

Carlotta Ferrara degli Uberti (University College London)

"Per chi sarà l'aiuto di Dio?"¹

La Grande Guerra nelle sinagoghe italiane.

Durante il centenario appena conclusosi sono stati pubblicati nuovi lavori sulla Grande Guerra, ma per quanto riguarda l'impatto che il conflitto ha avuto sugli ebrei e sulle comunità ebraiche non sono stati fatti grandi passi avanti. Uno dei volumi più recenti è quello curato da Marsha Rozenblit e Jonathan Karp, intitolato *World War I and the Jews* (2017)². L'Italia è del tutto assente, e lo stesso si può dire per la religione. Ne emerge un quadro in cui la Grande Guerra è stata generalmente trascurata dagli studiosi di storia ebraica perché oscurata dalla consapevolezza di ciò che accadde dopo, considerata il catalizzatore di una serie di problemi ed eventi che avrebbero portato alla seconda guerra e alla Shoah, riassorbita nel cono d'ombra dello sterminio da cui sembriamo non poter distogliere gli occhi. Aggiungerei che anche gli studiosi del processo di emancipazione hanno talora faticato ad analizzare la guerra come momento a sé, nelle sue specificità, e l'hanno letta come il momento in cui l'integrazione viene messa in scena in maniera più plateale, quasi come un dramma di ubriacatura patriottica recitato su un palcoscenico mondiale. Le due prospettive non si escludono: in qualche misura infatti l'apoteosi dell'integrazione ne mostra anche i limiti.

In questo saggio intendo mettere a fuoco alcune peculiarità del caso italiano, e in particolare il tema delle rielaborazioni, rappresentazioni e legittimazioni religiose del conflitto così come emergono nei sermoni composti dai rabbini³. Dati i limiti di spazio non ho pretese di esaustività; ho scelto esempi rappresentativi soprattutto della prima fase della guerra (1914-1916) per illustrare il passaggio dalla fase di neutralità al momento dell'intervento. Prima di addentrarci in questa analisi occorre però fissare alcuni punti di contesto.

¹ G. Lattes, *Encenie*, «Il Vessillo israelitico» (d'ora in poi VI), LXII (1914), 23, p. 645.

² *World War I and the Jews. Conflict and Transformation in Europe, the Middle East, and America*, a cura di M. L. Rozenblit - J. Karp (a cura di), New York-Oxford, Berghahn Books, 2017. Senza pretese di completezza, per alcuni studi su casi particolari cfr. P.-E. Landau, *Les Juifs de France et la Grande Guerre: un patriotisme républicain (1914-1941)*, prefazione di J.J. Becker, Paris, CNRS Editions, 1999; D. Cesarani, *The «Jewish Chronicle» and Anglo-Jewry, 1841-1991*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994: 114-121; D. Rechter, *The Jews of Vienna and the First World War*, London, The Littmann Library of Jewish Civilization, 2001; M.L. Rozenblit, *Reconstructing a National Identity. The Jews of Habsburg Austria during World War I*, Oxford, Oxford University Press, 2001; R.S. Wistrich, *The Jews of Vienna in the Age of Franz Joseph*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

³ Più in generale sugli ebrei italiani e la prima guerra mondiale cfr. M. Toscano, *Gli ebrei italiani e la Prima Guerra Mondiale (1915-1918): tra crisi religiosa e fremiti patriottici e Ebrei ed ebraismo nell'Italia della grande guerra. Note su una inchiesta del Comitato delle comunità israelitiche italiane del maggio 1917*, entrambi in Id., *Ebraismo e antisemitismo in Italia. Dal 1848 alla guerra dei sei giorni*, Milano, Franco Angeli, 2003, rispettivamente alle pp. 110-122 e 123-154; Id., *Religione, patriottismo, sionismo: il rabbinato militare nell'Italia della grande guerra (1915-1918)*, «Zakhor», VIII (2005), pp. 77-133; E. Capuzzo, *Gli ebrei nella società italiana: comunità e istituzioni tra Ottocento e Novecento*, Roma, Carocci, 1999: 119-144; M. Perissinotto, *Gli ebrei italiani di fronte alla Grande Guerra (1914-1919)*, Tesi di dottorato discussa presso l'Università di Trieste, relatrice Prof.ssa Tullia Catalan, a.a. 2014/2015; Id., *La stampa ebraica e il "nemico" durante la Prima guerra mondiale*, in *Linguaggi e narrazioni della Prima guerra mondiale*, a cura di T. Catalan, Roma, Viella 2015, pp. 229-254; Id., *Il difficile equilibrio tra identità ebraica e patriottismo durante la Prima guerra mondiale (1914-1918)*, «Annali di Italianistica», XXXVI (2018), pp. 283-303.

1. Note di contesto

Se vogliamo capire la situazione dell'ebraismo italiano alla vigilia della guerra sul piano dell'identità e dell'autorappresentazione dobbiamo necessariamente ripensare allo snodo dell'emancipazione e ricordare almeno due peculiarità che influenzano il modo in cui l'emancipazione stessa e l'integrazione furono vissute e soprattutto rappresentate, rielaborate fino a formare una potente narrazione mitologica⁴. In primo luogo, la parificazione giuridica avvenne parallelamente all'unificazione nazionale, in seguito all'estensione dello Statuto albertino e della legislazione sabauda ai territori annessi. La retorica nazional patriottica, l'esaltazione di casa Savoia e l'emancipazione divennero inscindibili nella memoria ebraica degli eventi. In secondo luogo, l'Italia si formò come moderno stato-nazione in contrapposizione con la Chiesa cattolica⁵. Lo stato nacque in lotta con una delle caratteristiche chiave della nazione, la cattolicità, il che generò uno dei principali campi di tensione su cui si articolò la cosiddetta età liberale⁶. Per gli ebrei questo conflitto rappresentò un'opportunità: agevolava l'integrazione sia sul piano pratico, quello delle assunzioni nel servizio pubblico e dei ruoli politici a livello locale e nazionale, sia sul piano simbolico ed emotivo.

