico come connotato principale e caratteristico dell'insieme dei valori dell'ebraismo.

È pur vero ad ogni modo che tanto Benamozegh che Mortara tentavano di affrontare la crisi religiosa che investiva gli ebrei ottocenteschi, proprio in quei decenni agitati dalla viva polemica intorno alla riforma dei riti. Su questo punto Mortara rimase sempre influenzato dal

suo maestro Shadal, in particolar modo per quanto riguardava un'ipotetica terza via, moderata e critica, fra il tradizionalismo ferreo e quella riforma ebraica che animava il dibattito tedesco<sup>35</sup>.

La religione ebraica di Mortara vive infatti del dialogo, intrecciato e costante, fra la struttura del culto interno, cioè l'insieme dei principi immutabili che regolano il valore intrinseco della fede mosaica, e gli orpelli del culto esterno, frutto dell'opera umana e quindi mutabili al mutare delle contingenze.

La missione universale che Mortara congetturava per l'ebraismo intendeva abbattere le differenze religiose superando in parte la differenziazione che aveva portato a scollare il cristianesimo dalla sua base ebraica. Non si trattava, ancora, di arretrare rispetto alle convinzioni alla base della fede mosaica, ma piuttosto di far ritorno all'origine comune delle due fedi. Anzi, con un discorso affatto simile a quello posto in essere dal pensatore francese Yoseph Salvador<sup>36</sup>, per Mortara il mosaismo originario avrebbe potuto assimilare al suo interno ciò che era a lui postumo, come appunto il cristianesimo. Il principio monistico salvadoriano<sup>37</sup> da Mortara viene traslato sul piano monoteistico, laddove proprio la caratteristica principale dell'ebraismo «ha per iscopo tutta quanta l'Umanità e colla Provvidenza universale mirabilmente armonizzasse sia nelle gioje, sia nelle miserie d'Israele»<sup>38</sup>. Le fortune di Israele, in altri termini, sono le fortune dell'intera civiltà umana:

il futuro generale dell'umanità deve allora necessariamente coincidere col futuro del particolare ebraico.

La questione sembra collegarsi alla filosofia giobertiana, specialmente nella connessione fra l'elemento particolaristico della nazione, ebraica per Mortara ma italiana per Gioberti<sup>39</sup>, e un'archetipica natura escatologica universale posseduta da entrambe. In tal senso il cristianesimo avrebbe contribuito a tale missione: per Mortara l'apostolato universale dell'ebraismo si è infatti parzialmente compiuto proprio grazie alla diffusione della dottrina cristiana che, seppur inficiata da alcuni dogmi irricevibili per la fede israelitica, è in fondo lo strumento della propagazione di alcuni principi ebraici nel mondo<sup>40</sup>. Tuttavia, ancora una volta, sarà all'ebraismo, al mosaismo nella sua forma più pura, che il cristianesimo dovrà ritornare, come ulteriore ma necessaria fase dello sviluppo della civiltà umana e del sentimento religioso<sup>41</sup>.

Nel sistema di pensiero di Mortara il mosaismo è il germe universalista che feconda il particolarismo della nazione ebraica, la cui specificità è tale perché ricopre il ruolo di alfiere e motore progressivo della storia. Per questo motivo anche la diaspora ebraica ha il suo valore escatologico, emergendo appunto come tassello predestinato alla progressione della storia. La dote suprema dell'elezione divina che accompagna l'identificazione del popolo ebraico risiede allora nel ricoprire il ruolo di bussola dell'umanità, di strumento di

Dio il cui progetto è quello di adoperare il popolo ebraico, la nazione eletta, come impalcatura attraverso cui edificare l'edificio divino del sincretismo universale<sup>42</sup>.

Si può dire a questo punto che si tratta di un Mortara che risente marcatamente dell'influenza delle pagine più ispirate di Vincenzo Gioberti, quando il torinese nei *Prolegomeni al Primato morale e civile degli italiani* sosteneva che attraverso il proprio «spatriamento» alcuni popoli hanno esercitato la loro natura provvidenziale nell'opera di diffusione del progresso<sup>43</sup>.

Italia e Israele paiono allora dialogare a distanza più che ravvicinata: il popolo diasporico di Giacobbe, che ha in sé l'endocarpo delle eccellenze e delle virtù, trova forse la controparte negli italiani e nel loro cattolicesimo, che è ispiratore di «azioni grandi e generose»<sup>44</sup>?

La questione implica anzitutto una chiarificazione preliminare: il messianismo di Mortara è più un'esigenza ideale che reale. Se lo storico Anatole Leroy-Beaulieu, oltralpe, scriveva che il messia che gli ebrei attendono è il progresso<sup>45</sup>, compiendo a conti fatti la definitiva positivizzazione del pensiero ebraico, Mortara dal canto suo del *Mashiach* ne allontana la speculazione spirituale<sup>46</sup>, spostando la rappresentazione messianica da un connotato dogmatico della fede a uno orientato verso il perfezionamento moderno, progressista ed ecumenico della civiltà<sup>47</sup>. Un discorso che ha anche un'eco vagamente patriottica, sulla scorta giobertiana, come unione degli intenti na-

zionali italiani, sia israelitici che cattolici, congiunti insieme nel tentativo di fusione fraterna per il futuro del Regno d'Italia appena unificato<sup>48</sup>. D'altronde il genio delle nazioni, il *Volksgeist*<sup>49</sup>, per Mortara è una qualità che può preservarsi davanti al procedere sincopato del tempo; gentili ed ebrei partecipano ugualmente della provvidenza divina<sup>50</sup>, ma è verso la tappa finale che a Israele, a cui è assegnato il fardello del sacramento universale, verrà riservata l'attribuzione costitutiva di far progredire, e dunque vegliare, lo sviluppo del consorzio umano:

L'aspirazione Giudaica è che il suo Vero venga un giorno posseduto da tutti i figli di Adamo riabbracciati in una famiglia unica che riconosca e professi l'Unicità di Dio e lo adori di un medesimo animo; l'aspirazione Giudaica è che la sua Legge morale divenga la norma, e più che la norma, la naturale inclinazione, il bisogno di tutti gli animi [...].E quale parte riserba il Giudaismo nelle sue aspirazioni a se medesimo [sic] in questo avvenire? Esso aspira a perdurare perpetuo sacerdozio di conservazione del Vero e del Bene, d'interminabile educazione, di affettuosa compage fra tutti gl'individui ed i gruppi dell'umana famiglia. Come primonato al Vero, nella sua aspirazione riserba a se medesimo [sic] i diritti annessi alla primogenitura, diritti che si traducono per esso nel grave dovere di essere per tutti i secoli il faro religioso, la guida morale, il maestro d'amore, il conservatore perpetuo della pace universale, mediante le Divine Rivelazioni, che come da



centro folgorante non cesseranno d'irradiare dalla sua Sionne sull'universa terra<sup>51</sup>.

La primogenitura mosaica nel computo progressivo delle ere di «vero religioso» si risolverà dunque con quella missione conclusiva di proselitismo morale semitico e apostolato universale, incaricato della «maggior perfezione morale e intellettuale dell'umanità»<sup>52</sup>. L'impronta intellettuale impressa dal sistema mosaico è quindi universale, ma contiene al suo interno anche un'emancipazione morale individuale rivolta a ogni singolo essere umano. E se l'era messianica, grazie all'emancipazione della morale ebraica, è prossima essa «sarà veramente iniziata, quale ce la dipinge il Profetismo israelitico, in cui l'umanità sarà tutta unita in una sola famiglia ed in un solo dogma, tutta unanime nel derivarne norme costanti di affettuosa moralità, da fraterno amore tutta e sempre retta da esso, come da continua sublime assidua azione educatrice [...]»<sup>53</sup>.

