ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

ARCHIVIO ISTITUZIONALE
DELLA RICERCA

Alma Mater Studiorum Università di Bologna
Archivio istituzionale della ricerca

«Unitas multiplex». Un primo tentativo di analisi dell'europeismo ebraico e neomarrano a partire da Gustave d'Eichthal.

This is the final peer-reviewed author's accepted manuscript (postprint) of the following publication:

Published Version:
SCIGLIANO ALBERTO (2022). «Unitas multiplex». Un primo tentativo di analisi dell'europeismo ebraico e neomarrano a partire da Gustave d'Eichthal. STORIA DEL PENSIERO POLITICO, XI(1), 115-138 [10.4479/104004].

Availability:
This version is available at: https://hdl.handle.net/11585/958063 since: 2024-02-14

Published:
DOI: http://doi.org/10.4479/104004

Terms of use:

Some rights reserved. The terms and conditions for the reuse of this version of the manuscript are specified in the publishing policy. For all terms of use and more information see the publisher's website.

This item was downloaded from IRIS Università di Bologna (https://cris.unibo.it/).
When citing, please refer to the published version.

(Article begins on next page)

12 October 2024

«Unitas multiplex». Un primo tentativo di analisi dell'europeismo ebraico e neomarrano a partire da Gustave d'Eichthal

Alberto Scigliano

Abstract

The article discusses the idea of Europe within a section of European Jewry. My aim is to investigate the relationship between the Jewish identity and the perception of Europe through two interpretative guideline: Edgar Morin's cultural one, and Gustave d'Eichthal's institutional one. As a matter of fact, continental Jewry claims a multiple and interstitial identification with Europe, which eventually seems to coincide with a cultural and elective supranational territory that exceeds asphyxiating nationalistic identifications.

Keywords: European Jewry, europeanism, Europe, identity, Gustave d'Eichthal

Introduzione

«Mio zio David, malgrado la sua appartenenza ebraica, in giovane età era stato nominato docente di letteratura all'università locale. Era un europeo consapevole, in un'epoca in cui nessuno in Europa si sentiva ancora europeo, a parte i membri della mia famiglia e altri ebrei come loro. Tutti gli altri erano panslavi, pangermanici, o semplicemente patrioti lituani, bulgari, irlandesi, slovacchi. Gli unici europei di tutta l'Europa, negli anni venti e trenta, erano gli ebrei. [...] Mio zio David era un europofilo convinto e cosciente, esperto di letteratura comparata, nell'ambito di quelle letterature europee che erano la sua patria spirituale»[1].

In un'intervista concessa ad «Atlante», Carlo Ginzburg ha ribadito come lo storico debba nutrire la propria immaginazione morale attraverso la lettura di romanzi, cioè di finzione letteraria, per ritrovarsi ad ampliare dimensioni remote che appartengono agli attori sul palcoscenico del lungo periodo[2]. Sotto questa chiave di lettura la citazione di Amos Oz richiederebbe di essere intesa, introducendo una delle tesi di questo saggio. Il popolo ebraico ha contribuito alla sistemazione di una idea di Europa. È infatti vero che nel continente europeo gli ebrei risiedono sin dall'antichità e che l'ebreo, o la sua proiezione immaginaria, sono stati al centro delle varie riflessioni sulla natura dell'identità continentale. Le risposte alle domande che cosa siamo noi europei? e che cosa ci definisce europei? sono state fornite anche in relazione alla presenza nella società maggioritaria cristiana della minoranza ebraica. Nel presente lavoro si tenterà di offrire un primissimo tentativo di indagine sul rapporto tra l'identità ebraica e la concezione di Europa. In tal senso, l'ebraismo, legato alla dimensione religiosa o meno, e il suo afflato universalista non possono essere espunti da una storia dell'identità e dell'appartenenza europea. Anzi, per focalizzare al meglio questo segmento, la letteratura sulla costruzione identitaria europea, e gli studi critici sull'europeismo «gentile», hanno un aspetto relativamente marginale nell'economia del presente lavoro. Non si tratta invero di una posa autoreferenziale infruttifera, quanto invece di un tentativo di messa a fuoco di un aspetto che solo di recente, e gradualmente, viene posto all'attenzione degli studi. Come religione che può fare a meno di Dio[3], l'ebraismo ha riflettuto su un'Europa in cui la complessità diasporica potesse rappresentare il superamento non solo di ogni identità nazionale ma soprattutto di ogni conseguente deriva nazionalistica, per appellarsi in ultimo a quella culturale europea, avvertita come nazione d'elezione intellettuale. Una tensione che si avverte nel Kafka più intimo, quello cioè dei Diari, all'interno dei quali l'ebreo orientale legato al religioso viene letteralmente disprezzato[4], così come la cultura asfittica degli chassidim. E proprio in piena guerra mondiale, Kafka riflette in margine a una conferenza sul rapporto fra religione e nazione tenuta dall'amico Max Brod. In quelle pagine, scrivendo di caffetani e «ovvia vita ebraica», chiosa le sue riflessioni con un asciutto «mia confusione»[5]. L'anno prima lo scrittore Verschollene («Il disperso», pubblicato infine come Amerika) in cui si nota l'uso da parte del protagonista – ennesimo alter ego dell'autore? – di riferirsi sempre e solo all'Europa quando accenna alla propria Heimat in un rapporto dialogico contrapposto all'irrisolvibile Heimatlosigkeit, l'assenza di patria, dell'America. Impossibile non ritrovare in questa insinuazione

il sintomo della dislocazione culturale che si pone negli interstizi di tre culture maggiori – ceca, tedesca ed ebraica – che sono tutte parimenti europee e tutte sottoposte alla minaccia disgregante operata dai particolarismi nazionalistici della Grande Guerra[6]. Del resto, nel tentativo di superare le potenziali contraddizioni di tale multiculturalità, Kafka leggeva e si sforzava di parlare anche il francese, la lingua europea par excellence, che proprio nella trilingue Praga rappresentava l'idioma ulteriore dei «nobili nei loro misteriosi ed immensi palazzi barocchi di Malá Strana [...] non appartenendo a nazione alcuna»[7]. Ma chi non appartiene a nazione alcuna non sono solo i nobili, e se si parla di percorsi identitari frattalistici, il fenomeno coinvolge, in un periodo certo differente, ma in modalità assimilabili, anche lo storico e partigiano italiano di fede ebraica Emanuele Artom. Abbandonato il giovanile sionismo, Artom ritorna alla tradizione ebraica, ossia verso ciò che egli percepiva come la caratteristica essenziale dell'ebraismo diasporico: l'assenza di un'organizzazione statale che imponesse un modo univoco di pensare o agire. Privilegio, questo, che garantisce agli ebrei un'identificazione «fuori della norma e delle convenzioni per loro precisa e cosciente volontà»[8]. L'ebraismo e l'Europa allora possono coincidere come territorio culturale, identitario e sovranazionale elettivo. La «nazione europea» alla quale si appellava nel 1933 un altro ebreo, Julien Benda[9], attraverso la sua reificazione europea. Ed è appunto in questa cornice che appare incastonato un filosofo poliedrico come Edgar Morin. Ebreo di origine tessalonicese, Morin supera il dissidio identitario interiore tramite la totale apertura alla cultura europea. Egli evoca dunque tale fenomeno col nome di neomarranismo[10]. In altri termini la condizione del marrano, in bilico fra due identità, diviene una risorsa per acquisire coscienza dell'irriducibile complessità europea, che si ricompone incessantemente nel riconoscere il valore del particolare nell'universale e viceversa. Proprio questa caratteristica è in grado di far cogliere l'idea di Europa che nel neomarrano Morin (e nel tradizionalista Artom) agisce in senso contrario alle chiusure identitarie, ai particolarismi e dunque ai totalitarismi. Il neomarranismo che si rifugia e si identifica nell'Europa nasce da una condizione di obbligata ambiguità, ed è da una simile indeterminatezza che inizia a ragionare sulla propria natura di eccedente della storia. Il Novecento è del resto caratterizzato dallo Jenseits, l'andare al di là, codificato da Freud e abbracciato da Joseph Roth, Herman Broch ed Elias Canetti. Una riproposizione aperta delle identità che può avvenire soltanto in un'Europa complessa[11], che forse oggi pare lontana, ma che risultava tangibile nei café che ancora animano le pagine di Stefan Zweig. O ancora nell'enigma della perenne metamorfosi sulla quale il sefardita Canetti riflette ne La coscienza delle parole (1962-1974), dove le identità rigide diventano spesso stasi moritura e incapacità di cogliere le vitali differenze[12]. Tre personalità, Canetti, Roth, Zweig per le quali la Grande Guerra era stata letteralmente la fine del mondo, sublimata nelle lacerazioni frutto degli sciovinismi ante e post bellici. E ancora Morin fa notare che il «ribollimento dialogico permanente» dell'Europa è stato intrapreso a partire dal Rinascimento attraverso il dialogo, a un tempo conflittuale e incorporante, della tradizione classico-cristiana e di quella ebraica[13]. Ma quella del marrano rimane comunque la prolifica sventura che trascende le categorizzazioni mutilanti[14]. Questa prospettiva riserva fortissime implicazioni politiche, perché ribalta dalle fondamenta l'affermazione sionista secondo cui Israele sarebbe l'unico territorio che gli ebrei, in quanto tali, possono rivendicare come proprio. In fondo anche lo Stato ebraico e le sue esigenze nazionali inficiano la complessità di cui si fa latore questa tipologia di ebraismo[15]. È al contrario il marranismo a rappresentare la caratteristica cruciale del multiculturalismo europeo e il paradigma della sua pluralità[16]. In questo percorso di rivalutazione dell'esperienza interstiziale fra più culture[17], il neomarranismo di Morin attinge alla necessità di un'identità interlocutoria[18], che rigetta le società chiuse, ravvisando nella composita metanazione europea la sola patria d'elezione[19]. Un'eco rintracciabile anche nel principio della Kehrseite kafkiana, cioè lo speculare e indistinto contrario del determinato[20]. L'Europa sarebbe dunque l'unico orizzonte capace di confarsi alla multiforme costruzione dell'identità. Nel monologo autobiografico I miei demoni è lo stesso Morin a definirsi «ebreo non-ebreo, non-ebreo ebreo [...] allergico a ogni forma di esclusione»[21], rimarcando come questo non significhi essere senza radici, ma al contrario che le radici siano proprio tali e raggiungano pertanto zolle di terreno distanti e interconnesse. In questo *bouillon de culture* è nuovamente l'Europa quell'unica parte di terra che obbedisce a una ramificata complessità, alle forme plurime di etnie, culture, e letterature. Plurideterminata è l'Europa che nasce e si afferma attraverso la tradizione religiosa giudaico-cristiana, il logos greco e la politica latina;