Dovendo descrivere gli elementi costitutivi dell'identità ebraica italiana fra l'unità e la Grande Guerra – operazione sempre un po' rischiosa perché ne esistono infinite declinazioni individuali - indicherei senz'altro la forte identificazione con l'Italia da un punto di vista politico e culturale; la diffusa convinzione che i pregiudizi antiebraici, pur presenti in alcuni settori della popolazione, fossero residuali e incapaci di mobilitare l'opinione pubblica; una generale accettazione dell'idea che l'ebraismo è in fondo "solo" una religione, che come tale ha la sua sfera di azione privilegiata nel privato⁷. In questo contesto la figura del rabbino subisce gradualmente una trasformazione,

⁴ Sull'autorappresentazione degli ebrei italiani nell'età liberale cfr. C. Ferrara degli Uberti, *Fare gli ebrei italiani. Autorappresentazioni di una minoranza (1861-1918)*, Bologna, Il Mulino, 2011; Ead., *(Ri)definire i confini dell'ebraicità. Strategie di inclusione/esclusione nell'età liberale*, «Genesis», XVIII (2019), 1, in corso di stampa. Per il più recente contributo al dibattito storiografico sull'emancipazione come categoria interpretativa cfr. D. Sorkin, *Jewish Emancipation. A History Across Five Centuries*, Princeton, Princeton University Press, 2019 (in corso di stampa).

⁵ Sul mito di Pio IX e alcune problematiche dell'idea di nazione cattolica cfr. I. Veca, *Il mito di Pio IX. Storia di un papa liberale e nazionale*, Roma, Viella, 2018.

⁶ È ancora utile A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino, Einaudi, 1997 [1975]. Più recenti i volumi di G. Formigoni, *L'Italia dei cattolici. Fede e nazione dal Risorgimento alla Repubblica*, Bologna, Il Mulino, 1998 e R. Pertici, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla Grande Guerra al nuovo Concordato (1914-1984)*, Bologna, Il Mulino, 2009

⁷ In una storiografia ricchissima sulle ridefinizioni dell'ebraismo in chiave religiosa e spirituale restano un classico i volumi di M.A. Meyer, *The Origins of the Modern Jew. Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749-1824*, Detroit, Wayne State University Press, 1967; *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*, Detroit, Wayne State University Press, 1995. Ricordo che di fronte al terremoto causato in Europa e negli Stati Uniti dalla nascita di sinagoghe riformate, l'ebraismo italiano restò – almeno nominalmente – compattamente ortodosso. cfr. G. Luzzatto Voghera, *Cenni storici per una ricostruzione del dibattito sulla riforma religiosa nell'Italia ebraica*, «Rassegna Mensile di Israel», LIX (1993), 1-2, pp. 47-70.

iniziata in realtà prima dell'emancipazione, che lo rende una figura per molti versi ibrida. Da un lato il crescente distacco dalle pratiche religiose rende i rabbini meno influenti; dall'altro proprio la scarsa cultura ebraica dell'israelita medio ne fa i soli custodi di un sapere, e intermediari necessari fra la legge religiosa e l'ebreo comune⁸.

L'ultimo elemento da menzionare è la tensione interna generata dal sionismo, o meglio dai sionismi, a partire dalla fine degli anni '80 dell'800. Il sionismo italiano fu un movimento minoritario ma vivace, e una delle sue peculiarità degne di nota è che si trattò prevalentemente di un fenomeno religioso, il cui interesse principale fu rivitalizzare la cultura ebraica combattendo la forza di attrazione della società maggioritaria⁹. Alcuni rabbini – come Shmuel Hirsch Margulies¹⁰ o Dante Lattes¹¹ – se ne fecero promotori in varie forme; altri – come Flaminio Servi¹² – se ne dichiararono strenui oppositori. Le discussioni talora aspre e non aliene da scambi di insulti fra i due schieramenti non devono però far dimenticare che esisteva un ampio terreno comune. La preoccupazione per la sopravvivenza e il recupero di un'identità ebraica adatta ai tempi moderni era centrale per tutti, così come l'avversione ai matrimoni misti, l'interesse per la sorte dei correligionari perseguitati nell'Europa dell'Est e anche – punto cruciale dato il tema che affronto – uno spiccato patriottismo¹³.

2. Guerra e pace in sinagoga. L'attualità alla luce della tradizione

Volendo analizzare le elaborazioni religiose del conflitto occorre tenere presente che non esiste una posizione unificata e ufficiale che rappresenti l'ebraismo italiano – o anche solo il rabbinato, un'autorità indiscussa con cui tutti devono confrontarsi. Le comunità e i rabbini si mossero in

⁸ Cfr. G. Luzzatto Voghera, *I rabbini in età moderna e contemporanea*, in *Ebraismo*, a cura di D. Bidussa, Torino, Einaudi, 2008, pp. 532-556.

⁹ Sul sionismo italiano cfr. A. Cavaglion, *Tendenze nazionali e albori sionistici*, in *Storia d'Italia. Annali 11. Gli ebrei in Italia, 2, Dall'emancipazione a oggi*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 1997, pp. 1291-1320; S. Della Seta - D. Carpi, *Il movimento sionistico*, in *Storia d'Italia. Annali 11*, pp. 1321-1368; Ferrara degli Uberti, *Fare gli ebrei*, pp. 204-223. Per una panoramica sulle diverse declinazioni del sionismo politico internazionale cfr. A. Marzano, *Storia dei sionismi. Lo Stato degli ebrei da Herzl a oggi*, Roma, Carocci, 2017.

¹⁰ Samuel Hirsch Margulies (Brzezany 1858-Firenze 1922) fu nominato rabbino di Firenze nel 1890 e fu animatore del sionismo fiorentino. Durante la guerra il fatto che fosse suddito austriaco suscitò accese polemiche su cui cfr. Ferrara degli Uberti, *Fare gli ebrei*: 231-32. Sui rabbini polacchi in Italia e sulla loro influenza intellettuale e religiosa cfr. C. Facchini, *Living in Exile: Wissenschaft des Judentums and the Study of Religion in Italy (1890s-1930s)*, in *Italian Jewish Networks from the Seventeenth to the Twentieth Century. Bridging Europe and the Mediterranean*, a cura di F. Bregoli - C. Ferrara degli Uberti - G. Schwarz, Londra e New York, Palgrave Macmillan, 2018, pp. 101-126.

¹¹ Dante Lattes (1876-1965) fu a lungo direttore del «Corriere israelitico», pubblicato a Trieste, e poi co-fondatore dell'«Israël» nel 1916. Cfr. G. Luzzatto Voghera, *Dizionario Biografico degli Italiani, ad vocem*; Id., *La formazione culturale di Dante Lattes*, in *Oltre il ghetto. Momenti e figure della cultura ebraica in Italia tra l'Unità e il fascismo*, a cura di D. Bidussa - A. Luzzatto - G. Luzzatto Voghera, introduzione di L. Mangoni, Brescia, Morcelliana, 1992, pp. 17-95.

