

BRUNO DI PORTO

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*¹.

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 constataba, nelle *Lettere persiane*, che i cristiani cominciavano 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 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 e prospettava, puntando specialmente sulla educazione e l'istruzione della propria gente². 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 personalità, una cultura o religione, senza per questo farla propria³ 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. Con questa delimitata visuale di un sistema di leggi e di vita proprio degli ebrei, si schermiva dagli scomodi e provocatori 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 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 promoveva 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, e 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 risvolto della tolleranza elargita agli ebrei, in quanto minoranza spiccatamente *diversa*, era l'indirizzo volto ad uniformarli il più possibile con il contesto giuridico dello Stato e con i costumi della società. 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 e formulando 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, le lettere, le 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 ammetteva e 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 (come sopra ho detto) in caratteri ebraici e accompagnandola con un commentario in ebraico. Tali condanne, per quanto gli effetti fossero limitati, inducevano i *maskilim*, a partire da Mendelssohn, a consentire con i governi nella riduzione dell'autonomia comunitaria ebraica, onde sottrarsi all'autorità rabbinica.

Le autorità rabbiniche, non 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 intrapresero salienti iniziative (importante fu la rivista "HaMeasef", *Il Raccoglitore*)⁴, fondarono scuole, aprirono salotti intellettuali e curarono relazioni con un elitario ambiente cristiano, frequentavano le corti, chiesero 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*, ma con l'effetto, riscontrabile anche per altri aspetti, di frenare per reazione il cammino riformistico delle monarchie.

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* (corpo normativo), che è creduta, nel suo complesso, rivelata a Mosè insieme con la Torah scritta⁵. 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 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, come anche 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, regioni⁶. 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 Israele), promossa dal proselita svedese Izak Graanboom, divenuto rabbino, naturalmente in scontro con la gestione ortodossa della comunità.

Un modesto fermento si ebbe anche 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 (1854-55)⁷.

Ad innovazioni si mostrarono favorevoli i rabbini Shem Tov Samoun, pure di Livorno, e Jacob Vita Recanati di Verona, le cui opinioni halachiche furono addotte dall’ungherese Eliezer Lieberman a sostegno dei riformatori in Germania⁸. 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)⁹. Lo stesso Samoun inviava, a parte, una lettera ai rabbini di Amburgo, ritrattando e rinunciando all’impiego musicale dell’organo di sabato e nelle solennità¹⁰.

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 monoteistico¹¹. Saul Ascher, un pioniere del movimento, autore de *Il Leviatano* (1792), commentò un giudizio di Mendelssohn, secondo cui la legge rivelata preserva la verità religiosa, precisando che della *legge* resta valida solamente la parte atta a servire il fine. David Friedlaender, fondatore già 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 ebreë che ospitavano in 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 tradito dalla assimilazione e da 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 corregeva il frequente *vociare*, certe chiassose celebrazioni del Purim¹², il privato sacrificio espiatorio di gallinacci, fatti prima roteare (*kapparot*), la compera della recitazione dei testi sacri. Questi aspetti del contegno nelle sinagoghe, e a loro dintorno, denotavano la partecipe tradizione popolare, ma urtavano la tendenza borghese alla civilizzazione e talora nuocevano alla reputazione nel mondo esterno. Correzioni nel senso dell'ordine e del decoro, per provvedimenti di comunità e di rabbini, avvennero anche in Italia¹³, 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. La comprensibilità concerneva il fattore linguistico, attraverso la sostituzione più o meno ampia dell'ebraico 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. E' 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, per esempio, tra i vari paesi, in Svizzera. In Piemonte Francesco Gambini, politico su altre questioni 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 aliena allo spirito tedesco. Lo confutò Gabriel Riesser (1806-1863), ebreo liberale, patriota e politico tedesco, alla luce della nuova connotazione religiosa¹⁴.

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, ad esempio, 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 peraltro attinta in positivo da riformatori ebrei per la nuova espressione del loro sentimento religioso, in stimolante modello nella predicazione, e lui venne a sentire e commentare prediche in sinagoghe. 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 alla parità ed al successo.

I riformati teorizzarono la trasformazione dell'identità in chiave religiosa, ma non furono davvero i soli a distaccarsi dal fattore nazionale. Fu di vasta portata anche in Italia, 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 Margulies¹⁵. Una teoria diversa, che salvava il retaggio etnico, fu la *nazionalità religiosa*, simile al *popolo sacerdotale* di Elia Benamozegh (1823-1900). Samson Raphael Hirsch (1808-1888), padre della moderna Neoortodossia, definì gli ebrei *Nazione della Torah*, di indole mite e devota, senza implicazioni politiche, raffigurandola in Giacobbe, zoppo per la consacrante ferita nella lotta con l'angelo¹⁶. 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 Europa¹⁷. Equilibrato e concreto, come dirà anche Leo Baeck, l'Ebraismo, religione *classica*, giovava alle nuove patrie, di cui gli ebrei erano cittadini utili e leali, ma 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 italiano¹⁸. Mortara anticipava addirittura il commiato dall'aspetto nazionale dell'Ebraismo, considerandolo avvenuto, o almeno innescato, dalla distruzione del Tempio in Gerusalemme. Anche lui 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, sia dal compenetrarsi con la religione maggioritaria, sia dall'identificarsi in una stirpe o razza. Relativizzava e storicizzava il valore della tradizione orale, elaborata nel Talmud, contro il postulato ortodosso dell'origine dal Sinai insieme alla Torà 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 ottenerlo, si trattenne dall'introdurre riforme 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'umanità¹⁹, 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 in disaccordo con Mortara per le ventilate riforme e avversò la sua idea del congresso rabbinico²⁰.