l'Europa mossa dai fermenti confessionali del Cinquecento e da quelli politici dell'Ottocento. Morin in quanto marrano contempla e recepisce tutto ciò perché vi ritrova quello che è il continente europeo se osservato sia singolarmente sia nel complesso; ne ravvisa, cioè, la sua caratteristica natura dell'unitas multiplex[22]. Ma Morin non è certo l'unico a soffermarvisi. Lungi dal fornire un censimento intellettuale, in questa sede si può citare «To be European or not, that is my Question», il rivelatore titolo di un editoriale del rabbino franco-tedesco Marcel Marcus che, dalle pagine di «European Judaism», richiamava l'attenzione verso una discussione ebraica europea che oltrepassasse le frontiere, nel tentativo di creare un approccio specifico all'identità ebraica ed europea[23]. E ancora la storica Diana Pinto, già consulente per le questioni ebraiche al Consiglio d'Europa, che ha sottolineato come le sfide identitarie collettive dell'Europa unita coinvolgano inesorabilmente gli ebrei, che con le loro molteplici «fedeltà» possono inserirsi alla perfezione nei nuovi assetti sovrastatali europei. L'identità ebraica come identità interstiziale costituisce quindi una «sfida che non si piegherà a tollerare l'incasellamento in categorie predefinite»[24]. Su questa scorta Pinto ha poi aggiunto che «gli ebrei dovrebbero fungere da spine bipolari nel ridefinire una nozione più inclusiva di appartenenza per gli "altri" d'Europa [...] non dovrebbero rinunciare alla complessità della loro identità di interni/esterni nel corso di questo processo. Dovrebbero al contrario presentarla come modello per altri gruppi»[25]. Ma vale la pena citare, seppur incidentalmente, il filosofo Joseph Rovan (nato Rosenthal) e il sociologo Alfred Grosser, entrambi ebrei tedeschi divenuti poi cristiani e francesi, padri nobili del dialogo franco-tedesco dopo la Seconda guerra mondiale[26]. O ancora lo scrittore ebreo viennese Robert Menasse, che a partire dal suo Der Europäische Landbote[27] («Il messaggero europeo», 2012) a inizio del XXI secolo ha teorizzato la necessità di una nuova democrazia post-nazionale e la creazione di un'utopica Repubblica Europea unita, fondata sulle storiche regioni continentali[28]. Il pluralismo insito nell'ebraismo rappresenta dunque un vero e proprio paradigma culturale capace di rispondere all'incipiente problematizzazione delle identità che il processo di unione europea pone e porrà. Come peraltro è stato già rilevato in un recente saggio, dove non a torto si è paragonato il multiculturalismo europeista dell'ebraismo della Belle Époque al prototipo ideale del nuovo cittadino UE[29]. Risulta quindi ancora una volta evidente quella specifica funzione del diasporismo ebraico, inteso non solo alla stregua di fatto ebraico, o come elemento della costruzione propria del polimorfo ebreo errante, ma come un modello capace di condensare dal proprio scenario particolare delle soluzioni identitarie assimilabili a quelle prodotte in ambienti gentili. Ciò premesso, è ad ogni modo d'uopo far partire la storia di queste suggestioni ebraiche dalla prima attestazione di un interesse ebraico, «mosaista», nei confronti di un'Europa confederata e sovrastatale.

Modello greco, spirito ebraico. L'Unité européenne

Considerato che per molti intellettuali ebrei l'Europa ha avuto le fattezze di una unitas multiplex che si estrinseca in una società fondata su due involuti livelli dialogici e ricorsivi[30] di complementarità e contrapposizione, occorre iniziare da un punto a quo del rapporto fra ebrei e idea d'Europa. Si partirà dalla scuola sansimoniana e dalla sua successiva dottrina religiosa sintetica che subì la fortissima influenza della presenza ebraica, specialmente nella forma secolarizzata e civica del franco-judaïsme[31]. Gli ebrei del gruppo – Léon Halévy, Gustave d'Eichthal, i fratelli Pereire, Olinde Rodrigues – hanno infatti ricoperto un ruolo decisivo, grazie soprattutto alla mediazione intellettuale dello storico ebreo Joseph Salvador, nella formulazione di un'associazione sincretica di religiosità giudaico-cristiana che vedeva al suo interno il concorso della funzione paradigmatica veterotestamentaria, per giungere a quell'irripetibile utopia socialista universale che tanto risentiva del modello politico mosaico[32]. Fra i sansimoniani di fede od origine ebraica citati, spicca fra tutti il grecista Gustave d'Eichthal (1804-1886). Sansimoniano fervente ma personalità funambolica, d'Eichthal, uomo dalla tripla identità – sansimoniana, ebraica e cristiana – proveniva da una nota famiglia ebraica. Pur convertitosi al cattolicesimo da bambino, Gustave non abbandonò mai il suo attaccamento ai valori ebraici, rimanendo sempre pronto a supportare le istanze ebraiche in Europa e in Medio Oriente[33]. Oltre all'amicizia con Joseph Salvador[34], d'Eichthal intrattenne infatti proficue collaborazioni con gli orientalisti franco-tedeschi di origine ebraica Salomon Munk[35], già vicino all'ambiente della Wissenschaft des Judentums, e Hermann Zotenberg, conservateur dei manoscritti orientali della Biblioteca nazionale di Parigi[36]. Il loro aiuto permise infatti al relativamente giovane

