L'illuminismo francese e l'ebraismo

MARCO PIAZZA*

1. Breve triplice premessa metodologica

Prima di affrontare la questione del rapporto tra illuminismo francese ed ebraismo riteniamo utile richiamare tre presupposti metodologici a monte di questo contributo.

Il primo concerne l'idea di illuminismo, che oggi a livello storiografico non coincide più con l'illuminismo francese e rinvia a un universo molto più diversificato¹. Parlare di illuminismo francese e religione – e qui, nello specifico, di ebraismo, anche se questa categoria fuoriesce, come vedremo, dai confini della mera fedeltà a un culto, indicando una realtà etnico-culturale oltre che religiosa – non significa quindi schiacciare tutto l'illuminismo sulle posizioni dei *philosophes*, anche se le loro idee, come è noto, hanno avuto un'influenza molto vasta, ben oltre i confini della Francia².

Il secondo presupposto riguarda il rapporto tra l'illuminismo e la sua attualità. Proprio perché l'illuminismo non è più concepito come un blocco monolitico, è più facile rapportarsi ad esso in modo più sfumato, che non sia di rifiuto totale o di adesione acritica, posizione, la seconda, peraltro oggi assai poco di moda. Un illuminismo plurale ci dovrebbe inoltre darci qualche possibilità in più di essere consapevolmente e criticamente (filo- o neo-)illuministi, se lo spirito dell'illuminismo è anche e soprattutto lo sguardo critico sui prodotti della nostra ragione³.

Il terzo e ultimo presupposto riguarda infine la questione della datazione dell'illuminismo. Come risulterà chiaro dal prosieguo del contributo,

* Università di Roma Tre; marco.piazza@uniroma3.it

¹ D. Outram, *L'Illuminismo*, quarta edizione, trad. it. di G. Arganese, Il Mulino, Bologna 2020, p. 9.

² *Ibidem*, pp. 165-166.

³ *Premessa*, in M. Mori e S. Veca (a cura di), *Illuminismo. Storia di un'idea plurale*, Carocci, Roma 2019, pp. 9-10, cit. p. 9.

propendiamo per quell'opzione interpretativa, largamente diffusa, che ne colloca l'inizio nell'ultimo quarto del XVII secolo e ne individua il termine variamente tra la Rivoluzione francese e il 1815, anno della disfatta di Napoleone⁴, senza per forza dover abbracciare la periodizzazione più estesa proposta da Jonathan Israel nei suoi lavori più maturi, che fa corrispondere l'illuminismo a un fenomeno transatlantico che va dal 1650 fino al 1848⁵.

2. Bayle e l'antinomia insanabile dell'ebraismo tra fede e ragione

La presenza dell'ebraismo e degli ebrei nel discorso filosofico illuminista francese di provenienza non ebraica è incomparabilmente sovrabbondante rispetto alla numerosità irrilevante degli ebrei sul suolo francese all'epoca e dunque non può che rispondere a preoccupazioni che non sono di tipo pratico o contingente⁶. Per cercare di comprendere le ragioni di tale iperattenzione filosofica bisogna però evitare il rischio di convocare i filosofi su un ideale banco di imputati e giudicarli in relazione al loro filosemitismo o antisemitismo, secondo criteri e parametri messi a punto negli ultimi ottant'anni. La domanda da cui pare più opportuno muovere è: perché gli ebrei interessano così tanto ai filosofi francesi dell'illuminismo? Ovviamente la risposta non potrà che fornire elementi per chiarire dove si colloca il pensiero di questi filosofi in un percorso, non per forza lineare, che passando per l'antigiudaismo teologico tradizionale arriva all'antisemitismo biologico o etno-culturale moderno. Se si partisse invece da questo punto d'arrivo, si rischierebbe di non comprendere la complessità e l'ambiguità della posizione illuminista sugli ebrei, liquidando la faccenda sotto l'etichetta ora di antisemitismo conclamato ora di filosemitismo più o meno dissimulato.

Gli esempi presentati in questa sede riguardano tre filosofi universalmente riconosciuti come paladini degli ideali di autonomia, libertà, emancipazione e primato della ragione sulla religione. Il primo è Pierre Bayle (1647-1706), uno dei principali alfieri del pensiero illuminista della tolleranza. Il suo contributo principale in tale direzione è costituito dal *Commentaire philosophique*

⁴ R. McLean, *The Enlightenment, History at the Higher Education Academy*, University of Warwick, Coventry 2010, p. 4.

⁵ J. Israel, "Radical Enlightenment". *Peripheral, Substantial, or the Main Face of the Transatlantic Enlightenment (1650-1850)*, in «Diametros», 40, 2014, pp. 73-98.

⁶ A. Sutcliffe, *Enlightenment and Exclusion: Judaism and Toleration in Spinoza, Locke and Bayle*, in «Jewish Culture and History», 2, 1, 1999, pp. 26-43, cit. p. 29.

