

IL GIORNALISMO EBRAICO IN ITALIA.  
UN PRIMO SGUARDO D'INSIEME AL «VESSILLO ISRAELITICO»

Nel 1938, quando la «Rassegna Mensile di Israel», sotto i colpi della persecuzione fascista, stava per cessare, Attilio Milano vi pubblicò un utile profilo sintetico del quasi secolare giornalismo ebraico in Italia<sup>1</sup>. Dopo aver dato giudizi positivi dei primi periodici ed in particolare dell'«Educatore Israelita», che, con la ventennale durata (1853-1874), poté consolidare i suoi meriti<sup>2</sup>, Milano fu recisamente severo con il suo continuatore, il «Vessillo Israelitico» di Casale Monferrato, che ne proseguì il percorso per quasi mezzo secolo, fino alle soglie dell'età fascista. Lo giudicò insigne solo per la longevità, privo di un coerente indirizzo, di un'idealità, di un programma, quale *vessillo* esposto *a tutti i venti*, e vide nel periodico lo specchio della decadenza dell'ebraismo italiano tra l'ultimo quarto dell'Ottocento e l'inizio del Novecento: «Un Ebraismo lontano dalle sue più vive scaturigini, stanco, debole, vanitoso, che non aveva interesse altro che alla sua attività materiale; che non aveva aspirazione altro che ad emergere nella vita pubblica; che, senza più contatti con i pochi rimasti veramente ebrei, amava però di essere accarezzato anche dalla loro stampa». La rivista non mancò di collaboratori colti, ma il critico aveva l'impressione che essi le riservassero le briciole della loro produzione, cosicché essa, per quanto diffusa, non ebbe alcuna influenza o, se la ebbe, fu negativa. L'unico suo vero pregio sarebbe stato di fornire al futuro storico *una miniera di*

*materiale greggio* sulle condizioni e le caratteristiche dell'epoca.

Il giudizio del valente studioso (accurato per altre testate) fu sommario ed ingiusto, malgrado punte di veritiera osservazione, sugli elogi che i lettori di maggiore o minor successo si attendevano (come avviene in ogni giornale locale o settoriale, ma anche a ben altri livelli di stampa), sugli scampoli che i dotti destinavano alla sua funzione divulgatrice (sempre utile e non fatta solo di scampoli, ma anche di sostanziosi contributi, più che divulgativi) e - questo sì importante - sulla crisi di fondo dell'ebraismo italiano, che vi si rifletteva. Il giudizio di Milano risentiva della reazione morale alla prodigalità dell'assimilazione nel momento in cui ne emergeva il fallimento e in cui gli ebrei fedeli e coerenti serravano le file in prossimità della tempesta. Ma l'*assimilazione* fu una faccia del contesto nel quale il «Vessillo» operò e fu precisamente il fenomeno che il giornale cercò di fronteggiare, riflettendolo perché esisteva e ci doveva fare i conti, come poi continuò ad esistere dopo la sua fine, anche in presenza di giornali ebraicamente tetragoni. Il vero è che l'assimilazione era il risvolto negativo dell'*integrazione* degli ebrei nella vita italiana, che il «Vessillo», come già l'«Educatore Israelita», seguiva con soddisfazione, perché era la voluta e non ovvia conseguenza dell'*emancipazione*, della partecipazione ebraica al Risorgimento, dell'uscita dall'avvilimento delle restrizioni, seguite alla prima liberazione in epoca rivoluzionaria e napoleonica. L'errore, in cui frequentemente la retrospettiva incorre, sta nel confondere lo slittamento assimilazionistico, che era il pericolo inerente al processo di emancipazione-integrazione, con il cammino liberante del processo e con l'impegno di quanti godevano di questo, cercando, per quanto potevano, di evitare quello, nutrendo di vitamine l'organismo ebraico per evitarne lo sfaldamento. Sarebbe, per inciso, interessante un raffronto storico-statistico tra le perdite che l'ebraismo ha subito per assimilazione nella libertà e quelle per apostasie, conversioni forzate, espulsioni e massacri in regime di restrizio-

<sup>1</sup> B. DI PORTO, *La «Rassegna Mensile di Israel» in epoca fascista*: «La Rassegna Mensile di Israel» 61 (1995), pp. 7-58; Lo studio di Attilio Milano, intitolato *Un secolo di stampa periodica ebraica in Italia*, comparve in «La Rassegna Mensile di Israel» 12 (1938), pp. 96-133. Un primo ragionato censimento del giornalismo ebraico in Italia fu fatto da Israel Zoller nella «Rassegna Nazionale» 12 (novembre 1924), pp. 115-124.

<sup>2</sup> B. DI PORTO, *Il giornalismo ebraico in Italia*. «L'Educatore Israelita» (1853-1874): «Materia Giudaica» 6 (2000), pp. 60-90.

ne. Nel periodo intermedio tra l'alleviamento della persecuzione e l'acquisto della parità, già si verificò comunque, per influssi della modernità, un inizio di secolarizzazione e di disaffezione alla tradizionale disciplina religiosa, che faceva da cemento coesivo, senza che ancora si prospettasse una percezione laica-culturale dell'ebraismo, gradualmente maturata nel Novecento.

Tornando alla rivista in questione, si devono distinguere, nella sua lunga durata, fasi diverse: soprattutto l'epoca della trentennale direzione di Servi dall'ondivago andamento successivo, nel crescente confronto con altri periodici<sup>3</sup> e soprattutto, dal 1916, con il settimanale «Israel», dotato di ideologica coerenza sionista e di spedita professionalità giornalistica.

Il rabbino Flaminio Servi (1841-1904), stretto collaboratore del più anziano collega Giuseppe Levi nell'«Educatore Israelita» e suo continuatore con il «Vessillo Israelitico», era, come lui, un fervido uomo del Risorgimento, che visse e ricordò, dal giovanile ardore alla matura fedeltà, come realizzato sogno di rinascita ebraica nella rinascita italiana<sup>4</sup>. La stra-

<sup>3</sup> Il principale era il «Corriere Israelitico» di Trieste, fondato nel 1862 e già in frequente attrito con l'«Educatore Israelita». Dal 1904 al 1915 fu pubblicata a Firenze la «Rivista Israelitica», per opera del rabbino Samuel Zevi Margulies e all'altezza scientifica della sua scuola. Lo stesso maestro affiancò alla rivista, nel 1910, affidandola a giovani promettenti del Collegio rabbinico fiorentino, «La Settimana Israelitica», dalla cui fusione con il «Corriere Israelitico» nacque il settimanale «Israel». Espressamente sionisti fin dal titolo furono l'«Idea Sionista» di Modena (dal 1904 «L'Idea Sionista») e, a Firenze, l'«Eco Sionista d'Italia». Dal 1913 al 1923 fu pubblicato a Milano il mensile «Giovane Israele».

<sup>4</sup> Flaminio Servi, nativo di Pitigliano, studiò al Collegio rabbinico di Padova ed in quella università. Fu rabbino nelle comunità piemontesi di Monticelli, Mondovì e dal 1872 di Casale Monferrato. Lettore appassionato del giornale ebraico fin dall'esordio dell'«Educatore Israelita» nella sua adolescenza, vi collaborò poi assiduamente e alla morte di Giuseppe Levi ne raccolse l'eredità, trasferendo la sede da Vercelli alla sua Casale e mutandogli il titolo da «L'Educatore Israelita» in «Il Vessillo Israelitico». Il motivo patriottico è frequente nei suoi scritti

ordinaria portata dell'integrazione ebraica nella vita unitaria del paese, tutt'altro che scontata e non facilmente prevedibile, era per lui prova e crescita dell'anelata rinascita, con il coefficiente di narcisismo, collettivo e familiare o individuale, che già l'«Educatore», aveva assecondato, come esigenza del rapporto con il pubblico, talora francamente confessando che era parte del suo fardello giornalistico. Del resto le lodi non andavano solo ai vicini correligionari italiani, ma si distribuivano anche agli ebrei di altri paesi, nel compiacimento della svolta storica e nella cura dell'immagine dell'ebreo, dopo tante denigrazioni e a fronte di perduranti o nuovi pregiudizi. In fondo, poi, la componente encomiastica occupava un margine cronachistico, per quanto premuroso e fiorito.

Servi si mosse spesso dal cantuccio della subalpina regione adottiva, per l'itinerante conoscenza dell'Italia ebraica, andando a conoscere i colleghi rabbini e la vita delle comunità. Era lieto dei progressi dei correligionari, ma lo addolorava, come aveva addolorato il predecessore Levi, la dissoluzione assimilazionistica che accompagnava l'integrazione, per una perdita di valori ebraici, cominciata già prima dell'emancipazione e naturalmente aggravata dalla commistione della minoranza con l'immensa maggioranza del paese. Come contenere l'assimilazione senza mettere in discussione l'integrazione? I rabbini Levi e Servi, in perfetta continuità del secondo col primo, misero anzitutto in atto lo strumento di comunicazione del giornale ebraico, che entrava nelle famiglie, richiamandole ai sentimenti, alle consuetudini, all'atmosfera della tradizione avita. Il giornale

e racconti sull'«Educatore», intrecciandosi all'ansia di libertà e dignità dei giovani ebrei, con molto di autobiografico e con soggetti ispirati a vicende di suoi amici e conoscenti. Ne ho parlato nel precedente fascicolo di «Materia Giudaica». Nel 1882, quando morì Garibaldi, rimembrò sul «Vessillo Israelitico» il proprio entusiasmo giovanile per l'eroe e per l'Italia in un articolo intitolato *Reminiscenze garibaldine* (pp. 183-185), nel quale riportò tipici versi patriottici di una propria ode *L'Italia risorta*, che venne declamata nel Teatro Sociale di Mondovì Piazza, e altri versi di una *tirata popolare* contro la pace di Villafranca, che interrompe la seconda guerra di indipendenza.

era l'araldo degli ideali ebraici in un corpo sociale ebraico che si andava diluendo e scolorendo. Era una voce, un invito, uno sprone, talvolta una rampogna (specie in tema di matrimoni misti), che giungeva nelle case ebraiche, e il fatto stesso della sua diffusione, riconosciuta da Attilio Milano, attesta lo svolgimento di una funzione coesiva, per tenere insieme l'organismo minacciato dalla dissoluzione, per salvare il salvabile, ed ha contribuito a salvare qualcosa.

La linea programmatica della resistenza identitaria nella composizione italo-ebraica fu, in Levi e in Servi, la definizione religiosa dell'ebraismo, con un congenito patrimonio di *cultura*, di *lingua* e in un tessuto umano coincidente col gruppo etnico, ancora designato con il tradizionale termine di *nazione*, che in alcuni autori assumeva una moderna ed accentuata valenza di significato, fino a rimettere in gioco la mera definizione religiosa e a far presentire il sionismo. Tra gli autori che riproponevano, in modo pregnante e non soltanto semantico, il fattore *nazionale*, era, lamentandone l'oblio, il rabbino livornese Leone Racah, genero di Elia Benamozegh, per il quale gli ebrei erano stati ed avrebbero dovuto essere insieme una *religione* e una *nazione*. Si tendeva invece, in genere, ad attenuare il secondo elemento o a prospettarlo nel peculiare tipo della *nazionalità religiosa*, poiché in effetti il presupposto dell'emancipazione, chiarito all'origine durante la rivoluzione francese da Clermont-Tonnerre, era che gli ebrei non costituissero più una *nazione*<sup>5</sup>. Racah compensava la definizione nazionale con l'afflato universale dell'ebraismo, che insegnava la comune origine dell'umanità da un ceppo unico e tendeva all'armonica con-

cordia dei popoli<sup>6</sup>. Marco Mortara, rabbino maggiore di Mantova, considerava, dal canto suo, esaurita la caratteristica nazionale, ma, contro la caduta degli ebrei nelle militanze nazionalistiche dei paesi adottivi, egli osservava la trasformazione evolutiva dell'ebraismo da antico modello di nazionalità, attraverso l'inserimento nelle nazioni occidentali, in nuovo propulsore universale di fratellanza tra i popoli, in quanto trasversalmente partecipe, nei tanti rami diasporici, di altrettante comunità nazionali<sup>7</sup>.

Con queste versioni e sfaccettature, espresse sul «Vessillo», che non era dunque un giornale da poco, la linea identitaria, centrata nell'insieme sulla religione, trovava rispondenza in una parte fedele e radicata dell'ebraismo italiano, perché la situazione non era di completa disintegrazione. Se, infatti, l'ebraismo italiano oggi sussiste è, evidentemente, per la

<sup>6</sup> Leone Racah pubblicò e diresse per un anno, nel 1866, a Livorno, il mensile «L'Israelita», fondato con Benamozegh. Me ne sono occupato nell'articolo *La stampa periodica ebraica a Livorno*: «Nuovi Studi Livornesi» 1 (1993), pp. 173-198. Per la sua posizione, nazionalitaria e nel contempo universalistica, nel «Vessillo Israelitico», si vedano gli articoli *Il giudaismo nel secolo XIX* nell'annata 1880, pp. 70-73, e *L'idea umanitaria nella Bibbia* nell'annata 1882, pp. 267-271 (con continuazioni in numeri successivi). Al primo articolo di Racah, di rivendicazione nazionale e di riaffermazione del messianesimo come speranza di nazionale restaurazione, Servi appose in nota, come soleva fare, una presa di distanza, senza entrare in discussione sull'impegnativo argomento.

<sup>7</sup> M. MORTARA, *Che cosa è una nazione?*: «Il Vessillo Israelitico» 30 (1882), pp. 101-102. L'articolo prese spunto da una conferenza di Ernest Renan alla Sorbona. Un elemento ideale del neoguelfismo, del filoebraismo e del patriottismo ebraico nel Risorgimento fu che l'antico Israele è stato modello di un amor patrio congiunto alla fede e benedetto da Dio. Ne conseguiva per gli ebrei un innesto dello spirito nazionale nell'affetto verso la patria adottiva. L'innesto fu esplicito e completo in Primo Levi, che si chiamò *L'Italico*, quasi facendo derivare questa pronunciata italianità dalla propria origine ebraica: me ne sono occupato in «Hazman Veharaion - Il Tempo e l'Idea» 8 (2000), pp. 181-184.