Gustave di formare e consolidare l'endocarpo di ciò che egli stesso definirà in seguito «democrazia religiosa». Proprio grazie allo studio del passato israelitico, inteso come politeia mista civico-religiosa, la visione universalista di d'Eichthal, in perfetto equilibrio fra la sua polimorfia identitaria, gli permetteva di parlare di una «democrazia religiosa», cioè della riconciliazione del cristianesimo e dell'ebraismo che permettesse la nascita della fede definitiva e lo stabilimento di un nuovo ordine politico mondiale. Il complesso discorso di d'Eichthal, sebbene inizialmente supportato da alcuni confratelli sansimoniani[37], finì per essere uno dei numerosi rivoli entro cui si dissolse gradualmente l'enfasi sansimoniana dopo il 1832, all'indomani cioè del discioglimento della setta e del processo al padre Enfantin. A persuadere d'Eichthal di una reificazione politica della sua «democrazia religiosa» erano stati due fattori. Da un lato le rivoluzioni del 1848, dall'altro le posizioni federative giobertiane. Agli occhi di d'Eichthal i tumulti del Quarantotto potevano condurre sia al sogno socialista di Saint-Simon che a quello che Gioberti nel 1843 aveva delineato nel Primato morale e civile degli Italiani. Per d'Eichthal, il filosofo torinese aveva traslato al caso specifico italiano ciò che egli supponeva fosse stato l'antico Israele veterotestamentario. Occorre inoltre rammentare che grazie alla mediazione di Salvador, e alla sua storia delle istituzioni mosaiche, d'Eichthal aveva accolto l'idea di una repubblica ebraica confederata, nella quale le magistrature avevano carattere spirituale e temporale, ed erano guidate dai Giudici, a loro volta espressione della concordia nazionale fra le varie tribù d'Israele. Alla stessa maniera, Gioberti veniva apprezzato per il progetto di porre a capo della federazione di stati italiani la figura del pontefice come guida civile e religiosa. Ma D'Eichthal aveva iniziato a formulare concezioni simili in un libro di poco anteriore, intitolato De l'Unité Européenne, pubblicato nel 1840. L'opera veniva alla luce all'interno di una singolare cornice temporale, in cui l'Europa pareva sul punto di una nuova guerra per questioni, però, esterne rispetto ai confini continentali. A partire dal 1830, la Francia aveva avviato la conquista dell'Algeria. L'espansione aveva dunque invogliato alcuni ex sansimoniani a recarsi nella giovane, ma non pacificata, colonia per sperimentare le dottrine di Saint-Simon «dall'altro lato del Mediterraneo»[38]. Fra questi vi era «le mulâtre» Ismaÿl Urbain, figlio illegittimo di padre francese e madre nera, amico e segretario personale di d'Eichthal, che aveva preso a cuore il tema dell'Algeria e della sua popolazione di colore. Nel progetto di un adempimento concreto delle istanze sansimoniane, i due confratelli ipotizzavano una comune redenzione sia per gli ebrei che per i neri, dal momento che, storicamente, gli uni e gli altri erano stati chiamati a sopportare il medesimo «anatema» discriminatorio[39]. In tal senso l'alleanza fra la parte ebraica e la parte nera dell'umanità avrebbe rappresentato l'anelata fusione di oriente e occidente[40]. Analogamente, mentre la colonia algerina animava i sansimoniani, altri erano agitati dalla cosiddetta crisi orientale, che vedeva il governo francese accordare il suo supporto all'Egitto di Ibrahīm Pascià in chiave antibritannica, durante la seconda guerra egizio-ottomana. Intenzionata ad arginare la politica imperiale inglese, la Francia era pronta a scontrarsi con il Regno Unito e, nel luglio 1840, il governo Thiers dichiarò dissolta l'alleanza anglo-francese dopo la stipula della Convenzione di Londra fra Regno Unito, Russia, Prussia e Impero Ottomano. Solo l'intervento diretto di Luigi Filippo in favore di più miti consigli, con Guizot ministro degli esteri, scongiurò una guerra fra la monarchia di luglio e i neoalleati anglo-russi[41]. Proprio tale cornice spinse d'Eichthal a scrivere De l'Unité Européenne[42], per suggerire un superamento del sistema internazionale che vedeva nella pace o nella guerra le uniche due opzioni possibili[43]. Non a caso il libello si apre immediatamente con un'analisi sulla questione siriana e sulla centralità di Gerusalemme come simbolo della tolleranza e della riconciliazione[44]. Anzi, elogiando la politica britannica impegnata nell'abolizione della schiavitù e nella messa in sicurezza dei pellegrini ebrei in Palestina[45], e ritornando in parte ai temi della race blanche e della race noire cari a Urbain, d'Eichthal sottolinea come la questione mediorientale sia molto più importante di quanto siano disposti ad ammettere i politici francesi o britannici. Sarebbe quindi auspicabile regolare definitivamente la questione orientale tramite decisioni centrali europee, che ne garantiscano una pace stabile. La «questione siriana» diverrebbe così il volano per un obiettivo più grande e ambizioso: la riconciliazione mondiale[46]. D'Eichthal parte infatti dall'ipotesi che il «concert européen» accolga sotto la sua egida legale la situazione ai confini del continente. Il diritto pubblico europeo avrebbe così garantito la stabilità continentale attraverso la concordia portata nella questione orientale, anche tramite una pedagogia civilizzatrice che le potenze europee avrebbero impartito al decadente Impero Ottomano[47]. Una politica simile avrebbe dovuto necessariamente partire da due eventi

apparentemente inconciliabili: la rivoluzione del 1789 e la restaurazione post napoleonica del 1815[48]. Solo l'unione di questi due momenti chiave della storia potrà infatti, sostiene d'Eichthal, trasbordare la politica europea verso una nuova era, in cui anche le guerre cesseranno di avere carattere nazionalistico diventando invece «guerres de police»[49]. Anticipando il concetto di quelle che oggi si chiamerebbero operazioni di peace enforcement, d'Eichthal aggiunge che l'Europa dovrà muoversi in una precisa direzione confederale attraverso la trasformazione della sua storica Bellizität[50] in guerre a carattere «amphictyonique», riunite cioè intorno a comuni interessi politici e culturali. Le nazioni europee dovranno dunque considerarsi «compatriote » di un'unica stessa nazione superiore e, così come la consolidazione nazionale si è fatta largo nei singoli stati, alla stessa maniera essa dovrà crescere in un'Europa confederata[51]. Massimo rilievo d'Eichthal pone infatti sull'associazionismo, che permetterebbe di portare verso nuovi traguardi proprio la Convenzione di Londra. Una simile enfasi dimostra chiaramente gli elementi tipici dello spirito francese del tempo, anche alla luce dell'alliancisme, che da lì a breve caratterizzerà l'associazione e le lettere di fratellanza fra ebrei e cristiani[52]. La centralità della Palestina è quindi la chiave di volta nella riflessione del sansimoniano. Rappresentando Gerusalemme il centro morale dell'umanità, la città delle tre fedi, in una certa misura trasposizione della complessa tripla identità di Gustave d'Eichthal, essa non può non dipendere dalla ritrovata concordia di una nuova Europa confederata. Per d'Eichthal solo un'Europa unita sarà capace di pacificare la delicata questione orientale, applicando alla Palestina il principio di neutralità e la garanzia, anfizionica si può dire a questo punto, della tolleranza di tutti i culti abramitici che al suo interno convivono[53]. Dalla questione orientale, dalla Palestina, dalla civilizzazione dell'Impero Ottomano passa dunque la consacrazione dell'unità europea, anticamera dell'unità mondiale[54]. Tralasciando l'impostazione profetica delle sue enfasi, che obbediscono in larga parte alla sensibilità scritturale sansimoniana, il libello di d'Eichthal merita attenzione dacché risente dell'influenza di un'idea che esisteva già in nuce nell'elaborazione politica mosaista di Salvador. È infatti più allo storico ebreo di Montpellier e alla sua Histoire des institutions de Moïse (1828-1830) che a Saint-Simon e alla Réorganisation de la société européenne (1814) che bisogna volgere lo sguardo per contestualizzare a pieno De l'Unité Européenne. Scriveva infatti Salvador, nel Livre V – Rapports extérieurs della sua Histoire che «l'impulso verso l'Occidente sembra terminato; tutti gli occhi si volgono verso la culla dell'umanità; e l'importanza politica di Gerusalemme e d'Israele non può non rinascere, non appena la civiltà unirà l'Asia e l'Europa»[55]. Ma un rimando ancora più sorprendente lo si trova quando è ancora Salvador ad accennare alla concordia anfizionica come modello di sviluppo razionale atto ad arginare la violenza intrinseca dell'uomo e della politica[56].

La Confédération européenne e il ruolo dell'ebraismo

Che proprio il paradigma anfizionico sia basilare nella costruzione della concordia euroasiatica è comprensibile a fronte non solo della storia greca, in parte fonte di Salvador e sicuramente interesse primario per il grecista d'Eichthal, ma in special modo alla luce del sistema confederativo dell'Israele biblico. Questo è maggiormente vero se si tiene conto di altri due elementi di analisi. Il primo è un'opera cruciale, ma sottovalutata, per capire l'influenza biblico-mosaica su d'Eichthal: gli Annales Mosaïques[57]. In questo mai terminato trattato storico-religioso, d'Eichthal pone la sfera politica all'interno della religiosità sincretica. Il secondo elemento è l'idea di una fusione di politica e religione, sul modello del culto nazionale dell'Israele mosaico, che d'Eichthal aveva sfiorato nel testo preparatore della sua Association de la démocratie religieuse[58] (1848), all'interno del quale si ribadiva la necessità di un'unione fra le tre religioni più diffuse in Francia al fine di creare una fede contigua ai nuovi valori repubblicani. D'Eichthal in persona si impegnerà nella diffusione di queste idee anche in prospettiva internazionale. A tal scopo va collocata la sua partecipazione al Congrès de la Paix, tenutosi a Parigi nel 1849. In quell'occasione ebbe modo di approfondire la conoscenza di Victor Hugo, a cui poco dopo esporrà l'idea, mutuata dall'amico Gioberti[59], di un papato libero dal gesuitismo che diventi il vero rappresentante dell'umanità, attraverso però una nuova religione che avesse fatto a meno di intermediari ed esegeti, come del resto suggerito da Dio medesimo in Esodo 19:6[60]. D'Eichthal partiva infatti dall'insegnamento mosaico per arrivare a una nuova riorganizzazione dottrinale della religione cristiana[61]. Se leggiamo le intenzioni di d'Eichthal con la lente interpretativa di Michael Walzer, emerge chiaramente come anche per il sansimoniano valga quanto osservato da