¹² Flaminio Servi (Pitigliano 1841 – Casale Monferrato 1904) fu rabbino di Casale dal 1872 e direttore del «Vessillo israelitico» dal 1874 fino alla morte. Cfr. C. Ferrara degli Uberti, *Flaminio Servi*, in *Gli ebrei e l'orgoglio di essere italiani*, a cura di F. Levi, Torino, Zamorani, 2011, pp. 61-101.

¹³ Ferrara degli Uberti, *Fare gli ebrei italiani*: 204-222.

maniera indipendente senza consultarsi né fra di loro né con il Comitato delle comunità¹⁴. I materiali che abbiamo a disposizione sono, al di là dei fondi archivistici delle singole comunità che attendono ancora in larga parte di essere studiati, soprattutto i sermoni e le preghiere composti in tempo di guerra. Questi testi furono spesso pubblicati dalla stampa periodica ebraica e in particolare dal «Vessillo israelitico»¹⁵, talora in versione integrale e talora in forma di riassunto preparato dai corrispondenti.

Sermoni e preghiere sono testi non interamente liberi, che si inseriscono in una lunga tradizione e vanno pensati come pezzi di una liturgia più ampia da cui sono influenzati¹⁶. I sermoni sono tutti in italiano e, come tipico dell'arte omiletica, si muovono in un precario equilibrio fra antico e moderno, applicando testi classici e precedenti storici alla lettura del presente mentre a sua volta l'attualità stimola una rielaborazione della tradizione religiosa¹⁷. Si pongono quindi in un territorio ibrido, in cui religione, memoria e storia si incontrano. Mirano a comunicare con l'uditorio, provocando un coinvolgimento non solo intellettuale ma anche emotivo. Nel contesto della liturgia ebraica, seguono solitamente la lettura solenne dei brani biblici della settimana¹⁸. La preghiera è anch'essa un testo destinato a far parte del culto pubblico ma è strutturata come una forma di comunicazione con Dio e proprio per questo è – nell'ebraismo ortodosso – in ebraico. Era però frequente che venissero offerte traduzioni italiane, perché il pubblico potesse partecipare in maniera più consapevole.

Presenterò ora un sunto tutt'altro che esauriente dei temi più rilevanti che troviamo in queste fonti, proponendo un rapido percorso di lettura per poi passare a segnalare alcuni possibili spunti di

¹⁴ Il Comitato delle comunità israelitiche italiane, con sede a Roma, era stato costituito nel corso del congresso tenutosi il 26-27 febbraio 1911 e rappresentava un tentativo di centralizzazione e coordinamento con scarsissimi margini di operatività. Cfr. T. Catalan, *L'organizzazione delle comunità ebraiche italiane dall'Unità alla prima guerra mondiale*, in *Storia d'Italia. Annali 11*, pp. 1243-1290.

¹⁵ Per maggiori informazioni sui periodi ebraici italiani cfr. Ferrara degli Uberti, *Fare gli ebrei*, cit., pp. 27-30.

¹⁶ Sui sermoni cfr. M. Saperstein, *Jewish Preaching in Times of War 1800-2001*, Oxford-Portland, Or., The Littman Library of Jewish Civilization, 2008: 2-4; Id., *«Your Voice Like a Ram's Horn»: Themes and Texts in Traditional Jewish Preaching*, Cincinnati, Hebrew College Press, 1996.

¹⁷ Per un esempio dell'evoluzione nella scelta dei temi e nelle forme dei sermoni cfr. A. Altmann, *The New Style of Preaching in Nineteenth-century German Jewry*, in *Studies in Nineteenth-Century Jewish Intellectual History*, a cura di Id., Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1964, pp. 65-116; Saperstein, *Jewish Preaching*, pp. 31-70. Prime note sui sermoni di guerra italiani in Toscana, *Gli ebrei italiani e la Prima Guerra Mondiale (1915-1918)*; Ferrara degli Uberti, *Fare gli ebrei italiani*: 236-244; I. Pavan, «Cingi, o prode, la spada al tuo fianco». *I rabbini italiani di fronte alla guerra*, in *Religione, nazione e guerra nel primo conflitto mondiale*, a cura di D. Menozzi, «Rivista di Storia del Cristianesimo», III (2006), 2, pp. 335-358.

¹⁸ Per considerazioni metodologiche sull'analisi dei sermoni sono importanti, anche se si concentrano su un periodo precedente, i lavori di C. Facchini, *Icone in sinagoga. Emblemi e imprese nella predicazione barocca di Yitzchak Hayyim Kohen Cantarini (1644-1723)*, «Materia giudaica» VII (2002), 1, pp. 124-144; Ead., *Jewish Preaching, Space, and the Baroque*, in *Non contrarii, ma diversi*, a cura di A. Guetta – P. Savy, Roma, Viella, 2019 (in corso di stampa).

lavoro. Non mi soffermerò, invece, sulla questione dei rabbini militari, che è stata esplorata principalmente da Mario Toscano e che pone problemi parzialmente diversi¹⁹.

Allo scoppio del conflitto europeo la «Settimana israelitica», voce del gruppo sionista di Margulies e Alfonso Pacifici²⁰, titolò *Nell'ora della nostra tragedia. Duecentomila ebrei in campo gli uni contro gli altri* (7 agosto 1914), mettendo immediatamente a fuoco una delle problematicità della guerra, ossia il fatto che per la prima volta su larghissima scala si fronteggiavano eserciti all'interno dei quali erano presenti molti ebrei, cittadini degli stati belligeranti.²¹ Per trovare la guerra come protagonista delle funzioni religiose occorre però aspettare l'autunno del 1914, e le feste solenni di *Rosh Hashanah* e *Kippur*²². *Rosh Hashanah* – letteralmente Capo d'Anno - inaugura un periodo di introspezione, in cui ogni individuo è chiamato a riflettere sulle proprie azioni e a chiedere perdono a Dio e agli uomini, e che trova il suo culmine nel lungo digiuno di *Kippur*. Parole chiave di queste solennità sono giudizio, espiazione, redenzione, perdono, misericordia, ritorno a Dio e alla comunità (*teshuvah*), obbedienza²³. La riflessione sul conflitto in corso viene dunque inserita molto presto in questo contesto simbolico e discorsivo.

