



UNIVERSITÀ DELLA TERZA ETÀ
U N I T R E
UNIVERSITÀ DELLE TRE ETÀ
Sede Autonoma di Cormons

MARCO GRUSOVIN

PERCORSI EBRAICI DELLA MODERNITÀ

Anno Accademico 2000-2001

Dispensa dell'Università della Terza Età
CORMONS

Publicazione realizzata con il contributo
della Regione Autonoma Friuli Venezia Giulia e della Provincia di Gorizia



PRESENTAZIONE

Questa pubblicazione è dovuta alla cortese e sollecita disponibilità del prof. Marco Grusovin che, rispondendo all'entusiasmo e alle pressanti insistenze dei suoi allievi, ha voluto offrire loro, e a quanti non hanno potuto seguire le sue lezioni, una panoramica degli argomenti trattati nel corso di "Storia e cultura ebraica" tenuto nell'A.A. 2000/2001 per l'UNITRE di Cormòns.

L'opera, pur nella sua obbligata sinteticità, offre una visione precisa di fatti, eventi, movimenti culturali, personalità della storia e della cultura ebraica a partire dal 1492, data dell'espulsione degli ebrei dalla penisola iberica, sino alla fondazione dello Stato d'Israele.

È impresa ardua concentrare quattrocentocinquanta'anni di storia in una ottantina di pagine. Eppure l'Autore con la sua esposizione chiara, lineare e precisa, sa guidarci attraverso i secoli delineando con tratti sicuri personaggi che ci restano impressi, oltre che per l'attività svolta, anche per le loro caratteristiche peculiari, inserendoli in un preciso quadro storico-politico e nel loro *entourage* culturale.

Il testo è corredato da una ricca e vasta bibliografia, che attesta, ove ne fosse bisogno, uno studio attento, preciso, rigoroso, seriamente documentato ed offre la possibilità di ampliare ed approfondire gli argomenti trattati. Per ragioni tipografiche, mancano le numerose e varie letture con cui il prof. Grusovin è solito sostenere ed accompagnare le sue lezioni; mancano, in particolare, i suoi commenti argutamente ironici, che le arricchiscono e le rendono più gradevoli.

Un ringraziamento sentito e doveroso all'Autore da parte dell'intera Associazione, dei suoi studenti e mio personale per la sua operosa fatica.

Prof. Maria Antonietta Marini

PREFAZIONE

Questa sintetica dispensa è dedicata alle allieve e agli allievi del corso di *Storia e cultura ebraica* dell'*Università della terza età* di Cormòns che in questi anni mi hanno seguito con attenzione e pazienza stimolandomi ad un continuo approfondimento e ad una sempre più rigorosa ricerca.

È al loro entusiasmo, alla loro fatica e alle loro domande che questo piccolo libro è rivolto come segno di gratitudine e di profonda stima.

Naturalmente ciò che qui troveranno scritto non è certo tutto quanto è stato esposto nel corso delle lezioni, giacché molto più modestamente, ci si è proposti di offrire solamente una memoria, una traccia o uno strumento di approfondimento per lo meno per alcuni dei maggiori temi, problemi e personalità, affrontati durante gli studi.

Un ringraziamento particolare va alla professoressa Maria Antonietta Marini e al dottor Michele Di Maria, attuale Presidente dell'UNITRE, per aver promosso, sollecitato e sostenuto questa pubblicazione.

Gli studi ebraici, che in questi anni godono di un certo interesse, sono in effetti il simbolo di un paradosso che non nasconde la difficoltà di accogliere ed accettare la diversità per quel che è: una sfida ad ampliare le nostre vedute e ad abbracciare un concetto di uomo che travalica le nostre identità socio-culturali e i nostri angusti limiti.

L'ebraismo è l'alterità più lontana e allo stesso tempo più vicina dell'Europa, ne è la spina nel fianco, la memoria e il suo superamento. Chiunque voglia con pazienza intraprendere lo studio dell'Ebraismo, imparerà da sè in che misura determinati valori possano considerarsi trans-culturali, possano cioè travalicare confini, lingue e patrie, disperdersi e ricongiungersi dopo millenni fecondando luoghi e persone. In una laboriosa operosità spirituale, essi transitano da bocca ad orecchio per animare la ricerca e lo studio, il lavoro e l'organizzazione della società, la poesia e la preghiera, la disciplina e lo svago, come se il tempo fosse la loro sostanza e non fosse mai passato. Come se la fedeltà intransigente ad un remoto passato fosse il senso del presente e la più lieta promessa per l'avvenire.

Marco Grusovin

INTRODUZIONE

Per gli ebrei la modernità inizia in maniera tragica, con uno sconvolgimento di cui è assai difficile rendersi conto ancor oggi: la cacciata o espulsione degli ebrei dalla penisola Iberica (in ebraico: *gherùsh sefaràd*) prima dalla Spagna a partire dal 1492, e poi, pochi anni più tardi, anche dal Portogallo. Questa fu un'esperienza drammatica e sconvolgente a volte descritta con i caratteri di quell'epoca che la mitologia e la profezia sono soliti attribuire al periodo che precede l'avvento messianico, un periodo di doglie come di parto, un dolore che fece approdare alle sponde italiane, turche o magrebine esuli denutriti, ammalati e prostrati al pari di quelle ombre che offuscano ancor oggi la cultura e la memoria dell'Europa e scampate ai *lager* nazisti dopo la seconda guerra mondiale. Testimoni dell'epoca, che videro le caravelle giungere per esempio a Genova in cerca di un approdo che venne loro negato, descrivono quegli uomini, quelle donne e quei bambini con sentimenti di profonda pietà e di struggimento assai eloquenti. Amsterdam, Livorno, Venezia, Napoli e Costantinopoli, furono fra le città che, per interessi politici, economici, vocazione culturale o genuino senso d'umanità, non rifiutarono agli esuli una patria in prestito e li accolsero, presso le loro comunità, liberi di rimanere fedeli alla loro avita religione.

Da questi centri si irradiò una diaspora giudeo-spagnola e portoghese (cioè *sefardita*) ricca e intraprendente, culturalmente molto raffinata, che non rinunciò mai alla propria peculiare identità e che fu protagonista, specie nell'impero Ottomanno, nell'area balcanica, in Italia, e nei Paesi Bassi, di una poderosa rinascita economica e culturale.

Matematici, filosofi, rabbini, giuristi e letterati, banchieri e diplomatici, poeti e commercianti, i sefarditi portavano con loro le conoscenze e l'esperienza del mondo arabo. Abili traduttori di opere letterarie, scientifiche e filosofiche, pur conoscendo molte lingue continuavano a parlare lo spagnolo o il portoghese ma anche il giudeo-spagnolo ovvero il *ladino*. Raffinati nelle arti, complessi e sottili nel pensiero, struggenti nel verso della poesia e del canto, i sefarditi vissero e vivono tuttora di una laboriosità continua e movimentata, di un'imprenditorialità abile e innovatrice, di un senso del commercio quasi innato e di una solida rete di contatti familiari internazionali.

Dopo l'insediamento dell'Inquisizione e la fondazione di un regno di Spagna riunito a seguito del matrimonio di Ferdinando d'Aragona e Isabella di Castiglia, venne sferrato un ulteriore attacco volto alla liberazione delle terre meridionali ancora in mano dei mori i quali vennero definitivamente cacciati con la caduta di Granada. I sovrani cattolici ordinarono allora una generale espulsione di coloro, anche tra gli ebrei, che non si fossero convertiti al cattolicesimo. In alternativa, furono concessi tre mesi per lasciare la Spagna, cioè entro la primavera del 1492.

Molti di essi, compresi anche parecchi membri delle classi più agiate, si convertirono, - chi per interesse, chi per paura, chi ancora per indifferenza - più di 100.000 se ne andarono in Portogallo ove, temporaneamente, non era in vigore tale decreto, ma dove però li attendeva un destino ancora più amaro, e circa 50.000 di essi abbandonarono la Spagna. Essi se ne andarono con la profonda consapevolezza di essere stati sradicati a forza dalla loro patria senza aver commesso delitto, se non quello di essersi compromessi con l'invasore musulmano, e costretti ad abbandonare una condizione di vita felice e per certi versi invidiabile.

LA DIASPORA SEFARDITA

1. Nell'impero Ottomanno

Un cospicuo numero di esiliati spagnoli e portoghesi scelse come obiettivo di un nuovo insediamento l'Impero Ottomanno specie per il fatto che questo aveva annesso la Palestina. Un testimone dell'epoca, il rabbino Elia Capsali, in una sua *Cronaca* piuttosto famosa, afferma che subito dopo il 1492 migliaia e migliaia di marrani - ovvero ebrei che si erano convertiti formalmente al cattolicesimo ma che in cuor loro non avevano abbandonato la religione dei propri padri, continuando a praticarla magari in segreto - giunsero sulle coste dell'Impero (*Seder Elijah*, Padova 1896, p.13). Spesso, poiché il viaggio era piuttosto lungo e pericoloso, questi profughi dovettero organizzarsi in proprio delle specie di scali di transito, per lo più sistemati in Sicilia o nell'Italia meridionale. Essi erano diretti nella penisola balcanica, in Asia minore, in Siria e perfino in Palestina; vi giungevano spesso stremati, senza conoscere bene la lingua del posto, ammalati e privi di mezzi di sussistenza, ma il Sultano li accolse con benignità e li pose formalmente sotto la sua protezione.

Fra questi ve ne erano però alcuni che non avevano certo bisogno d'aiuto e che anzi, per le loro doti, capacità e ricchezza, trovarono presto spazi adeguati alla loro intraprendenza e cultura. Giunto in Turchia proveniente da Granada ad esempio, il medico Joseph Hamon divenne fin dal 1493 medico di corte del sultano e lo servì con onore per quasi venticinque anni. Fra essi giunsero anche abili artigiani e specialisti di esplosivi fruttuosamente ed immediatamente impiegati per rafforzare il potere dell'esercito come testimonia lo stesso Capsali nella sua *Cronaca*. L'uso di armi da fuoco nell'esercito turco è datato infatti poco dopo il periodo dell'espulsione. Vennero costruite numerose sinagoghe a Costantinopoli, altre comunità si stabilirono a Salonicco, Adrianopoli e Smirne (Izmir). Successivamente, ad incrementare queste comunità, si aggiunse anche un cospicuo numero di esuli provenienti dall'Italia meridionale (Regno delle due sicilie) e costretti, dalle vicissitudini politiche, ad abbandonare quella che era stata temporaneamente per loro una nuova patria.

2. In terra d'Israele

Nel corso del XVI secolo la comunità ebraica stanziata in Palestina crebbe in maniera piuttosto significativa, specie dopo il 1516, data di annessione all'Impero Ottomano. Testimonianze e cronache dell'epoca parlano esplicitamente di un'immigrazione sefardita, marrana e non, spagnola e portoghese che spesso proseguiva in Siria. Oltre a Gerusalemme, la comunità più importante e dinamica divenne allora quella di Safèd nell'alta Galilea. Collocata all'incrocio delle carovaniere che portavano in Siria e che dal Libano scendevano a Gerusalemme, Safèd si trovava in una zona vicina ad antiche e famose sepolture di rabbini dell'epoca tannaitica (fra cui quella di R. Shimon bar Yochai il presunto autore del *Sefer ha-zohar* - il libro dello splendore - coltivato e studiato dai mistici ebrei) ed inoltre non era contesa come Gerusalemme dalle rivendicazioni di altri gruppi religiosi.

Essa acquistò quindi un'aura di santità che attirava studiosi e mistici e che conteneva a Gerusalemme un vero e profondo clima spirituale con il vantaggio di essere collocata in una località strategica per i traffici, cosa che facilitava possibilità economiche non trascurabili. Si attesta che a metà del XVI secolo Safèd era abitata da 8-10.000 ebrei, molti dei quali sefarditi, una popolazione pari a quella di Gerusalemme, con la differenza che negli anni successivi, vale a dire i primi anni del XVII sec., Safèd crebbe notevolmente raggiungendo i 20.000 o addirittura i 30.000 abitanti (compreso il circondario). Vi si sviluppò una fiorente industria tessile, commercio di vino, olio e grano da e per Damasco o Beirut, e, contrariamente all'uso biblico, si fece ricorso massiccio al credito o al prestito su interesse anche fra ebrei per incrementare o fondare iniziative imprenditoriali.

A partire dai primi anni Sessanta del Cinquecento anche Tiberiade, non lontana da Safèd, abbandonata e in rovina, divenne il centro delle attenzioni e dell'imprenditoria ebraica sefardita. Da documenti ufficiali sembra che fu Doña García (Hanna) una delle più eminenti figure imprenditoriali femminili sefardite, giunte con i profughi prima in Italia e poi in Turchia, ad accollarsi, insieme ad una stretta trama di parenti e conoscenti, il pagamento di una tassa annua di 1000 pezzi d'oro di affitto al Sultano al fine di investire sullo sviluppo dell'antica città compresa la ristrutturazione delle antiche terme e dei bagni.

3. Nel nord Europa

I Paesi Bassi, benchè ancora sotto dominio spagnolo, in forza della loro posizione divennero il centro principale per il commercio nell'Oceano

Atlantico. Molti marrani vi trovarono un rifugio lontano dai rigori dell'inquisizione spagnola e molte opportunità commerciali. Molti di essi, raggiunsero un notevole successo economico ad Anversa o Amsterdam. Con l'avvento della *Riforma* protestante, e solo nelle aree in cui prese piede, agli ebrei fu permesso di vivere in pace secondo i dettami della propria religione motivo per cui, ad Anversa, che rimase a maggioranza cattolica, la locale comunità ebraica non mise radici e non ebbe continuità. Viceversa Amsterdam, fondata già nel 1591 o, al più tardi nel 1602, ebbe a partire dal 1608 il proprio rabbino e si sviluppò enormemente. Molti marrani tornavano ad abbracciare apertamente la propria religione d'origine e non venivano perseguitati - benchè controllati attentamente - nel loro modo di esprimersi e di comportarsi. Il porto si fece un nome nel commercio dei diamanti e molti ebrei abbracciarono l'impresa commerciale della Compagnia delle Indie (Dutch East India Company). Molti altri marrani da Amsterdam si mossero verso i porti tedeschi di Amburgo, Altona, Glueckstadt ed altri approdarono in Danimarca. Vi giunsero in realtà come cristiani ma vivevano da ebrei. Essi presero nelle loro mani il traffico delle spezie e dei prodotti coloniali ed eccelsero come agenti e intermediari. Stabilirono anche contatti fra la penisola Iberica e i porti del nord, indirettamente sostennero il Portogallo nella sua guerra d'indipendenza per un affrancamento definitivo dalla Spagna. Favorirono inoltre i contatti con l'Inghilterra, da cui erano stati espulsi formalmente nel 1290 ma dove erano tornati a risiedere sporadicamente, anche per motivi commerciali, per lo più in veste di convertiti o marrani. I contatti tra la comunità di Amsterdam e la casa regnante ai tempi di Oliver Cromwell sono estesamente documentati e lo stesso rabbino olandese Menassè ben Israel (1604-1657), leader della comunità di Amsterdam e maestro di Spinoza, si prodigò anche formalmente per una riammissione degli ebrei in Inghilterra, che all'inizio non ebbe successo, ma che contribuì a diffondere una sensibilità più aperta e tollerante nei loro confronti.

4. In Italia

La vita degli ebrei in Italia non può essere considerata in maniera omogenea: la frammentazione politica della penisola si rifletteva di fatto anche nell'attitudine nei confronti degli insediamenti ebraici lasciando spazio ad un ampio ventaglio di condizioni. Nonostante ciò, unici furono per lo meno i modelli di insediamento, quelli conosciuti come *ghetti*. Inizialmente si trattava di un confinamento delle comunità ebraiche in alcune zone o rioni delle città. Questo tipo di politica sembra essere iniziato a Venezia nel 1516 dove appunto

gli ebrei vennero costretti ad insediarsi in un'area conosciuta come *ghetto* o *getto*, che indicava il luogo ove originariamente erano insediate alcune fonderie. Con il passare del tempo e con l'aumento della popolazione, a questo primo nucleo territoriale vennero aggregate altre aree limitrofe, in modo da formare comunque un'entità separata. Fu all'epoca della *Controriforma*, e precisamente nel 1555, che Papa Paolo IV Carafa confermò con la bolla *Cum nimis absurdum*, il carattere perentorio delle restrizioni di residenza, già stabilite dal quarto *Concilio lateranense* per gli ebrei. Se a Venezia la cosa risultava abbastanza semplice trattandosi di isole il cui accesso era facilmente limitato, altrove i quartieri avrebbero dovuto avere un solo accesso controllato, ed era perciò necessario bloccare anche con interventi urbanistici ogni altra entrata. La parola *ghetto* diventò quindi un termine comune per designare in tutta Europa i quartieri separati ove erano costretti a vivere gli ebrei.

Oltre alla comunità di Venezia, che era all'epoca probabilmente la più numerosa, altre comunità sefardite si stanziarono a Roma, Mantova, Pisa, Livorno, a Napoli, Reggio Calabria e in Sicilia. Comunità di marrani o di origine marrana si stabilirono anche ad Ancona fin dal 1556 sviluppando una fitta rete commerciale per poi soffrire una serie di dure restrizioni e persecuzioni in quanto parte dello Stato Pontificio.

Le peculiari caratteristiche di apertura, raffinatezza e complessità dell'ebraismo italiano si consolidarono proprio a seguito dell'immigrazione sefardita, e precisamente a cavallo tra il Quattrocento e il Cinquecento, grazie a uomini come Don Isaac Abravanel e suo figlio Yehudah, Elia Del Medigo, Yochanan Alemanno, Azariah De Rossi e molti altri, i quali elaborarono una felice sintesi tra la cultura ebraica italiana, sefardita e ashkenazita, con le istanze umanistico-rinascimentali coltivate e sviluppate dai più alti ingegni scientifici, filosofici e politici dell'epoca.

ELIA DEL MEDIGO (1458-1493)

Discendente da un'antica e prestigiosa famiglia cretese di origine *ashkenazita* (cioè tedesca) dedita, come suggerisce il nome, alla professione medica, Elia Del Medigo, conosciuto nelle fonti latine anche come Helia Cretensis, nacque a Candia (Creta) intorno al 1458. Sui suoi primi studi non possediamo notizie certe: pare che fosse stato avviato in gioventù a studi biblico-talmudici tradizionali sotto la guida del padre e poi affidato a precettori privati che lo introdussero allo studio della filosofia e della medicina.

L'isola di Creta, che apparteneva sin dalla quarta crociata (1204) alla Repubblica di Venezia, rappresentava all'epoca una sorta di crocevia economico e culturale del Mediterraneo. L'agiatezza economica dovuta ai fiorenti traffici e la posizione strategica dell'isola inducevano studiosi ebrei, arabi, cattolici ed ortodossi a frequenti viaggi e talvolta anche a soste prolungate, motivo per cui si affermò la fama di Creta come grande centro culturale e nodo strategico per la trasmissione di testi e idee.

Dunque il Del Medigo, formalmente suddito della Serenissima, partì nel 1480 alla volta dell'Italia per completare, almeno ufficialmente, i propri studi di medicina, ma dedicandosi invece con passione, appena giunto a Venezia, agli studi filosofici. A questo periodo risale infatti la sua prima opera a noi pervenuta: una *Quaestio de efficientia mundi*, che pare circolasse in manoscritto ben prima della stampa e che mostrava già una certa padronanza degli scritti di Aristotele, Averroè e Avempace. L'erudizione e la chiarezza del cretese, riconoscibili soprattutto nell'utilizzo di taluni commenti aristotelici di Averroè noti a Del Medigo in traduzione ebraica, ma poco conosciuti o difficilmente reperibili in latino, attrassero su di lui l'attenzione di taluni studiosi italiani con i quali entrò perciò in contatto trasferendosi nella vicina Padova, sede dell'università. Tra questi "discepoli" cristiani spiccano i nomi di Domenico Grimani, Girolamo Donato e Giulio Pizzomanno, ma soprattutto quello di Pico della Mirandola, che proprio tra il 1482 e il 1484 si trovava a Padova per approfondire le sue cognizioni filosofiche, e con il quale il Del Medigo instaurò un rapporto di assidua e proficua collaborazione. I contorni di questo periodo della sua vita non sono ancora del tutto chiari: qualcuno ha avanzato l'ipotesi che il Del

Medigo fosse stato invitato ad insegnare presso l'università, più attendibile appare l'opinione che lo vuole insegnante a Padova in una delle tradizionali scuole midrashiche o *yeshivot*, cioè scuole biblico-talmudiche di tipo rabbinico. Per non contraddire le parole dello stesso Del Medigo, il quale appunto parla di "discepoli cristiani" e della sua attività d'insegnamento, si deve ammettere perciò anche la possibilità di un qualche ulteriore ciclo di lezioni o conferenze private sul pensiero di Averroè tenute in città e frequentate dai rampolli della nobiltà veneta.