3 \_ Un proselitismo ebraico? Marco Mortara e Vincenzo Gioberti a confronto

Matteo Bianchi ha posto la questione in un saggio di qualche anno addietro definendo, non senza giusta causa, l'Israele vaticinato da questi attori ottocenteschi come «casta sacerdotale»<sup>54</sup>. Pur stimando la definizione, che è vera da un punto di vista strettamente linguistico,

vorrei superare i termini esclusivamente ierocratici e ripensare questo tipo di Israele ottocentesco secondo le moderne coordinate paradigmatiche, forse utopiche, di non-luogo. L'Israele di cui questi pensatori parlano è, usando le parole di Mortara, «una perenne comunità religiosa fusa in tutte le nazionalità»<sup>55</sup>. Più un'idea che un fatto tangibile. Gli ebrei sono allora un popolo sì di sacerdoti, come si legge in *Esodo*<sup>56</sup>, ma diluito provvidenzialmente fra le genti e fatto carico di una missione che travalica il *Kultraum*. Anche in questo caso mi pare emergano delle evidenti tracce giobertiane: sia quando il torinese identificava nel principio archetipico di nazionalità la fattispecie ebraica, sia quando constatava l'esistenza di un paradigma icastico che impone di passare dalla Bibbia alla storia<sup>57</sup>, ma in special modo nel vaticinare un'idea di progresso al contempo imminente e trascendente<sup>58</sup>. Su questa scorta rileggerei, infatti, la perennità del paradigma mosaico, che è probabilmente fra le speculazioni più interessanti di Mortara. Se per il 'francese' Yoseph Salvador esso era stato il motore delle rivoluzioni, sublimandosi ovviamente in quella francese e sancendo davanti alla storia la natura rivoluzionaria, democratica e libertaria del mosaismo, e se per il patriota piemontese David Levi esso aveva giuocato una parte centrale nelle rivoluzioni del 1848<sup>59</sup>, per Mortara invece il mosaismo non poteva avere natura rivoluzionaria se non nell'accezione vichiana



di corso e – soprattutto – ricorso storico. Similmente a quanto affermava proprio Vico che considerava «*generis humani respublica*» la storia stessa<sup>60</sup>, per Mortara, che pure era di sinceri ideali liberali, non era necessariamente una forma politica precisa e identificabile, bensì l'intero percorso dell'idea mosaica.

Nella filosofia della storia di Mortara, che è dunque un innalzamento a forza ideale di una serie di considerazioni sulla storia, la rivelazione sinaitica non era stata un avvenimento incidentale nel procedere del tempo e degli accadimenti umani, quanto piuttosto essa rappresentava una forza naturale innata che animava la famiglia di Giacobbe fin dalla sua affermazione. Un'idea affine era già stata posta in essere proprio da Gioberti che scorgeva nel ritorno al «primo biblico» l'amplificazione del principio originario della rivelazione mosaica, contenuto fondamentalmente nella fattispecie sinaitica. Rivelazione che Gioberti intendeva come forza motrice verso il superamento delle divisioni del genere umano avvenute durante le varie epoche intercorse fra Adam e Avraham. In particolare all'indomani della spartizione della terra sotto Paleg, figlio di quell'Eber del libro della Genesi che, rifiutandosi di partecipare all'attentato all'unità umana che fu la Torre di Babele, avrebbe poi passato l'epiteto *ha-'ivri* – traducibile con “colui che oltrepassa”, “colui che trasferisce”<sup>61</sup> – ad Abramo, sancendo così la natura insita

di un principio che non solo risiedeva fin dalle origini in quella particolare genealogia, ma in essa si è tramandato e si perpetua. Questa caratteristica omogenea sarebbe dunque tanto per Gioberti che per Mortara l'attitudine spontanea e traslucida del popolo ebraico che agisce in modo consustanziale allo spirito assoluto del principio divino mosaico.

Infatti, il punto originale nella filosofia della storia di Mortara è che principio perenne (l'idea) e motore evolutivistico del progresso (l'azione) hanno sempre operato insieme; per questo motivo il principio mosaico o, per meglio dire, reificato da Mosè nelle istituzioni israelitiche, è ammantato di una natura astorica, dal momento che attiene alla sfera precipuamente ideale. Scrive infatti Mortara: «A ben considerare però si troverà che il domma mosaico si sottrae a questa regola generale. Esso non ha storia. Inalterato od inalterabile nella sua sublime semplicità, non è soggetto a trasformazione; si ribella solo fra tutti alla legge del progressivo suo sviluppo»<sup>62</sup>.

E continua, poco oltre, sottolineando come l'unico fenomeno storicamente rilevabile sia l'evoluzione progressiva delle idee: «tutto accade per *evoluzione*, per *cause attuali*, anche nell'ordine intellettuale e morale»<sup>63</sup>. Un'opinione che sarebbe poi stata condivisa anche da David Levi, che rifiutava all'interno del (suo?) ebraismo la contrapposizione fra idea e realtà o fra temporale e spirituale<sup>64</sup>. D'altronde, parafrasando la definizione di

ἐκκλησία data da Franz Rosenzweig<sup>65</sup>, l'idea di Israele che Mortara porta avanti è quella di una comunità storica, ma ordinata da Dio attraverso l'idea mosaica. Idea che nella sua essenzialità è progredita, immutata, fra le trame del tempo o come istituzione universale (ancora una volta: *generis humani respublica* è per Mortara il pensiero mosaico) o, ancora, come forma istituzionalizzata di quel principio ideale 'inalterabile'.

Posto che il mosaismo di Mortara è un principio storico, certo non è irrazionale. Questo implica che la sua concezione della storia se da un canto non si sottrae al disegno generale della provvidenza divina, dall'altro ne completa il progetto anticipandone, attraverso la rivelazione, lo sviluppo umano e razionale, nell'ottica più ampia e positiva di un avanzamento continuo e ineludibile dell'umanità:

Le religioni dice il sig. Renan, per sostenere la loro pretesa di sfuggire ad ogni rimprovero, sono obbligate di avere un sistema particolare di filosofia della storia, fondato sulla credenza ad un miracoloso intervento della Divinità nelle cose umane, intervento che si farebbe unicamente a loro profitto. Se tale asserzione fosse vera, non potrebbe certamente essere tollerata dalla sana ermeneutica. Ed essa potrebbe direttamente ferire la proposizione giobertiana che "la Rivelazione è il *complemento* della Rivelazione". Ma la filosofia della storia del Mosaismo è ben lungi da meritare tale rimprovero; imperocché nel Mosaismo l'intervento miracoloso della Divinità

non è necessario, se non in quanto rivela sinteticamente dottrine, ed impone precetti, che *prevengono* lo sviluppo naturale della umana ragione, ma non la *completano*; dottrine e precetti, a cui lo spirito umano, anche abbandonato al suo naturale e progressivo sviluppo avrebbe potuto raggiungere; ma soltanto dopo lungo correre di secoli, e mediante faticose analisi e dolorosi esperimenti. Tale è per il filosofo israelita il criterio sicuro della divinità del Mosaismo, tale il vero miracolo che può osservare e constatare egli medesimo, avendolo ognora presente nel Pentateuco; miracolo dimostrato ogni giorno dal concorso di tutti i progressi delle scienze, dal processo costante delle menti umane a comprendere il *vero puro*, a spogliarsi mano mano degli errori che circondandolo, lo velavano ai loro occhi, a rigettare metafisici misteri [...]»<sup>66</sup>.

Sicuramente è una concezione della storia non molto lontana da quella dell'idealismo romantico e del positivismo, e purtuttavia ancora una volta pare di scorgere l'influenza di Gioberti, che alla verità assoluta della religione poneva accanto, a complemento, la facoltà di azione gnoseologica dell'uomo. Entrambi infatti mettono in risalto l'idea secondo cui la rivelazione divina sarebbe certamente un dono, prezioso e caratterizzante, tanto per gli ebrei che per i cattolici italiani, ma non già un possesso esclusivo e irraggiungibile precluso all'umanità in quanto tale. Se proprio si vuole trovare lo scarto fra i due ovviamente è da rintracciare nella natura di Israele.

