





**Europa ricerche**

**18**



Collana promossa dalla  
Fondazione Ambrosiana Paolo VI

*Si ringrazia*



**RegioneLombardia**

*per la concessione del patronato  
e per il contributo dato alla realizzazione  
della XXIX settimana europea su  
«Storia religiosa degli Ebrei di Europa»,  
di cui questo volume è frutto.*

# **Storia religiosa degli Ebrei di Europa**

A cura di  
Luciano Vaccaro



**CENTRO AMBROSIANO**

ISBN 978-88-8025-950-3

*Il contributo di Maurice-Rubens Hayoun  
è stato tradotto da Laura Tasso.*

In copertina: *Frontespizio di un'antica miniatura del Seder  
dell'Haggadah di Pesach.*

Copyright © 2013 - ITL spa - Via Antonio da Recanate, 1 - 20124 Milano  
*Proprietà letteraria riservata - Printed in Italy*

Fondazione Ambrosiana Paolo VI - Villa Cagnola - 21045 Gazzada (VA) - Italy  
Tel. 0039.0332.46.21.04 - Fax 0039.0332.46.34.63 - E-mail: fapgazzada@tin.it

## Il movimento di riforma nel contesto dell'ebraismo contemporaneo

La storia del popolo ebraico nella dispersione, esposto ovunque, in condizione di minoranza, ai venti delle disposizioni altrui, è stata assai travagliata; pur nella varietà di fasi, di luoghi, di aspetti, fra persecuzioni, massacri, espulsioni, chiusure nei ghetti, conversioni forzate, emarginazioni e situazioni invece di tolleranza, di scambi, di relativa prosperità; senza che venisse comunque meno la fedeltà e la creatività di un *resto di Israele*<sup>1</sup>.

Un migliore andamento delle condizioni e delle prospettive si venne manifestando, nell'insieme, per gli ebrei dell'Europa centro-occidentale, durante il Settecento, in connessione con la cultura illuministica e il *dispotismo illuminato*. Il barone di Montesquieu constatava, nelle *Lettere persiane*, che i cristiani cominciarono a recedere dallo spirito di intolleranza e affermava che mai in Europa gli ebrei avevano goduto di una eguale *pace*. Jean-Jacques Rousseau, nell'*Emilio*, rimproverava la baldanza dei cristiani che attaccavano l'ebraismo, sapendo che gli ebrei non potevano rispondere, e preconizzava il giorno in cui gli ebrei potessero liberamente esporre le proprie idee. Non sto a citare altri coevi autori favorevoli agli ebrei ed è noto, in contrario, l'antigiudaismo di Voltaire e di altri illuministi, che era ulteriore rispetto all'antigiudaismo cristiano e incline a scaricare sugli ebrei, come altri faranno, la critica, la trattenuta insofferenza o addirittura l'intima avversione verso i fondamenti dello stesso cristianesimo.

La cultura illuministica, se non altro per coerenza con i presupposti di razionalità, poneva, nel complesso, l'obiettivo di migliorare il trattamento degli ebrei, postulando la correlativa modifica di certe loro caratteristiche socioeconomiche, culturali, comportamentali, che ne marcavano, in negativo, la diversità agli occhi del mondo cristiano. Si trattava di *migliorare* gli ebrei per poterli ammettere nel consorzio civile dell'Europa, che doveva, a sua volta, progredire.

In convergenza, dall'interno della società ebraica, il movimento intellettuale della *Haskalah*, corrispondente ebraico dell'Illuminismo, si portava all'incontro con la cultura europea, puntando specialmente sull'educazione e l'istruzione della propria gente<sup>2</sup>. Moses Mendelssohn (1729-1786), il principale esponente del movimento, deduceva l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima dall'universale attestato della ragione, su cui si poteva filosoficamente convenire, a prescindere dalle rivelazioni tramandate dalle diverse religioni. Invitato dal teologo e poeta svizzero Johann Caspar Lavater a pronunciarsi sul valore del cristianesimo, confutandolo o aderendovi, obiettò che si poteva apprezzare una cultura o religione, senza per questo farla propria<sup>3</sup> e, per togliersi dall'imbarazzo di una disputa tra religioni, definiva l'ebraismo nei termini di una *legislazione rivelata*, in approssimativo accordo, da una angolazione pronunciatamente razionalistica, con la visuale rabbinico-talmudica, che privilegiava l'aspetto normativo.

Così egli si schermiva dagli scomodi confronti teologici con il cristianesimo. Perorava, in pari tempo, la liberazione dei singoli ebrei dall'applicazione coattiva, per giurisdizione interna, di provvedimenti presi dall'autorità rabbinica e delle comunità. Voleva che si stesse nel diritto comune: la *legge* religiosa obbligava la coscienza e ad essa si rimetteva sui binari dei precetti e delle consuetudini, ma non si doveva valere dei mezzi di imposizione, propri dei poteri civili. Di qui il divario di Mendelssohn dagli ambienti ebraici più tradizionalisti, inclini a conservare la coesione comunitaria con il massimo possibile di autonomia giurisdizionale.

Fu un ebreo apostata, Josef von Sonnenfels, ad accusare

Mendelssohn, in un opuscolo anonimo, di contraddizione tra la sua teoria dell'ebraismo come *legislazione rivelata* e il suo favore all'abolizione delle sanzioni contro l'inosservanza delle leggi rivelate. Mendelssohn rispose con l'opera *Jerusalem*, distinguendo l'ebraismo antico, che era dotato di un'entità statale, e che quindi comminava pene, da quello, meno coeso ed obbligante, della *dispersione*, dopo la distruzione di Gerusalemme. Il filosofo distinse i compiti degli Stati, inerenti ai bisogni della società, da quelli della religione, che deve convincere ma non obbligare. Egli attribuiva, del resto, all'ebraismo nel suo complesso un carattere non teologicamente dogmatico, come poi molti, dopo di lui, hanno fatto e fanno, fondatamente, se lo si confronta con il cristianesimo. Immanuel Kant si complimentò con lui per l'opera, vedendovi il precorrimento di una grande riforma, che sarebbe andata oltre i confini del popolo ebraico. Maturava, infatti, una affinità di evoluzioni parallele tra correnti del campo ebraico e del cristiano, specialmente in ambito protestante.

Mendelssohn contrariò altresì i rabbini conservatori per la traduzione del Pentateuco ed altri libri biblici in tedesco, la lingua di cui promuoveva l'espressione colta, con la nuova classe intellettuale del suo paese, la Germania, anche in competizione con l'egemonia settecentesca del francese. Sebbene scrivesse il tedesco in caratteri ebraici, i rabbini preferivano che gli ebrei leggessero la *Torah* nella sua lingua originale, che esprime l'essenza dell'ebraismo. Per non dire che certi di loro davano la priorità educativa al *Talmud*. Li preoccupava altresì il commento di Mendelssohn, che ad elementi dell'esegesi tradizionale associava vedute dell'*Haskalah*.

Più in generale, lo spostamento degli interessi verso il mondo esterno e le scienze profane, con cui i *maskilim* (fautori della *Haskalah*) volevano armonizzare l'ebraismo, impensieriva gli ambienti rabbinici e tradizionalisti, insieme con l'incidenza delle pressioni che venivano dai poteri per l'abbandono di usi ebraici. L'imperatore Giuseppe II elargì nel 1782 l'*Editto di tolleranza*, primo notevole passo verso l'emancipazione, nel quadro di un tagliente rinnovamento, che investiva anche la

Chiesa cattolica: Giuseppe Parini vi alludeva nell'allegoria della *tempesta*. Il corrispettivo della tolleranza elargita agli ebrei, in quanto minoranza spiccatamente *diversa*, era la sollecitazione ad adeguarsi non solo al contesto giuridico dello Stato ma anche ai costumi della società circostante. Una delle norme introdotte per loro, al fine del riconoscimento dell'identità, fu l'assunzione dei cognomi, al posto dei tradizionali patronimici seguiti da toponimi, che furono invero largamente adottati. La prospettiva dell'integrazione nelle società e negli Stati europei implicava, con l'ingresso nel diritto comune, sotto i rafforzati poteri statali, la riduzione dell'autonomia delle comunità e dell'autorità interna ebraica, gestita conforme al sistema normativo della *Halakhah*.

Similmente avveniva per altri corpi separati ed intermedi, premuti dall'estensione della sfera pubblica, ma la novità era particolarmente incalzante per gli ebrei, che più si differenziavano dal resto delle popolazioni. I *maskilim*, ebrei illuministi, erano d'accordo con la prospettiva del cambiamento, condividendo anzitutto i criteri di una moderna e larga educazione. Naphtali Hartwigh Wessely (1725-1805), poeta, linguista, esegeta, nell'epistola, del 1782, *Divré shalom veemet* (Parole di pace e di verità), propugnò scuole aperte al sapere moderno, alle scienze, alle lettere, alle arti, in cui si insegnasse il tedesco o altre lingue europee, ottemperando alle indicazioni dell'editto, appena emanato. Venne per questo attaccato da rabbini tradizionalisti, che non osavano criticare l'imperatore ma condannavano i correligionari suoi fautori. Il rinomato rabbino di Praga Ezechiel Landau, rispettoso della legge dello Stato che chiamava i giovani ebrei al servizio militare, rivolse loro un messaggio di benedizione, ma proibì di leggere la traduzione in tedesco del Pentateuco, fatta da Mendelssohn, tra il 1780 e il 1783, in tiratura limitata, usando i caratteri ebraici e accompagnandola con un commentario in ebraico. Tali condanne, per quanto gli effetti fossero limitati, inducevano i *maskilim* a consentire con i governi nella riduzione dell'autonomia comunitaria ebraica, onde sottrarsi all'autorità rabbinica.

Le autorità rabbiniche, che non erano peraltro accentrate,

si trovarono, entro il mondo ebraico, a contendere nell'Europa dell'Est con la novità mistica del *Hassidismo*, dotata di fascino sul popolo, e ad Ovest con il processo di secolarizzazione, che aveva appunto le motivazioni culturali nell'*Haskalah*. La messa in guardia della disciplina rabbinica aumentò con gli sviluppi avviati dai discepoli di Mendelssohn, che pubblicarono la rivista «HaMeasef» (Il Raccoglitore)<sup>4</sup>, fondavano scuole, aprivano salotti intellettuali, frequentavano le corti, chiedevano ed in parte ottennero miglioramenti nel trattamento degli ebrei. Grande impulso venne dalla Rivoluzione francese, che nel 1792 recò l'emancipazione, diffondendola dove arrivavano le armi del *paese guida*.

Gli sviluppi dell'*Haskalah*, connessi ai cambiamenti epocali e alle conseguenze della prima emancipazione, investivano, nell'Europa occidentale, o centro-occidentale, specie tra il ceto elevato, i modi tradizionali della vita ebraica, giungendo a scuotere fondamenti dottrinali e di prassi religiosa. Di contro, nel 1795 comparve, a caratterizzare la resistenza tradizionalista, il termine *loazi* (straniero rispetto all'ebraismo) di *Ortodossia*, che tuttora designa un largo e variegato fronte ebraico, accomunato dall'osservanza della *Halakhah*: il codice normativo, considerato, in determinate parti, oggetto di rivelazione divina a Mosè, insieme con la *Torah* scritta<sup>5</sup>. Per tale osservanza di norme, che regolano la condotta dell'ebreo, si suole definire il tradizionale ebraismo rabbinico una *ortoprassia* più che una *ortodossia*, relativa a dogmi teologici. Ma anche questo secondo termine è invalso ed è giustificato dalla nozione del *credere*, in quanto è oggetto di fede che la tradizione orale, con la sua precettistica, derivi, in notevole misura, dalla rivelazione divina.

Il fermento rivoluzionario diffuso dalla Francia ebbe vivaci ripercussioni tra gli ebrei, sia con la partecipazione a cospirazioni giacobine e alle esperienze delle Repubbliche sia all'interno delle comunità, con qualche rivendicazione di democrazia nei confronti dell'autorità rabbinica e dell'oligarchia dirigente. Un gran ruolo di piattaforma di incontro tra ebrei e cristiani, come tra cattolici e protestanti, sul terreno

delle trasformazioni moderne, ebbe la Massoneria, sebbene non mancassero preclusioni verso gli ebrei in correnti, logge, regioni<sup>6</sup>. Tra tanti cambiamenti, si verificò in Olanda, al tempo della Repubblica batava, nel 1797, una precoce esperienza riformata nella Adat («congregazione» di) Jeshurun (è questo un sinonimo di Israele), promossa dal proselita svedese Izak Graanboom, divenuto rabbino, naturalmente in scontro con la gestione ortodossa della comunità.

Un modesto fermento si ebbe a Livorno, dove non a caso il famoso rabbino Haim Josef David Azulai diffidava del vento della libertà. Giunti i Francesi, nel primo numero del giornale «L'Amico della Patria» (28 marzo 1799) comparve una memoria del *cittadino* Salomone Michell, che chiedeva la democratizzazione delle istituzioni ebraiche, provocando un'immediata reazione sullo stesso foglio. Più in là si spinse Aron Fernandez, un intellettuale già indagato dall'autorità granducale ed espulso dalla città su richiesta dei *massari* ebrei, il quale propugnò la completa riforma dell'educazione e del culto ebraici in un'opera sequestrata, subito alla Restaurazione, dopo la stampa del primo tomo: piacque, in distanza di tempo e luogo, a Isacco Samuele Reggio, che ne recuperò una copia e ne parlò sulla sua «Strenna Israelitica» per l'anno 5615 (1854-1855)<sup>7</sup>.

Ad innovazioni si mostrarono favorevoli i rabbini Shem Tov Samoun, pure di Livorno, e Jacob Vita Recanati di Verona, le cui opinioni halachiche furono adottate dall'ungherese Eliezer Lieberman a sostegno dei riformatori in Germania<sup>8</sup>. Ma quando il rabbinato ortodosso di Amburgo, reagendo all'inaugurazione nel 1818 del primo Tempio riformato in quella città, invitò i colleghi di vari paesi a pronunciarsi su quelle innovazioni, i rabbini di Livorno severamente le condannarono, giudicando gli autori della Riforma quali *minim* (*eretici* o addirittura *apostati*)<sup>9</sup>. Lo stesso Samoun inviava, a parte, una lettera ai rabbini di Amburgo, ritrattando e rinunciando all'impiego musicale dell'organo nel sabato e nelle solennità<sup>10</sup>.

Il movimento di riforma si affermava in Germania, ad opera di una parte dei *maskilim*, che sull'inizio dell'Ottocento

estesero alla religione i propositi riformistici dell'Illuminismo ebraico e spostarono sulla religione il fulcro dell'ebraismo, oltrepassando la cautela di Mendelssohn in materia religiosa, sia nei confronti della tradizione ebraica come nei confronti del mondo cristiano: nel senso che, al di là della legislazione specifica per il popolo ebraico, da loro alleggerita e messa in secondo piano, i riformatori rivendicavano l'alto valore universale dell'ebraismo, degno di figurare tra le grandi religioni nel suo primato biblico e monoteistico<sup>11</sup>. Saul Ascher, un pioniere del movimento, autore de *Il Leviatano* (1792), commentò il giudizio di Mendelssohn, secondo cui la legge rivelata preserva la verità religiosa, sostenendo che allora ne resta valida solamente la parte atta a preservare i grandi principi di fede, indicati da Maimonide. David Friedlaender, fondatore nel 1778 di una scuola libera ebraica, venne riducendo il nocciolo essenziale dell'ebraismo alla preservazione del puro monoteismo.

Il movimento di riforma partì da un ambiente di laici (nel senso che non erano rabbini), influenti per ricchezza, per cultura, per relazioni con l'esterno, in genere appartenenti a quel ceto dirigente, che abbiamo visto invece in urto con i pochi spinti riformatori a Livorno. Si intrecciavano, si alternavano, ma finalmente si distinsero, nei comportamenti di questa *élite* ebraica tedesca, una inclinazione veramente assimilazionistica, che sfociò in un flusso di conversioni al cristianesimo o comunque in un ambiguo, confuso, smarrimento di identità ebraica, e viceversa un progetto di effettiva riforma dell'ebraismo, sulla base di una conferma di identità, sia pure modificata rispetto al passato. L'autentica Riforma adottò una strategia intesa a contenere la deriva assimilazionistica, per quanto dal punto di vista ortodosso tali posizioni apparissero ed appaiano tuttora sulla china dell'assimilazione.

Esempi di defezione sono celebri nella famiglia dello stesso Mendelssohn e col battesimo, nel 1817, di Henriette Herz, una delle signore ebreche che tenevano i salotti intellettuali, vedova del medico e filosofo Marcus Herz, amico e collaboratore di Friedlaender. Il ricco ed autorevole Daniel Itzig,

suocero di Friedlaender, fu tanto colpito dalle conversioni che dispose per testamento di diseredare i discendenti che avessero lasciato l'ebraismo. Vi è da dire che anche il fronte rimasto ortodosso fu spesso esposto alla assimilazione e alle conversioni della discendenza, senza bisogno di passare per la Riforma: un esempio è nella famiglia di Karl Marx.

Continuatori dell'*Haskalah*, preoccupati di questa deriva, si posero sulla via di una riforma del culto, da cui vedevano allontanarsi anche persone di ceto modesto, con misure di *decoro*, di *ordine*, di *livello estetico*, di *semplificazione* e *alleggerimento*, di *comprensibilità*, di adeguata *predicazione* in tedesco: sia per recuperare o attrarre correligionari, sia per presentare dignitosamente l'ebraismo alla società cristiana, che era incline a considerarlo obsoleto, rozzo, legalistico, straniero alla Germania e all'Europa. L'esigenza di ordine e decoro correggeva il frequente *vociare*, certe chiassose celebrazioni del *Purim*<sup>12</sup>, il privato sacrificio espiatorio di gallinacci, fatti prima roteare (*kapparat*), la compera della recitazione dei testi sacri. Questi aspetti denotavano l'attaccamento popolare alla tradizione, ma urtavano la tendenza borghese alla civilizzazione e nuocevano alla reputazione nel mondo esterno. Correzioni nel senso dell'ordine e del decoro, per provvedimenti di comunità e di rabbini, avvennero anche in Italia<sup>13</sup>, dove meno si sentiva l'aspetto estetico del rinnovamento che, in un ambiente ricco di arte, era stato più curato che altrove, in belle sinagoghe, in pregevoli edizioni di libri, in oreficeria di oggetti rituali, in canto e musica. Anche la predicazione nella lingua del paese non era una novità in Italia, dove l'eloquenza di Leone da Modena aveva attirato nobili uditori in Venezia.

La semplificazione riguardava lo sfoltimento della liturgia, che veniva d'altronde abbellita nel canto, nei cori e con l'introduzione musicale dell'organo. Volendo rendere comprensibili le preghiere, si sostituiva in larga parte l'ebraico, sempre meno conosciuto, con il tedesco (o altra lingua parlata in diversi paesi), anche allo scopo di mantenere l'attenzione ed evitare il contegno distratto e il chiacchierio di quanti non capivano. L'alleggerimento della liturgia riduceva il lungo

tempo del culto ed era, per altro verso, ideologicamente selettivo, perché diminuiva o escludeva i richiami a Sion, alla ricostruzione del Tempio e al ripristino dei sacrifici degli animali per opera di un messia personale, che avrebbe posto fine all'esilio del popolo ebraico.

Si tocca, con quest'ultimo aspetto, la questione del nesso tra la religione e il retaggio nazionale nell'ebraismo, che era fondamentale per l'ortodossia, sebbene non nei termini modernamente politici della *nazionalità*. Il richiamo al passato del popolo e l'anelito alla ricostruzione di Sion alimentavano all'esterno le riserve, facendo da ostacolo all'integrazione nelle società europee, percorse da propri sentimenti di identità nazionali. È nota l'affermazione del conte di Clermont Tonnèrre, all'Assemblea costituente francese, secondo cui si doveva concedere tutto agli ebrei come individui e nulla come nazione.

La pregiudiziale etnica, o nazionale, fondata sulla rappresentazione dell'ebreo come straniero, fu di ostacolo all'emancipazione, tra i vari paesi, in Svizzera. In Piemonte Francesco Gambini, politico per altri aspetti di idee avanzate, negava la parificazione agli ebrei, non perché *infedeli* ma perché stranieri, cui non conveniva dare in mano leve economiche. In Germania, tra i tanti, il razionalista evangelico Heinrich Paulus giudicava la religione ebraica inseparabile da una nazionalità estranea allo spirito tedesco. Lo confutò Gabriel Riesser (1806-1863), ebreo liberale, patriota e politico tedesco, alla luce della nuova connotazione religiosa data all'ebraismo dalla Riforma<sup>14</sup>.

Rinunciando alla *nazione*, gli individui non si dovevano dileguare ma dovevano ritrovarsi nella *religione*, con il proposito, da parte *riformata*, di smentire il giudizio, diffuso anche tra pensatori cristiani frequentanti gli ebrei, secondo cui nell'ebraismo la religione è arcaicamente e inseparabilmente legata al corpo etnico. Così vedeva l'ebraismo il romantico pastore luterano Friedrich Schleiermacher, frequentatore del salotto di Henriette Herz, il quale influì sulla sua conversione e scrisse di lei nei *Discorsi sulla religione*. L'influenza del

teologo tedesco fu attinta, però, in positivo da riformatori ebrei per la nuova espressione del loro sentimento religioso, e lui venne a sentire e commentare le prediche di nuovo tenore, ispirate al suo modello. Schleiermacher favoriva peraltro l'emancipazione di ebrei, come singoli cittadini, anche per frenare, da cristiano, le conversioni insincere e strumentali di quanti si battezzavano per aprirsi l'adito al successo.

I riformati teorizzarono la trasformazione dell'identità in chiave religiosa, ma non furono davvero i soli a distaccarsi dal fattore nazionale. La trasformazione fu di vasta portata anche in Italia, dove la Riforma non attecchiva, tra rabbini e laici. Se ne ha un esempio nel romantico patriota David Levi (1821-1898), bella figura dell'ebraismo risorgimentale, antenato materno dell'ebreo integrale Alfonso Pacifici, che, sul finire dell'Ottocento, riteneva ormai esaurito il passato nazionale dell'ebraismo, in un libro inviato in omaggio al sionista rabbino Samuel Hirsch Margulies<sup>15</sup>.

Una teoria diversa, che salvava il retaggio etnico, fu la *nazionalità religiosa*, simile all'idea biblica di *popolo sacerdotale*, professata dal rabbino livornese Elia Benamozegh (1823-1900). Samson Raphael Hirsch (1808-1888), padre di una moderna ortodossia, definì gli ebrei *Nazione della Torah*, caratterizzata da un'indole mite e devota, senza implicazioni politiche, raffigurandola in Giacobbe, zoppo per la consacrante ferita nella lotta con l'angelo<sup>16</sup>. Dal canto suo, Abraham Geiger (1810-1874), padre della Riforma, nel congedarsi dal passato nazionale, ne valorizzava, come eredità, l'impronta storica di concretezza, che conferiva all'ebraismo buoni titoli come religione nella nuova Europa<sup>17</sup>. Equilibrato e concreto, come dirà anche Leo Baeck, l'ebraismo, religione *classica*, giovava per queste qualità alle nuove patrie, di cui gli ebrei erano cittadini utili e leali, e nel contempo temperava i nazionalismi, con la sua tensione morale e profetica verso un mondo armonico di cooperazione internazionale.

