

Alberto Scigliano

*Rivoluzioni moderne, narrazioni antiche.
Biblismo e semitismo nelle genealogie rivoluzionarie
del 1789 e del 1848*

1. *Introduzione. La religione nel turbine rivoluzionario*

Nel 1990 Sergio Quinzio intitolava un suo libro *Radici ebraiche del moderno*¹. All'interno, si sosteneva in più punti che, genealogicamente, ogni pensiero utopico si è mosso a partire dalla natura lacerante del messianismo ebraico, che individua senza possibilità di appello un *pre* e un *post* era messianica². Quinzio sottolineava che la stessa nozione di rivoluzione, per come la intendiamo comunemente oggi, indica un cambiamento di tempi senza possibilità di ritorno a ciò che era prima. In effetti, se ci soffermiamo sulla concezione ebraica di tempo e di sacro, si scopre che nell'ebraismo entrambe le categorie rigettano ogni staticità. La concreta speranza storica di un cambiamento reale appartiene *in toto* alla concezione messianica dell'ebraismo.

Il 1789 è un *terminus a quo*. Perché se può essere considerato l'inizio del processo di emancipazione ebraica in Francia, dopo secoli di discriminazione legale³, è anche l'anno in cui molti pensatori iniziano a credere che attraverso la rivoluzione l'apparato ideale dell'ebraismo si stava tramutando in realtà. L'entrata di gran parte degli ebrei francesi, non senza alcune criticità culturali, nella *nouvelle nation* rivoluzionaria appariva tanto come un'opportunità di dimostrare la propria maturità civica, quanto come una vera e propria reificazione dell'ideale sinaitico. Il rapporto fra ebrei e rivoluzione è dunque spesso indagato nei termini dell'emancipazione, della partecipazione e delle conseguenze che l'evento

¹ S. Quinzio, *Radici ebraiche del moderno*, Milano, Adelphi, 1990.

² Ivi, pp. 17-21.

³ M. Marrus, *The Politics of Assimilation. A Study of the French Jewish Community at the Time of the Dreyfus Affair*, Oxford, Oxford U.P., 1971, pp. 90-92 e 106-107; G. Kates, *Jews into Frenchmen. Nationality and Representation in Revolutionary France*, in «Social Research», LVI, 1989, 1, pp. 213-232.

rivoluzionario, la repubblica e il periodo napoleonico hanno avuto nei confronti dell'ebraismo francese.

D'altra parte, il cristianesimo del periodo rivoluzionario vive profonde crisi. I tentativi di *déchristianisation* fra il 1790 e il 1799 rappresentano il fenomeno più macroscopico. La *Constitution civile du clergé*, approvata nel luglio 1790, portò alla subordinazione politica della Chiesa cattolica, configurandosi come una delle leggi più controverse dell'esperienza rivoluzionaria. La soggiacente volontà di ristrutturare la Chiesa si tradusse presto in un'aggressione esplicita al cattolicesimo e a ogni religione dogmatica tradizionale. Com'è noto, i culti cristiani furono banditi e sostituiti con il *culte de la Raison* e con l'Essere Supremo, in altri termini un deismo razionalista di Stato⁴. Eppure tale fenomeno possiede delle curiose contraddizioni. La più evidente nei confronti dei protestanti: se fossero tornati in Francia, i discendenti degli ugonotti avrebbero ricevuto la garanzia di veder restituite le terre dei loro avi, a condizione che fossero rimaste nei domini del governo⁵. La libertà di culto diventava dunque uno strumento di scambio politico. Tale approccio non era però esclusivo appannaggio della classe dirigente. Alcuni cittadini comuni, cosiddetti *honnêtes gens*, intendevano conciliare fede cattolica e patriottismo repubblicano. La libertà di culto intesa come merce politica era infatti richiesta non solo nei termini di un diritto garantito dalla Convenzione ma, contestualmente, di premio per la lealtà dimostrata da alcuni dipartimenti verso il nuovo governo⁶. Siffatto tentativo di unificare le istanze rivoluzionarie e quelle cattoliche non rappresentò un caso isolato nel quadro degli eventi, dal momento che la religione ebraica, e gli ebrei di Francia, si adoperarono in tal senso forse più dei fedeli cattolici.

Se molto è stato scritto sulla questione della cosiddetta rigenerazione degli ebrei, cioè sull'idea che gli ebrei, essendo *corps de nation*, «nazione nella nazione», dovessero essere rieducati alla vita politica di una nazione in via di secolarizzazione⁷, più rade si fanno le trattazioni sull'apporto delle immagini politiche dell'e-

⁴ Cfr. T. Tackett, *Religion, Revolution, and Regional Culture in Eighteenth-Century France. The Ecclesiastical Oath of 1791*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

⁵ Sul punto B.A. Banks, *The Huguenot Diaspora and the Politics of Religion in Revolutionary France*, in *The French Revolution and Religion in Global Perspective. Freedom and Faith*, edited by B.A. Banks – E. Johnson, London, Palgrave MacMillan, 2017, pp. 3-24.

⁶ Cfr. S. Desan, *Redefining Revolutionary Liberty. The Rhetoric of Religious Revival during the French Revolution*, in «The Journal of Modern History», 60, 1988, 1, pp. 1-27.