Per Mortara la nazione israelitica è stata fecondata dal mosaismo che le ha donato la primogenitura intellettuale, ma non esclude che le conquiste morali e l'avanzamento al 'vero' avrebbero potuto essere raggiunti anche da altri popoli nel lungo cammino dei secoli. Per Gioberti d'altro canto il primato italiano esiste in virtù della continuità del rapporto esclusivo con Dio, il quale, secondo l'abate torinese, procede dal patto mosaico verso il cristianesimo come superamento e sintesi efficace fra «gentilesimo» latino e giudaismo<sup>67</sup>. In tal senso, sempre per Gioberti, il cristianesimo emendato e fatto scevro da ogni inganno gesuitico è il giunto fra storia e rivelazione. Si tratta certamente di un cattolicesimo *sui generis*, tipico proprio dell'eclittismo composito di Vincenzo Gioberti, del quale Adolfo Omodeo, forse per primo, decodificò il credo cattolico dissimulatore mettendone in risalto la sincera fede nell'azione dello spirito all'interno del progresso umano<sup>68</sup>. Progresso che lo stesso Gioberti vedeva, con sorprendente concomitanza, nella futura età aurea che sarebbe giunta così come il Messia atteso dagli ebrei<sup>69</sup>.

D'altronde, e in maniera speculare, per Mortara la missione d'Israele che deriva da questo dono-rivelazione è particolarmente rilevante, dal momento che essa rappresenta l'onore e l'onere dell'ebraismo diasporico. Per queste ragioni la forza animatrice, e dunque storica, del principio astorico mosaico è il popolo ebraico in sé, che dispiega la sua effi-

cacia attraverso il principio progressivo sancito «nelle lotte che sostenne sempre e ancora sostiene per essere accolto e professato da tutto il genere umano»<sup>70</sup>. Non è forse una riproposizione da parte ebraica della metessi giobertiana, che vive della comunicazione tra immanenza e trascendenza e in cui la gnoseologia umana implica un riferimento assoluto e necessario al trascendente, in dialogo costante con la prospettiva storica<sup>71</sup>?

4 \_ Marco Mortara sulla scorta di Giambattista Vico: la questione del «vero» e della rivelazione progressiva

[...] il corso che fanno le nazioni, con costante uniformità procedendo in tutti i loro tanto vari e sì diversi costumi sopra la divisione delle tre età, che dicevano gli Egizi essere scorse innanzi nel loro mondo, degli dèi, degli eroi e degli uomini. Perché sopra di essa si vedranno reggere con costante e non mai interrotto ordine di cagioni e d'effetti, sempre andante nelle nazioni, per tre spezie di nature; e da esse nature uscite tre spezie di costumi; da essi costumi osservate tre spezie di diritti naturali delle genti; e, 'n conseguenza di essi diritti, ordinate tre spezie di Stati civili o sia di repubbliche<sup>72</sup>.

Così Giambattista Vico introduceva nella *Scienza Nuova* la sua idea delle tre età della storia, Mortara gli farà eco, citando Niccolò Tommaseo<sup>73</sup>, in un artico-

lo del 1864 in cui le tre specie vichiane sono applicate a Israele come forza storica irradiante<sup>74</sup>. Non solo dunque lo scontato passaggio dall'età politeista a quella monoteista, ma un percorso scandito da tre fasi distinte: la nascita del principio ebraico, la sua conservazione all'interno della diaspora, il suo riconoscimento generale nella prossima età auro-messianica. Ogni fase ha una diversa morale che tende gradualmente ad allontanarsi dalla verità rivelata mosaica. Se per Vico, in buona sostanza, la verità della rivelazione sinaitica è implicitamente il sigillo dell'autorevolezza dell'ortodossia cristiana<sup>75</sup>, e così anche per Gioberti che individua nel cattolicesimo il miglioramento del soggiacente strato ebraico, per Mortara invece la questione deve essere ribaltata alla luce della primogenitura sinaitica. Non è il cristianesimo che porta attivamente a compimento un mosaismo passivo e inerte, incapace di emendarsi nel corso del tempo, ma è il mosaismo ad aver usato la rivelazione cristiana come *medium* tramite il quale imporsi al soglio della ventura età messianica. Il cristianesimo, pur incidendo innegabilmente nella storia, è ad ogni modo prodotto e strumento dell'ebraismo, utile, ma semplice, propagatore degli intrinseci valori mosaici e preparatore del terreno messianico.

In fondo Mortara glossa la lezione vichiana del «vero [...] che ci pervenire ricoverto di falso»<sup>76</sup>; se per il filosofo napoletano era chiaro l'intento di

svelare i nuclei di verità interni ai miti e alle tradizioni dei popoli, per Mortara è ovviamente il mosaismo che nel corso della storia è stato intaccato (ma solo in superficie) da quelle dottrine a lui non assimilabili. Mortara è d'altro canto molto esplicito su questo aspetto, tanto da porre tale ragionamento all'interno di un pubblico discorso letto nell'Accademia virgiliana il 29 agosto 1869<sup>77</sup>. Ciò che Mortara definisce «Provvidenza che ausilia l'umanità ad uscire dalla primitiva rozzezza»<sup>78</sup> è intelligibilmente il principio mosaico che grazie all'ordine razionale divino impone il moto progressivo alla storia. Il ragionamento è posto in essere proprio a partire da Vico, che viene identificato fra i primi che intuirono che le sorti umane non sono regolate dal caso o dalla fortuna<sup>79</sup>. In realtà l'intero discorso è un'apologia della *Scienza nuova* di Vico, citato sei volte in sessanta pagine. E infatti l'idea della provvidenza vichiana e della provvidenza progressiva di Mortara si avvicinano a tal punto da fondersi, nella conclusione che il rabbino stilizza all'interno di una breve "epitome" conclusiva, condensata nell'«idea dell'umanità» intesa come principio globale evolutivo «che tende a rimuovere le barriere, che pregiudizii e mire interessate d'ogni guisa, inalzarono [sic] tra gli uomini, ed a mostrare l'umanità intera, senza distinzione di religione, di nazione [...] come un corpo unico avviato verso un solo e medesimo scopo»<sup>80</sup>. Altro non è che una forma lessicalmente liberata

## 5 \_ Rileggere Mortara

La temperie del XIX secolo credo che giuochi un ruolo centrale per comprendere meglio queste istanze. Appare evidente come quanto per Gioberti che per Mortara, i principî ideali divini operino costantemente nella storia. Il moto lineare storico è dunque perennemente aperto e proteso all'immanenza e alla trascendenza grazie proprio all'influsso di tali principî ideali tanto nel campo della ragione che della mera sensibilità<sup>86</sup>. Il proselitismo giudaico di Mortara risiede allora anche nella saggezza, frutto di ragione e sensibilità, che permette di riconoscere i tempi per quali che siano. L'Ottocento, si chiede lo stesso Mortara, è forse il tempo maturo in cui raccogliere i frutti di più di venticinque secoli di attesa ebraica<sup>87</sup>?

Si tratta probabilmente del tentativo che proprio lungo tutto il secolo molti autori, Mortara incluso ma come lui anche Mazzini e in parte Gioberti, hanno cercato di fornire per raggiungere un'armonia fra pensiero e azione<sup>88</sup>. Sia per Mortara che per Gioberti, la filosofia della storia è il compimento terminale di una missione; la storia diventa dunque messianico-lineare, ma più nell'accezione di esito che ne ha dato successivamente Walter Benjamin<sup>89</sup>. L'apostolato universale, ritornando alla questione principale, era per uno appannaggio dell'Italia cattolica e papale, Levita delle nazioni<sup>90</sup>; per l'altro nel compimento umano e universale del principio mosaico.