Tra il 1482 e il 1487 la gran parte della produzione del cretese trae origine dalla committenza del giovane conte della Mirandola e le vicende bio-bibliografiche di Del Medigo si intrecciano con le esigenze del nobile erudito. Del Medigo traduce per Pico quasi un'intera biblioteca averroista: l'*Epitome* al libro delle *Meteore* di Aristotele, il *Commento Medio* allo stesso libro, il *Commento Medio* ai libri I-VII della *Metafisica* di Aristotele, il proemio e l'epitome al libro *lambda* della stessa, un commento agli *Analitici Primi* e la *Parafrasi* di Averroè della *Repubblica* di Platone.

A questa attività di traduzione, Del Medigo abbina però anche una propria originale elaborazione testimoniata, oltre che dalla *Quaestio de primo motore*, composta tra il 1480 e il 1482, da una *Quaestio de mundi efficientia* e da quella intitolata *De esse essentia et uno*, a cui vanno aggiunti poi un trattato sull'unità dell'intelletto ed uno sulla possibilità di congiunzione con l'intelletto agente, nonché un doppio commento, in latino e in ebraico, al *De substantia orbis* di Averroè.

Dopo aver incontrato il Pico saltuariamente a Pavia e Carpi, Del Medigo lo seguirà a Firenze, dove è ospite in casa sua e dove è introdotto nel cosiddetto circolo neoplatonico fiorentino di Marsilio Ficino. In questo ambiente però il cretese si trova a disagio, e si trasferisce, nell'estate del 1485, a Bassano. A causa del nuovo amore di Pico per gli studi neoplatonici ai quali associa un'interesse per gli scritti cabbalistici, egli preferisce ritirarsi e abbandona il conte libero di perseguire i propri nuovi interessi sotto la tutela di Yochanan Alemanno e Flavius Mitridate che lo introducono sistematicamente, ma forse non senza riserve e filtri, alla conoscenza dei segreti della letteratura mistica ebraica.

Il cretese non si sottrae tuttavia ad un ultimo confronto con il conte e, in un estremo tentativo di piegarlo alle proprie dottrine, i due si incontrano a Perugia per riflettere insieme su questioni di fisica e metafisica. Le strade dei due divergono però definitivamente e il cretese ritorna a Venezia ove trova protezione presso un suo ex uditore divenuto ormai cardinale, Domenico Grimani. Per lui

Del Medigo lavorerà ancora qualche anno eseguendo nuove traduzioni e commenti del *corpus* averroista e vedrà forse alcuni dei suoi lavori editi dalle stamperie veneziane.

Sembra che il Del Medigo abbia poi improvvisamente lasciato l'Italia per ritornare a Creta intorno al 1488. Vi sono sostanzialmente tre ipotesi per questa che sotto certi aspetti può essere considerata una fuga: egli avrebbe potuto avere uno scontro nell'ambiente dell'accademia talmudica di Padova, guidata dal rabbino Judah Minz, il quale avrebbe addirittura emesso contro di lui un vero e proprio bando di scomunica ritenendo inaccettabili le sue posizioni filosofiche, il suo indirizzo prettamente razionalista, e la sua pubblica frequentazione di ambienti non ebraici. In alternativa, Del Medigo avrebbe potuto essere stato colpito indirettamente da un bando di scomunica emesso dall'Arcivescovo di Padova Pietro Barozzi, il quale vietava esplicitamente l'insegnamento pubblico della dottrina averroista dell'unità dell'intelletto. Una terza ipotesi infine afferma che Del Medigo, riscontrando un crescente interesse di Pico per le dottrine cabbalistiche e neoplatoniche, nonchè riscontrando l'uso strumentale e apologetico che di queste egli andava elaborando nelle sue tesi a fini proselitistici, lasciò definitivamente l'Italia amareggiato e deluso.

Sia come sia, una testimonianza del suo allievo Saul Cohen ben Mosè Ashkenazi lo vuole a Candia già dal 1489 e, finalmente libero da obblighi e imposizioni socio culturali, nonchè sgravato da impegni di circostanza, essa tratteggia il Del Medigo impegnato in una sistematica attività di insegnamento destinata a rimanere sconosciuta per molti anni. Nel 1490 termina il suo libro più impegnativo e lucido sotto il profilo filosofico-religioso: la *Bechinat Ha-Dat* (Disamina della religione) e muore nel 1493 in seguito sembra ad un'operazione chirurgica.

Onorato da ebrei e cristiani, maestro insigne della tradizione peripatetica arabo-giudaica e tuttavia attento alle innovazioni dello stimolante ambiente rinascimentale italiano, Del Medigo non fu solo il più influente commentatore di Averroè del tardo Quattrocento, ma anche un appassionato apologeta e un geloso conservatore dei valori spirituali della tradizione religiosa ebraica.

YOCHANAN ALEMANNI (1435-1504)

Figlio di Yizhaq ben Eliyah di Parigi, Yochanan nacque quasi certamente nell'Italia centro-settentrionale e venne chiamato Alemanno perchè il padre veniva appunto dal nord (*Ashkenaz*). Avviato in tenera età a studi biblici tradizionali, Alemanno cominciò presto a viaggiare; dopo un primo periodo trascorso a Firenze, ospite della ricca famiglia dei banchieri "da Pisa", trovò ospitalità presso altre famiglie toscane per trasferirsi poi a Padova verso il 1463 ove si dedicò agli studi filosofici. A questo soggiorno si attribuisce con probabilità la stesura del suo *Commento al Cantico dei cantici* intitolato *Hesheq Shelomò* (Il desiderio di Salomone). Dopo un breve soggiorno a Verona, nel 1470 è a Mantova ove consegue il titolo di "Doctor artium liberalium et medicinae" presso il maestro Yehudah ben Yechi'el (conosciuto anche come Messer Leon) che aveva la facoltà - insieme a pochi altri in Italia - di poter rilasciare l'attestato riconosciuto dalle università. In questo periodo inizia la stesura di un'opera per gran parte autobiografica ma anche mistica e filosofica intitolata *Hay ha-'olamim* (L'immortale). Dopo un periodo oscuro, probabilmente trascorso girovagando nell'Italia del nord, dal 1488 lo ritroviamo a Firenze dove inizia una lunga permanenza sempre in contatto con la casa del banchiere Yechi'el da Pisa quale precettore dei suoi figlioli, e poi anche con Pico della Mirandola. Qui porta a compimento la maggior parte delle sue opere influenzato anche dal clima neo-platonico diffuso in città dall'accademia di Marsilio Ficino. Tra il 1488 e il 1490 completa il trattato *Shir ha-ma'alot* (il *Cantico delle virtù* di Salomone, poi incluso all'ampio *Commento al Cantico dei cantici* di cui abbiamo già accennato) dedicandolo allo stesso Pico della Mirandola che ne aveva caldeggiato il completamento colpito dall'erudizione dell'autore. Nel 1489 mette mano ad un commento allegorico al Pentateuco intitolato *'Ene ha-'edah* (gli occhi della comunità religiosa) rimasto però inconcluso. Oltre a varie traduzioni latine di opere arabe ed ebraiche, sempre per Pico, Alemanno completa presumibilmente la sua opera enciclopedica *Hay ha-'olamim* e rimane a Firenze fin verso il 1494 per recarsi poi presso varie corti italiane: Bologna, forse Ferrara, e Mantova, ove intrattiene rapporti con Paride da Ceresara, sin-

golare figura di umanista dedito alla magia e all'alchimia, attivo alla corte dei Gonzaga. Si presume che la morte di Alemanno sia avvenuta poco dopo il 1503 anno a cui si fanno risalire gli ultimi appunti autografi (*liqutim*) ritrovati.

Le opere di Alemanno, come non ha mancato di sottolineare Umberto Cassuto, anche perchè numerose, vaste e inedite, sono state purtroppo sottovalutate e trascurate. Esse attestano invece "l'opera di un intelletto vigoroso e limpidamente ragionatore". Non a caso la loro influenza sullo stesso Pico della Mirandola fu notevole: testimoniano perciò un esempio efficace dei mutui rapporti e del reciproco influsso tra il pensiero italiano del Rinascimento e quello ebraico.

JOSEPH CARO (1488-1575)

Joseph ben Efraim Caro nacque in Spagna nel 1488 ma in seguito all'espulsione del 1492, la sua famiglia si rifugiò in Portogallo dove venne costretta alla conversione. Solo nel 1497 essa riesce a fuggire via mare verso i Balcani dove ritorna a praticare il Giudaismo.

Intorno ai primi anni del 1520 Caro iniziò la compilazione di una vasta opera volta alla ricapitolazione di tutte le leggi ebraiche allora in uso. Questa, che può essere considerata la principale opera di Caro, intitolata *Bet Yoseph* (La casa di Giuseppe) è in sostanza un dettagliato commentario al codice delle norme bibliche e talmudiche compilato da Jacob Ben Asher nel quattordicesimo secolo e conosciuto come: *Arba' ah Turim*.

Caro era ben consapevole del fatto che le diverse leggi, usi e costumi degli ebrei sefarditi, spesso erano in conflitto con quelli dei loro confratelli ebrei in Turchia o nei paesi limitrofi, creando un notevole ostacolo all'unità della legge ebraica. Il diffondersi della stampa, inoltre, aveva incrementato anche il numero di singoli trattati, stampati qua e là senza che le varie comunità ne fossero a conoscenza reciprocamente creando ulteriore confusione.

Fu così che sia il codice *Arba' ah Turim* che il commento di Caro *Bet Yoseph*, provvidero, congiuntamente, alla sistematizzazione di tutto il materiale *halakico* (normativo) talmudico e post talmudico praticamente su ogni decisione prescrittiva fino ad allora rilevante. Nell'accingersi a tale opera, Caro assunse come criteri di riferimento le decisioni di Alfasi, Maimonide e Asher ben Yechiel, senza dubbio le tre autorità rabbiniche più prestigiose in materia di prescrizioni, armonizzandole con un altro criterio, più pragmatico, e cioè quello di tenere in conto sempre l'opinione che comunque la maggioranza delle autorità aveva abbracciato sull'uno o l'altro caso. Questo metodo creò anche qualche aperta critica perchè infatti, nella deliberazione, non si discuteva tutta la serie delle opinioni come prescritto dal metodo talmudico, ma se ne indicava una sintesi sulla base dei criteri assunti, semplificando quindi e non problematizzando le posizioni.

Nonostante la vastità e l'erudizione di Caro, il *Beth Yoseph* non era un testo completo e quindi egli si dedicò ad un'altra opera di minore entità ma di più

generale applicazione: un compendio delle regole fondamentali (*pesaqim*) da seguirsi nella deliberazione dell'halakah. Si potrebbe dire che questo doveva essere un trattato metodologico per dotare ogni studente o giudice di una guida sul come orientarsi nel compito della deliberazione. Quest'opera, intitolata: *Shulkhan Arukh* (La tavola apparecchiata), divenne il codice di riferimento praticamente definitivo del Giudaismo tradizionale e il più completo ed autorevole compendio delle pratiche dell'ebraismo praticamente fino ad oggi.

Il *Shulkhan Arukh* vide la luce per la prima volta nel 1564 ma subito ristampato più volte, si diffuse immediatamente in tutta la diaspora perchè pur avendo come riferimento le deliberazioni rituali e gli usi degli ebrei sefarditi, venne in qualche modo pensato anche per un pubblico ashkenazita. Si tratta di un codice piuttosto scarno e funzionale che non lascia spazio a digressioni esortative o alla riflessione teologica, soprattutto per necessità di concisione. Viceversa, da altri lavori del Caro, risulta evidente che egli fu anche un profondo mistico. Come si deduce infatti dalle pagine di un suo diario, Caro pensava di aver avuto una sorta di comunicazione divina attraverso un massaggero (*Maghid*, ovvero un araldo) che per lo più lo ammoniva e lo esortava alla modestia, alla gentilezza, alla preghiera devota e alla pratica ascetica. Una severa critica del divino mentore alle sue deliberazioni rituali, avrebbe infine spinto il Caro a desiderare un morte santa, un martirio in nome del Signore (una morte per la santificazione del nome) ma questo destino non si compì e Caro, raggiunta la Terra Santa, morì serenamente nella città di Safèd.

L'ORGANIZZAZIONE DELLE COMUNITÀ ASHKENAZITE

A differenza dei sefarditi, gli *ashkenaziti*, ovvero quegli ebrei grosso modo stanziatisi nelle terre del nord Europa (*Ashkenaz* in ebraico vuol dire Germania), ebbero la capacità di conservare ed alimentare una particolare serie di usanze e tradizioni che, a cominciare dalla pronuncia stessa della lingua ebraica, si riflettevano sull'organizzazione della comunità, le sue istituzioni e la sua impostazione liturgica. Queste peculiarità affondavano ovviamente le loro radici in pratiche assai antiche, ma anche nella formulazione specifica che tutta una serie di maestri ne avevano dato, concorrendo così a determinare un patrimonio d'autorità ed una spiritualità tutta speciale nata e diffusa fra le terre del nord. Un rabbino sefardita, ad esempio, si riferisce con le seguenti parole ad una particolare usanza di "ordinazione" rabbinica chiamata *semikàh* in uso presso gli *ashkenaziti*:

Usanza francese e tedesca, ove i rabbini *ordinano* i loro allievi con il grado di maestro quando vedono che questi hanno raggiunto una conoscenza che gli permette di insegnare, allora essi gli accordano il permesso di stabilire una *yeshivàh* (cioè una scuola religiosa) ovunque, di giudicare ed insegnare.

(R. Isaac ben Sheshet, *Responsa*, n. 27)

L'ordinazione assicurava un certo *status* al maestro, ne faceva il perno della comunità, esigeva rispetto ed era un segno di superiorità. Gerarchia, autorità, centralità spirituale, erano dunque le prerogative del Rabbi ashkenazita, il quale appunto, se veniva a mancare, avrebbe compromesso l'esistenza stessa della comunità. Così ad esempio un famoso rabbino ashkenazita descrive la comunità di Bamberg prima del suo arrivo:

Prima di pervenire alla comunità di Bamberg, questo luogo era come un muro scalcinato e rotto (...) non vi era alcuno che pensasse di migliorare lo stato delle cose e regolarle. La comunità era come un gregge senza pastore (...) Non vi erano soldi nel fondo di carità, non alla sinagoga, nè per il cimitero (...) nessuno assisteva il povero.

(R. Moses Minz, *Responsa*, n. 60)

Rabbi Moses Minz ci descrive qui la situazione a Bamberga nell'estate del 1469 che testimonia appunto uno stato di abbandono dei doveri elementari di una comunità circa l'amministrazione della carità. Caratteristica poi dell'autorità ashkenazita era il desiderio o l'aspirazione, di estendere la propria influenza anche sulle comunità vicine, nonchè il tentativo di fissare e organizzare particolari "sinodi rabbinici".

Rabbi Meir Halevi di Vienna, ad esempio, nella sua epoca è considerato da r. Johanan ben Mattatias (rabbino francese) il "rabbi della Germania", ovvero: il "rabbino capo della comunità ashkenazita di tutta Europa". Egli ha nominato a sua volta Rabbi Ishaia ben Abba Mari "rabbi su tutto il regno di Francia" e, nel caso qualcuno volesse fondare una *yeshivàh* senza il suo consenso o la sua approvazione, allora il suo bando di scomunica (o separazione) squalificherebbe ogni deliberazione *halakica* (normativa) adottata o espressa dal capo di quella *yeshivàh* o dai suoi scolari.

D'altra parte le autorità locali, quelle civili, nominavano in genere un rabbino che coadiuvava le altre autorità nella raccolta delle imposte. Questo provocò spesso contrasti tra i rabbini locali e quelli imposti o nominati dalle autorità civili; una sorta di problematica affine a quella che nel mondo cattolico si riscontrava nella nomina dei vescovi ed anche in quella di taluni parroci.

Se volessimo tratteggiare con una formula la storia dell'ebraismo ashkenazita in Europa, potremmo parlare di una difficilissima battaglia per il diritto alla stabilità e alla sicurezza, e poi anche per un'integrazione vera e propria.

In terra francese, tedesca, boema, morava, ungherese e russa, la presenza degli ebrei non fu mai generalmente accettata dalla popolazione. Essa venne strumentalmente utilizzata dai signori locali prima per assicurarsi servizi e liquidità finanziaria in momenti difficili e poi liquidata spesso confiscandone i beni, quando le pressioni popolari (economiche o religiose) avrebbero potuto compromettere la stabilità sociale e il mantenimento del potere.

LE COMUNITÀ POLACCHE, LITUANE E TEDESCHE

A partire dal Medioevo numerose comunità polacche, tedesche e lituane, per quanto marginali e povere, mostravano una certa omogeneità: nei nomi di persona, nell'uso della lingua *yiddish* (una sintesi dell'ebraico con la lingua tedesca, polacca e russa analoga al *ladino* impiegato dai sefarditi) e soprattutto nell'organizzazione comunitaria e nelle sue istituzioni. A partire da un decreto del re Casimiro III di Polonia (1334) più volte confermato, e poi fatto proprio dal suo successore Casimiro IV della casa degli Jaghelloni nel 1453, gli ebrei furono incentivati a stabilirsi presso quelle terre e a dedicarsi al piccolo commercio, all'artigianato, al prestito del denaro, e perfino all'agricoltura. Nonostante ciò, anche in periodi di relativa pace sociale e prosperità economica, gli ebrei soffrirono attacchi, stragi e razzie da parte delle popolazioni locali, che culminarono spesso in veri e propri *pogroms* (massacri), il cui corollario era l'incendio di case, scuole o sinagoghe, la sistematica devastazione delle attività commerciali e talvolta l'allontanamento forzato o l'espulsione (come nel caso degli ebrei lituani fra il 1495 e il 1503). Nel 1500 in Polonia erano stanziati da 10 a 15.000 ebrei, popolazione che incrementò presumibilmente di altre 150.000 unità fra il 1500 e il 1648 facendone la più grande comunità della diaspora in Europa.

Ogni comunità locale (in ebraico: *kehillàh*) eleggeva una propria rappresentanza i cui membri avevano il compito di determinare e raccogliere le tasse dovute al governo nonché assicurare i bisogni fondamentali della comunità, a partire da quelli relativi all'educazione e alla sepoltura dei morti (alla quale generalmente veniva delegata una speciale associazione chiamata *hevràh kadishàh*) per terminare con le incombenze burocratico-amministrative e la determinazione dei criteri con i quali eventualmente ammettere o espellere i membri della comunità stessa.