⁷ Cfr. H. Grégoire, *Essai sur la régénération physique, morale et politique des juifs. Ouvrage couronné par la Société royale des sciences et des arts de Metz, le 23 août 1788*, Metz, Devilly, 1789 e S. Clermont-Tonnerre, *Opinion de M. le Comte Stanislas de Clermont-Tonnerre, député de Paris, le*

braismo all'interno del discorso rivoluzionario. Come già accennato, durante il Terrore i giacobini si mossero violentemente sia contro i cristiani che contro il rabbinato, chiudendo, profanando o riconvertendo parrocchie, cattedrali e sinagoghe, così come furono avocate allo Stato proprietà ecclesiastiche e rabbiniche. Lo yiddish degli aškenaziti fu vietato; le scuole religiose ebraiche furono chiuse al pari di molti collegi e seminari cattolici⁸. I club giacobini, soprattutto fino a metà del 1793, guardavano con sospetto i membri di origine o fede ebraica, e in molti casi ne decretarono anche l'espulsione. Ma ancora una volta si presentavano ampie contraddizioni. Alcuni club mantennero al proprio interno ebrei e molti cittadini continuarono a supportare il processo di emancipazione ebraica. Non si registrarono uccisioni di rabbini, i quali in massa proclamarono il giuramento civico alla nazione⁹.

Già nel 1793, dopo la presa di posizione filoebraica di Robespierre, gli ebrei di Francia guardavano al nuovo Stato giacobino come una nuova Gerusalemme. D'altronde era incontrovertibilmente vero che il processo rivoluzionario avesse permesso agli ebrei di diventare cittadini francesi, di far parte del corpo rivoluzionario, di partecipare allo spazio pubblico¹⁰. Questo lavoro intende dunque approfondire un altro aspetto, meno noto, del vincolo intellettuale che lega la Rivoluzione francese e la cultura ebraica. Nelle pagine seguenti ci si soffermerà sull'idea secondo cui le rivoluzioni, e in particolare quella francese e quella borghese del 1848, siano state dirette conseguenze storiche degli intrinseci ideali giudaici che il popolo ebraico ha da sempre custodito nella sua natura più intima e che gli eventi del 1789 portarono finalmente in superficie.

23 décembre 1789, Paris, Chez Baudouin Impr. Assemblée Nationale, 1790; R. Ayoun, *Les Juifs de France, de l'émancipation à l'intégration (1787-1812)*, Paris, L'Harmattan, 1997; R. Schechter, *Obstinate Hebrews. Representations of Jews in France, 1715-1815*, Berkley-Los Angeles-London, University of California Press, 2003, pp. 82-88; R. Schechter, *Competing Proposals for the Regeneration of the Jews 1787-89*, in *Proceedings of the Western Society for French History. Selected Papers from the Annual Meeting*, edited by B. Rothaus, Boulder, Western Soc. for French History, 1996, pp. 483-493; S. Trigano, *The French Revolution and the Jews*, in «Modern Judaism. Journal of Jewish Ideas and Experience», X, 1990, 2, pp. 171-190. Molti altri lavori sono stati dedicati all'argomento, ma ragioni di spazio non permettono ulteriori citazioni.

⁸ F. Cople-Jaher, *The Jews and the Nation. Revolution, Emancipation, State Formation and the Liberal Paradigm in America and France*, Princeton, Princeton U.P., 2002, p. 86.

⁹ Ivi, pp. 87-90.

¹⁰ Ivi, pp. 68-69.

2. *La Rivoluzione è «Pasqua dell'umanità»*

Attraverso il principale strumento d'azione politica ebraica, cioè l'istituto pattizio, già dal 1790 i rabbini iniziarono a parlare di «santa alleanza» tra legge ebraica e legge rivoluzionaria¹¹. L'alleanza orizzontale democratica fra tutti i cittadini francesi – ossia il patto civico – era vista dagli ebrei come una nuova opportunità di patto confederativo, similmente a quello che le tribù d'Israele avevano esercitato ai piedi del Sinai. Alla stessa maniera, la caduta della tirannia di antico regime era conseguentemente assimilata al fallimento della politica del faraone biblico, destinata a soccombere davanti alla liberazione mosaica. Sintomatico è a tal proposito il pamphlet *Vangelo per l'Israele russo*, scritto in francese e diffuso nella Russia zarista già a partire dal 1792, in cui si ipotizzava una nuova liberazione biblica nella quale sarebbe stata abolita la servitù della gleba attraverso la nuova nazione slava che avrebbe finalmente distrutto ogni principe¹². Non solo quindi il momento rivoluzionario con la sua retorica era abbracciato dagli ebrei, ma era la rivoluzione in sé a essere giudaizzata¹³. Da un punto di vista denotativo, emerge come gli Israeliti siano rappresentati nei panni dei primi rivoluzionari della storia, teorizzatori fin dall'antichità, attraverso l'ideologia deuteronomica, dell'uguaglianza fra tutti i cittadini¹⁴. La natura rivoluzionaria era dunque attribuito congenito degli ebrei moderni, i quali erano avvertiti come elemento conaturato alle vicende del 1789¹⁵. La genealogia rivoluzionaria dell'ebraismo si

¹¹ Cfr. M. Yardeni, *Aux origines du patriotisme juif en France 1787-1792*, dans *Juifs en France au XVIII^e siècle*, sous la direction de B. Blumenkranz, Paris, Comm. Française des Arch. Juives, 1994, p. 38.

¹² R.R. Palmer, *The Age of Democratic Revolution. A Political History of Europe and America 1760-1800*, Princeton-Oxford, Princeton U.P., 2014, p. 480.

¹³ Per contrasto la sovrapposizione fra rivoluzione, ebraismo e riforma protestante provocò un significativo aumento delle conversioni al cattolicesimo come «cifra marcatamente politica e ideologica, in quanto reazione agli sconvolgimenti rivoluzionari, adesione a valori tradizionali e volontà di restaurare l'antico ordine sociale e politico: tutti elementi che solo la Chiesa cattolica sembrava in grado di garantire con il suo progetto di ristabilimento della società cristiana» (M. Caffiero, *Conversioni e passaggi identitari. Ebrei, musulmani e protestanti tra costrizioni, resistenze e assimilazioni*, in *Alterità. Esperienze e percorsi nell'Europa moderna*, a cura di L. Felici, Firenze, Firenze U.P., 2014, pp. 8-9).