La natura universale dei valori ebraici è in tal senso il riflesso del grado di intrinseco avanzamento tanto dello stesso principio mosaico che del popolo che lo custodisce. Una custodia che seppur sia partita dalla famiglia di Abramo è stata successivamente 'ceduta' al mondo attraverso «una legislazione informata ai più puri sentimenti di universale carità e fratellanza»<sup>91</sup>. Anzi, l'intera storia ebraica ha stabilito il «perfezionamento morale progressivo dell'umanità»: Israele è l'inizio della civiltà e «ne guida il progresso e ne reca in seno il perfezionamento»<sup>92</sup>. Se per Mortara è plausibile che ogni religione abramitica concorra verso la meta finale universale, l'ebraismo, il più vicino alla purezza divina, è però sul sentiero più veloce e diretto.

Sarebbe allora interessante leggere Mortara e la sua apertura verso la riforma della liturgia ebraica piuttosto come ritorno alla vera natura essenziale e ideale della dottrina mosaica, libera da buona parte dei superflui orpelli della successiva tradizione post biblica. O, pure, ricontestualizzare Mortara nel più ampio dibattito sulla valenza e sul ruolo dell'ebraismo nella modernità, dal momento che parrebbe inserirsi in questo contesto da una prospettiva che solo superficialmente accoglie le istanze della *Wissenschaft des Judentums*<sup>93</sup>.

Se da una parte egli si dimostra interessato alle contingenze rituali e particolaristiche – come la lingua ebraica e la sua filologia o l'evoluzione storica



della stessa religione ebraica – dall'altra sembra non assimilarsi a gran parte del dibattito culturale e identitario caratterizzante l'approccio della *Wissenschaft*. Se mai Mortara possa essere considerato un continuatore ideale delle istanze della *Scienza dell'ebraismo*, dovrebbe essere più per via contingente che per i contenuti reali. Come ha puntualizzato Bruno Di Porto, il rabbino Mortara è stato un uomo religioso «relativamente duttile»<sup>94</sup>; certamente egli si dimostrò aperto nei confronti dei tempi e dei *mores* intellettuali ma altrettanto innegabilmente rimase legato alla stratificazione della tradizione *halakhica*. Dal canto suo, Mortara era sinceramente interessato al ritorno verso la semplicità, che avrebbe garantito, proprio per questa sua elementarità, dapprima la sopravvivenza dell'ebraismo nei foschi tempi del radicale pensiero aporetico scienziato e dell'indifferenza religiosa<sup>95</sup> e, dunque, la nascita di quella religione naturale e universale che molti pensatori, non necessariamente ebrei, ritenevano o imminente o, in un qualche modo, necessaria. Il liberale Mortara pone viceversa molta più attenzione alle differenze fra i precetti rabbinici e le «istituzioni» delle idee mosaiche. Laddove quest'ultime presentano una perpetuità innegabile, i primi di contro sono modificabili alla luce della tradizione ma, soprattutto, alla luce dell'esempio perenne del mosaismo come principio ordinatore e regolatore dell'identità israelitica.

Da una lettera<sup>96</sup> scritta in risposta a un libro anti giudaico edito da un ex ebreo convertitosi al cattolicesimo, si evince egregiamente quanto Mortara separasse le due fattispecie della cultura ebraica, che non concorrono necessariamente a definire la stratificazione identitaria dell'ebreo:

Vi lagnate dapprima delle misura di rigore introdotte dai nostri Rabbini e poi asserite che la metà dei [sic] Ebrei Civilizzati prevaricano queste leggi, né perciò vi viene in mente la riflessione che siccome questi prevaricatori fermi tutt'ora rimangono nell'Ebraismo sarà duopo [sic] distinguere la pura Religione mosaica dalle pratiche Rabbiniche posteriormente introdotte [...] fuori di proposito sono le rampogne che usate in seguito contro il Talmud quando pur potevate rinunziare ad esso senza far questo apostatare dalla vera mosaica credenza [...] sembrate aver finora riguardato il Giudaismo soltanto dal suo lato non favorevole e i dommi fondamentali di esso colle pratiche cerimoniali finora confondeste [...]»<sup>97</sup>.

Che l'impianto ideologico di Mortara sia in bilico fra *Wissenschaft* e mosaismo ottocentesco è evidente in *Proselitismo giudaico* in cui il rabbino mantovano afferma che l'essenza di ogni religione risiede nei precetti fondamentali. Il proselitismo connaturato alla missione ebraica nel mondo è allora pronto a compiersi nel XIX secolo, il secolo maggiore, ma non nelle modalità immaginate dal-



la scuola francese. Esso è da compiersi invece per mezzo del principio mosaico contenuto nella rivelazione ebraica. Tale principio è, infatti, l'unico in grado fungere da conversione al «vero» per le dottrine cristiane. L'unico che possiede una qualità dialogica fra divino e mondano. Mortara, specularmente a Gioberti, esprime quindi il primato del principio ideale mosaico sul mondo, in modo da risolvere l'eterodossia cristiana che non ha compreso la posizione che il giudaismo riveste nel sistema provvidenziale all'interno dell'ordinamento della storia. D'altro canto Gioberti si muoveva in un terreno attiguo quando confutava l'emmanatismo e il politeismo orientali<sup>98</sup> in virtù di un principio divino che crea e che instaura un rapporto di dipendenza gerarchica ma al contempo anche di interazione con il creato, rivelandosi a esso ma senza annullarne le capacità attive, rendendolo di contro idoneo e autonomo nella ragione e nella volontà.

Citando *Les trois filles de la Bible* dell'orientalista Hyppolite Rodrigues, Mortara ne supporta la tesi in favore del XIX secolo come tempo della maturazione dell'umanità, ma al contempo critica quella in cui il francese ipotizzava un «generale desiderio di riforma del culto»<sup>99</sup> da parte di tutti gli ebrei e della Francia come prima nazione a convertirsi in massa alla nuova religione universale mosaica. La palingenesi di avvicinamento del creato al principio divino a cui Mortara fa implicito riferimento è

quella giobertiana, seppur terminologicamente vicina a quella «biblista» di Rodrigues. Se infatti Rodrigues credeva che l'ambiente francese per sua stessa natura fosse la culla di questo percorso a ritroso e Gioberti ne vaticinava il compimento attraverso il cattolicesimo degli italiani, Mortara da parte sua non intendeva delimitarne la portata in un preciso luogo e in un preciso *Volksgeist*, ma anzi ne apriva uno spiraglio transnazionale proprio in virtù di quello spirito, influenzato dallo Shadal, secondo cui piccole riforme della liturgia avrebbero potuto avere un ruolo ben maggiore e a più ampio raggio nell'avvicinare l'umanità al compimento ultimo della missione d'Israele nel mondo<sup>100</sup>.

D'altronde secondo Mortara le tappe della storia umana non possono che condurre verso l'esito scontato della vittoria del vero principio divino. A partire dalla riforma luterana in seno al cristianesimo medievale corrotto in avanti, si avviava quel processo inesorabile che avrebbe infine portato al moderno razionalismo e, attraverso questo passaggio intermedio, al «Mosaismo puro»<sup>101</sup>. Echi provenienti da una prospettiva speculare rispetto a quelli del cattolicesimo eclettico giobertiano, che era mosaico perché depositario del patto d'alleanza sinaitico e da questo quindi condotto alla supremazia morale<sup>102</sup>. A tal proposito aggiunge, infatti, Mortara, quasi in un dialogo pungente a distanza con Gioberti, tutte le confessioni cristiane sono a conti fatti

tentativi parziali di ritornare, sotto una spinta inconscia ma inesorabile, al «principio giudaico il quale per tale guisa [...] esercita una efficace azione di proselitismo sul mondo»<sup>103</sup>. Se leggiamo in senso pratico quest'espressione, essa altro non vuole affermare che ognuno degli avanzamenti e delle vittorie di una confessione cristiana sono in realtà un argomento a favore della primogenitura ebraica.