Affinità epocali il movimento ebraico di riforma ha con sviluppi della cultura e spiritualità cristiana, specialmente dell'area evangelica, anzitutto nella riscoperta e centralità della Bibbia, che i riformatori ebrei, come Mortara in Italia, 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, mentre si pubblicarono *siddurim* con traduzione italiana nelle pagine a fronte²¹.

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'integrazione²². Vedendo le cose in generale, con riferimento agli altri paesi, nel movimento di riforma religiosa i due aspetti si compenetravano e, almeno in un primo tempo, esso meglio pareva rispondere alle aspettative esterne di *miglioramento* e *incivilimento* degli ebrei per poterli integrare. 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 dall'influenza di ebrei ortodossi sulle corti, dall'opzione governativa per l'uniformità in ogni ambito, dalla 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, nelle 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*²³. 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 esilio²⁴. Finito il lutto per la distruzione dell'antico Tempio, tornava la musica. Lo stesso Jacobson dirigeva il culto. Un altro tempio, il più noto, sorse nel 1818 ad Amburgo, fieramente combattuto dal rabbinato, che vietò l'uso del suo libro di preghiere e proibì di entrarvi. Fu allora, come ho anticipato, che, in appoggio a quei colleghi tedeschi, i rabbini di Livorno biasimarono gli innovatori come *minim*. 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 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 anche tra i suoi figli, non più educati e trattenuti, ci fu 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 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, riconoscendone tuttavia 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*²⁵. Questa era relativizzata e valutata come produzione elaborata nei tempi, in rapporto con l'approccio storico negli studi sul Giudaismo, con la conseguenza di rivedere molte 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 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 terzo 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 contemplabile, in interpretazione estensiva, dall'antico criterio, anche se Holdheim lo utilizzava, soddisfatto, in chiave di radicalismo, 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 santificazione²⁶.

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, e questi, dal canto loro, malgrado biasimi, singole condanne, ironie, ostacoli frapposti, episodi di intolleranza, perduranti avversioni di principio e malgrado il disconoscimento delle ordinazioni rabbiniche e delle conversioni fatte dalla riforma, hanno pur tuttavia evitato il globale e definitivo *herem* o scomunica, pur suggerito da loro 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)²⁷ 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 *hassidim* e *mitnagdim*, alla frattura seicentesca sul preteso messia Shabatai Zevi, nella cui scia si prolungò l'antinomismo del movimento frankista²⁸. 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 *week end*, 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)²⁹, 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 Cristianesimo³⁰, e che Soloveitchik ha configurato nell'*uomo della Halakhah*³¹.

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-Muhlat*), che si contrae per dare spazio alla creazione. Krochmal mantenne la dimensione di *popolo* ed 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 missione³².

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 della nazione ebraica. Parecchi ebrei tedeschi, delusi in patria e spinti da motivi economici, varcarono l'oceano, trovando un nuovo orizzonte negli Stati Uniti di 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 musico e cantore Solomon Sulzer³³. Va detto, in proposito, che la riforma ha dato incremento alla musica sacra ebraica, con apporti, ad esempio, di Giacomo Meyerbeer, con un coro *Alleluyah*, e di Ernest Bloch, autore della *Avodat haQodesh* (Servizio sacro per rito sabbatico). Mannheimer prese anche 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 Horin (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 anche qui ho detto in precedenza. Fu paragonato dagli avversari al famoso eretico dell'antichità Elishah ben Abuyah e chiamato con lo stesso appellativo *Aher* (*altro*, come a dire *irriconoscibile* per aver perso fede e valori) e un suo libro, pubblicato a Praga nel 1803, fu messo al rogo. Continuatore di *H*orin e da lui ordinato rabbino fu Leopold Loew, discendente del famoso *Maharal* di Praga, uomo di talento e di studio, fautore dell'indipendenza ungherese, cappellano rabbinico tra i rivoluzionari del 1848-49, 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 *H*aim ben Mordekhai Sofer, e vide altresì il confronto, interno all'ortodossia, tra il movimento *hassidico* 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, dissentì 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 Modena l'eretico scritto *Kol sakhal* nel libro *Behinat haQabbalah* (*Esame della tradizione*)³⁴.