¹⁴ Cfr. M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomical School*, Oxford, Clarendon Press, 1972; M. Goodman, *L'ultimo discorso di Mosè*, Firenze, Giuntina, 2018.

¹⁵ Norman Gottwald ipotizzava che l'origine degli Israeliti sarebbe da rintracciare in un movimento sociale egualitario, cfr. N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion*

trasformava nel genio del popolo ebraico che, erompendo nella storia, l'avrebbe condotta verso il suo compimento messianico¹⁶.

Bisogna però fare attenzione a non confondere tale progresso messianico con una conclusione apocalittica. A differenza dell'apocalisse cristiana che è pre-determinata e si risolve con la fine della storia – cioè pur non sapendo quando, si conosce comunque cosa e come avviene –, il messianismo ebraico si nutre dell'imprevedibilità. Come l'arrivo del messia, il quale incarna una figura più politica che religiosa, anche il riscatto e la rivoluzione sono eventi repentini che non possono essere conosciuti prima del loro avvento. In altri termini il tempo storico è tale poiché basato su eventi improvvisi, posti su una linea discontinua contrapposta alla staticità regolare del divino¹⁷. La figura del messia ebraico era d'altro canto assimilata all'idea stessa di progresso e pace universale come conseguenza della distruzione di ogni tipo d'oppressione¹⁸. Non a caso, nel 1888, in vista del centenario della presa della Bastiglia, il giornale *L'Univers Israélite* affermava che il 1789 era stato la Pasqua ebraica dell'umanità¹⁹. Così anche un articolo apparso sulla principale rivista dell'ebraismo francese, le *Archives Israélites*, intitolato appunto “La Pâque et le centenaire de 89”, in cui la fuga concitata dalla schiavitù egizia era di fatto diventata, nell'immaginario degli ebrei di fine Ottocento, l'improvvisa e provvidenziale uscita dall'autoritarismo e dalla segregazione dell'antico regime²⁰.

La cosa interessante che tuttavia qui merita di essere rimarcata, è che già nell'immediatezza dei fatti quest'idea era presente e assecondata. Molti ebrei salutarono la nascita della repubblica nel settembre 1792 come una benedizione divina, diretta-

of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E., Maryknoll, Orbis, 1979; B. Halpern, *YHWH the Revolutionary. Reflections on the Rhetoric of Redistribution in the Social Context of Dawning Monotheism*, in *Jews, Christians, and the Theology of the Hebrew Scriptures*, edited by A. Ogden Bellis, Atlanta, Ga. Soc. of Biblical Literature, 2000, pp. 179-212.

¹⁶ Cfr. A. Scigliano, *La primogenitura mosaica. Rileggere la filosofia della storia di Marco Mortara fra Gioberti, Vico e apostolato israelitico*, in «Filosofia italiana», 1, 2020, pp. 157-179, p. 171 e 179, n. 105.

¹⁷ Cfr. M. Perani, *La concezione ebraica del tempo. Appunti per una storia del problema*, in «Rivista Biblica», XXVI, 1978, pp. 401-421; G. Scholem, *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, Milano, Adelphi, 2008.

¹⁸ A.T. D'Esquiron de Saint-Agnan, *Considérations sur l'existence civile et politique des Israélites*, Paris, Chez F. Scherff, 1817, pp. 107-117.

¹⁹ *L'Univers Israélite*, 1/09/1888.

²⁰ *Archives Israélites*, 11/04/1889.

mente collegata alle feste del *rosh hashanà* (il capodanno) e dello *yom kippur* (giorno dell'espiazione), entrambe celebrate negli stessi giorni della proclamazione²¹. Non solo: in una delle assemblee del precedente luglio 1789, il gran rabbino di Parigi aveva esclamato, davanti a una nutrita folla, che gli avvenimenti parigini erano una «pasqua sociale comparabile alla promulgazione delle leggi di Mosè»²². La voce del rabbino era la voce dell'escatologia ebraica che, utilizzando gli strumenti propri, nel momento in cui rifiutava la concezione ripetibile e predeterminata del tempo storico, si opponeva alle fondamenta stesse dell'antico regime, strenuamente ancorato allo *status quo*. La Francia sarebbe stata dunque la «nuova Sion», nella quale la politica avrebbe doppiato la stessa religione attraverso il raggiungimento della promessa politico-messianica rappresentata dalla nazione «giusta e generosa»²³.

Agli occhi dei commentatori ebrei, la rivoluzione doveva allora apparire davvero come la frattura che spacca la continuità del tempo, così come lo *shabbat* interrompe e ferma le occupazioni settimanali. L'evento rivoluzionario era pertanto ascritto all'ebraismo perché rompeva e ricomponeva la storia, permettendone il progressivo cammino sul suo ignoto percorso. A questo schema interpretativo obbediva anche il modo in cui si leggeva l'operato di Napoleone. La normativa emancipatrice imperiale contribuì infatti ad alimentare la costruzione del mito ebraico di Napoleone, che veniva esaltato nelle vesti di liberatore di tutti i popoli europei. In questo senso, nonostante il rapporto ambiguo nei confronti degli ebrei, finanche Napoleone era investito di quella particolare aura sublimata in «una figura che combinava gli attributi di Mosè, del Messia e di Dio stesso»²⁴.

²¹ P. Birnbaum, *Prier pour l'État. Les Juifs, l'alliance royale et la démocratie*, Paris, Calmann-Lévy, 2005, p. 93.

²² Ivi, p. 92.

²³ Ivi, p. 49.