del 1686-1687⁷. Un testo scritto in un ambiente particolarmente favorevole alla nuova prospettiva illuminata in fatto di rapporti tra ragione e fede, e cioè le Provincie Unite – ossia l’odierna Olanda – governate dal moderato Jan de Witt che impedì al calvinismo di imporsi in maniera autoritaria, lasciando ampi spazi di espressione agli altri culti. Lo dimostra il fatto che in quel contesto sono state scritte anche altre opere molto significative da questo punto di vista: dal *Tractatus theologico-politicus* di Baruch Spinoza (1670), all’*Epistola de Tolerantia* di John Locke (1689), un anglicano accusato a più riprese di socinianesimo, costretto all’esilio in Olanda proprio come Bayle, che era un ugonotto in odore di ateismo. Va peraltro tenuto presente che solo a partire dalla metà del XVIII secolo le teorie di Bayle sulla tolleranza, così come quelle di Spinoza e di Locke sul medesimo tema, risultano sostanzialmente ovvie agli occhi dei *philosophes*, mentre erano state elaborate in un clima di forte diffidenza anche nei circoli più aperti del suo tempo⁸. Oggi, il *Commentaire* è generalmente considerato l’espressione di una originale e modernissima fondazione della tolleranza, intesa come prefigurazione della libertà religiosa e della libertà di pensiero, nella difesa che vi è contenuta della coscienza errante⁹. Se lo si mette a confronto con il *corpus* di testi lockiani sulla tolleranza, in cui da questa sono esclusi sia gli atei sia i cattolici, la posizione di Bayle pare più radicale e dunque, in una prospettiva *à rebours*, evidentemente preferibile¹⁰. Ora, il *Commentaire* contiene certamente questa difesa, ma anche molte ambiguità che si prestano a letture diversificate. Alla luce anche delle prese di posizione successive dello stesso Bayle si può sintetizzare la sua idea di tolleranza come quella di un dispositivo politico che ha le sue radici in un «fondamento etico», quello del «rifiuto della costrizione religiosa», a sua volta fondato nel lume naturale che gli esseri umani possiedono fin dalla primitiva creazione¹¹. Da questo punto di vista «tolleranza e

⁷ P. Bayle, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, contrains-les d’entrer*, traduit de l’anglais de J. Fox de Brugges par M.J.F., a Cantorbery [sic], chez Th. Litwel; trad. it. *Commentario filosofico sulla tolleranza*, a cura di S. Brogi, Einaudi, Torino 2018.

⁸ A. Sutcliffe, *Enlightenment and Exclusion: Judaism and Toleration in Spinoza, Locke and Bayle*, cit., pp. 27-28.

⁹ S. Brogi, *Introduzione*, in P. Bayle, *Commentario filosofico sulla tolleranza*, a cura di S. Brogi, Einaudi, Torino 2018, pp. V-LXVII, cit. p. VI.

¹⁰ A. McKenna, *Introduction*, in Ph. Fréchet (dir.), *Pierre Bayle et la liberté de conscience*, Anacharsis, Toulouse 2012, pp. 1-15, cit. p. 11.

¹¹ S. Brogi, *Tolleranza e intolleranza nell’ultimo Bayle (1702-1706)*, in P. Delpiano, M. Formica, A.M. Rao (a cura di), *Il Settecento e la religione*, Edizioni di Storia della e Letteratura, Roma

assolutismo politico», come è stato osservato, «non si oppongono, per Bayle, anzi si sostengono l'una con l'altro»¹²: il potere civile ha il compito di arginare o contrastare l'invadenza clericale, dal momento che qualsiasi gruppo religioso corre costantemente il rischio del fanatismo e dunque dell'intolleranza, come accade tra i cristiani¹³. Anche per questo «la vita sociale» di un paese, per Bayle, quando è ben governata, deve seguire «una logica mondana assolutamente irriducibile ai comandamenti cristiani»¹⁴. Una logica da un lato di estrema apertura – ad esempio verso gli atei – e dall'altro di estremo rigore preventivo verso ogni forma di intolleranza, come dimostra la simpatia per il Giappone che oculatamente si era opposto alla penetrazione del cristianesimo nel paese¹⁵. Un rigore che deve condurre il politico attento ad applicare misure anche durissime contro singoli e gruppi fanatici e sovversivi, fino a bandirli dal territorio dello Stato: misura suggerita agli ugonotti contro i cattolici in una prima fase del suo pensiero¹⁶ e successivamente pensata per i valdesi che si erano armati non accettando il bando emesso contro di loro¹⁷. L'apertura agli atei è più chiara allorché si considera che per Bayle, se gli errori teologici vengono compiuti in buona fede, nel senso che seguendo la propria coscienza si può aderire a una religione falsa (e tutte quelle rivelate in qualche modo lo sono, se si eccettua il nucleo minimale e storico del discorso evangelico, la cui correttezza per Bayle è verificabile e verificata dal lume naturale¹⁸), gli errori morali invece non possono essere compiuti in buona fede, nel senso che non si possono negare in buona fede le virtù sociali elementari, in particolare la cosiddetta regola d'oro, secondo cui «si deve agire secondo coscienza e non

2018, pp. 129-141, cit. p. 131; P. Bayle, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, contrains-les d'entrer*, cit., trad. it. p. 46.

¹² S. Brogi, *Tolleranza e intolleranza nell'ultimo Bayle (1702-1706)*, cit., p. 131.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*, p. 134.

¹⁵ P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 4 voll., P. Brunel et alii, Amsterdam 1740, II vol., 832b.

¹⁶ Id., *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, contrains-les d'entre*, cit., trad. it. p. 686.

¹⁷ Id., *L'avis important aux réfugiés sur leur prochain retour en France. Donné pour étreennes à l'un d'eux en 1690*, par Monsieur C.L.A.A.P.D.P., Amsterdam, chez Jacques Le Censeur, édition critique *Avis aux réfugiés. Réponse d'un nouveau converti, introduction et édition critique par G. Mori*, H. Champion, Paris 2007, pp. 121-338, cit., p. 230.

¹⁸ Id., *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, contrains-les d'entrer*, cit., trad. it. p. 59.

si deve fare agli altri ciò che non vorremmo ci fosse fatto». Per questo è più difficile che l'ateo sia intollerante, dal momento che non ha motivi per errare sul piano teologico e ha invece maggiori probabilità di essere virtuoso dal momento che non è preda di quel fanatismo che spinge parte dei fedeli di ogni religione a commettere crimini terribili¹⁹.