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 ortodossia³⁵, 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*³⁶. 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, il valore di una *religione civile*³⁷, oppure scivolavano sulla china dell'assimilazione. Vi è quindi del vero nel giudizio di Attilio Milano, secondo cui in Italia chi è allontanato dalla religione non pretendeva di cambiare la sostanza di ciò da cui si allontanava³⁸. L'aumento dei matrimoni misti si risolveva in assimilazione rapida per battesimo dei figli oppure nella fluida permanenza ebraica, grazie al non difficile *ghiur* dei minori, fin quando, di recente, è avvenuta la stretta rigoristica. In certi casi, i coniugi non ebrei, in genere donne, hanno fatto loro il *ghiur*. Un discorso a parte va fatto per non osservanti che abbracciarono il sionismo, o che furono comunque dotati di forte identità ebraica, e per persone religiose, che hanno esternato la loro esigenza di innovazione entro l'ebraismo, con coscienza ebraica. Il più ragguardevole di questa esigua ma significativa componente è stato Felice Momigliano, capace di levare la propria voce contro misure inaccettabili per una moderna sensibilità, di confrontarsi con rabbini e recare nella cultura religiosa italiana un fermento ebraico³⁹. 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 1930⁴⁰. Una radicale riforma era auspicata 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 razziali⁴¹. 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 morte⁴².

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 siècle. La lettre e l'esprit. Appel aux israélites de France*⁴³. 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 Assagioli⁴⁴. 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 che 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”⁴⁵. Benedetto Croce, polemico verso il modernismo cattolico, stroncò, senza approfondire, quello ebraico di Levy⁴⁶. Più tardi, in un’epoca di ricupero 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, il che mostra i fili, spesso generazionali, di connessione, su un confine che attraversa gli spaccati familiari⁴⁷. 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*⁴⁸. 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 '75 e la Central Conference of American Rabbis nel '99.

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 agì 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 affermava 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*⁴⁹. 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'*Ahad ha-Am* della Riforma, per un paragone con Asher Ginzberg, il creatore 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 dicotomia e scindibilità che vedevano nell'Ebraismo tra il legalismo nazionale e l'universalismo profetico (numero dell'8 aprile 1926). Kohler avversò il sionismo; concordò con la teoria evoluzionistica 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*)⁵⁰. 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 poi in Israele, o semplicemente in ebraico, i suoi aderenti sono chiamati *Masortim* (*tradizionali, tradizionalisti*). 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’Inghilterra⁵¹. Grande esponente *conservative* fu poi nel primo quindicennio del Novecento Solomon Schechter (1847-1915), venuto dall’Europa a presiedere il Jewish Theological Seminary: scopritore e 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 *russei*, 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 istituzioni⁵². 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 sua 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 *russei* 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 differenze⁵³, 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, culturali⁵⁴. E' 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, 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 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 Nahum 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 scandalizzò alcuni in campo ebraico: quattro anni prima era uscita, in ebraico, 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 ricuperarono 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 Ahad 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 Palestina⁵⁵. 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 ricupero 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 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 Uniti⁵⁶.

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 delle Riforme 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 questione⁵⁷.

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 movimento⁵⁸. Eugene Borowitz, rabbino e filosofo, nato nel 1924, ha detto 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 *rimodellarsi*, ma non univocamente correggendosi con recuperi della tradizione. Nel nuovo corso si è portata avanti la parificazione dei sessi, fino all'introduzione del rabbinato femminile, rispetto alla divisione dei ruoli, ancora imperante nello stadio classico. Dopo l'eccezionale e travagliato precedente di Regina Jonas, che finì martire ad Auschwitz⁵⁹, 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*⁶⁰. 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 responsi⁶¹. 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, fondatore del ramo hassidico 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 ebraica⁶². 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 ed integrazione di voci tra il passato ed 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 appiattire sul piano comunemente evidente 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 Paolo⁶³, 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 Menahem Kaplan (1881-1983), che passò criticamente in rassegna le denominazioni esistenti⁶⁴: criticò la riforma per il distacco dall'identità di *popolo*, che d'altronde i riformati andarono ricuperando, 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 disposizioni⁶⁵. 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, ma 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, propose 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)⁶⁶, Eugene Kohn (1887-1977)⁶⁷, 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.

Apprezzando 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 trascendenza⁶⁸. 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 guida⁶⁹.

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 ebraico⁷⁰. 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'eterno⁷¹. Borowitz ha prestato attenzione al risveglio e alla crescita dell'ortodossia in America⁷², 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 ricezione⁷³. 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 cooperazione⁷⁴. Borowitz cerca nella coesistenza il confronto culturale e spirituale, con l'impegnata esplorazione del pensiero ebraico in diverse espressioni⁷⁵. A sua volta, Soloveitchik, spinto da intransigenti *haredim* ad evitare rapporti con le correnti non ortodosse, ha salvaguardato un 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 altri⁷⁶. E' 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 partecipe del rischio, ma si qualifica come parte del *patto* a valore intero del significato, per come lui lo vive e lo esprime.