<sup>5</sup> Il terzo concetto, legato all'accezione naturalistica (e meno storico-politica o storico-spirituale) del termine *nazione*, era quello di un'identità etnica e comunanza di stirpe. Il concetto fu espresso, oltre che con l'accezione naturalistica di *nazione*, con quella altrettanto naturalistica di *popolo*, e, all'incirca dagli anni '80, con il termine *razza*, il cui significato oscillò tra una portata differenziale minore rispetto a *nazione* (cioè un significato di *stirpe* tra tante stirpi) e una maggiore e radicale (cioè una delle salienti grandi razze), fino alla contrapposizione ariano-semitica.

resistenza dello *zoccolo duro* o del *resto di Israele* entro quelle controverse generazioni, che hanno fatto da anello di congiunzione, mentre in un'altra parte, effettivamente, la coscienza ebraica via via digradava, fino a sfumare o ad esaurirsi nell'assimilazione strisciante o perfino ostentata.

La differenza tra Levi e Servi, non dibattuta direttamente tra i due, ma di gran peso nella problematica dell'ebraismo italiano e della sua stampa, verteva sull'alternativa della *religione*, dibattuta in tutto l'Occidente, tra le *riforme* e l'*ortodossia*. Levi, uomo di maggior fermento, era incline ad adeguamenti nel culto per venire incontro ai tempi e per arginare il processo di laicizzazione con modalità nitide e sciolte di servizio religioso e con fervida apertura di discorso spirituale, nei limiti di un riformismo temperato. Invece Servi, dopo aver centrato l'ebraismo, per accordo con l'integrazione italiana, sul fulcro della religione, non voleva concedere di più e lo fissava nell'aderenza alle forme e agli spiriti di una giudiziosa ortodossia, dando implicitamente per scontato che gran parte degli ebrei italiani non avrebbe osservato le regole ma impegnando il rabbinato alla loro custodia, in un ruolo istituzionale e magistrale di riferimento. La tendenza riformatrice, molto temperata e aliena dal collegarsi con la compagine internazionale del movimento riformatore, continuò a manifestarsi nel «Vessillo», con la differenza che il timone dell'«Educatore» era stato tenuto dalla mano tendenzialmente riformistica di Levi, mentre ora il timone fu tenuto, fino alla sua morte, dalla mano stabilmente ortodossa di Servi. La linea di Servi fu in Italia quella vincente, malgrado i sussistenti fermenti, tra cui spicca la posizione, temperatamente ma coerentemente riformistica, del rabbino maggiore di Mantova, Marco Mortara (1815-1894), che continuò ad esprimerla, con minore spazio, sullo stesso «Vessillo»<sup>8</sup>. L'ortodosso Servi richiamava all'ordine i

colleghi innovatori o permissivi<sup>9</sup> o ci faceva ironia, in una rubrica intitolata *All'americana*, che raccoglieva le bizzarrie e rilevava le cose da evitare. Altre volte, chiosava articoli di collaboratori inclini al riformismo con note redazionali di disapprovazione. Sotto questo aspetto, davvero non secondario, proprio il «Vessillo», almeno finché lui visse, ebbe dal direttore Servi un indirizzo alquanto definito, che oggettivamente combacia con l'ancoraggio all'ortodossia, su cui si è soffermato con approvazione Attilio Milano nella *Storia degli ebrei in Italia*. Egli ha infatti scritto, a proposito della mancanza in Italia della riforma: «L'ebreo italiano di queste generazioni si è dimostrato sincero verso se stesso e corretto verso i fratelli. Ha considerato la propria crisi religiosa come un fenomeno personale: troppo profonda per essere sanata da un semplice riforma di culto, e

to lo snellimento delle formule rituali fin dal 1840 in un articolo negli *Annali* di Jost. Nel complesso, sul «Vessillo», data la linea più rigidamente ortodossa del direttore Servi, gli interventi di Mortara su questo tasto furono ridotti.

<sup>9</sup> Per esempio, nel 1884 si dolse che un vecchio rabbino dispensasse gli studenti ebrei dall'obbligo di rispettare tutte le festività e solennità per non compromettere la raggiunta parità: quel rabbino «non vuol confessarsi riformatore ma lo è di sicuro». Una questione che fece da cartina di tornasole tra rabbini più ortodossi e più flessibili fu la cremazione dei cadaveri. Un elemento di discriminazione, che toccava insieme la normativa halachica e il costume e gli orientamenti sociali, fu la questione femminile, per esempio con la discussione se le donne potessero recitare il *Qaddiś* o finanche sfiorando l'eventualità che contassero per il *minyān*. Le donne non avanzavano simili richieste e non c'è da stupirsi che tra i più ligi conservatori fosse una collaboratrice, R.L., probabilmente Regina Levi, che curava una fissa rubrica *Considerazioni di una donna*, esortando invero il suo sesso a responsabili compiti di vita ebraica, ma sempre con netta divisione di ruoli. Vi furono invece uomini inclini a passi di emancipazione femminile e di pari dignità, per esempio nel desiderio espresso da un lettore di Livorno che si festeggiasse la nascita delle bambine con la stessa partecipazione usata per i maschi: anche qui la collaboratrice obiettò che era naturale festeggiare di più i maschi che serbano il cognome della famiglia.

<sup>8</sup> Nel 1883, recensendo un'opera sul Talmud dei fratelli Abraham e Benjamin Zinger (pp. 7-10), Mortara ribadì nel «Vessillo» la posizione espressa nella «Rivista Israelitica» e nell'«Educatore Israelita» a favore di uno snellimento della liturgia, cui, in fondo, si limitava il suo riformismo, tanto è vero che lo riteneva possibile nei limiti dell'ortodossia. Egli ricordò di aver sostenu-

troppo transitoria per mettere a repentaglio, con dei ritocchi, la stabilità delle credenze e delle pratiche religiose dei propri fratelli di fede. L'ebreo italiano moderno si è potuto allontanare dall'osservanza religiosa, ma ha tenuto a lasciare intatto quello da cui si discostava»<sup>10</sup>. Se c'è un uomo, che si è distinto in questo risultato di *ortodossia all'italiana*, con delega dei non osservanti alla sinagogale osservanza ufficiale e di principio, è stato il direttore del «Vessillo», Flaminio Servi, che, ben inteso, avrebbe voluto vedere le sinagoghe piene di bravi ebrei osservanti, ma che almeno pretendeva vi rimanesse intatta l'osservanza tradizionale per quelli che le frequentavano. Può notarsi, per quanto può contare, che la coerenza di questo suo ruolo storico gli vien qui riconosciuta da un odierno riformatore.

La difficoltà di tenuta di una linea unitaria, per differenza di età rispetto all'«Educatore», derivò maggiormente al «Vessillo», e con esso alla classe dirigente ebraica, dal sorgere del sionismo, che contrariò Flaminio Servi al pari di molti altri rabbini italiani e stranieri, ortodossi e riformati, ma che, specialmente dopo la sua morte, sotto la direzione, più incerta e svogliata del figlio Ferruccio, anche lui rabbino, si fece strada anche sul «Vessillo», per la presa che ebbe su una minoranza non scarsa degli ebrei fedeli e militanti, sebbene i sionisti potessero valersi di altri periodici, a partire dal «Corriere Israelitico» di Trieste, spesso in polemica con il giornale di Casale, e avessero finanche un loro organo ne «L'Idea Sionistica». Vi erano sionisti di diverse gradazioni e specie quelli di gradazione moderata, inclini a conciliare il nuovo ideale con il patriottismo italiano, trovavano congeniale la tribuna del «Vessillo», entrando in collisione con l'antisionismo dei direttori, che si rifacevano nelle note redazionali o in loro articoli, allo stesso modo con cui reagivano al riformismo. Ci fu, in particolare, un capace collaboratore di Genova, che si firmava con le iniziali D.C., al tempo stesso sionista e riformista, tale cioè da scontrarsi doppiamente con Flaminio e poi con Ferruccio Servi, i quali tuttavia consentirono a pubblicargli articoli su tali toni, un po'

per amichevole tolleranza ed un po' per non isolarsi in un irrigidimento ideologico, poiché volevano rappresentare con il loro giornale nel modo più largo l'ebraismo italiano, trovandosi in concorrenza con altre testate<sup>11</sup>. Fu appunto

<sup>11</sup> Nel 1890 il collaboratore D.C., favorevole all'autonomia dei rabbini, si pronunciava contro l'idea centralistica, alla francese, di un Gran rabbino d'Italia. La posizione rientrava nelle sue vedute liberali, ma in questo consentivano in genere i rabbini italiani, tenendoci alla propria indipendenza. Nel 1896 difese l'uso dei fiori sulle tombe, affermando la natura progressiva ed evolutiva dell'ebraismo. Nel 1899 registrò i progressi del sionismo, scrivendo che i suoi fautori non erano dei sognatori e non rinnegavano le patria. La direzione ricordò in nota ai lettori quel che pensava del sionismo, precisando di pubblicare l'articolo *per contentare un amico*, il che potrebbe far pensare che fosse un suo collega rabbino, certamente originale: cercherò di appurarlo. Nello stesso anno, D.C. si pronunciava a favore della maggioranza religiosa delle ragazze, non accetta ad altri, non adducendo però motivi di parità bensì perché colpiva i sensi e giovava in ciò al sentimento religioso, evidentemente come i fiori sui sepolcri. L'annata 1904, subito dopo la morte di Flaminio Servi, si aprì proprio con un articolo di D.C., intitolato *La nota giusta* ed esaltante il sionismo in quanto connaturato al sentimento nazionale dell'ebraismo, che al tempo stesso si armonizzava con il principio umanitario della fratellanza dei popoli, mentre il cristianesimo nel suo carattere di religione universale era, a suo avviso, fallito. Egli difendeva inoltre Herzl dall'accusa di non voler fondare sui valori e le regole della religione il futuro Stato ebraico, perché un conto era trarre ispirazione dai grandi principi morali e un altro legare uno Stato moderno all'osservanza della precisa normativa religiosa. Il collaboratore confutava infine il timore che il sionismo potesse far considerare gli ebrei stranieri in Italia, perché nessuno pensava di abbandonarla, ma si trattava di pensare alle sorti dei cor-religionari perseguitati in paesi che non potevano essere le loro patrie. Era questa la consueta giustificazione filantropica del temperato sionismo italiano, che invocava ragioni di solidarietà ebraica ed umana con masse ebraiche in cerca di un rifugio. La nota di dissenso del direttore, non so se fatta prima di morire da Flaminio o del successore Ferruccio, asseriva che i tempi non erano maturi per la realizzazione delle profezie messianiche, senza con ciò capire l'essenza politica del

<sup>10</sup> A. MILANO, *Storia degli ebrei in Italia*, Einaudi, Torino 1963, p. 374.

lo scontro sul sionismo che soprattutto determinò la variabilità del «Vessillo», criticata da Attilio Milano, ma questo scontro, questa dialettica, come in certa misura il non sopito ma più interno e casalingo dibattito sulle riforme, caratterizzavano l'epoca. Il periodico, riflettendole, rispecchia con il suo travaglio, in misura maggiore di altre testate di *risveglio* e forse più ebraicamente *integrali*, il complesso andamento dell'ebraismo italiano al cospetto dell'opinione pubblica italiana e degli ebrei degli altri paesi, sicché lo storico vi trova non soltanto un *materiale grezzo* ma un assortito deposito di idee, di stati d'animo, di sfaccettature e sfumature. A incoraggiare i sionisti o filosionisti, oltre i progressi del movimento, che Flaminio Servi aveva erroneamente dato per destinato a fallire, fu il vederlo preso in considerazione, sebbene con varietà di giudizi, da giornali e ambienti ufficiali italiani, a partire dal re Vittorio Emanuele III con il ricevimento di Herzl.

Il «Vessillo Israelitico», in continuità con l'«Educatore Israelita», fu un poliedrico periodico di attualità, di cultura, di dottrina con molte spigolature talmudiche, di saggistica, di letteratura con racconti e novelle, di varietà, di costume, in un'offerta di temi e di spunti distribuita su vari livelli per tipi di lettori. Ebbe molti collaboratori, fissi od occasionali. Diede un'informazione politica, specie internazionale, per questioni che coinvolgevano gli ebrei, per esempio in merito al conflitto russo-turco (1877-'78), che vide militari ebrei reclutati negli opposti eserciti, ed in genere alle vicende russe, che ora facevano temere ed ora sperare per le masse ebraiche di quell'impero, fino al suo crollo e all'avvento del comunismo. Seguì le condizioni degli ebrei si può dire in ogni paese del mondo, con molte notizie e curiosità. Denunciò ogni persecuzione e discriminazione, si compiacque di ogni alleviamento e conseguimento. Le sue vedute politiche, senza mai schierarsi su precise posizioni, furono liberali

sionismo. Quando poi D.C., parlando della ricerca diplomatica di appoggi presso le corti e gli stati, definì, non a torto, Herzl «novello Neemia», un'altra nota redazionale lamentava la profanazione del nome biblico, aggiungendo che il capo sionista non aveva e non avrebbe mai ottenuto niente dai governi.

costituzionali, con pieno lealismo patriottico e monarchico, quindi aliene da ogni estremismo. Il rabbino di Mantova Isaia Levi, scosso dai disordini della Settimana rossa, giunse nel 1914 a lamentarsi dei molti correligionari, spesso rampolli della migliore borghesia, che militavano tra le forze sovversive, richiamandosi ad una ebraica tradizione di rispetto dello Stato e delle istituzioni. Anticipando le valutazioni sull'*assimilazione di sinistra*, egli osservava che la tendenza all'eversione aveva un corrispettivo nella contestazione a danno dell'ordinamento comunitario ebraico. Anche Dante Lattes sul «Corriere Israelitico», di fronte alla serie di attentati anarchici, deprecò l'eventualità che venissero fuori tra i colpevoli nomi ebraici. Si prescindeva in ciò dalla Russia, dove le condizioni oppressive giustificavano l'estremismo. Affiorarono talora impressioni ed inclinazioni soggettive, che prescindevano dalle attinenze ebraiche, ad esempio con il vivace D.C., che espresse la simpatia per i boeri in lotta con l'Inghilterra. Simpatie ebraiche, per convergenza antizarista, andarono al Giappone, specie in un articolo di Guglielmo Lattes, ammiratore dei «piccoli uomini gialli, simili ai prodi che combatterono contro Antioco», sul periodico livornese «Lux». Nel «Vessillo» si giunse a raccogliere, tra le strane curiosità, la voce sull'origine ebraica dei giapponesi. Guglielmo Lattes, maggiore fratellastro di Dante Lattes, fu il migliore acquisto del «Vessillo» nella linfa che gli venne dall'esaurimento della frammentaria stampa periodica ebraica livornese. Se Ferruccio Servi, seguendo la linea antisionistica del padre Flaminio, giunse ad approvare l'appello del senatore Carlo Francesco Gabba agli israeliti italiani perché si pronunciassero contro il sionismo, Guglielmo Lattes recò invece nel periodico un vento favorevole, in un moderato intendimento del sionismo, capace di accordarlo con l'eredità del Risorgimento e con il patriottismo italiano.