## 6 \_ Una conclusione

Rivaluterei allora Marco Mortara non solo come controparte del misticismo di Benamozegh o come interlocutore italiano degli afflati riformistici dell'ebraismo ottocentesco italiano<sup>104</sup>. Marco Mortara è infatti un anello, forse finale, proprio come il secolo che andava finendo, della lunga catena culturale e intellettuale di quel pensiero mosaista che da una parte affonda le sue radici nel *franco-judaïsme* dall'estro sansimoniano e salvadoriano, ma che dall'altra si evolve con gli strumenti gnoseologici dell'epoca positivista. L'influenza marcata di Gioberti è indubbiamente un punto centrale del pensiero di Mortara, eppure non l'unico.

L'intellettuale Mortara rielabora e attualizza una congerie di autori e pensatori non sempre facili da decifrare e svelare laddove non esplicitamente citati. Il percorso intellettuale e filosofico del rabbino mantovano ha in sé elementi che spaziano da Vico a Kant a Hegel<sup>105</sup>.

Ma la filosofia della storia di Mortara è *sui generis* e rivendica la concezione di un ebraismo, o meglio di un mosaismo, che pur ponendosi sopra e fuori la storia vi agisce attraverso la forza animatrice posseduta sia dalla diaspora sia dai *credo* inseminati dal principio mosaico. Un percorso storico progressivo che si svolge e si rinnova costantemente attraverso l'opera congiunta di un'idea trascendente e di una forza immanente, che proprio Mortara definisce come «unità delle forze che regge tutto l'universo»<sup>106</sup>.

La rielaborazione di Mortara, che ripensa costantemente anche gli autori a cui sembra più avvicinarsi come Vincenzo Gioberti o Yoseph Salvador, appare quindi filtrata attraverso due testi inevitabili per comprendere la temperie del secolo: la *Scienza nuova* di Vico<sup>107</sup> e soprattutto *Del Primato morale e civile degli Italiani*. Il suggestivo intento considerativo e rielaborativo di Mortara sarebbe allora quello di *ricongiungere* tutti questi tasselli, *raggiungere* e quindi *svelare* il punto più alto della storia umana: quello dell'affermazione definitiva del «vero», vale a dire di quel principio mosaico che è «bisogno ineluttabile dello spirito umano»<sup>108</sup>.

## \_ NOTE

1 \_ Su Renan esistono svariate biografie e centinaia di articoli che scandagliano il suo pensiero, in questa sede si rimanda alla sinottica J.

BALCOU, *Ernest Renan, une biographie*, Honoré Champion, Parigi 2015.

2 \_ E. RENAN, *Che cos'è una nazione?*, a cura di G. Belardelli, Castelvecchi, Roma 2019.

3 \_ Si vedano F. SOFIA, *La nazione degli ebrei risorgimentali*, «*La Rassegna Mensile Di Israel*», terza serie, 76 (2010) 1-2, pp. 95-112; P. PULZER, *Gli ebrei e la costruzione della nazione in Germania (1815-1918)*, in M. Toscano (a cura di), *Integrazione e identità. L'esperienza ebraica in Germania e Italia dall'Illuminismo al fascismo*, Franco Angeli, Milano 1998, pp. 114-132; M. GRAETZ, *Les juifs en France au XIX<sup>ème</sup> siècle. De la Revolution Française à l'Alliance Israélite Universelle*, Seuil, Parigi 1989.

4 \_ A tal riguardo G.Y. KOHLER, *Judaism Buried or Revitalised? Wissenschaft des Judentums in Nineteenth Century Germany: Impact, Actuality and Applicability Today*, in D.J. Lasker (a cura di), *Pensiero d'Israele cultura d'Israele* (in ebr.), Ben Gurion U.P., Beer Sheva 2012, pp. 27-63; F. PAOLIN, *L'Ottocento e le nuove prospettive dell'interpretazione storiografica: l'opera di Leopold Zunz, Isaak Markus Jost e Heinrich Graetz*, «*La Rassegna Mensile d'Israel*», terza serie, 74 (2008) 1-2, pp. 35-56.

5 \_ «*La Gerbe*» (Parigi), 1898. Si veda anche M. COHEN, *Les déclinaisons historiques du franco-judaïsme et ses critiques contemporaines. «Peut-on être un juif émancipé?»* (Emmanuel Levinas), «*Archives de sciences sociales des religions*», 53 (2008) 144, pp. 141-161.

6 \_ Esempio ne è il profondo elogio della politica emancipatoria del Piemonte, in «*Archives Israélites*» 20 (1859), p. 447. Si noti che l'articolo, anonimo, fa chiaro riferimento alle battaglie di Magenta, San Martino e Solferino

del giugno 1859 leggendole come scontro fra le forze progressive del bene (Francia e Piemonte) contro «*les enfants de l'obscurité*» dell'Austria e del regno pontificio. Siamo nel pieno, tra le altre cose, delle polemiche successive al caso di Edgardo Mortara, il bambino ebreo di sei anni sequestrato a Bologna dalla gendarmeria pontificia il 23 giugno 1858, che venne poi trasferito a Roma sotto la diretta custodia di Papa Pio IX per esser allevato come cattolico; sull'affare Edgardo Mortara cfr. G. VOLLI, *Il caso Mortara nell'opinione pubblica e nella politica del tempo*, «*Bollettino del Museo del Risorgimento*», (1960) 5, pp. 1087-1152.

7 \_ Sono illuminanti a riguardo le parole di D.V. SEGRE, *L'emancipazione degli ebrei in Italia*, in M. Toscano (a cura di), *Integrazione e identità*, cit., p. 99.

8 \_ Cfr. E. NORZI, *Brevi cenni storici intorno al collegio Foa di Vercelli*, Tipolitografia Gallardi, Vercelli 1898.

9 \_ A. GUETTA, *Elia Benamozegh e la qabbalah in Italia*, in G.M. Cazzaniga (a cura di), *Storia d'Italia, Annali 25, Esoterismo*, Einaudi, Torino 2010, pp. 477-498.

10 \_ Sul punto A. GUETTA, *Un kabbaliste à l'heure du progrès: le cas d'Elie Benamozegh*, «*Revue de l'histoire des religions*», 208 (1991) 4, pp. 415-436.

11 \_ S. DELLA PERGOLA, *Precursori, convergenti, emarginati. Trasformazioni demografiche degli ebrei in Italia, 1870-1945*, in *Italia Judaica. Gli ebrei nell'Italia unita 1870-1945. Atti del IV convegno internazionale. Siena 12-16 giugno 1989*, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Roma 1993, p. 57.

12 \_ G. SONNINO, *Il «Talmud Torà» di Li-*

vorno, «La Rassegna Mensile di Israel», seconda serie, 10 (1935) 4-5, pp. 183-196.

13 \_ A.S. TOAFF, *Il Collegio Rabbinico di Livorno*, «Rassegna Mensile d'Israel», seconda serie, 12 (1938) 1-2, pp. 184-195.

14 \_ Sull'aderenza di Luzzatto alle istanze della *Wissenschaft* si rimanda a M. DI GIULIO, *S.D. Luzzatto's Program for Restoring Jewish Leadership in Hebrew Studies*, «The Jewish Quarterly Review», 105 (2015) 3, pp. 340-366. Per quanto concerne Della Torre rimane ancora oggi molto valida la ricostruzione biografica e intellettuale fatta da G.E. CALABRESI, *Lelio Della Torre. Nel primo centenario della sua scomparsa*, «La Rassegna Mensile di Israel», terza serie, 37 (1971) 11, pp. 655-703.

15 \_ I. ZOLLER, *Encyclopædia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*, 10 voll., Verlag Eschkol, Berlino 1928-1934, vol. V, col. 28.