Così pensava anche Marco Mortara (1815-1894), rabbino italiano di moderata tendenza riformistica che presenta somiglianze con Geiger e l'ala temperata della Riforma, ma che

ha voluto preservare l'unità del rabbinato italiano<sup>18</sup>. Mortara anticipava addirittura, in retrospettiva storica, il commiato dall'aspetto nazionale dell'ebraismo, considerandolo avvenuto in seguito alla distruzione del Tempio in Gerusalemme. Anch'egli sosteneva la piena, esclusiva, identificazione nazionale con le patrie adottive e nel contempo l'ideale ebraico dell'armonia internazionale e della pace, tendendo a moderare le spinte nazionalistiche e mettendo in guardia le nazioni europee dal compenetrarsi con la religione maggioritaria, ed altresì dall'identificarsi in una stirpe, perché uno Stato nazionale può essere costituito di più religioni e di più stirpi. Relativizzava e storicizzava il valore della tradizione orale, elaborata nel *Talmud*, contro il postulato ortodosso dell'origine dal Sinai insieme alla *Torah* scritta. Rivedeva la concezione del messianesimo, concependolo in termini evolutivi di progresso e staccandolo dalla restaurazione di Sion. Mortara propugnava per l'ebraismo italiano un congresso rabbinico, che concordasse lo snellimento del culto, simile ai sinodi tedeschi, e destava perciò sospetto in colleghi conservatori, che temevano l'insidia riformistica. Ma qui stava la sua differenza dai riformati d'Oltralpe, perché, non riuscendo ad ottenere il congresso, si astenne dall'introdurre riforme nel culto ed evitò la divisione dell'ebraismo italiano.

All'attesa del messia personale la Riforma sostituì, come ho detto per Mortara, la fiduciosa prospettiva di un'età migliore per l'intera umanità, a coronamento dell'idea di *progresso*, che aveva il corrispettivo teologico nel principio della *rivelazione progressiva*, in rapporto con l'educazione dei popoli, come aveva insegnato prima Lessing e insegnava allora Mazzini. Il patriota ligure auspicava il concorso di un rinnovato ebraismo al concilio dell'umanità<sup>19</sup>, senza sapere che un tale fenomeno era in corso, tanto che Mortara voleva vedere nell'ebraismo la *religione dell'avvenire*. Il concetto di *rivelazione progressiva* è altresì nel pensiero dell'ortodosso e cabalista Elia Benamozegh, che era però in disaccordo con Mortara per le ventilate riforme e avversò la sua idea del congresso rabbinico<sup>20</sup>.

Affinità epocali il movimento ebraico di riforma ha avuto con sviluppi della cultura e spiritualità cristiana, specialmente dell'area evangelica, anzitutto nella riscoperta e centralità della Bibbia, che i riformatori ebrei affermavano rispetto al *Talmud*. Essi si ispiravano particolarmente ai profeti per la vocazione etica e per l'anelito universalistico, con enfasi sulla *missione* di Israele, che non comportava però il diretto proselitismo, ma si basava sulla testimonianza del puro monoteismo e sull'impegno per la giustizia: solo in seguito si è sviluppata un'attitudine di accoglienza, comunque non missionaria, verso i proseliti. Si curò la predicazione, da tenere nelle parlate lingue europee, e anche nel culto, come dicevo, abbondò la lingua locale, in accordo con le sollecitazioni di certi governi. La richiesta di tenerlo in italiano venne dal governo del Lombardo Veneto alla comunità di Mantova, che la respinse. Si pubblicarono, in compenso, *siddurim* (libri di preghiere) con traduzione italiana nelle pagine a fronte<sup>21</sup>.

La Riforma recepiva e condivideva gli stimoli al *miglioramento* dei costumi ebraici (*Verbesserung, Amélioration*). Li condivideva con altri settori del mondo ebraico, dovendosi in tal senso distinguere un riformismo sociale e pedagogico dal riformismo religioso. Il discorso vale specificamente per l'Italia, dove non attecchì il movimento di riforma religiosa, ma si fu sensibili agli aspetti sociali ed educativi, soprattutto per la cura del ceto umile, che faceva cattiva impressione nella società cristiana, danneggiando la causa dell'emancipazione e dell'integrazione<sup>22</sup>.

Il movimento di riforma religiosa pareva, in generale, meglio corrispondere alle aspettative esterne di ambientamento per l'integrazione, adeguandosi ai costumi e modi di vita europei. Eppure i governi e certi esponenti del mondo cristiano non gli furono così favorevoli, come si potrebbe pensare. Talora anzi le autorità, in regime giurisdizionalistico, vietarono le innovazioni. Ciò dipese da vari fattori: l'influenza di ebrei ortodossi sulle corti, l'opzione governativa per l'uniformità in ogni ambito, la diffidenza verso possibili fermenti politici connessi ai fermenti religiosi. Certuni

avversavano quel che sembrava un mimetismo ebraico in forme concorrenziali con il cristianesimo. Quando i rabbini riformati adottarono fogge simili all'abito dei pastori luterani, in settori evangelici spiacque la somiglianza, foriera di possibile confusione. Nella consueta polemica cristiana con l'obsoleta sopravvivenza del giudaismo, certi preferivano che l'antica religione si conservasse nel suo legalismo e nelle viete forme riconoscibili, secondo consolidati stereotipi. Non per tutti fu così e vi erano viceversa ponti di dialogo tra sviluppi paralleli di civiltà.

Tra i pionieri della Riforma spicca Israel Jacobson, nato a Halberstadt nel 1768, finanziere e finanziatore di istituzioni ebraiche, come la scuola di Seesen, con prestigio di *ebreo di corte*<sup>23</sup>. Egli ottenne l'abolizione della tassa personale gravante sui correligionari, nel Brunswick e nel Baden. Entusiasta di Napoleone, gli indirizzò nel 1806 una lettera, che concorse a suscitare in lui l'idea del Sinedrio. L'anno successivo il Brunswick entrò a far parte del Regno di Vestfalia, sotto Girolamo Bonaparte, dal quale, in compenso di ingenti prestiti, egli ottenne di acquistare beni fondiari dello Stato. Nel 1808 promosse il Concistoro di Vestfalia e organizzò rinnovati servizi religiosi. Alla scuola concistoriale di Kassel era annessa una sinagoga, dove parte delle preghiere era in tedesco, si predicava in tedesco, si celebrava la *confermazione* dei ragazzi, che sostituì il *Bar mitzvah*, portando la *maggiorità religiosa* dai tredici ai sedici-diciassette anni, quando si è più maturi. In seguito la Riforma ha usato tenere entrambi, *bar/bat mitzvah* e *confermazione*.

Nel 1810 fu inaugurato a Seesen il *Tempio*, termine invalso anche in Italia, che intendeva, nel significato della Riforma, consacrare il luogo di culto in diaspora, perché non più terra di esilio<sup>24</sup>. Finito il lutto per la distruzione dell'antico Tempio, tornava la musica. Lo stesso Jacobson dirigeva il culto. Un più noto Tempio sorse nel 1818 ad Amburgo, fieramente combattuto dal rabinato, che vietò l'uso del suo libro di preghiere e addirittura proibì di entrarvi. Fu allora, come ho anticipato, che, in appoggio ai colleghi tedeschi, i

rabbini di Livorno biasimarono gli innovatori come *minim* (eretici). Con tali date e tappe, si delineano i sicuri inizi del movimento ebraico di riforma, che ha dunque una storia bisecolare, si è diffuso gradualmente nel mondo e si denomina anche *progressivo* o *liberale*, con sfumature di differenza nell'accezione dei termini da luogo a luogo.

La Riforma sorse all'insegna dell'ottimismo storico sul cammino del progresso nel mondo, con cui l'ebraismo, evolvendosi, si armonizzava, ma si dovette presto fare i conti con una realtà più dura, per la Restaurazione europea dell'assolutismo monarchico, col ritorno di restrizioni a carico degli ebrei, con la diffusione di spiriti nazionalistici nel Romanticismo tedesco, con la violenza antiebraica al grido *Hep! Hep! (Hierosolyma est perdita)* nel 1819. Jacobson, idealista e realizzatore, non si perse d'animo, intravedendo la luce all'uscita dal *tunnel* e cogliendo ogni buona possibilità. Alla caduta del regime napoleonico, si trasferì, nel 1815, a Berlino, dove tenne il culto nella dimora spaziosa del banchiere Jacob Herz Beer. Vi predicarono i giovani Israel Edward Kley e Leopold Zunz (1794-1886), educatore e innografo il primo, fondatore della «Scienza del Giudaismo» (*Wissenschaft des Judentums*) il secondo, con moderni metodi critici e filologici di ricerca nel patrimonio culturale e spirituale dell'ebraismo.

Ma il governo prussiano proibì il culto in case private e quando la Riforma aprì la sua sinagoga, nel 1823 gliela chiuse. Questa volta Jacobson non si riprese dal colpo ricevuto. Si spense cinque anni dopo e tra i suoi figli, non più educati e trattenuti, si estese la corsa al battesimo, che dilagava nella società ebraica tedesca, senza troppa distinzione tra prole di ortodossi e di riformati. Malgrado le diserzioni, un vigoroso *resto* dell'ebraismo tedesco tuttavia resistette, in entrambi i rami.

La Riforma attrasse giovani intellettuali che, impediti nella carriera accademica, misero a frutto la dottrina e l'ingegno nel rabbinato. Fu una svolta decisiva per l'affermazione del movimento. Le leve rabbiniche provenivano da famiglie religiose e avevano una formazione talmudica, che

non ripudiarono in blocco ma concepirono in altro modo, negando alla tradizione orale la prerogativa di rivelazione sincrona alla *Torah* di Mosè. Riconoscevano però al *Talmud* la funzione interpretativa, normativa, di adattamento ai tempi, la ricca affabulazione, lo spessore di sapienza, quindi con chiara preferenza rivolta alla *Haggadah*, la parte letteraria, leggendaria, morale, tra esegetica e omiletica, rispetto alla *Halakhah*<sup>25</sup>. Questa era relativizzata e valutata come produzione elaborata nei tempi, in rapporto con l'approccio storico negli studi sul giudaismo, con la conseguenza di voler rivedere, come avevano fatto gli antichi, le norme non considerate congrue ai nuovi tempi.

Un criterio di settori moderati per restare nell'ambito halachico è consistito nell'opzione interpretativa del *leakel* (criterio facilitante) rispetto al *leahmir* (criterio di rigore), sicché la Riforma ha avuto più tardi i suoi *posekim* (decisori), con consultazioni e responsi, in un atteggiamento problematico ed orientativo. La posizione critica della Riforma verso il *Talmud* non sembra quindi una ripresa del filone sadduceo-caraita – come in sommaria polemica a volte si dice – dovendosi peraltro ricordare quanto quelle correnti fossero formaliste e legate alla lettera, quindi lontane dallo spirito della Riforma. Né mi consta, per quanto so, che i caraiti da lontano le plaudissero. Vero è piuttosto che quelle divisioni del passato mostrano quanto sia variegata la storia nazionale e religiosa dell'ebraismo.

Geiger fu estimatore del fariseismo e suo difensore dalle detrazioni. Finanche il radicale Samuel Holdheim (1806-1860), considerato dallo storico Heinrich Graetz il peggiore eversore del giudaismo dopo Shaul di Tarso, non rinnegò esplicitamente il bagaglio della formazione talmudica. Egli scrisse, da erudito, sulla *Mishnah* e giustificò disinvolti cambiamenti con la regola *Dinà de-malkhutà dinà* (la legge dello Stato è legge), enunciata nel III secolo, dall'*amorà* (maestro e guida) Shemuel sotto il nuovo dominio dei Sasanidi. Non c'era invero una legge dello Stato che vietasse, per esempio, il riposo sabbatico, e, se ci fosse stata, non avrebbe

dovuto rientrare nel criterio di Shemuel, perché il principio della preminenza della legge statale non si estendeva alla sfera propriamente religiosa, di rispetto della *Torah*. Ma in molte occupazioni e servizi, a cominciare dall'esercito e dalla scuola, l'ordinamento pubblico o i contratti di lavoro creavano una condizione di necessità, che portava effettivamente a non potere osservare, per molti, le norme del riposo sabbatico. Ne veniva una situazione giudicabile, in interpretazione estensiva, con l'antico criterio, anche se Holdheim lo utilizzava con intento rivoluzionario, mettendo il *Talmud* contro se stesso. Comunque il *leader* radicale, non sbrigativamente dimentico del valore sabbatico, compensò la dispensa dal precetto negativo di non lavorare con l'aura positiva della sacralità del settimo giorno, in momenti di elevazione e preghiera. Egli infatti distingueva nello *Shabat* l'aspetto del *riposo* da quello della *santificazione*: il riposo poteva non essere completo nella giornata, ma si doveva trovare nella giornata un tempo di santificazione<sup>26</sup>.

Tanto meno la Riforma ha pensato di separarsi con uno scisma. Anzi, ad un certo punto, in Germania e in Ungheria, furono gli ortodossi a voler creare comunità separate. Gli stessi ortodossi, malgrado biasimi, singole condanne, ironie, ostacoli frapposti, episodi di intolleranza, e malgrado il disconoscimento delle ordinazioni rabbiniche o delle conversioni fatte dalla Riforma, hanno però evitato il globale e definitivo *herem* o scomunica, pur suggerito da severi maestri, come il rabbino ungherese Haim Ben Mordekhai Sofer (1821-1886).

Abraham Geiger e Samuel Holdheim furono i maggiori esponenti delle due diverse direzioni in seno alla Riforma, all'insegna dell'*evoluzione* il primo e della *rivoluzione* il secondo. Formatosi nelle migliori università, conoscitore del greco e delle lingue semitiche, dotto nella Scienza del Giudaismo, di cui fondò una qualificata rivista, Geiger fu corrispondente di Samuel David Luzzatto (1800-1865)<sup>27</sup> e amico, in reciproca stima, di Hirsch, prima che questi fondasse, in competizione con la Riforma, la moderna Ortodossia. Dopo la cattedra

rabbinica a Wiesbaden, Geiger fu chiamato nel 1838 a Breslavia, come aiuto rabbino del tradizionalista Solomon Abraham Tiktin, da una parte della comunità, che cercava un contrappeso al suo conservatorismo. L'opposta parte avversò il nuovo arrivato, facendone tardare l'approvazione dal governo prussiano e chiedendo che egli si limitasse alle abili prediche.

Il dissidio scoppiò clamoroso nel 1842 al funerale di un maggiorenne, quando i suoi chiamarono Geiger ad associarsi nel discorso funebre. L'anno dopo Tiktin morì e Geiger ne prese il posto come rabbino *senior*. La contesa continuò con il figlio dell'avversario, finché si raggiunse il compromesso con l'esercizio di servizi religiosi diversi nella stessa comunità; come poi avvenne di frequente, in ore diverse entro la stessa sinagoga. Breslavia fu così epicentro della divisione, che non era un fenomeno nuovo nel mondo ebraico, se si pensa alle controversie tra conservatori e *maskilim*, al contrasto dell'Est tra *ḥassidim* e *mitnagdim*, alla frattura seicentesca sul preteso messia Šabatai Zevi, nella cui scia si prolungò l'antinomismo del movimento frankista<sup>28</sup>. Ma fu anche scenario di fredda convivenza, grazie alla non ingerenza, questa volta, del governo.

Ci si può chiedere, come sopra per il caraismo, se l'antinomismo sabatiano-frankista sia riaffiorato nella Riforma. Qualche filamento frankista è affluito, in particolare a Praga, nel movimento, ma nel complesso non direi, perché mancavano nella Riforma il misticismo rivolto a una speciale persona messianica e l'equivoco sincretismo teologico ebraico-cristiano. Atteggiamenti di rifiuto, perfino ostentati, per norme della tradizione si manifestavano, nell'ala radicale, per esempio pregando a capo scoperto, come tuttora avviene in sinagoghe americane, non essendo prescritta per tutti la copertura del capo nel Pentateuco. Meno giustificabile, alla luce della *Torah*, era la prevalente non osservanza della *kasherut*. Si arrivò a spostare la celebrazione del sabato alla domenica, motivando, come si è detto, col fatto che il lavoro in società non ebraiche non consentiva più il riposo sabbatico. Ciò era eversivo ed ebraicamente inaccettabile, ma si

deve pensare a quanto fosse lontana l'Europa di allora, per i più, dalla mentalità e dagli agi del *weekend*, che forniscono all'ebreo osservante, in posizioni sociali relativamente privilegiate, una migliore possibilità di ottemperanza sabbatica. In compenso si teneva il culto il venerdì sera.

La Riforma, almeno nell'ala temperata, ha conservato il pregio delle *mizvot*, certo con una riduzione e una flessibilità, inaccettabili dalla coerente ortodossia. Vi sono stati maestri, come Leo Baeck (1873-1956), che hanno dato personale esempio di osservanza, senza esigerla dagli altri in pari misura. Il senso della *regola* è restato nella dimensione dell'*etica*, primaria per la Riforma. Si trovò congeniale la filosofia di Kant con la formula dell'*imperativo categorico*, sviluppata dall'ebreo liberale Hermann Cohen (1842-1918)<sup>29</sup>, del quale il talmudista Joseph Soloveitchik (1903-1993), maestro dell'ortodossia, si occupò nella tesi di laurea. Leo Baeck ha evidenziato l'impulso etico del *comando*, che non coincide con la regolazione dell'*Halakhah*, ma non le si pone in antitesi. Baeck e Soloveitchik, certo molto diversi, hanno avuto in comune l'intendimento attivo, razionale, e non sentimentale o per così dire vaporoso, della religione: quel che Baeck ha chiamato *classico* in confronto al carattere *romantico*, visto, a ragione o a torto, nel cristianesimo<sup>30</sup>, e che Soloveitchik ha configurato nell'*uomo della Halakhah*<sup>31</sup>.

A Breslavia Zacharias Frankel (1801-1875), di Praga, fondò nel 1854 il Seminario teologico ebraico e nel 1872 sorse a Berlino la Scuola superiore ebraica. Queste istituzioni scientifiche funsero da alternativa alla facoltà teologica ebraica che non si ottenne di istituire, nemmeno a spese degli ebrei, in università statali. Esse formarono rabbini e studiosi di diverse tendenze.

Geiger distingueva in sé la personalità dotta e critica dello scienziato, che lo avrebbe portato a conclusioni più radicali, dalla funzione rabbinica di guida spirituale, che infondeva nei fedeli certezza di idealità, autostima ebraica, equilibrio di pastore nel conservare riti ed aspetti della tradizione. Egli avanzò sulla via della Riforma, con posizioni diverse dal

radicalismo di Holdheim, che giunse a consentire i matrimoni misti e l'inosservanza della circoncisione. Anche Geiger la riteneva un retaggio arcaico e tribale, ma la conservò per continuità e valore aggregante. Sull'altro versante, si separò dai riformati Zacharias Frankel (1801-1875), che più di Geiger era *uomo del giusto mezzo*, agendo in difesa dell'ebraico come lingua liturgica e lasciando, per questo motivo, la terza conferenza rabbinica, di Francoforte, nel 1845. Egli formulò un indirizzo *positivo-storico*, da cui si sviluppò negli Stati Uniti, e poi ha preso piede nel resto del mondo, la denominazione *conservative* o *masortit* (tradizionale).

Il pensiero della Riforma attinse alla cultura tedesca ed europea, componendo l'influenza di autori cristiani con l'ispirazione ebraica. Per Solomon Formstecher (1808-1889) l'ebraismo è *la religione dello Spirito* – titolo di un suo libro –, distinta dalle pagane religioni della natura, e irradia la fede nel Dio trascendente, sia direttamente che attraverso le religioni figlie, cristianesimo e islam. Per David Einhorn (1809-1879), in versione ebraica della filosofia hegeliana, l'ebraismo è il miglior vettore della rivelazione progressiva dello spirito nella storia umana. Moritz Lazarus (1824-1903), filosofo e studioso della psicologia dei popoli, compose un'opera sull'etica del giudaismo, sostenendone il carattere sociale ed universale, anche se non si è espanso nel numero. Il galiziano Nachman Krochmal (1785-1840), autore, sull'esempio di Maimonide, di una *Guida per i perplessi del (suo) tempo*, fu esponente dell'*Haskalah* e della Scienza del Giudaismo, non propriamente della Riforma, ma il suo pensiero qui interessa per l'innesto della filosofia idealistica, derivata da Hegel, sul tronco ebraico, comprendente elementi della *Kabbalah*: concepì Dio come lo Spirito assoluto (*Ha-Ruah Ha-Muħlat*), che si contrae per dare spazio alla creazione. Krochmal mantenne la dimensione di *popolo* e il senso della sua eternità, per le risorse che gli vengono dall'alleanza divina, rinnovando le energie dopo ogni storico declino.

Tornando alla realtà dell'Ottocento, le speranze di un corso liberale in Germania parvero realizzarsi nel 1848, il

carducciano *anno dei portenti*, quando Gabriel Riesser fu vicepresidente nell'Assemblea nazionale, ma poi le cose presero altra piega. Inoltre il '48 segnò un lutto nella Riforma per un delitto dell'intolleranza fra ebrei, con l'assassinio del rabbino liberale Abraham Kohn e della figlioletta Teresa, a Lemberg o Leopoli, capitale della Galizia, dove si era spinto come in difficile terra di missione<sup>32</sup>.

Quando la Germania si unì, presto vi soffiò un virulento nazionalismo e militarismo con pieghe antiebraiche e si coniò la nuova parola *antisemitismo*. In Francia, dove alla Restaurazione si era mantenuta la parificazione degli ebrei, spirò altrettanto sciovinismo, fino al processo Dreyfus, che contribuì per reazione all'avvento del sionismo, ad opera di Teodoro Herzl, cronista del processo. Tali eventi smentivano le premesse della Riforma, che aveva presagito un mondo migliore e sentenziato la fine dell'identità in quanto nazione. Parecchi ebrei tedeschi, delusi in patria e spinti da motivi economici, varcarono l'oceano, trovando un nuovo orizzonte negli Stati Uniti d'America, di cui tratterò dopo aver detto della nascita e dei primi sviluppi della Riforma in altri paesi europei, tornando anche sulla Germania, che continuò ad essere un grande centro di vita ebraica.