Ora, in un simile scenario, qual è la posizione di Bayle sugli ebrei? Ebbene gli ebrei rappresentano, come lo ha definito Adam Sutcliffe, «un caso limite, unico e rivelatore, dell'applicabilità politica del suo pensiero»²⁰. L'interesse di Bayle si rivolge sia agli ebrei biblici, che al suo tempo cominciavano a essere studiati da una prospettiva storica che provava a svincolarsi dal dogma teologico, sia agli ebrei moderni e pure suoi contemporanei. Quanto agli ebrei biblici, l'obiettivo di Bayle è attaccare la loro moralità, ribaltando l'immagine che non solo l'ebraismo, ma anche la teologia cristiana ne aveva sempre presentato. L'attacco più virulento è probabilmente quello contro il re Davide, portato già qualche anno prima nel *Dictionnaire historique et critique*, e che aveva spinto il Concistoro Vallone a imporgli di tagliare i passi più provocatori nella seconda edizione dell'opera²¹. Le azioni giudicate esecrabili da parte della morale razionale che si pone in accordo con la vera religione entrano in contraddizione problematicamente nel caso di Davide e di altre figure dell'Antico Testamento con il loro zelo religioso, mettendo in dubbio che abbiano agito davvero per un comando divino²². Il fatto è che gli ebrei sono per Bayle i testimoni di un'eccezione all'antinomia insanabile tra fede e ragione, che da un lato li rende oggetto di invidia, dall'altro di commiserazione. Ciò poiché la loro religione, regolata direttamente dalla legislazione divina, è tale da porli letteralmente fuori dalla ragione²³. E nella misura in cui continuano a osservare una legge, quella mosaica, concepita all'interno di una teocrazia, non sembra possano rientrare nella ragione, perché non vale per loro l'immunità garantita da quella coscienza che per i cristiani è il luogo di rivelazione

¹⁹ S. Brogi, *La tolérance et la règle d'or: Bayle face à la conscience de l'athée et du persécuteur*, in «Prospettiva EP», n. 1-2, 2014, pp. 63-75, cit. pp. 74-75.

²⁰ A. Sutcliffe, *Bayle and Judaism*, in W. van Bunge, H. Bots (eds.), *Pierre Bayle (1647-1706), le philosophe de Rotterdam: Philosophy, Religion and Reception*, Brill, Leiden 2008, pp. 121-134, cit. p. 122.

²¹ J. Vercruysse, *Davide, il re secondo il cuore di Dio, e l'Illuminismo: Bayle, Voltaire, d'Holbach*, in P. Casini (a cura di), *La politica della ragione. Studi sull'illuminismo francese*, Il Mulino, Bologna 1978, pp. 233-248.

²² A. Sutcliffe, *Bayle and Judaism*, cit., pp. 125-127.

²³ *Ibidem*, p. 131.

della morale e della religione naturale: «la particolarità del regime teocratico con cui Dio regnava sugli ebrei prevaleva sui diritti della coscienza»²⁴.

L'intolleranza praticata dagli ebrei veterotestamentari all'interno di Israele nei confronti degli idolatri e dei falsi profeti non è tuttavia di fatto in contrasto con la rivelazione primitiva centrata sull'ordine di non forzare la coscienza che Dio ci impone attraverso il lume naturale. Ciò poiché si tratta di un'intolleranza 'politica', «limitata a casi particolari»²⁵, rivolta a quegli ebrei che, spinti da «spirito di sedizione, di libertinaggio o di malizia» «proponevano di sostituire il Dio d'Abramo con qualche altra divinità pagana»²⁶, mantenendo una completa tolleranza persino verso «le eresie più orribili, capaci di rovesciare la religione, come quella dei sadducei che negava l'immortalità dell'anima e la resurrezione dei morti»²⁷. Inoltre tale intolleranza mosaica non prevedeva alcuna violazione della coscienza perché escludeva la possibilità della salvezza tramite l'abiura²⁸. Se ne deve concludere, per Bayle, che «se i convertitori di oggi avessero per modello le leggi di Mosè, dovrebbero perseguire solo coloro che intendono farsi ebrei, pagani o maomettani, tollerando le opinioni differenti che si possono formare su qualche passo della Scrittura»²⁹.

Nel momento però in cui la legge mosaica è concepita come «una legge generale, enunciata in forma assoluta e senza restrizioni di tempo e di luogo»³⁰ all'interno di uno stato teocratico, il cui «dominatore temporale» è lo stesso Dio del «patto» con «il popolo di Israele»³¹, allora quella legge può entrare in contrasto con il «lume naturale» e con la stessa «rivelazione primitiva». Se questo non è stato il caso di Elia quando ha ordinato l'uccisione dei sacerdoti di Baal, perché in essi aveva intuito l'intento sedizioso³², è pur vero che «sotto il regno della legge evangelica» (in cui la divinità della legge non può essere nota per altra via che sia in contrasto con il lume naturale), ogni riproposizione

²⁴ P. Bayle, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, contrains-les d'entrer*, cit., trad. it. p. 186.

²⁵ *Ibidem*, p. 189.

²⁶ *Ibidem*, p. 188.

²⁷ *Ibidem*, p. 190.

²⁸ *Ibidem*, p. 188.

²⁹ *Ibidem*, p. 190.

³⁰ *Ibidem*, p. 187.

³¹ *Ibidem*, p. 185.

³² *Ibidem*, p. 187.

del fondamento teocratico della legge mosaica sarebbe foriero d'intolleranza³³. Ciò che dunque aveva una sua coerenza ai tempi di Mosè, non la possiede più dopo Cristo: la pena di morte stabilita dal primo «contro coloro che non si conformavano alla religione dominante, a causa della durezza di cuore degli ebrei e della loro incorreggibile propensione all'idolatria, alle mormorazioni e alle sedizioni» rappresenta una parentesi storico-teologica tra la «condizione originaria» umana e l'avvento della legge evangelica³⁴.

Per sottrarsi a questa insanabile incoerenza sarebbe allora necessario uscire dalla teocrazia 'virtuale' con cui l'ebraismo da allora si identifica, ovvero abbandonare gran parte della legge mosaica e dunque di fatto abbandonare l'ebraismo stesso. Che resta per Bayle pertanto una sorta di 'luogo' originario che può suscitare al tempo stesso attrazione, perché vicino alla primitiva rivelazione pre-mosaica, e ribrezzo, per la pericolosità dell'ostinato fanatismo a cui conduce i suoi fedeli, condannati a tormenti interiori inauditi allorché si rendono conto in quale prigionia dell'anima siano tenuti incatenati.