Walzer circa la valenza rivoluzionaria di Esodo come momento fondativo di un nuovo corso politico[62]. Come è stato notato in svariati studi specifici su questo passaggio biblico, Dio si rivolge direttamente ai giovani israeliti per portare a compimento la liberazione, mentre gli anziani delle tribù, e soprattutto i sacerdoti, rimangono figure sullo sfondo della vicenda[63]. In una prospettiva di Realpolitik, all'interno di una simile palingenesi politica, l'unica personalità che potesse garantire una debita autorevolezza per tutelare la pace perpetua fra gli europei era tuttavia rappresentata dal Papa. Anche in ragione delle riforme che Pio IX aveva iniziato a promuovere poco dopo la sua elezione. Non si trattava comunque di posizioni neoguelfe, o per lo meno non nel senso di cui si faceva latore Gioberti, e questa caratteristica emerge negli articoli intitolati L'Italie, la Papauté et la Confédération européenne che d'Eichthal licenziò sulle pagine del giornale «Le Crédit» tra il dicembre 1848 e il gennaio 1849. Siamo davanti a uno scarto temporale relativamente breve rispetto a De l'Unité Européenne, ma nettissimo dal punto di vista storico. I moti del Quarantotto hanno nel frattempo infiammato gli animi e i monarchi del continente hanno iniziato a concedere carte costituzionali. A Roma si distribuiscono versioni della Bibbia tradotte in italiano e, da fine gennaio 1849, sui tricolori campeggia «Dio e Popolo»[64]. In Francia invece, nonostante la nascita della Seconda Repubblica, il presidente e il governo si schierano a fianco del Papa e ristabiliscono Pio IX sul trono pontificio. In un contesto del genere, d'Eichthal delinea le cause storiche della contrapposizione fra Europa centro-settentrionale e papato. Pur ammettendo che la chiesa cattolica sia collettrice dell'eredità ebraica, greca e latina, non nega che per lungo tempo essa abbia parimenti esercitato una forza dispotica atta a favorire i suoi negozi esclusivi. A parer suo, è stato solo a grazie alla politica estera di Enrico IV di Francia che si sono poste le basi per una vera «organisation nouvelle» dell'Europa, fondata sul libero accordo fra i popoli europei, e cioè nuovamente sul modello anfizionico di difesa di interessi continentali comuni[65]. D'Eichthal addiviene in buona parte alle premesse, ma non alle conclusioni, che erano già state di Sismondi, che rifletteva sulla storia dei Francesi[66] e individuava nella Rivoluzione, e nelle successive campagne napoleoniche, la seconda tappa verso la realizzazione della visione di Enrico IV. La pentarchia della Quintuplice Alleanza, riunendo monarchi cattolici, protestanti e ortodossi si inseriva dunque in quella visione associazionistica che mirava sia alla sintesi religiosa che a una fusione fra politica e religione; idea che in effetti caratterizzava fortemente la sua concezione di «democrazia religiosa». Espressioni come «[i monarchi europei] parlano sia come preti che come sovrani» richiamano la parafrasi politica di Esodo 19:6 e del suo cruciale «voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa», in cui si delinea uno spazio d'azione politica all'interno del quale il sacerdozio diventa non solo universale, ma contribuisce anche a rendere superflua la specializzazione esclusiva del sacerdote[67]. Lo scarto è netto, alla luce del fatto che per d'Eichthal è più rilevante l'essenza ideale della «democrazia religiosa» che il clero che l'amministra, allo scopo di raggiungere quell'impresa collettiva di concordia che fu già degli Israeliti ai piedi del Sinai. Il progetto politico di Enrico IV, aggiunge d'Eichthal, avrebbe dunque riunito l'Italia sotto una singola «repubblica della Chiesa», concedendo di conseguenza al Papa di diventare mediatore in seno alla più grande confederazione europea. Questa disposizione federativa a zone strategiche offriva a Enrico IV – ma in realtà a d'Eichthal che ne parafrasa le intenzioni – un doppio vantaggio: da una parte la rinuncia del Papa a interferire con la politica religiosa degli altri stati, ma dall'altra soddisfaceva la storica ambizione romana all'arbitrato continentale. Se il papato, dopo quasi tre secoli dalla morte di Enrico IV, si ostinava a rimanere «estraneo alla vita europea» era solo perché imbrigliato dal gesuitismo e dall'illusione di un ritorno a un mondo pregalileiano. Nessun popolo europeo è oramai disposto a sussurrare il famoso «e pur si muove» per compiacere la Chiesa. Solo le riforme liberali e rappresentative, poste in essere da Pio IX, sembrerebbero avviare verso il definitivo declino tutte le spinte retrive dei gesuiti. In questo senso la volontà emancipatrice di Pio IX potrebbe essere capace di ricollocare l'Italia al centro della rilevanza politica europea, interrompendone la decadenza iniziata con la Controriforma. Così sono bene apprezzate le conclusioni di Gioberti, che ha individuato la rigenerazione italiana nell'intima alleanza con il papato, emblema istituzionale del genio italiano. D'Eichthal, pur allontanandosi dall'eclettismo giobertiano, a cui addebita una costruzione di pensiero troppo astratta, ne stima la crociata contro il gesuitismo. Negli articoli su «Le Crédit», l'analisi del pensiero di Gioberti assume però i connotati di una correzione teleologica. Appare così cruciale la critica mosaica che d'Eichthal oppone apertamente al sistema giobertiano, imputando al piemontese

un'errata conoscenza del pensiero ebraico. Non comprendendo a pieno il «dogma» di Mosè, Gioberti ha mancato di riconoscere che la legge mosaica è la base di quella cristiana, e quest'ultima non potrà raggiungere il compimento senza riconoscere a sua volta l'importanza basale dell'opera di Mosè. La legge mosaica istituì un ordine sociale basato sul Decalogo, che lo stesso Mosè si è assicurato passasse di generazione in generazione in seno al popolo ebraico[68], dal quale anche Gesù discende. Per queste ragioni d'Eichthal invita Gioberti a riflettere su come questa successione intellettuale sia in fondo alla base della moderna società europea. Com'è intuibile, il punto di partenza rimane sempre l'opera di Salvador, che Gioberti conosce, ma di cui però, dice d'Eichthal, non avrebbe pienamente compreso la rivoluzionaria verità politico-religiosa. L'ortodossia cattolica di Gioberti, che mitizza la granitica cristianità medievale, si pone agli antipodi rispetto al mosaismo di Salvador, che ha inteso superare il cesarismo cattolico di Roma attraverso la riattualizzazione della legge sinaitica. D'altro canto la prospettiva giobertiana di un'unità di livello superiore non è sbagliata in sé, ma lo scarto fra clero e impero risiede proprio nella lotta a quell'«esprit de race», cioè il genio dei popoli[69], che invece la Chiesa ha inteso combattere per assicurare la sua esclusiva egemonia temporale e spirituale. Rifugiandosi nei poteri nazionali, questo spirito (sia come sia esprit de race, esprit de la nation o Volkgeist) può dunque essere usato come vettore di forze per una riorganizzazione europea fondata tanto sul principio della nazionalità, che su quello monistico ma composito – unitas complex – della legge mosaica. In questo senso Gioberti, pur intuendo i confini concettuali di una tale costruzione, non ne ha approfondito il carattere intimo. Il principio monistico introdotto dagli ebrei confederatisi nell'unione delle tribù è in effetti il risultato dell'azione della religione mosaica, al quale Mosè ha fornito il concetto stesso di unità divina e da cui deriva per analogia l'idea dell'unità umana. Da questa premessa si determina dunque la futura unione di tutte le nazioni europee, sull'esempio della società israelitica che non contemplava né caste esclusive né poteri assoluti e in cui anche lo straniero (gher tzedeq e gher toshav) godeva degli stessi diritti civici e religiosi. L'avvento di Gesù rappresenta in questo senso l'alleanza provvidenziale fra pensiero mosaico e pensiero gentile, manifestazione cioè del compimento della profezia biblica nella chiesa universale, che fonde al suo interno, evenienza simboleggiata già dall'iscrizione trilingue INRI, la triplice identità dell'Europa: greca, romana ed ebraica. L'ultimo articolo della serie L'Italie, la Papauté et la Confédération européenne ci restituisce però un d'Eichthal che ritorna parzialmente sui suoi passi. Pio IX è infatti fuggito a Gaeta e sembra più che verosimile che un suo ritorno a Roma possa interrompere o invertire il processo di riforme politiche. L'unione fra spirito della chiesa e spirito moderno non è avvenuta, e la riconciliazione fra l'Europa, l'Italia e il papato risulta in più punti compromessa. Per queste ragioni d'Eichthal propone nuovamente di rinnovare le idee giobertiane, in special modo quella di un'autorità pontificia estesa a tutte le nazioni europee, che appare ancora troppo assimilabile alle vetuste pretese egemoniche che furono di papi medievali come Gregorio VII e successori. Pur rimanendo vera la necessità di un'autorità religiosa che faccia da garanzia per il nuovo ordine europeo, essa deve comunque disporre di una natura nuova. Si invoca un nuovo apostolato che, convergendo con la più autentica sensibilità sansimoniana, dia sostanza politica a una forma di sacerdozio universale, al contempo clericale e laico. A tal riguardo d'Eichthal cita espressamente la figura biblica di Melchisedec, re ed eterno sacerdote, e dello stesso Gesù, sacerdote assoluto di Dio e principe del mondo ultraterreno. In questo senso Pio IX, sovrano in esilio, nemico delle sue stesse riforme, non è chiaramente più in grado di ricoprire il ruolo di «moderatore naturale della confederazione europea». D'Eichthal suggerisce allora, pur non svelandone le fattezze precise, una nuova figura, rinnovata in senso veterotestamentario. La dottrina giobertiana viene dunque corretta tramite la comprensione dell'opera di Mosè, cioè tramite la congiunzione fra unità sociale e unità religiosa contenuta nell'ordine mosaico, e soprattutto invitata a confrontarsi con il «système complet d'institutions» che dal Pentateuco emerge inequivocabile nella sua duplice veste laica e sacrale. La chiesa, esorta d'Eichthal nelle conclusioni, deve giungere a una piena consapevolezza del passo evangelico di Matteo 5:17-20. Assolvendo la vera missione unificatrice del cristianesimo, la chiesa, non rigettando il mosaismo, diventerebbe solo allora l'unico strumento possibile per realizzare la nuova fede politica mondiale.