Questo mio studio, come appare dal titolo, continuerà, precisando le vicende della direzione e meglio addentrandosi tra i volumi del periodico.

Bruno Di Porto  
Dipartimento di Storia Moderna e Contemporanea  
Università di Pisa  
piazza Torricelli, 3  
I-56126 Pisa  
diporto@stm.unipi.it

PAROLA E SCRITTO IN ALCUNI AUTORI EBREI CONTEMPORANEI  
(ASKÉNAZI, NEHER, OUAKNIN)

*Profezia e preghiera*

L'idea dell'esistenza di una tradizione esoterica differente dalla tradizione exoterica generale, apparve secondo Léon Askénazi, in un preciso momento della storia d'Israele, il momento dell'interruzione della profezia, corrispondente all'inizio dell'era giudaica, successiva a quella ebraica. La Rivelazione attraverso la mediazione profetica rappresentò infatti un fenomeno congiunto alla presenza storica d'Israele e si arrestò, in principio a partire dallo Scisma, cessando poi definitivamente quando svanì l'ultima occasione di reintegrazione delle dieci tribù perdute, quando cioè scomparve la possibilità di una percezione oggettiva della Rivelazione del Dio unico da parte di un Israele unito in senso integrale. La cessazione della Rivelazione profetica si misurerebbe in tal senso in corrispondenza al grado di indebolimento dell'identità storica d'Israele<sup>1</sup>.

Questo risulta evidente in particolare nel periodo post-esilico, ai tempi dei Maestri della Grande Assemblea, ai tempi di Ezra e Mardocheo, quando la narrazione si arrestò con la storia ebraica di chi visse la Bibbia e il libro divenne «la lettura» (*ha-miqra'*) per eccellenza, dando inizio alla storia giudaica dei lettori della Bibbia<sup>2</sup>. Fu infatti nel periodo post-esilico che anche l'uso del termine *Torah* tese a restringersi alla determinazione del testo destinato alla lettura pubblica sinagogale. Così fin già da dopo l'esilio ciò che prima veniva sensibilmente percepito non fu che conosciuto e compreso. Laddove il profeta affermava: «io vedo, io comprendo», il Saggio poteva asserire: «io comprendo, io so», aprendo la comprensione alla mediazione di un'interpretazione infinita.

Il passaggio può essere colto secondo una differenziazione relativa alla *forma mentis* del-

l'uomo; in particolare quella del profeta, non valutabile secondo la concezione odierna di fede quale credenza, bensì secondo una sorta di autoindividuazione comprensiva dell'intuizione di un Dio creatore. A tal proposito Askénazi, citando Yehudah ha-Lewi, sottolinea come l'uomo dell'era antica visse in una dimensione olistica, in cui fisico e metafisico non erano separabili in quanto intuitivamente dati insieme, secondo un'evidenza percettiva di tipo collettivo, secondo cioè un sentimento di «santità della terra» (*admat ha-qodes'*), corrispondente all'umiltà di riconoscersi ricevitori della vita, secondo il quale «la storia e l'essere si confondevano in un rapporto di profonda fedeltà, in una fondamentale evidenza»<sup>3</sup>. Perduto il senso unitario del popolo, la rappresentazione sensibile lasciò il posto a quella intellettuale con le sue mediazioni iniziatiche, anche se il fattore di base determinante rimase lo stesso: la potenza della parola. Ma a questo punto divenne necessaria una particolare trasmissione iniziatica: si passò dal carattere universale della profezia rivolta a Israele e, attraverso questo, aperto a tutta l'umanità, al carattere più particolare e riservato della conoscenza, proprio dei ristretti gruppi della *Qabbalah*. Si distinguono in tal senso un primo periodo, quello della profezia, poi un secondo relativo agli scritti ispirati dell'epoca del Secondo Tempio e infine un terzo corrispondente alle scuole tradizionali, fino al hassidismo contemporaneo. *Qabbalah*, in senso più stretto, fu anche la denominazione che il *Talmud* attribuì all'insieme degli scritti profetici, intesi come deposito della «scienza della profezia», relativa non solo agli stessi testi, ossia alla conoscenza di ciò che i profeti dissero, ma anche alla conoscenza di ciò che videro e capirono, cioè a quella somma di elementi ascetico-cognitivi orientati all'accesso alla profezia<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> L. ASKENAZI, *La parole et l'écrit*, Albin Michel, Paris 1999, pp. 37, 54, 91.

<sup>2</sup> Ne 8,1-8.

<sup>3</sup> ASKÉNAZI, op. cit., pp. 54, 112.

<sup>4</sup> Ivi, pp. 90, 97.

Si distinguono pertanto due livelli, uno exoterico, relativo all'esegesi della parola dei Profeti, e uno esoterico, relativo al vissuto profetico e mano a mano l'oggetto stesso dell'iniziazione passò da quello della profezia a quello di una delle sue funzioni: la preghiera, espressa dalla lettura e dallo studio della *Torah*, attraverso iniziazione al significato della lingua dei profeti e attraverso il metodo midrashico-ermeneutico, di continua ricerca dei significati dei sacri testi che raccoglievano le antiche tradizioni orali, secondo una molteplicità di interpretazioni basate sul senso semplice e razionale (*pešať, remez*) e su quello più profondo e misterico (*deraš, sod*). Tale concezione è molto antica, e a tal proposito è detto nello *Zohar* che

ciascuna delle massime che Salomone enunciò comprendeva millecinquecento significati... Ogni parola senza eccezione racchiude infatti infiniti precetti, infiniti canti, infinite lodi, infiniti segreti importanti<sup>5</sup>.

Questa peculiare modalità di lettura e di studio, di penetrazione dei contenuti del testo si perpetua dunque da tempo indefinito, minuziosa e fervente, trasmessa di età in età, da maestro a discepolo, da padre a figlio, continuamente rinnovata e fortificata dagli studi, dalla vita di preghiera e dalla meditazione dell'esperienza di spiritualità. La filiazione della *Qabbalah* come «scienza della preghiera» è attestata da una frase della *Gemara*:

Si domandò a Rabbi Hanina ben Dosa: «Sei tu profeta o figlio di profeta?». Egli rispose: «Io non sono né profeta né figlio di profeta, ma ho ricevuto il mio sapere attraverso la *Qabbalah*».

Analogamente il termine *mequbbal*, 'iniziato', designa colui del quale è accettata la preghiera<sup>6</sup>. In tal modo la *Qabbalah* si diffuse trasmettendosi attraverso l'oralità di ristretti circoli iniziatici, che trovarono nell'area mediterranea e renana il proprio baricentro. Le sue formulazioni si differenziarono nei secoli, attraverso le culture di riferimento locali. In particolare Askénazi ripropone la distinzione ap-

portata da Scholem alla periodizzazione dei duemilaseicento anni di storia del pensiero giudaico, dalla fine della profezia fino ai nostri giorni, individuando tre correnti: quella talmudista, corrente principale del giudaismo tradizionale fino ai nostri giorni, secondo la quale la rivelazione profetica non sarebbe definitivamente terminata, essendosi trasformata piuttosto nella capacità esegetica, attraverso l'ispirazione della lettura della *Torah* e del *Talmud* che la legittimerebbero; in secondo luogo la corrente dei filosofi ebrei, che considerò il discorso profetico come pre-filosofico e la filosofia morale come parte integrante del *Talmud*, con la sua esegesi rigorosa e la sua logica delle interpretazioni, volta non a sistematizzarsi in dottrine, quanto piuttosto a reintegrare le domande non formulate, ma implicite, delle Scritture; in terzo luogo la corrente cabalistica: per quest'ultima la rivelazione profetica non si sarebbe interrotta, bensì interiorizzata nelle dimensioni dell'esperienza soggettiva, continuando a esprimersi attraverso le scuole iniziatiche<sup>7</sup>.

#### *Torah scritta e Torah orale*

Ma è anche vero che al di là di tali categorizzazioni del pensiero e dei suoi metodi, l'elemento accomunante resta fondamentale la distinzione tra lingua orale e lingua scritta. Marc-Alain Ouaknin, riallacciandosi al pensiero di Rav Pinhas di Koretz, ne dà un interessante approfondimento, distinguendo due tipi di *Torah*: «*Torat ha-Šem*» o *Amirah* e «*Torat Mošeh*» o *Dibbur*, *Torah* di Dio e *Torah* di Mosè<sup>8</sup>. La prima è costitutiva del testo senza interspazi tra le lettere, vero e proprio «fuoco nero su fuoco bianco», potenzialità creativa infinita di sensi possibili sempre e ancora significanti, quasi una «mescolanza di lettere senza significato particolare per l'uomo», in quanto solo l'evento che sopraggiunge potrebbe provocare la combinazione delle lettere in parole atte a raccontarlo. La seconda, invece, la

<sup>7</sup> Ivi, pp. 101-108.

<sup>8</sup> M.-A. OUAKNIN, *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles*, Payot & Rivages, Paris 1998, pp. 57 ss.

<sup>5</sup> *Zohar*, Toledot 135a.

<sup>6</sup> ASKÉNAZI, op. cit., p. 92.



*Torah* di Mosè, costituirebbe l'attualizzazione-cristallizzazione dell'evento in un impianto narrativo particolare delle lettere del testo biblico. La traccia della prima sulla seconda apparirebbe di conseguenza nel carattere totalmente aperto del testo, vista l'inesistenza delle vocali, degli accenti, delle punteggiature. Ed è in particolare la lettura cabbalistica che, in virtù di tale impianto dello scritto, farebbe esplodere i significati che durante la lettura tenderebbero a cristallizzarsi, frantumandone le sedimentazioni. Ma tale tipo di approccio al testo, fa notare sempre Ouaknin, è comunque progetto condiviso anche dal *Midraš* e dal *Talmud*, nel comune appello alla *Torah še-be-'al-peh*, alla legge orale dell'uomo, la quale ridona parola alla parola, riaprendone il funzionamento polisemico e iniziando la dimensione del tempo narrativo, che si costruisce tra lo scritto e la sua interpretazione, un tempo vivente e non ripetitivo, infinitivo e non definitivo. Tale processo è paragonabile al passaggio dal *dibbur*, dalla parola incarnata nella narrazione e nel rito, all'*amirah*, alla parola parlante, mai compiuta o definitiva, in quanto in continuo divenire. Questo passaggio, secondo la nota teoria cabbalistica dello *Šimšum*, riprodurrebbe l'esplosione della struttura del Nome divino, il quale ritraendosi diverrebbe parola impronunciabile e irrepresentabile, al contempo offrendo paradossalmente la possibilità di ogni dire: parola in movimento per eccellenza, rappresentativa dello stesso divenire del tempo e della creazione della vita.

Il pluralismo interpretativo in tal caso troverebbe qui secondo Ouaknin il confronto più appropriato, nella dinamica assoluta del Nome, che avrebbe il suo nucleo nel collegamento tra le due *Torot*, offerto dal termine *te-vaḥ*, «arca», presente sia nell'episodio del Diluvio, sia alla nascita di Mosè; esso infatti significa anche «parola»<sup>9</sup>, mentre per indicare l'arca santa viene usato il termine ebraico *aron* (Es 25,10). Afferma il testo della *Genesi* (6,14): «Fai per te un'arca», utilizzando il termine *te-vaḥ*, dunque «parola». In tal senso, secondo l'autore verrebbe confermata e legittimata la tradizione esegetico-ermeneutica, propria del-

l'approccio corretto del lettore al testo scritto<sup>10</sup>. A tal proposito Rav Lewi Yišḥaq di Berdichev rileva due tipi di relazione con il linguaggio: uno passivo corrispondente all'utilizzazione di una lingua già esistente alla quale l'uomo si sottomette e un rapporto attivo in cui è l'uomo a dirigere le lettere e a creare un nuovo linguaggio in grado di offrire una nuova visione del mondo<sup>11</sup>. Secondo Ouaknin il termine che meglio esprime la concezione dell'interpretazione multipla è *ouverture*, apertura, da intendersi come suggerito nel *Midraš* e nello *Zohar*, secondo le parole «*Pataḥ we-amar*», «Ha aperto e ha detto». Si tratterebbe dunque di «aprire» il testo interrogandolo.

### *Fonogramma e pittogramma*

Alla base di tali evoluzioni e trasformazioni della tradizione ebraico-giudaica, il fattore determinante ed insieme di collegamento della profezia con la *Qabbalah*, rimane dunque quello della parola. Parola di una lingua particolare, l'antico idioma ebraico, simbolico-ideografico che, con il suo riferimento alle antiche originarie immagini proto-sinaitiche, in quanto tale, orale o scritto, come afferma Neher, inviterebbe in ogni caso ad un approccio di tipo sinestetico, cioè a una percezione contemporaneamente visiva e uditiva, sensibile e intellettuale, secondo un'intrinseca musicalità<sup>12</sup>. Non a caso il termine ebraico *nequddah* significa contemporaneamente nota musicale e punto vocale, considerati in ebraico affini ed inscindibili. Sono infatti le vocali invisibili (*tenu'ot*), in quanto non scritte nella lingua ebraica, a rendere la parola musicale, essendo elementi orali mobili che, circolando tra le consonanti fisse dello scritto, le collegano creando una melodia, infondendo possibilità vitale e comunicativa alle parole stesse. Si tratta dunque di una parola la cui immensa potenza si esplica e si trasmette nel continuo movimento, attuabile dall'uomo, tra le sue componenti alfabetiche, tra i bianchi

<sup>10</sup> OUKNIN, op. cit., p. 64.