Di qui l'interesse di Bayle per uno specifico genere di ebrei moderni o contemporanei e cioè per i convertiti da e verso l'ebraismo. Essi raccolgono la sua simpatia, come Uriel da Costa, che fu espulso come Spinoza dalla comunità ebraica, dopo aver rifiutato, in nome della ragione, parte della legge mosaica cui era ritornato dopo essersi avvicinato alla religione cristiana, o come Paul Weidnerus, che subì vari ostracismi per la sua conversione all'ebraismo³⁵. Ma nel caso di Da Costa la simpatia lascia il posto a un sorprendente monito: se fosse vissuto qualche anno di più, la guida della ragione gli avrebbe probabilmente fatto abbandonare la fede conquistata nella religione naturale, perdendo completamente la retta via. Questo perché la sua ragione era «miserabile»! Per fortuna, tuttavia, sono pochi coloro che cadono in un simile «abuso» della ragione, e viene il dubbio che la debolezza di Da Costa che si converte e riconverte a più riprese vada ricondotta al suo ebraismo di provenienza, una condizione che pare collocarsi oltre la fede da lui volta a volta abbracciata e tale da rendere impossibile l'ancoramento al nucleo sano della legge evangelica, che diventa possibile se si recupera, sotto la guida della ragione, il messaggio del Cristo. Infatti la sola razionalità logica per Bayle non è sufficiente per metterci in contatto con quella luce interiore che si apre sulla saggezza e sulla moralità.

Del resto Bayle pare far sua la tradizionale immagine negativa del popolo ebraico quando ne fa dipendere la «condizione» «dalle sue perverse

³³ *Ibidem*, pp. 190-191.

³⁴ *Ibidem*, pp. 191-192.

³⁵ A. Sutcliffe, *Bayle and Judaism*, cit., p. 128.

inclinazioni e dai suoi assurdi pregiudizi»³⁶, in piena continuità con quella «durezza di cuore» e quella «incorreggibile propensione all'idolatria» che aveva indotto Mosé a sancire la pena di morte contro i suoi contemporanei sediziosi³⁷. Non soltanto: se è vero che le leggi concepite per perseguire gli ebrei e la loro rigorosa applicazione in Spagna sono imperdonabili, le loro sofferenze derivano dalla loro ostinazione, dal momento che «si sono resi corresponsabili di quanto accaduto con i propri errori, rimanendo in quei paesi fingendo di essere cristiani e profanando orribilmente tutti i sacramenti, quando potevano espatriare per professare a testa alta il giudasimo»³⁸.

La rivelazione evangelica ha dunque un vantaggio impareggiabile sulla legge mosaica: «i precetti del Vangelo non sono leggi politiche degli Stati, fatta eccezione per alcuni punti indispensabili alla sussistenza della società umana»³⁹. Se illuminati dalla ragione quei precetti possono dunque ispirare la tolleranza potenzialmente aperta a tutti, cristiani, ebrei e musulmani, oltre che atei e fedeli di altri culti, ma questa potrà perseguire tutti loro qualora, in tutto o in parte, agiscano fanaticamente. E sugli ebrei naturalmente grava il dubbio che siano tutti fanatici e succubi di passioni negative come l'ambizione o la vendetta, benché questa loro condizione, che ne fa «gli scarti e le scorie dell'umanità», dipenda dalla loro irriducibilità ad ogni ipotesi di conversione (a dispetto dei vantaggi che deriverebbero per loro di «essere cristiani o maomettani, a seconda dei luoghi, invece che ebrei»), a sua volta derivata «dall'educazione». Ne deriva che la «malizia» insita «nel cuore» dell'ebreo non trae origine da un'«anima [...] malvagia», ma dal fatto che «sia divenuto ebreo a causa dell'educazione», così da renderlo «tanto ostinato nei suoi errori»⁴⁰.

3. Montesquieu e gli irriducibili al rischiaramento

Con il secondo esempio entriamo in pieno XVIII secolo, il secolo dei Lumi, aprendo le *Lettres Persanes* di Montesquieu (1689-1755), pubblicate nel 1721,

³⁶ P. Bayle, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, contrains-les d'entrer*, cit., trad. it. p. 187.

³⁷ *Ibidem*, p. 192.

³⁸ *Ibidem*, p. 228; B.E. Schwarzbach, *Le martyre comme indicateur d'humanité*, in *Esilio e persecuzione – Exil et persécution. Sguardi incrociati su ebrei e ugonotti*, a cura di M. Silvera, Aracne, Roma 2016, pp. 83-134, cit. p. 119.

³⁹ P. Bayle, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, contrains-les d'entrer*, cit., trad. it. p. 186.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 561.