²⁴ R. Schechter, *Obstinate Hebrews. Representations of Jews in France, 1715-1815*, Berkeley, Univ. of California Press, 2003, pp. 200-202; R. Neher-Bernheim – E. Revel-Neher, *Une iconographie juive de l'époque du Grand Sanhédrin*, dans *Le Grand Sanhédrin de Napoléon*, sous la direction de A. Soboul – B. Blumenkranz, Toulouse, Privat, 1979, pp. 132-148; A. Goldstein Sepinwall, *Napoleon, French Jews, and the Idea of Regeneration*, in «CCAR Journal. Reform Jewish Quarterly», 54, 2007, pp. 55-76.

3. *Rivoluzione come rottura della storia*

Dal momento che l'uso della genealogia ebraica non presenta gli eventi come esito predeterminato della storia, ma piuttosto come episodi che rompono e plasmano imprevedibilmente la società a venire, occorrerebbe allora accogliere con cautela l'affermazione per cui le rivoluzioni hanno cessato di essere viste come i cardini di una storia progressiva e progressista. L'idea della ripetizione storica all'interno della Rivoluzione francese, che è presente e cruciale²⁵, deve confrontarsi con la distanza che la genealogia ebraica pone rispetto a tale pedagogia, tipica dei giacobini, che da un lato cercava nella storia modelli, ma dall'altro intendeva educare gli uomini nel percorso verso tappe prefissate di avanzamento. Al contrario, l'elemento ebraico, rifiutando ogni idea di tempo ciclico, e quindi di ripetizione storica, riconfigurava la rivoluzione come punto di origine *ex abrupto* ed *ex nunc* del nuovo percorso della storia. L'identificazione fra la presa della Bastiglia e la pasqua ebraica e, conseguentemente, fra la figura napoleonica che emergeva dal caos della rivoluzione e l'azione liberatrice di Mosè dimostrano che l'apparato ebraico fosse una fonte ulteriore che agiva nella costruzione di un tipo di discorso rivoluzionario²⁶. Il *Pesach* dei fuggiaschi dall'Egitto e l'opera di Mosè rappresentano elementi chiave della storia degli ebrei, che diventano nazione – cioè si politicizzano e storicizzano – a partire da essi e non prima. A differenza della ciclicità del tempo e della ripetibilità degli eventi, che in un certo senso giustifica la pedagogia giacobina, l'elemento dinamico ebraico è dunque creduto agire direttamente sulla storia, come forza ideale, latente ma infine irruenta, che determina l'avanzamento umano.

Tale approccio genealogico non veniva mobilitato solo per rappresentazioni immaginifiche, ma anche per un dibattito intellettuale che assumeva una costante politicizzazione operata dalle contrapposte forze in campo. Tra il 1789 e il 1799 – anni che coincidono con una nuova edizione del *Contrat social* di Rousseau, all'interno del quale la figura di Mosè è centrale – anche il *topos* dell'antica *respublica* ebraica era usato sia da liberali come Constant o Pastoret, sia da *ultras* legittimisti come Bonald e de Maistre. Se dal punto di vista progressista si giudicava l'azione

²⁵ Cfr. F. Benigno – D. Di Bartolomeo, *Napoleone deve morire. L'idea di ripetizione storica nella Rivoluzione francese*, Roma, Salerno, 2020.

²⁶ Cfr. M. Graetz, *The Jews in Nineteenth-Century France. From the French Revolution to the Alliance Israélite Universelle*, Stanford, Stanford U.P., 1996, p. 190.

politica di Mosè come uno strumento illuminato che aveva condotto gli Israeliti a un livello superiore di sviluppo umano, i conservatori seguitavano invece a porre l'accento sulla convergenza teocratica fra religione e governo nell'Israele biblico²⁷. Laddove sia Bonald che de Maistre consideravano la supposta narrazione teocratica come cifra interpretativa di una giustificazione biblica al monopolio della Chiesa nello Stato e, in buona sostanza, alla conseguente sovrapposizione giurisdizionale²⁸, di contro Constant giudicava la nazione israelitica come prodotto di «choses humaines», nate cioè dall'esperienza palingenica dell'esodo e ordinate da un leader prudente, che restituì non solo la libertà agli oppressi, ma stabilì un ordinamento superiore, per dottrina, rispetto a tutte le altre manifestazioni politiche dell'antichità²⁹. La separazione tra sfera religiosa e sfera civica non era invece ammissibile per i conservatori, che indugiavano sull'indispensabilità dell'unione fra il politico e il religioso. A de Maistre, il quale affermava che le società non fossero una costruzione della volontà generale ma la manifestazione di un potere trascendentale a sostegno della collettività, faceva eco Bonald, secondo cui l'ordine cosmico, creato perfetto da Dio, si era rispecchiato nella costituzione dell'antico regno d'Israele, nel quale il piano politico e quello religioso erano aspetti della stessa sostanza³⁰. Entrambi i partiti si riferivano alla tradizione israelitica come a una fonte capace quantomeno di spiegare, se non di legittimare, sia la lettura del mondo a loro contemporaneo che da loro propugnato. Nel dibattito si può inserire anche Giuseppe Compagnoni. Giacobino, segretario generale e deputato della Repubblica cispadana, che nel *Saggio sui Greci e gli Ebrei* (1791) sosteneva che la repubblica degli ebrei fu superiore a qualsiasi altra repubblica antica, perché fu l'unica a possedere l'egualitarismo predicato dai *philosophes*³¹. Emerge così una chiara contrapposizione, che colloca da una parte gli oppositori all'*ancien régime*, impegnati a sostenere che i processi di democratizzazione ebbero origine dall'antico ordinamento israelitico; mentre dall'altra si rispondeva che l'antico Israele, in quanto regno teocratico, aveva invece posto le basi per lo *status quo* tradizionale.