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 (New York, Schoken Books, 2002). Un altro esempio è l'introduzione del rabbino ortodosso Irving Greenberg⁷⁷, presidente del National Jewish Center for Learning and Leadership, al libro della rabbina liberale Elyse Goldstein intitolato *Revisions* (Vermont, Jewish Lights Publishing, 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.

Un' affinità sussiste nell'ebraismo progressivo con la visuale di Martin Buber (1878-1965), esigente ispiratore di un profetico ebraismo, un non ortodosso fuori delle denominazioni, critico della riforma nello stadio *classico* che dell'Ebraismo dava una definizione di tipo *confessionale*, con prevalente mentalità razionalistica⁷⁸, sionista critico nei confronti di una definizione normalmente *nazionale*, perché la sede ebraica in Palestina doveva essere per lui di alto tenore etico e spirituale⁷⁹, e religioso critico nei confronti della precettistica rigorosa, sconfinante nel formalismo⁸⁰. 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 assoluto⁸¹.

Buber, al pari di Abraham Joshua Heschel, ha avvicinato la religiosità progressiva occidentale, all'intensità e all'affabulazione del hassidismo, in una versione di gravidanza esistenzialistica, rispetto agli sviluppi integralistici e messianici di rami hassidici organizzati⁸²; 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 Horin (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 l'attuale pontefice⁸³. 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 Momigliano⁸⁴. L'ebraismo progressivo concorre dunque, con una particolare sensibilità, al dialogo ebraico-cristiano e più ampiamente interreligioso, cui contribuiscono, con crescente partecipazione, anche settori ortodossi⁸⁵. Jonathan Sachs, tabbino maggiore del Commonwealth, nel libro *La dignità della differenza*, ammette che Dio abbia stabilito modalità di rivelazione e relazioni con l'umanità a lato della speciale elezione di Israele e a sviluppo della base noachide⁸⁶. 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 religioni⁸⁷, 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 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 della modernità stessa⁸⁸.

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 poco 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 presenza⁸⁹. E' 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, ed 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 laicità⁹⁰. 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 la relazione 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 consentito⁹¹. 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 Europa⁹². 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 Zoller⁹³. Lo storico Attilio Milano, di cui già ho parlato, ha giudicato conveniente che i non osservanti si allontanassero senza scalfire il patrimonio tradizionale: "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". Che dire? Certo, chi si allontana dall'osservanza religiosa perché *non lo muove*, non gli interessa, non più gli parla, nella maggior parte dei casi fa lo stesso se gliela propone diversamente il movimento di riforma, che ha comunque dimostrato di non essere *transitorio*. Ma vi sono anche i *diversamente osservanti*, che cercano e trovano modalità di osservanza più consone al loro sentire, non

soltanto facendosi ciascuno la sua misura, o il suo *briciolo*, di osservanza, magari andando in sinagoga qualche volta l'anno, all'ultima mezz'ora, bensì in una forma e in un luogo condivisi con altri, e più ampia e più seria di quel *briciolo*, di quell'*avanzo*. Se al termine *osservanza* se ne sostituiscono, o se ne affiancano, altri, allora si può intendere meglio la questione, parlando di *partecipazione, frequentazione, celebrazione, attuazione, comunicazione, trasmissione, perpetuazione* di valori ebraici, di memorie ebraiche, di emozioni ebraiche, di linguaggio ebraico, di consuetudini ebraiche, di *fede* ebraica nel senso più ampio e comprensivo, che è ebraica, umanamente ebraica, *profondità* di vita, di pensiero, di *rito*, in quanto esperienza di condivisione temporale (del proprio tempo), transtemporale (con i non più viventi e i non ancora viventi, nello spirito di *Nizavim*⁹⁴), meta temporale (cioè in direzione delle *cose ulteriori, dell'assoluto, dell'eternità, del mistero*). Senza negare, ben inteso, che l'ortodossia lo faccia e lo sappia fare a suo modo, ma rivendicando dei *modi*, vogliamo dire dei *minhagim*, propri, che possono anche coincidere, più o meno largamente, con quelli dell'ortodossia, e magari recuperarli, come il movimento di riforma ha fatto nelle sue *piattaforme*. E, sull'altro fronte, senza negare che un Ebraismo laico, non credente, non osservante, possa avere una cittadinanza nella comunità mondiale di Israele. Si tratta di sapersi confrontare e dialogare, comprendendo la varietà e complessità dell'Ebraismo⁹⁵. Il che porta a discutere di ciò che determina lo *status* di ebreo, questione formidabile, che incide ormai sul tessuto delle famiglie ebraiche, sull'identità dei proseliti, sugli stati d'animo degli esclusi specie in terra di Israele dove l'ortodossia ha influenza sullo Stato, sul computo degli ebrei nel mondo, in una parola sull'unità e sull'incremento del popolo ebraico.

Milano trattò la cosa di sfuggita, in poche righe, 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"⁹⁶.