quindici anni dopo la morte di Bayle e dodici prima delle *Lettres sur les anglais* di Voltaire, più note come *Lettres philosophiques*. Nelle *Lettres Persanes* troviamo, come è noto, sotto le spoglie dell'intellettuale persiano Usbek, una critica dei costumi e della religione francesi in nome dei valori della libertà, della tolleranza e della ragione. Quando Usbek dice “noi maomettani” si dovrebbe dunque leggere “noi cristiani”, in quanto «il dispotismo orientale che sospende la sua minaccia sulla vita di Usbek» può essere letto come «l'immagine iperbolica degli abusi di potere della monarchia francese»⁴¹. Lo sguardo dall'esterno di Montesquieu sulla sua società se è critico nei confronti dell'atteggiamento fanatico dei cristiani non lo esenta dal riproporre i peggiori luoghi comuni sugli ebrei, come in questo passo in cui Usbek si rivolge a uno dei suoi interlocutori: «Mi domandi se ci sono ebrei in Francia? Sappi che dovunque c'è denaro ci sono ebrei. Mi domandi che cosa fanno? Esattamente quello che fanno in Persia: niente è più simile a un Ebreo d'Asia che un Ebreo d'Europa. | Fra i cristiani, come tra noi, essi mostrano per la loro religione un'ostinazione invincibile che arriva alla follia»⁴². Gli ebrei sono presentati da Montesquieu «come figure statiche, come Ebrei Eterni»⁴³. E in quanto tali, rappresentano un potenziale pericolo, o perlomeno devono suscitare diffidenza, come traspare qualche riga dopo il passo sopra citato, dove si legge: «Gli Ebrei si considerano [...] come la fonte di ogni santità e l'origine di ogni religione; guardano invece noi come eretici che hanno cambiato la Legge, o piuttosto come ebrei ribelli»⁴⁴. Assodata la loro natura ostinata e sottolineato il loro fanatismo incurabile, ci si può compiacere del progresso morale prodotto dall'avvento della tolleranza:

In Europa [gli ebrei] non hanno mai goduto una calma simile a quella che godono adesso. I cristiani cominciano a disfarsi dello spirito di intolleranza che li animava. [...] Ci si è accorti che lo zelo per la religione è una cosa diversa dall'attaccamento che si deve avere per essa; e che per amarla e osservarla non è necessario odiare e perseguitare quelli che non la osservano⁴⁵.

⁴¹ J. Starobinski, *Introduzione*, trad. it. di M.G. Meriggi, in Montesquieu, *Lettere persiane*, introduzione e note di J. Starobinski, trad. it. di G. Alfieri Todaro-Faranda, Rizzoli, Milano 1984, pp. 11-43, cit. p. 27.

⁴² Montesquieu, *Lettres persanes*, chez P. Brunel, Amsterdam 1721, 2 voll.; trad. it. *Lettere persiane*, cit., p. 141.

⁴³ R. Schechter, *Obstinate Hebrews. Representations of Jews in France, 1715-1815*, University of California Press, Berkeley 2003, cit. p. 39.

⁴⁴ Montesquieu, *Lettres persanes*, cit., trad. it. p. 142.

⁴⁵ *Ibidem*.

E tuttavia la tolleranza non deve accompagnarsi a sprovvedutezza, come già insegnava Bayle; è necessario tener sempre a mente con chi si ha a che fare: «Gli ebrei, sempre sterminati e sempre rinascenti, hanno colmato le continue perdite e distruzioni solo a causa della speranza che ogni famiglia nutre di veder nascere nel suo seno un re potente che sarà signore di tutta la terra»⁴⁶. Luogo comune, quest'ultimo, che possiamo ritrovare nel *Traité sur la tolérance* di Voltaire, in chiave ancor più truce, laddove si paventa l'ipotesi che gli ebrei «potrebbero benissimo, se comandassero loro, non lasciare al mondo che le nostre figlie»⁴⁷. In *L'Esprit des Lois*, la cui prima edizione è del 1748, gli Ebrei ritornano soprattutto come vittime dell'intolleranza e dell'assurda persecuzione del fanatismo cristiano. E tuttavia il loro fanatismo, radicato nel cuore delle leggi mosaiche, non è messo in discussione, tanto che, sulla scorta di un passo del libro di Ezechiele già discusso da Spinoza, si può concludere che quelle leggi «non avevano che una bontà relativa. È in questo modo che si possono eliminare tutte le difficoltà sollevate a proposito delle leggi di Mosè»⁴⁸. In altre parole le stesse Scritture offrono un argomento contro i precetti dell'ebraismo e sembra che qui Montesquieu dialoghi con Bayle dandogli la soluzione del suo problema.

Gli Ebrei, pertanto, mostrano un'«ostinazione tenace»⁴⁹ tale che non riescono a sottrarsi alle trappole da loro stessi costruite, come dimostra, secondo Montesquieu, il loro presunto rifiuto di difendersi dai nemici durante il sabato, una vera e propria «stupidità commessa da questa nazione»⁵⁰. Dipinti ora come vittime ora come modelli di fedeltà estrema, anche per Montesquieu gli ebrei sono un caso limite rispetto al paradigma illuminista da lui abbracciato della perfettibilità umana, nella misura in cui la loro diversità diventa irriducibile al rischiaramento. Ciò non toglie che Montesquieu, come farà Voltaire, non si spingesse a immaginare una figura ai suoi stessi occhi irrealistica e quasi fantastica, ovvero l'ebreo *philosophe*, cioè l'ebreo illuminato dalla vera filosofia illuminista che crede nella sola religione naturale. Lo fa attraverso un

⁴⁶ *Ibidem*, p. 223.

⁴⁷ Voltaire, *Traité sur la tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas*, ed. J. Renwick, *Oeuvres Complètes de Voltaire*, vol. 56C, Voltaire Foundation, Oxford 2000; trad. it. *Il Caso Calas. Con il Trattato sulla tolleranza e testi inediti*, trad. it. e cura di D. Felice, Marietti, Bologna 2021, cit. p. 129.

⁴⁸ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, 2 voll., Barrillot & Fils, Geneva [Genève] 1748; trad. it. *Lo spirito delle leggi*, a cura di S. Cotta, 2 voll., Utet, Torino 2002, cit. vol. I, p. 508.

⁴⁹ *Ibidem*, vol. II, p. 122.

⁵⁰ *Ibidem*, vol. II, p. 151, trad. modificata.

escamotage e cioè attraverso un autore ebreo fittizio che si lancia in una sorta di autodifesa del popolo ebraico volta a criticare l'operato dell'Inquisizione, ritorcendo contro i cristiani l'argomento che gli stessi *philosophes* usavano contro gli ebrei e cioè che

se [...] non abbandonate i vostri vecchi pregiudizi, i quali, badate bene, sono poi le vostre stesse passioni, bisogna riconoscere che siete incorreggibili, ciechi di ogni lume, incapaci di ogni educazione⁵¹.