A partire dal XV secolo l'ebraismo polacco si distinse in Europa per esser stato la patria di numerosi ed eminenti commentatori del *talmud* i quali, proprio in forza della loro abilità ed acutezza, fondarono numerose scuole. Nelle *yeshivòt* (singolare: *yeshivàh*) la "disputa talmudica" divenne quasi il fine stesso del-

l'attività d'insegnamento. Il cosiddetto *pilpul* (letteralmente: "pepe", cioè capacità di acutezza e di problematizzazione delle posizioni espresse) o *hilluk* (sottile enucleazione e riconciliazione delle posizioni espresse dai maestri del talmud) si diffuse talmente che alcune eminenti autorità rabbiniche ne criticarono severamente l'uso metodico, ravvisando in esso il rischio di perdere il contatto con la realtà e con le esigenze primarie che devono guidare l'opera di interpretazione della legge. Il metodo del *hilluk* tuttavia, radicato nell'antica esegesi talmudica ashkenazita, rese possibile una partecipazione in qualche modo creativa dei discepoli al vasto patrimonio intellettuale dell'ebraismo rabbinico, consentendo inoltre un continuo approfondimento ed una genuina vivacità alla tradizione halakica (cioè normativo-prescrittiva), che in Europa andava appiattendosi sulla base delle codificazioni standardizzate di Mosè Maimonide o Joseph Caro.

LA NASCITA DEL CHASSIDISMO

Durante la seconda metà del XVIII secolo la Polonia perse sostanzialmente la propria autonomia. Nel 1764 il cosiddetto *Concilio delle quattro terre* fu abolito e nel 1772 Austria, Russia e Prussia si spartirono i territori polacchi. Il sistema delle comunità sopravvisse alla ripartizione, ma il suo potere fu notevolmente ridimensionato, specie a causa di un nascente movimento spirituale di orientamento mistico che cominciava a guadagnare consensi ed entusiasmi in vaste porzioni della popolazione ebraica: il *chassidismo*.

Il movimento, così denominato dalla parola *chèsed*: carità, pietà, beneficenza, apparve per la prima volta nella regione della Podolia (Ucraina polacca) area che era stata sia il rifugio per la setta dei *frankisti*, i discepoli eterodossi dello pseudo messia Shabbetày Zevì (1626-1666), sia di molte sette cristiane non conformiste staccatesi dalla chiesa cattolica romana. Il leader del movimento chassidico, secondo la tradizione, fu un maestro itinerante, sognatore e operatore di miracoli di nome Israel ben Eleazar (1700-1760), conosciuto anche come *Baal shem* (cioè: il signore del nome divino) ed abbreviato come: *Besht*. Il suo insegnamento orale cominciò a circolare per iscritto intorno al 1780 e fu stampato, con il titolo di *Shivtei ha-Besht* solo nel 1814.

La predicazione semplice della gioia della Torah, una sorta di pietismo profondo e sincero connesso a pratiche magiche, la scrittura di amuleti e le dottrine mistiche narrate in forma di parabole ambientate nella quotidianità, mostrano come Israel ben Eleazar fosse giunto sostanzialmente ad una personale elaborazione di dottrine kabbalistiche (mistiche) reinterpretando la figura del rabbi, del maestro, non più organicamente intesa e inquadrata nella gerarchia istituzionale dell'ebraismo ormai in disfacimento del mondo ashkenazita, ma come quella di una guida spirituale indipendente dagli eventi e dalle strutture; un autentico mediatore vivente fra le esigenze delle comunità abbandonate a sè stesse, la loro appartenenza all'ebraismo, e il loro Dio, unica garanzia della sopravvivenza di queste e di quella.

Il chassidismo spostò il centro di gravità della kabbalàh dalla speculazione metafisica ad un'attività psicologico-mistica, dalla teoria sull'origine e la ricomposizione del cosmo ad un metodo per giungere alla felicità e ad una vera

e propria beatitudine interiore. Secondo questo insegnamento, la *devekut* (cioè l'ideale unione mistica con Dio) può essere perseguita non nell'isolamento ma nella prassi quotidiana: nel mangiare, nel bere, nelle relazioni sessuali, negli affari, e persino nel fumare tabacco. Queste esigenze materiali ed impulsi corporei contengono la possibilità di trasformare in santo ciò che apparentemente è profano. Questo è il senso della dottrina dell'*avodah ba-gashmiyut* (il servizio divino attraverso la materialità o la corporeità) ovvero un atto fisico può diventare religioso se svolto nella ricerca della *devekut*, dell'unione con Dio, e questa è una pratica accessibile a tutti, secondo le capacità di ciascuno.

Questa dottrina criticava perciò l'isolazionismo dei grandi studiosi del talmud, il loro disprezzo per le cose materiali e quotidiane, la realtà della povera gente, il senso di privilegio e distacco che il titolo rabbinico gli conferiva, la ricerca di onori e potere sulle comunità stesse. In questo senso il chassidismo rappresentò originariamente un elemento di rottura con la tradizione ashkenazita stessa e la sua organizzazione rabbinica e comunitaria. Autorità di ogni paese si affrettarono ad emettere bandi di scomunica e severe condanne ma il movimento non poté essere arginato soprattutto quando, con il pericolo di una più marcata secolarizzazione e assimilazione sistematicamente insinuata all'epoca dei lumi fra le comunità ebraiche, l'opposizione netta dei chassidim si rivelò una forza di contrasto notevole ed un prezioso argine per l'ortodossia.

JOSEPH SHELOMO DEL MEDIGO YaShaR di Candia (1591-1655)

Joseph ben Shelomò Del Medigo nacque a Creta discendente da quella nota famiglia che aveva già dato i natali al filosofo Elia. Come quest'ultimo, Joseph venne avviato a studi tradizionali ma già quindicenne (nel 1606) si trasferì a Padova per completare gli studi di medicina. Qui prese però a frequentare le lezioni di Galileo, che in seguito citerà nei suoi scritti come: "mio maestro", interessandosi di algebra, astronomia e soprattutto filosofia. Addottoratosi nel 1613, ritornò a Creta per sposarsi ed esercitare la professione medica, ma vi risiedette solamente tre anni trascorsi i quali abbandonò definitivamente l'isola per intraprendere una vita solitaria e avventurosa.

La sua prima tappa fu al Cairo, dove si misurò pubblicamente con il matematico Ali ben Rahmadan confutandone gli argomenti in fatto di trigonometria sferica. In Egitto ritrovò alcuni manoscritti originali di Mosè Maimonide (parte della *Guida dei perplessi*) e di Ibn Ezra, stringendo amicizia con il capo della comunità *caraita* (una setta ebraica staccatasi dal giudaismo rabbinico intorno al X secolo) Jacob Alessandrino. Si spostò poi a Costantinopoli dove venne in contatto con alcuni zelanti kabbalisti tra i quali Jacob ibn Nehemias e continuando a frequentare i capi della comunità *caraita*, specie Moses Mezordi, da cui acquistò testi scientifici e teologici elaborati secondo il loro punto di vista. Nel suo viaggio verso nord, attraverso l'area balcanica, si trattenne in Romania, dove strinse amicizia con un altro noto kabbalista: Solomon Arabi.

Nel 1620 giunse in Lituania, a Vilna, dove assunse l'incarico di medico personale del principe Radzwill dedicando i sabati all'insegnamento nella locale sinagoga. Trasferitosi in Polonia, approfondì lo studio della *kabbalah* e, contemporaneamente, intrattenne rapporti epistolari con teologi e matematici sia cristiani che *caraiti*. Si recò poi ad Amburgo, e da qui, tra il 1628 e il 1630, ad Amsterdam, con l'incarico di rabbino predicatore, dove pubblicò alcuni dei suoi lavori. Dal 1631 al 1645 esercitò nuovamente la professione medica a Francoforte sul Meno per poi trasferirsi infine a Praga, dove morì nel 1655.

Nelle sue peregrinazioni, Del Medigo acquisì un'erudizione enciclopedica; a contatto con dotti ebrei, arabi e cristiani, raccolse codici, libri e manoscritti;

studiò il greco, il latino e numerose lingue europee; si applicò alle tradizionali discipline rabbiniche: *Mishnàh*, *Gemaràh*, *Kabbalàh*, e poi medicina, filosofia, matematica, geometria e astronomia. Nei suoi numerosi saggi, per la gran parte rimasti inediti o perduti, si avvalese di autorità di ogni paese ed epoca. I suoi lavori sono disseminati di contraddizioni insanabili, formulazioni radicali e moderate insieme, ipotesi ben congeniate ed originali soluzioni costruite su precisa documentazione scientifica di prima mano nella quale si percepisce l'eco della scuola algebrica italiana. Del Medigo passa continuamente dal piano scientifico a quello filosofico, da quello teologico e metafisico a quello empirico, e da ultimo, alla interpretazione mistica.

Seguendo i suggerimenti di un saggio di M. Segre (*Nel segno di Galileo*), si potrebbe collegare, almeno in parte, il fallimento di una sintesi sistematica e coerente del lavoro scientifico di Del Medigo, con quella degli altri più famosi discepoli di Galileo, quali ad esempio Cavalieri e Torricelli. Questa mancata sintesi, che non poco nel corso di una prima lettura ci lascia sconcertati ed insoddisfatti, è in realtà il frutto maturo di ciò a cui il galileismo era pervenuto, e cioè l'impossibilità di risolvere dal punto di vista teorico gli elementi contraddittori ed oscuri portati alla luce da un nuovo metodo di indagine nella cornice del sapere scientifico-teologico tradizionale.

Allo stato attuale delle ricerche, non è possibile definire con rigore quale sia stato per Del Medigo il punto di partenza cronologico o teoretico della sua riflessione; è probabile che dopo gli anni trascorsi all'accademia patavina, continuando a sviluppare i suoi interessi matematico-geometrici e astronomici, egli abbia iniziato un paziente lavoro di ricomposizione del sapere entro una precisa cornice cosmologico-ontologica ebraica. L'uso abbondante di autorità antiche e medievali, latine, greche, arabe, ebraiche o cristiane, si affianca felicemente all'apologia entusiasta del sistema copernicano e dei riscontri sperimentali di Galileo:

Così provò Galileo, mio maestro, che osservò Marte mentre era vicino alla terra [...] ed anch'io chiesi di guardarlo con lo strumento di vetro suddetto, (e lo vidi) allungato, non rotondo, e pare che questo avvenga a causa del movimento dei suoi raggi e della sua velocità; invece Giove l'ho trovato rotondo, e Saturno ovale con lo strumento suddetto.

Ma la vera chiave interpretativa del suo percorso filosofico, sembra stare ancora al di là di tutto questo; così infatti leggiamo nel suo *Sefer Elim*:

Tutta la mia vita non avevo potuto credere che non ci sia altro universo che questo, dal centro della terra che noi abitiamo fino all'ottava o nona o decima sfera, che Dio muove e sulla quale risiede; perchè non è cosa degna di una

forza infinita il limitarsi e il risiedere su cose finite, che se anche sono meravigliose ed ammirevoli ai nostri occhi, dinnanzi a Lui sono infime, perchè non v'è cosa che gli stia a pari. E quando leggevo i libri dei cabbalisti, e vedevo i quattro mondi e le sefiroth nelle quali Dio si sublima, il mio pensiero galoppava più libero sulle spalle dei filosofi, s'innalzava come l'aquila, nel vedere quanto Dio sia eccelso, e mi inebriavo di gioia per aver imparato a conoscere ulteriormente la grandezza del Creatore. Ma mi aggiunse gioia e luce la voce che udii che i principali scienziati del nostro tempo hanno cominciato a pensare che tutto l'universo è come una LANTERNA [in italiano nel testo!], ed il lume che vi risplende è il corpo solare che vi sta nel mezzo, e la sua luce si diffonde fino alla sfera di Saturno, che è l'estremo limite di questo universo, e tutti gli altri pianeti nuovi e vecchi, con molti altri che non vediamo, sono dentro a questa lampada e godono della sua luce. Quanto alle stelle fisse che sono nell'ottava sfera, essi ritengono che siano lontane dalla sfera di Saturno di una distanza grandissima, maggiore di quanto riteneva Copernico, e per questo appaiono così piccole, benchè ognuna di esse sia grande quanto questo universo, cioè della sfera di Saturno, o ancor più, e la luce che ne vediamo proviene dalla luce del sole che è in ognuna di quelle lampade ossia universi e chi sa in che maniera siano fatti, e se abbiano anch'essi una terra e un'ecumene e creature simili a noi, o se siano d'altra foggia. Benedetto il Creatore, che solo le conosce!

Il *sefer Elim*, quasi un'enciclopedia di matematica e scienze naturali o la simulazione di un trattato di meccanica aristotelica, non ha semplicemente carattere divulgativo, esso trae probabilmente origine, come testimoniato dalla prima sezione, da un fecondo carteggio scientifico tra il cretese e alcuni discepoli caraiti di Galileo.

Nel brano sopra citato Del Medigo parte da una convinzione: quella del paradosso della finitezza e con un linguaggio per certi aspetti molto simile a quello di Giordano Bruno (che prefigura poi alcuni momenti della riflessione spinozista) sostiene che questa convinzione, per il momento ferma al piano cosmologico, può essere risolta e superata dal punto di vista filosofico con il ricorso al modello kabbalista.

La *kabbalah* di cui fa uso in sede filosofica Del Medigo è quella complessa ed elaborata della scuola di Izhak Luria (ha-Ari) nella versione di Moshè Cordovero e Abraham Cohen Herrera. Nonostante ciò, dal punto di vista della sua genuina religiosità, non siamo ancora in grado di determinare se Del Medigo credesse o meno all'autorevolezza e all'antichità della tradizione mistico-kabbalista. Nel 1629 uscì infatti a Basilea un suo trattato intitolato: *Matzref le-hokhmah* il cui fine sembra essere esplicitamente quello di confutare gli

attacchi che il suo predecessore Elia aveva sferzato alla *kabbalah* nella sua *Bechinat ha-Dat*. Paradossalmente, il materiale critico anti-kabbalistico che Del Medigo riporta estesamente è così abbondante e preciso che lo stesso Leon da Modena, suo ammiratore, interpreterà il lavoro come una confutazione, di fatto, della tradizione kabbalistica, e ne farà a sua volta uso nel suo trattato anti-kabbalistico: *Ari Nohem*.

Matzref le-hochmah è però, stando alle parole dell'autore, un lavoro d'occasione commissionatogli da altri, per cui l'autore ha cura di sottolineare che: "non si presuma di svelare il pensiero dell'autore dal suo stesso libro". Vero o no, quale sia il suo punto di vista, resta il fatto che Del Medigo in un ulteriore lavoro intitolato *Novlot Hokhmah*, costruisce un'argomentazione coerente le cui implicazioni geometriche, matematiche, cosmologiche, ontologiche e teologiche sembrano acquistare quella prospettiva sintetica che, come abbiamo detto, è impossibile afferrare ad una prima lettura.

ELIJAH BEN SOLOMON ZALMAN il Gaon di Vilna (1720-1797)

Vilna, la Gerusalemme della Lituania, come fu chiamata all'epoca, deve questo nome per lo più alla massima autorità rabbinica che ne fece il centro di eminenti studi talmudici: Elijah ben Solomon Zalman. Uomo di sapere prodigioso, massimamente diligente nella valutazione di questioni giuridiche e di critica testuale nonché di ferrea volontà, acquisì già in vita un'aura leggendaria tanto da meritare appunto il titolo di *Gaon* (eminenza) e ricevere dalla comunità di Vilna uno stipendio, non perchè divenisse il loro rabbino capo, ma perchè potesse dedicarsi solo ed esclusivamente allo studio e all'insegnamento.

Il suo approccio agli studi rabbinici rappresentò di per sé la rivitalizzazione della tradizione ebraica polacca del XVI e XVII secolo ed una sintesi tesa alle esigenze della modernità e della critica testuale. Egli lasciò un'immensa mole di opere, molte delle quali ancora in manoscritto: commenti al *Tanak* (la bibbia ebraica), alla *Mishnàh*, al *Talmùd* babilonese e palestinese, ai *midrashim* (ricerche esegetiche), ai libri fondamentali della mistica ebraica e al *Shulkan arukh* di Joseph Caro, e poi ancora trattati di matematica, astronomia, grammatica e mistica.

Il Gaon di Vilna, più che per i dettagli del suo insegnamento, si distinse per il metodo adottato, il quale, evitando argomentazioni elaborate e sottili (come quelle che facevano riferimento al metodo del *hilluk*), si preoccupò invece di un'esposizione esatta ed una meticolosa interpretazione in senso letterale, se si vuole comune e piana, del significato dei testi. Impiegò tutto il suo sapere profano, compresa la geometria, la storia e la grammatica al fine di rendere chiara e comprensibile l'argomentazione talmudica ed incoraggiò molti dei suoi discepoli a tradurre in ebraico opere di scienziati e filosofi europei. Il Gaon fu riverito a Vilna quasi come un santo, il suo temperamento ascetico e la sua convinzione che lo studio perpetuo fosse il mezzo per mantenere una continua comunione con Dio, lo tenne lontano dal nascente chassidismo che trovò in lui anzi un severo critico e un fermo oppositore. Egli divenne il simbolo di coloro che condannavano gli eccessi emotivi della predicazione chassidica, la quale inoltre subordinava anche lo studio talmudico ad una esperienza spirituale interiore e diretta. Divenne pertanto il leader di quella corrente ortodossa, anti-chassidica ed anti-illuminista conosciuta come quella dei *mitnagdim* (gli oppositori).

L'HASKALAH OVVERO L'ILLUMINISMO EBRAICO

La parola ebraica *haskalah* deriva dalla radice SèKeL che significa: "intelletto" o "ragione". Il verbo *lehaskil*, che proviene dalla stessa radice, è in genere utilizzato quando si deve esprimere l'indagine razionale o la riflessione sistematica, e rinvia ad una concezione che vede nel lavoro intellettuale dell'uomo una crescita personale, una virtù, uno sforzo e, se si vuole, anche una necessità.

In esso possiamo distinguere una componente che potremmo chiamare "ragione calcolante", costituita dalle regole della logica e dai limiti della natura del nostro intelletto, e una componente individuale, che comprende la lucidità, l'attenzione, ma anche la memoria in quanto deposito di esperienze personali, letture, incontri ecc. L'*haskalàh* è dunque in senso lato il processo di formazione dell'individuo inteso come compito di auto-perfezionamento e responsabilità nei confronti della società in cui si vive. In questo senso il dovere dell'educazione si amplia fino a includere la letteratura, la musica, il teatro, le regole morali e i fondamenti giuridici della convivenza civile, il tutto espresso in un'armoniosa sintesi che la lingua tedesca ha espresso con la parola: *Bildung*.

L'*haskalàh* è infine il nome di quel movimento culturale ebraico che proprio in questo processo di elevazione, e per le affinità e i legami che lo avvicinano all'Illuminismo europeo, è stato definito appunto "Illuminismo ebraico". Per comprendere adeguatamente le origini e lo sviluppo dell'*haskalàh*, è necessario ripercorrere brevemente la storia dell'Illuminismo tedesco al quale esso è strettamente legato.

Si può dire che lo spazio della trasformazione dell'ebraismo europeo, o l'ambito in cui si originarono le dinamiche della modernizzazione, vada ricercato in quell'ambito culturale in cui la lingua tedesca praticamente dominava la classe media.

Tre sono gli elementi che vanno tenuti in considerazione anche per lo studio dell'illuminismo ebraico: una componente "teoretica" razionalista che nel nostro caso può essere identificata con il percorso della grande tradizione filosofica ebraica che risale grosso modo a Mosè Maimonide (1138-1204); il fatto che il movimento cominci a prendere forma nell'ambiente berlinese e infine che

anche l'illuminismo ebraico migrò sul finire del secolo, alla volta di Vienna, da dove si irradiò sistematicamente in forza del grande disegno politico riformista di Giuseppe II.

1. Le origini

Le condizioni di arretratezza economica, civile e culturale entro cui viveva la maggioranza degli ebrei europei nei primi anni del Settecento, erano sostanzialmente da imputare alla ghettizzazione forzata delle comunità ebraiche. Questo isolamento coatto era ulteriormente rafforzato da un'autonomia giuridica e amministrativa, il cui esercizio era saldamente in pugno all'autorità rabbinica, sebbene esercitato generalmente con l'ausilio di un consiglio di anziani o di alcuni rappresentanti eletti tra le famiglie più facoltose ed importanti. A questo tipo di isolamento fisico e giuridico, nel quale dovremmo includere le restrizioni previste dalle varie "condotte" (che regolavano allora la presenza ebraica) e che comprendevano, ad esempio, il divieto d'esercizio di alcune professioni e attività, l'obbligo di indossare abiti caratteristici e di risiedere nel ghetto, l'impossibilità quasi generale del possesso di beni immobili, la dipendenza totale anche in termini di espansione urbanistica e demografica della comunità dalle autorità civili, ecc., va aggiunto un isolamento culturale e spirituale. Quest'ultimo, dovuto in parte al disprezzo generalizzato da parte della società circostante per motivi religiosi, consisteva sostanzialmente nell'adesione ad una serie di regole di vita sociale, culturale e religiosa tramandate di padre in figlio e custodite dall'autorità rabbinica.