L'ora della prova. Alessandro Da Fano, rabbino maggiore di Milano, iniziò il suo sermone di *Kippur* citando Giobbe 22, 23 - «Se farai ritorno a Dio sarai riedificato, allontana l'iniquità dal tuo padiglione» - e il «sincero ritorno a Dio», da attuarsi attraverso la «penitenza», costituisce il filo conduttore del suo discorso²⁴. La guerra è descritta come «rovina», «catastrofe», «flagello», «distruzione», e implicitamente – attraverso la citazione di Giobbe – è presentata come una prova mandata da Dio agli uomini, che può portare al perfezionamento morale se affrontata adeguatamente. Il sermone si conclude con un'invocazione della pace: «Pace, pace invociamo deh! pel vicino e pel lontano; pace per i cuori affranti e crudelmente provati; pace alle nazioni e ai popoli; la pace aleggi pure sulle grandi tombe ove ammassati giacciono tanti giovani baldi ed attenti che immolarono al dovere la loro vita»²⁵. In diverse articolazioni, l'invocazione della pace divenne

¹⁹ M. Toscano, *Religione, patriottismo, sionismo*.

²⁰ Alfonso Pacifici (1889-1981) fu animatore della «Settimana Israelitica» (1910-1915) e co-fondatore di «Israel» nel 1916. Sulla sua versione del sionismo cfr. S. Airoidi, *Practices of Cultural Nationalism. Alfonso Pacifici and the Jewish Renaissance in Italy (1910-1916)*, in *Portrait of Italian Jewish Life (1800s-1930s)*, a cura di T. Catalan – C. Facchini, «Quest. Issues in Contemporary Jewish History», VI (2015), 8, www.quest-cdecjournal.it/focus.php?id=367 (accesso 18/07/2019).

²¹ *Nell'ora della nostra tragedia. Duecentomila ebrei in campo gli uni contro gli altri*, in «La Settimana israelitica», V (1914), 32.

²² Per le traslitterazioni dall'ebraico ho seguito un criterio di tipo fonetico, per agevolare la pronuncia. Indico la ם con ם. Nelle citazioni ho invece mantenuto la versione scelta dalle fonti.

²³ La liturgia di *Rosh Hashanah* prevede la lettura della storia di Isacco, *Gen.* 21, 1-34 il primo giorno e *Gen.* 22, 1-24 il secondo giorno. La seconda porzione contiene la vicenda della legatura di Isacco, episodio di difficile interpretazione ma legato ai temi della fiducia e dell'obbedienza al potere divino. Per una traduzione della liturgia sinagogale in uso all'epoca cfr. ad esempio *Mahazor le-yamim noraim*, a cura di I. Costa, Livorno, Belforte 1892.

²⁴ Per le citazioni bibliche ho rispettato la versione offerta dalle fonti nelle citazioni, mentre negli altri casi il riferimento è alla *Bibbia ebraica*, a cura di D. Disegni, Firenze, Giuntina, 1998-2003 (4 voll.).

²⁵ Cfr. *La guerra*, «VI», LXII (1914), 19, pp. 525-528.

una costante sia nei sermoni che nelle preghiere di guerra e rappresentava un particolare sviluppo di formule molto frequenti nella liturgia ebraica quotidiana, come la benedizione che chiude la *'amidah*: «Colui che fa pace nei Suoi alti luoghi, con la Sua misericordia conceda pace a noi e a tutto il Suo popolo Israèl»²⁶.

Comune è anche la richiesta dell'aiuto divino perché solo Dio, l'«arbitro delle battaglie»²⁷ e dei destini umani, può porre fine al massacro. L'espressione «arbitro delle battaglie» traduce l'ebraico *ish milchamah*, letteralmente “uomo di guerra”, da *Ex. 15, 3*,²⁸ in cui Mosè e gli ebrei ormai liberi dalla schiavitù egiziana cantano un inno di ringraziamento a Dio per avere distrutto i soldati del Faraone, annientato i nemici del popolo. Nei versi seguenti si prefigurano il viaggio verso la terra promessa e il terrore dei nuovi nemici che dovessero frapporsi fra Israele e la sua meta (cfr. *Ex. 15, 13-17*). Le guerre cui si fa riferimento sono guerre sante, approvate anzi comandate da Dio che è il vero protagonista della storia e può cambiarne il corso intervenendo direttamente o indirettamente, nel passato biblico così come nel presente²⁹. I sermoni e le preghiere composti prima della primavera 1915 non qualificano mai la guerra in atto come santa o giusta, così come le cronache della stampa ebraica non prendono posizione a favore dell'uno o dell'altro schieramento. Santo e giusto è piuttosto il patriottismo degli ebrei combattenti, legittimato dall'obbedienza al potere politico e dall'amore per la patria. Le cose cambiano, prevedibilmente, con l'entrata in guerra dell'Italia.

Fratellanza e messianismo. Un altro tema ricorrente è quello della fratellanza, non solo fra correligionari sparsi nella diaspora ma fra tutti gli uomini. «Gli uomini, dimenticando di essere tra loro fratelli, si scagliano l'un contro l'altro armati» - afferma Giuseppe Cammeo³⁰ - mentre Augusto Hasdà chiede che «tutti i popoli della terra riconoscano che sono parti d'un *unico popolo*, sono creature d'un *unico Dio*, sono figli d'un *unico padre*, sono *fratelli!*»³¹. La pace universale che è proposta sia come ideale sbocco politico - di cui l'Italia dovrebbe farsi promotrice nella

²⁶ Cfr. *Siyakh Yitzkhàk. Ordine delle Preghiere. Giorni Feriali, Shabbàt e Feste*, traduzione di S. Bekhor, Milano, Mamash, 2005, ad esempio p. 173. La formulazione di base della *'amidah* risale al I secolo d.C. Il nome della preghiera indica il fatto che va recitata in piedi (rivolti verso Gerusalemme), e il testo è composto da una serie - 19 nei giorni feriali - di benedizioni. Ne è prescritta la recitazione tre volte al giorno, quattro di sabato, cinque nel giorno di *Kippur*. La stessa invocazione alla pace chiude il *Kaddish*, preghiera che esalta la grandezza di Dio (cfr. per esempio *ibid*, p. 92).