Gli esempi tedeschi stimolarono vivacità di iniziative per l'emancipazione, l'integrazione, il rinnovamento tra le comunità ebraiche di paesi vicini. In Danimarca Mendel Levin Nathanson, editore del maggior giornale nazionale, aprì scuole libere ebraiche per ragazzi (1805) e ragazze (1810), si adoperò per l'emancipazione, compose una storia degli ebrei nel paese, ma già i suoi figli uscirono dal seminato, convertendosi al cristianesimo, per somiglianza, anche in questo, con gli andamenti di Germania. Un educatore liberale fu a Copenhagen Gedaliah Moses e il suo discepolo Isaac Noah Mannheimer (1793-1865), figlio di un *hazan* (officiante e cantore) ungherese, vi inaugurò il culto riformato, predicando in danese, tra le proteste della maggioranza nella comunità.

Mannheimer prese la via di Vienna, dove perseguì una equilibrata via di mezzo, illustrandosi nel grande Tempio

della capitale asburgica, in *tandem* con il musicista e cantore Solomon Sulzer<sup>33</sup>. Va detto, in proposito, che la Riforma ha dato incremento alla musica sacra ebraica, con apporti, ad esempio, di Giacomo Meyerbeer, con un coro *Alleluiah*, e di Ernest Bloch, autore della *Avodat haQodesh* (*Servizio sacro* per rito sabbatico). Mannheim prese inoltre parte alla vita politica austriaca. Anche l'architettura sinagogale ha avuto un incremento dall'intenzione estetica della Riforma, che va vista, a sua volta, nella comune aspirazione a ben figurare dell'ebraismo occidentale emancipato.

Teatro di duro contrasto, con contrapposte scuole di notevole spessore e arbitrati governativi, è stata l'Ungheria, dove gli aderenti alla Riforma sono denominati *neologi*: pioniere fu il rabbino Aron Ḥorin (1766-1844), nato in Moravia, attivo nel campo dell'educazione e dell'avviamento a nuovi utili lavori, autore di libri e saggi, deciso nel voler abolire ancestrali usanze, come le *kapparot* (rito espiatorio con sacrificio di volatili alla vigilia del *Kippur*), già riprovate in passato da celebri maestri, e di cui ho detto in precedenza. Fu paragonato dagli avversari al famoso eretico dell'antichità Elishah ben Abuyah e chiamato con lo stesso appellativo *Aḥer* (*altro*, come a dire *irricoscibile* per aver perso fede e valori) e un suo libro, pubblicato a Praga nel 1803, fu messo al rogo. Continuatore di Ḥorin e da lui ordinato rabbino fu Leopold Loew, discendente del famoso *Maḥaral* di Praga, uomo di talento e di studio, fautore dell'indipendenza ungherese, cappellano rabbinico tra i rivoluzionari del 1848-1849, propugnatore dell'emancipazione ebraica, traduttore di Schiller in ebraico e di libri biblici in lingua magiara. Contrapposti a tali campioni dell'ebraismo liberale, l'Ungheria ne ebbe dell'ortodossia, come Moses Sofer (1762-1839) e il già nominato Ḥaim ben Mordekhai Sofer, e vide altresì il confronto, interno all'Ortodossia, tra il movimento ḥassidico e i suoi oppositori (*mitnagdim*).

In Boemia il vento della Riforma si fece sentire per determinate innovazioni, specie nella comunità di Teplice, senza tuttavia che il movimento vi attecchisse stabilmente. Il galiziano Solomon Judah Leib Rapoport (1790-1867), anche

noto con l'acronimo Shir, rabbino capo di Praga ed esponente dell'*Haskalah*, dissenti dalle soluzioni riformate prese nelle conferenze rabbiniche di Germania, specie per la sua fedeltà alla dimensione di *popolo*, ma mantenne un atteggiamento equilibrato e dal seno del popolo non escludeva i riformati finché, come avveniva, si sentissero e si definissero ebrei. Attaccò, invece, duramente, come *sadduceo*, nemico della tradizione talmudica e addirittura di Israele, l'italiano Isacco Samuele Reggio (1784-1855) per avere attribuito a Leone da Modena l'eretico scritto *Kol sakhal* nel libro *Behinat haQabbalah* (Esame della tradizione)<sup>34</sup>.

Fermenti e parziali elementi di riforma si riscontravano in vari paesi europei, dove solo più tardi si sono formate congregazioni progressive. Tra questi è l'Italia, dove consueta era la predicazione nella lingua di Dante, dove si introdussero la maggioranza religiosa delle ragazze, i cori misti, il culto con l'organo e si facilitò, fino alla fine del Novecento, il *ghiur* (conversione) dei figli di madre non ebrea. Sono cose che non tutti approvavano ma che prevalsero, sicché si parla di una *riforma strisciante*, sotto controllo e mediazione dell'ufficiale ortodossia<sup>35</sup>, che ha poi rivisto certe concessioni nel corso del Novecento e si è fatta più rigorosa, specie per quanto riguarda il *ghiur* dei minori, alla fine del secolo. Ho già detto del rabbino di Mantova, Marco Mortara. Altri rabbini nelle loro sedi osarono maggiori innovazioni su singoli punti, come Salomone Olper, che a Torino tentò la riduzione di solennità ad un solo giorno, e su singoli punti si verificò un dibattito tra i rabbini sulla stampa ebraica, dove a volte intervennero anche laici, nel senso di *non rabbini*<sup>36</sup>.

In Italia, i molti che diradavano la frequenza delle sinagoghe e riducevano l'osservanza religiosa, non contestavano, per questo, l'ufficiale ortodossia del rabbinato e non sostenevano, in generale, i rabbini tendenzialmente riformatori, le cui parziali innovazioni tendevano a contenere la diserzione, adeguandosi ai tempi. I parecchi *non osservanti*, o *poco osservanti*, o si facevano, per così dire, un ebraismo su misura personale e familiare, che poteva avere, nei più seri,

una valenza di complemento alla *religione civile*<sup>37</sup>, oppure scivolavano sulla china dell'assimilazione. Vi è quindi del vero nel giudizio di Attilio Milano, secondo cui in Italia chi si è allontanato dalla religione non pretendeva di cambiare la sostanza di ciò da cui si allontanava<sup>38</sup>. Tuttavia l'esigenza di riforme fu espressa e, in certa misura, soddisfatta nel nostro paese, dove il problema emerse specialmente tra i rabbini, che se lo posero, a favore o in contenimento, per la loro maggiore responsabilità nel mantenimento del gruppo e per le questioni halachiche inerenti alle loro funzioni.

Tra i laici il più ragguardevole per posizione riformatrice è stato Felice Momigliano, il quale criticò certi aspetti, si confrontò con rabbini e recò nella cultura religiosa italiana un fermento ebraico<sup>39</sup>. Pochi lo seguirono, continuando, dopo la sua morte, avvenuta nel 1924, in una tendenza *modernizzante*, illustrata da Alberto Cavaglion nel quadro della critica all'assetto dell'Unione delle comunità israelitiche con la legge del 1930<sup>40</sup>. Una radicale riforma è stata sostenuta da Angelo Fortunato Formiggini, che tendeva in realtà all'assimilazione, come si vede in raccomandazioni lasciate ai correligionari tra i fogli vergati prima del suicidio per tragica protesta contro le leggi razziali<sup>41</sup>. Un'esperienza culturale di ebraismo progressivo, senza una tenuta di culto ma collegata sul piano internazionale, si è svolta in Italia nel secondo dopoguerra, per iniziativa di Roberto Assagioli (1888-1974), esaurendosi già prima della sua morte<sup>42</sup>.

Un moderato orientamento riformistico si manifestò in Francia sul periodico «Les Archives Israélites», fondato, nei primi anni '40 dell'Ottocento, da Samuel Cahen (1796-1862) e continuato dal figlio Isidore (1826-1902), in dialettica con il conservatore «L'Univers Israélite», di cui condivise la secolare durata. Un riformatore radicale fu in Francia il livornese Vittorio Giavi, che era stato discepolo di Benamozegh, autore di *Le Judaïsme au XX<sup>e</sup> siècle. La lettre e l'esprit. Appel aux israélites de France*<sup>43</sup>. Il movimento prese l'avvio dall'impulso del rabbino Louis-Germain Levy (1870-1946), di Digione, autore di *Une religion rationnelle et laïque* (Digione 1904) e

di studi su Maimonide. Sorsero l'Union libérale israélite de France e, nel 1907, la sinagoga di rue Copernic, che è stata colpita, la vigilia del sabato 3 ottobre 1980, da un attacco terroristico arabo e che ha celebrato nel 2007 il centenario.

Il «Mercure de France» si chiese se il movimento liberale sarebbe riuscito a durare nel confronto con l'ebraismo tradizionale e a mantenersi nell'alveo ebraico. La domanda venne raccolta dal periodico fiorentino dei fratelli Orvieto, «Il Marzocco», che nel numero del 23 agosto 1908 diede notizia della novità francese, con implicito interesse, sotto il titolo *Il modernismo e gli ebrei*. Il filo di simpatia rispuntò con l'adesione del vecchio poeta Angiolo Orvieto (1869-1967) all'esperienza progressiva di Roberto Assagioli<sup>44</sup>. Levy fu invece attaccato a fondo sul «Vessillo Israelitico» da Guglielmo Lattes, fratello di Dante, che era peraltro un rabbino e scrittore equilibrato, di generosi sentimenti, aperto ai tempi, ma si sdegnò per quella eversione di fondamenti ebraici, chiedendo quali titoli presentasse «questa credenza mostruosa per aspirare non dico già al nome di Giudaismo ma al nome generico di religione»<sup>45</sup>. Benedetto Croce, polemico verso il modernismo cattolico, stroncò, senza approfondire, quello ebraico di Levy<sup>46</sup>. Più tardi, in un'epoca di recupero della tradizione, con André Zaoui, successore di Levy, l'ebraismo liberale francese, nella sede storica di rue Copernic, recedette dal suo radicalismo, di cui tuttavia una nuova corrente, con la rabbina Pauline Bebe, ha ripreso, almeno per certi aspetti, la linea.

Al movimento di riforma in Inghilterra diede inizio un gruppo di diciannove sefarditi e cinque askenaziti con il *meeting* del 15 aprile 1840 nella agiata parte ovest di Londra, chiamandosi British Jews, all'insegna dell'integrazione. Alla testa dell'iniziativa erano Orazio Montefiore, fratello del famoso ed ortodosso Moses, e Isaac Lyon Goldsmid. La loro prima istanza fu di poter pregare il sabato vicino alle confortevoli residenze, senza doversi recare a piedi alla sinagoga dell'East London, ma il distacco dal vecchio insediamento aveva motivi intrinseci di tendenza

alla modernità, con un culto più agile, per l'amalgama nella società inglese. Il movimento prese piede anche in altre città, come Manchester, dove, per i rapporti commerciali e per l'immigrazione di ebrei tedeschi, si fu in maggiore relazione con la classica Riforma di Germania.

L'ebraismo riformato inglese prese nuovo slancio all'inizio del Novecento con le figure eminenti di Claude Goldsmid Montefiore (1858-1938), nipote innovatore del famoso e ortodosso Moses, nonché per parte materna della famiglia di Isaac Lyon Goldsmid, fondatore della sinagoga di West London con il prozio Orazio, e Lilian Helen (Lily) Montagu (1873-1963), figlia egualmente innovatrice dell'ortodosso Samuel, Lord Swaythling: erano fili, spesso generazionali, di connessione, su un confine che attraversa gli spaccati familiari<sup>47</sup>. Essi fondarono la British Religious Union da cui deriva l'ala *Liberal*, attualmente distinta, per qualche aspetto, dalla moderata ala *Reform*, in Gran Bretagna, da dove l'ebraismo progressivo si è via via diffuso in altre parti del Commonwealth.

Negli Stati Uniti di America il movimento di riforma si trapiantò, con crescente successo, per le ondate dell'immigrazione dalla Germania, articolandosi, come nel paese di provenienza, tra un'ala radicale, che ebbe il *leader* nel già nominato rabbino David Einhorn, e i settori temperati. Oltre oceano, il movimento fu favorito dal contesto dinamico di una società nuova ed aperta, dalla mancanza di ingerenze governative nella gestione delle comunità religiose, dal vigoroso pluralismo delle *denominations* religiose, sul cui modello si articolò la crescente presenza ebraica, e dal maggior successo dell'integrazione, per cui immigranti dalla Germania, che scarsamente erano riusciti a farsi considerare *tedeschi di religione ebraica*, poterono con maggior successo sentirsi ed essere considerati *americani di religione ebraica*<sup>48</sup>.

Formidabile ispiratore ed organizzatore fu negli Stati Uniti il rabbino boemo Isaac Mayer Wise (1819-1900) che, con vedute varianti su diverse questioni, fu propenso a mediare e unire, in posizione moderata rispetto ad Einhorn.

Wise affermava la fede nella diretta rivelazione di Dio sul Sinai e concordava con l'ortodossia nel credere che la maggior parte della *Torah* fosse opera di Mosè, ma giudicava transeunti certe norme dettate in rispondenza a condizioni e circostanze del tempo. Razionalista, non credeva ai miracoli, ma li considerava parte del mito, che riveste la verità. Riteneva necessaria la conoscenza del *Talmud*, prodotto storico di una lunga elaborazione. Egli fondò tre bastioni del movimento: la Union of American Hebrew Congregations nel 1873, lo Hebrew Union College nel 1875 e la Central Conference of American Rabbis nel 1899.

La Riforma si sentì a casa in America, dove, malgrado difficoltà e manifestazioni di antisemitismo, la libertà era garantita e le vie del progresso procedevano. Da noi, nel «Vessillo Israelitico», il rabbino Flaminio Servi ne ironizzava le per lui amene novità, nella rubrica intitolata *All'Americana*, ma il cammino fu in effetti graduale e il ruolo delle donne non fu agli inizi così marcato come poteva apparire, in confronto all'Europa, da certe spigolature di cronaca: per consentire loro di pregare commiste agli uomini, si istituirono le *panche di famiglia*, dove genitori e figli sedevano accanto in sinagoga. Sentendosi a casa, il movimento agitò nella società americana istanze di progresso, di giustizia sociale, di pacifismo, di difesa dei *neri*, di diritti civili, sindacali e personali, in cooperazione con ali avanzate di Chiese cristiane, specie *l'unitariana*. Non sempre le battaglie collimavano con interessi ed opinioni di correligionari, pur *reform*, integrati nella società e nell'economia, con posti di rilievo e di responsabilità, ma il sentimento di fondo che animava le sinagoghe liberali dava un tono etico-sociale, come quando in un libro di preghiere si fece riflettere i fedeli sui minatori, che si sacrificano, mal pagati, nelle buie viscere della terra, per fornire luce e calore ai loro simili.

L'età *classica*, come si suole indicare, della Riforma ebbe il suggello in America con la Piattaforma di Pittsburg del 1885, che riconosceva la tendenza al vero e all'infinito in ogni religione e specialmente apprezzava il cristianesimo e

l'islam, ma indicava il più alto valore nel puro monoteismo ebraico e nei profeti di Israele. Ravvisava nella Bibbia un buon codice di vita per il popolo nella sua antica terra, ma riteneva vincolanti le sole leggi morali, selezionando le norme *cerimoniali*, che non fossero in contrasto con la civiltà moderna. Rifiutava come estranea all'autentico giudaismo la credenza nella risurrezione dei corpi, serbando la fede nell'immortalità dell'anima. Poneva al posto del Paradiso la serenità della rettitudine e al posto dell'Inferno le conseguenze dell'iniquità. Propugnava un più giusto assetto della società.

Principali autori della *piattaforma* furono i due generi di Einhorn, Emil Hirsch (1851-1923) e Kaufman Kohler (1843-1926). Hirsch, figlio del gran rabbino di Lussemburgo e nato in quel Granducato, venne in America con il padre, che fu rabbino riformato a Filadelfia. Fu rabbino anche lui e insegnò all'università di Chicago. Kohler, anche lui di famiglia rabbinica, era nato in Baviera; studente a Francoforte, seguì con entusiasmo l'insegnamento di Samson Raphael Hirsch, il fondatore dell'Ortodossia moderna e ne serbò sempre affascinata stima, malgrado l'allontanamento ideologico, con le idee espresse nella tesi di laurea sulla *benedizione di Giacobbe*<sup>49</sup>. Raccomandato da Geiger, padre della Riforma, a colleghi americani, varcò l'oceano, fu rabbino a Detroit, a Chicago, sposò una figlia di Einhorn e gli succedette nel gran Tempio Beth El di New York, divenendo poi presidente dello Hebrew Union College. Kohler fu chiamato l'*Aḥad ha-Am* della Riforma, per un paragone con Asher Ginzberg, il promotore del movimento *Hibbat Zion* (Amore di Sion) e propugnatore del sionismo spirituale, che si era dato quello pseudonimo (Uno del popolo). Alla morte fu ricordato dal settimanale italiano «Israel», che dissentiva da lui e in genere dai riformati per la scissione che, a suo avviso, essi recavano nell'ebraismo tra il legalismo nazionale e l'universalismo profetico, laddove la legge, la nozione di *popolo* e lo sfondo universale non si dovevano separare (numero dell'8 aprile 1926).

Kohler avversò il sionismo; concordò con la teoria evolutivista in accenti fervidi per l'ascensione dell'uomo

dall'origine in comune con altri primati all'intelligenza spirituale, similmente a quelli già espressi dal rabbino italiano Vittorio Castiglioni nell'opera *Peer Adam* (Dignità dell'uomo)<sup>50</sup>. Sostenne il pari valore della patrilinearità per lo *status* di ebreo, cui si attiene una parte delle congregazioni progressive, rispetto al criterio halachico di matrilinearità. In confronto al cognato Hirsch, che dava la priorità al *sermone* e alle opere buone, Kohler raccomandava anche la preghiera, che esprime la poesia della verità, e a chi distingueva il nocciolo del bene dal guscio delle forme ricordava che la natura protegge il frutto tra gusci e fogliame. Hirsch diresse i periodici «The Jewish Reformer» e, dal 1891 fino alla morte, «The Reform Advocate», esempi dell'apporto progressivo al giornalismo ebraico.

In reazione tradizionalista al movimento di riforma, sorse negli Stati Uniti, come già in Germania, quella corrente intermedia che lì, con Frankel, si era chiamata *Indirizzo storico-critico*, e quivi si chiamò *Conservative*, mentre in lingua ebraica, i suoi aderenti sono chiamati *masortim* (tradizionali, tradizionalisti)<sup>51</sup>. Nella nascita di questa corrente e del correlativo Jewish Theological Seminary, ebbe parte il rabbino livornese Sabato Morais (1823-1897), uomo, come Benamozegh e altri nostri rabbini, di sentimento risorgimentale italiano, che andò in America dall'Inghilterra<sup>52</sup>. Grande esponente *conservative* fu poi nel primo quindicennio del Novecento Solomon Schechter (1847-1915), venuto dall'Europa a presiedere il Jewish Theological Seminary: scopritore ed editore di testi antichi, sionista religioso, assertore del *Catholic Israel*, nel senso dell'Israele universale, che abbraccia tutti gli ebrei, di tutte le generazioni e di tutti i luoghi, un corpo vivente nel quale si trasmette e si evolve il senso della *Torah*.

Frattanto l'origine tedesca del movimento riformato si compose, in America, con l'afflusso di immigrati dall'Europa orientale, legati al fondo etnico dell'ebraismo, in concomitanza con l'avanzare del sionismo, che cominciò a suscitare adesioni anche tra i riformati. Non fu facile l'integrazione della moltitudine di immigrati dall'Europa orientale, che,

semplificando, erano chiamati i *russi*, a fronte degli occidentali *tedeschi*, venuti prima, generalmente in condizioni di maggior benessere. La differenza tra le due componenti era notevole, ma dai *tedeschi* si attivò una rete di aiuti, sia economici come di accoglienza in istituzioni<sup>53</sup>. Le congregazioni riformate e le loro scuole fecero posto agli immigrati dall'Europa orientale e ai loro figli, che poco conoscevano questa corrente e che si sentivano parte di un *popolo*, con i suoi costumi, il suo folklore, la sua cucina, la lingua parlata presso di *loro*, cioè l'*yiddish*, con una relativa letteratura e un relativo teatro: in una parola la *Yiddiskheit*, una popolare e nazionale essenza ebraica. I *russi* che entrarono nelle sinagoghe e nei circoli della Riforma vi introdussero quel *Peoplehood*, quel *senso etnico di popolo*, che il movimento, per integrarsi nella nazione tedesca e poi nella grande società americana, aveva molto attenuato, sostituendogli una concezione solamente o eminentemente religiosa dell'ebraismo.

In alternativa alla concezione del *Melting Pot* o *crogiolo*, per cui i vari gruppi immigrati dovevano confluire nell'amalgama americano, attenuando le loro differenze<sup>54</sup>, si venne formulando l'opzione del pluralismo etnico-culturale. Più ancora la tesi del pluralismo etnico-culturale fu in contrasto con le sollecitazioni ad assimilarsi, quanto fosse possibile, al modello del tronco anglosassone e protestante. Fautore dell'indirizzo pluralistico fu Horace Kallen (1882-1974), filosofo, sociologo, pedagogista, immigrato bambino dalla Germania, il quale lo teorizzò nel febbraio 1915 sulla rivista «The Nation», affermando il diritto di ogni persona e di ogni gruppo alla continuità con le proprie radici e portando ad esempio la Svizzera, che sa essere uno Stato efficiente e una nazione unita, nel rispetto delle sue diverse componenti etniche, linguistiche, culturali<sup>55</sup>. È stata, da Kallen a Mordehai Kaplan, una linea ebraica di pensiero, enunciata anche a beneficio delle altre minoranze, con un postulato di convergenza su valori condivisi nella società americana.

Questo indirizzo si accompagnò con l'orientamento al sionismo, che con l'immigrazione in Palestina, specialmente

dalla Russia, stava cominciando a realizzare il sogno. Da lontano, in America, come, meno lontano, dall'Europa, si iniziò a solidarizzare con il sionismo e con l'*Ishuv*, la popolazione ebraica di Palestina. Il campo riformato fu diviso al riguardo ed ancora era, in maggioranza, contrario, come contraria era notevole parte dell'ortodossia, ma adesioni al sionismo si manifestarono anche nelle file della Riforma e del suo rabbinato.

*Leader* sionista fu un secondo Wise, il rabbino Stephen Samuel (1874-1949), immigrato in fasce dall'Ungheria, che contribuì a formulare la Dichiarazione Balfour, mentre Claude Montefiore, da antisionista, se ne preoccupava e si adoperò per far chiarire che non avrebbe pregiudicato la cittadinanza degli ebrei nei rispettivi paesi della diaspora: cosa su cui convenivano del resto i sionisti. Wise parlò in rappresentanza del sionismo alla conferenza della pace in Versailles, dove perorò anche la causa armena. Esponente prestigioso dell'ebraismo, non soltanto riformato e non soltanto sionista, Wise presiedette, nel 1936, a Ginevra, con Naḥum Goldmann, il primo congresso mondiale ebraico e fondò nel 1922 l'Istituto ebraico di religione, che formò rabbini di diverse denominazioni e nel 1948 si fuse con lo Union Hebrew College. Di lui parlò più volte il settimanale «Israel», tra l'altro il 4 gennaio 1926 per un suo apprezzamento del magistero di Gesù, che destò allora un certo scandalo in campo ebraico: quattro anni prima era uscita, in lingua ebraica, l'opera specialistica di Joseph Klausner, docente dell'Università ebraica di Gerusalemme, su *Gesù il Nazareno, il suo tempo, la sua vita, la sua dottrina*.