All'interno dei ghetti *ashkenaziti* (quelli cioè dell'area franco-tedesca) l'unica forma di scolarizzazione alla quale potevano avere accesso praticamente tutte le classi sociali era per lo più quella di tipo religioso-rabbinico tradizionale, che era circoscritta grosso modo all'orizzonte biblico e talmudico. La lingua letteraria continuava ad essere l'ebraico e quella d'uso, l'*yiddish*. Ben pochi erano gli individui che potevano varcare le porte dei ghetti e muoversi a loro agio nella società dei "gentili". Tra essi alcuni intraprendenti commercianti o medici, per lo più di formazione padovana, che a causa della loro professione, erano maggiormente esposti ad un contatto diretto e quindi a un'influenza della società esterna. Tutto ciò era spesso favorito dal fatto che, recandosi in luoghi anche assai remoti e privi di comunità organizzate, e quindi di una giurisdizione rabbinica, essi andavano lentamente trascurando le osservanze religiose adattandosi, negli abiti e nei costumi, all'ambiente circostante. Sempre a causa del loro mestiere, molti di questi commercianti e ambulanti conoscevano il tedesco, nozioni elementari di scienze e geografia, di matematica e giurispru-

denza. Il loro razionalismo, se non attinto al grande patrimonio della filosofia europea, proveniva per lo più dallo studio della tradizione esegetica e filosofica ebraica, ed in particolare dalla conoscenza delle opere di Maimonide e dei grandi commentatori medievali.

Un'altra classe di persone particolarmente esposta a influenze "esterne" e ad un progressivo affrancamento dai modi di vita tradizionali della comunità, era costituita da alcuni facoltosi commercianti e banchieri che, in forza della loro intraprendenza, capacità finanziaria e abilità, avevano avuto l'opportunità di svolgere servizi nell'interesse del re o del principe conquistandosi uno *status* privilegiato ed arricchendosi notevolmente.

Essi venivano di solito esentati dalla tassa di protezione personale (*Schutzgeld*) o affrancati dalla giurisdizione rabbinica e civile per essere eventualmente sottomessi solamente alla Corte Reale (*Hofgericht*). Talvolta venivano insigniti di una carica simile a quella degli alti funzionari dello stato (*Hoffaktor* oppure *Hofagent*) e venivano perciò chiamati "ebrei di corte" o "ebrei privilegiati". Molti di loro vivevano già al di fuori di ogni omologazione con i propri correligionari, vestivano e si atteggiavano come i non ebrei e le loro dimore erano simili a quelle dei "borghesi". Alcuni di essi erano stati persino elevati a dignità nobiliare, potevano perciò rivolgersi al signore e chiedere clemenza, intercedere per una famiglia o per scongiurare la cacciata di un'intera comunità.

Sebbene quasi irriconoscibili in quanto ebrei, essi mediavano di fatto un futuro che si sarebbe lentamente ma inesorabilmente avvicinato per tutte le comunità ebraiche.

Per il resto, sul piano istituzionale le comunità ebraiche dell'area tedesca parevano immobilizzate nel tempo, sicché la rilevanza di questi sintomi di cambiamento acquistò maggiore rilevanza proprio con l'avvio del processo di formazione dei moderni stati nazionali e quindi nel periodo in cui si andava affermando anche il movimento illuminista in Europa.

Esigenze di standardizzazione e ammodernamento politico-istituzionale si vennero a scontrare con tutta una serie di privilegi e disuguaglianze, che costituivano l'ossatura giuridica dello stesso privilegio di consistere in quanto comunità ebraica e così, volendo ad esempio intervenire imponendo l'uso della lingua tedesca negli atti commerciali ed amministrativi, si sollecitava di fatto l'assunzione del tedesco come lingua d'uso al posto dello *yiddish* e si procedeva, forse inconsapevolmente, a rimuovere uno di quegli ostacoli spirituali che di fatto consentivano il perpetuarsi dell'isolamento.

Un secondo fattore di destabilizzazione di questa situazione fu il lento ma inesorabile decadimento del prestigio dell'autorità rabbinica tradizionale, dovuto a molteplici fattori fra loro assai diversi e allo stesso tempo complementari.

La storiografia ebraica è solita menzionare a questo proposito una disputa avvenuta intorno alla metà del XVIII secolo fra gli autorevoli rabbini Jacob Emden (1697-1776) e Jonathan Eybeschuetz (1690-1764). Il primo accusò il secondo di appartenenza ad un sotterraneo movimento messianico ereticale, ed emerse così, come un brivido attraverso tutte le comunità dell'area ashkenazita presso le quali i due erano molto conosciuti, lo spettro di un'antica delusione e il sospetto che anche l'autoritarismo rabbinico più tradizionale fosse inficiato e corrosivo al suo interno da oscurantismo e devianza.

L'accusa era quella di aver aderito all'ideologia propugnata dai seguaci dell'ultimo pseudo-messia apparso, Shabbetày Zevì, i quali, sconvolti dalla conversione del loro leader spirituale all'islamismo, avevano poi elaborato un'interpretazione dei fatti, tendente a giustificare il suo atto blasfemo in termini paradossali e reinterprestando i significati della quotidiana osservanza dei precetti. Come questo occultamento sistematico della verità nelle vesti dell'inverso e dell'irrazionale avesse poi fatto presa e si fosse tramandato in una comunità di seguaci ancora viva ed operante nel Settecento in Europa, è cosa assai complessa da capire e ancor più ardua da spiegare, ma non desterà quindi meraviglia che il *leader* di questa setta, Jacob Frank (1726-1791), si attivò in Polonia per una conversione in massa dei suoi adepti al Cristianesimo e incontrò consensi fra molti appartenenti all'*haskalah*. Questi ultimi, avviatisi per altro verso su una strada radicalista dell'integrazione intesa come assimilazione, pervennero all'identica decisione di convertirsi al Cristianesimo, interpretando però l'avvento messianico non più in termini "personali" (cioè come di un messia in carne ed ossa che sarebbe dovuto arrivare) bensì come instaurazione di un regno di pace e serenità per tutti i popoli del quale sembrava garanzia proprio lo spirito dell'Illuminismo. È comprensibile che di fronte all'emersione di questi fenomeni anche all'interno del rabbinismo più ortodosso ed autorevole, molti ebrei, forse già razionalisti per propria opzione intellettuale o formazione, cominciarono a vedere nell'autorità tradizionale un'istituzione oscurantista e superstiziosa, ristretta dalla propria mentalità talmudica e cabbalistica, sganciata dalla storia alla quale essi sentivano invece di appartenere, dal progresso al quale volevano partecipare, dal lume della ragione, che cominciavano quasi ad adorare. Un altro fattore di grave sconvolgimento fu determinato dalla nascita del movimento chassidico che, per indole della propria spiritualità non solo era orientato misticamente, ma si fondava su una concezione di "guida spirituale" che non tollerava altra autorità, e che perciò tendeva a costituire comunità autonome che non riconoscevano il rabbino locale; si appartavano, si separavano e ciò creava non poche tensioni e conflitti.

Con l'avvento di Napoleone tutte queste componenti entrarono in "fibrillazione", chi temendo la fine del mondo, chi riconoscendo in lui una sorta di precursore o messia laico. Di fatto si accentuò la frammentazione anche all'interno di medesime scuole di pensiero, mentre dinamiche ideologiche che sostenevano, come appunto l'*haskalah*, l'acquisizione dei diritti civili e politici entro un quadro di abbandono di certo isolazionismo e separatismo imputabile a aspetti formali della tradizione ebraica, subirono viceversa una notevole accelerazione.

2. L'esperienza berlinese

Come già accennato, analogamente all'illuminismo tedesco, anche quello ebraico cominciò ad assumere la sua caratteristica fisionomia nella Prussia di Federico II. Quei caratteri di progressivo allontanamento dall'autoritarismo rabbinico e la formazione di una classe "borghese" che si veniva ad inserire fra quella degli ebrei di corte e quella dei semplici abitanti del ghetto, costituì il terreno favorevole per la nascita di una generazione di intellettuali le cui aspirazioni convergevano con quelle dei propri colleghi cristiani. Nell'auspicare il conferimento anche agli ebrei dei diritti civili e politici, si cominciò a riflettere sulla necessità di elevare lo standard culturale dei propri correligionari, omologandolo a quello della sensibilità morale, sociale ed estetica della società circostante. Si voleva costruire un modello formativo imperniato intorno ai valori della *Bildung* e della *rispettabilità*, della formazione culturale completa. Il movimento cominciò a delinearsi intorno agli anni Settanta per lo più grazie all'opera e alla personalità del filosofo Moses Mendelssohn di cui in seguito daremo un breve profilo.

A Berlino, a Königsberg e ad Amburgo, le prime avvisaglie di un risveglio ebraico che di Mendelssohn aveva fatto il suo padre spirituale, il suo ideale e il suo portavoce ufficiale, si concretizzarono nell'apertura di un nuovo tipo di scuole ebraiche la prima delle quali, aperta a Berlino già nel 1778, si chiamava *Freischule* (scuola libera o, in ebraico: *hinnuk ne' arim* cioè "educazione dei giovani"). In esse lo studio della Bibbia e del Talmud venne per la prima volta affiancato a materie secolari come la storia, la geografia, la grammatica e la lingua tedesca, la matematica, materie che, a volte con disprezzo, venivano definite dalla tradizione rabbinica "esterne" e di fatto non indispensabili o addirittura inutili e dannose. Altri, più sensibili alle istanze morali ed estetiche che rappresentavano ormai in Prussia come in Francia, in Italia come in Austria, il modello della civiltà occidentale, s'ingegnano in un'opera cosmetica del tradi-

zionale servizio sinagogale compromettendo però anche formule e contenuti consacrati e resi intoccabili, se non altro dalla venerabilità dell'antica tradizione e dalla patina di mistero che li aveva da sempre protetti.

Sempre a Berlino, Mendelssohn si era fatto promotore della realizzazione di un piccolo giornale ebraico di carattere moralistico, il primo del suo genere, chiamato *Kohelet musar* (la cetra della morale) ma presto anche in Prussia, a Königsberg, un piccolo nucleo di giovani ebrei fonda con l'aiuto e la collaborazione di Naftaly Herz Wessely (1725-1805), discepolo di Mendelssohn per un lato ma anche personalità autonoma e originale, un altro giornale ebraico assai simile e ancor più ambizioso. Esso funge sostanzialmente da organo ufficiale di questo movimento di risveglio della cultura ebraica: è il *Me'assef* (il raccogli-tore o collezionista) sul quale, auspicando un rinnovamento della lingua biblica, i giovani intellettuali ebrei seguaci e imitatori dello spirito di Mendelssohn intendono diffondere un tipo di cultura ebraica capace di elevare lo standard culturale ed estetico dell'ebraismo tedesco.

La Prussia tuttavia non era ancora pronta ad affrontare il problema ebraico in senso progressista nella sua complessità ma vicino ad essa, e non senza un calcolo preciso, Giuseppe II intraprese, primo in Europa, una riforma della concezione del rapporto tra stato e sudditi includendovi gli ebrei e gli acattolici: è la patente di Tolleranza del 1782.

Il grande sogno si era dunque spostato in qualche modo più a sud. Tedesca quanto bastava, al centro di un vasto impero, Vienna poteva rappresentare il centro ideale per la diffusione di un tale progetto su larga scala. Non Mendelssohn personalmente, che peraltro temeva una così incisiva ingerenza dello stato in materia religiosa proclamata dalla patente di tolleranza, ma i suoi discepoli, quelli di una generazione più giovane, videro nell'Austria di Giuseppe II un'opportunità da non perdere, e si mossero senza paura, per contribuire come potevano, ad un disegno che andava in realtà ben al di là dei loro interessi di parte.

3. Vienna e l'Impero

Le idee di Mendelssohn, del suo discepolo Wessely e del circolo dei cosiddetti *me'assefim* erano penetrate già nell'Impero asburgico, in parte perchè alcuni ebrei di corte viennesi erano strettamente legati ai circoli di Berlino per motivi commerciali o familiari, in parte perchè culturalmente gli ebrei viennesi si sentivano per la maggior parte indubbiamente tedeschi e quindi non potevano non considerare ciò che i propri correligionari in Prussia, in quanto avan-

guardia culturale, andavano elaborando. Questa caratteristica appartenenza alla cultura tedesca ben si adattava al programma di omologazione e standardizzazione culturale messo in atto da Giuseppe II il quale, nei programmi di riforma scolastica come nella tenuta dei documenti ufficiali, contabili o anagrafici che fossero, propendeva per una germanizzazione sempre più ampia e capillare, fino ad esigere l'omologazione dei cognomi ebraici in lingua tedesca (1787).

La riforma di Giuseppe II si imperniava su due considerazioni principali: il dovere di utilità dei sudditi rispetto allo stato e l'eliminazione di tutta una serie di privilegi e disuguaglianze di origine feudale che frenavano lo sviluppo dell'impero. A partire dalla riforma scolastica, Giuseppe II cominciò a mettere mano ad alcuni dei più importanti settori per lo sviluppo del paese. Sancì dunque l'obbligo scolastico e definì nei dettagli i programmi, anche per le scuole ebraiche, che pur private, dovevano ora rispondere a criteri di qualità e regole ineludibili. Lingua di insegnamento tedesca e materie secolari come la storia, la geografia e la matematica, si dovevano affiancare agli insegnamenti tradizionali: Bibbia, Mishnah, Talmud che venivano sempre più relegati in un unico ambito definito insegnamento religioso e che tendeva ad una sua sistematica e concisa esposizione entro i limiti di un piccolo manuale. I bambini ebrei potevano anche frequentare le scuole normali tedesche, ad eccezione dell'ora di religione, la quale veniva appunto sostituita da un insegnamento impartito dal rabbino sul manuale previsto e certificata con un esame sulla materia.

Primi fra gli ebrei dell'Impero a recepire con favore queste innovazioni furono gli ebrei di Gorizia e Trieste, i quali, attraverso la mediazione di un loro rappresentante, Elia Morpurgo di Gradisca, familiarizzarono presto con le opere pedagogiche del Wessely, e soprattutto con le linee guida della sua ideologia che in qualche modo ben si adattava alla riforma voluta dall'Imperatore ed efficacemente espone nel suo pamphlet *Divré Shalom we-Emet* (Discorsi di pace e verità). L'opera, tradotta in italiano dallo stesso Morpurgo e diffusa con il titolo di "Discorsi ebraici di tolleranza e felicità", non incontrò sostanziali reazioni negative, a differenza di quanto avvenne per esempio in Prussia e in Galizia. Anche a Trieste, dove la comunità ebraica si stava consolidando grazie alle grandi opportunità commerciali dischiuse dalla politica di potenziamento del porto, essa recepì le direttive scolastiche imperiali in stretto contatto con le indicazioni che pervenivano dall'illuminismo ebraico berlinese.

Molte delle idee pedagogiche prospettate nel *Me'assef* di Königsberg, vennero presto sviluppate e adattate nel sistema ebraico scolastico dei territori italiani dell'Impero. Questo era in parte dovuto alla storia dello stesso ebraismo italiano, che già in epoca rinascimentale aveva sperimentato forme di mediazione con la cultura locale, confluite in una sorta di modello educativo difficilmente

esportabile nelle altre comunità della Mitteleuropa (ad eccezione forse di Praga). Autorevoli studiosi quali ad esempio Moshè Pelli e Nikolaus Vielmetti sostengono che, con il dibattito sul *pamphlet* di Wessely e le sue proposte educative, ha inizio una vera e propria battaglia all'interno dell'ebraismo europeo (*milhèmet ha-haskalah*) aggravata presto da un altro fatto, la nomina di Herz Homberg (1749-1841) a sovrintendente delle scuole ebraiche dell'impero. Nato nei dintorni di Praga e formatosi fra Pressburg, Glogau, Breslavia e Amburgo, era giunto a Berlino intorno al 1778 accettando un ruolo di precettore in casa di Mendelssohn. I rapporti col filosofo si erano poi consolidati e venuto con lui in grande familiarità, se ne considerava in qualche modo il discepolo prediletto e il discendente spirituale. Con l'avvento di Giuseppe II, Homberg aveva preso la strada per Vienna e, con la mediazione di Joseph von Sonnenfels era stato introdotto a corte e incaricato nel 1787 di sovrintendere ai lavori di attuazione della riforma scolastica presso le comunità ebraiche dell'Impero. In una sua visita presso i territori italiani dell'Impero, egli aveva assistito ai primi esperimenti di innovazione e, probabilmente incoraggiato dalla scarsità di reazioni negative, era stato favorevolmente impressionato dai risultati della riforma. Altra cosa era però realizzare questo tipo di innovazioni in Galizia, in Boemia e in Ungheria, dove comunità assai più numerose e tradizionaliste vivevano in un regime di separazione e isolamento piuttosto sconcertante e dove la parola del rabbi, rispetto a quella dell'Imperatore, aveva un peso morale e spirituale incomparabile.

Tutto ciò che suonava come innovazione era visto come un pericolo e un'usurpazione, tutto ciò che si voleva utile a omologare gli ebrei alla società circostante era guardato con sospetto e timore. Non ultima difficoltà risultò lo stesso carattere e la personalità di Homberg in quanto uomo ed ebreo. Vestito alla moda occidentale, con parrucca incipriata e armato di un'eloquenza tedesca ai più incomprensibile, Homberg veniva a rappresentare proprio il paradigma di quell'ebraismo irriconoscibile che i rabbini tanto temevano dalle riforme Giuseppine. Lo scontro fu perciò frontale e a Homberg non rimase che irrigidirsi nella volontà di ben servire l'Imperatore denunciando direttamente all'autorità le comunità o gli individui che non si sottomettevano ai suoi ordini e che frenavano la realizzazione dei disegni imperiali. Contro il *maskil* venuto dalla capitale e portatore del vento pestifero di Berlino, si unirono in una lotta spirituale forze tra loro avverse, quella del nascente Chassidismo e quella dei *mitnagdim*, cioè di coloro che nello stesso *Chassidismo* vedevano una innovazione spirituale inaccettabile e una forma di delegittimazione delle autorità rabbiniche tradizionali (*mitnaghed* vuol dire appunto oppositore).

Vienna però si stagliava sul panorama imperiale dell'ebraismo anche per altre caratteristiche che ne facevano il punto di riferimento ineludibile per gli ebrei di tutto l'Impero. Innanzi tutto essa era all'epoca la capitale della stampa

ebraica in quanto, sottoposta ad attenta censura, si voleva fosse direttamente sotto l'occhio dell'autorità. Tanto è vero che stampatori privilegiati delle tante nuove pubblicazioni ebraiche, adottate ufficialmente da tutte le scuole dell'Impero, erano cristiani, come il caso del tipografo Anton von Schmid. Questo fatto però richiamava nella capitale alcuni tra i più dotti e intraprendenti uomini di lettere ebraiche da tutto l'Impero. È il caso ad esempio del galiziano Judah Leb Ben-Zeev (1764-1811) forse il primo intellettuale (*maskil*) ad usare l'ebraico come lingua letteraria viva. Lo stesso dicasi di Shalom ben Jacob Cohen, già fra gli editori del primo *Me'assef*, giunto a Vienna dalla Polonia nel 1811 per farsi carico della pubblicazione di un nuovo giornale ebraico ispirato a quello di Königsberg: il *Bikuré ha-Ittim* (i "Primi frutti" o "le primizie"). Tipico prodotto dell'*haskalah* viennese fu invece Meir Letteris, anch'egli impiegato presso il tipografo Schmid e intellettuale di grande impegno sul fronte della divulgazione, in ebraico, della letteratura europea contemporanea (fra cui il *Faust* di Goethe e *Nathan il saggio* di Lessing). Dopo *Bikuré ha-Ittim*, si irradiarono da Vienna molti altri giornali ebraici fra cui *Otzar Nechmad* (il tesoro prezioso), *Bikkuré ha-Ittim he-Chadashim* (i nuovi *bikkuré ha-Ittim*), *He-Chaluz* (il pioniere), *Kokhavé Izhak* (le stelle di Isacco) ed altri ancora.