<sup>11</sup> Cit. in OUKNIN, op. cit., p. 79.

<sup>12</sup> A. NEHER, *L'existence juive*, Seuil, Paris 1992, pp. 32-33; ID., *De l'hébreu au français*, Klincksieck, Paris 1969, p. 7.

<sup>9</sup> *Talmud babilonese, Menaḥot* 30b.

e i neri dello scritto, cioè tra i segni grafici e gli spazi vuoti che li dividono. Ma se vocali e accenti musicali si trovano insieme *ab origine*, come attestano la tradizione orale e quella scritta, non è per un motivo di musicalità interna delle parole, ma per ragione di appartenenza della musicalità all'ordine concettuale stesso. Si tratta del concetto di «musica logogenica», scaturente dal ritmo logico-sintattico del discorso<sup>13</sup>. Le vocali rendono cioè possibile l'intonazione in virtù degli accenti musicali che permettono la scansione ritmica del discorso, le sue pause e i rapporti tra parole e parti della frase. Ogni verso biblico costituisce così un'unità completa significativa e la sua intonazione (cantillazione) è unità musicale. La musica non rappresenta dunque un valore in sé autonomo, ma è elemento significativo integrante del testo: la linea melodica che lo accompagna, sollecitando l'intuizione, diviene così indispensabile alla sua comprensione. La musicalità costituisce in tal senso l'essenza del discorso, il quale invita ad entrare in risonanza con il soggetto interpretante per essere colto qualitativamente. È pertanto il ritmo a conferire significato alla parola contestualizzata. Si tratta del «segreto della forma del racconto», come spiega Neher<sup>14</sup>, che richiede l'individuazione delle espressioni omogenee delle radici, degli anagrammi, delle derivazioni e ripetizioni per comprenderlo, rilevando del principio biblico unitario di corrispondenza. Esso fa appello non solo a una particolare sensibilità semantico-intuitiva, ma anche allo «sguardo vergine», che la tradizione esige dal lettore della *Torah*. Sguardo e udito «vergini» alludono all'idea del vuoto, paragonabile a una cassa di risonanza, che avrebbe come effetto la sollecitazione del desiderio profondo dell'uomo, la sua tensione verso l'alterità del testo, la tensione verso l'Infinito. Questo processo si riconnetterebbe ancora una volta all'esplosione del Nome, il quale, con il suo darsi contemporaneamente

ritraendosi, offre e rappresenta l'esperienza di tale vuoto nella sollecitazione continua del desiderio dell'uomo, quale luogo d'origine della parola stessa. È in questa «mancanza originaria», pertanto, che sarebbe data all'uomo la capacità interpretativa della Scrittura. Essa infatti include da parte del lettore, la necessità di un movimento di rottura, di decostruzione delle parole, costitutivo di un passaggio significativo attraverso un'impressione di estraneità, di inquietudine: un passaggio appunto attraverso un vuoto, in grado di introdurre una distanza e dunque anche un desiderio. Sarebbe in tal caso il desiderio di rinnovamento a mettere il lettore in relazione con l'alterità del testo. È dunque grazie a questo desiderio di parola, che è desiderio di vita, che le parole «danzano» per lui, rinnovando continuamente non solo il senso del testo in sé, ma conseguentemente anche l'interpretazione della sua stessa esistenza.

Il movimento perpetuo di questa lingua, la sua eterna dialettica tra visibile e invisibile, tra scritto e orale, tra consonanti e vocali, rimanda in particolare a un rapporto con le lettere e con la loro specifica configurazione primaria. Una vera e propria discesa verso le risonanze delle immagini originarie, rese possibili dalla lettera in quanto traccia, potenzialità dinamica infinita di percezione ed espressione. Prima di ogni possibile polisemia viene infatti la forma della lettera, la visione grafico-pitturale dell'alfabeto. La proposta «archeografica» di Ouaknin<sup>15</sup> mette in luce a tal proposito l'importanza della designificazione del senso delle lettere, corrispondente al passaggio involutivo dal segno significante alla forma grafica spoglia, dal fonogramma al pittogramma, dai segni fonetici alle immagini, al fine di rompere le sedimentazioni semantiche per percepire nuove impressioni relative al nucleo vitale della lettera, alla sua energia semantica, alla sua forza euristica, in grado di suggerire alla sensibilità intuitiva nuove interpretazioni, in un gioco dialettico tra l'occhio e l'orecchio secondo il quale l'occhio ascolta e l'orecchio vede<sup>16</sup>. In

<sup>13</sup> E. FUBINI, *La musica nella tradizione ebraica*, Einaudi, Torino 1994, pp. 11-17.

<sup>14</sup> A. NEHER, *De l'hébreu* cit., pp. 30-33. Su questo tema vd. anche la mia monografia sull'autore: *André Neher, tra esegesi ed ermeneutica*, Morcelliana, Brescia 2000, pp. 89 ss.

<sup>15</sup> M.-A. OUAKNIN, *Les mystères de l'alphabet. L'origine de l'écriture*, Assouline, Paris 1997, pp. 349 ss.

<sup>16</sup> Es 20,18.

tale visuale, il vero senso di una parola non può essere che genetico, ricercabile cioè nella legge interna della sua formazione, mai raggiunto pienamente in quanto continuamente producentesi nel suo *status nascens*, nel suo continuo divenire.

*Dal testo all'azione*

Ne segue pertanto che, davanti al processo linguistico «esplosivo» di tipo decostruttivo-ricostruttivo, davanti alle rovine delle forme continuamente smontate e rimontate, il lettore si inserisce dentro un'incessante dinamica interpretativa di significazione e, attraverso questa, di reinvenzione di se stesso. In tal senso alla lettura storico-esegetica si collega parimenti una «lettura viva» in rapporto con la realtà del mondo, di cui le parole divengono chiavi di accesso, una lettura di tipo esistenziale<sup>17</sup>. Afferma un antico racconto hassidico:

Il fanciullo guardava danzare il vecchio, il quale sembrava danzasse per l'eternità: «Nonno, perché danzi così?». «Vedi, bambino mio, l'uomo è come una trottola. La sua dignità, la sua nobiltà e il suo equilibrio non possono ottenersi che nel movimento... L'uomo si fa disfacendosi, non dimenticarlo mai!»<sup>18</sup>

Questa istanza di rinnovamento, questa vitalità perpetua, così come indicato dalla metafora della trottola, costituiscono, per questo particolare tipo di sensibilità ermeneutica, «l'etica della natalità», secondo la quale l'uomo è «un essere per la nascita», la cui capacità di «iniziare» ha radici nella nascita stessa. Nascita come azione di rottura, interruzione del flusso della vita che conduce alla morte. L'uomo è in tal senso essenzialmente un iniziatore, la cui perfezione non risiederebbe nell'essere già completo in sé, ma nel «non ancora» dell'essere completo, attraverso un'azione che risiede nella parola.

La pratica ermeneutica secondo l'approfondimento esistenziale proposto da Ouaknin

non sarebbe dunque solo un metodo, ma una vera e propria categoria ontologica e morale che permetterebbe all'uomo di esistere e di formarsi in quanto uomo, cioè «essere di parola», portato dalla trascendenza dei sensi nuovi, elaborabili nel testo e in se stesso. Una scelta di vita come invenzione continua di sé oltre il principio di identità, è una presa di posizione etica, in quanto fondata sulla categoria dell'alterità-diversità. Infatti ponendosi continuamente, attraverso il testo, davanti ad «altro» da sé, nel passato e contemporaneamente nel presente storico, l'uomo si apre alla «differenza», passando «dal testo all'azione», entrando cioè in relazione con il prossimo e ciò che lo circonda, come parte di se stesso, ma al contempo diversa da sé, divenendone cosciente e conseguentemente responsabile.

Per poter sopravvivere al tempo, come afferma anche Askénazi, è necessario dunque cambiare, ma non secondo *šinnuy*, il cambiamento che uccide, cioè la degradazione che assimila all'altro, bensì secondo *hidduš*, il cambiamento che vivifica, la capacità di rinnovarsi rimanendo se stessi, consapevoli delle proprie radici e dell'intervallo tra sé e l'altro<sup>19</sup>. È in questo modo che può costituirsi la storia, non tanto la storia degli eventi, quanto il progetto di creazione, secondo il quale Dio ha voluto «l'altro da sé»: la storia delle generazioni (*Toledot*), che l'uomo deve compiere trasmettendo l'essere che ha a sua volta ricevuto. Atteggiamento necessario oggi, come ci ricorda Askénazi, per divenire «capaci di profezia», vale a dire capaci di reazione al senso della storia stessa, non definibile come legittimazione del presente o ricaduta nel passato, ma come percezione profonda delle tappe e del fine del «progetto di santità», cioè del senso dell'avvenire, il senso dell'*'olam ha-ba'*, del mondo che viene<sup>20</sup>.

Maria Roberta Cappellini  
 Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale  
 via Ambaraga, 12  
 I-25133 Brescia  
 rcappe@numerica.it

<sup>17</sup> M.-A. OUAKNIN, *Le Livre brulé. Philosophie du Talmud*, Seuil, Paris 1994, pp. 96-100.

<sup>18</sup> Cit. in M.-A. OUAKNIN, *La lettura infinita*, trad. ital. ECIG, Genova 1998, p. 69.

<sup>19</sup> ASKÉNAZI, op. cit., pp. 135-136.

<sup>20</sup> Ivi, pp. 122, 140.

NOTA PER LO STUDIO DELLA FORMAZIONE  
DEI COGNOMI TOPONIMICI EBRAICI ITALIANI:  
IL CASO DEI «MODIGLIANI» E «MODIANO»

L'uscita di un documentato volume dedicato alla storia genealogica di una nota famiglia ebraica, i Modiano<sup>1</sup>, offre l'occasione per riaffrontare, con un primo circoscritto contributo, il tema dei cognomi ebraici italiani formatisi su base toponimica<sup>2</sup>.

È certamente scontato il fatto che l'assunzione di un cognome su base toponimica dipenda dalla residenza in una determinata località, ma non altrettanto scontati sono, da un lato, i tempi e i meccanismi del passaggio (spesso legato a più di una «migrazione» o «dislocazione») da una semplice indicazione di provenienza geografica ad un cognome stabilizzato, dall'altro l'unicità o la pluralità dei ceppi familiari che quel cognome assunsero<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> M. MODIANO, *Hamehune Modillano. The genealogical story of the Modiano family. From about 1570 to our days*, Athens 2000. «Hamehune Modillano» - spiega l'autore - è espressione ebraica per «known» o «so called» «Modillano» (p. 14). Ringrazio Mario Modiano che mi ha fatto pervenire copia del volume, finora non destinato al commercio. La notizia dell'uscita dell'opera era stata data dallo stesso autore in «ETSI. Revue de Généalogie et d'Histoire Séfarades» 3 (2000), n. 9, pp. 6-9.

<sup>2</sup> Cf. V. COLORNI, *Cognomi ebraici italiani a base toponomastica straniera*, in ID., *Judaica minora. Saggi sulla storia dell'ebraismo italiano dall'antichità all'età moderna. Nuove Ricerche*, Milano 1991, pp. 65-83. Sul tema più generale dell'antroponomia italiana si vedano i risultati dei seminari *Genèse médiévale de l'anthroponymie moderne: l'espace italien*: «Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Moyen Age» 106/2 (1994), pp. 313-736; 107/2 (1995), pp. 331-633; 110/1 (1998), pp. 79-270.

<sup>3</sup> Va ovviamente tenuta presente la distinzione fra cognomi, come quelli di cui ci si occupa in questa sede, derivanti da centri demici specifici, e cognomi riferentisi ad aree di vasta estensione (del tipo Galli, Luzzatti, Navarra, Polacco, Provenzali, Sarfatti, Tedeschi, Toscano, ecc.), per i

La problematicità della questione sarà qui illustrata analizzando il caso della certa derivazione da Modigliana (un centro romagnolo oggi in provincia di Forlì, ma in passato soggetto a Firenze e allo Stato mediceo-lorenese) di almeno due cognomi ebraici, Modigliani e Modiano.

I Modiano di cui si tratta nella *genealogical story* cui facciamo riferimento discendono da alcuni «Modillano» - poi divenuti «Modiano» - installati a Salonicco già alla fine del secolo XVI. L'autore della ricostruzione genealogica, dopo aver scartato varie ipotesi fatte finora sull'origine del cognome, ferma correttamente la sua attenzione sulla provenienza da Modigliana. Sebbene gli sia nota la presenza nella località di un ebreo di nome Salomone fin dal 1384 e sebbene citi un documento relativo ad un Isacco di Emanuele da «Modigliano» adulto nel 1556, egli fissa ipoteticamente «our earliest known ancestor» in un Mosè da Fano che ottenne la condotta del banco ebraico di Modigliana nel dicembre del 1566. Mosè e la sua famiglia sarebbero rimasti a Modigliana fino agli ultimi anni del Cinquecento per poi trasferirsi a Livorno e altrove<sup>4</sup>.

quali è altamente improbabile la discendenza da un unico ceppo familiare.

<sup>4</sup> MODIANO, *Hamehune Modillano* cit., pp. 20-23. Non vengono indicati documenti probanti circa la continuità del soggiorno a Modigliana fino al termine del secolo XVI. A mio avviso essa è dubbia perché tutti gli ebrei del Ducato, e poi Granducato, di Toscana furono obbligati, dopo il 1570-1571 a emigrare o a trasferirsi nei ghetti di Firenze e di Siena o in località rimaste in mano a piccoli feudatari. Era ad esempio probabilmente di Siena l'«Ananias [sic per Chananià] alias Gratiadeus f. D. Raphaelis Modiglianensis» laureato presso lo Studio di quella città nel 1628 (cf. I. ZOLLER, *I medici ebrei laureati a Siena negli anni 1543-1695*: «Rivista israelitica» 10 [1913-'15], p. 63). E due altri «Modigliano» nel 1771 si trasferirono a Livorno dal picco-

In realtà, anche facendo riferimento alla sola situazione cinquecentesca, i termini della questione dell'insediamento ebraico a Modigliana e, quindi, della formazione del cognome, sono assai più complessi.