16 \_ Caratteristica già notata da G. LUZZATTO VOGHERA, *Riflessioni sulla storiografia ebraica italiana nell'Ottocento*, «Materia Giudaica» - L'Ottocento ebraico in Italia fra tradizione e innovazione: la figura e l'opera di Marco Mortara. Atti del XXIII convegno internazionale dell'AI-SG, 15-16 (2010/2011) 1-2, p. 125.

17 \_ G. LUZZATTO VOGHERA, *La religione degli ebrei in Italia*, in M. Beer, A. Foa (a cura di), *Ebrei, minoranze e Risorgimento. Storia, cultura, letteratura*, Viella, Roma 2013, p. 21; si veda anche S. DELLA PERGOLA, *La via italiana all'ebraismo: una prospettiva globale*, «La Rassegna Mensile d'Israel», terza serie, 76 (2010) 1-2, pp. 19-54.

18 \_ G. SCHWARZ, B. ARMANI, *Premessa*, «Quaderni Storici» - Ebrei Borghesi. (Identità

famigliare, solidarietà e affari nell'età dell'emancipazione), 38 (2003) 114, pp. 621-647.

19 \_ Ivi, p. 640.

20 \_ Si rimanda a S. DELLA PERGOLA, *Precursori, convergenti, emarginati*, cit., pp. 52-53.

21 \_ La categoria di generazione, distaccandosi dalla sua mera connotazione semantica letterale, cioè quella attinente al processo di ereditarietà biologica e genetica, può in questo preciso contesto diventare un valido strumento di interpretazione apodittica, non per stabilire dei limiti certi e generali all'esistenza o alla composizione particolaristica della 'generazione', ma per tentare di decifrare euristicamente fenomeni sociali e politici che a posteriori ci vengono restituiti assimilabili e organici e che, contemporaneamente, affrontano un orizzonte comune di esperienze, cfr. F. BENIGNO, *Denaturalizzare le generazioni: narrazioni epocali e costruzione delle identità collettive*, in L. Casella (a cura di), *Generazioni familiari, generazioni politiche (XVII-XX secc.)*, «Cheiron», 25 (2008) 49, pp. 1-18.

22 \_ G. LUZZATTO VOGHERA, *Riflessioni sulla storiografia*, cit., pp. 122-123.

23 \_ Ivi, p. 123

24 \_ F. SOFIA, *Su assimilazione e autocoscienza ebraica nell'Italia liberale*, in *Italia Judaica*, cit., pp. 39-41.

25 \_ B. DI PORTO, *Elia Benamozegh, un volto mediterraneo dell'ebraismo integrale e moderno, mistico e storico, nell'incontro con l'Italia*, in A. Guetta (a cura di), *Per Elia Benamozegh: atti del Convegno di Livorno, settembre 2000*, Thalassa De Paz, Milano 2001, p. 73.

26 \_ G. LEVI GATTINARA, *L'ebreo del passato e l'ebreo del presente*, «L'Educatore Israelita», (1860) 8, pp. 133-147.

27 \_ Su Giuseppe Levi Gattinara rimane sempre valida la ricostruzione biografica di S. DE BENEDETTI, *Giuseppe Levi. Ricordo biografico*, Le Monnier, Firenze 1876.

28 \_ G. LUZZATTO VOGHERA, *Cenni storici per una ricostruzione del dibattito sulla riforma religiosa nell'Italia ebraica*, «La Rassegna Mensile di Israel», terza serie, 59 (1993) 1-2, pp. 47-70.

29 \_ J. SALVADOR, *Histoire des institutions de Moïse et du peuple hébreu*, t.I, Michel Lévy Frères, Parigi 1862<sup>2</sup>, p. 61. Ma si veda anche l'articolo di Isidore Cahen, proprio in risposta alle idee renaniane sul concetto di nazione in «Archives Israélites» 16 (1855), pp. 77-79.

30 \_ C. FACCHINI, *David Castelli. Ebraismo e scienze delle religioni tra Otto e Novecento*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 15 e sgg.

31 \_ B. DI PORTO, *Marco Mordekai Mortara, Doresh Tov*, «Ha-zman veba-ra'ion», 17 (2009) 13-24, p. 47.

32 \_ DORESH TOV (pseud. Marco Mortara), *Sulle riforme di culto degli Israeliti italiani*, «Rivista Israelitica» (1846), pp. 373-380; cfr. anche M. PERANI, *Nuove scoperte su Marco Moderkai Mortara (Viadana 1815 – Mantova 1894). Per uno studio approfondito delle opere e del pensiero del rabbino mantovano*, «Vitelliana. Bollettino storico della Società Storica Viadanese», 5 (2010), p. 5.

33 \_ Una concezione laica, civica e sincretica della nomocrazia mosaica, tra *religio* e *politeia*, che facesse ritorno alle origini della rivelazione sinaitica. In altri termini il «mosaismo» ottocentesco è una lettura romantica e liberale non solo dell'ebraismo, ma in special modo del legislatore Mosè, figura che ne giustifica il valore esemplificativo e normativo all'interno del dibattito

politico del tempo. Argomento che approfondisco e sviluppo in mio lavoro di prossima pubblicazione.

34 \_ In realtà le differenze fra i due protagonisti dell'ebraismo italiano dell'Ottocento toccavano varie corde, principalmente quelle della tradizione mistica della *qabbalah*, a tal riguardo si veda l'interessante panoramica di M. BIANCHI, *Mortara e Benamozegh: una controversia apparente?*, in *L'Ottocento ebraico in Italia*, cit., pp. 177-203.

35 \_ M. BIANCHI, op. cit., pp. 177-181.

36 \_ A. SCIGLIANO, *Le istituzioni mosaiche nella repubblica degli ebrei di Joseph Salvador*, «Annali di Storia dell'Esegesi», 31 (2014) 2, pp. 167-202.

37 \_ J. SALVADOR, op. cit., p. 199. Il principio monistico è lo schema con cui Salvador identifica la tripartizione legge mosaica-popolo d'Israele-unità nazionale israelitica. Nel pensiero salvadoriano corrisponde a quello che Aristotele illustra nel secondo libro della *Politica* o Rousseau nel secondo del *Contrat social*. Afferma infatti Salvador: «Lo Stato per Mosè è Israele, è il popolo» da ciò, nel suo sistema, l'importanza cruciale della compattezza identitaria per creare uno stato unitario e coeso. Per Salvador l'Israele veterotestamentario è dunque ordinato secondo un sistema decentrato con al centro il Sinedrio, da cui via via discendono i consigli elettivi periferici (*sanhedrin ktanim*). L'Israele salvadoriano è a conti fatti una democrazia temperata e rappresentativa ordinata su valori universali; cfr. J. Salvador, op. cit., pp. 60-76.

38 \_ M. MORTARA, *Provvidenza nella storia*, «L'Educatore Israelita», 11 (1863), p. 45.