Sebbene fossero passati ormai molti anni dalla fondazione del *Me'assef*, gli ideali che animavano la creazione di tanta stampa periodica ebraica erano i medesimi, solo che si rivolgevano ormai ad un pubblico più vasto e più maturo, in condizioni socio-economiche invero mutate. Così è che i primi giornali ebraici viennesi si aprono alla cultura secolare in un modo del tutto inconsueto e, lentamente, acquisiscono e pubblicano articoli sempre più raffinati. Dalle discussioni che riguardano la storia della grammatica ebraica, si passa al campo della linguistica comparata, dalla semplice esposizione omiletica di passi scritturistici o talmudici ci si orienta ad una loro analisi dogmatica e filologica, dal singolo saggio che espone la vita e le opere di un qualche luminare delle epoche passate dell'ebraismo onde additarlo all'esempio dei contemporanei, si passa ad un recupero bio-bibliografico sorretto e sviluppato entro i criteri della ricerca storica più rigorosa e dell'indagine archivistica. Le stesse parole della Bibbia, le versioni dei classici e le varianti talmudiche cominciano a divenire oggetto di studio a sè. Attorno a questi problemi si va mettendo in evidenza una nuova classe di studiosi di cose ebraiche che, in parte coinvolti, in parte alieni al processo di modernizzazione dell'ebraismo, e talvolta su posizioni contrapposte circa i modi dell'elevazione e della standardizzazione della cultura ebraica europea, si concentrano però su un recupero della tradizione che appare non più residuo oscuro del passato, ottusa e autoritaria esperienza orientale trapiantata clandestinamente nel centro dell'Europa, bensì elevata intelligenza al ser-

vizio di una fede sulla quale è fondato lo stesso cristianesimo e la cui rimozione, come diceva Mendelssohn, poteva portare alla rovina lo stesso cristianesimo. È una scienza ebraica scritta in lingua ebraica, ma poi diffusa anche nelle lingue europee, soprattutto in tedesco, è un processo di autocoscienza ebraica svolto attraverso lo stile dell'indagine scientifica, se vogliamo è la più radicale forma di messa in discussione della tradizione: si tratta della "scienza del Giudaismo".

Questa rinascita della letteratura ebraica, anche non rabbinica, traeva naturalmente origine, quanto a motivazioni ideologiche e pedagogiche, dagli esperimenti berlinesi legati al circolo di Mendelssohn, ma era anch'essa continuazione, almeno in ambito italiano, di una lunga e feconda tradizione letteraria che risaliva al Rinascimento e che si era ulteriormente rafforzata grazie ad autori quali Moshè Chayim Luzzatto (1707-1746), Ephraim Luzzatto (1727-1792) di san Daniele del Friuli e molti altri.

Contrariamente a quanto ancora si sostiene anche autorevolmente circa le "assurde e antistoriche posizioni letterarie come quelle dei *Me'assefim* (...) che aspiravano a resuscitare un ebraismo biblico nel campo letterario", l'uso dell'ebraico come lingua viva non solo era dunque in parte la naturale prosecuzione di una tendenza rappresentata da autorevoli esempi, ma contribuì indubbiamente a mantenere vivo un sentimento nazionale ebraico del tutto sganciato - almeno in ambito Asburgico o Mitteleuropeo - da problematiche territoriali, e che solo molto più tardi acquisì i caratteri del sionismo. Inoltre, come strumento polemico nei confronti dell'*yiddish*, l'uso dell'ebraico fra i *maskilim* russi non può non aver influito nel segnare una memoria viva e una volontà che solo Eliezer Ben Yehudah (1858-1922) ebbe poi la forza di affermare in Israele agli inizi del secolo.

Altra caratteristica specifica della Vienna capitale imperiale fu quella di aver saputo, mediante il genio e la moderazione degli uomini ivi confluiti, rielaborare una formula liturgica sinagogale equilibrata e innovatrice allo stesso tempo.

Fu Michael Lazar Biedermann (1769-1843), eminente imprenditore e commerciante viennese, nonché gioielliere ufficiale di corte, ad assicurare alla piccola e relativamente nuova comunità ebraica della capitale un predicatore degno dello spirito dei tempi. Il prescelto si chiamava Isak Noah Mannheimer (1793-1865), nato in Danimarca ma formatosi presso il primo tempio riformato di Amburgo. Trovatosi in un contesto assai diverso, conservatore e borghese al tempo stesso, Mannheimer, coadiuvato dal cantore Solomon Sulzer, si dedicò ad elevare il livello di decoro, dignità e solennità delle funzioni sinagogali adottando innovazioni che potremmo chiamare "cosmetiche" in modo da non urta-

re la sensibilità dei tradizionalisti più ortodossi. Introdusse una cantillazione ordinata, un vero e proprio coro e perfino una predica in tedesco, conservando però la lingua ebraica per la funzione sinagogale vera e propria e tutti i riferimenti messianici o di carattere nazionale presenti nelle preghiere classiche.

Per questi motivi, il modello liturgico viennese venne presto adottato presso le comunità delle più importanti città dell'Impero: a cominciare da Pest nel 1826, per proseguire con Prossnitz nel 1832, Praga nel 1833, ed infine Lemberg, Cracovia e Brody tutte nel 1840.

MOSES MENDELSSOHN RaMBeMan (1729-1786)

Figlio di un modesto copista di libri sacri di Dessau, Moses Mendelssohn viene avviato a studi religiosi tradizionali, in giovane età viene però colpito da una sindrome che lo lascerà con una curvatura alla spina dorsale e lederà permanentemente il suo sistema nervoso. Giunto a Berlino nel 1743 al seguito del proprio maestro, il rabbino David Fränkel (1707-1762) chiamato alla cattedra della capitale, Mendelssohn viene tollerato in città soltanto in quanto studente di talmud, trovando poi protezione e impiego presso una delle famiglie più facoltose di commercianti berlinesi per i quali svolgerà le mansioni di precettore e di contabile. In questo ambiente viene presto a contatto con la società non ebraica e stringe amicizia con quei giovani intellettuali quali A.S. Gumperetz (1723-1769), F. Nicolai (1733-1818) e G.E. Lessing (1729-1781) che, amma- liati dagli ideali di tolleranza religiosa, uguaglianza e fraternità, messi in circo- lazione dalla nuova Accademia delle Scienze già riorganizzata da Maupertuis, lo accolgono nel loro circolo, lo aiutano nello studio delle lingue e lo introdu- cono presso i salotti letterari della capitale.

Per i giovani intellettuali cristiani Mendelssohn rappresentava un po' un fenomeno bizzarro e curioso al quale accostarsi più per "moda" che non per mettere in discussione radicalmente i propri inveterati pregiudizi. Tuttavia, un ideale genuinamente filantropico e umanistico che si sostituisce gradualmente alla stretta osservanza religiosa, contribuisce a superare una frattura innaturale e favorisce l'incontro su un terreno per così dire neutro ove è possibile, per la prima volta, prospettare l'ideale di un miglioramento delle condizioni civili e giuridiche dell'ebraismo tedesco nel suo complesso.

Mendelssohn inizia la sua carriera letteraria pubblicando anonimamente alcuni dialoghi filosofici (*Philosophische Gespräche*, 1755) e riflessioni esteti- che (*Briefe über die Empfindungen*, 1755) che lo proiettano immediatamente al centro dell'interesse letterario e culturale berlinese. La padronanza della lingua tedesca, l'eclettismo delle fonti, la sottigliezza e l'eleganza della sua produzio- ne divengono un po' il simbolo delle aspirazioni dello stesso illuminismo tede- sco. Nel 1763 concorre ad un premio indetto dall'Accademia delle Scienze

risultandone vincitore addirittura su Kant con una dissertazione, poi pubblicata, sull'evidenza delle scienze metafisiche (*Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften*, 1764) ma rimanendo escluso in quanto ebreo da un ingresso ufficiale nella prestigiosa istituzione. Di qualche anno più tardi è il *Fedone* (*Phaedon*, 1767), una moderna rielaborazione del famoso dialogo platonico sull'immortalità dell'anima che risulterà essere un vero e proprio "best seller" in tutta Europa.

La pubblicità dovuta a tanti brillanti risultati e la posizione razionalistica assunta nei suoi scritti, pongono Mendelssohn nel mirino di chi già da tempo vedeva nell'illuminismo berlinese un pericolo per la società cristiana tradizionale e che ora, propugnato addirittura da un ebreo, pareva avere il sapore di una vera e propria provocazione. Così almeno doveva aver pensato il pastore protestante zurighese Johann Caspar Lavater (1741-1801) che con una dedica premessa alla propria traduzione tedesca dell'opera: *Palingénésis philosophique* di Charles Bonnet, invita Mendelssohn o a riconoscere la preminenza della razionalità cristiana, e dunque a convertirsi nel caso avesse voluto onorare la coerenza del suo razionalismo, o a distaccarsi ufficialmente dal movimento illuminista berlinese che, sostanzialmente indifferentista o "deista" dal punto di vista teologico, mostrava invece ormai pericolose tendenze esplicitamente atee o panteistiche che appariranno in tutta la loro portata nell'ultimo Lessing e nella cosiddetta "controversia sullo spinozismo".

La sfida all'ebreo Mendelssohn risultava quanto meno inopportuna, ma Mendelssohn non era affatto un "deista", sebbene filosoficamente orientato ad usarne il vocabolario teologico come stratagemma di avvicinamento degli uomini in termini non confessionali. Egli era e rimase un ebreo praticante, osservante e credente in un Dio personale, nel Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe. La strategia per una sua risposta pubblica doveva dunque orientarsi su un altro terreno, lasciare intatto il prestigio della religione cristiana e far emergere piuttosto la ingiustificabile differenza di trattamento degli uomini davanti allo stato e alle leggi per motivi religiosi.

Fu con il soccorso dell'amico Christian Wilhelm Dohm, consigliere imperiale di corte, che Mendelssohn si assicurò un primo importante contributo al dibattito sulla possibilità di miglioramento delle condizioni giuridiche dell'ebraismo tedesco. A questo, seguì una traduzione tedesca di Marcus Herz della *Vindice Judaeorum* del rabbino olandese Menassè ben Israel (1604-1657) alla quale Mendelssohn stesso aggiunse un'articolata prefazione (*Vorrende*) nella quale, ricostruendo i motivi dell'interdizione ebraica presso gli stati cristiani, individuava poi nell'autonomia della giurisdizione rabbinica e nel ricorso, da parte di quest'ultima, a strumenti di repressione religiosa quali il *herem* (cioè il

ricorso ad un decreto di separazione o espulsione dalla comunità), gli elementi che costituivano il maggior ostacolo all'eliminazione di una concezione socio-religiosa isolazionista e oscurantista.

Di fronte alle prime prese di posizione pubbliche di Mendelssohn in materia di diritti politici e religiosi, le voci di dissenso non si fecero attendere e Mendelssohn fu costretto ad una pubblica apologia che uscirà per le stampe con il titolo di *Jerusalem o del potere religioso e il Giudaismo*. L'opera, considerata un po' il capolavoro del filosofo di Dessau, è volta da un lato a giustificare la peculiarità, l'autonomia e il diritto alla sopravvivenza della religione ebraica nell'ordinamento statale moderno, e dall'altra ad esortare la concessione dei diritti civili e la soppressione delle autonomie rabbiniche.

Mendelssohn non si era però limitato ad una risposta apologetica rivolta al "mondo esterno"; la sua preoccupazione rimaneva l'isolamento culturale delle comunità tedesche che, se non affrontato tempestivamente e con determinazione, rischiava di infrangere le aspirazioni della borghesia al conferimento di quell'emancipazione sociale e politica tanto agoniata:

Dopo qualche indagine, mi sono persuaso che ciò che rimane delle mie forze, può essere ancora sufficiente per rendere un buon servizio ai miei figli e forse (anche) a una parte non trascurabile della mia nazione, mettendo a loro disposizione una traduzione e una chiarificazione dei libri sacri migliore di quelle che possediamo a tutt'oggi. Questo è il primo passo in direzione della cultura, in cui la mia nazione è purtroppo così debole che quasi si può disperare della possibilità di un suo miglioramento.

L'idea di una traduzione in tedesco della bibbia ebraica è dunque quella di creare uno strumento didattico che, penetrando nei circoli tradizionalisti ebraici, possa fungere da stimolo alla conoscenza della lingua dei non ebrei e familiarizzare il pubblico, mediante un commento semplice e piano, ad uno spirito più razionalista e moderno, fornendo una porta d'accesso privilegiata e sicura alla sensibilità della società circostante. Il disegno che emerge da questa strategia è lucido e di ampio respiro, si vuole abbattere le mura dei ghetti dall'interno e dall'esterno contemporaneamente, combattere il pregiudizio e confezionare un nuovo abito col quale presentare l'ebraismo al pubblico del consorzio civile cristiano. Non più un relitto d'altri tempi, o come si era gravemente affermato in passato, vittima del suo peccato di deicidio e costretto quindi a sopravvivere diviso e in terra straniera come un fantasma o uno spettro di sé per meglio testimoniare lo splendore della rivelazione cristiana; l'ebraismo poteva rivendicare la rispettabilità di un'antica e onorata tradizione, rivendicare l'origine del monoteismo e poteva benissimo adattarsi ai tempi, evolvere e svilup-

parsi nel corso della storia, diventare europeo a tutti gli effetti. Una civiltà nuova, pensava Mendelssohn, una casa comune, migliore e più dignitosa, rispettosa ed accogliente per tutti.

Nel 1785 vengono pubblicate infine le *Ore matutine*, confessione di un pessimo stato di salute e dell'impossibilità a seguire i più recenti sviluppi del dibattito filosofico contemporaneo. Moses Mendelssohn muore nel 1786 elogiato dall'amico Kant sulla *Berlinische Monaschrift* che fissa il suo posto nella filosofia occidentale come quella di un "guardiano dell'illuminismo".

NACHMAN KROCHMAL

RaNaK (1785-1840)

Nato a Brody, piccolo ma vivace centro commerciale della Galizia polacca, Nachman era figlio di un commerciante di successo che nei suoi frequenti viaggi d'affari aveva personalmente conosciuto Mendelssohn ed altri "maskilim" del circolo berlinese ma la cui tradizione familiare era profondamente radicata in un pio e devoto tradizionalismo.

La Galizia polacca era al tempo parte integrante dell'impero Austro-Ungarico ma le riforme di Giuseppe II non avevano avuto, contrariamente a quanto era avvenuto nei territori italiani del litorale, quegli esiti e quella diffusione che il sovrano auspicava. Al contrario, l'influenza del movimento chassidico poi, cresceva in Galizia di giorno in giorno sicchè lo studio delle "materie secolari" era sempre più sospetto ed avversato.

Il giovane Krochmal, avviato alla carriera rabbinica, studia presso una tradizionale *yeshivàh* il *Tanàk* (ovvero la bibbia), la *Mishnàh* e il *Talmùd*, ma l'ambiente commerciale relativamente aperto di Brody, esercita sul giovane un certo influsso rendendolo curioso e avido di conoscenze.

Si sposa secondo l'usanza familiare giovanissimo (nel 1798) e si trasferisce presso il suocero, a Zolkiev, dove nel segreto, e col piglio dell'autodidatta, si dedica allo studio delle lingue: tedesco, francese, latino, arabo e siriano. I suoi interessi si concentrano sulla filosofia, la storia, la matematica e le scienze naturali, e le sue letture spaziano da Maimonide, Ibn Ezra e Nachmanide, a Mendelssohn e Lessing. Trasferitosi per motivi di salute a Lvov (Lemberg), entra in contatto con i *leaders* dell'Haskalàh galiziana e stringe una solida amicizia con il più giovane S.J. Rapoport. Qui, tra il 1820 e il 1830, si dedica allo studio della filosofia contemporanea: Kant, Fichte, Schelling e Hegel, mentre sviluppa un nuovo proprio modello di lettura storico-critica del Giudaismo attraverso un rigoroso studio dell'opera pionieristica di Azariah de' Rossi.

È qui che Krochmal intraprende la sua carriera di maestro, un maestro privato naturalmente, raccogliendo intorno a sé amici e discepoli che lo rincorrono in lunghissime passeggiate nei dintorni della città ascoltando e facendo tesoro delle sue profonde ed originali riflessioni. Tra questi vanno ricordati Isaac Erter, Samson Bloch, A. Bodek e molti altri tra cui il più dotato risulterà essere J.S. Rapoport.

La sua erudizione e la sua indipendenza intellettuale lo rendono però sempre più sospetto agli influenti circoli chassidici i quali, avendo scoperto una sua segreta corrispondenza con alcuni caraiti, lo accusano pubblicamente di tendenze eterodosse. È uno scontro piuttosto duro, Krochmal difende la sua posizione con autorevoli citazioni di Maimonide, ma soprattutto richiamandosi ad un senso pratico di solidarietà per dei "fratelli" che più d'ogni altro attraversavano un profondo stato di crisi intellettuale e sociale. La rettitudine e l'onestà di Krochmal, la sua devozione e l'ineccepibile rispetto della pratica religiosa, anche se coinvolto in questo tipo di controversie, fanno sì che la comunità di Zolkiev lo voglia suo capo anche se impossibilitato a ricoprirne pienamente le funzioni dall'inferma salute. Morti il suocero, fonte del suo sostentamento, ed anche la giovane moglie, Krochmal intraprende con scarso successo l'attività commerciale che del resto trascura per dedicarsi al prosieguo dei suoi studi. Dopo la pubblicazione di alcuni eruditi saggi che lo rendono celebre tra i maskilim tedeschi, gli viene offerta una cattedra rabbinica a Berlino, offerta che però il galiziano declina. Trascorre i suoi ultimi anni a Tarnopol presso la sorella e il nipote dove lavora con impegno alle sue ricerche storico-filosofiche; ma è una lotta contro il tempo, muore infatti nel 1840 senza aver terminato il proprio lavoro. Krochmal dispone che dopo la sua morte il materiale venga mandato a Leopold Zunz il quale, dopo averlo sistemato, lo pubblica a Lemberg nel 1851 con il titolo: *Morè nevuchei ha-zeman* cioè: guida dei perplessi del nostro tempo.