Fin da prima della metà del secolo XVI Cosimo de' Medici autorizzò nei territori che gli erano soggetti la riapertura di banchi di prestito gestiti da ebrei<sup>5</sup>. Nella Romagna fiorentina si ebbero però difficoltà e resistenze. Castrocaro, il centro, non lontano da Modigliana, per il quale fu richiesta l'apertura di un banco, nel 1548 rifiutò di accoglierlo, e fu soltanto il 22 novembre del 1555 che attività finanziarie ebraiche poterono impiantarsi (o, per meglio dire, come vedremo, reimpiantarsi) a Modigliana sotto la gestione di un Raffaele di Elia<sup>6</sup>.

Il 6 luglio 1557 il banco di Modigliana venne autorizzato ad operare entro un raggio di 15 miglia dalla località ed ebbe anche la facoltà di aprire sportelli una volta la settimana, nei giorni di mercato, in due altri centri vicini. Uno di questi doveva essere Castrocaro, ma, dal momento che il mercato vi si teneva di sa-

lo centro di Lippiano, al confine fra Toscana ed Umbria (MODIANO, *Hamehune Modillano* cit., p. 16). Quanto al trasferimento di Mosè da Fano a Modigliana a Livorno si tratta di una semplice supposizione di Mario Modiano. Nessun cognome riferibile a Modigliana è finora attestato a Livorno per i secoli XVI e XVII: cf. R. TOAFF, *La Nazione ebrea a Livorno e a Pisa (1591-1700)*, Firenze 1990, e C. GALASSO, *Alle origini di una comunità. Ebrei ed ebrei a Livorno nel '600*, tesi di dottorato in storia moderna e contemporanea (2001, XII ciclo), Istituto Universitario Orientale di Napoli.

<sup>5</sup> M. Luzzati, *La casa dell'ebreo. Saggi sugli Ebrei a Pisa e in Toscana nel Medioevo e nel Rinascimento*, Pisa 1985, pp. 276-277; B.D. COOPERMAN, *A Rivalry of Bankers: Responsa concerning Banking Rights in 1547*, in I. TWERSKY (cur.), *Studies in Medieval History and Literature*, II, Cambridge (Mass.) - London 1984, pp. 41-81.

<sup>6</sup> Archivio di Stato di Firenze (d'ora in avanti ASFi), Magistrato Supremo, n. 4449, cc. 65v-66v; cf. LUZZATI, *La casa* cit., p. 279.

bato, il 1° luglio 1558 il titolare del banco di Modigliana, sempre Raffaele di Elia, ottenne di aprirvi lo sportello il mercoledì<sup>7</sup>.

Dalla fine del 1559 è poi attestata una «condotta» specifica per Castrocaro: ciò significa o che da allora funzionarono due banchi, uno a Modigliana ed uno a Castrocaro, o, più probabilmente, che la sede dell'unico banco venne trasferita da Modigliana a Castrocaro<sup>8</sup>. A causa del fallimento del banco, Raffaele di Elia c/o quanti per lui gestivano gli affari fuggirono dalla Romagna fiorentina intorno al 1564<sup>9</sup>.

Anche dopo la fuga di Raffaele di Elia, alcuni ebrei rimasero nella zona. Come si è visto, nel dicembre 1566 il Consiglio di Modigliana autorizzò infatti un Mosè da Fano ad aprire banco nella località<sup>10</sup>.

Nel 1570 erano censiti nell'area di Castrocaro 29 ebrei, dei quali non conosciamo i nomi<sup>11</sup>. È possibile che alcuni di essi, come Mosè da Fano, risiedessero a Modigliana. In ogni caso dopo il 1571-1572 essi non avrebbero più potuto abitare nella Romagna fiorentina, vista la decisione di Cosimo I di espellere o di concentrare nei ghetti di Firenze o di Siena tutti gli ebrei del suo Stato. Si può dunque ipotizzare che, non tanto i discendenti di Mosè «da Fano» (il cui cognome sembra all'epoca già fissato), quanto quelli di altre famiglie ebraiche abbiano assunto il cognome «da Modigliana» a seguito di una residenza nella località nel periodo fra il 1555 e il 1570. Non dovrebbe aver assun-

<sup>7</sup> ASFi, Magistrato Supremo, n. 4449, cc. 68v-70r; LUZZATI, *La casa* cit., pp. 280-281.

<sup>8</sup> R. SEGRE, *Gli ebrei a Pesaro sotto la signoria dei Della Rovere*, in *Pesaro nell'età dei Della Rovere*, III, 1, Venezia 1998, pp. 138 e p. 160 n. 40; negli archivi fiorentini non si è finora trovata traccia di questa «condotta».

<sup>9</sup> ASFi, Magistrato Supremo, n. 4449, cc. 85v-86r e 120r; LUZZATI, *La casa* cit., pp. 283-284.

<sup>10</sup> Modiano, *Hamehune Modillano* cit., p. 20. Anche di questa «condotta» non si è trovata finora traccia negli archivi fiorentini.

<sup>11</sup> LUZZATI, *La casa* cit., p. 273

to quel cognome il primo titolare del banco, Raffaele di Elia, che è indicato nei documenti pesaresi come «da Mestre». Né possono averlo assunto i soci di Raffaele, Angelo ed Emanuele di Zaccaria, abitanti a Pesaro, che sono designati con il cognome, già ben consolidato, di «da Volterra»<sup>12</sup>.

In realtà una prima formazione del cognome «da Modigliana» o «da Modigliano», poi «Modigliano» o «Modigliani» può risalire ad un'epoca addirittura anteriore alla metà del secolo XVI. In primo luogo, come già si è accennato, un ebreo di nome Salomone sarebbe attestato a Modigliana fin dal 1384<sup>13</sup>, probabilmente nel quadro del proliferare dei banchi ebraici nell'area romagnola<sup>14</sup>. Un insediamento ebraico nella località è poi documentato dai primi decenni del secolo XV. Sappiamo infatti che dal 20 maggio 1420 vi venne autorizzata per un anno, dal governo repubblicano fiorentino, l'attività di un banco ebraico. Il titolare era Genatano di Venturolo abitante nella vicina Forlì, probabilmente da identificarsi con il Genatano di Venturella che nel 1433 era socio del banco ebraico di Urbino e che nel 1436 era già morto. Il 23 ottobre dello stesso 1420 l'attività del banco venne confermata, e questa volta per un periodo di cinque anni<sup>15</sup>. Sappiamo poi che il 17 dicembre 1455 il governo fiorentino concesse (o, probabilmente, rinnovò)

l'autorizzazione a tener aperto un banco di prestito a Modigliana<sup>16</sup>. Del 10 gennaio 1456 è la stipula della condotta, destinata a durare 3 anni a partire dal 15 gennaio. Il titolare del banco, che avrebbe dovuto pagare una tassa annuale di 70 fiorini, era «Michael David» del fu «Simon», addirittura un «*hebreus theutonicus de Colonia*» che abitava a Faenza<sup>17</sup>. All'ebreo tedesco successe, dal 1° agosto 1462 (ma la stipula della condotta avvenne soltanto l'11 giugno 1463), un ebreo italiano (e di probabile origine romana), Josef di Abramo da Gubbio; la tassa era sempre di 70 fiorini e la durata sempre di cinque anni<sup>18</sup>. Prima ancora della scadenza Josef da Gubbio venne sostituito da Mosè del fu Abramo da Prato (appartenente ad una famiglia di *coanim* di origine romana, i da Terracina), cui la condotta di Modigliana venne affidata a partire dal 15 novembre 1465<sup>19</sup>.

Per il resto del Quattrocento e per la prima metà del Cinquecento non sono state finora acquisite testimonianze su una stabile presenza di ebrei a Modigliana. Ma le indicazioni che possediamo sono sufficienti per ipotizzare che il cognome toponimico «da Modigliana» dovette essere assunto fin dal secolo XV da una o più famiglie pienamente inserite nel tessuto dell'ebraismo italiano e nella rete degli operatori dei banchi, emigrate dalla località romagnola dopo avervi trascorso un certo numero di anni<sup>20</sup>. Non si spiegherebbe altrimenti il fatto che fin dal 1537 (e dunque ben prima

<sup>12</sup> SEGRE, *Gli ebrei a Pesaro* cit., p. 160 n. 40; si legge qui anche la notizia che dal 1559 il banco di Castrocaro era gestito da Isacco di Emanuele di Zaccaria da Volterra. Sui da Volterra cf. A. VERONESE, *Una famiglia di banchieri ebrei tra XIV e XVI secolo: i da Volterra. Reti di credito nell'Italia del Rinascimento*, Pisa 1998.

<sup>13</sup> MODIANO, *Hamehune Modiano* cit., p. 22 (non si cita tuttavia la fonte).

<sup>14</sup> Cf. M. LUZZATI, *Banchi e insediamenti ebraici nell'Italia centro-settentrionale fra tardo Medioevo e inizi dell'Età moderna*, in C. Vivanti (cur.), *Gli ebrei in Italia. I. Dall'alto medioevo all'età dei ghetti*, Torino 1996 (Storia d'Italia, Annali 11\*), pp. 200-204.

<sup>15</sup> ASFi, Capitoli, Appendice, n. 28, cc. 46r-48r e 51v-54r e 149r-152r; cf. LUZZATI, *La casa* cit., p. 238.

<sup>16</sup> ASFi, Notarile Anticosimiano [d'ora in avanti NA], n. 6141, già D 65, 1455-1456, ser Niccolò di ser Michele di Feo Dini, c. 22v. Ringrazio Elisabeth Borgolotto per la segnalazione di questo e dei successivi documenti notarili qui utilizzati.

<sup>17</sup> *Ibid.*, c. 29r.

<sup>18</sup> ASFi, NA, n. 6146, già D 66, 1462-1463, ser Niccolò di ser Michele di Feo Dini, c. 27v.

<sup>19</sup> ASFi, NA, n. 6148, cc. 40rv.

<sup>20</sup> Fin dal 31 agosto 1441 è attestato a Firenze, come «abitante», un Abramo di Emanuele ebreo da Modigliana (ASFi, NA, n. 11641, già L 126, 1433-1443, Leonardo di ser Filippo di Cristoforo, c. 121v).

del ritorno di ebrei prestatori a Modigliana, nella seconda metà del Cinquecento) si incontrino a Roma i fratelli Salomone ed Emanuele di Isacco «di Modigliano». Il 13 dicembre di quell'anno essi promettevano in sposa una loro sorella ad un altro ebreo di origine romagnola installato a Roma, Samuele di Emanuele da Imola. Ed Emanuele è nuovamente attestato a Roma come uno dei fattori della «Scola Tempio» nel settembre del 1541, nell'aprile, nel giugno, nel settembre e nel novembre del 1542, e nel marzo e nel giugno del 1543<sup>21</sup>.

Nel 1542 Emanuele «da Modigliano» è citato come uno dei *parnasim* dei «nuovi banchieri» e nel 1548 e nel 1549 era uno dei fattori della «Scola Nova»<sup>22</sup>. Che egli fosse uno dei personaggi di spicco della Comunità ebraica appare evidente dalla sua elezione, l'11 maggio 1549, fra i cinque notabili incaricati di studiare provvedimenti per ovviare alle minacce che gravavano sugli ebrei romani<sup>23</sup>. Nominato arbitro per un disputa privata nel febbraio del 1550<sup>24</sup>, è ricordato nel 1551 sempre come fattore<sup>25</sup>. Era ancora vivo, e in posizione di rilievo nella Comunità di Roma, nel 1553-1554, quando si menziona nuovamente suo fratello Salomone, ricordato anche per l'anno 1552<sup>26</sup>. Sappiamo ancora che l'8 maggio 1556, nacque, quasi certamente a Roma, uno «Yehuda» [Le-

one] di Isacco di Emanuele «da Modigliano»<sup>27</sup>. Il nonno del fanciullo, Emanuele di Isacco, era a quell'epoca ancora in vita<sup>28</sup>.

Apparteneva probabilmente alla famiglia anche il banchiere Abramo «di Modigliano» attestato a Roma nell'aprile-maggio 1549<sup>29</sup>. È invece più incerto che ne facesse parte un Gershon<sup>30</sup>. Non vi sono dunque dubbi sul fatto che il primo uso finora noto del cognome toponimico «da Modigliana» / «da Modigliano» dipenda da una residenza nella località romagnola o quattrocentesca o, al massimo, dell'inizio del Cinquecento. Il che, naturalmente, non conduce ad escludere che altri ebrei abbiano potuto assumere il cognome «da Modigliana» / «da Modigliano» soltanto a partire dalla seconda metà del Cinquecento.

Oltre a ciò, a conferma della possibilità che non una sola, bensì più di una famiglia con alle spalle un periodo di residenza a Modigliana abbiano tratto il loro cognome dalla località romagnola, possiamo constatare che alla metà del Cinquecento, accanto ai membri, che abbiamo citato, della famiglia «di» o «da Modigliano», viveva a Roma anche un «di Modiano», il macellaio «Mosciolo (Moise) di Jehiel di Modiano»<sup>31</sup>.

Ne conseguono due ipotesi. La prima è che se il cognome «Modiano» è una semplice variante del cognome «Modigliano/Modigliani» la sua affermazione fu assai più precoce di quanto non si sia ritenuto. La seconda ipotesi è che, vista anche la differenza delle attività professionali poi esercitate a Roma (da un lato un macellaio, dall'altro dei banchieri), «Modiano» e «Modigliano/Modigliani» siano cognomi che fin dall'inizio distinguevano famiglie diverse,

<sup>21</sup> K. STOW, *The Jews in Rome*, 1, 1536-1551, Leiden - New York - Köln 1995, n. 237, p. 85, n. 580, p. 233, n. 669, p. 270, n. 685, p. 279, n. 718, p. 293; n. 725, p. 296; n. 749, p. 307; n. 768, p. 315.