Che si tratti di un ebreo *philosophe* decisamente irrealistico lo chiarisce la nota di Montesquieu al presunto testo del filosofo ebreo illuminato, dove l'immutabilità divina invocata dagli ebrei per rivendicare l'elezione del loro popolo da parte di Dio viene usata contro di loro, nell'accusarli di un «accecamento» che impedisce di «capire che l'economia del Vangelo è nell'ordine dei disegni di Dio»⁵². In altre parole il loro orgoglio li acceca tanto quanto il fanatismo acceca gli Inquisitori.

4. Voltaire tra antiebraismo e antisemitismo

Con Voltaire (1694-1778), emblema dell'illuminismo francese e indiscusso paladino della tolleranza, ritroviamo molti caratteri attribuiti all'ebraismo da Bayle e Montesquieu all'interno di una meditazione ossessiva sugli ebrei che prende avvio nei primi anni Quaranta e viene allo scoperto in maniera esplicita per la prima volta nel 1756 con l'opuscolo *Des Juifs*⁵³. Qui, come anche nell'articolo *Histoire* per l'*Encyclopédie* di Diderot e D'Alembert, l'obiettivo di Voltaire è quello di dimostrare che quella narrata nel Pentateuco è una storia profana e non una storia sacra, a dispetto di quanto da secoli e secoli sostengono gli stessi ebrei. La riduzione a profana della storia narrata dalle Sacre Scritture rientra nel più generale progetto – all'epoca ancora in fase di definizione – di lotta all'*Infâme* e di contrapposizione alla teocrazia di matrice ebraica di una teocrazia universale ispirata dai principi della religione naturale

⁵¹ *Ibidem*, vol. II, cit. pp. 138-139.

⁵² *Ibidem*, vol. II, cit. p. 137, nota a.

⁵³ Voltaire, *Des Juifs*, éd. M.-H. Cotoni, in *Mélanges de 1756*, in *Oeuvres de 1753-1757 (ii)*, *Oeuvres Complètes de Voltaire*, vol. 45B, Voltaire Foundation, Oxford 2010, pp. 217-249.

deista e della tolleranza⁵⁴. La virulenza dell'attacco all'ebraismo contenuto nell'opuscolo, in cui gli ebrei sono oggetto di ridicolizzazione e di vilipendio, non fu ignorata dai lettori suoi contemporanei che rimasero sbalorditi per la contraddizione con il contemporaneo erigersi di Voltaire a loro difensore in quanto vittime dell'ignobile intolleranza religiosa da parte cristiana. Nell'opuscolo Voltaire dipinge gli ebrei veterotestamentari come un popolo violento e rozzo, inetto sul piano politico-militare perché distratto dalla sua unica passione, quella per il denaro, privo di filosofia e di una lingua propria, e che ha ricavato quelle poche credenze e quei pochi costumi degni di un qualche rispetto da altre culture e civiltà con cui è entrato in contatto. Gli ebrei, per questi loro caratteri, scrive Voltaire, «sono quasi sempre stati o erranti, o briganti, o schiavi, o sediziosi», condizione a cui non si sono mai sottratti, tanto che «essi sono ancora vagabondi oggi sulla Terra», dove sono dediti a un'unica arte, quella dell'usura⁵⁵. La chiusa di *Des Juifs* è rivelatrice dello stretto collegamento operato da Voltaire tra ebrei veterotestamentari ed ebrei suoi contemporanei:

tutto ciò che trovate in loro è un popolo ignorante e barbaro, che da tempo combina la più sordida avarizia con la più detestabile superstizione e l'odio più invincibile per tutti i popoli che li tollerano e li arricchiscono. Tuttavia, non devono essere bruciati⁵⁶.

Il lettore di allora e di oggi non può che concluderne che per Voltaire le nazioni che ospitano al loro interno gli ebrei, come la Francia, siano in maniera più che sufficiente già tolleranti verso un popolo, quello ebraico, che ne ha ingiustamente in odio le popolazioni, in quanto non fedeli alla legge mosaica, dimostrandosi quindi incapace di gratitudine per l'ospitalità ricevuta, così magnanima da consentire a simili parassiti sociali di permanere in seno alle loro società⁵⁷. Come ho anticipato, vi furono tra i contemporanei reazioni critiche al testo di Voltaire e una di esse, assai significativa, proviene da un filosofo ebreo molto vicino all'ambiente dei *philosophes* francesi, Isaac de Pinto, che da poco aveva dato alle stampe un *Essai sur le Luxe* che era

⁵⁴ A. Gurrado, *La religione dominante. Voltaire e le implicazioni politiche della religione ebraica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018, cit. p. 8.

⁵⁵ Voltaire, *Des Juifs*, cit., p. 131.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 138.

⁵⁷ M. Piazza, *Voltaire Against the Jews, or The Limits of Toleration*, Palgrave-Macmillan, Cham 2023, cit. p. 37.