Krochmal è in qualche modo il primo pensatore ebreo che abbia avuto piena coscienza dei conflitti che l'illuminismo aveva provocato nel mondo ebraico e delle reazioni che questi avevano innescato. Per i giovani ebrei galiziani, boemi, moravi ed anche italiani (i nuovi perplessi appunto!) educati sì nella tradizione ma anche alla filosofia e alla sensibilità del mondo europeo, sarebbe stato impossibile rinunciare completamente all'emancipazione, ma bisognava evitare che questi cadessero nelle mani dei cosiddetti riformisti rinnegando quella stessa tradizione che li aveva nutriti, o peggio, trascurando di coltivare l'insegnamento della tradizione fino a dimenticarsene, optando per una conversione di comodo. Per questi Krochmal aveva lavorato, per essi aveva pensato un moderno sistema di orientamento intellettuale che, partendo da un abito filosofico rigoroso e sistematico come lo era stato l'aristotelismo per Maimonide, sviluppava in maniera inedita e originale quelle linee del pensiero di Ibn Ezra e Nachmanide, molto affini alla tradizione kabbalista, legandole però alla più moderna metodologia critica e alla formulazione filosofica della scuola idealista tedesca. Il lavoro di riflessione di Krochmal è, dobbiamo sottolineare, pionieristico; il galiziano muove cioè da un primo approccio di recupero della coscienza storica del Giudaismo per inoltrarsi poi nel-

l'elaborazione di una vera e propria filosofia della storia, ovvero una teologia della storia razionalmente fondata su un coerente modello metafisico. Nei primi capitoli della sua *Guida*, quelli dedicati al metodo, Krochmal individua nel *Ma'aseh Merkavah* (l'opera del carro, con riferimento alla visione di Ezechiele) e nel *Ma'aseh Bereshit* (l'opera della creazione, come descritta nella Genesi) rispettivamente il simbolo di un sapere metafisico e fisico, il simbolo da decifrare e sviluppare in conformità ad un'altra ricerca, quella peculiare all'ebreo circa i motivi dei precetti, il segreto delle ragioni dei comandamenti (*Ta'amei Ha-Mizwoth*). L'incomprensione di queste tre principali categorie interpretative capaci di orientare l'emancipazione intellettuale del popolo ebraico era insomma il male che affliggeva il Giudaismo. Questi tre principi o categorie, avrebbero portato lo studioso ad accorgersi che la conoscenza è un'esperienza a vari livelli e che quindi verità bibliche (in particolare profetiche), apparentemente celate sotto la veste di semplici formulazioni descrittive, esortazioni morali o simboli (come appunto le leggi cerimoniali), avrebbero potuto essere penetrate dalla ragione innescando un processo di intendimento a livelli via via sempre più astratti e comprensivi.

ISAAC SAMUEL REGGIO

IaShaR (1784-1855)

Isacco Samuele Reggio nacque a Gorizia nel 1784 unico figlio del locale rabbino Abraham Vita Reggio e di Regina Morpurgo. Avviato a studi biblici e grammaticali tradizionali, ricevette però anche un'eccellente istruzione superiore, completando sia il corso ginnasiale che quello liceale presso lo "Staatsgymnasium" goriziano. Si dedicò in particolare allo studio delle lingue: italiano, tedesco, latino ed ebraico, ed approfondì poi per proprio conto filosofia, matematica, meccanica, fisica, disegno e musica.

Sotto la guida del padre, dotto rabbino kabbalista (di orientamento cioè mistico), Isaac venne avviato alla carriera rabbinica studiando la Mishnah, i due Talmud e l'opera dei grandi commentatori antichi, medievali e moderni dell'Ebraismo.

Verso i diciannove anni, guadagnato un incarico di precettore privato presso una famiglia benestante, si trasferì a Trieste, dove frequentò le lezioni del rabbino Isaac Mordekai da Colonia conseguendo infine anche il titolo di maestro presso la classe superiore della scuola ebraica normale triestina.

Tornato a Gorizia invasa dalle truppe napoleoniche nel 1808 per sposare Rachel Levi, venne invitato dall'allora ministro Marmont ad insegnare presso quel ginnasio, divenuto liceo statale, in cui era stato studente, assumendo nel 1810 l'incarico di "professore d'umanità" e addirittura "cancelliere" dell'istituto.

Con il ritorno definitivo di Gorizia all'Austria nel 1813, Reggio venne costretto, non senza rimpianto, ad abbandonare l'incarico pubblico sia perchè ebreo sia perchè probabilmente, come altri suoi correligionari, implicato in accuse di collaborazionismo.

A coronamento di questo periodo che lo aveva visto impegnato nell'insegnamento scolastico, Reggio esordì in ambito letterario con un piccolo saggio di avviamento agli studi ginnasiali dal titolo: *Piccola enciclopedia per uso de' giovinetti che hanno finito lo studio della grammatica* un lavoro di modesta indole ma che riflette comunque la sua preoccupazione pedagogica, l'esigenza di adottare un metodo razionale e sistematico per orientarsi negli studi.

Questa preoccupazione pedagogica che inaugurò l'attività letteraria di Reggio, rimase per il goriziano un impegno costante durante l'intero arco della

sua vita e pur allontanato dal ruolo di educatore in un ambito, diciamo così, pubblico, Reggio trovò il modo di orientare i propri sforzi e le proprie conoscenze a vantaggio della gioventù israelitica.

Così nel 1815 Reggio sottopose alla Cesarea Aulica Commissione di studi in Vienna una supplica per “volgere in italiano la Bibbia già tradotta in tedesco da Moses Mendelssohn”. Poichè quest’opera, per l’idea innovatrice che ne stava alla base, aveva creato qualche reazione tra i circoli rabbinici più ortodossi e intransigenti del *milieu* ebraico Mitteleuropeo, Reggio chiese ufficialmente ai capi della comunità goriziana un parere circa l’opportunità della stessa traduzione, avvertendo che sarebbe stata comunque corredata da un suo nuovo originale commento. Ricevuta l’approvazione, lavorò intensamente al progetto mettendo a frutto quegli anni di studio trascorsi insieme al padre e al rabbino da Colonia sicchè, pochi anni più tardi, vide la luce un trattato sulla *Torah come divina rivelazione*, e la traduzione italiana del Pentateuco con relativo commento ebraico in cinque volumi.

Per la rigorosa ortodossia che permeava quell’introduzione, la limpida traduzione ed il sobrio ma erudito commento, il nome di Reggio si diffuse presto tra le comunità ebraiche italiane.

Reggio continuava ad intrattenere proficui rapporti anche con l’ambiente triestino dove spesso si recava per fare visita ai suoi maestri, al futuro cognato Leon von Sarval, allora insegnante presso la scuola ebraica, e all’amico Samuel Vita Lolli, che da Gorizia, in qualità di precettore, si era trasferito a Trieste per approfondire i propri studi. Fu proprio grazie al Lolli che in una delle sue “scappate” a Trieste, Reggio fece la conoscenza del giovane Samuel David Luzzatto, che stimolò ad un impegno proficuo e geniale e con il quale consolidò un duratura amicizia.

L’interesse di Reggio, come vedremo meglio in seguito, era volto ad un decisivo sforzo teoretico ispirato alla grande tradizione classica capace di conciliare l’attaccamento alla fede nelle scritture e al patrimonio giuridico e rituale dell’ebraismo tradizionale con occhi moderni, rivolti cioè ad una serena e rispettosa ricerca razionale della verità, e quindi al superamento di una controversia interna alle comunità ebraiche mitteleuropee sempre più aspra fra tradizionalisti intransigenti e riformisti.

A questo scopo il goriziano intraprese la stesura del suo lavoro di maggiore respiro ed interesse: *La Torah e la filosofia*, che lo avrebbe reso celebre tra i suoi contemporanei e che avrebbe fissato il suo posto nella filosofia della religione tra gli studiosi del Giudaismo.

Nel 1822 le comunità ebraiche del Regno Lombardo Veneto invitarono il Reggio ad occuparsi del progetto dell’erezione del primo istituto superiore per

la formazione dei Rabbini, caldeggiato da una sovrana Risoluzione di Francesco I e sopra cui il goriziano aveva già elaborato una proposta pubblicata anonimamente a Venezia nel 1822. Alla ricerca di soluzioni innovative e concrete sia dal punto di vista pedagogico che da quello finanziario, Reggio dimostrò un entusiasmo e una lucidità che pochi suoi correligionari potevano condividere ed apprezzare. Lo stesso Luzzatto, pur riconoscendo questo sforzo come genuino proseguimento degli intendimenti mendelssohniani e wesseliani di rinnovamento degli studi ebraici, avanzò non pochi dubbi e perplessità sul programma dell'amico il quale, a suo dire, sarebbe risultato essere "sin troppo perfetto".

Ma Reggio perseverò con umiltà e determinazione nel compito affidatogli e mentre nel resto della Mitteleuropa vecchie e nuove generazioni lottavano senza ormai comprendersi sui termini della disputa, Padova guadagnava il primo collegio rabbinico d'Europa a carattere moderno, impostato cioè secondo un vero ideale di *Bildung* cioè di educazione e formazione umana nel rispetto della specificità religiosa tradizionale adattata allo spirito dei nuovi tempi.

Il nome di Reggio si andava diffondendo tra i circoli dell'avanguardia culturale ebraica europea, in particolare tra gli studiosi della nascente "Wissenschaft des Judentums" (Scienza del Giudaismo) quali Abraham Geiger, Ludwig Philippshon, Nachman Krochmal e Solomon Jehudah Rapoport, di cui è testimonianza una ricchissima corrispondenza pubblicata sulle più prestigiose riviste ebraiche dell'epoca.

Al Reggio venne perciò insistentemente offerta una cattedra al neo-istituto rabbinico di Padova che però egli rifiutò per motivi personali.

Da questo momento Reggio venne lentamente sempre più emarginato dal contesto italiano ma, pur isolato, proseguì le proprie ricerche esegetiche e filologiche. Da una parte assorto sui commentari e i calcoli matematici di Ibn Ezra e dall'altra intento a coltivare l'apprezzamento per la lingua ebraica classica, Reggio si dedicò alla traduzione poetica in italiano del libro d'Isaia, opera che pubblicò nel 1831. In questo lavoro Reggio abbracciò la tesi dei cosiddetti "moderni orientalisti" ovvero di quella "scuola neologica" di impronta filologica razionalistica rappresentata ai suoi massimi livelli da A. Jellinek presso l'Accademia Orientalistica di Lipsia e Halle, della quale anche Reggio venne chiamato poi a far parte. Seguendo appunto l'intuizione critico-filologica di Ibn Ezra, Reggio attribuì la paternità della seconda parte del libro di Isaia (capitoli 40-66) ad un autore vissuto dopo l'epoca dell'esilio babilonese, il cosiddetto "deutero-Isaia". Reggio venne così a rappresentare in Italia un anello di congiunzione nevralgico con il mondo scientifico tedesco, il suo lavoro, che ebbe all'epoca una certa risonanza anche a Milano, non mancò di suscitare addirittura qualche polemica.

Egli proseguì i propri studi esegetici secondo questa linea razionalista ma con un occhio sempre attento agli sviluppi dei movimenti scientifici e teologici, ribadì continuamente la sua estraneità alle tesi più radicali ed assimilazioniste dei cosiddetti "Riformatori" i quali traevano dalla nuova critica storico-filologica delle fonti tradizionali del Giudaismo motivi di giustificazione per una serie di innovazioni liturgiche e dogmatiche rivoluzionarie. Tra queste è bene menzionare lo spostamento del giorno di riposo dal sabato alla domenica, l'eliminazione della circoncisione, l'abrogazione delle leggi alimentari (*kasherut*) ed infine persino la credenza nell'avvento di un Messia personale, in modo da implementare per quanto possibile l'assimilazione degli ebrei alla società circostante nella speranza di ottenere i benefici dell'emancipazione sociale e politica.

Reggio si trovò perciò in una posizione piuttosto scomoda, troppo razionalista secondo alcuni, troppo conservatrice secondo altri, una posizione invero assai vicina a quella della cosiddetta "scuola galiziana" di Krochmal e Rapoport a cui appunto I.M. Jost, uno dei più attenti storici del Giudaismo dell'epoca, lo mette in relazione.

Ad essi lo accomunava l'entusiasmo di un moderno approccio allo studio del patrimonio ebraico e l'auspicio ad un riordino della pratica rituale sinagogale nel senso di un maggiore decoro ma Reggio, è bene ricordarlo, mai inserì o propose alla sinagoga di Gorizia riforme liturgiche o dogmatiche; nemmeno un organo, che persino a Praga era penetrato per influsso rinascimentale, aveva posto a Gorizia, mentre gli abiti rabbinici, forse anche emulazione di quelli clericali volti a sottolineare una funzione sacerdotale del ministro del culto, erano in parte cosa già tradizionalmente ereditata ed accettata all'interno dell'ebraismo italiano.

E tuttavia Reggio auspicò che una generale riforma venisse adottata, ma la riforma a cui egli pensava era piuttosto una presa di coscienza, l'assunzione di un modello moderato e razionale di concepire il Giudaismo e la sua storia, di giudicare per esempio le pratiche superstiziose tramandate dalla religiosità popolare o dalla tendenza miracolistica di taluni rabbini sognatori per ciò che esse erano: cioè pratiche e credenze estranee al Giudaismo o meglio al "Mosaismo" (per usare il termine impiegato dal Reggio) che ne rappresentava il nucleo genuino e originario.

Nel frattempo Reggio diviene corrispondente di altre riviste che si occupavano di studi ebraici ed accetta infine di curare la sezione letteraria ebraica dei nuovi «*Bikkurei ha-ittim*»: una delle più prestigiose riviste ebraiche viennesi, riproposta in nuova veste da I. Busch il quale, per parte sua, si sarebbe occupato della parte tedesca. Nel 1841, alla morte del padre, Reggio venne invitato dal-

l'allora rabbino capo di Trieste, David Morpurgo, ad assumere le funzioni di rabbino maggiore della comunità di Gorizia, ufficio che egli accettò di svolgere solo a titolo gratuito per quasi dieci anni in qualità di facente funzioni (f.f.); ciò nondimeno egli fu vero rabbino: insegnante, giudice e casuista, e indossò quindi gli abiti rabbinici ammessi della tradizione italiana con i quali ci è giunto ritratto. Scorrendo la lunga serie di articoli, lettere, saggi ed edizioni critiche di testi biblici contenuta nel proprio "Rapporto sull'attività letteraria" del 1849 (*Mazkeret IoSheR*), si può dire che l'attività di Reggio sia aumentata negli ultimi anni in quantità e qualità eppure, a causa del suo approccio eminentemente razionalista che emerge in lavori quali la *Bechinat ha-kabbalah* (La disanima della tradizione) o la *Guida per l'istruzione religiosa della gioventù israelitica*, Reggio venne guardato con crescente preoccupazione e sospetto dal rabbinato italiano la cui *leadership* era passata ormai ai giovani insegnanti del collegio rabbinico padovano, non estranei al nuovo *trend* romantico che, seppure innovatori e geniali nel metodo di studio, rimanevano moderati e addirittura conservatori nei contenuti.

Reggio morì a Gorizia stroncato dal colera il 29 agosto 1855, dopo aver visto pubblicare a Londra una versione inglese della sua ultima "Guida", rigettata dal Luzzatto quale opera "superficiale" e addirittura pericolosa per la gioventù, ed aver pronte le bozze del poderoso commento alla Genesi di N.H. Wessely corredato da note ed ampie osservazioni che vedrà comunque la luce nello stesso anno.

SAMUEL DAVID LUZZATTO

ShaDaL (1800-1865)

Nato nel 1800 a Trieste da Ezekia e Miriam Regina Lolli, Luzzatto crebbe in una famiglia ebraica modesta, tradizionale ed osservante. Avviato agli studi presso la nuova scuola ebraica triestina improntata agli ideali Teresiani e Giuseppini, oltre all'ebraico studia le lingue classiche, storia, geografia e scienze naturali. Stimolato anche dall'incontro con il goriziano Isacco Samuele Reggio, persegue con accanimento i propri studi filosofici da autodidatta prediligendo autori quali Locke, Condillac e Rousseau e prosegue gli studi talmudici per intraprendere la carriera rabbinica che però non abbraccerà mai. All'età di appena vent'anni comincia a pubblicare eruditi saggi su alcune riviste austriache e tedesche legate al movimento dell'*Haskalàh* (illuminismo ebraico). Un intenso e prolungato cammino di ricerca svolto in costante confronto con i più insigni studiosi ebrei dell'epoca, lo persuade che la via di rinnovamento imboccata da taluni intellettuali del tempo, soprattutto tedeschi, e in parte dal Reggio stesso, è troppo razionalista e, quel che è peggio, pericolosamente orientata in senso assimilazionistico, tanto da non avere dubbi sul pericolo della perdita d'identità dello stesso Giudaismo.

Luzzatto pur condividendo un'entusiasmante rinascita di studi filologici e storici circa il Giudaismo e le sue fonti, reagì con tutte le sue forze a tali tendenze filo-illuministiche e coniugando l'esigenza di un nuovo rigore scientifico con uno stretto attaccamento alla vita religiosa e morale tradizionale del Giudaismo, la sua lingua e le sue fonti, gettò le basi per un moderno approccio romantico, nazionalista e razionale al tempo stesso, nei confronti della tradizione ebraica che solo in forza del suo genio seppe difendere ed argomentare convincentemente in una produzione scientifica e letteraria vasta e penetrante.

Nella sua opera *Yesodei ha-Torah* (i fondamenti della Torah, pubblicato postumo nel 1880), Luzzatto enumera tre principi che costituirebbero il fondamento dell'intero Giudaismo: il sentimento di pietà (fonte anche dei doveri morali), la credenza nella ricompensa e nella punizione dopo la morte, ed infine l'elezione d'Israele come funzionale all'economia divina della redenzione. Il primo di questi principi è il più importante e basilare, mentre gli altri due svol-

gerebbero sostanzialmente una funzione ausiliaria. La credenza nel castigo e nella ricompensa ad esempio, sarebbe necessaria per dotare l'uomo di un principio per poter governare e sottomettere i suoi impulsi malvagi, mentre l'elezione d'Israele servirebbe a motivare gli ebrei al raggiungimento di mete morali sempre più elevate. Da questo punto di vista Luzzatto distinse tra "Atticismo" e "Giudaismo" vedendo in loro due concezioni del mondo totalmente opposte, l'una eminentemente di carattere teoretico e astratto, l'altra di carattere etico e pratico.

Luminare della sua generazione, fu accolto fin dall'inizio con onore ad insegnare presso il primo collegio rabbinico moderno d'Europa inaugurato a Padova nel 1829 (ove rimase fino alla sua morte sopravvenuta nel 1865), formando con passione, rigore ed amorevolezza le prime generazioni dei "nuovi" rabbini italiani. I suoi lavori di traduzione e commento ai libri biblici, i suoi studi linguistici, storici, filosofici e teologici e grammaticali aspettano ancor oggi di essere adeguatamente studiati, penetrati e divulgati tanta è l'erudizione e l'acume che li contraddistinguono.

Luzzatto, sebbene conosciuto quasi universalmente nel ristretto ambiente degli studi ebraici, è ancora ai margini degli interessi scientifici italiani mentre il suo contributo, di altissimo livello scientifico, morale e civile, andrebbe senz'altro recuperato in un un lessico intellettuale europeo moderno degno di questo nome.

IL FALLIMENTO DELL'EMANCIPAZIONE E LA RINASCITA NAZIONALE (1881-1948)

Non c'è forse periodo più drammatico nella storia ebraica europea di questo breve arco di tempo in cui il popolo ebraico, protagonista di straordinari cambiamenti, patì contemporaneamente anche terribili tribolazioni esprimendo tuttavia una straordinaria unità e vitalità.

Verso la fine dell'800, tradizionalisti e modernisti erano concordi per lo meno su una certa visione del futuro: gli ebrei sarebbero stati destinati ad assimilarsi all'interno della cultura europea e ad essere perciò inclusi, senza riserve, entro le cornici nazionali del mondo dei gentili. Solamente la propria visione religiosa e morale avrebbe dovuto essere salvaguardata, poiché essi sentivano di dover svolgere una specifica missione civilizzatrice da adempiere come gruppo separato. Il percorso però, questo lo si poteva immaginare, non sarebbe stato privo di difficoltà.