<sup>22</sup> *Ibid.*, n. 735, p. 300; n. 876, p. 361; n. 887, p. 365; n. 930, p. 383.

<sup>23</sup> *Ibid.*, n. 920, p. 380.

<sup>24</sup> *Ibid.*, n. 984, p. 404.

<sup>25</sup> Sh. SIMONSOHN, *The Apostolic See and the Jews. Documents: 1539-1545*, Toronto 1990, n. 2072, p. 2251; ID., *The Apostolic See and the Jews. Documents: 1546-1555*, Toronto 1990, n. 2991, p. 2779; STOW, *The Jews* cit., n. 1125, p. 467.

<sup>26</sup> *Ibid.*, n. 3132, p. 2867 e STOW, *The Jews* cit., n. 1241, p. 523, n. 1344, p. 571, n. 1463, p. 628; n. 1548, p. 669 e n. 1657, p. 718.

<sup>27</sup> MODIANO, *Hamehune Modiano* cit., p. 25.

<sup>28</sup> STOW, *The Jews* cit., n. 1821, p. 794, n. 1869, p. 819, n. 1932, p. 851 e n. 1964, p. 865.

<sup>29</sup> *Ibid.*, n. 909, p. 375 e n. 915, p. 378.

<sup>30</sup> *Ibid.*, n. 725, p. 296 e ID., *The Jews in Rome*, 2, 1551-1557, Leiden - New York - Köln 1995, p. 913.

<sup>31</sup> *Ibid.*, n. 1279, p. 540, 20 novembre 1552.

anche se tutte con ascendenti vissuti nella località di Modigliana.

In conclusione il medesimo cognome o i medesimi cognomi poterono essere assunti non solo dai discendenti dei titolari delle attività di prestito e dei loro collaboratori, ma anche da ebrei che, in quanto al loro servizio, e quindi appartenenti a gruppi subalterni nella gerarchia sociale ebraica<sup>32</sup>, non vengono mai citati,

a quanto finora consti, nella superstite documentazione relativa alla località di provenienza.

Michele Luzzati  
Dipartimento di Medievistica  
Università di Pisa  
via Derna 1  
I-56126 PISA  
m.luzzati@mediev.unipi.it

<sup>32</sup> In tema di «gerarchie sociali ebraiche» in età tardo-medievale vd., per fare qualche esempio, A. TOAFF, *Il vino e la carne. Una comunità ebraica nel Medioevo*, Bologna 1989, in particolare pp. 129-145 e *passim*; LUZZATI, *La casa* cit., *passim*; ID., *Dalla Toscana a Napoli (e ritorno) alla fine del Quattrocento: note sulla koiné ebraica italiana*, in G. ROSSETTI - G. VITOLO (curr.), *Medioevo Mezzogiorno Mediterraneo. Studi in onore di Mario Del Treppo*, II, Napoli 2000, pp. 163-174.



PROPOSTA PER UNA CLASSIFICAZIONE DEL FENOMENO DEI *PURIM* LOCALI

Alcune recenti pubblicazioni di Amedeo Spagnoletto, Roberto Salvadori e Pier Cesare Ioly Zorattini<sup>1</sup> offrono lo spunto per proporre un tentativo di classificazione sistematica dei numerosi *Purim* locali, conosciuti e segnalati in diverse comunità ebraiche. Il fenomeno in sé è noto da tempo nelle sue linee generali. Secondo una tradizione talmudica, consolidata in molte comunità ebraiche, si dà nome di *Purim* a quegli eventi storici che per il loro carattere di pericolo scampato in circostanze miracolose o comunque drammatiche, ricordano la storia biblica di Ester e della salvezza degli ebrei di Persia dal minacciato sterminio, racconto la cui radice storica sembra risalire al V secolo a.C. e che viene ricordato ancor oggi nella omonima festa. Anche in parecchie comunità italiane si segnalano di queste ricorrenze, seppure la celebrazione di questi giorni sia ormai trascurata ovunque. Per quanto riguarda l'Italia, a parte i casi di quelli che paiono essere il primo *Purim*, a Siracusa nel XV secolo, e l'ultimo, quello di *Šabbat Toledot* a Padova nel 1926, i casi si sono verificati tra il XVII e il XIX secolo, con una concentrazione elevata nel periodo rivoluzionario di fine Settecento. Altre aree in cui il fenomeno è presente sono il Nord Africa, la Turchia, il Medio Oriente: l'impressione è dunque che si tratti di un fenomeno mediterraneo<sup>2</sup>. Il rapporto tra il *Purim festività* e i *Purim ricorrenze locali* e la descrizione precisa del tipo di celebrazione che veniva adottato sono stati recentemente sintetizzati da

<sup>1</sup> A. SPAGNOLETTI, *La notte degli Orvietani o Purim Shenì di Pitigliano. Ricordi di un rituale a 200 anni dagli avvenimenti: «Rassegna Mensile di Israel»* 65 (1999), pp. 141-178; R.G. SALVADORI, *La notte della rivoluzione e la notte degli Orvietani. Gli ebrei di Pitigliano e i moti del «Viva Maria» (1799)*, Pitigliano 1999; P.C. IOLY ZORATTINI, *Una salvezza che viene da lontano. I Purim della Comunità Ebraica di Padova*, Firenze 2000.

<sup>2</sup> I dati generali sono tratti dalla voce *Purim Specials*, in *Encyclopaedia Judaica*, XIII, coll. 1395-1400.

Riccardo Di Segni: «Il richiamo alla condizione di uomo minacciato ha dato al Purim, per gli ebrei di ogni epoca, un senso di identità potente, e un modello di lettura per ogni vicenda analoga successiva. Nascono da questa identificazione i numerosi *Purim* locali, che sono occasioni in cui una singola comunità celebra un episodio di salvezza da una minaccia. Scampato il pericolo, la comunità si riunisce a ringraziare il Signore e stabilisce di tramandare alla posterità l'evento, consacrando il giorno in cui è avvenuto con qualche speciale celebrazione liturgica, da continuare negli anni successivi. La cornice degli eventi è locale, le dimensioni sono sempre molto contenute»<sup>3</sup>.

Se il fenomeno è chiaro nella sua generalità, manca ancora uno studio complessivo che ne chiarisca i molti lati oscuri. Quali episodi vennero ricordati come *Purim*? Cosa determinò la scelta di tramandare le memoria di determinati avvenimenti e non di altri? In quali aree geografiche e contesti storici sono nati i *Purim* locali? Quali sono le caratteristiche comuni delle forme di memoria, celebrazione e narrazione?

Il lavoro da fare è innanzitutto stilare un elenco completo dei *Purim* locali, partendo dalla lista pubblicata dall'*Enciclopedia Judaica* e integrandola con i dati ricavabili da altre fonti. Ogni episodio andrà catalogato per mezzo di una scheda fissa. I dati raccolti, sulla base dell'ampia bibliografia esistente e di nuove auspicabili ricerche, permetteranno poi di individuare le tipologie ricorrenti e, forse, di compilare un ritratto collettivo del fenomeno.

Come passo costruttivo ed invito al lavoro si indicano qui gli elementi che dovranno costituire la scheda.

1. Luogo: località e area geografica.
2. Tempo: data ebraica e gregoriana.

<sup>3</sup> R. DI SEGNI, *Prefazione*, in IOLY ZORATTINI, op. cit., pp. viii-ix.

3. Evento: (calamità naturale, incendio, disastro, tumulto, assalto al ghetto, epidemia, ecc.).
4. Elemento salvatore: (autorità locale, miracolo, caso).
5. Forma della decisione di proclamare il *Purim*: comunitaria (parti, votazioni) o rabbinica.
6. Contenuto della decisione comunitaria o rabbinica.
7. Descrizioni dell'evento:
  - i. Fonti interne: cronache, poesie, *Megillot*.
  - ii. Fonti esterne: cronache, documenti.
8. Modalità di celebrazione: usi liturgici, digiuni, lettura di testi (*Megillot*), *piyyuṭim*, preghiere speciali, recita dell'*hallel*, pranzi, carità, scambi di doni.
9. Sopravvivenza delle celebrazioni nel corso del tempo.

10. Modalità di segnalazione e di celebrazione odierna.

11. Bibliografia.

L'invito ai colleghi è di proporre forme di collaborazione per l'individuazione del maggior numero di episodi definibili come *Purim*, la raccolta dei dati, l'elaborazione delle schede e la presentazione delle conclusioni. L'intenzione sarebbe quella di non limitare, né cronologicamente, né geograficamente, la ricerca, per giungere a risultati validi ad illustrare un fenomeno che pare essere stato ampiamente diffuso nella diaspora mediterranea.

Ariel Viterbo  
Diaspora Research Institute  
Università di Tel Aviv  
vitarbo@internet-zahav.net

G. STEMBERGER, *Ermeneutica ebraica della Bibbia*, trad. ital. di V. Gatti, Studi Biblici 127, Paideia Editrice, Brescia 2000, pp. 249, ISBN 88.394.0599.2.

Il volume nasce da un'iniziativa dell'editore di radunare in traduzione italiana tre importanti saggi di Stemberger apparsi originalmente in lingue e luoghi diversi, ma tutti strettamente correlati per l'oggetto di cui si occupano: l'ermeneutica ebraica della Bibbia, vista nelle sue varie e diverse tendenze lungo l'arco cronologico di oltre un millennio. In questo senso, il quadro complessivo che i tre studi di Stemberger vanno delineando costituisce un lavoro pionieristico di grande rilievo. Infatti, un'ermeneutica della Bibbia come è stata elaborata nella storia dell'ebraismo in ambienti e periodi assai diversi fra di loro, non è mai stata scritta. L'arco cronologico preso in esame va dal volgare del periodo del Secondo Tempio al tardo Medioevo, passando per il grande *corpus* dell'esegesi rabbinica. Ogni approccio alla Scrittura si basa su determinati presupposti, su una particolare concezione della rivelazione e del suo rapporto con il processo di messa per iscritto della stessa, su determinate concezioni dell'ispirazione del testo sacro, della quale il commentatore – almeno fino ad una certa fase – si considera parte integrante. La prima affermazione da fare, quanto mai pertinente, è che non esiste un'ermeneutica ebraica unitaria della Bibbia. La seconda, che ne segue immediatamente, è che i metodi, le tendenze e la *Weltanschauung* soggiacente alle varie correnti dell'ermeneutica devono essere comprese dall'interno, e non, come spesso è avvenuto, servendosi della lente della polemica cristiana col giudaismo. Stemberger osserva come nel giudaismo, prima della distruzione del Secondo Tempio, una concezione esegetica ed ermeneutica multiforme abbia lasciato il posto ad una visione unitaria della Bibbia, propugnata tenacemente dai maestri fondatori del giudaismo rabbinico. Questa visione durerà per circa otto secoli, fino al Medioevo avanzato, imponendosi come dominante, pur essendo caratterizzata al suo interno da accentuazioni diverse. Sarà solo con il nuovo interesse per il senso letterale e grazie a nuove forme di inculturazione del giudaismo all'interno di concezioni filosofiche ad esso estranee che l'ermeneutica ebraica all'inizio del secondo millennio si rinoverà profondamente.

Il primo studio qui presentato, che è il più ampio e occupa il primo capitolo con 200 pagine sulle circa 250 complessive, è apparso nell'originale tedesco a Stuttgart nel 1996 con il titolo *Hermeneutik der Jüdischen Bibel*, nel volume scritto da Stemberger con Christoph Dohmen, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments* (pp. 23-132) che fa parte di una collana di manuali per lo studio della teologia cattolica. In questo primo capitolo, Stemberger dedica una prima parte all'età del Secondo Tempio: dagli apocrifi a Giuseppe, da Qumran alle traduzioni (LXX e *Targumim*), per concludere con Filone di Alessandria; una seconda parte è dedicata all'esegesi scritturistica dei rabbi, e la terza all'esegesi giudaica medievale. All'inizio di ogni capitolo o paragrafo l'A. fornisce una bibliografia scelta sul tema e procede con un andamento lineare, abbastanza sintetico ma molto chiaro. Negli ultimi secoli prima dell'era volgare, al tempo in cui sorsero le prime traduzioni della Bibbia, non esisteva ancora un testo standard unitario e neppure un canone sostanzialmente conchiuso. In questa fase, che dura fino all'affermarsi del giudaismo rabbinico, testo e interpretazione sono fusi insieme, come bene formula l'A. con queste parole: «Le concezioni tradizionali dell'ispirazione e della paternità divine dei testi biblici sono pressoché inconciliabili con l'idea di uno sviluppo della Bibbia dovuto a un lavoro di interpretazione e ri-trascrizione. Questa idea infatti coinvolge concretamente l'interprete, che diventa partecipe nella formulazione di quello che è considerato, fin dal suo sorgere, un documento originario della rivelazione; essa trasforma l'interprete in partner del Dio che si rivela» (p. 18). Questo vale solo fino a quando la Torah era rimasta sostanzialmente aperta: dopo la sua chiusura si resero necessari altri metodi. In un certo senso, tuttavia, questo nuovo ruolo dell'interpretazione, applicato ai testi profetici, diviene ancor più importante, perché, come dimostrano Qumran e il Nuovo Testamento, l'interprete acquista una vera e propria