39 \_ Cfr. F. SOFIA, *Le fonti bibliche nel pri-*



- mato italiano di Vincenzo Gioberti*, «Società e Storia», (2004), 106, p. 762.
- 40 \_ M. MORTARA, *Il pensiero israelitico. Studio*, G. Mondovì, Mantova 1892, p. 12.
- 41 \_ M. MORTARA, *Il nesso fra Mosaismo e Cristianesimo secondo alcuni recenti studi critici*, «Corriere Israelitico», 6, (1867-1868), pp. 106-108.
- 42 \_ M. MORTARA, *Perché l'Israelita ama tutti gli uomini come se stesso*, «L'Educatore Israelita», 5, (1857), p. 144.
- 43 \_ V. GIOBERTI, *Prolegomeni al Primato morale e civile degli italiani*, a cura di E. Castelli, Bocca, Milano 1938 pp. 251-253; sul punto si veda anche F. SOFIA, *Le fonti bibliche*, cit., p. 747.
- 44 \_ V. GIOBERTI, *Epistolario*, a cura di G. Gentile – G. Balsamo Crivelli, vol. I, Vallecchi, Firenze 1927, p. 133.
- 45 \_ Cfr. A. LEROY-BEAULIEAU, *Israël chez les nations*, Calmann-Lévy, Parigi 1893.
- 46 \_ M. MORTARA, *La dottrina messianica*, «L'Educatore Israelita», 10 (1862), pp. 199-200. In questo caso vengono alla mente le parole di Auguste Comte quando affermava che lo spirito speculativo è prodromico al «naturale dominio della potenza materiale o pratica», A. COMTE, *Corso di filosofia positiva*, a cura di F. Ferrarotti, lezioni XLVI-LX, Mondadori, Milano 2008, p. 606.
- 47 \_ M. MORTARA, *Giudaismo e Progresso*, «Corriere Israelitico», 5 (1866), pp. 143-145.
- 48 \_ M. MORTARA, *Della nazionalità e delle aspirazioni messianiche degli ebrei*, Tipografia del Senato del Regno, Milano s.d., pp. 10-14.
- 49 \_ Per una visione d'insieme sull'accezione di spirito del popolo, I. BERLIN, *Vico ed Her-*
- der. Due studi sulla storia delle idee*, A. Armando, Roma 1978.
- 50 \_ M. BIANCHI, op. cit., pp. 193-194.
- 51 \_ M. MORTARA, *Aspirazioni messianiche*, in «L'Educatore Israelita», 12 (1864), p. 288.
- 52 \_ Ivi, p. 289.
- 53 \_ Ivi, p. 293.
- 54 \_ M. BIANCHI, op. cit., p. 191.
- 55 \_ M. MORTARA, *Proselitismo giudaico*, Stab. Tipografico Mondovì, Mantova 1877, p. 60.
- 56 \_ *Esodo*, 19: 6.
- 57 \_ Cfr. F. SOFIA, *Le fonti bibliche*, cit., p. 751.
- 58 \_ Cfr. F. SOFIA, *La nazione degli ebrei risorgimentali*, cit., p. 108.
- 59 \_ D. LEVI, *Ausonia. Vita d'azione (1848-1870)*, Ermanno Loescher, Roma-Torino-Firenze 1882, p. 21 e p. 69.
- 60 \_ B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari, 1978, p. 61.
- 61 \_ Sul punto H.N. BIALIK, Y.H. RAVNITZKI, *Sefer ha-aggadah*, (in ebr.), Dvir, Tel Aviv 1950, p. 23.
- 62 \_ M. MORTARA, *Proselitismo giudaico*, cit., p. 6.
- 63 \_ Ivi, p. 19. Corsivi in originale.
- 64 \_ D. LEVI, *Il semitismo nella civiltà dei popoli*, Utet, Torino 1884, p. 18.
- 65 \_ F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato 1985, pp. 366-377.
- 66 \_ M. MORTARA, *Il nesso fra Mosaismo e Cristianesimo*, cit., pp. 108-109. Corsivi in originale.
- 67 \_ Cfr. F. SOFIA, *La nazione degli ebrei risorgimentali*, cit., p. 99.



68 \_ Cfr. A. OMODEO, *L'età del Risorgimento italiano*, ESI, Napoli 1946, pp. 304-308.

69 \_ V. GIOBERTI, *Epistolario*, I, cit., p. 76.

70 \_ M. MORTARA, *Il nesso fra Mosaismo e Cristianesimo*, cit., p. 7.

71 \_ Soprattutto a partire dalla giobertiana «formola ontologica» o ideale costituita dalle due proposizioni «l'Ente crea l'esistente» e «l'esistente torna all'Ente», che riguarda la creazione palingenesiaca ossia il secondo momento all'interno del progressivo «processo creativo». L'Ente giobertiano è a conti fatti la divinità della tradizione giudaico-cristiana, che è creatrice del mondo e dunque anche del pensiero dell'uomo, secondo un'esperienza sensibile e sovrasensibile in cui l'immediata e gnoseologica presenza dell'Idea oggettiva e «sovrintelligibile» dell'Ente è la condizione necessaria per rendere attivo il pensiero creato e di conseguenza dispiegare ogni ulteriore e secondaria forma di conoscenza e analisi. Si rimanda direttamente a V. GIOBERTI, *Introduzione allo studio della filosofia*, 2 voll., Oliva, Milano 1850, vol. I, pp. 254-255 e sgg.; a riguardo anche F. SOFIA, *Le fonti bibliche*, cit., pp. 749-750.

72 \_ G. VICO, *Principi di Scienza Nuova* (1744), a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano 2008, p. 491.

73 \_ «Ogni verità deve fare il suo corso nel Mondo: l'umanità le riceve a una a una, e dopo averle mano mano combattute, le adora», citato in M. MORTARA, *Aspirazioni messianiche*, cit., p. 287. Mortara prende la citazione di Tommaseo, a suggello della sua filosofia della storia, da N. TOMMASEO, *Nuovo dizionario de' sinonimi della lingua italiana sesta edizione con correzioni ed aggiunge dell'autore*, Presso Giuseppe Celli, Firenze 1838, p. 395.

74 \_ M. MORTARA, *Aspirazioni messianiche*, cit., p. 291.

75 \_ Cfr. G. VILLA, *Vico e la religione*, «Rivista critica di storia della filosofia», 6 (1951) 1, pp. 43-47.

76 \_ G. VICO, op. cit., p. 134.

77 \_ M. MORTARA, *Studii sull'origine del linguaggio: il racconto biblico e le più recenti conclusioni della scienza, memoria letta nella R. Accademia Virgiliana*, Stab. Tip. Eredi Segna, Mantova 1869.

78 \_ Ivi, p. 11.

79 \_ *Ibidem*, ma anche pp. 22-25.

80 \_ Ivi, p. 60.

81 \_ M. MORTARA, *Provvidenza nella storia*, cit., pp. 43-45

82 \_ Ivi, p. 45. Praticamente una riproposizione del vichiano «quel Cielo che regnò in terra, e quindi incominciando, fece de' grandi benefici al genere umano», G. VICO, op. cit., p. 407.

83 \_ Tutte idee condensate infine in M. MORTARA, *Il pensiero israelitico*, cit., *passim*.

84 \_ Una questione che aveva estremamente preoccupato Pio IX che aveva reiteratamente preso posizione con il *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores* (1864) e le encicliche *Qui pluribus* (1846) e *Singulari quidem* (1856).

85 \_ M. BIANCHI, op. cit., p. 194.

86 \_ Si vedano ad esempio alcune interessanti speculazioni in merito contenute in V. GIOBERTI, *Teorica del sovranaturale o sia discorso sulle convenienze della religione rivelata colla mente umana e col progresso civile delle nazioni*, Tip. Ferrero e Franco, Torino 1849, *passim* ma in special modo pp. 416-417; per quanto concerne la rivelazione mosaica nello specifico invece pp. 46-48 e p. 108.

87 \_ M. MORTARA, *Proselitismo giudaico*, cit., p. 85.

88 \_ Cfr. C. CANTIMORI, *Saggio sull'idealismo di Giuseppe Mazzini*, Casa Tip. Editrice Montanari, Faenza 1904.

89 \_ W. BENJAMIN, *Frammento teologico-politico*, in E. CASTRUCCI, *La forma e la decisione. Studi critici*, Giuffrè, Milano 1985, p. 305, n. 29. Per Benjamin soltanto il Messia compie la storia, in un rapporto biunivoco fra messianismo e storia, laddove il supposto 'regno di Dio' non costituisce il fine ultimo ma la fine, l'uscita dalla storia stessa. Com'è ben noto per Benjamin, a differenza di Mortara, il termine finale è in buona sostanza pessimistico e ribalta la propensione ottimistica e progressiva dello storicismo, cfr. E. MAZZARELLA, *Nietzsche e la storia. Storicità e ontologia della vita*, Guida, Napoli, 2000, pp. 196-197, in particolare n. 19.