Innanzitutto l'ebraismo europeo dovette fare i conti con un proprio straordinario benché naturale incremento demografico. Agli inizi del 1880 vi erano circa 7 milioni di ebrei, forse 11 milioni agli inizi del '900 e più di 16 milioni e mezzo allo scoppio della II guerra mondiale. Questo aumento della popolazione ebraica, congiunto ad un imponente fenomeno migratorio dai ghetti dell'est verso le capitali dell'occidente, venne percepito con timore, ed alimentò la propaganda antisemita. La rapidità con la quale gli ebrei apprendevano la lingua del posto, consentì un rapido assorbimento culturale degli immigrati e i più brillanti fra essi, divennero presto protagonisti della scena culturale, sociale, economica e perfino politica della società in cui andavano assimilandosi. Tutto ciò aumentò di molto il contatto e l'area di frizione commerciale e culturale fra ebrei e non ebrei. La normale competizione fra commercianti, banchieri e giornalisti fu dipinta con "scientifica" generalizzazione come una lotta per la sopravvivenza ed una battaglia di potere fra gli ebrei e la popolazione locale. Problemi personali che i non ebrei dovevano affrontare nelle loro professioni vennero spiegati come "creati" da un'ambizione degli ebrei al dominio, tanto che, nel 1907, così Hermann Cohen doveva descrivere la situazione:

Ciò che vi è di nuovo oggi nella nostra condizione è che i nostri avversari, per quanto ciò possa apparire incredibile, contano sul nostro annientamento, da realizzarsi in tempi brevi. E non sono affatto gli antisemiti dichiarati a nutrire una tale scervellata convinzione, ma va invece detto chiaramente che questa convinzione è presente oggi nelle più estese cerchie della popolazione liberale tedesca e presso molti che noi consideriamo nostri amici personali. Essa non è considerata come un'impertinenza né come una contraddizione dell' *humanitas*, ma la si giustifica e la si maschera invece con l'apparente preoccupazione umanitaria, per cui in tal modo si giungerebbe finalmente a porre termine alla disgrazia dei «nostri poveri ebrei». Sarebbero dunque soltanto simpatia e preoccupazione per gli ebrei ad ispirare il desiderio che essi, in quanto ebrei, possano scomparire. In tutte le nostre iniziative dobbiamo allora fare i conti con questa idea, oggi dominante.

(H. Cohen, *Due proposte per assicurare la nostra sopravvivenza*, 1907).

Un ulteriore fattore di deterioramento dei rapporti fra ebrei e non ebrei va ravvisato nelle vigorose ed estensive attività che gli ebrei misero in atto a favore della propria stessa integrazione e della difesa dei propri diritti.

A questo proposito furono fondate diverse associazioni ebraiche con lo scopo di divulgare l'educazione e aiutare gli studenti ad acquisire la cultura locale. Apparvero anche le prime organizzazioni volte a combattere l'antisemitismo e la discriminazione le quali si batterono per una piena integrazione e l'ottenimento dei diritti politici. Il fatto stesso però che queste organizzazioni fossero di fatto separate e finalizzate solamente e specificamente al sostegno dei diritti degli ebrei, in luogo di pervenire al fine per cui erano state create (cioè l'integrazione) fecero crescere e nascere sospetti sulla loro autentica finalità, nonché rinforzare la consapevolezza dei "comuni interessi ebraici" in un quadro di moltiplicazione e rafforzamento dei contatti tra gli ebrei.

L'ASSIMILAZIONE IMPOSSIBILE

Furono veramente pochi gli ebrei che, alla fine dell'800, si resero conto dei cambiamenti sostanziali intercorsi nella stessa attitudine della società nei loro confronti e i pericoli che questi sottendevano.

La maggioranza di essi continuava a sperare nell'eguaglianza dei cittadini di fronte alla legge, la quale ormai rappresentava ai loro occhi la garanzia e la fonte della loro sicurezza. Per centinaia d'anni essi avevano sviluppato il concetto, accettato del resto anche dall'Illuminismo europeo, che il loro particolare e anomalo "status" era il risultato di perduranti sistemi di leggi e regole discriminatorie le quali li avevano distaccati e separati dal resto della popolazione. La "questione ebraica", dunque, nel XIX secolo si risolveva sostanzialmente in un problema giuridico-amministrativo, in un problema di revisione di regolamenti e definizioni:

Noi, tuttavia, abbiamo ottenuto l'emancipazione non soltanto come *uomini*, ma come *ebrei* all'interno dello Stato prussiano. Non siamo stati dunque emancipati individualmente, ma è stata la nostra religione, da noi professata in questo Stato, a vedersi riconosciuto il diritto di persona giuridica. La libertà di culto ci era stata concessa già da lungo tempo e le nostre comunità avevano il diritto di acquistare beni; con l'editto del 1812, però, coloro che professavano la nostra religione ottennero in quanto tali il diritto di cittadinanza. Si istituì così un rapporto tra Stato prussiano e religione ebraica. Ogni rapporto, tuttavia, presuppone l'omogeneità dei suoi termini. La nostra religione cessò pertanto di essere una religione sotto tutela e divenne una religione giuridicamente riconosciuta all'interno dello Stato.

In questo riconoscimento giuridico della nostra religione da parte dello Stato risiede un principio di grande portata per tutte le questioni della cultura. Con tale ampliamento dell'orizzonte religioso ha infatti trovato conferma ed assicurazione il concetto dello *Stato moderno*.

(H. Cohen, *Per il centenario del riconoscimento dei diritti civili agli ebrei prussiani*, 1912).

Non si comprese invece che la cosiddetta "questione ebraica" si muoveva gradualmente da un piano formale e legale, ad una sfera sociale e psicologica. Ancor più difficile era poi poter concepire un inasprimento delle proprie condizioni di vita proprio in quei paesi che si erano fatti promotori dell'uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge, come la Francia e la Prussia.

Purtroppo infatti, a partire dalla fine della Prima Guerra Mondiale, non solo in Germania, culla del socialismo europeo, una considerevole maggioranza di lavoratori aderì senza riserve alla politica di Hitler, compresa la sua visione antisemita; ma anche in Austria, in Francia, e persino in Inghilterra e negli Stati Uniti, voci di antisemitismo si fecero sempre più insistenti. Anche in Russia, dove si era abbracciato - anche da parte di tanti giovani ebrei - l'ideale socialista come percorso politico necessario al conseguimento di una società migliore, un antisemitismo non più semplicemente cristiano-ortodosso ma ufficiale, laico e sistematico, venne allo scoperto subito dopo la morte di Stalin, scatenando misure determinate allo sradicamento della cultura ebraica e ricorrendo allo sterminio sistematico, alla deportazione in Siberia o all'espulsione dalla Russia, di scrittori, artisti, politici e intellettuali.

IL CASO DREYFUS E LA NASCITA DEL SIONISMO

Nel settembre del 1894, presso l'ambasciata tedesca a Parigi, venne intercettato un messaggio, proveniente da fonti francesi dello Stato Maggiore evidentemente ben informate e diretto all'addetto militare tedesco, che conteneva notizie segrete. Immediatamente le indagini si concentrarono sul fatto che a produrlo avrebbe dovuto essere, molto probabilmente, uno di quegli ufficiali dell'artiglieria, che svolgevano periodi di *stages* presso lo Stato Maggiore dell'esercito. Tali indagini si risolsero nel giro di un mese ed individuarono nel capitano Alfred Dreyfus, ufficiale d'artiglieria di origine alsaziana ed ebreo, il colpevole. Dreyfus, che appunto lavorava all'epoca presso lo Stato Maggiore, aveva, sembra, una calligrafia assai simile a quella del documento sequestrato. Pur senza un movente, gli inquirenti non ebbero alcun dubbio sulla colpevolezza dell'imputato. Il 15 ottobre egli venne dunque tratto in arresto con l'accusa di alto tradimento.

Dai primi di novembre fino allo svolgimento del processo, gli organi di stampa, in particolare quelli più nazionalistici, ma anche quelli moderati, si scatenarono accomunando l'odio per gli ebrei e i tedeschi. Il processo, che venne celebrato "a porte chiuse" tra il 19 e il 22 dicembre del 1894, si concluse con una condanna esemplare e unanime: degradazione pubblica e deportazione perpetua all'Isola del Diavolo. La stampa francese il giorno successivo esultò unanimemente: "il traditore, il tedesco è stato condannato!" ma Dreyfus, all'atto della degradazione pubblica, ebbe la forza di gridare la sua innocenza; testimoni riportarono le sue parole: "Soldati si degrada un innocente! Soldati! Si disonora un innocente! Viva la Francia! Viva l'esercito!".

Nei tre anni successivi, una serie di forze contrapposte si mossero fino a fare diventare il caso un affare di stato. Da una parte la famiglia raccolse prove per dimostrare che la calligrafia del biglietto non era affatto quella del capitano e che quindi il vero colpevole era qualcun altro. Dall'altra Bernard Lazare, intellettuale di spicco, in un opuscolo intitolato *Un errore giudiziario* pubblicato a Bruxelles nel 1896, dimostrò la premeditazione della condanna di colpevolezza a causa dell'ebraicità dell'imputato. All'interno dello Stato Maggiore poi, il colonnello Piquard aveva ormai individuato il vero colpevole. Il motivo della

disputa dunque cambiò, non si combatteva solamente per la revisione di un errore giudiziario, ma per un atto di giustizia e di verità, se si vuole per un caso di violazione di diritti umani. Emile Zola, con il suo autorevole e celeberrimo *J'accuse* del 1898, insieme al cambiamento di posizione dei socialisti francesi, trasformò poi la questione stessa in una grande battaglia ideale e politica nella quale era in pericolo la stessa essenza della Repubblica francese.

Il caso Dreyfus portò ad evidenza e rilevanza ciò che già da tempo i più lucidi ingegni delle comunità ebraiche europee temevano, e cioè che l'emancipazione, il conferimento dei diritti civili l'equiparazione giuridica degli ebrei agli altri cittadini delle nazioni, non aveva trovato altri sbocchi se non una progressiva assimilazione - per lo più culturale e sociale - e quindi la progressiva perdita d'identità. Il nodo della vicenda infatti, ovvero l'accettazione in seno europeo degli ebrei in quanto ebrei, non era mai stato accettato, e si continuava a guardarli come estranei, potenziali nemici e senza patria.

Tra gli intellettuali ebrei, l'evoluzione del movimento dell'Haskalah aveva rappresentato anche un'interiorizzazione ed un approfondimento del concetto di appartenenza nazionale, proprio in conformità con lo sviluppo romantico dei nazionalismi europei. Mediante il ritorno all'uso dell'ebraico classico come lingua moderna e la sistematica indagine scientifica del proprio passato e dei documenti letterari della propria identità, questi intellettuali ebrei in parte mossi da tendenze religiose di tipo messianico, in parte semplicemente proiettati ad affrontare in maniera radicale un problema irrisolvibile quale quello di una integrazione che evitasse lo spettro della totale assimilazione, cominciarono a sognare il ristabilimento o la fondazione di una nuova patria fisica, possibilmente anche riconosciuta a livello internazionale.

Analizzando la situazione, Moses Hess (1812-1875) giunse per esempio alla conclusione che l'unica salvezza per il Giudaismo sarebbe stata quella di legarlo ad un profondo sentimento nazionale; nel suo libro *Roma e Gerusalemme* del 1862, che ebbe grande diffusione e un impatto piuttosto rilevante sulle masse ebraiche, così scrisse esplicitamente:

Solo con una rinascita nazionale il genio religioso degli ebrei, come il gigante della leggenda quando toccava la madre terra, riceverà nuova forza e tornerà ad essere animato di spirito profetico. Nessun simpatizzante dell'Illuminismo, neppure Mendelssohn, è riuscito a tutt'oggi a rompere la dura corazza di cui il rabbinismo ha incrostato il giudaismo senza distruggere nello stesso tempo l'ideale nazionale nella sua più intima essenza. (...) Ciò che dobbiamo fare oggi per rigenerare la nazione ebraica è prima mantener viva la speranza della rinascita politica del nostro popolo e poi risvegliare la speranza laddove essa sonnecchia. (M. Hess, *Roma e Gerusalemme*, 1862).

Allo stesso modo anche Leon Pinsker (1821-1891) aveva portato avanti la causa di un crescente sentimento nazionale con l'elaborazione di un concetto, quello di "autoemancipazione" che andava sostituendo, in termini nazionalistici, il vecchio ideale illuminista di emancipazione ed intergrazione. Pinsker, di origine russa, aveva studiato a Odessa, ed in seguito ai *pogroms* del 1881, comprese la necessità di una svolta teorica del suo pensiero scrivendo l'anno successivo il suo manifesto: *Autoemancipazione* (1882) che però si limitava ad una esortazione teorica. Egli diagnosticava l'antisemitismo come una sorta di odio per lo straniero ed essendo gli ebrei considerati stranieri ovunque, rappresentavano una vittima ideale per la violenza popolare. Per questi motivi, Pinsker aveva fatto suo il motto del rabbino Hillel: "Se non sono io per me? Chi lo sarà al posto mio?". Gli ebrei dunque non potevano aspettarsi che il loro bene derivasse dalle scelte degli stati europei, essi dovevano prendere l'iniziativa nelle proprie mani e trovare una patria per sè stessi.

Il rabbino Zvi Hirsh Kalisher (1785-1877), in un'opera del 1862 intitolata *Derishat Zion*, appoggiandosi ad autorevoli citazioni bibliche e talmudiche espose inoltre la teoria secondo cui l'epoca messianica sarebbe stata preceduta dalla fondazione di colonie ebraiche in Palestina con la collaborazione di governi amici e di ricchi possidenti, risultati questi, che con l'aiuto del barone Edmond de Rothschild (1845-1934) non tardarono ad arrivare e nel 1883, con il supporto dell'Alleanza Israelitica Universale venne fondata una scuola d'agricoltura nella colonia di *Mikwè Israel*.

THEODOR HERZL (1860-1905)

Nato a Budapest in seno a una famiglia ebraica riformata e benestante ed educato all'Università di Vienna, il dottor Herzl, laureato in giurisprudenza, divenne un brillante giornalista e scrittore, forse il paradigma di quell'ebraismo assimilato ed acculturato dell'area centroeuropea. Sebbene consapevole dell'antisemitismo viennese, Herzl si "convertì" agli ideali nazionali dell'ebraismo solo in seguito all'*affaire* Dreyfus, quando era corrispondente da Parigi per la *Neue Freie Presse*, un importante quotidiano viennese liberale.

Nella sua opera *Lo stato ebraico* (1896), Herzl pervenne alla diagnosi che la causa remota del moderno antisemitismo andava certamente individuata nella segregazione in cui dal Medioevo erano stati tenuti gli ebrei in Europa. Per poter sopravvivere a tale situazione infatti, essi avevano dovuto sviluppare un particolare acume finanziario. Una volta aboliti ufficialmente i ghetti, questa attitudine e questo talento da tempo acquisito permise loro di diventare ben presto temibili ed abili competitori in ogni ramo dell'industria e del commercio. A questo punto tra i ceti più alti della società, e perfino tra i cristiani, si cominciò a considerare la possibilità di qualche matrimonio misto utile e strategico agli effetti economici e commerciali. Ma la prosperità degli ebrei, che aveva loro permesso una rapida integrazione e assimilazione, intensificò da parte della classe media cristiana anche il timore e l'odio per il crescente potere economico. Inoltre un gran numero di ebrei educati nelle università erano di fatto attratti da ideali socialisti e rivoluzionari, esacerbando il sospetto popolare e l'ostilità contro di loro. Da questo punto di vista, per Herzl, il problema dell'antisemitismo era irrisolvibile nel contesto della diaspora:

Noi siamo ciò che di noi si è fatto nei ghetti. Abbiamo indubbiamente conseguita una superiorità nella negoziazione del denaro perchè ad essa siamo stati spinti nell'età di mezzo. Si ripete adesso il medesimo fenomeno: ci si sospinge di nuovo al negozio del denaro, che oggi si chiama Borsa, precludendoci tutti gli altri cespiti di guadagno; siamo nella Borsa, ed ecco che questo diviene una nuova fonte di disprezzo contro di noi. Con ciò noi produciamo senza posa intelligenze medie, che non trovano alcuno sfogo, e costituiscono pertanto un pericolo sociale simile a quello dei patrimo-

ni che aumentano. Gli ebrei colti e nullatenenti cadono adesso in braccio al socialismo. La battaglia sociale dovrebbe dunque in ogni caso esser combattuta a spese nostre, poichè così nel campo capitalistico, come nel socialista, siamo nei punti più esposti.

(T. Herzl, *Lo stato ebraico*).

Il pensiero di Herzl coincideva nella sostanza con quello di Hess e Pinsker, sebbene egli non ne avesse letto ancora le opere, ma fu soprattutto il modo, la lucidità e la determinazione con la quale Herzl si adoperò per il raggiungimento di un obiettivo concreto che diedero al nazionalismo ebraico un carattere del tutto nuovo. Herzl riuscì infatti a trasformare il "problema ebraico", da semplice questione legata alle aspirazioni di un movimento religioso a carattere filantropico, in una vera e propria organizzazione mondiale con aspirazioni politiche, consegnandolo così ai riflettori della ribalta internazionale.

Nel 1897, presso il casinò di Basilea, Herzl convocò infatti il primo "congresso sionista" (*sionismo* è termine coniato nel 1892 da Nathan Birnbaum, uno dei primi seguaci di Herzl) nel quale si affermò con decisione che: "Il sionismo mira a fondare una patria assicurata pubblicamente e giuridicamente al popolo ebraico in Palestina". A questo proposito si deliberò anche la costituzione di un ufficio esecutivo nazionale, un fondo nazionale per l'acquisto di terre in Palestina, una banca per le transazioni relative a Basilea, una bandiera, e l'inno nazionale (la famosa *Hatikwàh* su tema musicale della *Moldava*).

Herzl incontrò presto molte opposizioni, sia tra i rabbini più ortodossi e intransigenti che consideravano quest'operazione una violazione della prescrizione talmudica di "non affrettare i tempi dell'avvento del Messia", o che temevano l'ideale di uno stato laico alla pari degli stati che fin'ora li avevano ospitati in esilio, sia ancora tra i più benestanti e assimilati ebrei europei, che non solo consideravano assurda, ma anche pericolosa la necessità di una loro rivendicazione nazionale diversa da quella in cui erano stati loro conferiti i diritti di cittadinanza. Nonostante ciò, esattamente il giorno successivo alla conclusione del primo congresso sionista, Herzl predisse certa la nascita dello stato d'Israele:

Se dovessi riassumere il Congresso di Basilea in una sola frase - che non oserei rendere pubblica - direi: A Basilea ho creato lo Stato ebraico. Se lo dicessi ad alta voce una risata generale accoglierebbe le mie parole, ma forse fra cinque anni, e in ogni caso con certezza entro cinquant'anni, tutti se ne accorgeranno.

(T. Herzl, *Corrispondenza*.)

LA NASCITA DELLO STATO D'ISRAELE

Alla fine della seconda guerra mondiale, i diritti storici invocati dagli ebrei sulla Palestina e la cosiddetta dichiarazione *Balfour* del 1917, in cui per la prima volta l'Inghilterra considerava con favore il "ristabilimento di un focolare nazionale ebraico in Palestina", non giocarono un ruolo determinante rispetto alle necessità del momento. Il mondo aveva scoperto con orrore che 6 milioni di ebrei erano stati sterminati nella Germania nazista, migliaia di bambini che nessun paese desiderava vagavano per le strade delle capitali europee e navi di profughi, in rotta per la Palestina, si vedevano negare anche dall'Inghilterra un attracco per timore di variazioni demografiche e socio-culturali troppo repentine nei territori palestinesi affidati in mandato.

Fu così allora che tra il 29 novembre e il 20 dicembre del 1947 i 56 paesi membri delle Nazioni Unite, riuniti presso New York, votarono una risoluzione che prevedeva la nascita di due stati: uno palestinese ed uno ebraico.

Gerusalemme, che non avrebbe potuto essere capitale per alcuno dei due nuovi stati, avrebbe avuto uno speciale statuto internazionale e sarebbe stata indipendente sotto la tutela delle Nazioni Unite.

Il 29 novembre del '47, tutta la popolazione della Palestina, musulmani, ebrei e cristiani insieme, riunita attorno agli apparecchi radio per seguire il destino di quella terra, era in realtà già pronta alla guerra. Così Yzhak Sadeh, comandante dell'Haganà, l'esercito di difesa ebraico allora clandestino, si preparava all'evento:

Se il voto sarà positivo, gli arabi ci faranno la guerra e ci costerà 5.000 vittime. E se il voto sarà negativo, saremo noi a fare la guerra agli arabi.