²⁷ Ivi, p. 180.

²⁸ Ivi, p. 175.

²⁹ B. Constant, *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, vol. II, Paris, Chez Pichon et Didier, 1830, pp. 217-238.

³⁰ L. de Bonald, *Législation primitive*, vol. I, Paris, Chez Le Clere, 1802, pp. 13-24, 211, 284-288, 416-455.

³¹ Cfr. A. Scigliano, "Dell'eccellenza delle leggi mosaiche". *Riflessioni sull'accoglienza settecentesca del modello politico ebraico*, in «Il Pensiero Politico», LI, 2018, 3, pp. 364-367.

In verità, le tesi dei conservatori erano più riduttive. Non solo perché una parte dell'esegesi biblica aveva annotato una natura "rivoluzionaria" dell'ebraismo veterotestamentario³², ma era stato anche Kant, nel *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), a disinnescare, seppur con un'accezione negativa, la valenza teocratica dell'antico giudaismo, che egli considerava più un sistema politico che una vera e propria religione³³. In effetti, la lettura reazionaria appare un tentativo di estendere all'apparato religioso ebraico la tipica interpretazione cattolica della politica, la quale si poneva con ostilità alla partecipazione popolare, tramite l'affermazione del suo primato assoluto e l'appoggio a un potere politico autocratico. Al contrario, nella tradizione ebraica emerge con chiarezza come l'esercizio del potere e la sua legittimazione non possono essere scissi da una costante pratica dialettica che culmina in una lunga serie di accordi³⁴. Il discorso conservatore si scontrava dunque con una delle caratteristiche principali della cultura ebraica, che è stata in grado di preservarsi proprio grazie alla pratica consensuale. Nell'ebraismo il potere accentrato o autocratico trova scarsamente spazio, ed è poco tollerato dall'esegesi rabbinica, poiché fu lo stesso Mosè a comprendere che il consenso sarebbe stato il requisito strategico per il successo del suo progetto politico antinomico rispetto all'esercizio del potere faraonico. Di conseguenza, come fondatore d'Israele, Mosè origina una tradizione rivoluzionaria rispetto alle esperienze politiche antiche³⁵. Su questa scorta lo spirito israelitico veniva messo in risalto alla luce di una rifunzionalizzazione dell'ebraismo come punto di convergenza fra la nuova rotta politica della Francia e la linea di pensiero che nell'ebraismo si era da sempre conservata. La conseguente identificazione fra giudaismo e principi rivoluzionari divenne non a caso martellante durante la successiva restaurazione.

³² Cfr. *The Jewish Political Tradition*, vol. I, *Authority*, edited by M. Walzer – M. Lorberbaum – N.J. Zohar – Y. Lorberbaum, New Haven-London, Yale U.P., 2000; R. Kimelman, *Abravanel and the Jewish Republican Ethos*, in *Commandment and Community. New Essays in Jewish Legal and Political Philosophy*, edited by D. Frank, Albany, State Univ. of New York Press, 1995, pp. 195-216; M. Walzer, *Esodo e Rivoluzione*, Milano, Feltrinelli, 2018.

³³ I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, in Id., *Scritti di filosofia della religione*, Milano, Mursia, 1989, pp. 157-158.

³⁴ Cfr. M. Weber, *Il giudaismo antico*, in Id., *Sociologia delle religioni*, Torino, UTET, 1976, vol. II, p. 888; D.J. Elazar, *Some Preliminary Observation on the Jewish Political Tradition*, in «Tradition. Journal of Orthodox Jewish Thought», XVIII, 3, pp. 249-271; R.M. Seltzer, *Jewish People, Jewish Thought. The Jewish Experience in History*, New York, MacMillan, 1980, pp. 55-70.

³⁵ Cfr. K. Swan, *The Hebrew Republic? Divine Authority and Self-Governance*, in «The Journal of Private Enterprise», XXXIV, 4, 2019, pp. 19-31.

4. Parigi e Gerusalemme: la genealogia ebraica durante la Restaurazione

A inizio Ottocento, lo storico di origine ebraica Joseph Salvador, nostalgico della Rivoluzione del 1789 e dei suoi valori, elogiava le qualità civiche di Mosè, che egli considerava le stesse dei veri rivoluzionari (legalismo, costituzionalismo, libertà individuale, repubblicanesimo). Figlio di una famiglia ebraico-cattolica di origine sefardita stabilitasi in Francia dopo le espulsioni del 1492, Salvador dedicò la sua vita all'apologia dell'ebraismo come ideale metastorico che si dispiega nei termini di una forza propulsiva dello sviluppo umano³⁶. Proprio Salvador, anche con la partecipazione del circolo sansimoniano, teorizzò una concezione ebraica postrivoluzionaria, che usava sì paradigmi biblici ma spogliati di ogni connotazione religiosa, se non quella di un culto universalista sincretico³⁷.

È stato tuttavia detto che il proteiforme ebraismo francese fosse in realtà composto da «ebrei immaginari»³⁸, cioè di ebrei non-ebrei, lontani da una vera identità ebraica. Per descrivere il nuovo ebraismo francese emancipato dal ghetto sarebbe opportuno ricordare che, come qualsiasi sistema di pensiero, anche la cultura viene espressa in idee che possono assumere formulazioni archetipiche. Quanto all'identità invece, dal momento che manca della dimensione di continuità associata alla cultura, essa rappresenta la coscienza di sé derivante da un confronto con la realtà, ed è quindi capace di trasformazioni più frequenti. In altri termini, il modo in cui l'identità si plasma è modellato da eventi significativi e forze esterne. Nell'ebraismo francese fra XVIII e XIX secolo identità e cultura non sono state indipendenti, ma hanno agito reciprocamente l'una sull'altra. Per tali ragioni le manifestazioni identitarie degli ebrei di quel periodo sono forme di una cultura ebraica *tout court*³⁹. Estromettere questi ebrei da un preteso vero mondo ebraico rappresenterebbe un'ingiusta depauperazione del contesto socio-politico dello stesso ebraismo. Per quanto originali o rimaneggiate fossero

³⁶ Per una biografia si veda G. Salvador, *J. Salvador. Sa vie, ses œuvres et ses critiques*, Paris, Calman Lévy, 1881.