Che tipo di Europa per d'Eichthal? Che tipo di Europa per gli ebrei?

Difficile dire in che misura le idee di d'Eichthal siano state influenzate dalla visione sansimoniana. Il saggio De la réorganisation de la société européenne, pubblicato nel 1814 da Saint-Simon e da Augustin Thierry, parlava in effetti di una strutturazione federale del continente, attraverso un iniziale parlamento anglo-francese. L'Europa di Saint-Simon era una società basata sul progresso sociale garantito dai nuovi patrioti europei che avrebbero dovuto gestire le questioni federali attraverso un Parlamento centrale in cooperazione con i vari parlamenti nazionali[70]. Per garantire la pace fra le potenze continentali Saint-Simon non vedeva dunque altra soluzione che imporre agli Stati europei delle istituzioni sovranazionali che ordinassero i loro rapporti. Il dinamismo della cultura e dell'economia europea sarebbe dovuto essere conseguentemente il motore principale di una vera e propria missione civilizzatrice dell'Europa, concorrendo al progresso dello spirito umano[71]. Nell'etica associata alla nuova organizzazione continentale d'Eichthal fornisce una certa materializzazione dell'utopia di Saint-Simon, ma evidenzia parimenti le implicazioni religiose e identitarie necessarie al suo sviluppo. L'appartenenza all'Europa viene presentata nei termini di una comunità, anfizionia per usare le sue parole, che condivide interessi e prospettive comuni, ma che sono tuttavia basati sulla premessa che i suoi membri contribuiscano all'istaurazione di una nuova sensibilità religiosa di sintesi fra cristianesimo e mosaismo. Se la figura del Papa sembra in un primo momento riuscire a dare una consistenza autorevole all'idea di una confederazione laica, è lo stesso d'Eichthal a ritenere questa strada non più percorribile. L'operato di Pio IX suggeriva un ripiegamento verso la «pensée hebraïque», verso il sistema istituzionale sinaitico. Ciò che però colpisce del ragionamento di d'Eichthal è l'assenza di qualsiasi riferimento al cosmopolitismo ebraico. Come è stato già detto in passato, il pensiero cosmopolitico del periodo affiancava quello teorizzato da Immanuel Kant, con ampie incursioni verso una rappresentazione del cosmopolitismo a carattere nomade o strettamente intellettuale, ma che tuttavia includeva al suo interno svariati inviti allo stabilimento di una confederazione di stati europei[72]. D'Eichthal dal canto suo non partecipa a tale dibattito; anzi percorre una strada solitaria, fatta di aspirazioni romantiche e progetti religiosi sincretici. Perché? A nostro avviso andrebbe considerato come il pensiero del sansimoniano rimanga ancora saldo nella concezione di nesso fra identità nazionale e collocazione geografica. Il movimento delle migrazioni interne avvenute fra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX non aveva ancora messo in discussione il solido rapporto tra identità nazionale e appartenenza geografica che il nazionalismo affermava ancora essere predeterminato. Non solo, la morte massificata e la diffusa mobilità contestuale alla prima guerra mondiale non avevano ancora iniziato a erodere la radicalizzazione del pensiero nazionalistico. Di conseguenza il cosmopolitismo non aveva raggiunto un grado di sviluppo paragonabile al patriottismo romantico. Mancava, in altri termini, lo stabilimento di una vera e propria nozione di cosmopolitismo «mercuriano», legato all'ambiente urbano, che avesse specifiche caratteristiche itineranti e colte[73]. Sotto questo aspetto d'Eichthal non è assimilabile al sentimento europeista e sovranazionale che si svilupperà qualche decennio dopo negli scrittori mitteleuropei, da Stefan Zweig e Joseph Roth. Nel contesto in cui scrive d'Eichthal la condizione diasporica dell'ebraismo, con la sua presunta deterritorializzazione, non era ancora stata avvertita come condizione matura per trasformarsi in una Weltanschauung europeista. E questo è specialmente vero in Francia, dove la franco-judaïté rivendicava l'identificazione civica con i valori repubblicani[74]. Cionondimeno, d'Eichthal pone il mosaismo dell'alleanza sinaitica come prototipo universalista che fa da cerniera fra la tradizione classica e quella cristiana. Leggendo Mosè attraverso l'interpretazione che ha suggerito Morin, cioè di un iniziatore «non circonciso, genero di un gran sacerdote non ebreo, che aveva figli non circoncisi e cui ripugnava ubbidire alle ingiunzioni del roveto ardente»[75], si riesce a comprendere meglio e più a fondo il ruolo cruciale svolto dal ripensamento dell'identità ebraica come forza intellettuale centripeta europea. Su questa scorta si potrebbe infatti inserire anche il saggio di Zweig del 1932 Der europäische Gedanke in seiner Entwicklung («L'idea europea nel suo sviluppo»), che poneva il modello ebraico al centro della sensibilità cosmopolita. Zweig reinterpretava infatti la storia della torre babilonese per ipostatizzare la spinta all'unità[76]. L'episodio però, avvertiva l'autore, non è solo una storia raccontata dagli ebrei per gli ebrei, ma una storia archetipica che appartiene a chiunque. E proprio in tal senso la cultura europea può raggiungere la sua nuova era di concordia