90 \_ L'espressione è di F. SOFIA, *Le fonti bibliche*, cit., p. 759.

91 \_ M. MORTARA, *Il nesso fra Mosaismo e Cristianesimo*, cit., pp. 108-109.

92 \_ M. MORTARA, *Compendio della religione israelitica metodicamente esposto ad uso dell'istruzione domestica e delle scuole*, Tip. A. Beretta, Mantova 1855, p. v.

93 \_ A. Gotzman, C. Wiese (eds.), *Modern Judaism and Historical Consciousness: Identities, Encounters, Perspectives*, Brill, Leida-Boston 2007; N.H. GLATZER, *The beginnings of modern Jewish studies*, in A. Altmann (ed.), *Studies in Nineteenth-Century Jewish Intellectual History*, Harvard University Press, Cambridge, pp. 27-45.

94 \_ B. DI PORTO, *Stato degli studi su Marco Mordekai Mortara*, in M. Perani (a cura di), *Nuo-*

*vi studi in onore di Marco Mortara nel secondo centenario della nascita*, Ermanno Finzi, Giuntina, Firenze 2016, p. 47.

95 \_ Tema caro proprio al suo maestro Lelio Della Torre che scriveva contro quanti si allontanavano dal sentimento religioso: «non sono Israelita, sono un libero pensatore, ecco la formola che tronca, come la spada d'Alessandro, di un colpo la duplice comunanza, quella dell'origine e delle vicende, e quella dei principj e delle aspirazioni», L. DELLA TORRE, *Il nostro passato. Orazione per l'anniversario della distruzione del Tempio (18 luglio 1869)*, in A.A. Mola (a cura di), *Isacco Artom e gli ebrei italiani dai risorgimenti al fascismo*, Bastogi, Foggia 2002, p. 45.

96 \_ Un importante contributo sulla corrispondenza di Marco Mortara lo ha fornito A. SALAH, *L'epistolario di Marco Mortara (1815-1894). Un rabbino italiano tra riforma e ortodossia*, Giuntina, Firenze 2012.

97 \_ Lettera citata in M. PERANI, *Per uno studio dell'opera e del pensiero di Marco Mortara: recenti scoperte di manoscritti ignoti, la sua bibliografia e piste di ricerca, con un'appendice di documenti inediti*, in *L'Ottocento ebraico in Italia*, cit., pp. 80-82. La lettera è senza data ma plausibilmente collocabile dopo il 1850. Per Mortara il Talmud è certamente importante ma non essendo di origine divina deve essere interpretato in maniera evolutiva e ponderata, giudicandolo secondo il senso comune della temperie in cui si vive.

98 \_ Cfr. V. GIOBERTI, *Della Filosofia della Rivelazione*, Presso gli eredi Botta, Torino 1856, *passim*.

99 \_ M. MORTARA, *Proselitismo giudaico*, cit., pp. 69-70.

100 \_ A tal riguardo importanti similitudini si possono riscontrare con Samuele Salomon Olper, rabbino di Torino, coetaneo di Mortara e suo compagno al Collegio rabbinico di Padova, che affermava la religione ebraica era sempiterna, mutabili invece i suoi ordinamenti, cfr. M. DEL BIANCO COTROZZI, *Marco Mortara e il collegio rabbinico di Padova*, in *Nuovi studi in onore di Marco Mortara*, cit., pp. 176-177.

101 \_ M. MORTARA, *Proselitismo giudaico*, cit., pp. 65-66.

102 \_ F. SOFIA, *Le fonti bibliche*, cit., p. 761.

103 \_ M. MORTARA, *Proselitismo giudaico*, cit., p. 60. Lo si confronti con J. SALVADOR, *Jésus-Christ et sa doctrine. Histoire de la naissance de l'Église, de son organisation et de ses progrès pendant le premier siècle*, t. 1, A. Guyot et Scribe, Parigi 1838, p. 285 n. 1 e p. 455.

104 \_ Cfr. B. DI PORTO, *Stato degli studi su Marco Mordekai Mortara*, cit., pp. 45-47.

105 \_ Soprattutto per quanto concerne la teoria del 'genio', che ebbe grande diffusione in ambiente romantico e che era stata già anticipata da Kant nella *Critica del Giudizio* (1790): G. TONELLI, *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento*, Prismi, Napoli, 1987, p. 181 e ssg; P. GIORDANETTI, *Kant e Gerard. Nota sulle fonti storiche della teoria kantiana del «genio»*, «Rivista di Storia della Filosofia», 46 (1991) 4, pp. 661-669. Ma in Mortara è presente in special

modo la sua estensione nazionale, a partire dalla concezione di Herder che nel 1784 con *Idee sulla filosofia della storia dell'umanità* affermava che la vera cultura dovrebbe nascere dalle radici intime dei popoli e dalla vita culturale quotidiana, non già dal convenzionalismo transnazionale dei ceti superiori. L'idea di *Volkgeist* divenne in effetti significativa nell'Europa romantica, rappresentando una valida alternativa al pensiero razionalista francese. Successivamente la *Bildung* hegeliana avrebbe posto la questione a un livello superiore, in cui la legittimità di un dato organismo statale dipenderebbe dal carattere del suo *Volkgeist* così come specularmente manifestato nella natura delle sue istituzioni. Pertanto il riscontro del fatto che uno stato sia o meno il compimento dell'*idea* alle sue basi sarebbe la stessa comunità nazionale con tutte le sue caratteristiche spirituali; cfr. P. CHEACH, *Spectral Nationality. Passages of Freedom from Kant to Postcolonial Literatures of Liberation*, Columbia University Press, New York 2003, pp. 169-178.

106 \_ M. MORTARA, *Proselitismo giudaico*, cit., p. 7.

107 \_ E. GARIN, *Metodo e concezione del mondo nel positivismo*, in *Cultura e società in Italia nell'età umbertina. Problemi e ricerche*, Vita e Pensiero, Milano 1981, pp. 163-188.

108 \_ M. MORTARA, *Proselitismo giudaico*, cit., p. 5.

# FILOSOFIA ITALIANA \_ 2020 | 1

---

## *Introduzione*

di Guido Bartolucci, Libera Pisano, Michela Torbidoni

## **\_ SAGGI**

*Luzzatto's Socrates and the History of Jewish Philosophy*

di Josef Stern

*Innovazioni nei modelli speculativi ebraici dell'Italia del Rinascimento.*

*Il caso di Yochanan Alemanno*

di Fabrizio Lelli

*Yehudah Abravanel e l'eredità di Marsilio Ficino. La «teologale sapienza» e il divino Platone*

di Maria Vittoria Comacchi

*La tradizione politica ebraica in Italia tra XV e XVII secolo*

di Guido Bartolucci

*Challenging Religious Authorities. The Scientific Commitment of Simone Luzzatto*

*and Yoseph Delmedigo*

di Michela Torbidoni

*Jewish Reform in 19th Century Italy*

di Asher Salah

*Filosofia e qabbalah. Elia Benamozegh (1823-1900), un pensatore inattuale*

di Alessandro Guetta

*La primogenitura mosaica. Rileggere la filosofia della storia di Marco Mortara fra Gioberti, Vico e apostolato israelitico*

di Alberto Scigliano

*Il pensiero di Isacco Samuele Reggio tra Haskalah e Wissenschaft des Judentums*

di Alessandro Grazi

## **\_ INTERVISTE**

*L'Italia ebraica del Rinascimento*

Intervista a Giuseppe Veltri (di Libera Pisano)

## **\_ RECENSIONI**

*Esilio e Anarchia. Scritti ebraici*

di Francesco Ferrari

*Acosmismo come religione. Giovanni Gentile e Piero Martinetti interpreti di Spinoza*

di Luigi Emilio Pischredda

*Spinoza, philosophe grammairien*

di Maria Vittoria Comacchi

ISBN 978-88-255-3463-4



20,00 euro