²⁷ Cfr. ad esempio D. Camerini, *Pasqua triste. Sermone pronunciato nel Tempio Israelitico di Parma il 1° giorno di Pasqua del 5675*, in «VI», LXIII (1915), 11, pp. 296-300: 297.

²⁸ *Bibbia ebraica*, a cura di D. Disegni, *Pentateuco e Haftaroth*, Firenze, Giuntina, 1998.

²⁹ Sul rapporto fra storia e memoria cfr. Y. H. Yerushalmi, *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica*, Parma, Pratiche editrice, 1983. Sul concetto di guerra santa cfr. Firestone, *Holy War in Judaism*, in particolare il capitolo I. *Holy war in the Hebrew Bible*.

³⁰ *Notizie diverse* [X.X. da Modena] «VI», LXII (1914), 18: 518. Giuseppe Cammeo (Livorno 1854-Vercelli 1934).

³¹ *Notizie diverse* [da Pisa] «VI», LXII (1914), 18: 519. Augusto Hasdà (Livorno 1869-Auschwitz 1943), era rabbino maggiore di Pisa dal 1907.

diplomazia internazionale - sia come caratteristica dell'era messianica³². Un giorno, tutti gli uomini riconosceranno la grandezza di Dio «qualunque sia la loro fede, la loro nazionalità, la loro condizione sociale»³³. Significativamente molti citano Isaia, soprattutto 2, 4: «Egli giudicherà fra le nazioni, e ammonirà molte genti, le quali spezzeranno le loro spade per farne vomeri, e le loro lance per farne falci; nessun popolo alzerà la spada contro l'altro, e non impareranno più la guerra»³⁴. L'aspirazione messianica non è necessariamente opposta alla partecipazione allo sforzo bellico; può essere evocata per giustificare la guerra come momento di espiazione e rigenerazione, quindi catalizzatore di pace.

Le colpe di Israele. Isaia è anche citato, in particolare dal rabbino maggiore di Torino Giacomo Bolaffio, per affrontare il tema delle responsabilità di Israele che, in quanto popolo prediletto di Dio, può accelerare o rallentare la venuta dell'epoca messianica. Così cominciava il suo sermone per il giorno di *Kippur* del 1915.

Appianate, appianate, sgombrate la via, dice il Signore, togliete ogni intoppo dal cammino del mio popolo [Is., 57, 14]. Questi accenti ispirati d'Isaia [...] accennano all'abbandono delle colpe per le quali la nazione nostra sarebbe caduta in rovina. [...]

Un intoppo, un nuovo e grave intoppo nel nostro cammino è l'abitudine ormai generalizzata ed elevata a sistema di vivere ebraicamente solo in pochi momenti della vita³⁵.

Ciò che si prende di mira qui è l'abbandono delle pratiche religiose da parte della maggior parte degli ebrei. Non che la tragedia che si sta consumando sui campi di battaglia di mezzo mondo sia da attribuire esclusivamente o principalmente alle colpe degli ebrei più o meno assimilati, ma è chiaro che secondo il rabbino questi sono venuti meno alla loro missione. Forse, si spinge a dire, la guerra potrà essere occasione di redenzione; forse «è nel naufragio della civiltà moderna una vera tavola di

³² La bibliografia sul messianismo è sterminata. Per un inquadramento del tema cfr. G. Scholem, *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica* (1971), a cura di R. Donatoni - E. Zevi, con una nota di S. Campanini, Milano, Adelphi, 2008; *Jews and Messianism in the Modern Era. Metaphor and Meaning*, a cura di J. Frankel, «Studies in Contemporary Jewry», VII (1991).

³³ *Notizie diverse* [da Pisa] «VI», LXII (1914), 18: 520.

³⁴ *Bibbia ebraica*, a cura di D. Disegni, *Profeti posteriori*, Firenze, Giuntina, 2003, cfr. anche Michà 4, 3 (*ibid.*). Vedi G. Levi (Modena 1884-Trieste 1923, rabbino di Casale dal 1910), *Notizie diverse* [R. Luria da Casale], «VI», LXII (1914), 19: 542; *Gli israeliti italiani e la guerra* [U. Coen da Ancona], «VI», LXIII (1915), 11: 311. Giuseppe Cammeo, nella preghiera composta per *Rosh Hashanah* del 1914 (v. nota 28), parafrasava Isaia chiedendo l'arrivo del «gran giorno dai Tuoi profeti vaticinato in cui gli uomini si considereranno fra loro fratelli, ed in cui anziché servirsi delle ricchezze per preparare bellici strumenti se ne varranno per il benessere dell'umana gente», p. 518. Sulla stessa linea G. Lattes, in *Purim*, «VI», LXII (1914), 4: 85. Guglielmo Lattes (Livorno 1857-Torino 1928) non era all'epoca titolare di una cattedra rabbinica ma dirigeva le scuole ebraiche di Livorno ed insegnava al Collegio Rabbinico. Fratellastro per parte di padre del più noto Dante, uno dei protagonisti del sionismo italiano, scrisse numerosi racconti di argomento ebraico. Cfr. G. Lattes, *Memorie d'un insegnante*, Asti, Tipografia Editrice Segre, 1922.

³⁵ G. Bolaffio, *La funzione del giudaismo*, «VI», LXIII (1915), 18, pp. 501-505: 501. Giacomo Bolaffio (Gorizia 1857-1937) era rabbino capo di Torino dal 1903.

salvazione!»³⁶. Il tema della rigenerazione, che era stato tipico del dibattito sull'emancipazione³⁷, viene invocato nel senso di un ritorno all'ebraicità (*teshuvah*) pienamente consona allo spirito della solennità. Altri erano intervenuti ed intervennero con argomentazioni simili³⁸. Alessandro Da Fano fece di questo tema il fulcro del suo intervento per il primo giorno di *Pesach* 1915, intitolato *Il nostro dovere*. Partendo dalla sofferta constatazione di un indebolimento dell'identità ebraica o almeno della sua declinazione culturale e religiosa, cercava di chiudere con una nota di speranza in linea con lo spirito della Pasqua:

[...] fatti certi del grave errore che commettiamo trascurando un passato cotanto glorioso, indice di un avvenire ancora più fulgente, usciremo da questo stato d'inerzia come Adamo usciva dal suo nascondiglio appellato dalla voce di Dio e come lui confesseremo vergognosi il nostro traviamiento e imploreremo dal Signore il suo amoroso perdono³⁹.