L'inevitabilità di uno scontro era data per scontata. Gli arabi, ai quali molto prima era stato segretamente promesso uno stato in cambio di un loro appoggio contro la Turchia allora alleata della Germania, si trovarono ben presto a dover fare i conti con gli appetiti imperialisti occidentali e scoprirono, loro malgrado, che quel grande territorio mediorientale a cui essi aspiravano, era stato diviso fra zone di competenza inglesi e francesi. Non solo, ma ora anche gli inglesi

avrebbero acconsentito ad una spartizione della Palestina fra arabi ed ebrei, una condotta intollerabile dal punto di vista arabo.

Cominciò così la “guerra d’indipendenza”, che si concluse solo nel luglio del 1948 con pesanti perdite da entrambe le parti, ma soprattutto con la perdita di una grande aspirazione araba. La pace fu precaria, Gerusalemme rimaneva divisa fra i due contendenti e solo nel 1949 le Nazioni Unite riuscirono ad ottenere dagli stati arabi la disponibilità alla firma di un armistizio con Israele che però venne immediatamente corretto dai successivi proclami arabi volti alla formalizzazione di una ulteriore ed autonoma risoluzione che si prefiggeva di sopprimere uno stato che essi si rifiutavano di accettare e riconoscere.

Il numero degli arabi esiliati dalla Palestina non è mai stato stabilito con precisione, si pensa alle 500.000 - 800.000 persone, ma fonti arabe e palestinesi parlano di un milione e mezzo di esuli.

Dall’altra parte, di fronte a un centinaio di notabili e giornalisti, Ben Gurion, allora capo dell’agenzia ebraica con sede a Tel Aviv, ebbe la forza e l’onore di dichiarare:

Noi proclamiamo la fondazione in Palestina dello stato ebraico che avrà il nome di Israele.

Esattamente cinquant’anni dopo le parole di Herzl, era nato un nuovo stato ebraico.

BIBLIOGRAFIA

- Alemanno, Y. *Hay ha'olamim (L'immortale)* tr. it. e commento a cura di F. Lelli, Olschki, Firenze 1995.
- Altieri, O. *La comunità ebraica di Gorizia: caratteristiche demografiche, economiche e sociali (1778-1900)*, Del Bianco, Udine 1985.
- Bahbout, S. *Il movimento hassidico*, in *Filosofia e ebraismo. Da Spinoza a Lévinas*, a cura di K. Tenenbaum e P. Vinci, Giuntina, Firenze 1993, 41-45.
- Bedarida, G. *Ebrei d'Italia*, Tirrena, Livorno 1950.
- Ben Chorin, S. *La fede ebraica*, Il Melangolo, Genova 1997.
- Ben Gurion, D. *Israele: la grande sfida*, Mondadori, Milano 1967.
- Berengo, M. *Gli Ebrei dell'Italia Asburgica nell'età della Restaurazione*, «Italia» 6 (1987) pp. 62-103.
- Bernardini, P. *La questione ebraica nel tardo illuminismo tedesco. Studi intorno allo «Über die bürgerliche Verbesserung der Juden» di C.W. Dohm (1781)*, Giuntina, Firenze 1992.
- Bloom, H. *Freud, Kafka, Scholem*, Spirali/Vel, Milano 1989.
- Bon, S. *Gli ebrei a Trieste (1930-1945). Identità, persecuzioni, risposte*, Libreria Editrice Goriziana, Gorizia 2000.
- Bonasera, F. *Gli israeliti nelle Marche anteriormente al 1860*, Mierma, Camerino 1992.
- Buber, M. *Gog e Magog*, Neri Pozza, Vicenza 1999.
- Buber, M. *I racconti dei Hassidim*, Guanda, Parma 1992.
- Busi, G. *Anania Coen. Editore e letterato ebreo tra Sette e Ottocento. Con gli annali della tipografia ebraica di Reggio Emilia*, Fattoadarte, Bologna 1992.
- Calimani, R. *I destini e le avventure dell'intellettuale ebreo. 1650-1933*, Mondadori, Milano 1996.
- Cassuto, U. *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Galletti & Cocci, Firenze 1918.
- Chamla, M. *Spinoza e il concetto della tradizione ebraica*, Franco Angeli, Milano 1996.
- Chevalier, Y. *L'antisemitismo. L'ebreo come capro espiatorio*, Istituto Propoaganda Libreria, Milano 1991.
- Chouraqui, A. *Lo Stato d'Israele*, Garzanti, Milano 1958.
- Chouraqui, A. *Il pensiero ebraico*, Queriniana, Brescia 1989.
- Cohen, H. *La fede d'Israele è la speranza. Interventi sulle questioni ebraiche (1880-1916)*, Giuntina, Firenze 2000.
- Colombo, C. *Introduzione al pensiero metafisico di Moses Mendelssohn*, in *Contributi al corso di storia della filosofia*, Vol. III, ISU - Università Cattolica, Milano 1985, pp. 89-173.
- Comay, J. *Ben Gurion e la nascita d'Israele*, Minerva Italica, Bergamo 1970.
- Del Bianco Cotrozzi, M. *La comunità ebraica di Gradisca d'Isonzo*, Del Bianco, Udine 1983.
- Del Bianco Cotrozzi, M. *Gli ebrei a Cormòns dal Cinquecento alla fine dell'Ottocento*, «Studi Goriziani» 55 (1987) pp. 31-64.
- Del Bianco Cotrozzi, M. *Il collegio rabbinico di Padova; un'istituzione religiosa dell'ebraismo sulla via dell'emancipazione*, Olschki, Firenze, 1995.
- Eban, A. *Storia dello Stato d'Israele*, Mondadori, Milano 1974.
- Ebraismo e antiebraismo: immagine e pregiudizio*, Giuntina, Firenze 1989.
- Ebraismo e cultura europea del '900*, a cura di M. Brunazzi e G. Fubini, Giuntina, Firenze 1990.
- Ebrei e cristiani nell'Italia medievale e moderna: conversioni, scambi, contrasti*, a cura di M. Luzzati, M. Olivari e A. Veronese, Carucci, Roma 1988.

- Ebrei e Mitteleuropa. Cultura letteratura società*, a cura di Q. Principe, Shakespeare & Company, Milano 1984.
- Epstein, I. *Il giudaismo*, Feltrinelli, Milano 1987.
- Foa, A. *Ebrei in Europa dalla peste nera all'emancipazione*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- Fubini, G. *La condizione giuridica dell'ebraismo italiano dal periodo napoleonico alla Repubblica*, La Nuova Italia, Firenze 1974.
- Garribba, N. *Lo Stato d'Israele. Nascita istituzioni e conflitti dal 1948 a oggi*, Editori Riuniti, Roma 1983.
- Gli ebrei a Venezia nei secoli XIV-XVIII*, a cura di G. Cozzi, Fondazione Cini, Venezia 1983.
- Grusovin, M. *Isacco Samuele Reggio rabbino e filosofo*, «Quaderni Giuliani di Storia» 2 (1996), pp. 7-29.
- Grusovin, M. *Studi sull'illuminismo ebraico*, I.S.U. - Un. Cattolica, Milano 1996.
- Grusovin, M. *L'Haskalah e la trasformazione dell'ebraismo nell'Europa illuminista*, in *Kadmos. Studi mitteleuropei*, a cura di A. Arbo, ICM, Gorizia 2001, pp. 25-44.
- Grusovin, M. *Razionalità e storia nell'Examen religionis di Elia del Medigo*, «Medioevo» 26 (2001) 239-261.
- Guetta, A. *Filosofia e Qabbalah. Saggio sul pensiero di Elia Benamozegh*, Ed. Thálassa De Paz, Milano 2000.
- Herzl, T. *Lo stato ebraico*, Comune di Gorizia, Gorizia 1986.
- Horowitz, R. *Mendelssohn e la scienza del Giudaismo*, in *La lettura ebraica delle scritture*, pp. 353-379. *Il mondo ebraico. Gli ebrei tra Italia nord-orientale e impero asburgico dal Medioevo all'Età contemporanea*, a cura di G. Todeschini e P.C. Ioly Zorattini, Ed. Studio Tesi, Pordenone 1991.
- Kaznelson, R. *L'immigrazione degli ebrei in Palestina nei tempi moderni*, Olschki, Firenze 1961.
- Klausner, J. *Storia della letteratura neo-ebraica*, Stock, Roma 1926
- Kowohl De Rosa, C.S. *La questione ebraica in Germania dall'Illuminismo alla Restaurazione*, in «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa» 55 (1999) pp. 173-197.
- La Bibbia nell'epoca moderna e contemporanea*, a cura di R. Fabris, EDB, Bologna 1992.
- La cultura ebraica nell'editoria italiana (1955-1990). Repertorio bibliografico*, Ministero per i beni culturali e ambientali, Roma 1992.
- La lettura ebraica delle scritture*, a cura di S.J. Sierra, EDB, Bologna 1995.
- La questione ebraica dall'Illuminismo all'Impero (1700-1815)*, a cura di P. Alatri e S. Grassi, Edizioni Scientifiche Italiane, Perugia 1994.
- Laras, G. *Il pensiero filosofico di Mosè Maimonide*, Carucci, Roma 1985.
- Laras, G. *Mosè Maimonide*, Morcelliana, Brescia 1998.
- L'ebraismo*, a cura di H.C. Puech, Laterza, Roma-Bari 1988.
- L'eredità d'Israele*, a cura di I. Abrahms, Vallardi, Milano 1960.
- Lesizza-Budin, C. *Scuola e cultura ebraiche a Gorizia nel XVIII secolo: istanze tradizionali e fermenti di rinnovamento*, in «Studi Goriziani» 68 (1988) 51-73.
- Lesizza Budin, C. *Vita e cultura ebraica nella Gorizia del Settecento*, Edizioni della Laguna, Monfalcone 1995.
- L'identità dissimulata. Giudaizzanti iberici nell'Europa cristiana dell'età moderna*, a cura di P.C. Ioly Zorattini, Olschki, Firenze 2000.
- Luzzatto, S.D. *Autobiografia*, Padova 1882.
- Mendelssohn, M. *Jerusalem*, a cura di G. Auletta, Guida, Napoli 1990.
- Michellini Tocci, F. *La letteratura ebraica*, Sansoni - Accademia, Milano 1970.
- Milano, A. *Storia degli ebrei in Italia*, Einaudi, Torino 1963.
- Morpurgo, E., *Samuel David Luzzatto e la sua famiglia*, RMI 39 (1973) 618-632.
- Morpurgo, M. - Salimbeni, F. *La comunità ebraica di Gorizia, vicende e memorie*, Del Bianco, Udine 1985. *Nel primo centenario della morte di S.D.Luzzatto* [= «La Rassegna Mensile d'Israel» 32,9-10 (1966)].
- Pinto, A. *Gli ebrei di Sarajevo e della Bosnia-Erzegovina*, Lithos, Roma 1996.
- Pitigliani, F. *Precedenti della questione del Medio Oriente. Situazione economica della Palestina agli inizi del mandato inglese*, Istituto di rilevazione statistica ed economica, Roma 1971.

- Rosenzweig, F. *Ebraismo, Bildung e filosofia della vita*, Giuntina, Firenze 2000.
- Rosenzweig, F. *La scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, Città Nuova, Roma 1991.
- Scholem, G. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Il Melangolo, Genova 1986.
- Scholem, G. *Šabbetai Ševi. Il Messia mistico*, Einaudi, Torino 2001.
- Sermoneta, G. *Aspetti del pensiero moderno dell'ebraismo italiano tra Rinascimento ed età barocca*, in: *Italia Judaica*, Ministero per i beni culturali e ambientali, Roma 1986, 18-19.
- Sierra, S.J. *Samuel David Luzzatto*, in: *La lettura ebraica delle scritture*, EDB, Bologna 1995, 401-408.
- Sirat, C. *La filosofia ebraica medievale*, Paideia, Brescia 1985.
- Stato nazionale ed emancipazione ebraica*, a cura di F. Sofia e M. Toscano, Bonacci, Roma 1992
- Stefani, P. *Gli ebrei*, Il Mulino, Bologna 1997.
- Stella errante. Percorsi dell'ebraismo fra Est e Ovest*, a cura di G. Massino e G. Schiavoni, Il Mulino, Bologna 2000.
- Tamani, G. *L'emancipazione ebraica secondo Elia Morpurgo*, «Annali di Cà Foscari» 30 (1989) 5-20.
- Tedeschi, M. *Due discorsi in morte del professore Samuel David Luzzatto detti uno a Padova e l'altro a Trieste*, Trieste, 1866.
- Tenembaum, K. *Ebraismo e filosofia nella «Jerusalem» di Moses Mendelssohn*, in: *La storia della filosofia ebraica*, a cura di I. Kajon, CEDAM, Padova 1993, 201-217
- Toscano, M. *Il giudaismo emancipato: la svolta dell'illuminismo*, «Quaderni della fondazione san Carlo» 4 (1986) 109-125
- Tradizione ebraica e cultura tedesca*, a cura di M. Ponzi, Lithos, Roma 1995
- Vielmetti, N. *Elia Morpurgo di Gradisca protagonista dell'Illuminismo ebraico*, in *Gli Ebrei a Gorizia e a Trieste tra "ancien Régime" ed emancipazione*, a cura di P.C. Ioly Zorattini, Del Bianco, Udine 1984, 41-46.
- Vita di Jehudà. Autobiografia di Leon Modena rabbino veneziano del XVII secolo*, a cura di E. Rossi Artom, U. Fortis e A. Viterbo, Silvio Zamorani editore, Torino 2000.
- Vita religiosa ebraica a Bologna nel Cinquecento. Gli statuti della Confraternita dei Solerti*, a cura di M. Perani e B. Rivlin, Giuntina, Firenze 2000.
- Zenarola Pastore, I. *Gli Ebrei a Cividale del Friuli dal XIII al XVII secolo*, Campanotto Ed., Udine 1993.

INDICE DEI NOMI

- Abravanel, Isaac 12
Abravanel, Yehudah 12
Alemanno, Yochanan 12, 14, 17-18
Alfasi, Isaac 19
Ali ben Rahmadan 27
Arabi, Solomon 27
Aristotele 14
Asher ben Yechi'el 19
Avempace 13
Averroè 13, 14, 15
- Barozzi, Pietro 15
Ben Gurion, David 72
Ben-Zeev, Judah Leb 41
Biedermann, Michael Lazar 42
Birnbaum, Nathan 70
Bloch, Samson 49
Bodek, A. 49
Bonnet, Charles 46
Bruno, Giordano 29
Busch, Isidor 56
- Capsali, Elia 9
Caro, Joseph 19-20, 24, 31
Casimiro III (re di Polonia) 23
Casimiro IV (re di Polonia) 23
Cassuto, U. 18
Cavalieri, Bonaventura 28
Ceresara, Paride da 17
Cohen, Hermann 61, 62, 63
Cologna, Isaac Mordekai da 53, 54
Condillac, E.B. 59
Copernico, Niccolò 29
Cordovero, Moshè 29
Cromwell, Oliver 11
- De Rossi, Azariah 12, 49
Del Medigo, Elia 12, 13-15, 27
Del Medigo, Joseph 27-30
- Dohm, Christian W. 46
Donato, Girolamo 13
Doña García (Hanna) 10
Dreyfus, Alfred 65-66, 69
- Eliezer ben Yehudah 42
Elijah ben Solomon Zalman 31
Emden, Jacob 36
Erter, Isaac 49
Eybeschuetz, Jonathan 36
- Federico II (di Prussia) 37
Ferdinando II (re di Aragona) 8
Fichte, J. G. 49
Ficino, Marsilio 14, 17
Francesco I (d'Austria) 55
Frank, Jakob 36
Fränkl, David 45
- Galilei, Galileo 27, 28, 29
Geiger, Abraham 52
Giuseppe II (d'Austria) 34, 38, 39, 40, 49
Goethe, J.W. 41
Grimani, Domenico 13, 14
Gumperetz, A.S. 45
- Hamon, Joseph 9
Hegel, G.W. 49
Herrera, Abraham Cohen 29
Herz, Marcus 46
Herzl, Theodor 69-70, 72
Hess, Moses 66
Homberg, Herz 40
Ibn Ezra, Abraham 27, 49, 50, 55
Isaac ben Sheshet 21
Isabella, (di Castiglia) 8
Ishaia ben Abba Mari 22
Israel ben Eleazar 25
Jacob Alessandrino 27

- Jacob ben Asher 19
 Jacob ibn Nehemias 27
 Jellinek, Adolf 55
 Johanan ben Mattatias 22
 Jost, Isaak Marcus 56
- Kalisher, Zvi Hirsh 67
 Kant, E. 46, 48, 49
 Krochmal, Nachman 49-51, 55, 56
- Lavater, J.K. 46
 Lazare, Bernard 65
 Lessing, G.E. 41, 45, 49
 Letteris, Meir 41
 Levi, Rachel 53
 Locke, J. 59
 Lolli, Miriam Regina 59
 Lolli, Samuel Vita 54
 Luria, Izhak 29
 Luzzatto Samuel David 54, 55, 57
 Luzzatto, Ephraim 42
 Luzzatto, Ezekia 59
 Luzzatto, Moshè Chayim 42
- Maimonide, v. Moshè ben Maimon
 Mannaimer, Isak Noah 42
 Marmont, L. 53
 Maupertuis, P.-L. M. 45
 Meir Halevi 22
 Menassè ben Israel 11, 46
 Mendelssohn, Moses 37, 38, 40, 42,
 45-48, 49, 54, 66
 Mezordi, Moses 27
 Minz, Judah 15
 Minz, Moses 21, 22
 Mirandola, Pico della 14, 15, 17
 Mitridate, Flavius 14
 Modena, Leon da 30
 Morpurgo, David 57
 Morpurgo, Elia 39
 Morpurgo, Regina 53
- Moshè ben Maimon 19, 24, 27, 33,
 35, 49, 50
 Moshè ben Nachman 49, 50
 Nachmanide, v. Moshè ben Nachman
 Napoleone (imperatore) 37
 Nicolai, F. 45
- Paolo IV Carafa (papa) 12
 Pelli, M. 40
 Philippshon, L. 55
 Pinsker, Leon 67, 70
 Piquard (colonnello) 65
 Pisa, Yechi'el da 17
 Pizzomanno, Giulio 13
 Platone 14
- Radzwill (principe) 27
 Rapoport, Shlomo J. 49, 55, 56
 Reggio, A.V. 53
 Reggio, Isaac Samuel 53-57, 59
 Rothschild, Edmond de 67
 Rousseau, J.J. 59
- Sadeh, Yzhak 71
 Saraval, Leon von 54
 Saul Cohen ben Mosè 15
 Schelling, F.W.J. 49
 Schmid, Anton von 41
 Segre, M. 28
 Shabbetày Zevì 25, 36
 Shalom ben Jacob Cohen 41
 Shimon bar Yochai 10
 Sonnenfels, Joseph von 40
 Spinoza, Baruch 11
 Sulzer, Solomon 42
- Torricelli, Evangelista 28
- Vielmetti, N. 40
- Wessely, Naftaly H. 38, 57
- Yehudah ben Yechi'el 17
 Yzhaq ben Eliyah 17
- Zola, Emile 66
 Zunz, Leopold 50

INDICE

Prefazione	2
Introduzione	3
La diaspora sefardita	9
1. Nell'impero Ottomanno.	9
2. In Terra d'Israele.	10
3. Nel nord Europa	10
4. In Italia	11
Elia Del Medigo.	13
Yochanan Alemanno	17
Joseph Caro	19
L'organizzazione delle comunità ashkenazite	21
Le comunità polacche, lituane, tedesche	23
La nascita del Chassidismo.	25
Joseph Shelomo Del Medigo	27
Eljiah Ben Solomon Zalman.	31
L'Haskalà ovvero l'illuminismo ebraico.	33
1. Le origini	34
2. L'esperienza berlinese	37
3. Vienna e l'Impero	38
Moses Mendelssohn	45
Nachman Krochmal	49
Isaac Samuel Reggio	53
Samuel David Luzzatto	59
Il fallimento dell'emancipazione e la rinascita nazionale	61
L'assimilazione impossibile	63
Il caso Dreyfus e la nascita del Sionismo	65
Theodor Herzl	69
La nascita dello Stato d'Israele	71
Bibliografia	73
Indice dei nomi	77

INDICE