organizzata, grazie all'apertura nei confronti dei valori universali contenuti nella rivelazione mosaica. Le confessioni cristiane e il papato, espressione cesarista della fede cattolica, non hanno mantenuto il passo del progresso storico, che ha reso del tutto irrealistico un ritorno alle aspirazioni egemoniche pontificie. D'altro canto gli ebrei, accettando di essere guidati da una divinità che non ha immagine, sono stati i primi a trasformare l'invisibilità di Dio in universalità. La costruzione istituzionale operata da Mosè durante l'esodo ha introdotto un nuovo ethos fondativo. Organizzando una massa informe di fuggiaschi atomizzati dalla cattività egizia, e stabilendo una confederazione, si è proposto al mondo un modello di pari grado rispetto a quello anfizionico ellenico. D'Eichthal presenta quindi l'ebraismo sia come compartecipante del proteiforme mondo europeo, sia come anello essenziale nella catena del progresso sociale. Solo in questa cornice intellettuale si può comprendere la centralità della «Siria» e di Gerusalemme, che sono il vero fulcro su cui ruota De l'Unité Européenne. Sul versante europeo, invece, d'Eichthal sembra tuttavia ignaro delle sfide che soggiacevano ai nuovi nazionalismi. A partire dalla fine del XIX secolo, proprio in ragione dell'identificazione invariabile fra popolo e statualità, alcuni ebrei furono spinti a operare delle scelte che evidenziavano l'aspirazione universalista o cosmopolita. Per tutti quei cittadini di cultura ebraica che non abbracciavano entusiasticamente le istanze sioniste, questo fenomeno ebbe modo di accrescere la riflessione sulla natura specifica dell'identità ebraica. Ne scaturì la naturale ricerca di un'identificazione sovranazionale, le cui conseguenti implicazioni stimolarono le riflessioni ebraiche, alimentandone i sentimenti europeisti[77]. Gli intellettuali ebrei tentarono così di iscrivere la stessa identità ebraica al centro di un discorso perfettamente universale, fluido ma non etereo, che avrebbe investito le considerazioni sull'appartenenza degli ebrei all'Europa nei termini di una radicata identità continentale che andasse oltre i legacci dello stato-nazione. Non si tratta ad ogni modo di analizzare un modello ebraico per l'Europa, né di lasciarsi travolgere dalle insidie rappresentate da una piatta caratterizzazione tipologica, ma del tentativo di delineare i contorni di un'idea capillare, che partecipa all'esperimento culturale di identificazione con la cultura del continente, di sentirla come la propria Heimat o, ancora, di osservare nell'Europa una metanazione che si costituisce sulla sua «poliidentità». È in effetti nella nazione elettiva europea che il continente e la sua cultura multiforme diventano il laboratorio stesso dell'identità ebraica, attraverso un processo di identificazione che gli ebrei estrinsecano su più livelli, dal far parte di un corpo politico integrato emancipatosi da una subordinazione plurisecolare, fino al suo esserne coscienza critica. A differenza dell'orizzonte nazionale israeliano, che rappresenta uno spazio «ebreocentrico», come lo definisce Morin in opposizione al neomarranismo[78], gli ebrei d'Europa esprimono un paradigma unico. Come da sempre afferma Diana Pinto, gli ebrei sono gli europei per eccellenza e rappresentano di conseguenza la salvezza della stessa cultura poliedrica europea[79], nonostante «l'Europa culturale [sia] fragile in ciò che fa la sua stessa ricchezza: la sua diversità»[80]. Soprattutto in merito alla questione israeliana, David Vital, storico del sionismo, ha dovuto in effetti ammettere che, pur giovandosi dell'opzione dello stato ebraico, l'ebraismo di per sé rimane proteiforme e i suoi confini informali continuano a essere sottoposti a dibattiti costanti. Pertanto Israele, percorrendo la sua strada, ha inesorabilmente derogato le variegate storie e aspirazioni dell'ebraismo diasporico europeo[81]. In quest'ottica il neomarranismo di Morin può diventare una lente interpretativa utile per leggere sia tale fenomeno, che alcuni spunti elaborati da d'Eichthal. Non rappresentando né un corpo estraneo alla cultura europea né un «ebreocentrista», il neomarrano diventa invece uno degli attori essenziali posti all'origine della complessità continentale. La costruzione, o forse l'anelito naturale, verso un'identità che sia ebraica, europea e sovranazionale è del resto ricorrente tanto negli studi filosofici di Bernard-Henri Lévy[82], così come nell'ormai noto articolo di David Aaronovitch sulla Brexit[83]. Che entrambi siano di origine ebraica, seppur non marrana, può essere un caso, ma l'idea di una fortuita coincidenza di vedute viene meno scavando a fondo, nel momento in cui si ritrovano le sorprendenti parole di Jacob Sonntag, editore ebreo nato in Ucraina, educato a Vienna e infine emigrato nel Regno Unito che, ripensando alla fondazione della rivista «The Jewish Quarterly», affermava limpidamente: «Appartengo alla generazione che ha cercato una sintesi tra il nostro ebraismo e il nostro europeismo, tra il nostro nazionalismo e il nostro socialismo, tra il particolare e l'universale [...] La letteratura era per noi una cosa viva, e il mondo dei libri non conosceva confini»[84]. Non avrebbe potuto pronunciarle anche lo stesso d'Eichthal queste parole? Parole in cui leggiamo pure il totale ribaltamento

dell'affermazione di Heinrich Heine, ebreo anch'egli, secondo cui solo il battesimo dà il vero diritto a entrare nella cultura europea[85]. Appare allora evidente in che modo il marranismo, l'ebraismo o il mosaismo, termini di per sé non assimilabili, ma in questo caso compartecipanti alla rivalutazione identitaria europeista, guardino all'Europa, dacché ognuno di loro rappresenta dopotutto il distacco di una minoranza figlia della Unbefangenheit, la carenza di vincoli e giudizi preconfezionati[86]. In questo merito l'Europa ha rappresentato quell'«universalità non religiosa»[87] capace di fare da collettrice per chi non può riconoscersi esclusivamente in una sola identità. Integrazione, ibridazione, fluidità e secolarismo sono tutti aspetti che coinvolgono il neomarranismo, che fa esperienza del potenziale inoggettivabile che si agita in ogni esistenza la cui determinazione identitaria è possibile solo verso una dimensione superiore[88]. Certo, è giusto notare anche l'esistenza di una riflessione all'interno dell'ebraismo che rigetta tali conclusioni. Basti citare la delusione verso la civiltà europea del comunista Isaac Deutscher che, pur avvertendo un dissidio identitario simile agli ebrei «del mondo di ieri» Zweig e Canetti, trovò al contrario conforto in un tardivo sionismo invece che nell'afflato europeista[89]. Ma anche il caso emblematico della famiglia Scholem, nella quale uno dei figli – Reinhold – sarà un intransigente nazionalista tedesco mentre l'altro – Gershom – un sionista convinto[90]. Ma per rimanere in tempi più recenti meriterebbero di essere considerate anche le tesi del filosofo ebreo francese Alain Finkielkraut e del politologo israeliano Yoram Hazony. Laddove il primo crede che, nonostante un'innegabile coscienza culturale europea[91], la finitezza dell'homo europæus necessiti ancora della determinazione identitaria nazionale[92]; il secondo con il recente The Virtue of Nationalism (2018)[93] ha sostenuto dal canto suo come l'ebraismo abbia in nuce l'idea di nazione. Per Hazony l'ebraismo sarebbe infatti fondato su legami fissi e codificati di mutua fedeltà verso cultura e storie condivise, i quali hanno contribuito a legare insieme i diversi gruppi in un'unità nazionale transtemporale e transgeografica. Ma se il ragionamento dell'israeliano può essere vero per la costruzione accidentata e anfotera dell'identità del moderno Israele, in cui magis ex amore quam ex odio si sono riversati ebrei religiosi e laici, sefarditi, ashkenaziti, yemeniti e falascià, esso non dispiega la stessa forza icastica per quell'ebraismo «di confine» di cui si è parlato più sopra. Se è vero che partendo dagli elementi iniziali costitutivi la successiva combinazione e confluenza dell'ebraismo europeo nel progetto sionista ha portato a un'associazione organica – qual è in effetti il cittadino israeliano –, altrettanto vero è che l'elezione europea di d'Eichthal, Zweig, Benda o Morin ha soddisfatto una scelta attiva e un'attrazione reciproca di convergenza. Una cerniera che ha sancito l'unità pluridimensionale di tale concezione ebraica di Europa. Ed è ancora una volta Morin, da flâneur identitario, a evidenziare la questione centrale, annotando che, al netto dei temi toccati, il punto cruciale dell'irrefrenabile moto verso un'identità totale europea rimane, alla fine, «interrogare l'idea di Europa proprio in ciò che essa ha di incerto, di mosso, di contraddittorio, per tentare di estrarne la complessa identità»[94].

Note

1. A. Oz, Una storia d'amore e di tenebra, Milano, Feltrinelli, 2008, p. 86.

2. M. Marino, Il mestiere di storico. Intervista a Carlo Ginzburg, in «Atlante», 25 ottobre 2020, https://www.treccani.it/magazine/atlante/cultura/Marino_Ginzburg.html?fbclid=IwAR1xw61BcCFmnUNO8LznfbyWcfgOGH5F1mFOHgbbEA5uUiJ_3yJ30YOS7Fc.

3. Cfr. E. Artom, Diari. Gennaio 1940-Febbraio 1944, Milano, CDEC, 1966, pp. 28-29.

4. F. Kafka, Diari, Milano, Mondadori, 2001, p. 509.

5. Ivi, p. 512.

6. Cfr. J. Preece (ed.), The Cambridge Companion to Kafka, Cambridge, CUP, 2008, pp. 1-2.

7. A.M. Ripellino, Praga magica, Torino, Einaudi, 1973, p. 28.

8. E. Artom, Diari, cit., pp. 29-30.

9. J. Benda, Discours à la nation européenne, Paris, Gallimard, 1993.

10. L'idea di neomarranismo di Morin deve essere intesa come fenomeno personale e culturale che si destreggia fra i vari saperi umani, rifiutandone tuttavia i confini e le riduzioni cartesiane. Nel neomarranismo le idee sono espanse e sfumate, così da non divenire mai ideologie e dogmi. Una concezione pluriradicata di sé e della propria appartenenza che partecipa della complessità intrinseca del mondo. Morin ha infatti sempre rimarcato come le sue radici ebraiche si siano man mano diluite nella formazione umanistica e universalista, nel paradosso dell'uno e del molteplice in un processo identitario escluso dall'intelligibilità del «normale», cfr. Edgar Morin, Introduzione al pensiero complesso, Milano, Sperling&Kupfer, 1993, p. 10; Id., Il mondo moderno e la questione ebraica, Milano, Raffaello Cortina, 2007, p. 25.