³⁷ Cfr. A. Scigliano, *Religion et Politique. Saint-Simonians, Jews and the Jewish Paradigm*, in *The European Left and the Jewish Question, 1848-1992. Between Zionism and Antisemitism*, edited by A. Tarquini, London, Palgrave Macmillan, 2021, pp. 37-52; Z. Szajkowski, *The Jewish Saint-Simonians and Socialist Antisemites in France*, in «Jewish Social Studies», 1, 1947, pp. 33-60.

³⁸ Cfr. A. Finkelkraut, *L'ebreo immaginario*, Genova, Marietti, 2000.

³⁹ Cfr. J.R. Berkovitz, *The French Revolution and the Jews. Assessing the Cultural Impact*, in «Assoc. of Jewish Studies Review», XX, 1995, 1, pp. 25-86.

le loro idee, esse non possono essere escluse dal patrimonio “archetipico” proprio della cultura ebraica. Questa puntualizzazione è necessaria per meglio comprendere che l’idea di una filiazione della Rivoluzione francese dall’apparato di valori ebraici era portata avanti attraverso l’attualizzazione del più tradizionale nucleo di credenze ebraiche: il patto e il *corpus* mosaico. E fu grazie al ripensamento dell’intrinseco patrimonio ebraico che l’analogia fra Israele e Francia contribuì a far diventare il decalogo mosaico la costituzione dell’antico stato biblico, i profeti una sorta di guardia nazionale, il Sinedrio l’antenato della Convenzione⁴⁰. Dopotutto, anche visivamente, la *Déclaration des droits de l’Homme et du Citoyen* era raffigurata sul calco dei dieci comandamenti. È evidente, dunque, come questo dibattito fosse talmente pervasivo da stabilire finanche un canone estetico per il discorso rivoluzionario.

Occorre inoltre notare che nei suoi libri Salvador non solo manlevava l’ebraismo dalle accuse volteriane, ma ipotizzava una Gerusalemme universale, anticipatrice di un regno mondano, in contrapposizione con la dottrina cattolica che faceva leva sul regno spirituale oltremondano. Da qui si arrivava a due conclusioni cruciali: la prima è che esisteva una missione ebraica per il mondo, che era cioè quella di favorire l’avanzamento della storia. La Rivoluzione non aveva fatto altro che valorizzare il progetto politico dello spirito mosaico⁴¹. Idea, questa, che avrà una sua particolare fortuna nel Risorgimento, come espressione dell’apostolato israelitico prodromo e identificazione di quello italiano. La seconda rappresentava Parigi come fulcro di questo processo di avanzamento. La città rivoluzionaria per eccellenza, liberale, democratica e razionale, era dunque «corridoio alla rivoluzione generale e mondiale» diventando, insieme alla Gerusalemme delle leggi mosaiche, una delle colonne su cui si sarebbe costruita la futura concezione repubblicana⁴². La Francia, dunque, essendo l’archetipo dei valori democratici, assurgeva a rappresentare ciò che l’ebraismo era stato nel mondo antico: uno iato all’interno di un sistema, formato dalle nazioni circostanti, che ne rappresenta il suo esatto contrario⁴³. Dal momento che il 1789 aveva compiuto l’opera

⁴⁰ Cfr. A. Scigliano, *Le istituzioni mosaiche nella repubblica degli Ebrei di Joseph Salvador*, in «Annali di Storia dell’Esegesi», XXXI, 2014, 2, pp. 167-202.

⁴¹ J. Salvador, *Histoire de la domination romaine en Judée*, Bruxelles, M. Cans et co., 1847, vol. I, pp. v-vi e p. 16.

⁴² Id., *Paris Rome Jérusalem*, Paris, M. Lévy Fr., 1860, vol. II, p. 137.

⁴³ Cfr. J. Berman, *Created Equal. How The Bible Broke with Ancient Political Thought*, Oxford-London, Oxford U.P., 2011.

politica preparata da Mosè, si arrivava anche ad affermare che l'antico Israele, nella sua struttura politica e sociale, poteva ancora servire da riferimento all'organizzazione delle società libere, e allo stesso tempo fornirne la base. Il modello di Mosè assumeva una crucialità paradigmatica per tutti i popoli che avessero voluto emanciparsi. Intendendo dimostrare non solo il ruolo culturale e diacronico dell'ebraismo dalle origini fino XIX secolo, Salvador mirava soprattutto a stabilire la diretta filiazione che avrebbe accomunato il Sinai alla nuova società creata dalla Rivoluzione⁴⁴.

5. *Il «semitismo» e la rivoluzione europea del 1848*

Le esperienze fin qui descritte rappresentano una ridefinizione dell'elezione del popolo ebraico, che diventa il latore transtemporale di un messaggio politico. Mi pare evidente che quella di Salvador non possa configurarsi come un'analisi storica vera e propria, ma andrebbe discussa nei termini di una metanarrazione che concorre a delineare una filosofia della storia a carattere ebraico⁴⁵. La genealogia che entra in gioco in questa interpretazione della storia vede quindi Mosè e la sua legislazione come elementi preparatori per la Rivoluzione francese, la quale si realizza e reifica, in senso quasi naturalistico, nell'affermazione dirompente di tutto ciò che il giudaismo ha da sempre avuto in sé.