Ora il movimento di riforma in Italia c'è, da quasi un decennio. E' esiguo, ma significativo. Regge e procede. E' diviso, con collegamenti ma tra l'uno e l'altro gruppo, ma non nell'insieme, di tutti tra loro. Paradossalmente una veduta connettiva la ha fatta l'Unione

delle comunità ebraiche italiane, con l'indagine conoscitiva, compiuta da una commissione, presieduta dal rabbino Luciano Meir Caro⁹⁷.

Nel giovanissimo movimento di riforma italiano io, anziano, sto fin dalla sua gestazione e dalla sua nascita, promossa ed assistita dal Senior rabbi David Goldberg di Londra. Ho operato nel movimento e ne sono stato cronista nel periodico che redigo, "Hazman Veharaion – Il Tempo e L'Idea"⁹⁸. Come presidente della congregazione Lev Hadash di Milano, la configuravo, o cercai di configurarla, come Associazione italiana per l'Ebraismo progressivo, ma la realtà è quella della divisione, che nuoce ma conviene non considerare un dramma. Esistono attualmente in Italia la congregazione Lev Hadash, dotata di sinagoga, in Milano, con una attività anche in Roma⁹⁹, la congregazione Beit Shalom in Milano¹⁰⁰, la congregazione Shir Hadash di Firenze¹⁰¹, l'associazione Or Hadash di Torino¹⁰², la havurà Mevakshé Derekh di Roma¹⁰³, la sinagoga Ner Tamid del Sud in Calabria¹⁰⁴. Le prime tre fanno parte della European Region in seno alla World Union for Progressive Judaism. Or Hadash, sorta nel 2006, sta facendo passi per entrarvi.

L'Italia era una strana assente nel quadro dell'Ebraismo progressivo mondiale. Un pluralismo già vi si manifestava con la presenza del movimento Lubavitch e, da molto prima, con la presenza di un'anima laica, sfumata, complessa, di cui ho parlato, recando l'esempio di Nello Rosselli. La novità della Riforma fiorisce, in *kavanah* di armonia, sulla peculiare pianta antica dell'Ebraismo italiano, con tutto il calore della *tradizione* accordato alla dinamica dell'*evoluzione*.

NOTE

1) Due libri panoramici di storia del popolo ebraico in italiano sono *Storia degli ebrei* di Paul Johnson, Milano, Tea, 2006, e *Storia del popolo ebraico* di Abba Eban, Mondadori, 1971. Per l'Europa, Anna Foa, *Ebrei in Europa dalla peste nera all'emancipazione*, Roma – Bari, Laterza, 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. Cecil Roth pubblicò nel 1936 *Short History of the Jewish People*, in edizione francese (1957) *Histoire du Peuple Juif*.

2) 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*, Milano, Tea, 2006, alle pagine 335 e seguenti. Si vedano M. GRUSOVIN, *L'Haskalah e la trasformazione dell'Ebraismo nell'Europa illuminista*, in "Kadmos. Studi

Mitteleuropei”, 2001, pp. 25-44, e il volume, da lui curato e introdotto, *Cultura ebraica nel Goriziano*, Gorizia, Forum, 2007.

3) Johann Kaspar Lavater, dedicandogli la traduzione tedesca delle *Polingeneses philosophiques* 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”, vol. V, n. 9, gennaio 1931, pp. 438-444. Del filosofo ebreo tedesco presto 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.

4) B. DI PORTO, *Origini e primi sviluppi del giornalismo ebraico*, in “Materia Giudaica”, Bollettino dell'Associazione Italiana per lo studio del Giudaismo, 1998/4, pp. 40-48.

5) 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 *Year Book 2000* del Leo Baeck Institute, pp. 25-34. Ben presto il termine fu assunto in positivo, dai tradizionalisti, contro i cambiamenti.

6) J. KATZ, *Jews and Freemasons in Europe 1723-1939*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1970; D. BERESNIAK, *Juifs et Francs-Maçons*, Paris, Bibliophane, 1989; B. DI PORTO, *Momenti, aspetti, zone e figure del rapporto tra Ebrei e Massoneria*, di prossima pubblicazione in questo periodico. Per l'Italia, si vedano, su singoli personaggi, le storie della Massoneria di A.A. MOLA (Bompiani, 1992) e F. CONTI (Il Mulino, 2003), ma fornirò una più estesa bibliografia nell'articolo appena citato. Per un quadro filosofico e ideologico internazionale, G. M. CAZZANIGA, *La religione dei moderni*, Pisa, ETS, 1999, che tratta 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*, sulla “Rassegna Mensile di Israel”, LVI (1990), pp. 101-112, tornando sull'argomento nello stesso periodico nel 1997 (LXIII, n. 2, pp. 121-132).

7) 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, n. 9-12, settembre-dicembre 1984, pp. 803-862; IDEM, *Il giornalismo ebraico in Italia. “L'Educatore Israelita”*, in “Materia Giudaica”, 2000/6, 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, Milano, Franco Angeli, 2000, pp. 701-716.