Due altri eminenti rabbini sionisti, diversi tra loro per aspetti ideologici, sono stati Judah Leon Magnes (1877-1948), cancelliere e primo presidente dell'Università ebraica di Gerusalemme, e Abba Hillel Silver (1893-1963), presidente della sezione americana dell'Agenzia ebraica e dell'Organizzazione sionistica di America. Il primo nacque nel nuovo mondo, ma trascorse anni di studio in Germania e visitò la Polonia, da dove erano emigrati i genitori. Il secondo nacque in Lituania ed emigrò bambino in America. Entrambi recuperarono

profonde radici di *popolo*, tanto che il primo, per questo motivo, si spostò su posizioni di tipo *Conservative*, e si impegnarono fin da giovani nella causa sionista, ma Magnes, convinto pacifista, seguì la direzione *spirituale* di Aḥad Ha-Am, propugnando, insieme a Martin Buber, l'accordo con gli arabi nel gruppo di *Berit Shalom* (Patto di pace), per lo Stato binazionale in Palestina<sup>56</sup>. Silver seguì, invece, la direzione *politica* di Herzl, per lo Stato ebraico. Magnes, fautore della neutralità americana per puro spirito di pace nella prima guerra mondiale, si convinse a sostenere l'intervento nella seconda guerra mondiale per la salvezza del popolo ebraico e del mondo dalla vittoria di Hitler. Silver fu su posizioni di destra, sia nello schieramento sionista come nella politica americana, tra i non molti fautori ebrei del Partito repubblicano. Magnes scelse di vivere in Palestina, poi Israele, e morì nell'ultima sua visita a New York. Silver dall'America lavorò a fondo per Israele, dove spesso si recava, librandosi tra le due patrie. Magnes, nel recupero della dimensione nazionale ebraica, privilegiò la vocazione morale e spirituale del popolo ebraico. Silver associò i due distinti e complementari compiti dell'ebraismo, tra la rinascita nazionale in Terra di Israele e il carattere universale di religione presente nel mondo. L'evoluzione di parte dell'ebraismo riformato americano verso il sionismo non sfuggì ad Enzo Sereni, osservatore attento, nel bilancio di un viaggio negli Stati Uniti<sup>57</sup>.

Wise, Magnes, Silver anticiparono, con altre figure, nell'ebraismo progressivo, la svolta di maggiori e decisive proporzioni, determinata dall'impatto con l'avvento del nazismo nella patria della Riforma e con la propagazione dell'antisemitismo lungo gli anni '30. Se la Riforma, nella fase classica, aveva derubricato l'ebraismo in pura religione, per amalgamare gli ebrei tra i popoli, in questa ora drammatica, senza volerli ricondurre alla separazione, riscoprì, per duro richiamo alla realtà, l'impronta originaria di *popolo* e nella Piattaforma di Columbus, del 1937, recuperò capisaldi della tradizione. Wise, fautore dell'unitaria mobilitazione ebraica, presiedette nel 1936 a Ginevra il primo congresso mondiale

ebraico, cui parteciparono rappresentanti di trentadue paesi. Per l'Italia vi andò, con altri due delegati, Dante Lattes, che ne trattò ampiamente su «Israel» del 6-13 agosto, mentre Alfonso Pacifici, nel precedente numero del 23-30 luglio contestò, solitario, l'assise nella quale si era deciso di evitare il tema della religione per non provocare dissidi tra ortodossi e riformati: egli riprendeva la polemica contro la categoria di *religione*, intesa come una sfera separabile, laddove egli concepiva Israele come una realtà inscindibile, governata dalla legge di Dio, sicché non ammetteva, neppure sotto la minaccia di Hitler, quell'incontro, presieduto dal rabbino riformato, dove si metteva tra parentesi la massima questione<sup>58</sup>.

Alla svolta di Columbus seguirono, nell'ebraismo riformato, le piattaforme o dichiarazioni ideologiche-programmatiche di San Francisco, nel 1976, e, nel 1999, di Pittsburg, non a caso tenuta nello stesso luogo dove si era fatta la dichiarazione radicale nel 1885, come notano i critici del nuovo corso, nella dialettica sempre viva del movimento<sup>59</sup>. Eugene Borowitz, rabbino e filosofo, nato nel 1924, ha osservato, in chiasmo di svolgimenti, che, come agli inizi del movimento, il saturo radicamento nella tradizione consentì di aprirsi alla modernità, così, dalla satura immersione nella modernità si poté risalire, in propri modi, alla tradizione.

La Riforma, conforme al suo principio evolutivo, ha saputo *riformarsi*, ma non univocamente, correggendosi con recuperi della tradizione. Nel nuovo corso si è portata avanti la parificazione dei sessi, fino all'introduzione del rabinato femminile, rispetto alla divisione dei ruoli, ancora imperante nello stadio classico. Dopo l'eccezionale e travagliato precedente di Regina Jonas, che finì martire ad Auschwitz<sup>60</sup>, si è giunti infatti all'ordinazione di donne dal 1972. La Riforma si è liberalmente aperta sul problema dell'omosessualità, rilevando che la condanna biblica non poteva tener conto di quanto oggi si sa sulle cause del fenomeno. Si è distinta per l'accoglienza dei proseliti, vagliandoli e preparandoli, senza il tradizionale criterio di restrizione e di almeno iniziale consiglio in negativo a chi chiede di convertirsi all'ebraismo.

Sono tutte cose che oggi i *Conservative* (pur divisi anche loro in gradazioni) condividono con l'ebraismo progressivo.

Un terreno di incontro tra le due grandi correnti è altresì nell'accettazione e nell'esercizio della critica biblica, conciliata, per migliore comprensione dei testi, con la religiosa devozione alla *Torah*. Su tale questione si è esteso all'Inghilterra, negli anni '60 del Novecento, l'indirizzo *Conservative*, o *Masorti*, che ha avuto lì il primo rabbino nello studioso Louis Jacobs (1920-2006), maestro per entrambi i movimenti, in seguito alla condanna per parte ortodossa di capitoli del suo libro *We have reason to believe*, apparso nel 1956, dove egli accettò la *teoria documentaria* circa diverse fonti dei testi compresi nel Pentateuco<sup>61</sup>. Una osservazione saliente di Jacobs è che Dio si rivela *non soltanto a uomini ma attraverso uomini*, sicché la voce divina si compone con criteri umani in circostanze di luoghi e di tempi, come il movimento di riforma ha pensato fin dagli inizi.

Il movimento di riforma ha, dal canto suo, operato un recupero della *Halakhah*, che è tuttavia maggiormente seguita dai *Conservative*. Si è elaborato così un intendimento progressivo della tradizione halachica, con emissione e raccolta di responsi<sup>62</sup>. Eminentissimi *posekim* sono stati Jacob Zallel Lauterbach (1873-1942), e Solomon Freehof (1892-1990): il primo di formazione ortodossa ed il secondo discendente dell'*Alter Rebbe* (Shneur Zalman, fondatore del ramo ḥassidico Habad, nato nel 1745 e morto nel 1812), fondatore del ramo ḥassidico Lubavitcher: sono esempi del circuito di influenze e derivazioni nel contesto dell'ebraismo contemporaneo, con passaggi di rabbini tra le denominazioni.

Altri autori e settori preferiscono, per chiarire la distinzione dal troppo vincolante sistema halachico dell'ortodossia, parlare semplicemente di *mizvot*, come atti e consuetudini che caratterizzano la vita ebraica<sup>63</sup>. Se si guarda, con rigore teorico, all'etimologia, la *mitzvah* esprime un comando e presuppone il soggetto del comando, il *metzavveh* di Deuteronomio 6, 6, nel fondante passo, scritturale e liturgico, dello *Shemà*: «Saranno queste parole, che io ti comando oggi, sul

tuo cuore». Vi sono, nella visione progressiva, *parole* primarie, enunciate, o più direttamente ispirate, nel testo sacro, dalla sorgente divina, e molte altre *parole*, con correlative prescrizioni o indicazioni, contenute nella millenaria tradizione del popolo ebraico, che continua, in scala evolutiva, attraverso i tempi, con influenze di nuove sensibilità e cognizioni, in confronto e integrazione di voci tra il passato e il presente, sempre ispirandosi al *patto* che unisce orizzontalmente il popolo e verticalmente lo unisce con Dio.

Rispetto al razionalismo del periodo classico, è cresciuto il senso della sacrale trascendenza, *Qedushah*, la *santità* del divino e la *santificazione* dell'agire umano, che porta a riflettere sul rapporto con il proprio tempo e il mondo circostante. Pregnante è, al riguardo, l'insegnamento aforistico dell'ortodosso Avraham Itzhak Kook (1865-1935), rabbino capo della Terra di Israele sotto il mandato britannico, che può essere volto in diversi o graduati modi di applicarlo, ma offre una base condivisibile di orientamento nel librarsi tra *antico* e *nuovo*: *Ha Jashan tithaddash vehahadash titkaddash* (L'antico si rinnovi ed il nuovo si santifichi). Quando nel 1926 si costituì a Londra l'Unione mondiale per l'ebraismo progressivo, Leo Baeck, nel discorso inaugurale, disse che nel rivendicare le esigenze del presente non ci si deve appiattare sul piano corrente del presente stesso, ma lo si deve vivere in tensione, cercando di farne l'anticipo dell'età messianica, il che, per altro verso, differisce dalla mera fedeltà tradizionalista al passato. O, come dice Sheldon Zimmerman, discendente, all'undicesima generazione, di dinastia hassidica, si deve saper trasformare i tempi nel viverli.

Rivedendo, in successive edizioni, l'opera *L'essenza dell'Ebraismo*, Baeck derivò la forza etica del comando divino non soltanto dalla lucidità della ragione, ma dalla scaturigine del mistero. Approfondì inoltre lo studio delle origini cristiane nel seno di Israele e agli inizi del distacco, inoltrandosi da Gesù a Paolo<sup>64</sup>, come oggi fanno parecchi autori. Si pensi all'ortodosso Jacob Taubes, autore di *La teologia politica di san Paolo* (editore Adelphi). Baeck fu la guida dell'intera

comunità ebraica sotto il Terzo Reich, fino alla sua stessa deportazione. Si trasferì dopo la guerra a Londra, dove a lui si intitolano il Leo Baeck College e il Leo Baeck Institute, dedito specialmente allo studio dell'ebraismo tedesco.

Un fenomeno americano nella struttura e sociologia del movimento è la formazione di *havurot*, cioè gruppi uniti da particolari scopi o affinità, entro le congregazioni o indipendenti da loro o di collegamento tra loro. Un precedente dell'Ottocento sono le *sisterhoods* e i *brotherhoods*.

Un nuovo movimento, il *ricostruzionismo*, minoritario ma originale ed attivo, sorse in America, negli anni '20 del Novecento, per opera del rabbino di scuola *conservative* Mordekhai Menaḥem Kaplan (1881-1983), che passò criticamente in rassegna le denominazioni esistenti<sup>65</sup>: criticò la Riforma per il distacco dall'identità di *popolo*, che d'altronde i riformati andarono recuperando, ma per altro verso era più spinto della Riforma nell'intendimento immanentistico e sociologico della religione, tanto che dopo la morte del fondatore il movimento ha aderito all'Unione mondiale progressiva. Kaplan ha definito l'ebraismo una *civiltà religiosa in evoluzione*; ha formulato un *umanesimo religioso ebraico*, basato su una visione naturalistica ed immanentistica, nella quale tuttavia la religione esercita, in accordo con la sociologia di Emil Durkheim, una importante funzione sociale e morale, per l'armonia, il benessere, la coesione e globalmente per la *salvezza*, come preservazione e miglioramento della vita.

Kaplan attribuì al popolo ebraico una capacità e responsabilità al fine della salvezza nel contesto terreno e naturale dell'umanità. Rinunciò al *soprannaturale* ed alla concezione personale di Dio, ma mantenne la nozione della divinità come un *potere*, una forza cosmica che agisce per il bene e la salvezza, ispirando nell'uomo le migliori disposizioni<sup>66</sup>. Il messaggio, di terrena e storica salvezza, immanentemente *soteriologico*, per implicazioni civili, sociali, psicologiche, ecologiche, contenuto nelle sue opere, fu una iniezione di fiducia negli anni della grande crisi economica, che portò con sé un'ondata di antisemitismo e di sfiducia tra gli ebrei,

colpiti essi stessi dalle difficoltà, mentre in Europa si andava verso il peggio. Kaplan rinunciò per il popolo ebraico alla prerogativa dell'*elezione*, considerata una presunzione etnica che era opportuno evitare nella lotta ad ogni razzismo e ad ogni esclusivismo, ed evidenziò certe sue doti e caratteristiche, tra cui l'attitudine alla *trasversalità* nella partecipazione alla vita e alla cultura dei popoli tra cui vive, tale da giustificare la sussistenza della diaspora, conciliandola con la creazione del centro nazionale nella terra di Israele.

Particolarmente in America, dove affluivano tante provenienze di immigranti, la collettività ebraica contribuiva alla formazione di una *religione civile*, comune denominatore di valori da condividere tra disparate componenti. L'idea di *popolo trasversale* ha costituito una soluzione al dilemma sulla nazionalità e riesce di grande pertinenza nel mondo globalizzato, dove si sono formate intrecciate diaspore per le migrazioni di tante etnie. Kaplan, colpito di *herem* dal rabbinato ortodosso per l'immissione delle sue idee nella liturgia, suggerì tuttavia la fedeltà ai precetti religiosi, intesi come *folkways*, cioè consuetudini e modalità legate alla tradizione del popolo, caratterizzanti espressioni del suo sentire e del suo ritrovarsi insieme.

Principali suoi collaboratori e protagonisti del movimento sono stati Milton Steinberg (1903-1950)<sup>67</sup>, Eugene Kohn (1887-1977)<sup>68</sup>, Ira Eisenstein (1906-2001), genero di Kaplan, fondatore del Reconstructionist Rabbinical College e direttore di «The Reconstructionist». L'organizzazione delle sinagoghe ricostruzioniste come funzionali centri di vita comunitaria colpì l'attenzione di Enzo Sereni nel viaggio in America.

Discutendo la concezione e l'opera di Kaplan, Louis Jacobs ha corretto la definizione *impersonale* di Dio in *metapersonale* e insieme indefinibile, nella prospettiva cabalistica dell'*Ain*, il *nulla di definito*, da cui peraltro è scaturita la rivelazione del fondamento per la vita di Israele nella *Torah*. Al *Santo Nulla* si è volta la riflessione teologica del rabbino Richard Lowell Rubenstein (nato nel 1924) sul silenzio di

Dio durante la *Shoah*, in una radicale demitizzazione, accompagnata dalla ricerca di comprensione sul formarsi e il significato dei miti biblici, e in una opzione mistica per il mantenimento della dimensione religiosa, nella disincantata responsabilità autonoma dell'uomo dal Dio avvolto nella sua contratta trascendenza<sup>69</sup>. La risoluzione addirittura atea dell'umanesimo ebraico è venuta invece, fuori dell'area della Riforma, con il movimento *Secular Humanistic* (laico-umanistico), fondato dal rabbino Sherwin T. Wine (1928-2007), autore di *Judaism Beyond God* (1986), rabbino nel permanente senso di maestro e guida<sup>70</sup>.

Rabbino liberale è stato Emil Ludwig Fackenheim (1916-2003), ordinato a ventitre anni in Berlino alla vigilia della seconda guerra mondiale, quando si chiuse il cerchio sull'ebraismo tedesco. Riuscito ad emigrare, si avviò agli studi filosofici, cimentandosi con l'idealismo hegeliano, cui oppose il tema tragico della forza effettiva del *male*, abbattutosi proprio dal paese di Hegel sull'obiettivo centrale del popolo ebraico<sup>71</sup>. Parallela alla critica verso Hegel è stato in Fackenheim il superamento esistenzialista del razionalismo ottimistico, che aveva informato all'origine la Riforma. Fackenheim ha altresì rovesciato le tradizionali spiegazioni ebraiche della propria sofferenza, come punizione dell'infedeltà al patto con Dio o come martirio per santificazione di Dio: la prima spiegazione non regge perché gli ebrei sono morti nella *Shoah* in ragione della loro continuità ebraica e la seconda perché il nazismo non ha dato loro la scelta tra il restare fedeli morendo e l'apostatare salvandosi. Di qui la sfida nuova e radicale posta da Auschwitz all'ebraismo, che deve completare i poli del patto, Dio e Israele, con l'assunzione del tremendo evento a nuova rivelazione, per il comandamento che vi si staglia di una seicentoquattordicesima e suprema *mitzvah*: cioè il dovere di perpetuare il popolo, non solamente per tenacia di identità, ma per contribuire coi suoi valori all'universale resistenza al male, opponendogli il bene, nel nome di Dio, da suoi veraci testimoni, sapendo a quanto è arrivato il costo della fedeltà.

La nozione del *patto* e del *popolo* è essenziale nella definizione di *Covenantal People*, data da Eugene Borowitz, che la preferisce a *Chosen People* (popolo eletto), in una certa sintonia con Kaplan nel superare l'*elezione*, ma compensando l'attenuazione di questo *privilegio* con l'intensità religiosa del vincolo che lega gli ebrei tra loro e all'eterno<sup>72</sup>. Borowitz ha prestato attenzione al risveglio e alla crescita dell'Ortodossia in America<sup>73</sup>, con particolare interesse per la personalità di Joseph Dov Soloveitchik, il *Rav* per eccellenza di molti seguaci, modello dell'*uomo della Halakhah*, la via maestra del rapporto con il popolo, con Dio, con l'umanità, con la realtà naturale, e complementariamente autore di *The Lonely Man of Faith*, su una corda di più universale e di più universalmente ebraica ricezione<sup>74</sup>. Prendendo atto di irreversibili differenze nei modi di pensare e di vivere l'ebraismo, con pari dignità ai livelli più degni dei diversi campi, Borowitz ha svolto considerazioni, tanto fervide quanto realistiche, per la necessità di un *compromesso* di coesistenza, con sedi di cooperazione<sup>75</sup>. Borowitz cerca nella coesistenza il confronto culturale e spirituale, con l'impegnata esplorazione del pensiero ebraico in diverse espressioni<sup>76</sup>.

A sua volta, Soloveitchik, spinto da intransigenti *haredim* ad evitare rapporti con le correnti non ortodosse, ha salvaguardato il denominatore comune, attraverso la distinzione di due patti, o di due aspetti del patto, in seno al popolo ebraico: il *berit yiud* o *covenant of destiny*, basato sulla comune aderenza alla *Halakhah*, e il *berit goral* o *covenant of fate*, basato sulla volontà di essere parte dello stesso popolo e sulla condivisione degli stessi rischi, escludendo quindi il rapporto per certi scopi, ma ritenendolo necessario per altri<sup>77</sup>. È una soluzione di compromesso, invero sottile, che riduce la naturale comunanza tra ebrei, serbando inoltre l'intransigenza nel non riconoscere le ordinazioni rabbiniche e le conversioni fatte dai non ortodossi; ma evita la spaccatura e mantiene un filo di comunicazione. Si intende, poi, che l'ebreo non ortodosso, se è un ebreo idealista e spirituale, non si identifica solamente come membro di un popolo e partecipa del

rischio, ma si qualifica come parte del *patto* a valore intero del significato, per come lui lo vive e lo esprime.

Rabbino di grande apertura, favorevole al dialogo tra le denominazioni dell'ebraismo, è stato Menahem Emanuel Rachman (morto all'età di novantotto anni nel 2008), esponente della Ortodossia moderna, contribuente per parte ortodossa nella voce *Halakhah* della *Encyclopaedia judaica*, autore dei libri *One Man's Judaism* (1970) e *Modern Halakhah for our time* (1995). Una sua saliente iniziativa fu la facilitazione del divorzio per le *agunot*, donne che non lo abbiano ottenuto dai mariti o per loro morte non certificata o per loro diniego o elusione, malgrado l'effettivo allontanamento o separazione, onde rendere possibile che tali donne si risposassero.

Un esempio di interessante confronto, in cordiale dibattito di posizioni, è il libro *One People Two Worlds. A Reform Rabbi and An Orthodox Rabby Explore the Issues That Divide Them* di Ammiel Hirsch e Yosef Reinman (Schoken Books, New York 2002). Un altro esempio è l'introduzione del rabbino ortodosso Irving Greenberg<sup>78</sup>, presidente del National Jewish Center for Learning and Leadership, al libro della rabbina liberale Elyse Goldstein intitolato *Revisions* (Jewish Lights Publishing, Vermont 1998).

Il maggior fattore di discriminazione tra Ortodossia e Riforma, implicante anche i *Conservative*, attiene ai criteri con cui si definisce lo *status* di ebrei, per il fondamento halachico della matrilinearità, peraltro conservato in una parte delle congregazioni riformate, per i requisiti della conversione dei minori, e per il riconoscimento di validità delle conversioni all'ebraismo, problemi che non sto a trattare in questa sede, ma che ho dovuto accennare per la loro importanza, specialmente alla luce della situazione israeliana, assai condizionata dalle correnti più rigorose dell'ortodossia.

Un'affinità sussiste nell'ebraismo progressivo con la visuale di Martin Buber (1878-1965), esigente ispiratore di un profetico ebraismo, non ortodosso ma fuori delle denominazioni, critico della Riforma nello stadio *classico* che dell'ebraismo dava una definizione di tipo *confessionale*,

con prevalente mentalità razionalistica<sup>79</sup>, sionista critico nei confronti di una definizione normalmente *nazionale*, perché la sede ebraica in Palestina doveva essere per lui di alto tenore etico e spirituale<sup>80</sup>, e religioso critico nei confronti della precettistica rigorosa, sconfinante, a suo avviso, nel formalismo<sup>81</sup>. Vicino all'ebraismo liberale è Buber nel suo concepire la *legge* come umanamente conseguente alla rivelazione, piuttosto che come contenuto diretto della medesima. Buber è notoriamente il filosofo del dialogo e ha concepito lo stesso rapporto con Dio nei termini di dialogo con il *Tu* assoluto, che passa per la dimensione comunitaria del dialogo umano, con Dio *fra noi*. In sintonia con Buber, sui motivi della *decisione*, della *fede profetica*, della *relazione Io-Tu*, nel complessivo modo di concepire l'ebraismo, è Will Herberg (1901-1977), che parla di un relativismo centrato sul divino assoluto<sup>82</sup>.