11. E. Morin, Pensare l'Europa, Milano, Feltrinelli, 1988, pp. 22-23.

12. Cfr. E. Canetti, La coscienza delle parole, in Id., Opere (1973-1987), Milano, Bompiani, 1993, p. 89.

13. E. Morin, Pensare l'Europa, cit., p. 63; Id., Il mondo contemporaneo e la questione ebraica, cit., pp. 14-15.

14. Cfr. A. Anselmo, Edgar Morin. Dalla sociologia all'epistemologia, Napoli, Guida, 2006, p. 111.

15. E. Morin, Il mondo contemporaneo e la questione ebraica, cit., p. 96.

16. P. Ferruta, In the Grip of Marranism. The Other Within Europe's Multiple Identities, in C. Wiesner, M. Schmidt-Gleim (eds.), The Meanings of Europe. Changes and Exchanges of a Contested Concept, London-New York, Routledge, 2014, p. 48.

17. E. Morin, Il mondo contemporaneo e la questione ebraica, cit., p. 73.

18. Cfr. P. Simon-Nahum, Edgar Morin marrane moderne?, in «Controverse. Revues d'idées», 10 (2009), p. 125.

19. E. Morin, Pensare l'Europa, cit., p. 151.

20. M. Löwy, Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea, Torino, Bollati Boringhieri, 1992, p. 88.

21. E. Morin, I miei demoni, Roma, Meltemi, 2004, p. 131. Sarebbe interessante confrontare il neomarranismo di Morin con le tesi sull'estraneità esposte dalla filosofa e psicanalista Julia Kristeva nel celebre Stranieri a noi stessi, in particolare quando l'Autrice scrive che: «L'alienazione da me stesso, per quanto dolorosa sia, mi procura quella distanza squisita in cui si delinea tanto il piacere perverso quanto la mia possibilità di immaginare e di pensare, l'impulso della mia cultura. Identità sdoppiata, caleidoscopio di identità: possiamo essere di fronte a noi stessi un romanzo-fiume senza esser presi per pazzi o per bugiardi? Senza morire dell'odio dello straniero o per lo straniero?» e ancora: «inquieta comunque, questa sovranità si apre, attraverso l'estraneità che la fonda, alla dinamica di un'eterna interrogazione, curiosa e ospitale, avida dell'altro e di se stesso come altro. I fedeli divorano lo straniero, lo assimilano e lo integrano sotto la protezione del codice morale della loro religione, al quale l'integrante e l'integrato aderiscono entrambi. [...] sotto la protezione degli ideali morali propri della religione, lo straniero incorporato agisce sullo stesso fedele dall'interno, ma a guisa di "doppio" – chiamando a un'identificazione dal "basso", all'"eccesso" e al "fuori-legge", un'identificazione che, offerta in permanenza al credente, stimola la dinamica della sua perfezione» (J. Kristeva, Stranieri a noi stessi, Milano, Feltrinelli, 1990, p. 19 e pp. 70-71).

22. La definizione è di E. Morin, Pensare l'Europa, cit., p.151. Cfr. anche Id., M. Ceruti, La nostra Europa, Milano, Raffaello Cortina, 2013, p. 120.

23. M. Marcus, To be European or not, that is my question, in «European Judaism. A Journal for the New Europe», 39 (2006), 2, pp. 11-13.

24. D. Pinto, Il terzo polo? Verso un'identità ebraica europea, in «La Rassegna mensile d'Israel», 1990-2000: ebrei europei dieci anni dopo la fine del socialismo reale, 68 (2002), 1, p. 18.

25. Ivi, p. 31.

26. E. Morin, La questione ebraica e il mondo contemporaneo, cit., p. 78; E. Picard, Médiation franco-allemande ou intégration réussie? Le cas de Joseph Rovan et d'Alfred Grosser, in «Cahiers d'Études Germaniques», 2 (2002), 43, pp. 65-73; C. Defrance, Comment repenser et renouer les relations franco-allemandes après Dachau? Joseph Rovan entre la France et l'Allemagne dans l'immédiat après-guerre, in «Revue d'Allemagne», 48 (2016), 2, pp. 453-471.

27. R. Menasse, Der Europäische Landbote. Die Wut der Bürger und der Friede Europas, Wien, Zsolnay, 2012.

28. R. Menasse, U. Guérot, Manifesto for the Founding of a European Republic: https://www.versopolis.com/times/essay/790/manifesto-for-the-founding-of-a-european-republic, ma cfr. anche l'articolo a firma Menasse del 30 settembre 2011 sul quotidiano tedesco «Zeit», Über die Feigheit der europäischen Politiker: https://www.zeit.de/politik/ 2011-09/europa-krise-menasse?utm_referrer=https%3A%2F%2Fen.wikipedia.org%2F.

29. G. Davies, How Citizenship Divides: the New Legal Class of Transnational Europeans,in «European Papers», 4 (2019), 3, p. 693.

30. E. Morin, Pensare l'Europa, cit., p. 24.

31. Cfr. M. Graetz, Les Juifs en France au XIXe siècle. De la Révolution française à l'Alliance israélite universelle, Paris, Seuil, 1989.

32. Cfr. A. Scigliano, Simile di Solima ai fati. La grand narrative biblista nella cultura ottocentesca, Milano, FrancoAngeli, 2020, in particolare pp. 71-113.

33. L. Moses Leff, Self-definition and Self-defence: Jewish Racial Identity in Nineteenth-Century France, in «Jewish History», 19 (2005), 1, p. 15.

34. Cfr. A. Scigliano, Religion et Politique: Saint-Simonians, Jews and the Jewish Paradigm, in A. Tarquini (a cura di), The European Left and the Jewish Question, London, Palgrave McMillan, 2021, pp. 43-44.

35. Biliothèque de l'Arsenal (d'ora in poi BA), Fonds d'Eichthal, ms. 13741, ff. 160 e 171.

36. BA, Fonds d'Eichthal, ms. 14724, diario di G. d'Eichthal alla data 28 marzo 1874, f. n.n.

37. Cfr. B.M. Ratcliffe, Gustave d'Eichthal: an Intellectual Portrait, in B.M. Ratcliffe, W.H. Chalonier (ed.), A French Sociologist Looks at Britain: Gustave d'Eichthal and British Society in 1828, Manchester, Manchester University Press, 1977, p. 160.

38. Cfr. J.F. Figeac, La géopolitique orientale des saint-simoniens, in «Cahier de la Mediterranée», 85 (2012), pp. 251-268. Ancora valido resta anche M. Émerit, Les Saint-Simoniens en Algérie, Paris, Les belles lettres, 1941.

39. Come si evince dalla lettera inviata da d'Eichthal a Léopold Javal, BA, Fonds d'Eichthal, ms. 14406, f. 63. Sul rapporto fra Urbain e d'Eichthal si rimanda a N.J. Andrews, D'Eichthal and Urbain's «Lettres sur la race noire et la race blanche»: Race, Gender, and Reconciliation after Slave Emancipation, in «Nineteenth-Century French Studies», 39 (2011), 3-4, pp. 240-258.

40. K. Papiez, Les deux prophètes: Ismaÿl Urbain et Gustave d'Eichthal, in «Revue de la Bibliothèque National de France», 46 (2014), 1, pp. 70-76.

41. C. Giglio, La questione egiziana dal 1798 al 1841, in «Oriente Moderno», 23 (1943), 11-12, pp. 495-497.

42. G. d'Eichthal, De l'Unité Européenne, Paris, Chez Truchy, 1840, p. 8.

43. Ivi, p. 6.

44. Ivi, p. 12.

45. Ivi, pp. 14-16.

46. Ivi, p. 16.

47. Ivi, pp. 20-21.

48. Ivi, p. 27.

49. Ivi, pp. 27-28.

50. Cfr. J. Burkhardt, Die Friedlosigkeit der Frühen Neuzeit. Grundlegung einer Theorie der Bellizität Europas, in «Zeitschrift für Historische Forschung», 24 (1997), pp. 509-574.

51. G. d'Eichthal, De l'Unité Européenne, cit., p. 29.

52. Cfr. A. Scigliano, Simile di Solima ai fati, cit., pp. 130-131.

53. G. d'Eichthal, De l'Unité Européenne, cit., pp. 30-34.

54. Ivi, p. 34.

55. J. Salvador, Histoire des institutions de Moïse et du peuple hébreu, t. II, Paris, Ponthieu, 1828, pp. 157-158.

56. Ivi, p. 79.

57. L'opera venne dapprima pubblicata con questo titolo nel 1850, cambiato nella successiva edizione del 1872 con La sortie d'Égypte d'après les récits combinés du Pentateuque et de Manethon, son caractère et ses conséquences historiques ou Fragment d'un ouvrage intitulé: Annales Mosaïques, cfr. A. Scigliano, Simile di Solima ai fati, cit., pp. 111-112.