8) H. GRAETZ, *Histoire des Juifs*, edizione francese a cura di di M. VOGUE e M. BLOCH, Paris, A. Levy, 1882-1897, V volume; M.A. MEYER, *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*, Detroit, Wayne State University Press, 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.

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

10) D. GOLDSMIDT, op. cit.

11) Prime indicazioni bibliografiche di fondo sul movimento di riforma sono M. A. MEYER, *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*, citato, cui rimando per gran parte dei soggetti, dei personaggi, dei paesi qui trattati, ed il complesso di voci, inerenti all'argomento ed al suo contesto storico generale, per soggetti, personaggi, paesi, nella *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, Keter, Publishing House; Autori vari, con introduzione di I. I. MATTUCK, *Aspects of Progressive Jewish Thought*, London, Victor Gollancz, 1954; S. D. SCHWARTZMAN, *Reform Judaism in the Making*, Union of American Hebrew Congregations, 1962; S. GRAYZEL, *Storia degli ebrei*, Roma, Fondazione per la gioventù ebraica, 1964; J. L. BLAU, *Modern Varieties of Judaism*, Columbia University Press, 1966; W. B. SILVERMAN, *Basic Reform Judaism*, New York, Philosophical Library, 1970; L. BLUE, *To Heaven with Scribes and Pharisees. The Jewish Path to God*, London, Darton, Longman and Todd, 1975; J. D. RAYNER e B. HOOKER, *Judaism for Today. An ancient faith with a modern message*, Union of Liberal and Progressive Synagogues, Hertford, Stephen Austin, 1978; H. R. GREENSTEIN, *Judaism. An Eternal Covenant*, Philadelphia, Fortress Press, 1983; D. J. GOLDBERG and J. D. RAYNER, *The Jewish People. Their History. Their Religion*, Penguin Books, 1989; A. GAL, *The Changing Concept of 'Mission' in American Reform Judaism*, Jerusalem, American Jewish Archives, 1991; Voce *Ebraismo*, curata da S. SIERRA, nella quinta appendice della *Enciclopedia Italiana*, relativa agli anni 1979-1992, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1992; S. GRAYZEL, *Storia degli ebrei*, Roma, Fondazione per la gioventù ebraica, 1964; H. KUNG, *Ebraismo*, Milano, Rizzoli, 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*, Brescia, Morcelliana, 2003; M. INTROVIGNE, *L'ebraismo moderno*, Torino, ellenici, 2004; G. LUZZATTO VOGHERA, *La riforma ebraica e le sue articolazioni fra Otto e Novecento*, in *Ebraismo*, a cura di D. BIDUSSA, nella collana *Le religioni e il mondo moderno*, Torino, Einaudi, 2008, pp. 125-144; C. FACCHINI, *Voci dell'ebraismo liberale. Costruire una religione moderna*, ibidem, pp. 171-196. Altre specifiche indicazioni sono fornite nelle precedenti e seguenti note.

12) 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, 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.

13) Si veda il regolamento dell'Oratorio di Asti, del 1889, in *Memorie 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.

14) 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 Rabbi 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.

15) 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*.

16) M. BREUER, *Il commento al Pentateuco di Samson Raphael Hirsch*, in *La lettura ebraica delle scritture*, a cura di S. J. SIERRA, Bologna, Edizioni Devoniene, 1995, pp. 389-400.

17) M. WIENER, *Abraham Geiger & Liberal Judaism. The Challenge of the Nineteenth Century*, Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1981; H. BOMHOFF, *Abraham Geiger durch Wissen zum Glauben. Through Reason to Faith*, Berlin, Hentrich & Hentrich, 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), n. 1-2.

18) L'associazione italiana per lo studio del Giudaismo ha dedicato il suo XXIII convegno internazionale al tema *L'Ottocento ebraico in Italia fra tradizione e innovazione: la figura e l'opera di Marco Mortara (1815-1894)*. Si è svolto a Ravenna nei giorni 14-16 settembre 2009. Vi ho tenuto la relazione *Marco Mordehai Mortara, Doresh tov*, il cui testo è disponibile e comparirà, integrato con quanto ho appreso nel convegno, nel numero 13-24 di "Hazman Veharaion – Il Tempo e L'Idea" (luglio – dicembre 2009). Michael A. Meyer nomina Mortara, come eccezionale in Italia per propensione riformistica, in *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*, p. 433.

19) 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, n. 1-3, gennaio-giugno 1981, pp. 90-119.

20) A. GUETTA, *Filosofia e Qabbalah. Saggio sul pensiero di Elia Benamozegh*, Milano, Thalassa De Paz, 2000; *Per Elia Benamozegh. Atti del convegno di Livorno su Benamozegh*, a cura di A. GUETTA, Milano, Thalassa De Paz, 2001.

21) Per la richiesta del culto in italiano, avanzata dal governo del Lombardo Veneto alla Comunità di Mantova, si veda V. COLORNI, *Judaica minora*, Milano, Giuffrè, 1983, pp. 545-366, e per Trieste un documento in appendice al citato studio di G. LUZZATTO VOGHERA, *Cenni storici per una ricostruzione del dibattito sulla riforma religiosa nell'Italia ebraica*. 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). La questione già era stata trattata da Israel Zoller in uno studio che citerò più in là. 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 grande differenza del pericolo che si annida nell'integralismo islamico.