Riconoscenza e patriottismo. La convinzione che l'emancipazione aveva portato anche effetti collaterali negativi, comune lungo tutto lo spettro che andava dal sionismo all'antisionismo più acceso, si basava proprio sulla sicurezza offerta dai decenni – ormai più di cinque contando dall'Unità – di eguaglianza e integrazione. Nessuno infatti metteva veramente in discussione la natura positiva della svolta rappresentata dall'acquisizione dello status di cittadini con uguali diritti e doveri, e la gratitudine per l'emancipazione costituisce piuttosto una delle basi delle esortazioni all'impegno patriottico.

Ma se l'ottenuta concessione dei diritti civili estendemmo arbitrariamente alla trasgressione dei doveri di stirpe [...] la colpa non cade certamente sul capo dei magnanimi che ci favorirono, né condannare possiamo il momento storico nel quale per l'evoluzione naturale dei tempi fu decretata la nostra completa emancipazione; la libertà istessa non perde perciò il suo vero, il suo supremo valore.

Or dunque con la manifestazione solenne d'ossequio come sudditi, di amore come figli, di riconoscenza come beneficiari, oggi e sempre, con mente serena, con animo volenteroso, forte e risoluto offriamo le nostre migliori energie, i nostri averi, i nostri affetti, la vita istessa sull'altare della patria⁴⁰.

³⁶ Ibid.: 505.

³⁷ Per quanto riguarda il dibattito italiano è sempre utile G. Luzzatto Voghera, *Il prezzo dell'eguaglianza. Il dibattito sull'emancipazione degli ebrei in Italia (1781-1848)*, Milano, Franco Angeli, 1998.

³⁸ Cfr. ad esempio Angelo Sacerdoti nella predica per il primo giorno di *Rosh Hashanah* 1914, «VI», LXII (1914), 18: 521; Augusto Hasdà nel sermone di *Kippur*, «VI», LXII (1914), 19: 545; S.H. Margulies, *La guerra presente e gli ideali ebraici. Discorso pronunciato nel Tempio maggiore di Firenze, il primo giorno di Rosh-hashanà*, «La Settimana israelitica», VI (1915), 36, pp. 1-2. Angelo Sacerdoti (Firenze 1886-Roma 1935) era rabbino di Roma dal 1912.

³⁹ A. Da Fano, *Il nostro dovere (Sermone pronunciato nel tempio israelitico di Milano nel primo giorno di Pèsah 5675)*, «VI», LXIII (1915), 9, pp. 234-236: 235. Il riferimento è a *Gen.* 3, 8-9, in cui Adamo ed Eva si nascondono dopo aver mangiato il frutto proibito. Alessandro da Fano (Firenze 1847-Milano 1935) si era insediato nella cattedra rabbinica di Milano nel 1892, proprio al termine della costruzione della sinagoga di via Guastalla. Frequentatore della Ambrosiana, fu docente di ebraico del futuro papa Achille Ratti.

⁴⁰ *Guerra* [G. Bolaffio], «VI», LXIII (1915), 10, pp. 262-265: 263. Sermone pronunciato il primo giorno di *Shavu'ot*.

Così si espresse Giacomo Bolaffio il primo giorno di *Shavu'ot* (19 maggio 1915). Nel sermone per il primo giorno di *Pesach* (30 marzo 1915) Camerini si era già soffermato sul «sacro dovere di riconoscenza verso la nazione che prima e più completamente delle altre abbattè le barriere dell'intolleranza e riconobbe agli israeliti parità di diritti cogli altri cittadini»⁴¹.

Una guerra giusta. A partire dal maggio 1915 il compito dei rabbini divenne anche quello di legittimare l'entrata in guerra. I mesi della neutralità avevano visto emergere una contraddizione fra l'esaltazione della missione di pace di Israele e l'onore tributato agli ebrei che combattevano per le rispettive patrie e in questo modo contribuivano – si sperava - a sconfiggere i pregiudizi antisemiti. Nel febbraio del 1915 Guglielmo Lattes aveva paragonato i caduti al fronte ai tanti morti uccisi nei secoli dall'antisemitismo: «Almeno oggi cadono all'ombra di una bandiera; almeno spirano volgendo verso il cielo lo *Shemành Israèl*, e verso la terra la speranza di rivendicare col loro sangue gli eroismi della stirpe»⁴². A partire dai sermoni pronunciati per *Shavu'ot* (19-20 maggio 1915) troviamo esplicite giustificazioni della scelta italiana. Secondo la ricostruzione di Bolaffio i «saggi preposti che ci governano esperimento tutti i mezzi leali e civili per reclamare i nostri diritti senza dover ricorrere alle armi», e «solo un sentimento di pietà per i fratelli italiani cui è fatto divieto di professare la propria italianità» - non brama di conquista - «ci condurrà domani alla pugna».⁴³ A Pisa, il 23 maggio il rabbino Hasdà pronunciò una preghiera per l'esercito italiano, «che il secolare nemico della diletta patria nostra ha costretto ad entrare nell'immane conflitto»⁴⁴. A Modena, nel corso di una funzione speciale convocata proprio per invocare il sostegno divino alle truppe, Cammeo affermò che la guerra per la liberazione delle terre irredente e per la punizione «di coloro che a ferro e fuoco misero le terre d'Europa» era nobile e giusta, «in difesa dei deboli e degli umili» e in quanto tale allineata con gli insegnamenti dei profeti⁴⁵. Secondo Angelo Sacerdoti, il racconto biblico ci insegna che è legittimo combattere finché «ogni popolo abbia conquistato il diritto di

⁴¹ D. Camerini, *Pasqua triste*: 299. Cfr. anche, nello stesso fascicolo, la preghiera composta da Alessandro Da Fano per la vittoria dell'Italia e la protezione del re (313), e nel numero del 30 giugno 1915 la preghiera di Giuseppe Levi di Casale: «Noi sentiamo oggi più vivo, più forte, più ardente l'amore per questa nostra Patria che ci permise, o Dio, di seguire sempre la Tua Divina Parola e ci amò come figli» (328). Per il *Kippur* 1915 Alessandro Zammato ricordò le «leggi di umanità e di uguaglianza», «VI», LXIII (1915), 18: 510. Zammato (Padova 1844-1916) era titolare della cattedra rabbinica della sua città dal 1904.