Buber, al pari di Abraham Joshua Heschel, ha avvicinato la religiosità progressiva occidentale all'intensità e all'affabulazione del ḥassidismo, in una versione di gravidanza esistenzialistica, rispetto agli sviluppi integralistici e messianici di rami ḥassidici organizzati<sup>83</sup>; ed ha, infine, trattato la relazione e la differenza tra ebraismo e cristianesimo, suscitando interesse e discussione in autori cristiani. Allievo di Buber è stato il rabbino liberale Shalom ben Ḥorin (1913-1999), autore, fra l'altro, di *Mio fratello Gesù*, in dialogo tanto fraterno quanto schietto con il cristianesimo, come oggi fa Jacob Neusner, nato nel 1932, autore della *Disputa immaginaria tra un rabbino e Gesù*, con il quale è in dialogo papa Benedetto XVI<sup>84</sup>. Nell'empatico, e pur critico, recupero di Gesù si spinse per tempo Claude Montefiore, che nel programma dell'ebraismo liberale inglese pose l'elaborazione di una teologia ebraica delle altre religioni, con l'intento di assimilare da loro il meglio: se ne fece traduttore, in Italia, con affinità di modernismo e universalismo ebraici, Felice Momigliano<sup>85</sup>. L'ebraismo progressivo concorre dunque, con una particolare sensibilità, al dialogo ebraico-cristiano e più ampiamente interreligioso, cui contribuiscono, con crescente partecipazione, anche settori ortodossi<sup>86</sup>.

Jonathan Sachs, rabbino maggiore del Commonwealth, nel libro *La dignità della differenza*, ammette che Dio abbia stabilito modalità di rivelazione e di relazioni con l'umanità a lato della speciale elezione di Israele e a sviluppo della base noachide<sup>87</sup>. Accenti simili sono nell'intensità spirituale di David Hartman, che pregia la diversità religiosa e perora la corrispettiva *umiltà religiosa*, come atteggiamento di ogni religione in quanto tale di fronte al fenomeno della diversità e dell'alterità tra le religioni<sup>88</sup>, e vorrei dire entro una stessa religione.

Nella Riforma l'ortodosso Sachs critica la piega conciliativa, di compromesso, verso gli andamenti presenti del tempo, che, come si è visto da parte di Baeck, è stata tuttavia corretta dall'interno del movimento. La Riforma è nata invero dalla condivisione ebraica di valori moderni, dall'attiva esperienza ebraica della modernità, del resto non sua esclusiva, e tale da includere la critica ad aspetti meno condivisi della modernità stessa<sup>89</sup>.

Un fenomeno importante è stata la rinascita dell'ebraismo in Germania, e con esso del movimento di riforma, che è tornato dove nacque, su un terreno tedesco ora popolato di molti ebrei russi, e si sono di recente ordinati i primi rabbini formati nel Collegio Abraham Geiger. Il movimento di riforma, dopo il crollo del muro di Berlino, si è propagato nei paesi della ex Unione sovietica e in altri dell'Europa orientale, dove nell'Ottocento si era conosciuta l'*Haskalah* e si era verificata, dal socialismo al sionismo, una diffusa secolarizzazione, ma assai meno si era affacciata la modifica evolutiva della religione. Congregazioni e sinagoghe riformate sono nel contempo sorte in nuovi paesi dell'Europa occidentale e settentrionale, e di altri continenti, tra cui, notevole, un'espansione nell'America latina, in seguito alla forte immigrazione dall'Europa.

Il movimento abbraccia ormai tutto, o quasi, il mondo ebraico, sebbene in misura molto diversa, da paese a paese. Minoritario è in Israele, che, tuttavia, per il suo ruolo centrale nell'ebraismo mondiale, ha oggi un'importanza essenziale

anche per la corrente progressiva. Il movimento riformato vi ha quindi trasferito gli organi centrali, vi ha creato belle sedi, *kibbutzim* di avanguardia, venticinque punti di presenza<sup>90</sup>. È in Israele che, tra realizzazioni e soddisfazioni, la Riforma ha da combattere le più difficili battaglie di riconoscimento, per la competenza esclusiva, riconosciuta dallo Stato ai rabbinati ortodossi, in settori chiave. È stato un esponente dell'Ortodossia quale Jeshaiahu Leibowitz ad auspicare, nell'interesse di entrambe, la distinzione tra le sfere della religione e dello Stato, in oggettiva convergenza con il principio di laicità<sup>91</sup>.

Si deve peraltro riconoscere l'apporto della religione al mantenimento del carattere ebraico dello Stato, ma è auspicabile un allentamento dei vincoli in certe questioni nodali e che non si identifichi la religione con la versione ortodossa. Le denominazioni ebraiche non ortodosse non godono, per importanti aspetti, della libertà religiosa, riconosciuta alle confessioni non ebraiche, che hanno competenza sulle rispettive popolazioni, e chiedono ovviamente il trattamento paritario in quanto *espressioni dell'ebraismo*. Vengono, sotto altri aspetti, da Israele, importanti riconoscimenti, tra cui è essenziale quello delle conversioni fatte nella diaspora dalle denominazioni non ortodosse ai fini della *legge del ritorno*, onde ottenere la cittadinanza, ma resta paradossalmente l'esclusione delle conversioni non ortodosse effettuate in Israele. E comunque l'amore per la realtà di Israele supera e compensa nel movimento le discriminazioni che vi si possono incontrare.

Concludo il contributo con l'Italia, di cui già ho parlato per il passato. Gli ebrei italiani, pochi di numero, si sono distinti per l'antichità e continuità di una storia ricca di cultura, di artistiche sinagoghe, di prontezza ai contatti con la società circostante, quando i tempi e le circostanze lo hanno consentito<sup>92</sup>. La sollecitazione asburgica di una larga e moderna formazione dei rabbini fu prontamente recepita, nel 1829, con l'istituzione del Collegio rabbinico di Padova, che costituì un modello in Europa<sup>93</sup>. La Scienza del Giudaismo ha avuto cultori e corrispondenti italiani e non sono

mancati, come si è detto, fermenti riformistici con parziali innovazioni, ma il movimento di riforma, fino a pochi anni addietro, in Italia mancava.

Tra l'ufficiale ortodossia del rabbinato e la scarsa osservanza di larga parte degli ebrei italiani, per non dire della ricorrente assimilazione, non si è manifestata una alternativa di gruppo, costituita su base religiosa. Ciascuno si è regolato per proprio conto, a seconda del suo sentimento religioso, del proprio grado di osservanza o delle sue diverse modalità e sfaccettature di identità ebraica, mentre le regole collettive di gestione religiosa, valide per la determinazione dello *status* di ebreo, sono state fissate e gestite, in base alla regolamentazione halachica, dal rabbinato, per lungo tempo con complessiva duttilità, mentre negli ultimi decenni è cresciuto il rigore.

Il primo ad occuparsi, all'inizio del Novecento, dei riflessi della Riforma in Italia, particolarmente a Trieste, che era maggiormente in rapporto con le correnti dell'ebraismo mitteleuropeo, fu Israel Zoller<sup>94</sup>. Lo storico Attilio Milano, di cui già ho parlato, ha giudicato conveniente, che i non credenti o i non osservanti almeno non volessero scalfire il patrimonio tradizionale da cui si allontanavano: «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 una semplice riforma di culto e 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>95</sup>. In certi casi può avervi davvero *tenuto*, in altri se ne è semplicemente disinteressato. Il giudizio rispecchia, ad ogni modo, un andamento di massima tra gli ebrei italiani nel non essersi prodotta, fino a poco fa, una alternativa religiosa ebraica di gruppo.

Milano trattò la cosa di sfuggita, in una vasta sintesi storica di millenni, che non riguardava il tema specifico, tanto

più per un pubblico di lettori in gran parte non ebraico, e per giunta mezzo secolo fa. Il rabbino Menahem Emanuele Artom affrontò invece il tema più da vicino, in una giornata di studio, del 1976, tra i rabbini d'Italia. Vide che effimeri tentativi c'erano stati e giudicò l'assenza della Riforma in Italia come sintomo del profondo allontanamento di considerevole parte dell'ebraismo italiano dalle sue tradizioni, del *disinteresse*, della *sufficienza* nei loro confronti. L'ebraismo italiano non era formalmente riformato, ma la situazione di fatto gli appariva «forse peggiore che nelle comunità riformate»<sup>96</sup>.

Gadi Luzzatto Voghera ha trattato la questione in un saggio storico del 1993 ne «La Rassegna Storica di Israel»<sup>97</sup>.

Ora un movimento ebraico progressivo esiste in Italia, dall'anno 2000, per quanto esiguo. Avendovi attivamente partecipato dagli inizi, ne ho fornito, per anni, notizie nel periodico «Hazman Veharaion - Il Tempo e L'Idea». Vi sono tre congregazioni, che fanno parte della European Region for Progressive Judaism, componente, a sua volta della World Union for Progressive Judaism: la prima, per fondazione, struttura e raggio di azione, è Lev Hādash (*Cuore nuovo*, ispirato ad *Ezechiele* 36, 26), con centro, sinagoga e con uno spazio cimiteriale, in Milano<sup>98</sup>. Pure in Milano è Beit Shalom (*Casa di Shalom*)<sup>99</sup>, a Firenze è Shir Hādash (*Canto nuovo*)<sup>100</sup>. A Roma vi è un gruppo, che fa capo a Lev Hādash ed una piccola *yeshivah* (gruppo di studio, pensiero, preghiera) *Mevakshé Derekh* (*Coloro che cercano la via*)<sup>101</sup>. A Torino vi è l'associazione Beit Israel<sup>102</sup>, che fa capo a Beit Shalom. In Calabria opera la rabbina Irit Aiello con una sinagoga Ner Tamid (*Luce perenne*) del Sud, a Serrastretta in provincia di Catanzaro. I membri delle congregazioni e gruppi progressivi iscritti alle comunità ebraiche ufficiali seguitano a farne parte ed anche a svolgervi attività.

L'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane, a seguito di una mozione approvata nel congresso del 2006, ha condotto una indagine conoscitiva sulle *realità non ortodosse presenti sulla scena italiana*, in vista di un tavolo di confronto, che

non ha avuto luogo. Dal canto loro le congregazioni progressive hanno, fin dall'inizio, espresso il proposito di un raccordo con l'Unione, nel quadro giuridico dell'Intesa con lo Stato.

### Note

<sup>1</sup> Due libri panoramici di storia del popolo ebraico in italiano sono P. Johnson, *Storia degli ebrei*, Tea, Milano 2006, e A. Eban, *Storia del popolo ebraico*, Mondadori, Milano 1971. Per l'Europa, A. Foa, *Ebrei in Europa dalla peste nera all'emancipazione*, Laterza, Roma-Bari 1992. Iniziatore della moderna storiografia ebraica è stato Heinrich Graetz con *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, in undici volumi dal 1853. Per Cecil Roth: C. Roth, *Histoire du Peuple Juif*, Éditions de la Terre Retrouvée, Paris 1957.

<sup>2</sup> Al Settecento, all'*Haskalah*, all'opera di Mendelssohn, ogni buona storia del popolo ebraico dedica vasti capitoli. Cecil Roth ne tratta in capitoli intitolati *L'alba della libertà* e *La caduta del Ghetto*. Anna Foa ne discorre negli ultimi capitoli di *Ebrei in Europa dalla peste nera all'emancipazione*. Paul Johnson in *Storia degli ebrei*, alle pagine 335 e seguenti. Si vedano M. Grusovin, *L'Haskalah e la trasformazione dell'Ebraismo nell'Europa illuminista*, in *Kadmos. Studi Mitteleuropei*, a cura di A. Arbo, ICM, Gorizia 2001, I, pp. 25-44, e il volume, da lui curato e introdotto, *Cultura ebraica nel Goriziano*, Forum, Udine 2007.

<sup>3</sup> Johann Kaspar Lavater, dedicandogli la traduzione tedesca della *Palingénésie philosophique* di Charles Bonnet, lo sfidò a confutarne gli argomenti a favore del cristianesimo o altrimenti a convertirsi. Si veda Y. Colombo, *Mendelssohn apologeta dell'Ebraismo*, in «La Rassegna Mensile di Israel», V (1931), 9 (gennaio), pp. 438-444. Del filosofo ebreo tedesco apparvero in edizione italiana, ad un decennio dalla morte, le *Lettere filosofiche sui sentimenti o sia sulla natura del piacere*, tradotte da Carlo Ferdinandi, pubblicate a Trieste, per circuito mitteleuropeo, presso Giovanni Torricella, nel 1797.

<sup>4</sup> B. Di Porto, *Origini e primi sviluppi del giornalismo ebraico*, in «Materia Giudaica» (Rivista dell'Associazione Italiana per lo studio del Giudaismo), 4, 1998, pp. 40-48.

<sup>5</sup> La concezione, formazione e struttura della *Halakhah* è analizzata nell'ampia voce della *Encyclopaedia Judaica*, tra diretta attribuzione alla rivelazione sinaitica, apporti rabbinici, approcci metodologici, interpretazioni ed applicazioni, angolazioni non ortodosse. La hanno curata L. Jacobs, B. De Vries, T. Friedman, E. Rackman, L.H. Silberman, I. Eisenstein. Dall'ottica polemica della nascente Riforma, il

concetto di *ortodossia* ebraica appare nel *Leviathan* di Saul Ascher, di cui parlerò tra poco, pubblicato nel 1792: C. Schulte, *Saul Ascher's Leviathan or the Invention of Jewish Orthodoxy in 1792*, in «Leo Baeck Institute Year Book», 2000, pp. 25-34. Ben presto il termine fu assunto in positivo, dai tradizionalisti, contro i cambiamenti.

<sup>6</sup> J. Katz, *Jews and Freemasons in Europe 1723-1939*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1970; D. Beresniak, *Juifs et Francs-Maçons*, Bibliophane, Paris 1989; B. Di Porto, *Momenti, aspetti, zone e figure del rapporto tra Ebrei e Massoneria*, testo di conferenza. Per l'Italia, si vedano, su singoli personaggi, le storie della Massoneria di A.A. Mola (Bompiani, 1992) e F. Conti (Il Mulino, 2003). Per un quadro filosofico e ideologico internazionale, G.M. Cazaniga, *La religione dei moderni*, ETS, Pisa 1999, che tratta, fra l'altro, della questione ebraica e di Mendelssohn. Il rapporto di ebrei e Massoneria è parte cospicua dell'antisemitismo e dell'antimassonismo. Un parossistico esemplare italiano è Francesco Gaeta, il cui libro *La Massoneria* è stato ristampato con introduzione di Mola da Forni nel 1989. Lo ho recensito nell'articolo *Il delirio nello scartafaccio. Francesco Gaeta poeta e giornalista, antisemita ed antimassone*, in «Rassegna Mensile di Israel», LVI (1990), pp. 101-112, tornando sull'argomento nello stesso periodico nel 1997 (LXIII, 2, pp. 121-132).

<sup>7</sup> Per Livorno, Aaron Fernandez e l'interesse di Isacco Samuele Reggio per lui, si vedano: B. Di Porto, *L'approdo al crogiuolo risorgimentale*, in «La Rassegna Mensile di Israel», L (1984), 9-12 (settembre-dicembre), pp. 803-862; B. Di Porto, *Il giornalismo ebraico in Italia. «L'Educatore Israelita»*, in «Materia Giudaica», 6, 2000, pp. 60-90, precisamente p. 61; D. Giglio, *Tra rivoluzione ed emancipazione. Il caso di Aaron Fernandez*, in *Per Marino Berengo. Studi degli allievi*, a cura di L. Antonielli, C. Capra, M. Infelise, Franco Angeli, Milano 2000, pp. 701-716.

<sup>8</sup> H. Graetz, *Histoire des Juifs*, edizione francese a cura di M. Vogue e M. Bloch, A. Levy, Paris 1882-1897, vol. V; M.A. Meyer, *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*, Wayne State University Press, Detroit 1988; G. Luzzatto Voghera, *Cenni storici per una ricostruzione del dibattito sulla riforma religiosa nell'Italia ebraica*, in «La Rassegna Mensile di Israel», LX (1993), pp. 47-70.

<sup>9</sup> D. Goldsmidt, *Il rabbinato livornese e la riforma del 1818*, in *Scritti sull'Ebraismo in memoria di Guido Bedarida*, Tipografia Giuntina, Firenze 1966, pp. 77-86.

<sup>10</sup> Goldsmidt, *Il rabbinato livornese*, p. 78.

<sup>11</sup> Prime indicazioni bibliografiche di fondo sul movimento di riforma sono: Meyer, *Response to Modernity*, cui rimando per gran parte dei soggetti, dei personaggi, dei paesi qui trattati, ed il complesso di voci, inerenti all'argomento e al suo contesto storico generale, per

soggetti, personaggi, paesi, nella *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, Keter, Publishing House; *Aspects of Progressive Jewish Thought*, introduzione di I.I. Mattuck, Victor Gollancz, London 1954; S.D. Schwartzman, *Reform Judaism in the Making*, Union of American Hebrew Congregations, New York 1962 (ristampa); S. Grayzel, *Storia degli ebrei*, Fondazione per la gioventù ebraica, Roma 1964; J.L. Blau, *Modern Varieties of Judaism*, Columbia University Press, New York-London 1966; W.B. Silverman, *Basic Reform Judaism*, Philosophical Library, New York 1970; L. Blue, *To Heaven with Scribes and Pharisees. The Jewish Path to God*, Darton Longman and Todd, London 1975; J.D. Rayner, B. Hooker, *Judaism for Today. An ancient faith with a modern message*, Union of Liberal and Progressive Synagogues, Stephen Austin, Hertford 1978; H.R. Greenstein, *Judaism. An Eternal Covenant*, Fortress Press, Philadelphia 1983; D.J. Goldberg, J.D. Rayner, *The Jewish People: Their History and Their Religion*, Penguin Books, London 1989; A. Gal, *The Changing Concept of "Mission" in American Reform Judaism*, American Jewish Archives, Jerusalem 1991; Voce *Ebraismo*, curata da S. Sierra, nella quinta appendice della *Enciclopedia Italiana*, relativa agli anni 1979-1992, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1992; S. Grayzel, *Storia degli ebrei*, Fondazione per la gioventù ebraica, Roma 1964; H. Küng, *Ebraismo*, Rizzoli, Milano 1993; *Riforma e Ortodossia*, inserto di Alef Dac, «Morashà», 1984, disponibile in Internet; V. Marchetti, *Dall'Ebraismo riformato all'Ebraismo laico*. Relazione tenuta al convegno *Identità laica, Identità religiosa*, in Casale Monferrato, nel 1997; M. Giuliani, *Il pensiero ebraico contemporaneo*, Morcelliana, Brescia 2003; M. Introvigne, J. Gordon Melton, *L'ebraismo moderno*, Elledici, Leumann (Torino) 2004; G. Luzzatto Voghera, *La riforma ebraica e le sue articolazioni fra Otto e Novecento*, in *Ebraismo*, a cura di D. Bidussa, Einaudi, Torino 2008 (Le religioni e il mondo moderno, 2), pp. 125-144; C. Facchini, *Voci dell'ebraismo liberale. Costruire una religione moderna*, *ibidem*, pp. 171-196; A. Prisco, *Ebraismo riformato*, Italian University Press, Genova 2010. Altre specifiche indicazioni sono fornite nelle precedenti e seguenti note.

<sup>12</sup> La partecipe ed allegra consuetudine di battere le panche o agitare delle nacchere quando, nella lettura del rotolo di Ester, si nomina Haman, avveniva nel passato in più clamorose usanze popolari: si veda, per certi eccessi, E. Horowitz, *Reckless Rites. Purim and the Legacy of Jewish Violence*, Princeton University Press, Princeton 2006. Un sacerdote cattolico mi ha detto che analoga consuetudine è o è stata, in certe chiese, quando nelle letture dei vangeli si nomina Giuda.

<sup>13</sup> Si veda il regolamento dell'Oratorio di Asti, del 1889, in *Memoirie di vita ebraica* di Augusto Segre, Bonacci, Roma 1979, riportato nel citato inserto di Alef Dac, *Riforma e Ortodossia*; D.G. Di Segni, *Innovazioni nel culto religioso ebraico a Roma nella seconda metà*

dell'Ottocento, in «Zakhor. Rivista di studi degli ebrei d'Italia», VIII (2005), pp. 43-75.

<sup>14</sup> Lo «Year Book» del Leo Baeck Institute di Londra ha onorato Gabriel Riesser, nell'edizione del 2006, per il bicentenario della nascita, nell'iconografia di copertina. Tra i molti studi dello «Year Book» che interessano la storia della Riforma e i suoi sfondi, indico: *War and Patriotism in Sermons to Central European Jews: 1756-1815*, di M. Saperstein, XXXVIII (1993), pp. 2-14; C. Clark, *Missionary Politics. Protestant Missions to the Jews in Nineteenth-Century Prussia*, *ibidem*, pp. 33-50; K. von Kellenbach, «*God does not oppress any human being*». *The Life and Thought of Rabby Regina Jonas*, XXXIX (1994), pp. 213-226; D. Sorkin, *Religious Reforms and Secular Trends in German-Jewish Life. An Agenda for Research*, XL (1995), pp. 169-184; M.A. Meyer, «*How awesome is this place!*». *The Reconceptualisation of the Synagogue in Nineteenth-Century Germany*, XLI (1996), pp. 51-63; L. Harries-Schumann, *Orthodoxy and Reform, Revolution and Reaction. The Jewish Community in Ichenhausen 1813-1861*, XLII (1997), pp. 29-48; M.R. Niehoff, *Zunz's Concept of Haggadah as an Expression of Jewish Spirituality*, XLIII (1998), pp. 3-24; A. Bernstein Nahar, *Hermann Cohen's Teaching concerning Modern Jewish Identity (1904-1918)*, *ibidem*, pp. 25-46; J. Haberman, *Kaufman Kohler and his Teacher Samson Raphael Hirsch*, *ibidem*, pp. 67-102; A. Gotzmann, *The Dissociation of Religion and Law in Nineteenth-Century German-Jewish Education*, *ibidem*, pp. 103-126; D. Ellenson, *The Israelitische Gebetbucher of Abraham Geiger and Manuel Joel: a Study in Nineteenth-Century German-Jewish Communal Liturgy and Religion*, XLIV (1999), pp. 143-166; D.N. Myers, *Hermann Cohen and the Quest for Protestant Judaism*, XLVI (2001), pp. 195-214; A. Bramer, *The Dialectics of Religious Reform: The Hamburger Israelitische Tempel in its Local Context 1817-1938*, XLVIII (2003), pp. 25-40; M.A. Meyer, *German Jewish Thinkers Reflect on the Future of the Jewish Religion*, LI (2006), pp. 3-10.