circolato nell'ambiente parigino tanto da influenzare l'articolo *Luxe* scritto da Saint-Lambert per l'*Encyclopédie*⁵⁸. De Pinto scrive una breve *Apologie de la nation juive* in polemica con l'opuscolo di Voltaire, per riabilitare l'immagine degli ebrei così macchiata dal grande filosofo, prendendo le difese soprattutto dei sefarditi, più colti e integrati in Francia. Nel suo libretto, de Pinto si dichiara uno dei più grandi ammiratori delle opere di Voltaire e proprio per questo senza pace per come la penna del «nemico dei pregiudizi» si sia potuta abbandonare «alla prevenzione cieca, l'organo più comune di quel mostro contro cui ha sempre combattuto, cioè la calunnia»⁵⁹. De Pinto non si accontenta di scrivere l'*Apologie*, ma la invia allo stesso Voltaire, accompagnandola con una lettera accorata in cui definisce le sue opere come immortali e scrive che solo in un'occasione al loro autore è sfuggita la verità, ovvero nell'opuscolo sugli ebrei. La risposta di Voltaire è sorprendente: ammette di essere stato violento e ingiusto verso un popolo al cui interno si trovano persone degne di rispetto e gli promette una rettifica da inserire nella successiva edizione dell'opuscolo, rettifica che peraltro non vedrà mai la luce. Poi, però, nella sua risposta ribadisce che la nazione ebraica ha fatto molto male a sé stessa e al genere umano e nel rivolgersi a de Pinto conclude che se questi è davvero un filosofo, come sembra, non potrà che essere d'accordo su questo giudizio critico sul proprio popolo, ma che lui è certo non lo rivelerà mai, suggerendo implicitamente che si comporterà così per timore delle ritorsioni dei suoi cor-religionari. Come a dire che l'ebreo filosofo non può che essere antiggiudaico e che questo gli costerà l'ostracismo del suo popolo che non gli consentirà di restare ebreo, come era accaduto a Spinoza. La lettera si chiude con una doppia ingiunzione, non priva di ambiguità: «Resti pure ebreo perché lo è [...]. Ma sia filosofo»⁶⁰. Sembra dunque che anche Voltaire prefiguri la figura dell'ebreo filosofo, ma il dubbio che questa sia altrettanto irrealizzabile come quella immaginata da Montesquieu si fa concreto nel momento in cui si riflette

⁵⁸ J.S. Wijler, *Isaac de Pinto, sa vie et ses oeuvres*, C.M.B. Dixon & Co. Apeldorn 1925; K. Stapelbroek, *From jealousy of trade to the neutrality of finance: Isaac de Pinto's "system" of luxury and perpetual peace*, in *Commerce and Peace in the Enlightenment*, edited by B. Kapossy, I. Nakhimovsky, R. Whatmore, Cambridge University Press, Cambridge 2017, pp. 78-109.

⁵⁹ I. de Pinto, *Apologie pour la nation juive ou Réflexions critiques sur le premier chapitre du vii Tome des Oeuvres de Monsieur de Voltaire, au sujet des Juifs, Par l'auteur de l'Essai sur le luxe*, Amsterdam 1762, p. 13.

⁶⁰ Voltaire, *Correspondence and related documents*, XXV, June 1762-January 1763, *Letters D10482-D10972*, definitive edition by T. Besterman, *Oeuvres Complètes de Voltaire*, vol. 109, Voltaire Foundation, Oxford 1973, cit. pp. 120-121.

sull'uso dell'imperativo nel rivolgersi a qualcuno che è già pubblicamente riconosciuto come un *philosophe*! Il che fa concludere che anche per Voltaire un ebreo possa davvero essere filosofo solo se smette di essere ebreo⁶¹. Ora, se consideriamo che Voltaire indicherà de Pinto soltanto come un «celebre ebreo» senza includerlo tra i filosofi e gli accademici partecipanti a una cena di cui racconta in un'opera del 1768⁶², possiamo concludere che a distanza di più di dieci anni, malgrado fossero uscite nuove pubblicazioni filosofiche dello stesso, de Pinto per lui (in quanto *ancora* ebreo) non sarà *ancora* degno dell'appellativo di «philosophe»!

Numerosi altri testi di Voltaire possono essere consultati per certificare un analogo trattamento da questi rivolto agli ebrei e all'ebraismo e insieme l'onnipervasività della riflessione sugli ebrei nella sua opera. Qui, per motivi di spazio, ci limitiamo a segnalare, brevemente, ulteriori tre elementi significativi.

Il primo è che uno degli argomenti che sono stati portati a favore del presunto filosemitismo di Voltaire all'interno di un dibattito che ha preso vigore dopo che all'indomani della Seconda Guerra Mondiale Arthur Herzberg⁶³ e Léon Poliakov⁶⁴ avevano accusato Voltaire di essere tra i padri dell'antisemitismo moderno, e cioè che Voltaire scagiona gli ebrei dall'accusa rituale di deicidio, è un argomento piuttosto debole. Si fonda cioè sul fatto che nell'unico suo testo in cui l'autore fittizio è un ebreo, il *Sermon du rabin Akib* del 1761, Akib difende gli ebrei dall'accusa tradizionale di deicidio⁶⁵. Ora gli interpreti hanno trascurato tre dati: il primo è che in precedenza, nel 1752, in un testo pubblicato sotto uno dei suoi tanti alter ego, la *Défense de Milord Bolingbroke*, Voltaire aveva accusato gli ebrei di tale crimine⁶⁶, il secondo

⁶¹ M. Piazza, *Voltaire Against the Jews, or The Limits of Toleration*, cit., p. 46.

⁶² Voltaire, *L'homme aux quarante écus*, éd. B.M. Bloesch, in *Oeuvres de 1768 (ii)*, éd. B.M. Bloesch, J. Hellegouarc'h, R.J.V. Cotte et al., *Oeuvres Complètes de Voltaire*, vol. 66, Voltaire Foundation, Oxford 1999, pp. 211-409, cit. p. 399.

⁶³ A. Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews*, Schocken Books, New York 1968.

⁶⁴ L. Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme: de Voltaire a Wagner*, vol. III, Calmann-Lévy, Paris 1968; trad. it. *Storia dell'antisemitismo*, vol. III: *Da Voltaire a Wagner*, La Nuova Italia, Firenze 1976.

⁶⁵ Voltaire, *Sermon du rabin Akib*, ed. A. Gurrado, in Id., *Writing of 1761*, eds. M.-E. Plagnol-Diéval, T.E.D. Braun et al., *Oeuvres Complètes de Voltaire*, vol. 52, Voltaire Foundation, Oxford 2011, pp. 513-534.