⁴² G. Lattes, *Purim*, «VI», LXIII (1915), 4, p. 85 (era molto comune traslitterare la 'ayn con n o nh). Lo *shema* è una delle preghiere più importanti per l'ebraismo perché contiene la professione di fede monoteistica: «Ascolta, o Israele, il Signore nostro Dio, Dio è uno». È composta da *Deut.* 6, 4-9; *Deut.* 11, 13-21; *Num.* 15, 37-41. Tralascio qui per motivi di spazio di trattare il tema del sacrificio e del martirio, che merita una trattazione a parte sia nelle sue articolazioni di lungo periodo da parte ebraica sia in prospettiva trasversale rispetto alle elaborazioni cattoliche. Sulla codificazione del martirio nella tradizione ebraica cfr. D. Boyarin, *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford, Stanford University Press, 1999; per alcuni spunti sul caso italiano in relazione al sacrificio per la patria cfr. Ferrara degli Uberti, *Fare gli ebrei italiani*: 198-204.

⁴³ *Guerra* [G. Bolaffio]: 264-5.

⁴⁴ *Notizie diverse* [da Pisa], «VI», LXIII (1915), 10: 281.

⁴⁵ Il sermone fu pubblicato prima nella *Gazzetta dell'Emilia* del 29 maggio, poi dal «VI» LXIII (1915), 11, pp. 314-316. Sulle elaborazioni cattoliche della guerra giusta cfr. D. Menozzi, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, Bologna, Il Mulino, 2008: 15-46.

vivere libero ed indipendente nella propria terra».⁴⁶ Non viene spiegata in maniera più estesa l'implicazione religiosa della partecipazione al conflitto, né viene articolato in maniera esplicita il problema morale sollevato dall'ingresso in guerra a fianco della Russia, il paese che più di tutti aveva perseguitato e perseguitava ancora gli ebrei⁴⁷. In un sermone scritto per una solennità civile, la festa dello Statuto, il livornese Samuele Colombo auspicò che a vittoria avvenuta l'Italia avrebbe «fatto udire la sua voce autorevole in difesa di tutti gli oppressi, in difesa specialmente [...] di quegli unici e veri irredenti di tutto il mondo, che sono i miei umili e grandi fratelli in Israele!»⁴⁸. Il passaggio della primavera del 1915 costrinse chiaramente i rabbini a riconfigurare il conflitto nei termini di una guerra difensiva e a protezione dei deboli; l'obbedienza al potere politico e l'amore della patria non sembrano bastare per una piena legittimazione. Come è noto i temi della guerra flagello, della guerra santa e della guerra giusta, sono centrali nella teologia di guerra cattolica⁴⁹, e proprio su questo punto sarebbe interessante perseguire una linea di analisi trasversale.

3. Spunti, questioni, percorsi di ricerca

I sermoni di guerra e le preghiere per la pace, la vittoria e/o la protezione dell'esercito italiano possono essere considerati vicini alle preghiere per i governanti e per lo stato studiate da Pierre Birnbaum in *Prier pour l'État* (2005)⁵⁰. Il volume analizza il caso francese prendendo in considerazione testi che vanno dal '600 al '900 e propone un quadro interpretativo generale basato su due pilastri. Da un lato il principio talmudico *dina demalchuta dina* – la legge del regno/paese è legge – considerato la base dell'obbedienza al potere costituito, della legittimazione di un'autorità politica non ebraica, e dalla fine del '700 la «cornice giuridica per l'inserimento degli ebrei nella società occidentale»⁵¹. Dall'altro l'idea, basata soprattutto sui saggi di Yerushalmi, che l'alleanza con il monarca – *royal alliance* - o più in generale le alleanze verticali con il potere sono state cruciali nella storia ebraica⁵². Riprendendo e sviluppando l'intuizione del suo maestro Salo Baron,

⁴⁶ *Notizie diverse* [da Roma], «VI», LXIII (1915), 10: 283-284.

⁴⁷ Sul tema cfr. M. Saperstein, *Western Jewish Perceptions of Russian Jews at the Beginning of the First World War*, «European Judaism», XLIII (2010), 1, pp. 116-127.

⁴⁸ S. Colombo, *Il Dio degli eserciti e la guerra d'Italia. Agli Ebrei di Livorno nel giorno dello Statuto del 1915*, Udine, Tipografia Domenico Del Bianco, 1915. Samuele Colombo (Pitigliano 1868-Firenze 1923) era rabbino capo di Livorno e direttore del Collegio Rabbinico della città dal 1900.

⁴⁹ Cfr. G. Miccoli, *La guerra nella storia e nella teologia cristiana. Un problema a molteplici facce*, in *Pace e guerra nella Bibbia e nel Corano*, a cura di P. Stefani e G. Menestrina, Brescia, Morcelliana, 2002, pp. 103-141.

⁵⁰ P. Birnbaum, *Prier pour l'État. Les Juifs, l'alliance royale et la démocratie*, Paris, Calmann-Lévy, 2005, in particolare 7-34.

⁵¹ G. Graf, *Separation of Church and State. «Dina de-Malkhuta Dina» in Jewish Law, 1750-1848*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press, 1985, p. 2. Cfr. anche *The Jewish Political Tradition*, vol I. *Authority*, a cura di M. Walzer - M. Lorberbaum - N. J. Zohar, New Haven-London, Yale University Press, 2000, pp. 430-462. Al principio talmudico vengono spesso accostate riflessioni su Geremia come profeta dell'esilio, in particolare *Ier.* 29, 4-7.

⁵² Cfr. in particolare Y. H. Yerushalmi, *Servitori di re e non servitori di servitori: alcuni aspetti della storia politica degli ebrei*, introduzione di D. Bidussa, Firenze, Giuntina, 2003. La prima edizione di questo testo è tedesca, 1995.

Yerushalmi ha sottolineato la pragmaticità ma anche la dimensione mitologica dell'alleanza reale come chiave di lettura della storia ebraica, e il suo potenziale consolatorio e rassicurante. Resta aperto il problema del se la fiducia nelle alleanze verticali abbia talora reso più difficile analizzare il presente e i suoi rischi, e del come questo mito si sia integrato alle narrazioni antisemite sul potere ebraico, o sul legame fra ebrei e potere. Resta anche cruciale e largamente senza risposta la domanda posta da Lois Dubin in un suo articolo di qualche anno fa: «How did the rise of the modern nation-state, whether constitutional or nondemocratic affect the Jewish reliance on vertical alliances?»⁵³.