<sup>15</sup> Nel libro *Il semitismo nella civiltà dei popoli* (Torino 1884), David Levi scriveva che ormai l'ebreo «cittadino libero in mezzo ai cittadini, cessa di essere nazione e [l'ebraismo] non è più che una credenza libera, come le mille altre credenze, scuole filosofiche o sette, che sotto l'egida della libertà si possono formare, e la sua storia come nazione è chiusa per sempre» (pp. 58-59). Era, all'epoca, il pensiero, sebbene controverso, di molti tra gli ebrei italiani. Vi si insisteva anche per difesa dagli antisemiti, che accusavano gli ebrei di essere estranei alle nazioni tra cui vivevano. Levi inviò il libro al rabbino Margulies, che lo ringraziò per cortesia, prima ancora di leggerlo, in una delle lettere pubblicate da Leo Neppi Modona, nel novembre 1961, sulla «Rassegna Mensile di Israel», sintetizzando in

nota il contenuto del libro e la tesi sulla fine dell'entità nazionale ebraica. Dante Lattes, direttore della rivista, vi fece caso, da sionista e da ebreo di altra epoca, stupendosi, nel numero di maggio 1962, che né Margulies né Neppi Modona avessero colto e smentito quel giudizio. Troppi altri esempi di negazione della *nazione ebraica* si possono recare nell'età dell'emancipazione, e ne sussistono ancora. Oggi peraltro si parla di *popolo*, mentre *nazione* si riferisce meglio allo Stato di Israele. Il patriota Benedetto Musolino, autore di un progetto di Stato ebraico, non trovò favore in rabbini o altri esponenti dell'ebraismo italiano. Su David Levi ha svolto recentemente la tesi di Master in studi letterari all'Università di Amsterdam Alessandro Grazi con il titolo *The Passion of a People. David Levi's Dramas on Italian Nationalism and Jewish Identity in Risorgimento Italy*.

<sup>16</sup> M. Breuer, *Il commento al Pentateuco di Samson Raphael Hirsch*, in *La lettura ebraica delle scritture*, a cura di S.J. Sierra, Edizioni Dehoniane, Bologna 1995, pp. 389-400.

<sup>17</sup> M. Wiener, *Abraham Geiger & Liberal Judaism. The Challenge of the Nineteenth Century*, Hebrew Union College Press, Cincinnati 1981; H. Bomhoff, *Abraham Geiger durch Wissen zum Glauben. Through Reason to Faith*, Hentrich & Hentrich, Berlin 2006. B. Di Porto, *Origini e primi sviluppi del movimento ebraico di riforma. Scenario tedesco. La figura, il pensiero e l'opera di Abraham Geiger*, in «Hazman Veharaion - Il Tempo e L'Idea», XI (2003), 1-2.

<sup>18</sup> *Atti del XXIII Convegno Internazionale dell'Associazione per lo Studio del Giudaismo. L'Ottocento ebraico in Italia fra tradizione e innovazione; la figura e l'opera di Marco Mortara, Ravenna 14-16 settembre 2009*, a cura di Marco Perani, in «Materia Giudaica», XV-XVI (2010-2011), pp. 29-305; A. Salah, *L'epistolario di Marco Mortara (1815-1894). Un rabbino italiano tra riforma e ortodossia*, Giuntina, Firenze 2012. Michael A. Meyer nomina Mortara come eccezionale in Italia per propensione riformistica, in *Response to Modernity*, p. 433.

<sup>19</sup> Mazzini lo scrisse in una lettera a Elia Benamozegh del 20 gennaio 1870, pubblicata nel 1930 da Pellegrino Ascarelli. La ho riprodotta nel saggio *Ebraismo in Italia tra la prima guerra mondiale e il fascismo. Esperienze, momenti, personaggi*, in «La Rassegna Mensile di Israel», XLVI (1981), 1-3 (gennaio-giugno), pp. 90-119.

<sup>20</sup> A. Guetta, *Filosofia e Qabbalah. Saggio sul pensiero di Elia Benamozegh*, Thàlassa De Paz, Milano 2000; *Per Elia Benamozegh. Atti del convegno di Livorno su Benamozegh*, a cura di A. Guetta, Thàlassa De Paz, Milano 2001.

<sup>21</sup> Per la richiesta del culto in italiano, avanzata dal governo del Lombardo Veneto alla comunità di Mantova, si veda V. Colorni, *Judaica minora*, Giuffrè, Milano 1983, pp. 545-366, e per Trieste un documento in appendice al citato studio di Luzzatto Voghera, *Cenni*

*storici per una ricostruzione.* In tale documento, del 1820, i capi della comunità triestina scongiuravano l'obbligo del culto in italiano, facendo presente che le preghiere erano tradotte, e quindi verificabili dalle autorità, con testo a fronte. Fu questa la soluzione adottata in Italia e tuttora seguita, senza che ve ne sia la richiesta, in parte dei *siddurim* (libri di preghiere). Si può notare l'analogia odierna con l'istanza di integrazione dei musulmani in Europa e il voler sapere cosa si dice, predicando in arabo, nelle moschee, con la differenza del pericolo che si annida in certo integralismo islamico.

<sup>22</sup> Ho trattato delle preoccupazioni di questo genere, onde migliorare la mentalità, il costume, le attitudini professionali, in una parola l'educazione, con i risvolti sociali, in anni che precedettero l'avvio dell'emancipazione, in «Materia Giudaica», 5, 1999, pp. 33-44, parlando della «Rivista Israelitica» di Parma e di altra pubblicistica. Nel numero di «Zakhor», VIII (2005), D.G. Di Segni mostra come le preoccupazioni di miglioramento del costume e della mentalità fossero avvertite da rabbini ortodossi, toccando anche il campo religioso: *Innovazioni nel culto religioso ebraico a Roma nella seconda metà dell'Ottocento*, pp. 43-75. Nel convegno dell'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo, tenuto a Ravenna nel settembre 2009, Maddalena Del Bianco ha trattato l'impegno del rabbinato italiano nell'Ottocento per l'istruzione e l'educazione.

<sup>23</sup> J.R. Marcus, *Israel Jacobson The Founder of the Reform Movement in Judaism*, Hebrew Union College Press, Cincinnati 1972.

<sup>24</sup> Sulla modifica di significato data alla sinagoga, con l'emancipazione, in Germania (e largamente anche in Italia) v. il citato Meyer, «*How awesome is this place!*». Heinrich Heine così descrisse in modo satirico e irriverente nel poema, tutto satirico, *Deutschland, ein Wintermärchen*, tradotto da Giuseppe Chiarini (Zanichelli, Bologna 1882): «Gli ebrei sono divisi in due partiti / avversi / I vecchi stanno / Raccolti insieme ne la sinagoga / I nuovi al tempio vanno / I nuovi amano la carne di maiale / E la democrazia. / Son più fedeli i vecchi a la rognosa / Loro aristocrazia. / Io voglio bene ai nuovi e bene ai vecchi / ma posso per Dio giurare / Che le brune sardelle affumicate / Mi son molto più care». Dall'articolo di Guido Lodovico Luzzatto, *Heine e l'ebraismo*, in «La Rassegna Mensile di Israel», XII (1938), 5, pp. 183-196.

<sup>25</sup> La valorizzazione della *Haggadah*, nel rapporto dialettico con la *Halakhah*, assurge a pagine di bella intensità in Abraham Joshua Heschel: *Dio alla ricerca dell'uomo*, Borla, Torino 1969, pp. 348-357. Per l'Ottocento M.R. Niehoff l'ha evidenziata nel citato articolo *Zunz's Concept of Haggadah*.

<sup>26</sup> Le cose, nella diaspora, per molte persone, non sono ancora cambiate, quanto alla possibilità di astenersi dal lavoro nel sabato.

<sup>27</sup> Samuele David Luzzatto fu in rapporto con Geiger ed altri innovatori sul piano scientifico, ma si oppose, sul piano religioso-

normativo, alle riforme. Il blog *Kolot* di Morashà, il 1 novembre 2007, ha riproposto, senza citarne gli estremi bibliografici o documentari, sotto il titolo *La Riforma? Una sconciissima cosa*, una pagina duramente polemica del famoso dotto contro gli innovatori del suo tempo, cui negava la qualifica di riformatori, riconoscendola invece, pur nel dissenso, ai caraiti.

<sup>28</sup> Per Šabatai Zevi e il movimento sabatiano, G. Scholem, *Sab-betay Ševi. Il messia mistico 1626-1676*, Einaudi, Torino 2001. Per il frankismo e la connessione con il movimento messianico di Šabatai Zevi si veda il volume di più autori, a cura di L. Quercioli Mincer, «Un ebreo resta sempre un ebreo». *Vicende dell'ebraismo e del mes-sianesimo nella cultura polacca*, Biblioteca Aretina, Arezzo 2008.

<sup>29</sup> Di Hermann Cohen l'editrice San Paolo ha pubblicato, in prima versione italiana con note di commento, a cura di A. Poma e P. Fiorato, l'opera *Religione della ragione dalle fonti dell'Ebraismo* (Cini-sello Balsamo 1994). L'opera uscì, dopo la morte del filosofo, a cura dalla moglie Martha Lewandowsky, destinata a perire nella *Shoah*. Un volume di più autori *Ebraicità e Germanicità. La "simbiosi" di H. Cohen*, è edito a Milano da Thàlassa De Paz. Negli «Year Book» del Leo Baeck Institute 1998 e 2001 sono apparsi due saggi su Cohen, rispettivamente di A. Bernstein Nahar (*Hermann Cohen's Teaching Concerning Modern Jewish Identity*) e di D.N. Myers (*Hermann Cohen and the Quest for Protestant Judaism*). Giuliani, *Il pensiero ebraico contemporaneo*, pp. 31-40; C. Adorisio, *Leo Strass lettore di Hermann Cohen*, Giuntina, Firenze 2007.

<sup>30</sup> *L'essenza dell'Ebraismo*, prima tra le maggiori opere di Leo Baeck, è stata fatta conoscere in Italia da Lea Sestieri, nella collana, da lei diretta, dell'editore Marietti, Genova 1988; *This People Israel: The Meaning of Jewish Existence*, W.H. Allen, London 1965 (originale in tedesco *Dieses Volk: Jüdische Existenz*, Europäische Verlag-sanstalt, Frankfurt am Main 1955). Per le sue vedute sulle origini del cristianesimo, *infra* alla nota 64. Ho rievocato il rabbino tedesco in «Hazman Veharaion - Il Tempo e L'Idea», II (1994), 8.

<sup>31</sup> J.B. Soloveitchik, *Halachic Man* [originale in ebraico *Ish ha-Halakhah*, del 1944 sulla rivista «Talpiot»], Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1983; Giuliani, *Il pensiero ebraico contemporaneo*, pp. 339-350.

<sup>32</sup> M. Stanislawski, *A Murder in Lemberg*, Princeton University Press, Princeton 2007.

<sup>33</sup> R.S. Wistrich, *Gli ebrei di Vienna 1848-1916*, Rizzoli, Milano 1994.

<sup>34</sup> D. Malkiel, *Nuova luce sulla carriera di Isacco Samuele Reggio*, in *Cultura ebraica nel Goriziano*, pp. 137-160; M. Grusovin, *Isacco Samuele Reggio rabbino e filosofo*, in «Quaderni Giuliani di Storia», XVII (1996), 2 (luglio-dicembre), pp. 7-29.

<sup>35</sup> Citato inserto *Riforma e Ortodossia* di Alef Dac.

<sup>36</sup> Ho seguito il corso del dibattito, nel contesto della generale problematica ebraica, in uno studio sul giornalismo ebraico italiano, condotto in articoli su riviste, specialmente in «Materia Giudaica»: 5, 1999, pp. 33-45; 6, 2000, pp. 60-90; VI (2001), 1, pp. 104-109; VII (2002), 2, pp. 349-384; IX (2004), 1-2, pp. 249-264.

<sup>37</sup> È stato un ebraismo laico, problematico, ridotto a pochi principi certi di orientamento (monoteismo, libertà politica, giustizia sociale, senso della famiglia, pensosa accettazione della morte e altri salienti motivi) di intellettuali impegnati nella cultura e nella politica italiane. Lo esprime a titolo del tutto personale, ma con un valore esponenziale e rappresentativo, Nello Rosselli al convegno giovanile ebraico di Livorno, nel novembre 1924. L'atteggiamento ha già una vaga formulazione nella presa di posizione antisionista di Lodovico Mortara, il figlio del rabbino, su «La Riforma Sociale» del 15 ottobre 1897 (IV, 10, pp. 934-937), ed ha un altro esempio in Guido Ludovico Luzzatto, per il quale si veda la raccolta di articoli *Ebraismo e antisemitismo*, a cura di A. Cavaglion e E. Tedeschi, Franco Angeli, Milano 1996.

<sup>38</sup> A. Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, Einaudi, Torino 1963, p. 374. Asher Sala, al convegno dell'A.I.S.G., tenuto nel settembre 2009 in Ravenna, ha ritenuto non convincente il giudizio di Milano.

<sup>39</sup> D. Lattes, *Felice Momigliano*, Israel, Firenze 1924; A. Cavaglion, *Felice Momigliano (1866-1924). Una biografia*, Il Mulino, Bologna 1988; B. Di Porto, «*Il Vessillo Israelitico*». *Un vessillo ai venti di un'epoca tra Otto e Novecento*, in «Materia Giudaica», VII (2002), 2, pp. 349-383.

<sup>40</sup> Si veda, in particolare di Cavaglion, *Ebrei senza saperlo*, L'Ancora del Mediterraneo, Napoli 2002. In «Hazman Veharaion - Il Tempo e L'Idea» (X [2002], 20-22) è il testo di una sua conferenza sugli *Ebrei modernizzanti in Italia*.

<sup>41</sup> A.F. Formigini, *Parole in libertà*, Edizioni Roma, Roma 1945.

<sup>42</sup> B. Di Porto, *Roberto Assagioli a venti anni dalla morte*, in «Hazman Veharaion - Il Tempo e L'Idea», II (1994), 19. L'Unione Italiana per l'ebraismo Progressivo iniziò nel 1952 a pubblicare un bollettino e dal 1954 la rivista «HaKol - La Voce», il cui primo numero si aprì con il messaggio di saluto di Leo Baeck e con l'articolo programmatico di Virginio Vita. In stretto rapporto con Baeck fu la moglie di Vita, Veronica Prenski. Assagioli era dal 1946 in rapporto epistolare con Buber. Vi fu un'iniziativa editoriale con «L'Arca, Il Rinascimento del libro», che pubblicò testi di Guglielmo Vita, padre di Virginio, del rabbino Israel Mattuck (*L'Ebraismo liberale*) e di altri autori. Fecero parte dell'Unione Angiolo Orvieto, Graziella Viterbi, il dottor Saul Israel in Roma, Ester Ascarelli in Roma che ospitò riunioni nella sua casa, Gina Formagagini a Napoli. Ho conosciuto

Saul Israel, Virginio Vita, Graziella Viterbi. Altre notizie, specie sul rapporto con Leo Baeck, mi ha dato il dottor Sandro Ventura, che conosce Veronica Prenski.

<sup>43</sup> «Il Vessillo Israelitico», in una nota non firmata e presumibilmente di Benamozegh, sull'undicesimo fascicolo del 1894, parlò di Giavi, qualificandolo *poeta* ma criticando, come già aveva fatto nel 1883, le sue spinte proposte di riforma. Il maestro lo ricordò, per la morte prematura, l'anno successivo, nel fascicolo di aprile, dolendosi di nuovo per le posizioni radicali, mentre rilevava che era rimasto fedele alla sua visione cabalistica. Benamozegh criticò allora i due estremi di una teosofia senza precettistica e di una precettistica senza teosofia. La notizia della sua morte comparve anche nel periodico «Il Pensiero Israelitico» di Pitigliano, diretto da Guglielmo Lattes (secondo fascicolo del 1895).

<sup>44</sup> Del sentimento e dell'ideale ebraico nella poesia e nel pensiero di Angiolo Orvieto mi sono occupato in «Hazman Veharaion - Il Tempo e L'Idea», III (1995), 11 e 12.

<sup>45</sup> G. Lattes, *Riformismo ebraico inverosimile*, in «Il Vessillo Israelitico», LV (1907), pp. 601-603.

<sup>46</sup> Non ho finora ritrovato un giudizio negativo di Benedetto Croce, che rammento avere letto, sul *modernismo* ebraico di Levy: rientra nel suo atteggiamento polemico verso il modernismo religioso in generale, visto come ambiguo compromesso tra pensiero filosofico e religioni positive. A proposito del modernismo cattolico il filosofo scrisse di essere, una volta tanto, d'accordo col papa (*Pagine sparse*, Ricciardi, Napoli 1940). Il rabbino Samuele Colombo, successore di Benamozegh in Livorno, apprezzò il modernismo cattolico, per serietà di studi e per la tendenza a risalire alle fonti ebraiche, mentre giudicò severamente quello ebraico: si veda «Il Vessillo Israelitico», 1909, pp. 62-66. Sul modernismo cattolico si veda *Modernismo un secolo dopo*, a cura di L. Vaccaro e M. Vergotini, Morcelliana, Brescia 2010.

<sup>47</sup> *An English Jew. The Life and Writings of Claude Montefiore selected*, edited and introduced by E. Kessler, Vallentine Mitchell, London 2002; D. Cesarani, *The Jewish Chronicle and Anglo-Jewry 1841-1991*, Cambridge University Press, Cambridge 1994; A.J. Kershner, J.A. Romani, *Tradition and Change. A History of Reform Judaism in Britain 1840-1995*, Vallentine Mitchell, London 1995.

<sup>48</sup> Voce *United States of America*, in *Encyclopaedia Judaica*, Keter, Jerusalem, oppure CD-Rom Edition, Judaica Multimedia; A. Hertzberg, *Gli ebrei in America*, Bompiani, Milano 1993; G. Iurlano, *Sion in America*, Le Lettere, Firenze 2004; *The Columbia History of Jews and Judaism in America*, a cura di M. Lee Raphael, Columbia University Press, New York 2008; M. Molinari, *Gli ebrei di New York*, Laterza, Roma-Bari 2007; Meyer, *Response to Modernity*,

cap. 6, intitolato *America: The Reform's Movement's Land of Promise; American Reform Judaism*, diretto da D.E. Kaplan, Routledge, New York-London 2001; A. Silverstein, *Alternative to Assimilation. The Response of Reform Judaism to American Culture 1840-1930*, Brandeis University Press, Hannover-London 1994; B. Di Porto, *Origini, sviluppi e apporti della presenza ebraica nella storia nordamericana (limitatamente agli Stati Uniti d'America)*, in *L'Europa e la sua espansione religiosa nel continente nordamericano*, a cura di L. Vaccaro, Centro Ambrosiano-ITL, Milano 2012, pp. 661-690.

<sup>49</sup> J. Haberman, *Kaufmann Kohler and his Teacher Samson Raphael Hirsch*, in «Leo Baeck Institute Year Book», 1998, pp. 73-102; Giuliani, *Il pensiero ebraico contemporaneo*, pp. 117-122.

<sup>50</sup> L.C. Dubin, *The Reconciliation of Darwin and Torah in "Pe'er haAdam" of Vittorio Hayim Castiglioni*, in «Italia Judaica», 1993, pp. 273-284.

<sup>51</sup> M. Giuliani, *I Conservative negli Stati Uniti e il Jewish Theological Seminary*, in *Ebraismo*, pp. 385-405; M. Giuliani, *Il Giudaismo Conservativo*, Morcelliana, Brescia 2010.

<sup>52</sup> W. Alexander, *Un centenario interessante: il livornese Sabato Morais e la sua carriera americana*, in «La Rassegna Mensile di Israel», XVII (1951), 7 (luglio), pp. 301-304; B. Di Porto, *Un secolo dalla morte di Sabato Morais. Un rabbino livornese all'origine dell'Ebraismo Conservativo*, in «Hazman Veharaion - Il Tempo e L'Idea», V (1997), 12, pp. 69-70; M. Giuliani, *Sabato Morais (1823-1897). Un ponte tra il Giudaismo italiano e i Conservative americani*, in «Sefer. Studi Fatti Ricerche», 119 (luglio-settembre 2007), pp. 16-17; L.E. Funaro, *"Home and Friends". Ritratti di ebrei italiani dell'Ottocento nelle pagine di Sabato Morais*, in «Materia Giudaica», XV-XVI (2010-2011), pp. 281-305.

<sup>53</sup> Della differenza e del graduale avvicinamento tra tedeschi e russi tratta diffusamente Arthur Hertzberg nella citata opera *Gli ebrei in America*.

<sup>54</sup> La definizione di *Melting Pot* per la nuova situazione negli Stati Uniti di America fu di Israel Zangwill nella commedia così intitolata del 1909: vi si descrive il «great melting-pot where all the races of Europe are melting and reforming». Si vedano Hertzberg, *Gli ebrei in America*, p. 211, e la voce relativa a Zangwill nella *Encyclopaedia Judaica*.

<sup>55</sup> Si vedano la voce relativa a Kallen, di S. Ratner, nella *Encyclopaedia Judaica*, e Hertzberg, *Gli ebrei in America*, pp. 212 ss.

<sup>56</sup> Si veda, per l'impostazione binazionale, la raccolta di scritti di Martin Buber *Una terra e due popoli*, edita dalla Giuntina, Firenze 2008.

<sup>57</sup> E. Sereni, *America ebraica 1937*, in «La Rassegna Mensile di Israel», XI (1937), 11-12 (luglio-agosto), pp. 496-525. Un altro eminente

sionista americano, cooperante con Wise ma non collegato, per quanto mi consta, al movimento di riforma fu il giurista Louis Dembitz Brandeis (1856-1941), consigliere del presidente Wilson e primo membro ebreo della Corte Suprema degli Stati Uniti: al pari di Wise, pensava che un ebreo è tanto migliore americano quanto più consapevole del proprio ebraismo e perciò anche sionista.

<sup>58</sup> B. Di Porto, *Un profilo di Alfonso Pacifici con una personale introduzione*, in «Hazman Veharaion - Il Tempo e L' Idea», XV (2007), 24, pp. 106-116.

<sup>59</sup> Per le discussioni in seno alla Riforma e la dialettica tra le sue tendenze in America, si veda *Contemporary Debates in American Reform Judaism. Conflicting Visions*, a cura di D.E. Kaplan, Routledge, New York-London 2001.

<sup>60</sup> Nata a Berlino nel 1902, Regina Jonas studiò alla Scuola superiore di Scienza del Giudaismo, sostenne nella tesi di laurea la possibilità di ordinazione rabbinica per le donne in base alle fonti halachiche, ma questa le fu rifiutata, anche da Leo Baeck, per non inasprire il conflitto con l'ortodossia. La ottenne nel 1935 dal rabbino Max Dienemann e, grazie alla diminuzione del numero dei rabbini sotto la persecuzione, poté esercitare le funzioni e predicare. Nel 1942 fu deportata a Theresienstadt, dove operò a fianco dello psicanalista e psichiatra Victor Frankl per la cura psicologica e spirituale dei compagni di prigionia. Trasferita nell'ottobre 1944 ad Auschwitz, morì due mesi dopo. Si veda il citato Kellenbach, «*God does not oppress any human being*». La tesi di Jonas è stata pubblicata a cura di E. Klapheck, con prefazione di H. Simon: *Fräulein Rabbiner Jonas: kann die Frau das rabbinische Amt bekleiden? Eine Streitschrift von Regina Jonas*, Hentrich & Hentrich und Centrum Judaicum Berlin, Berlin 2000. A. Prisco, *Regina Jonas. Una vita da rabbino*, Medea, Pavia 2011; M.T. Milano, *Regina Jonas. Vita di una rabbina. Berlino 1902 - Auschwitz 1944*, Effatà, Cantalupa (Torino) 2012.