priorità rispetto al testo, ritenendo di raggiungere di esso una comprensione più profonda di quella comunicata all'originario destinatario. Questa coscienza ermeneutica è attiva anche negli apocrifi, come appare ad esempio nel *Libro dei Giubilei*, il cui autore opera una riformulazione e reinterpretazione della storia biblica che avanza la pretesa di rivelazione divina, latrice di una nuova e più profonda comprensione degli eventi. In questo schema rientra a pieno titolo l'ermeneutica dell'apocalittica, dominata da una valutazione negativa e pessimistica della storia e da una volontà di periodizzare i tempi, per dimostrare l'imminenza della fine. Giuseppe Flavio – osserva l'A. – riprende ampiamente la storia biblica, mentre rielabora abbondantemente le tradizioni interpretative giudaiche, facendo esplicito riferimento alla propria interpretazione della Scrittura. Giuseppe, contemporaneo del 4 *Esdra*, attesta per primo l'esistenza di una specie di «canone» biblico. Egli di fatto riordina i materiali mosaici, conferendo loro un ordine tematico, seguendo schemi della storiografia ellenistica, e sostanzialmente disattendendo la promessa di «nulla aggiungere e nulla togliere». Stemberger passa poi ad esaminare la teoria di Instone Brewer relativa a due appoggi ermeneutici, il primo dei quali è definito come «*scribal exegesis*» e che questi cerca di ricostruire sulla base di testi tannaitici contenenti materiali anteriori al 70. I presupposti di questo approccio sarebbero che: 1. la Bibbia è in sé totalmente coerente; 2. ogni dettaglio nella Bibbia è significativo; 3. [erroneamente nel testo, p. 41, è ripetuto 2!] la Bibbia va intesa secondo il contesto; 4. la Bibbia non ha alcun significato secondario; 5. vi è un'unica forma testuale valida della Bibbia. A questo tipo di esegesi Brewer contrappone quella che egli definisce «non scribale», del quale sarebbero esponenti Filone, Giuseppe, Qumran e i *Targumim*: essa condivide i primi due principi ma non gli ultimi tre, sostituiti con i seguenti: 3. la Bibbia può essere interpretata contro il contesto, o senza tenerlo presente; 4. la Bibbia ha significati secondari indipendenti da quello fondamentale e, infine, 5. esistono forme testuali diverse e varie traduzioni della Bibbia, tutte valide (p. 41). Secondo Stemberger questo approccio non è in grado di superare le troppe difficoltà che si frappongono alla sua applicazione e da esso non ci si può aspettare un grande aiuto. Passando ad esaminare l'ermeneutica in atto a Qumran, l'A. rileva innanzitutto la presenza di una pluralità di tipi testuali, mentre solo con riserva si può parlare di un testo canonico. Sui testi biblici i qumraniani ritengono possibile intervenire per modernizzarli, mentre – riprendendo E. Tov – «sembra che l'idea della santità della trasmissione di scritti biblici non esistesse nella comunità di Qumran». Il testo della stessa Torah pare non essere considerato fissato e intangibile, ma suscettibile di una riedizione e di perfezionamenti che lo rendano esente da contraddizioni. Ancora, il confine fra Bibbia e letteratura affine, come tra testo biblico e sua interpretazione non è così nettamente definito. Una conferma parrebbe venire dall'autore del *Rotolo del Tempio*, opera mai citata negli scritti di Qumran, il cui autore lascia trasparire la coscienza di poter essere inserito nell'opera complessiva di redazione della Torah. Alla base dell'autocoscienza ermeneutica dei qumraniani sta la convinzione di trovarsi alla fine dei tempi e di essere dotati di una comprensione profetica ispirata della Scrittura (si veda il *pešer*), in grado di conferirle il suo senso pieno, nella linea di una radicalizzazione che inasprisce la Torah e le sue pretese, e in una prospettiva fondamentalista che esclude altre letture. Stemberger passa poi ad esaminare il problema della traducibilità della Bibbia, analizzando il prologo del testo greco del Siracide, la *Lettera di Aristeo*, Filone e Giuseppe e concludendo con la tradizione dei rabbì. Filone e Giuseppe non consideravano Bibbia ebraica e LXX la stessa cosa, ma finché esisteva una molteplicità di tradizioni testuali dell'ebraico, il problema non era di particolare rilevanza. Lo divenne, invece, dopo la standardizzazione del testo ebraico agli inizi del II secolo dell'e.v. I rabbì considerano la LXX una versione fatta per il re straniero Talmi (Tolomeo) in cui sono stati modificati diversi passi, avendo sempre chiara la differenza sostanziale fra una traduzione e l'originale. Ma solo in epoca post-talmudica si giunge nel mondo rabbinico ad un rigetto totale della versione greca. I LXX non si limitano ad una semplice traduzione letterale, ma intendono trasferire il senso dell'ebraico in una lingua e cultura diverse: essi fanno anche sempre opera di interpretazione, giungendo ad esempio nel *Libro dei Proverbi* a seguire il modello della «Bibbia riscritta». Questa metodologia è di nuovo all'opera anche nei *Targumim*, in cui l'aderenza al testo va di pari passo con amplificazioni mi-

drashiche e rilettura parafrastiche. L'A. passa quindi ad esaminare l'esegesi allegorica del periodo ellenistico, che, preparata da Demetrio, da Aristobulo e dallo Pseudo-Aristea, raggiunge il suo apice nel I secolo e.v. con Filone. Egli opera una sintesi fra tradizione giudaica e tradizione filosofica, non considerando essenziale il contenuto storico, e lasciando il senso letterale alla gente incolta, mentre riserva a una cerchia elitaria il raggiungimento del senso profondo, caratterizzato da istanze etiche e filosofiche.

Di particolare interesse è la accurata e documentata descrizione che Stemberger dedica all'ermeneutica dei rabbi, che si spiega solo all'interno della loro concezione del testo biblico e della lingua ebraica, lingua del mondo celeste preesistente alla creazione: essa non è solo uno strumento di comunicazione, ma la stessa essenza del mondo. Questa vera e propria visione mistico-simbolica della Scrittura è tradotta nella complessa struttura delle varie regole ermeneutiche messe a punto dai rabbi. Resta, comunque, un presupposto: nella Torah non c'è un prima e un dopo, interagendo ogni sua parte con ciascuna delle altre a prescindere dalla concatenazione cronologica degli avvenimenti. Questo principio, ancora recepito e affermato da Rashi, sarà messo in discussione da altri esponenti della scuola del *pesaṭ* come Yosef Qara e Nachmanide. La III parte del primo capitolo è dedicata all'esegesi giudaica medievale, nella quale per la prima volta si abbandona il metodo midrashico, dopo quasi ottocento anni di suo pressoché esclusivo predominio. Le tappe di questo cambiamento vanno ravvisate nel trionfo dell'Islam e negli sviluppi della grammatica araba da esso propugnati; nel movimento caraita, col suo ritorno alla Scrittura, e la conseguente reazione del giudaismo rabbanita, di cui il campione fu Saadia Gaon. A questo proposito il lettore italiano potrà approfondire le sue conoscenze con il volume che Bruno Chiesa ha dedicato a *Creazione e caduta dell'uomo nell'esegesi giudeo-araba medievale*, apparso a Brescia nel 1989 per i tipi di Paideia in questa stessa collana degli "Studi biblici" (n. 85). Pagine chiare e documentate sono dedicate, oltre che a Saadia, anche a Rashi e ai suoi successori, Abraham ibn Ezra, Maimonide e la sua allegorizzazione filosofica, Nachmanide e le sue concezioni cabbalistiche e tipologiche, concludendo con la dottrina dei quattro significati del *Pardes*.

Chiaro e ricco di contenuti è il capitolo secondo dedicato a *La concezione della Torà nel giudaismo rabbinico*, apparso originariamente in tedesco nel 1996 a Friburgo con il titolo *Zum Verständnis der Tora im rabbinischen Judentum*, nel volume curato da E. Zenger *Die Tora als Kanon für Juden und Christen*, apparso per i tipi di Herder. Il pregio di questo saggio è di mostrare con chiare e documentate affermazioni come la concezione rabbinica della Torah si integri in una particolare *Weltanschauung* che rende ragione e spiega la loro particolare ermeneutica. Riportiamo i temi che vi sono sviluppati: 1. La Torà è delimitata con precisione e tuttavia infinita; 2. La Torà è preesistente e tuttavia data nella storia; 3. La Torà è legge del mondo e tuttavia è concessa solo a Israele; 4. La Torà è dal cielo e tuttavia è scritta in lingua umana; 5. La Torà è stata rivelata tutta in una volta e tuttavia gradualmente. Tutto il discorso tende ad esaltare l'interpretazione, come bene appare da questa affermazione conclusiva dell'A.: «...la Torà, un tempo data perfetta, a causa della debolezza dell'uomo è finita in parte nella dimenticanza. Non si può più sperare in una nuova rivelazione. Tutto dipende ora dall'interpretazione umana. Essa è il tentativo senza fine di restaurare la perfezione originaria, un tentativo destinato per sua natura a rimanere imperfetto. D'altronde, non c'è più altra via» (p. 219).

Il capitolo terzo, come il secondo assai più breve del primo, è dedicato a *Contatti esegetici fra cristiani e giudei nell'impero romano*, versione italiana dell'originale inglese *Exegetical Contacts between Christians and Jews in the Roman Empire*, apparso per i tipi di Vandenhoeck & Ruprecht a Gottinga nel 1996 nel volume curato da M. Sæbø, *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation*, I/1. *Antiquity*, alle pp. 569-586. Nella parte I/2. *The Middle Ages* dello stesso volume è apparso l'anno scorso – evidentemente troppo tardi per poter essere inserito in questa bella raccolta di studi – un altro interessante articolo di Stemberger dedicato ad un esame dei presupposti ermeneutici attivi nelle dispute fra ebrei e cristiani: *Elements of Biblical Interpretation in Medieval Jewish-Christian Disputation* (pp. 578-590).

Il pregio maggiore di questo volume è quello di sfatare una serie di luoghi comuni sull'esegesi ebraica della Scrittura, quasi che in circa duemilacinquecento anni ce ne sia stata una sola, e spesso intendendo indebitamente quella rabbinica come l'unica rappresentante significativa. Questa operazione è stata compiuta spesso da studiosi cristiani, preoccupati ad esempio di riscoprire i valori della Scrittura come alimento spirituale per i fedeli, andando a riscoprire, parallelamente a quella patristica, anche l'ermeneutica dei rabbi, per fondare una mistica della parola di Dio attuale per il mondo d'oggi. Questa operazione può essere lecita, purché non pretenda di far passare l'ermeneutica rabbinica come l'unico metodo di esegesi biblica utilizzato dagli ebrei. Questo bel volume mostra anche in che misura il giudaismo – fatto del resto ovvio – nelle varie epoche della sua lunga storia abbia sempre operato forme di inculturazione del proprio patrimonio specifico nelle culture in cui gli ebrei venivano a vivere e a operare. Nulla di più falsante di un'immagine del giudaismo come civiltà arroccata e chiusa in una fortezza, impermeabile a qualsiasi influsso esterno e sulle difensive. Dobbiamo essere grati a Stemberger per averci dato per la prima volta un abbozzo così chiaro, dettagliato e documentato dei diversi approcci alla Bibbia, e delle diverse pre-comprensioni, inculturazioni, problemi e polemiche che stanno alla base delle svariate e diverse ermeneutiche ebraiche del testo sacro.

Mauro Perani

BIBLIA, *Male, Bibbia e occidente*, Editrice Morcelliana, Brescia 2000, pp. 144, ISBN 88-372-1781-1.

In questi ultimi mesi, oltre a quello presente, sono usciti in Italia vari saggi che affrontano lo spinosissimo tema del male sotto differenti aspetti, quali ad esempio l'*excursus* storico attraverso religioni e filosofie di tutti i tempi, o le influenze delle discipline psicoanalitiche, a testimonianza di un'attenzione sempre vigile verso un argomento che sembra mantenere costante la propria carica di interesse. Alcuni titoli: N. Venturini, *Perché il male?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999; CIPA (Centro Italiano di Psicologia Analitica, cur.), *Il male*, R. Cortina, Milano 2000; G.L. Brena (cur.), *Mysterium iniquitatis. Il problema del male*, Gregoriana, Padova 2000; B. Baczeko, *Giobbe, amico mio. Promesse di felicità e fatalità del male*, Manifestolibri, Roma 2000; R. Gatti (cur.), *Il male. Riflessione sul totalitarismo nella filosofia del Novecento*, Città Nuova, Roma 2000; P. Citati, *Il male assoluto. Nel cuore del romanzo dell'Ottocento*, Rizzoli, Milano 2000.

Curato dall'associazione laica di cultura biblica «Biblia», esce dunque anche questo volume, quinto di una collana che esamina la Bibbia sotto svariati punti di vista (*Corano e Bibbia, La festa e la Bibbia, La gestualità e la Bibbia, Vademeum per il lettore della Bibbia*) e che presenta gli atti del convegno «*Colui che fa il bene e crea il male*» (Is 45,7). *Male, Bibbia e Occidente*, tenuto a Padova il 25-26 aprile 1998.

«Una formidabile questione metafisica»: così Piero Stefani in sede di introduzione al volume (pp. 7-9) si riferisce al male, tema che non può essere ridotto solo ad aspetti etici o filosofici, perché la domanda di Agostino supera qualsiasi razionalizzazione: «Se c'è Dio da dove il male?». L'uomo dispone però solo dell'interrogazione per cercare di capire e di liberarsi da questa angosciosa presenza, ma è una strada «destinata a diventare sempre più ardua e desolata man mano che cresce[va] tra gli uomini il senso dell'abbandono» (p. 9).

Il libro comprende nove contributi nei quali gli autori, ben consci della premessa avanzata da Stefani, cercano di affrontare il problema del male da diverse angolature: la storia delle religioni (Giovanni Filoramo, *La risposta dualistica al problema del male*; Nynfa Bosco, *Il monoteismo e il male*); le Scritture (Gianni Cappelletto, *Le risposte dell'Antico Testamento*; Piero Capelli, *Il problema del male negli apocrifi dell'Antico Testamento*; Paolo Ricca, *Le risposte del Nuovo Testamento*); la teologia (Luigi Sartori, *Considerazioni teologiche sul male nel mondo*; Paolo De Benedetti, *Riletture ebraiche: dal midrash a Jonas*); la filosofia (Salvatore Natoli, *Risposte laiche al problema del male*). Conclude il volume l'intervento di Paolo Lombardi che traccia un bilancio dei contributi precedenti e sottolinea come «Ciò che preme, qui, non è ana-

lizzare le differenze tra le varie risposte avanzate (o passibili di essere avanzate), vale a dire un esercizio intellettuale sulla natura del male, bensì sottolineare la funzione di scandalo che il male sembra rappresentare per la coscienza e prendere sul serio la realtà operante del male».

Il libro è corredato da una bibliografia essenziale (pp. 139-141) che costituisce una prima valida indicazione di lettura per tutti coloro che sono interessati all'approfondimento del tema.