22) 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", 1999/5, pp. 33-44, trattando 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.

23) J. R. MARCUS, *Israel Jacobson The Founder of the Reform Movement in Judaism*, Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1972.

24) Sulla modifica di significato data alla sinagoga, con l'emancipazione, in Germania (e largamente anche in Italia) v. il citato M.A. MEYER, "How awesome is this place!". *The Reconceptualisation of the Synagogue in Nineteenth-Century Germany*.

25) 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*, Torino, Borla, 1969, pp. 348-357. Per l'Ottocento M. R. NIEHOFF la ha evidenziata nel citato articolo *Zunz's Concept of Haggadah as an Expression of Jewish Spirituality*.

26) Le cose, nella diaspora, per la maggioranza delle persone, non sono ancora cambiate, ed il criterio di trovare, per così dire, spazi sabatici nel sabato, quando non lo si possa osservare in modo completo, resta assai valido.

27) 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, nella virulenta offensiva contro il movimento progressivo in Italia, ha riproposto acriticamente, 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. Ai toni aspri di Morashah, che da una espressione di Luzzatto ha intitolato la pagina *Una sconciissima cosa*, ha reagito Ugo Volli, sul sito di Lev Chadash, con una lettera aperta a David Piazza, che lo dirige, facendo notare come la raffigurazione contenuta nella pagina non si addica a tutta la riforma nei vari sviluppi, del resto bene esposti nel citato inserto di Alef Dac in "Morashà", e meno che mai all'attuale ebraismo progressivo presente in Italia.

28) Per Shabatai Zevi e il movimento sabatiano, G. SCHOLEM, *Sabbetai Sevi. Il messia mistico 1626-1676*, Torino, Einaudi, 2001. Per il frankismo e la connessione con il movimento messianico di

Shabatai 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 messianesimo nella cultura polacca*, Biblioteca Aretina, 2008.

29) 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* (Cinisello 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 Thalassa De Paz. Negli *Year Books* 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*). M. GIULIANI, *Il pensiero ebraico contemporaneo*, pp. 31-40; C. ADORISIO, *Leo Strass lettore di Hermann Cohen*, Firenze, Giuntina, 2007.

30) *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*, London, 1965 (originale in tedesco *Dieses Volk: Jüdische Existenz* del 1955. Per le sue vedute sulle origini del Cristianesimo, alla nota 54. Ho rievocato il rabbino tedesco in “Hazman Veharaion – Il Tempo e L'Idea”, a. II, 1994, n. 8.

31) J.B. SOLOVEITCHIK, *Halachic Man* [originale in ebraico *Ish ha-Halakhah*, del 1944 sulla rivista “Talpiot”], Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1983; M. Giuliani, *Il pensiero ebraico contemporaneo*, pp. 339-350.

32) M. STANISLAWSKI, *A Murder in Lemberg*, Princeton University Press, 2007.

33) R. S. WISTRICH, *Gli ebrei di Vienna 1848-1916*, Milano, Rizzoli.

34) 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, n. 2, luglio-dicembre 1996, pp. 7-29.

35) Citato inserto *Riforma Ortodossia* di Alef Dac.

36) Ho seguito il corso del dibattito, nel contesto della generale problematica ebraica, in uno studio sul giornalismo ebraico italiano, condotto in articoli su rivista, specialmente in “Materia Giudaica”, rivista dell'Associazione italiana per lo studio del Giudaismo: 1999/5, pp. 33-45; 2000/6, pp. 60-90; VI/1, 2001, pp. 104-109; VII/2, 2002, pp. 349-384; IX/1-2, 2004, pp. 249-264.

37) E' 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 (a. IV, fascicolo 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* curata da A. CAVAGLION e E. TEDESCHI. Milano, Franco Angeli, 1996.

38) A. MILANO, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 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, che coglie effettivamente, a mio avviso, il diffuso atteggiamento di massima e l'esito complessivo, ma non tiene conto di un dibattito che si svolse nell'Ottocento ebraico italiano, di un fermento minoritario durato nel Novecento, e del cambiamento, che pure avveniva nelle comunità e sinagoghe italiane.

39) D. LATTES, *Felice Momigliano*, Firenze, Israel, 1924; A. CAVAGLION, *Felice Momigliano (1866-1924). Una biografia*, Bologna, Il Mulino, 1988; B. DI PORTO, "Il Vessillo Israelitico". *Un vessillo ai venti di un'epoca tra Otto e Novecento*, in "Materia Giudaica", VII/2 (2002), pp. 349-383. Per misura inaccettabile ad una moderna sensibilità mi riferisco alla negata celebrazione del matrimonio, in Livorno, nel 1912, ad una ragazza ritenuta *mamzerà* per discendenza da una unione illegittima. Il provvedimento fu criticato non solo da Felice Momigliano ma anche dal rabbino Dante Lattes. Ne ho trattato nel saggio *La stampa periodica ebraica a Livorno*, in "Nuovi Studi Livornesi", I (1993), pp.173-198.