⁶⁶ Voltaire, *Défense de Milord Bolingbroke, par le Docteur Good Natur'd Vellvisher, chapelain du comte de Chesterfield*, éd. R. Mortier, in *Oeuvres de 1750-1752 (ii)*, eds. D. Beeson, T. Besterman, N. Cronk et al., *Oeuvres Complètes de Voltaire*, vol. 32B, Voltaire Foundation, Oxford 2007, pp. 217-249, cit. p. 248.

che nel *Sermon* Voltaire non per forza espone completamente il suo punto di vista ma si serve di quello di un ebreo per portare acqua al mulino del deismo e della tolleranza, senza per forza sposare *in toto* le tesi del rabbino fittizio⁶⁷, anche perché, e questo è il terzo dato, in seguito, in testi della maturità avanzata, Voltaire torna ad accusare gli ebrei di deicidio, come nell'*Histoire de l'établissement du christianisme* del 1776⁶⁸.

Il secondo elemento concerne la strategia retorica con cui Voltaire si difende dalle accuse di antigioudaismo che gli vennero mosse non soltanto da ambienti ebraici, come nel caso di de Pinto, ma anche da ambienti teologici cristiani, protestanti e cattolici, in particolare dall'Abbé Guenée, che nel 1769 aveva pubblicato un fortunato pamphlet anti-illuminista la cui prima parte è composta dalle lettere di sei ebrei portoghesi e tedeschi indirizzate allo stesso Voltaire, di cui escono due edizioni aumentate nel 1772 e nel 1776, a parte le numerose ristampe e traduzioni in varie lingue⁶⁹. Per inciso: Guenée in realtà condivide con Voltaire il pregiudizio antiebraico, ma usa strumentalmente l'antiebraismo di Voltaire per affossare il suo deismo⁷⁰. Ebbene, Voltaire reagisce alle critiche degli ebrei fittizi di Guenée con uno dei suoi testi in cui mette in campo tutto il suo antigioudaismo e cioè *Un chrétien contre six Juifs*⁷¹, indossando i panni della vittima e del perseguitato che si difende dai suoi accusatori in un rovesciamento delle parti tanto retorico quanto insostenibile per un coerente teorico della tolleranza⁷².

Il terzo elemento pare utile per completare il quadro: sebbene, come abbiamo affermato sopra, sia scorretto metodologicamente esaminare il rapporto dei filosofi illuministi con l'ebraismo in base al solo criterio del filosemitismo e dell'antisemitismo, ci si può però chiedere se ci siano tracce documentali

⁶⁷ M. Piazza, *Voltaire Against the Jews, or The Limits of Toleration*, cit., pp. 49-50.

⁶⁸ Voltaire, *Histoire de l'établissement du christianisme*, eds. A. Gurrado, L. Macé, in *Religious Works of 1776*, eds. G. Gargett, A. Gurrado, L. Macé, *Oeuvres Complètes de Voltaire*, vol. 79B, Voltaire Foundation, Oxford 2014, pp. 381-526; trad. it. *Storia dell'affermazione del cristianesimo*, a cura di D. Felice, *Introduzione* di R. Campi, Aracne, Roma 2020, cit. p. 71.

⁶⁹ A. Guenée, *Lettres de quelques Juifs portugais et allemands, à M. de Voltaire, avec des Réflexions critiques, et un petit Commentaire extrait d'un plus grand*, quatrième édition, revue, corrigée et considérablement augmentée, 3 vols., Moutard, Paris 1776.

⁷⁰ M. Piazza, *Voltaire Against the Jews, or The Limits of Toleration*, cit., pp. 122-123.

⁷¹ Voltaire, *Un chrétien contre six Juifs*, ed. G. Gargett, in *Religious works of 1776*, eds. G. Gargett, A. Gurrado, L. Macé, *Oeuvres Complètes de Voltaire*, vol. 79B, Voltaire Foundation, Oxford 2014, pp. 5-339.

⁷² *Ibidem*, pp. 103 ss.

nelle loro opere che rinviano alla mutazione dell'antiebraismo dall'antigiudaismo teologico all'antisemitismo biologico. Per quanto Voltaire nelle ultime pagine del *Traité sur la tolérance* esponga una versione universalistica della tolleranza, virtualmente aperta a tutti, ebrei, musulmani e fedeli di altri culti, nelle posteriori *Lettres de Memmius à Ciceron* (1771), leggiamo queste parole, che, per chi conosce l'evoluzione posteriore dell'antiebraismo, suonano davvero sinistre:

Hai governato la Cilicia, le cui frontiere arrivano quasi in Palestina; sei stato testimone delle barbarie e delle superstizioni di quel popolo, lo hai ben caratterizzato nella tua bella orazione in difesa di Lucio Flacco. Tutti gli altri popoli hanno commesso dei crimini; gli Ebrei sono i soli che se ne siano vantati. Sono tutti nati con la rabbia del fanatismo nel cuore, proprio come i tedeschi e gli inglesi nascono con i capelli biondi. Non mi stupirei se questa nazione non fosse un giorno fatale per il genere umano⁷³.

Ora, la pietà di Voltaire e degli altri illuministi verso le vittime ebraiche delle persecuzioni cristiane era sicuramente sincera, e la coerenza con cui da loro è stata manifestata ha senza dubbio contribuito alla nascita di un nuovo concetto di umanità su cui fondare una concezione egualitaria e promotrice dei diritti umani. Ma l'antiebraismo altrettanto coerente che ha affiancato quella pietà rimane ancora in buona parte da pensare se si vuole ridescrivere l'illuminismo francese al riparo tanto da superficiali deificazioni quanto da pericolose demonizzazioni.

⁷³ Voltaire, *Lettres de Memmius à Cicéron*, éd. J. Dagen, in *Oeuvres de 1770-1771*, éd. J. Dagen, R. Grandroute et al., *Oeuvres Complètes de Voltaire*, vol. 72, Voltaire Foundation, Oxford 2011, pp. 211-270, cit. pp. 219-220.