Per comprendere meglio una simile lettura è utile ricordare David Levi, ebreo piemontese e deputato del Regno d'Italia, che proprio a questo aspetto dedicò un saggio intitolato *Il semitismo nella civiltà dei Popoli*. Rampollo di una famiglia della borghesia piemontese, Levi conobbe vari esponenti della Giovine Italia, venendo a contatto con le idee mazziniane⁴⁶. Il suo oscillare fra il natio Piemonte, la Francia e la Toscana gli diede la possibilità di partecipare a molti cenacoli

⁴⁴ «Dans tous les cas, nous avons devant nous un Code qui date pour tous de plusieurs milliers d'années, des livres répandus par tout le globe, une nation dont les annales des autres peuples attestent les révolutions, et dont les débris et les témoignages vivent encore: voilà un point de départ aussi positif que quelque base historique que ce soit» (J. Salvador, *Histoire des institutions de Moïse et du peuple Hébreu*, Paris, M. Lévy Fr., 1862, vol. I, p. 7).

⁴⁵ Cfr. A Scigliano, *Simile di Solima ai fati. La grand narrative biblista nella cultura ottocentesca*, Milano, FrancoAngeli, 2020.

⁴⁶ E. Luciano, *Ebraismo e istruzione nel Piemonte risorgimentale*, in *Dall'Università di Torino all'Italia unita. Contributi dei docenti al Risorgimento e all'Unità*, a cura di C.S. Roero, Torino, Deputaz. subalpina di Storia patria, 2013, p. 314.

culturali di prim'ordine. Se in Francia frequentò i corsi universitari di Quinet e Michelet⁴⁷, fu invece in Toscana, da Giuseppe Montanelli, che si avvicinò alle dottrine socialiste sansimoniane. Nel saggio *Il semitismo nella civiltà dei Popoli* Levi affermava sostanzialmente che l'ebraismo (che egli chiama semitismo) rappresentasse in realtà un principio morale che travalica il culto. Essendo posto nei termini di azione storica, l'ebraismo fu una delle spinte propulsive per il progresso dell'umanità. La natura particolare del semitismo è stata quindi guidata da una serie di idee che per secoli hanno penetrato o influenzato individui e masse. Se nel cristianesimo l'antinomia fra vita terrena e vita oltremondana produce una sorta di immobilismo sociale e politico, in attesa della ricompensa divina dopo la morte, nell'idea semitica di vita quotidiana attiva, cioè di rispetto ponderato delle norme della *Torah*, la contrapposizione risulta invece inesistente. L'ebreo per sua natura non può essere avulso dalla società, perché i suoi principî religiosi sono anche politici e civili. Il semitismo come motore d'azione storica è dunque progettato per «trionfare come idea»⁴⁸. Anzi, Levi arrivava a scrivere che il giudaismo si è sempre «levato come una protesta»⁴⁹, rompendo in tal modo gli schemi dello *status quo* e rivendicando per l'umanità intera i suoi ideali universalistici. Gli ebrei sono il popolo che predica la *non regibus adulatio*, la quale ha permesso di conservare una soggiacente idiosincrasia verso ogni tirannide. Questa attitudine è stata quindi storicamente dimostrata da due grandi rivoluzioni: quella del 1789 e quella del 1848 europeo.

Oltre a considerare i moti del 1848 come una naturale filiazione della Rivoluzione francese, Levi difende la perennità del principio semitico. Se per Salvador l'apparato di valori ebraici era stato il motore primo delle rivoluzioni, sublimandosi poi in quella francese, per David Levi il semitismo aveva giocato una parte centrale nelle rivoluzioni del 1848. In questo senso il semitismo, il mosaismo o il giudaismo *tout court*, designazioni e denominazioni che pur cambiando di autore in autore non divergevano nella loro sostanza, diventavano il fulcro su cui era imperniato l'intero discorso progressista.

Come ha notato Emanuel Lévinas, l'ebraismo opera costantemente una demitizzazione del religioso e perciò è stato spesso letto come senso etico essenziale

⁴⁷ A. Comba, *Giuseppe David Levi profeta del Risorgimento*, in *Isacco Artom e gli ebrei italiani dai risorgimenti al fascismo*, a cura di A. Mola, Foggia, Bastogi, 2002, p. 111.

⁴⁸ D. Levi, *Il semitismo nella civiltà dei popoli*, Torino, Stamp. dell'Unione Tipografico-Editrice, 1884, p. 19

⁴⁹ Ivi, p. 25.

applicabile anche alla sfera politica⁵⁰. Se è vero che i principî ebraici hanno beneficiato di un nomadismo temporale, è anche vero che si sono trasmessi epoca dopo epoca fino a raggiungere i tempi maturi per la loro affermazione. Solo in quest'ottica si può parlare di quella primogenitura mosaica, che è principio ideale della genealogia ebraica della rivoluzione e della modernità, la quale, nell'avanzamento progressivo dei secoli, si risolve con la missione conclusiva che è tanto di proselitismo morale che di apostolato universale. Il fine ultimo della missione ebraica per il mondo sarebbe infatti dare una «maggior perfezione morale e intellettuale dell'umanità»⁵¹.

Fornire una genealogia di carattere ebraico alle rivoluzioni ha portato una nuova consapevolezza del tempo storico, che da una parte rifiuta il passato, ma dall'altra vede il tempo in chiave messianica. In questo senso l'ebraismo è stato letto come compartecipante alla creazione di nuove e moderne istituzioni che corrispondessero ai reali bisogni dell'uomo e che, soprattutto, attualizzassero i suoi diritti universali.