Francesco Rosa

W. HORBURY (Ed.), *Hebrew Study from Ezra to Ben-Yehuda*, T&T Clark, Edinburgh 1999, pp. XV-337, ISBN 056708602X.

Articolato in sei parti cronologicamente distinte, attraversando circa duemila e cinquecento anni di storia, spesso oscura, questo brillante volume curato da W. Horbury include quanto vi è di più aggiornato sulla storia della lingua ebraica e dello studio dell'ebraico, sia in Oriente che in Occidente. Non si tratta di un manuale, ma di una vera e propria raccolta di studi di alto profilo (in tutto 22, cifra non casuale), con importanti spunti di studio e di riflessione.

La parte I, dedicata al periodo del Secondo Tempio, include: J. Schaper, *Hebrew and its Study in the Persian Period*; J.K. Aitken, *Hebrew Study in Ben Sira's Beth Midrash*; J. Campbell, *Hebrew and its Study at Qumran*; J.W. Van Henten, *The Ancestral Language of the Jews in 2 Maccabees*. La II parte, *Rabbinic and Early Christian Hebraists*, comprende: Ph. Alexander, *How Did the Rabbis Learn Hebrew?*; R. Hayward, *St Jerome and the Meaning of the High-Priestly Vestments*; L. Lahey, *Hebrew and Aramaic in the Dialogue of Timothy and Aquila*; W. Horbury, *The Hebrew Matthew and Hebrew Study*. Nella parte III, su Roma e Bisanzio: D. Noy, *'Peace upon Israel': Hebrew Formulae and Names in Jewish Inscriptions from the Western Roman Empire*; N.R.M. De Lange, *A Thousand Years of Hebrew in Byzantium*. La parte IV, di due soli contributi, è dedicata ai Caraiti: J. Olszowy-Schlanger, *The Knowledge of Hebrew among Early Karaites, and its Use in Karaite Legal Contracts*; G. Khan, *The Karaite Tradition of Hebrew Grammatical Thought*. La V parte offre una panoramica sugli ebraisti cristiani nell'europa medievale e rinascimentale: R. Loewe, *Alexander Neckam's Knowledge of Hebrew*; A. Bergquist, *Christian Hebrew Scholarship in Quattrocento Florence*; G. Lloyd Jones, *Robert Wakefield (d 1537): the Father of English Hebraists?*; G.I. Davies, *Some Points of Interest in Sixteenth-Century Translation of Exodus 15*; P.T. Van Rooden, *The Amsterdam Translation of the Mishnah*. La VI e ultima parte è dedicata al periodo contemporaneo, XIX e XX secolo: A.H. Lesser, *Samson Raphael Hirsch's Use of Hebrew Etymology*; S.C. Reif, *A Jewish Usurper among Christian Hebraists? – Cambridge, 1866*; G. Mandel, *Resistance to the Study of Hebrew: the Experiences of Peretz Smolenskin and Eliezer Ben-Yehuda*; E. Ullendorf, *Hebrew in Mandatory Palestine*; R. Domb, *'Hebrew, Speak Hebrew': the Place of Hebrew in Modern Hebrew Literature*.

Il volume è completato da una bibliografia generale, con quattro utili indici (autori, nomi, luoghi e soggetti). I lettori interessati all'Italia, troveranno di particolare interesse i contributi di David Noy sull'epigrafia tardoantica, di Nicholas de Lange su Bisanzio (e l'Italia meridionale), di Anders Bergquist sugli interessi ebraistici di Poggio Bracciolini, Ambrogio Traversari, Giannozzo Manetti (al quale è dedicato maggiore spazio) e, ovviamente, Giovanni Pico. Per quanto l'approccio e l'impegno profuso dai singoli autori risulti alla fine ineguale, il volume non dovrebbe mancare nella biblioteca di ogni ebraista.

Giancarlo Lacerenza

C. DEL VALLE RODRÍGUEZ, *La inconsistencia de los dogmas cristianos, de Crescas – Bitṭul 'Iqqare ha-Nošrim le-Rabbi Hasday Crescas*, Edición crítica, bilingüe, España Judia, Serie II, Aben Ezra Ediciones, Madrid 2000, pp. 387, ISBN 84-88324-12-X.

Carlos Del Valle, che ha al suo attivo una ventina di volumi di opere dedicate ai pensatori dell'ebraismo spagnolo oltre ad altri studi e articoli, in questo libro ci presenta l'edizione critica accompagnata da una tradizione spagnola dell'opera del rabbino capo di Zaragoza Hasday Crescas (ca. 1340-1410) sull'inconsistenza dei dogmi cristiani, sottoposti ad una serrata disamina filosofica. Questa opera polemica si inquadra nella situazione in cui venne a trovarsi il giudaismo spagnolo al volgere del XIV secolo, dopo le cruento persecuzioni del 1391 che avevano devastato molte comunità, assassinato migliaia di ebrei e spinto altre migliaia a convertirsi forzatamente alla «vera» fede. La comunità ebraica spagnola fu vicina all'annientamento totale, evitato per poco e solo rimandato di un secolo. Crescas mosse una dura critica del pensiero maimonideo e al razionalismo di stampo aristotelico in generale; a suo avviso l'impatto della filosofia sulla giudaismo portato avanti da Maimonide rischiava di travisare la genuinità della religione giudaica. Egli, riprendendo la concezione tradizionale dello smarrimento delle scienze antiche da parte degli ebrei, ritiene che andare ad attingere alla fonte inquinata dei greci sia uno sbaglio. Nella sua opera *Or Adonay*, «La luce del Signore», egli confuta le prove dell'esistenza di Dio formulate da Maimonide e riafferma che il valore ultimo del giudaismo non è la conoscenza intellettuale, bensì l'amore di Dio, da vivere nel timore osservando i precetti della *Torah*. Egli, tuttavia, nonostante queste critiche a Maimonide, usa ampiamente l'argomentazione filosofica nella sua polemica anticristiana a difesa del giudaismo. In questo volume Del Valle dedica uno studio accurato alla biografia di Crescas, alla sua opera letteraria, concentrandosi in particolare al suo trattato polemico contro i dogmi cristiani. Come spiega nella prefazione, l'idea di curare un'edizione critica del *Biṭṭul 'Iqqare ha-Nošrim* maturò in lui fin dal 1984 quando, avendo visto a Gerusalemme l'edizione dell'opera di Crescas curata da Efraim Deinard nel 1904, la trovò insoddisfacente, stampata male e con diversi errori. Michael Weitzman, dell'Università di Londra, incontrato dall'A. ad un convegno della European Association for Jewish Studies, gli fornì nuove metodologie informatiche per la collazione delle varianti, mentre nel 1992 Daniel Lasker pubblicava una buona edizione del *Biṭṭul*, tradotto due anni dopo in inglese. A causa della sua prematura scomparsa, Weitzman non riuscì a portare a termine il suo progetto di collazione informatica, fatto che spinse l'A. a concludere la sua fatica, ora presentata al lettore. Abbiamo già rilevato come l'origine dell'opera in Crescas sia strettamente legata alle dure persecuzioni subite dalle comunità ebraiche spagnole nel 1391, fatto che determinò la conversione al cristianesimo di molti ebrei e, in seguito, il sorgere del problema dei conversos. Oltre alle due opere menzionate, Crescas ci ha lasciato anche un *Sermone sulla Pasqua (Derašat ha-Pesaḥ)* nel quale affronta ancora problematiche filosofiche come il libero arbitrio e i miracoli, ed il *Libro della pietra di fondazione (Sefer even šetiyyah)* composto a Barcellona nel 1378, opera interessante per comprendere l'evoluzione del pensiero di Crescas, di cui ci è pervenuta anche una lettera alla comunità ebraica di Avignone sui fatti del 1391. Venendo direttamente alla sua opera polemica, occorre osservare che Crescas la compose nello sforzo di frenare le conversioni di massa degli ebrei al cristianesimo, prendendo in esame le credenze e i dogmi di questo con una sistematicità che non aveva avuto l'eguale nel pensiero ebraico precedente. Il suo scopo è demolire i dogmi cristiani seguendo tre vie: 1. dimostrare l'insostenibilità del cristianesimo partendo dai suoi stessi scritti costitutivi, come i Vangeli e gli altri scritti neotestamentari, cercando altresì di dimostrare come le concezioni attuali della Chiesa e la sua prassi contraddicano il messaggio di Gesù e dei primi apostoli; 2. dimostrare su base biblica che le tesi cristiane non hanno alcun valido fondamento e, infine, 3. mostrare come i dogmi cristiani siano inconcepibili partendo dalla ragione e dalla filosofia. Sul primo fronte Crescas chiese la collaborazione di Profiat Duran, che gli venne in aiuto con l'opera *La vergogna dei gentili (Kelimmat ha-goyim)*, nella quale egli fa una disamina se Gesù e i gli apostoli intendessero distruggere la Torah, e su quali basi i teologi cristiani abbiano costruito la loro fede. Nel *Biṭṭul*, scritto probabilmente nella prima versione in antico spagnolo, lingua franca della penisola iberica, e quindi tradotto in ebraico da Yosef ben Šem Tov, si segue un approccio già ampiamente sperimentato nella polemica giudaica contro il cristianesimo. Dell'opera si conservano 12 manoscritti elencati da Del Valle alle pp. 91-93, con la ricostruzione dello stemma che li lega. Nella collazione delle varianti l'A. si è servito di dieci



manoscritti, non essendo al momento della sua indagine disponibili i due conservati a San Pietroburgo. Le conclusioni a cui Del Valle giunge sono che la trasmissione testuale dell'opera è stata buona, generando solo varianti ortografiche o sinonimiche. Tuttavia, nessun manoscritto può essere definito il migliore, per cui l'editore ha scelto di offrire un testo misto, con tutte le correzioni rese possibili dall'ecdotica. L'opera vide l'*editio princeps* a Salonicco nel 1860, pur essendo stato fin dal 1855 un progetto di edizione del padre della bibliografia ebraica Moritz Steinschneider, abbandonato dopo la comparsa della suddetta prima edizione. Crescas tratta dei seguenti dieci dogmi della fede cristiana: 1. peccato originale; 2. redenzione; 3. la Trinità; 4. l'incarnazione; 5. la verginità; 6. l'eucaristia; 7. il battesimo; 8. la venuta del Messia; 9. la legge nuova; 10. i demoni. Colpisce la chiarezza, degna di un tomista, con cui Crescas espone le concezioni cristiane, mentre puntualizza il dissenso degli ebrei sui vari punti. Utili e interessanti sono le citazioni, prese sia da autori cristiani sia ebrei, poste da Del Valle in nota per illustrare le affermazioni del polemista catalano. Per esempio, Crescas nel cap. I contesta la dottrina del peccato originale su quattro punti: 1. il castigo inflitto ad Adamo e a tutti i suoi discendenti è ingiusto e sproporzionato, ponendo una ingiustizia in Dio stesso; 2. è assurdo che Dio, a causa del peccato adamitico, abbia tolto la grazia a tutta l'umanità: ciò è del resto contraddetto dai patriarchi e dagli uomini giusti che non furono toccati dal peccato; 3. se Adamo, che fu creato perfetto e senza inclinazione al male, prima del peccato aveva in eredità la vita eterna, a maggior ragione deve ereditarla Abramo, nato nel peccato, concepito nella colpa, e che pure non peccò; 4. come è possibile che l'anima spirituale, capace per natura di unirsi agli intelletti separati, possa essere punita da Dio con una pena fisica e sensibile come quella del fuoco infernale? Certo, se nel suo argomentare Crescas segue anche categorie filosofiche, ciononostante emerge con chiarezza le diversità della concezione ebraica, da quella cristiana, che si ricollega direttamente alle nuove concezioni entrate nel medio giudaismo dalle correnti apocalittiche e dall'evoluzione del concetto di peccato occorsa in alcune correnti del giudaismo ellenizzato. Il cap. II è dedicato alla natura della redenzione: l'espiazione redentiva, secondo il polemista ebreo, poteva avvenire solo ad opera dello stesso uomo che peccò, o di un essere della sua stessa natura, mentre il Messia è un essere superiore. Il cap. III tratta della Trinità: se l'esistenza di Dio è necessaria, quando la persona del Figlio nasce, si dice che Dio nasce, introducendo in Dio stesso una persona causa dell'esistenza e generante e un'altra generata, la cui esistenza è causata e, come tale, non necessaria. Come si vede l'argomentazione si mantiene spesso sul filo dell'argomentazione filosofica. Il cap. IV tratta del concetto di incarnazione: possiamo così riassumere la posizione di Crescas: «Dal punto di vista della causa formale affermo che l'unione dell'uomo con Dio è impossibile e che implica contraddizione». Nel cap. V si tratta della verginità di Maria conservata prima, durante e dopo il parto: se nell'utero di Maria c'era veramente un corpo reale e tridimensionale che, nascendo, uscì da esso, questa affermazione risulta impossibile. Il cap. VI tratta dell'eucarestia: secondo Crescas questa credenza ripugna a tutti i principi delle tre scienze: matematica, fisica e metafisica. Nel cap. VII parla del battesimo: se Dio facesse ricadere la colpa del padre sul figlio, sarebbe ingiusto. Nel cap. VIII si tratta della venuta del Messia: ritorna al riguardo la grande obiezione ebraica: i frutti della redenzione messianica dopo la venuta di Gesù non si sono visti. Il cap. IX tratta della legge nuova: se questa davvero fosse venuta a completare quella mosaica, allora la Torah non sarebbe perfetta. Il cap. X si occupa dei demoni, costituiti da angeli decaduti che si ribellarono a Dio.

Nelle appendici Del Valle presenta in traduzione spagnola l'introduzione di Crescas all'altra sua opera *Or Adonay*, e le parti di essa in cui Crescas tratta dei dogmi cristiani discussi nei capitoli del *Biṭṭul*. La lettura delle pagine di questa opera – che per il massiccio uso di argomentazioni filosofiche accanto a motivazioni scritturistiche non poteva certo essere accessibile a grandi masse di ebrei non addentro alle categorie e ai problemi della filosofia – mostra comunque il tentativo di resistenza compiuto da un'anima esasperata dall'oppressione di una religione maggioritaria che perseguita e annienta la sua fede minoritaria con incredibile violenza.