<sup>61</sup> E. Boccara, *Il Jacobs Affair incrementò il pluralismo ebraico in Inghilterra*, in «Hazman Veharaion - Il Tempo e L' Idea», VIII (2000), 11-14. Non entro nel merito delle posizioni sulla moderna critica biblica nell'ebraismo ortodosso, data la complessa varietà delle sue scuole di pensiero. Se ne riscontrano metodi e applicazioni in studiosi di fede ortodossa, ma l'ebraismo progressivo è globalmente aperto, in attitudine intrinseca, alla moderna critica biblica, assortendola con tradizionali abiti di studio e riflessione. Giuliani, *Il pensiero ebraico contemporaneo*, pp. 439-450. Nella Università ebraica di Gerusalemme, dove era dapprima arduo introdurre la moderna critica biblica, essa ha un eminente cultore nel professor Alexander Rofè, del quale l'editrice Paideia di Brescia ha pubblicato in Italia, nel 2011, in due volumi, la *Introduzione alla letteratura della Bibbia ebraica*, tradotta da G. Lembi e P. Sciumbata. La ho

recensita in «Hazman Veharaion - Il Tempo e L'Ida», XIX (2011), pp. 3-7, 35-40.

<sup>62</sup> S.B. Freehof, *Today's Reform Responsa*, The Hebrew Union College Press, Cincinnati 1990.

<sup>63</sup> Si veda la parte curata da L.H. Silverman nella voce sulla *Halakhah* nella *Encyclopaedia Judaica*. Un libro del rabbino François Garai, tradotto in italiano ad uso delle congregazioni progressive, si intitola appunto *Il mondo delle mizvot*.

<sup>64</sup> L. Baech, *Judaism and Christianity*, Leo Baeck Institute, New York 1958, e *Il Vangelo: un documento ebraico*, Giuntina, Firenze 2004.

<sup>65</sup> M. Kaplan, *The Greater Judaism in the Making*, The Reconstructionist Press, New York 1967. Su Kaplan, Giuliani, *Il pensiero ebraico contemporaneo*, pp. 129-140.

<sup>66</sup> M. Kaplan, *The Meaning of God in Modern Jewish Religion*, Reconstructionist Press, New York 1962.

<sup>67</sup> Steinberg si distinse da Kaplan per il mantenimento della dimensione metafisica. Il suo libro *As a Driver Leaf*, pubblicato nel 1939, si ispira nel titolo all'immagine della foglia agitata, o sbattuta, dal vento di Levitico 26, 36 (dove gli ebrei in esilio saranno impauriti dal suo fruscio) e di Giobbe 13, 25 (a cui il misero, inseguito da Dio, si paragona), nel trattare la condizione dell'ebreo smarrito dal retaggio e dai propri valori, richiamando la figura talmudica di Elisha ben Avuyah. Altre sue opere sono *The Making of Modern Jew* (1934), *A Partisan Guide to the Jewish Problem* (1945), *A believing Jew* (1951), *Anatomy of Faith* (1960).

<sup>68</sup> Tra le opere di Kohn, *Faith of America* (1951), *Religion and Humanity* (1953), *American Jewry. The Tercentenary and After* (1955), *Good To Be A Jew* (1959). Giuliani, *Il pensiero ebraico contemporaneo*, pp. 451-459.

<sup>69</sup> L'argomento della contrazione divina, lo *zimzum*, a spiegazione del silenzio di Dio nella *Shoah*, è svolto da Hans Jonas in *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Il Melangolo, Genova 2004. Per un'idea d'insieme della teologia radicale e sul tema della «morte di Dio», A. Torno, *Quel che resta di Dio*, Mondadori, Milano 2005.

<sup>70</sup> Il movimento laico-umanistico è sorto in America, ma è presente anche in altri paesi ed è organizzato nella *International Federation of Secular Humanistic Jews*.

<sup>71</sup> Si vedano, su Rubenstein e Fackenheim, I. Kajon, *Fede ebraica e ateismo dopo Auschwitz*, Benucci, Perugia 1993; Giuliani, *Il pensiero ebraico contemporaneo*; M. Grusovin, *Ripensare l'uomo dopo la Shoah: il contributo di Emil L. Fackenheim*, in *Corpore et anima unus. Saggi di antropologia*, a cura di G. Del Missier e M. Qualizza, Cantagalli, Siena 2008, pp. 146-157.

<sup>72</sup> E. Borowitz, *Studies in the Meaning of Judaism*, The Jewish

Publication Society, Philadelphia 2002. Si veda inoltre il saggio *The Pivotal Issue in a Century's Jewish Thought*, pubblicato in «Conservative Judaism», 55, 2003/4, ora in rete. Su Borowitz, Giuliani, *Il pensiero ebraico contemporaneo*, pp. 461-470.

<sup>73</sup> Sull'ebraismo ortodosso in America, K. Caplan, *The Ever Dying Denomination: American Jewish Orthodoxy*, in *The Columbia History of Jews and Judaism in America*, pp. 167-188.

<sup>74</sup> J.B. Soloveitchik, *The Lonely Man of Faith*, apparve come saggio in «Tradition», VII (1965), 2, pp. 5-67 e fu pubblicato in libro, da Doubleday, nel 1992. Interpreta le diverse rappresentazioni dell'uomo nei primi due capitoli di Genesis: al primo Adamo, fin dal principio articolato nei due sessi, Dio affida il dominio del mondo, cosicché è il «majestic man»; il secondo appare solitario a Dio, che lo ferisce nel sonno per dargli la compagna, e non sottomette il mondo ma coltiva e custodisce il giardino. Meno possente e più vulnerabile, il secondo Adamo si dispone all'affetto della compagna e ad entrare nel patto. L'editrice Giuntina ha pubblicato dell'autore una raccolta di scritti, intitolata *Riflessioni sull'ebraismo* (Firenze 1998), a cura di A.R. Besdin e A.M. Somekh. Su Soloveitchik, Giuliani, *Il pensiero ebraico contemporaneo*, pp. 339-350.

<sup>75</sup> E. Borowitz, *Coexisting with Orthodox Jews*, nel citato volume *Studies in the Meaning of Judaism*.

<sup>76</sup> Mi riferisco particolarmente al libro di Borowitz *Choices in Modern Jewish Thought. A Partisan Guide*, Behrman House, New York 1983. Egli è anche impegnato nel dialogo ebraico-cristiano e più in generale interreligioso.

<sup>77</sup> Responso di Rav Soloveitchik, citato in voce di *Wikipedia* su rete. L'endiadi *Fate and Destiny* è anche titolo di una sua opera: *Fate and Destiny: from Holocaust to the State of Israel*, Ktav Publishing, New York 2000.

<sup>78</sup> Perfetta è la corrispondenza degli atteggiamenti di Irving Greenberg in materia di confronto interreligioso e di confronto infra-ebraico. Sul «Bollettino della Comunità Ebraica di Milano», nel numero di maggio 2000, si legge questa sua professione di dialogo: «Sono un ortodosso pluralista, che crede che principi comuni uniscono diverse correnti malgrado le divergenze fondamentali tra di loro. Questi principi comuni legittimano il movimento *reform* e gli altri movimenti religiosi *liberal* come *partners* dell'alleanza, non solo quando hanno ragione, ma anche quando sono in torto per quanto riguarda la fede e la pratica. Tuttavia il pluralismo deve dare un significato all'*altro da sé*, più che legittimarlo. Pluralismo significa anche consentire una *partnership* nella quale ognuna delle parti scommette sull'altra. Poiché l'altro ha la possibilità di raggiungere ebrei che io non posso avvicinare, allora qualsiasi contributo per rafforzare l'altro è una *mizvà*».

<sup>79</sup> Buber, nei *Sette discorsi sull'ebraismo* (Carucci, Roma 1976,

pp. 34-35) parlò degli autori riformati, che riducevano il giudaismo a confessione religiosa, con scarsa stima intellettuale, e invero con poco impegno di informazione, in rapido taglio polemico. Salvava Moritz Lazarus, cui sopra ho accennato.

<sup>80</sup> Indicativo dell'alta ed utopica esigenza etico-politica di Buber è il libro *La regalità di Dio*, Marietti, Genova 1989.

<sup>81</sup> Nel discorso *La via sacra* Buber ascrive al merito del ritualismo tradizionale l'aver preservato l'ebraismo da influenze straniere, ma al costo di comprimere l'intima religiosità. Afferma quindi il principio della rivelazione continuativa: «Per voi Dio è uno che si è manifestato una volta e non più. A noi però egli parla dal cespuglio ardente d'oggi e dagli *urim e tumim* del nostro più intimo cuore».

<sup>82</sup> W. Herberg, *Judaism and Modern Man. An Interpretation of Jewish Religion*, Jewish Light Publishing, Woodstock (Vermont) 1997. Su Herberg, Giuliani, *Il pensiero ebraico contemporaneo*, pp. 393-402.

<sup>83</sup> Le opere di Buber sul ḥassidismo sono ora raccolte nel volume *Storie e leggende chassidiche*, Mondadori, Milano 2008. Heschel, lui stesso di famiglia ḥassidica, porta nella pienezza del ḥassidismo con l'opera *Passione di verità* (Rusconi, Milano 1997), centrata sulla figura del Reb Menahem Mendl, chiamato dalla città nativa, il *Kotzker*. Questi fu più o meno contemporaneo di Soren Kierkegaard, a cui Heschel lo compara, per analogia di esistenzialistico radicalismo teologico. Il filosofo danese non fu tenero verso l'ebraismo, ma ha esercitato su pensatori ebrei un'influenza che forse non pensava di avere.

<sup>84</sup> J. Neusner, *Disputa immaginaria tra un rabbino e Gesù*, Piemme, Casale Monferrato 1996, con larga citazione e discussione nel libro *Gesù di Nazaret* (Rizzoli, Milano 2007) del pontefice Benedetto XVI. Questi ha avuto modo, attraverso la lettura di Neusner, di misurare serenamente il divario tra l'ammirazione che un ebreo poteva avere per aspetti del connazionale Gesù e la *pretesa* del *Figlio dell'uomo*, che è giustificata ed autenticata solo nella fede cristiana, andando oltre la sua dimensione umana; sicché il Figlio dell'uomo difficilmente si può ricondurre all'immagine anacronistica, talvolta addotta, di un *rabbino liberale*, anche se la sua carica profetica e la sua critica all'eccessivo formalismo e nomismo possono prestarsi ad un parziale raffronto. Di Neusner, la Giuntina di Firenze ha pubblicato *I fondamenti del Giudaismo*.

<sup>85</sup> C. Montefiore, *Gesù di Nazaret nel pensiero ebraico contemporaneo*, introduzione e versione di F. Momigliano, Formiggini, Genova 1914. Di una teologia ebraica del cristianesimo si occupano oggi in Italia Massimo Giuliani e Marco Morselli, di cui ho recensito *I passi del messia* (Marietti, Genova-Milano 2007) in «Hazman Veharaion - Il Tempo e L'Idea», XV (2007), 13-16.

<sup>86</sup> Una posizione analogamente bilanciata, nella differenza del

problema, Soloveitchik tenne riguardo alla possibilità del dialogo ebraico-cristiano, che l'ortodossia più intransigente evita o vuole strettamente delimitare. Egli, nel saggio *Confrontation* del 1964, lo valutò utile sulle questioni etiche e sociali, evitandolo sul piano teologico o religioso. Massimo Giuliani, in un saggio pubblicato sulla rivista «Keshet» (numero di giugno-luglio 2008, pp. 69-74) ha esposto l'interpretazione flessibile che del pensiero di Soloveitchik hanno dato gli autorevoli suoi discepoli Irving Izhak Greenberg e David Hartman, impegnati dal canto loro nel dialogo. Greenberg e Hartman hanno infatti valutato la posizione del maestro come un significativo inizio di apertura in rapporto al suo tempo, quando ancora non si era chiarita la svolta conciliare della Chiesa cattolica, ed in rapporto all'intransigente sospetto della stretta ortodossia. Soloveitchik riteneva di dover procedere cautamente, tenendo conto dell'effetto assimilazionistico che l'incontro su temi teologicamente impegnativi poteva avere su intellettuali ebrei illuministicamente attratti da valori universali, ma non educati all'intendimento di intimi e caratterizzanti supporti ebraici. È il requisito che i due discepoli ritengono congruo per ogni distinta comunità di fede nella proficuità dell'incontro e del dialogo. Il saggio di Giuliani fu riprodotto, nel numero del 28 ottobre 2008, da «Kolot», *newsletter* del sito ebraico [www.Morashà.it](http://www.Morashà.it), che di lì a poco riferì la perdurante interpretazione restrittiva di un altro discepolo di Soloveitchik, il rabbino Herschel Reichman. Questi aveva tenuto un chiaro discorso il 17 febbraio 2004, riportato in «Kolot» nel numero del 19 aprile 2005. Di Greenberg e di Hartman Giuliani tratta ampiamente nella citata opera *Il pensiero ebraico contemporaneo*.

<sup>87</sup> J. Sachs, *La dignità della differenza*, Garzanti, Milano 2004.

<sup>88</sup> Del rabbino ortodosso David Hartman – deceduto a Gerusalemme il 10 febbraio 2013 – è uscito in Italia, come quaderno di Qol. 2, con presentazione di Raniero Fontana, il volume *Sub specie humanitatis. Elogio della diversità religiosa*, Aliberti, Reggio Emilia 2004. Ben noti in Italia, tra gli autori ebrei versati nel dialogo ebraico-cristiano, sono Rosenzweig, Buber, Isaac, Flusser, Ben Ḥorin, Chouraqui. Tra i molti, meno noti in Italia, di diverse tendenze, che dal campo ebraico hanno approfondito il dialogo con il cristianesimo, si segnalano, solo come esempi, Gunther Plaut, Walter Jacob, Will Herberg, Hans Schoeps.

<sup>89</sup> *Ebraismo e modernità*, in «Hazman veharaion - Il Tempo e L'Idea», XIII (2005), 5-6. *Radici ebraiche del moderno* si intitola un volumetto di Sergio Quinzio (Adelphi, Milano 1991).

<sup>90</sup> L'ebraismo progressivo ha un proprio movimento sionistico, che fa parte della Organizzazione sionistica mondiale. Si veda M. Livni, *Reform Zionism*, Gefen, Jerusalem-New York 1999, e *The Place of Israel in the Identity of Reform Jews and Other Reform Zionist Essays*, Kibbutz Lotan, [s.a]. L'Israel Religious Action Center è un organismo che si adopera per i diritti civili, la tutela della libertà

religiosa e del pluralismo religioso ebraico. Diffonde una *newsletter* in Web, intitolata «The Pluralist». In seguito a giudizio della Corte suprema, è stato recentemente riconosciuto a rabbini non ortodossi operanti in circoscrizioni territoriali un assegno retributivo dello Stato. Questo dovrebbe essere erogato dal Ministero della cultura e dello sport, mentre i rabbini ortodossi sono retribuiti dal Ministero per gli affari e i servizi religiosi. Lo Hebrew Union College, principale istituto di formazione rabbinica del movimento progressivo, ha sede in Gerusalemme. In Israele si svolgono le convenzioni mondiali, cui nel 2003 e nel 2007 ho preso parte come rappresentante della congregazione Lev Ḥadash. Vi sono in Israele molte sinagoghe progressive e *kibbutzim* progressivi, che ho ammirato in visite e soggiorni.

<sup>91</sup> Il problema è trattato da D. Bidussa nel citato volume *Ebraismo* nella parte intitolata *La religione civica israeliana*, pp. 354-382.

<sup>92</sup> Storie generali degli ebrei d'Italia: C. Roth, *The History of the Jews of Italy*, Philadelphia, 1946; A. Milano, *Storia degli ebrei d'Italia*, Einaudi, Torino 1963. Utili e recenti le sintesi di L. Tas, *Storia degli ebrei in Italia*, Einaudi, Torino 1983, e di B. Segre, *Gli ebrei in Italia*, Fenice, Milano 2000 (e con lo stesso titolo, Giuntina, Firenze 2001). Gli studi sull'ebraismo italiano conoscono un forte incremento.

<sup>93</sup> M. Del Bianco Cotrozzi, *Il Collegio Rabbinico di Padova. Un'istituzione religiosa dell'Ebraismo sulla via dell'emancipazione*, Olschki, Firenze 1995.

<sup>94</sup> I. Zoller, *Il maestro di S.D. Luzzatto, R. Abram Eliezer Levi, e la questione della riforma del culto in Italia*, in «La Rivista Israelitica», 1912, 1-2, pp. 37-48; I. Zoller, *Gli inizi della riforma sinagogale e l'Ebraismo italiano 1818-1820*, Treves Zanichelli, Trieste 1919.

<sup>95</sup> Vedi *supra* nota 38.

<sup>96</sup> M.E. Artom, *Tentativi di riforma in Italia nel secolo scorso e analisi del fenomeno nel presente*, in «La Rassegna Mensile di Israel», XLII (1976), pp. 355-366.

<sup>97</sup> Vedi *supra* nota 8.

<sup>98</sup> Presidenti di Lev Ḥadash sono stati il dottor Aldo Luperini, il professor Bruno Di Porto, il professor Ugo Volli. L'attuale presidente è il dottor Carlo Riva. Rabbino è il dottor Ḥaim Fabrizio Cipriani. Lev Ḥadash dispone di un sito e di una *newsletter* ad iscritti e simpatizzanti.

<sup>99</sup> La congregazione Beit Shalom è stata fondata ed è presieduta dal dottor David Ross.

<sup>100</sup> Prima presidente della congregazione Shir Ḥadash è stata la dottoressa Sara Rubinstein. Attuale presidente è il dottor Sandro Ventura.

<sup>101</sup> Mevakshé Derekh, fondata da Bruno Di Porto, dispone di un sito gestito dal dottor Daniele Massimi. Fa, in generale, riferimento a Lev Ḥadash.

<sup>102</sup> L'associazione Beit Israel è presieduta dalla professoressa Chiara Vangelista.

# Indice



- p. 5 Luigi Mistò  
Presentazione
- 7 Card. Dionigi Tettamanzi  
Messaggio dell'Arcivescovo di Milano  
(3 settembre 2007)
- 9 Sante Graciotti  
Introduzione
- 17 Anna Foa  
Diffusione dell'ebraismo in Europa:  
itinerari e finale mappatura delle comunità
- 51 Amedeo Spagnoletto  
Le tradizioni rituali degli ebrei di Roma  
e delle altre regioni italiane
- 75 Maurice-Ruben Hayoun  
Filosofia e mistica ebraiche  
nella Spagna del XII e del XIII secolo
- 93 Giancarlo Lacerenza  
La diaspora sefardita nell'area euromediterranea
- 115 Myriam Silvera  
Nuovi cristiani e marrani:  
alcune prospettive storiografiche su cui rimeditare
- 155 Darko Tanasković  
Gli ebrei nell'ecumene ottomana
- 179 Giuseppe Veltri  
Tre tipi di religiosità ashkenazita
- 215 Roberto Della Rocca  
Fede e ritualismo (*Thorah* e *Halakah*)  
nella vita religiosa dell'ebreo europeo
- 225 Daniela Mantovan  
Diffusione di Ashkenaz in Polonia  
e nell'Europa orientale

- p. 249 Catherine Horel  
Dal chassidismo al sionismo.  
Unità e diversità dell'ebraismo nell'Impero asburgico
- 267 Bruno Di Porto  
Il movimento di riforma  
nel contesto dell'ebraismo contemporaneo
- 327 Laura Novati  
La lettura, la Scrittura,  
il canone nella tradizione occidentale
- 349 Marco Grusovin  
Misticismo, *Qabbalà*, esoterismo:  
dalla lettera alla verità nascosta
- 381 Giuseppe Laras  
Le persecuzioni antiebraiche: cause ed effetti  
sulla religiosità degli ebrei d'Europa
- 391 Armando Pitassio  
Gli ebrei e il *nation-building* in Europa  
tra il XVIII e il XX secolo
- 423 Haim Baharier  
Religione, legge, etica:  
convergenze e conflittualità nel pensiero ebraico
- 429 Silvano Facioni  
Religione e filosofia:  
percorsi di metodo nella tradizione ebraica
- 449 Laura Quercioli Mincer  
Fra l'Uno e il Nulla. Ricerca di Dio e silenzio di Dio  
nella letteratura ebraica del Novecento
- 475 Massimo Giuliani  
*Shoà* e Stato d'Israele  
nel pensiero ebraico religioso contemporaneo
- 491 Pier Francesco Fumagalli  
Dialogo ebraico-cristiano

## Elenco degli Autori

Luigi Mistò

*Segretario dell'Amministrazione  
del Patrimonio della Sede Apostolica*

Card. Dionigi Tettamanzi

*Già Arcivescovo di Milano*

Sante Graciotti

*Accademia dei Lincei - Roma*

Anna Foa

*Università degli Studi di Roma «La Sapienza»*

Amedeo Spagnoletto

*Liceo Ebraico «R. Levi» - Roma*

Maurice-Ruben Hayoun

*Université de Genève*

Giancarlo Lacerenza

*Università degli Studi di Napoli «L'Orientale»*

Myriam Silvera

*Università degli Studi di Roma «La Sapienza»*

Darko Tanasković

*Università di Belgrado,  
già Ambasciatore di Serbia presso la Santa Sede*

Giuseppe Veltri

*Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*

Roberto Della Rocca

*Dipartimento Educazione e Cultura  
dell'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane - Roma*

Daniela Mantovan  
*Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg*

Catherine Horel  
*Université de Paris I Panthéon-Sorbonne*

Bruno Di Porto  
*Università degli Studi di Pisa*

Laura Novati  
*Consiglio direttivo di Biblia - Settimello (FI)*

Marco Grusovin  
*Studio Teologico Interdiocesano di Gorizia, Trieste e Udine*

Giuseppe Laras  
*Università degli Studi di Milano*

Armando Pitassio  
*Università degli Studi di Perugia*

Haim Baharier  
*Centro Binah - Milano*

Silvano Facioni  
*Università della Calabria - Arcavacata di Rende (CS)*

Laura Quercioli Mincer  
*Università degli Studi di Genova*

Massimo Giuliani  
*Università degli Studi di Trento*

Pier Francesco Fumagalli  
*Veneranda Biblioteca Ambrosiana - Milano*

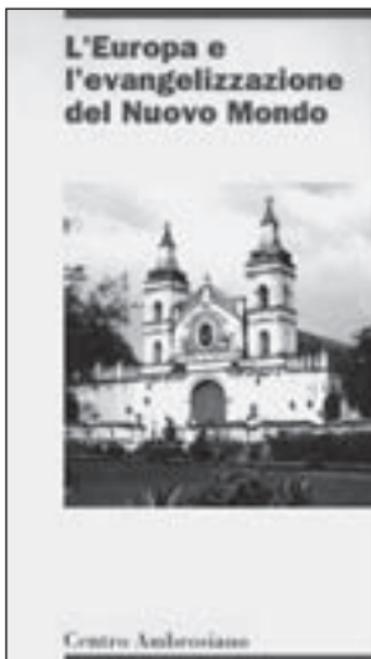
**«Europa Ricerche» nuova serie  
(Ed. ITL - Centro Ambrosiano)**

1. *L'Europa e l'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, a cura di L. Vaccaro, ITL-Centro Ambrosiano, Milano 1995, pp. 376.