58. Bibliothèque Thiers (d'ora in poi BT), Fonds d'Eichthal, c. IV, ms. 1329. Ne esiste anche un'edizione a stampa: G. d'Eichthal, L'Association de la démocratie religieuse, Paris, Chez A. Guyot et Scribe, 1848.

59. Sui rapporti fra Gustave d'Eichthal e Vincenzo Gioberti si rimanda allo stesso d'Eichthal in un articolo su «Le Temps», 15 maggio 1863.

60. Cfr. P. Régnier, Le poète, les prêtres et le prophète: Victor Hugo et les saint-simoniens. Une lettre inédite de Pierre Leroux (1831), in A. Cour, R. Bellet (sous la direction de), G comme Hugo, Cierec, Saint-Étienne, 1987, pp. 25-26.

61. Cfr. anche B.M. Ratcliffe, Gustave d'Eichthal, cit., p. 160.

62. Cfr. M. Walzer, Esodo e rivoluzione, Milano, Feltrinelli, 2018, pp. 54-56.

63. S. Chavel, A Kingdom of Priests and its Earthen Altars in Exodus 19-24, in «Vetus Testamentum», 65 (2015), 2, p. 192. Ad oggi lo studio più esteso sul punto rimane J.A. Davies, A Royal Priesthood. Literary and Intertextual Perspectives on an Image of Israel in Exodus 19.6, London, T&T Clark, 2004.

64. A tal riguardo cfr. V. Vinay, Il Nuovo Testamento della Repubblica Romana 1849, in «Protestantesimo», 11 (1956), pp. 5-24; M. Cignoni, La SBBF nell'Italia del Risorgimento (1804-1870) e D. Barbuscia, La Società Biblica dal 1870 a oggi, in G. Platone (a cura di), La Bibbia e l'Italia, Torino, Claudiana, 2004, pp. 49-56 e 57-69; G.P. Romagnani (a cura di), La Bibbia, la coccarda e il tricolore. I valdesi fra due emancipazioni 1798-1848, Torino, Claudiana, 2001.

65. Lo storico Auguste Poirson, ancora nel 1865, scriveva che il sistema ottocentesco di pacificazione europea, garante di una «association générale», era debitore del sogno politico di Enrico IV: cfr. A. Poirson, Histoire du règne de Henri IV, t. IV, Paris, Didier et Co., p. 97.

66. Cfr. J.C.L. Simondo de' Sismondi, Storia dei Francesi recata in Italiano, vol. XXII, Capolago, Tip. Elvetica, 1841, pp. 81-82.

67. M. Walzer, All'ombra di Dio. Politica nella Bibbia ebraica, Brescia, Paideia, 2013, p. 120. Cfr. anche P. Jenson, «Kingdom of Priests». What is Priestly in Exodus 19:6?, in J.K. Aitken, K.J. Dell, B.A. Mastin (eds.), On Stone and Scroll. Essays in Honour of Graham Ivor Davies, Berlin, De Gruyter, 2011, p. 243.

68. Cfr. M. Goodman, L'ultimo discorso di Mosè, Firenze, Giuntina, 2018.

69. P. Cheah, Spectral Nationality. Passages of Freedom from Kant to Postcolonial Literatures of Liberation, New York, Columbia University Press, 2003, pp. 169-178.

70. Cfr. C. Malandrino, S. Quirico, L'idea di Europa. Storie e prospettive, Roma, Carocci, 2020, pp. 65-66. Per una trattazione particolareggiata cfr. R. Swedberg, Saint-Simon's Vision of a United Europe, in «European Journal of Sociology», 35 (1994), 1, pp. 145-169.

71. Cfr. A. Huet, L'actualité de l'utopie européenne de Saint-Simon, in L'actualité du saint-simonisme. Colloque de Cerisy, sous la direction de P. Mousso, Paris, PUF, 2004, pp. 85-90.

72. Cfr. G. Marini, La filosofia cosmopolitica di Kant, Roma-Bari, Laterza, 2007; A. Taraborrelli, Cosmopolitismo. Saggio su Kant. Dal cittadino del mondo al mondo dei cittadini, Trieste, Asterios, 2004; A. Pirni, Virtù e cosmopolitismo in Kant, in «Studi kantiani», 18 (2005), pp. 99-115. Per il cosmopolitismo nel XIX secolo va segnalato il ruolo cruciale del gruppo di Coppet e del suo dibattito sulle letterature europee, che rappresenta un momento di transizione tra l'universalismo illuminista e la rivendicazione dell'identità nazionale romantica, cfr. C. Dédéyan, Le cosmopolitisme européen sous la Révolution et l'Empire, Paris, Sedes, 1976; F. Tilkin (sous la direction de), Le Groupe de Coppet et le monde moderne, Actes du VI Colloque de Coppet, Liegi, Faculté de Philosophie et Lettres, 1997.

73. Cfr. Y. Slezkine, Il secolo ebraico, Vicenza, Neri Pozza, 2011.

74. Sugli ebrei francesi e sul rapporto con il potere è interessante il taglio dato da P. Birnbaum, Prier pour l'État. Les Juifs, l'alliance royale et la démocratie, Paris, Calmann-Lévy, 2005.

75. E. Morin, I miei demoni, cit., p. 144.

76. S. Zweig, «Der europäische Gedanke in seiner Entwicklung», in Id., Die Schaflose Welt, Frankfurt am Main, Fischer, 1990, p. 185-188.

77. Cfr. F. Sofia, Ebrei d'Europa, in Europa. Culture e società, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2018, pp. 449-456.

78. E. Morin, Il mondo moderno e la questione ebraica, cit., pp. 92-99.

79. D. Pinto, The Third Pillar? Toward a European Jewish Identity, in A. Kovács, E. Andor (eds.), Jewish Studies at the Central European University. Public Lectures 1996- 1999, Budapest, CEU, 2000, p. 177-199; cfr. anche Ead., The Jewish Challenges in the New Europe, in Challenging Ethnic Citizenship:

German and Israeli Perspectives on Immigration, D. Levy and Y. Weiss eds., New York, Berghahn Books, 2002, pp. 239-252.

80. E. Morin, Pensare l'Europa, cit., p. 116.

81. Cfr. D. Vital, Il futuro degli ebrei, Firenze, Giuntina, 1992, p. 48 e p. 52.

82. B.H. Lévy, Left in Dark Times: A Stand Against the New Barbarism, New York, Random Hous Inc., 2009, ma anche Id., Hotel Europa. Dramma, Venezia, Marsilio, 2014.

83. D. Aaronovitch, Europe Isn't Just About the Economy, Stupid, in «The Times», May 21, 2015 https://www.thetimes.co.uk/article/europe-isnt-just-about-the-economystupid-j5w6x79dtp9.

84. Citato in N. Leher, Fifty Years of the Jewish Quarterly, in «European Judaism: A Journal for the New Europe», 37 (2004), 2, p. 78.

85. Cfr. E. Morin, Il mondo moderno e la questione ebraica, cit., p. 38.

86. Cfr. T. Veblen, The Intellectual Pre-Eminence of Jews in Modern Europe, in «Political Science Quarterly», 34 (1919), 1, pp. 33-42.

87. E. Morin, Pensare l'Europa, cit., p. 95.

88. Cfr. E. Morin, Per uscire dal ventesimo secolo, Bergamo, Lubrina, 1989, p. 26.

89. D. Meghnagi, Isaac Deutscher, un ebreo di confine, in M. Brunazzi, A.M. Fubini (a cura di), Ebraismo e cultura europea del '900, Firenze, Giuntina, 1990, pp. 116-118.

90. M. Löwy, Redenzione e utopia, cit., pp. 42-43.

91. «Je suis devenu un patriote européen, avant même, je dois l'avouer, d'être un patriote français», dichiarazione lasciata nell'intervista a Gilles Gressani e Mathéo Malik su «Le Grand Continent» il 4 luglio 2017: https://legrandcontinent.eu/fr/2017/07/04/nous-avons-rencontre-alain-finkielkraut/.

92. N. Truong, Europe: ce qui oppose Daniel Cohn-Bendit et Alain Finkielkraut, in «Le Monde», 1 febbraio 2014: https://www.lemonde.fr/idees/article/2014/02/01/europe-cequi-oppose-daniel-cohn-bendit-et-alain-finkielkraut_4358142_3232.html.

93. Y. Hazony, Le virtù del nazionalismo, Milano, Guerini, 2019.

94. E. Morin, Pensare l'Europa, cit., p. 29.