D'altro canto, considerando gli scritti di Michelet o di Quinet, non solo l'evento rivoluzionario è elaborato in maniera atemporale, cioè viene posto fuori dal tempo, perché momento di rottura, ma è proprio la retorica biblica a fornire la cornice di tale discorso⁵². Se la Rivoluzione francese aveva sacralizzato la storia attraverso la reificazione dei principî giudaico-cristiani, facendosi dunque religione la storia stessa, non rimaneva altro che licenziare l'unica poesia possibile: quella della legge e del divino. I continui riferimenti biblici sono quindi necessari al laboratorio storico che gli eventi rivoluzionari avevano promosso⁵³. Un simile approccio ha avuto il merito di spostare la rappresentazione semantica dello stesso messianismo. Da una connotazione dogmatica esso è giunto a identificare un miglioramento ecumenico della civiltà. Si può dunque affermare che la teorizzazione dell'origine israelitica delle rivoluzioni sia stato un tentativo di conciliare la peculiarità ebraica con un Paese, la Francia, che a fine XVIII secolo visse la più importante rivoluzione dell'era moderna. Anzi, non sarebbe azzardato

⁵⁰ E. Lévinas, *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Minuits, 1977, pp. 82-121, cfr. il capitolo «Judaïsme et révolution», pp. 11-53.

⁵¹ Cfr. M. Mortara, *Aspirazioni messianiche*, in *L'Educatore Israelita*, ottobre 1864, p. 289.

⁵² Cfr. P. Bénichou, *Il tempo dei profeti. Dottrine dell'età romantica*, Bologna, il Mulino, 1997, p. 544.

⁵³ Cfr. C. Crossley, *French Historians and Romanticism. Thierry, Guizot, the Saint-Simonians, Quinet, Michelet*, London-New York, Routledge, 1993, pp. 246-248.

affermare che la nozione di mosaismo formulata e condivisa in questo contesto accolse e rivendicò come vanto le critiche che Burke aveva posto nelle *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia* (1790). Questi pensatori, ebrei o no, consideravano la storia come la manifestazione di forze propulsive ideali, che supportarono la Rivoluzione nell'abbattimento dell'antico regime. Pur non volendo iscrivere le libertà democratiche in una pura semantica ebraica, come ad esempio fecero Quinet e Michelet, esse erano comunque connaturate al messaggio evangelico, evoluzione di quello ebraico⁵⁴.

Resta comunque vero che il tratto distintivo della rivendicazione dell'archetipo rivoluzionario ebraico si basava principalmente sulla corrispondenza tra l'insegnamento mosaico e la sua lotta per la libertà e, di conseguenza, su una stretta connessione tra l'ebraismo e una concezione modernizzatrice della politica. In aggiunta, l'uso dell'ebraismo come contenitore etico favorì una revisione dell'immagine della stessa religione ebraica come fenomeno universale e non più come fossile religioso a esclusivo appannaggio degli ebrei. L'imminente svolta messianica sarebbe stata dunque promossa sia dai valori rivoluzionari francesi che dai principî morali ebraici. Cionondimeno l'appartenenza alla nazione ebraica non fu mai considerata frutto di un'ascendenza mitica dagli ebrei coinvolti in questa originale teorizzazione. Israele e il principio mosaico non coincisero mai con l'età aurea comunemente intesa dalle tradizioni mitologiche di altri popoli, quanto piuttosto con la nozione vichiana, storicista, della «età degli dei» successiva a quella «degli uomini»⁵⁵. La supposta età mitica era dunque quella a venire, non quella del passato. Porre in essere una genealogia ebraica aiutava a profetizzare un'epoca che avrebbe fatto emergere la vera natura del giudaismo. Nella mente degli ebrei francesi coinvolti in questa rifunzionalizzazione in senso storicistico, la storia era contemporaneamente una protagonista attiva e un concetto vuoto da plasmare. L'urgenza di una «nouvelle histoire», intesa come coinvolgimento attivo in ideali epocali, comportava un radicale ripensamento della storia stessa. Anzi, secondo Michelet, la storia stessa, con il suo nuovo apparato morale, sarebbe infine arrivata a sostituire le antiche fedi⁵⁶.

⁵⁴ Ivi, pp. 163-164.

⁵⁵ Cfr. A. Pons, *De la "nature commune des nations" au peuple romantique. Notes sur Vico et Michelet*, in «Romantisme», 9, 1975, pp. 39-49.

⁵⁶ Cfr. M. Piperno, *Tradurre e interpretare Vico nella Restaurazione (1801-1844). Verso un approccio comparativo*, in *Rivoluzioni, Restaurazione, Risorgimento. Letteratura italiana 1789-1870. Lettere, memorie e viaggi tra Italia ed Europa. Letteratura italiana e traduzioni*, a cura di S. Tatti

Tuttavia, nonostante la fiducia per la nuova età del progresso, e nonostante le varie retoriche che questa età favoriva o incoraggiava, già alla fine del XIX secolo gli eventi dimostrarono che non bastava teorizzare una genealogia o una metanarrazione per sopraffare il potere del passato e della tradizione, cattolica, monarchica o anti giudaica che fosse. Dopo l'ebbrezza rivoluzionaria ognuna di esse, con la sua retorica dello *status quo ante*, scardinò la promessa del presente e del futuro. Specialmente in Francia, con la Restaurazione prima e l'*affaire Dreyfus* dopo.

– S. Verdino, Napoli, Ass. Cult. Viaggiatori, 2019, pp. 84-76, in part. pp. 74-89; A. Saitta, *Momenti e figure della civiltà europea. Saggi storici e storiografici*, Roma, Ediz. di storia e letteratura, 1994, vol. III, pp. 160-168. Cfr. anche C. D'Amato, *Il mito di Vico e la filosofia della storia in Francia nella prima metà dell'Ottocento*, Napoli, Morano, 1977.