Questi spunti sono importanti per ragionare sulle preghiere per i governanti e i sermoni che commentano l'attualità – soprattutto in contesti di guerra – perché ci troviamo di fronte a testi religiosi che hanno anche un'intrinseca natura politica. L'intreccio fra questi piani è evidente negli studi a nostra disposizione sulla relazione fra ebrei e potere, fra tradizione ebraica e guerra, che sono stati in larga parte stimolati dall'evoluzione del conflitto israelo-palestinese. David Biale, che ha pubblicato il suo pionieristico *Power and Powerlessness in Jewish History* nel 1986, inizia la sua introduzione ricordando lo scoppio della guerra del Libano, che difficilmente poteva essere inquadrata nella categoria dell'autodifesa. È interessante notare che in questo volume l'800 e l'emancipazione sono quasi assenti, come se non rappresentassero un punto di svolta significativo, schiacciati fra un capitolo su *Absolutism and Enlightenment* e uno intitolato *Between Haskalah and Holocaust*⁵⁴. Michael Walzer, riflettendo su *The Ethics of Warfare in the Jewish Tradition* (2012) e sull'assenza nella tradizione ebraica di una teorizzazione della guerra paragonabile in dettaglio e precisione a quella cristiana⁵⁵, cita nelle prime righe la seconda guerra del Libano (2006) e la guerra di Gaza del 2009. È stata l'esistenza dello stato ebraico a rendere la riflessione su ebrei e potere, ebrei e guerra cogente e ineludibile non solo per gli intellettuali ma anche per i rabbini, mentre l'apparente impotenza delle comunità ebraiche diasporiche sembrava esonerare il pensiero politico e religioso ebraico dalla responsabilità di confrontarsi fino in fondo con il tema della legittimità della guerra e della violenza. «[T]he Jews – scrive Walzer – had no “high” politics, no politics of war and peace, from the time of Bar Kokhba (135 C.E.) to the time of Ben-Gurion (1948). The incompleteness of Jewish thought about war derives from this central historical fact»⁵⁶. In realtà verso la fine dell'articolo il filosofo ammette che anche l'esistenza di ebrei cittadini in uno stato

⁵³ L. Dubin, *Yosef Hayim Yerushalmi, the Royal Alliance, and Jewish Political Theory*, «Jewish History», XXVIII (2014), 1, p. 73. Cfr. anche le osservazioni di C. Facchini, *Lecture di storia ebraica. Riflessioni a margine di alcune recenti pubblicazioni*, «Storica», XIX (2013), 56-57, pp. 189-202.

⁵⁴ Rispettivamente pp. 87-117 e 118-144.

⁵⁵ Sulle concettualizzazioni della guerra nella tradizione rabbinica cfr. ad esempio J. D. Bleich - A. J. Jacobson, *Jewish Law and Contemporary Issues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 206-251; Firestone, *Holy War in Judaism*.

⁵⁶ M. Walzer, *The Ethics of Warfare in the Jewish Tradition*, «Philosophia», XL (2012), 4, p. 633.

democratico costringe ad una rielaborazione della discussione su guerra, pace e violenza nella tradizione ebraica⁵⁷, ma il suo pensiero va soprattutto agli Stati Uniti contemporanei e non allo snodo ottocentesco e al collegamento fra emancipazione, cittadinanza e elaborazione ideologica dello stato nazione, che resta inesplorato.

Ritengo invece che occorra tornare proprio su quello snodo, e che la Grande Guerra possa essere un laboratorio ricchissimo perché per la prima volta pone alcuni di questi interrogativi su scala almeno europea: li pone a noi, ma li pone in primo luogo agli ebrei dell'epoca, e fra essi ai rabbini che finivano – volenti o nolenti - per svolgere il ruolo di intermediari fra la tradizione e l'attualità, fra gli individui e una certa declinazione della dimensione collettiva dell'identità ebraica. Occorre analizzare le elaborazioni della sottomissione ad un potere politico non ebraico di cui i singoli ebrei erano partecipi in quanto cittadini – fatto che potremmo considerare di per sé una forma di secolarizzazione⁵⁸; riflettere su come la parificazione giuridica e la percezione di un rapporto privilegiato con lo stato abbiano influenzato la rielaborazione della tradizione religiosa (e viceversa); analizzare la ricezione di queste dinamiche di autorappresentazione nella società maggioritaria. È importante inoltre impostare una riflessione che prenda in considerazione gli sviluppi della storiografia sul caso cattolico, che ha recentemente rimesso al centro la Grande Guerra come momento di integrazione e di rielaborazione del rapporto con lo Stato e la nazione⁵⁹. I pochi esempi citati in questo saggio bastano già ad individuare alcune delle possibili vie di analisi trasversale, che possono seguire ad esempio la rielaborazione delle categorie di guerra castigo e guerra santa, l'interpretazione del conflitto in chiave messianica e di rigenerazione, le rappresentazioni della secolarizzazione come colpa da espiare (e di cosa si possa intendere per secolarizzazione), il potenziale conflitto fra legge civile e legge religiosa, i mutamenti della relazione con lo stato in relazione con le nuove concezioni della cittadinanza, nonché il modo di usare i riferimenti biblici nella predicazione di guerra. Concludo quindi senza conclusioni, considerando queste note un'apertura a nuovi studi.

⁵⁷ Ibidem: 640.

⁵⁸ Secolarizzazione è termine assai vago e non identifica in maniera chiara un processo uniforme e lineare di scomparsa o perdita di importanza del religioso e delle religioni. Può essere usato però per indicare una progressiva laicizzazione/secolarizzazione dello spazio pubblico, e in maniera molto pragmatica un declino nell'osservanza di pratiche religiose codificate. Cfr. C. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. Lungi dallo sparire, le religioni resistono, si adattano, cambiano forme, strutture e modalità comunicative, talora in modo ufficiale – le varie forme di ebraismo riformato, ad esempio – talora in modo non detto, nelle pratiche e nei significati che a queste pratiche sono attribuiti.

⁵⁹ Cfr. in particolare due recenti pubblicazioni italiane: M. Caponi, *Una Chiesa in guerra. Sacrificio e mobilitazione nella diocesi di Firenze 1911-1928*, Firenze, Viella, 2018; S. Lesti, *Riti di guerra. Religione e politica nell'Europa della Grande Guerra*, Bologna, Il Mulino, 2015.