AUTORI: F. Citterio, F. Cantù, F. Morales Padrón, J. López Gay SJ, A. de la Hera, P. Castañeda Delgado, J.A. Barreda, F. Pease G.Y., J.A. de Freitas Carvalho, L. Guarnieri Calò Carducci, L. Mattos Cárdenas, M.-C. Bénassy, W. Henkel OMI, C.M. Martini, J.M. Mejía.

2. *Storia religiosa dei popoli nordici*, a cura di F. Citterio e L. Vaccaro, ITL-Centro Ambrosiano, Milano 1995, pp. 328.

AUTORI: M. Giordano Lokrantz, W. Kenney, M. Klinge, C.F. Hallencreutz, J. Kristjánsson, T. Nyberg, J. Nybo Rasmussen, Chr. Krötzl, M. Schwarz Lausten, O. Garstein, P. Annala, K. de Fine Licht, A. Alpagò Novello, L. Bini, T. Tscherning.



3. *Storia religiosa della Svizzera*, a cura di F. Citterio e L. Vaccaro, ITL-Centro Ambrosiano, Milano 1996, pp. 512.

AUTORI: G. Bedouelle, V. Reinhardt, H. Maurer, F. Morenzoni, G. Chiesi, N. Morard, M.R. Silini, A. Moretti, R. Bodenmann, C. di Filippo Bareggi, C. Santschi, U. Fink, M. Turchetti, F. Panzera, F. Python, V. Conzemius, Ph. Chenaux, C. Cattaneo, R. Astorri, F. Beretta, P. Burri, W. Vogler, P. Braun, G. Rumi.

4. *Storia religiosa dell'Austria*, a cura di F. Citterio e L. Vaccaro, ITL-Centro Ambrosiano, Milano 1997, pp. 524.

AUTORI: C. Mozzarelli, R. Härtel, W. Maleczek, J. Rainer, D. Caccamo, G. Klingenstein, C. Donati, P. Hersche, E. Brambilla, M. Verga, P. Vismara Chiappa, E. Garms Cornides, H. Karner, S. Malfèr, O. Weiss, A. Zanotti, G. Rumi.



5. *Storia religiosa della Spagna*, a cura di A. Borromeo, ITL-Centro Ambrosiano, Milano 1998, pp. 520.

AUTORI: F. Citterio, L. Vaccaro, A. Borromeo, L. Navarra, J. Fernández Conde, A. Mur Raurell, F. Cantù, M. Marcocchi, A. Caprioli, J.I. Tellechea Idígoras, A.D. Wright, Q. Aldea, H. Kamen, J.L. González Novalín, F. Vian, V. Gérard Powell, M. Barrio Gozalo, J. Martín Tejedor, J. Andrés Gallego.

6. *Storia religiosa di Belgio, Olanda e Lussemburgo*, a cura di L. Vaccaro, ITL-Centro Ambrosiano, Milano 2000, 2 voll., pp. 648.

AUTORI: P. Macchi, J.A. de Kok, R. Aubert, D. Misonne, J. Pycke, J. Kuys, G. de Baere, B. Ridderbos, M.-É. Henneau, J.-P. Massaut, W. Bergsma, E. Schulte, M. Lamberigts, Th. Clemens, J. Roegiers, F.R.J. Knetsch, S. de Blaauw, P. van Kessel, A. Tihon, G. Hellinghausen, H. de Valk, D. Vansacker, J. Grootaers.



7. *Storia religiosa dell'Irlanda*, a cura di L. Vaccaro e C.M. Pellizzi, ITL-Centro Ambrosiano, Milano 2001, pp. 592.

AUTORI: P. Macchi, D.A. Kerr SM, A. Morganti, A.P. Smyth, M.T. Flanagan, J.A. Watt, M. Sughi, B. Bradshaw SM, D.C. Downey, C. Lennon, R. Gillespie, H. Fenning OP, D. Keogh, E. Larkin, G. Moran, M.N. Harris, D.N. Doyle, K. Milne, T. Bartlett, M. Hurley SJ, J.S. Donnelly Junior, C.M. Pellizzi, F.J. MacKiernan, S.B. Brady.

8. *Storia religiosa della Grecia*, a cura di L. Vaccaro, ITL-Centro Ambrosiano, Milano 2002, pp. 528.

AUTORI: G. Fedalto, M. Simonetti, A. Carile, E. Follieri, G. Podskalsky SI, Chr. A. Maltezou, Z.N. Tsirpanlis, G. Stathis, A. Argyriou, G. Ploumidis, I.K. Hassiotis, C. Capizzi SI, G. Galavaris, E. Morini, R. D'Antiga, Y. Spiteris OFM Cap., D. Argyros, D. Salachas, C.D. Fonseca, G. Zervòs.

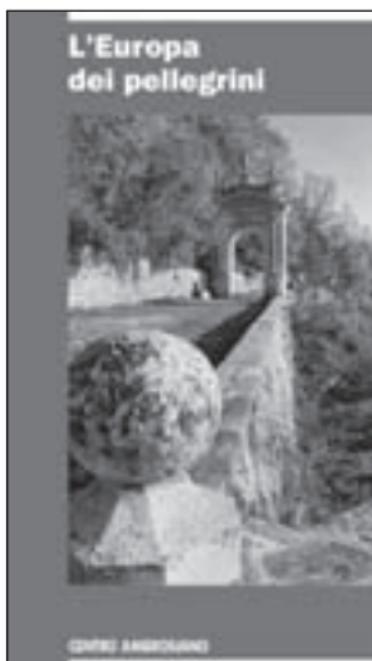


9. *L'Europa dei pellegrini*, a cura di L. Vaccaro, ITL-Centro Ambrosiano, Milano 2004, pp. 496.

AUTORI: G. Colombo, N. Bux, F. Cardini, C. Alzati, M. Loconsole, K. Elm, A. Benvenuti, Th. Szabó, G. Otranto, G. Signori, A. Fucelli, F. Grimaldi, L. Zanzi, G. Palumbo, E. Fattorini, L. Scaraffia, S.K. Samir SJ, M. Garzaniti.

10. *L'Europa e l'evangelizzazione delle Indie Orientali*, a cura di L. Vaccaro, ITL-Centro Ambrosiano, Milano 2005, pp. 552.

AUTORI: L. Vaccaro, J.P. Oliveira e Costa, A. Tamburello, E. Stols, H. Didier, J. López-Gay SJ, A. Zambarbieri, P. Corradini, A. Bianchi, J.A. de Freitas Carvalho, N. Tornese SI (†), J. Ruiz-de-Medina SJ (†), I. Rodríguez Rodríguez OSA, P. Carioti, P. Licini, I. Moriones OCD, B. Vadakkekara OFM Cap., M. Marcocchi, P. Tan Chee Ing SJ.



11. *Storia religiosa dell'Ucraina*, a cura di L. Vaccaro, ITL-Centro Ambrosiano, Milano 2007, pp. 552.

AUTORI: G. Colombo, S. Graciotti, I. Ševčenko, Ch. Hannick, V. Peri, G. Podskalsky SJ, G. Pasini, E. Morini, E. Ch. Suttner, A. Joukovsky, H. Łaskiewicz, G. Brogi Bercoff, I. Skochylyas, M. Martini, A. Krawchuk, B.A. Gudziak, O. Pachlovska, E. Rybałt, L. Quercioli Mincer.

12. *Storia religiosa di Croazia e Slovenia*, a cura di L. Vaccaro, ITL-Centro Ambrosiano, Milano 2008, pp. 504.

AUTORI: G. Colombo, S. Graciotti, G. Cuscito, J. Neralić, M. Špelič OFM, S. Kovačić, J. Bratulić, J. Faganel, M. Benedik OFM Cap., F. Šanjek OP, B. Kolar, V. Kapitanović OFM, M. Ambrožič, F.E. Hoško OFM, S. Slišković OP, T. Vukšić, R. Morozzo della Rocca, T.Z. Tenšek OFM Cap.

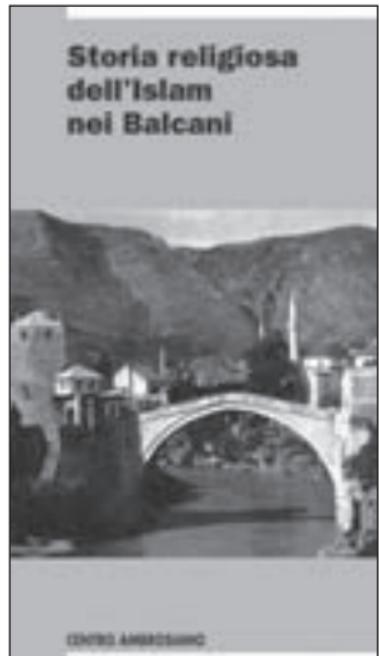


13. *Storia religiosa di Serbia e Bulgaria*, a cura di L. Vaccaro, ITL-Centro Ambrosiano, Milano 2008, pp. 456.

AUTORI: L. Mistò, S. Graciotti, C. Alzati, C. Diddi, A. Džurova, G. Podskalsky SJ, V. Gjuzelev, T. Subotin-Golubović, Ch. Hannick, G. Fedalto, K. Pavlikianov, W.R. Veder, A. Naumow, J. Jerkov, R. Tolomeo, A. Pitassio, E. Sgambati, R. Morozzo della Rocca.

14. *Storia religiosa dell'Islam nei Balcani*, a cura di L. Vaccaro, ITL-Centro Ambrosiano, Milano 2008, pp. 552.

AUTORI: L. Mistò, S. Graciotti, A. Carile, P.L. Branca, I. Ortayli, N. Clayer, J. Peev, N. Močanin, G. Fedalto, A. Pitassio, F. Giomi, M. Dogo, S. Bono, A. Džurova, M. Polimirova, A. Popovic, D. Tanasković, L. Omari, X. Bougarel, G. Dammacco, R. Morozzo della Rocca.

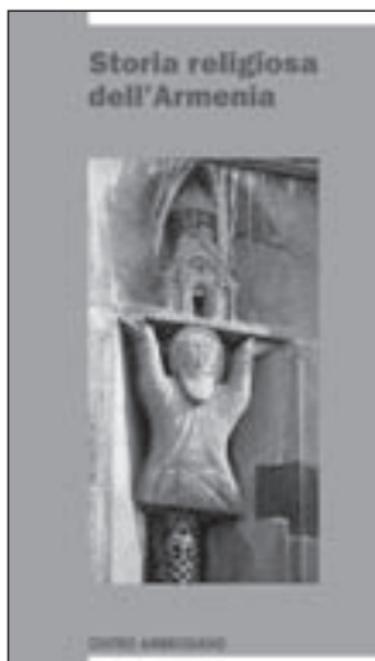


15. *Storia religiosa dell'Armenia*, a cura di L. Vaccaro e B.L. Zekiyán, IITL-Centro Ambrosiano, Milano 2010, pp. 496.

AUTORI: P. Macchi (†), Garegin II, Aram I, Nerses Bedros XIX, B.L. Zekiyán, G. Dédéyan, G. Uluhogian, Y. Petrosyan, A. Manoukian, A. Granian, R. Siranian, H. Tchilingirian, M.K. Krikorian, V. Calzolari, A. Ferrari, C. Gugerotti, M.D. Findikyan, K. Barsamian, A. Manoukian (†), G. Casnati, A. Alpagò Novello (†), A. Pensa, A. Kerovpyan.

16. *L'Europa e la sua espansione religiosa nel continente nordamericano*, a cura di L. Vaccaro, IITL-Centro Ambrosiano, Milano 2012, pp. 704.

AUTORI: L. Mistò, C. Alzati, L. Codignola, B. Plongerón, O. Servais, P. Doll, P. Naso, P. Ricca, M. Rubboli, F. Morales OFM, D. Piñera Ramírez, E.Ch. Suttner, F. Laugrand, J.B. Ballong Wen Mewuda, D.N. Doyle, M. Tirabassi, G. Campese, E. Morini, G. Rigotti, B. Di Porto.



17. *Storia religiosa della Francia*, sotto la direzione di C. Vincent e A. Tallon, a cura di L. Vaccaro, ITL-Centro Ambrosiano, Milano 2013, pp. 662.

AUTORI: A. Vauchez, F. Prévot, B. Dumézil, M. Sot, Ch. Mériaux, D. Riche, J.-H. Foulon, J.-L. Biget, F. Delivré, C. Vincent, M. Venard, B. Dompnier, D. Boisson, J.-L. Quantin, Y. Krumenacker, D. Julia, O. Poncet, A. Tallon, J.-O. Boudon, S. Milbach, G. Cuchet, Cl. Prudhomme, J.-M. Mayeur, F. Michel, D. Pelletier.

18. *Storia religiosa degli Ebrei di Europa*, a cura di L. Vaccaro, ITL-Centro Ambrosiano, Milano 2013, pp. 560.

AUTORI: L. Mistò, Card. D. Tettamanzi, S. Graciotti, A. Foa, A. Spagnoletto, M.-R. Hayoun, G. Lacerenza, M. Silvera, D. Tanasković, G. Veltri, R. Della Rocca, D. Mantovan, C. Horel, B. Di Porto, L. Novati, M. Grusovin, G. Laras, A. Pitassio, H. Baharier, S. Facioni, L. Quercioli Mincer, M. Giuliani, P.F. Fumagalli.



## Prima serie (Ed. La Casa di Matriona)

**I volumi sono disponibili solo presso la Fondazione Ambrosiana  
Paolo VI - Villa Cagnola - 21045 Gazzada (Va) - tel. 0039-0332-  
462104 / fax 0039-0332-463463**

*Storia religiosa dei popoli balcanici*, a cura di L. Vaccaro, La Casa di Matriona, Milano 1983, pp. 288 (ESAURITO).

AUTORI: L. Vaccaro, C. Colombo, W. Rubin, R. Manselli, V. Peri, M. Clinet, D. Kokša, A. Rádovic, F.V. Mareš, T. Špidlík, G. Vodopivec, A. Alpago Novello, M. Jezernik, G. Eldarov, J. Tomko.

*Storia religiosa della Russia*, a cura di L. Vaccaro, La Casa di Matriona, Milano 1984, 1988<sup>2</sup>, pp. 296.

AUTORI: L. Vaccaro, M. Marusyn, J. Kraicar, A. Piovano, S. Senyk, E. Galbiati, P. Galignani, N. Bux, A. Asnagli, A. Dell'Asta, L. Dal Santo, A.D. Siclari, T. Goričeva, R. Scalfi.

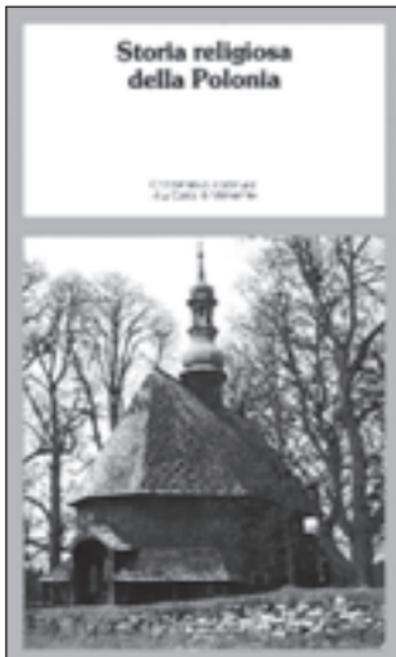


*Storia religiosa della Polonia*, a cura di L. Vaccaro, La Casa di Matrona, Milano 1985, pp. 288.

AUTORI: L. Vaccaro, L. Caprioli, W. Rubin, J. Kłoczowski, Z. Sułowski, U. Borkowska OSU, L. Grygiel, J. Tazbir, W. Müller, J.J. Kopeć, A. Witkowska OSU, S.Z. Jabłoński, R. Przybylski, J. Ziółkowski, L. Müllerowa, B. Sonik, M. Radwan, J. Woźniakowski, S. Grygiel, F. Ricci.

*Storia religiosa dei cechi e degli slovacchi*, a cura di L. Vaccaro, La Casa di Matrona, Milano 1987, pp. 416.

AUTORI: L. Vaccaro, L. Caprioli, J. Tomko, F.G. Litva, J. Motal, J. Polc, D. Eisner, T. Špidlík, K. Skalický, K. Vrána, V. Bělohradský, M. Ďurica, J.M. Rydlo, Š. Vragaš, I. Kružliak, A. Hlinka.

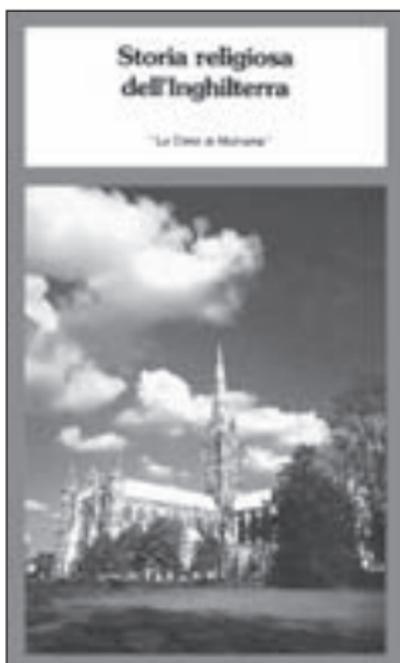
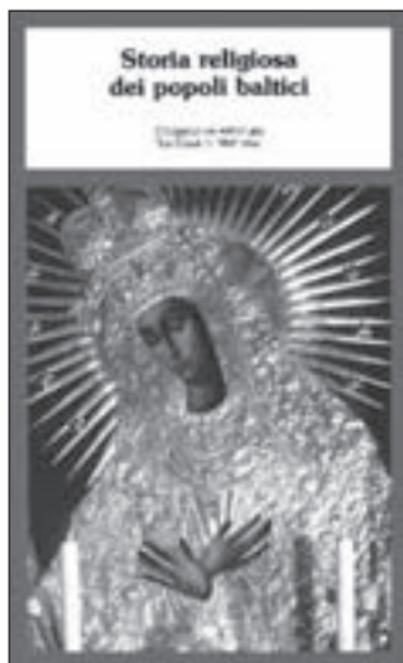


*Storia religiosa dei popoli baltici*, a cura di A. Caprioli e L. Vaccaro,  
La Casa di Matriona, Milano 1987, pp. 328.

AUTORI: C.M. Martini, A. Bačkis, P. Rabikauskas, V. Salo, S. Kučinskis, V. Pupinis, G. Gobber, K.J. Čeginskas, S. Lozoraitis, V. Kazlauskas, O. Cavalleri, L. Tulaba.

*Storia religiosa dell'Inghilterra*, a cura di A. Caprioli e L. Vaccaro,  
La Casa di Matriona, Milano 1991, pp. 384.

AUTORI: A. Caprioli, L. Vaccaro, A. Borromeo, Ch. Burns, D. Fenlon, D. Pezzini, G. Garavaglia, A.D. Wright, D. Kerr, G. Cristaldi, T. Scalzotto, W. Purdy.



*Storia religiosa dell'Ungheria*, a cura di A. Caprioli e L. Vaccaro, La Casa di Matriona, Milano 1992, pp. 324.

AUTORI: A. Caprioli, L. Vaccaro, L. Kada, Á. Somorjai, C. Alzati, G. Érszegi, E. Pasztor, J. Török, E. Fügedi, B. Holl, Zs. Erdélyi, L. Pasztor, K. Péter, F. Szabó SJ, P. Sárközy, L. Katus, P. Ruzicska, G. Hajnóczi, L. Dankó, G. Békés OSB, L. Lukács, A. Moretti.

*L'unità multiforme. Oriente e Occidente nella riflessione di Giovanni Paolo II*, a cura di C. Alzati e P. Locati, La Casa di Matriona, Milano 1991, pp. 294.



Finito di stampare nell'aprile del 2013  
da Arti Grafiche TIBILETTI s.n.c.  
di Azzate (Varese)



## COLLANA EUROPA RICERCHE - 18

promossa dalla Fondazione Ambrosiana Paolo VI

Questa storia degli ebrei è sostanzialmente la storia del secondo millennio, preceduta da una presentazione della diffusione dell'ebraismo in Europa, degli itinerari in essa seguiti e da una mappatura delle sue comunità, con particolare attenzione a quelle italiane.

La trattazione si svolge attorno alle vicende dei due grandi ceppi etnico-culturali e religiosi dei sefarditi e degli ashkenaziti, indagate soprattutto nei loro aspetti religiosi.

Sefardita è la prima grande diaspora ebraica che, dopo quell'età dell'oro che fu la Spagna delle tre religioni, ha invaso l'Europa e l'area euro-mediterranea: in seguito alle persecuzioni contro gli ebrei nella penisola iberica e alla loro espulsione nel 1492 essi si irraggiarono in Francia, Olanda, Germania, Italia, e per ragioni di fede e di mercato passarono nel Balcano e nell'ecumene ottomana.

Gli ashkenaziti, ebrei dell'Europa centrale (*Ashkenaz* è il nome ebraico della Germania), dalle loro sedi originarie nel '500 si diffusero nella tollerante Polonia, e poi in tutta l'Europa dell'Est. Accanto al Chassidismo, figlio di questo ebraismo polacco-galiziano, parzialmente dato in eredità all'Impero asburgico, successivamente si manifestarono altri movimenti anche fuori di questi confini territoriali e fuori della tradizionale ortodossia ebraica. La Riforma rappresenta l'incontro-confronto di questo ebraismo con i prodotti della cultura laica, illuministica e poi risorgimentale dell'Occidente.

Gli ebrei diventano, tra '700 e '800, dei protagonisti nella realtà economica, culturale e, in parte, anche in quella politica dell'Occidente: da una parte essi partecipano a tutte le lotte di liberazione (risorgimenti nazionali), avvenute in Europa; di segno opposto sono le persecuzioni antiebraiche dei tempi moderni, dirette contro il potere vero o presunto dell'elemento ebraico nella società, di cui la *Shoah* è il culmine.



€ 24,00