40) Si veda, in particolare di Cavaglioni, *Ebrei senza saperlo*, Napoli, L'Ancora del Mediterraneo, 2002. In "Hazman Veharaion – Il Tempo e L'Idea" (X, 2002, , n. 20-22) è il testo di una sua conferenza sugli *Ebrei modernizzanti in Italia*.

41) Angelo Fortunato Formigini, *Parole in libertà*, Roma, edizioni Roma, 1945.

42) Roberto Assagioli a venti anni dalla morte, in "Hazman Veharaion – Il Tempo e L'Idea", II (1994), n. 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 Mattuch (*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 Formaggini a Napoli. Ho conosciuto Saul Israel, Virginio Vita, Graziella Viterbi, che è venuta ad incontri del gruppo progressivo in Roma, ed ho la rivista con copie di documenti. Altre notizie, specie sul rapporto con Leo Baeck, mi ha dato il dottor Sandro Ventura, che conosce Veronica Prenski.

43) "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).

44) 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”, a. III (1995), numeri 11 e 12.

45) G. LATTES, *Riformismo ebraico inverosimile*, in “Il Vessillo Israelitico”, LV, 1907, pp. 601-603).

46) 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*, Napoli, Ricciardi, 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”, annata 1909, pp. 62-66.

47) *An English Jew. The Life and Writings of Claude Montefiore selected, edited and introduced by E. KESSLER*, London, Vallentine Mitchell, 2002; David Cesarani, *The Jewish Chronicle and Anglo-Jewry 1841-1991*, Cambridge University press, 1994; Anne J. Kershner e Jonathan A. Romani, *Tradition and Change. A History of Reform Judaism in Britain 1840-1995*, London, Vallentine, Mitchell, 1995.

48) Voce *United States of America* in *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, Keter, oppure CD-Rom Edition, Judaica Multimedia; A. HERTZBERG, *Gli ebrei in America*, Milano, Bompiani, 1993; G. IURLANO, *Sion in America*, Firenze, Le Lettere, 2004; *The Columbia History of Jews and Judaism in America*, di autori vari, a cura di M. LEE RAPHAEL, New York, Columbia University Press, 2008; M. MOLINARI, *Gli ebrei di New York*, Bari, Laterza, 2007; A. MEYER, *Response to Modernity*, cap. 6, intitolato *America: The Reform's Movement's Land of Promise*; *American Reform Judaism*, di vari autori, diretto da D. EVAN KAPLAN, New York and London, Routledge, 2001; A. SILVERSTEIN, *Alternative to Assimilation. The Response of Reform Judaism to American Culture 1840-1930*, Hanover and London, Brandeis University Press, 1994.

49) J. HABERMAN, *Kaufmann Kohler and his Teacher Samson Raphael Hirsch*, in *Year Book 1998* del Leo Baeck Institute, pp. 73-102; M. GIULIANI, *Il pensiero ebraico contemporaneo*, pp. 117-122.

50) L.C. DUBIN, *The Reconciliation of Darwin and Torah in 'Pe'er haAdam' of Vittorio Hayim Castiglioni*, in “Italia Judaica”, 1993, pp. 273-284.

51) *Un secolo dalla morte di Sabato Morais. Un rabbino livornese all'origine dell'Ebraismo 'Conservative'*, in “Hazman Veharaion – Il Tempo e L'Idea”, V (1997), n. 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”, n. 119, luglio-settembre 2007, pp. 16-17; M. GIULIANI, *I Conservative negli Stati Uniti e il Jewish Theological Seminary*, in *Ebraismo*, a cura di D. BIDUSSA, cit., pp. 385-405.

52) Della differenza e del graduale avvicinamento tra *tedeschi* e *russe* tratta diffusamente Arthur Hertzberg nella citata opera sugli ebrei in America.

53) 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 alla the races of Europe are melting and reforming”. Si vedano A. Hertzberg, *Gli ebrei in America*, p. 211, e la voce relativa a Zangwill nella *Encyclopaedia Judaica*.

54) Si vedano la voce relativa a Kallen, di S. RATNER, nella *Encyclopaedia Judaica*, e Arthur Hertzberg, *Gli ebrei in America.*, pp. 212 ss.

55) Si veda, per l' impostazione binazionale, la raccolta di scritti di Martin Buber *Una terra e due popoli*, edita dalla Giuntina, Firenze, 2008.

56) E. SERENI, *America ebraica 1937*, in “La Rassegna Mensile di Israel”, XI, n. 11-12, luglio-agosto 1937, 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.

57) B. DI PORTO, *Un profilo di Alfonso Pacifici con una personale introduzione*, in “Hazman Veharaion – Il Tempo e L'Idea”, XV (2007), n. 24, pp. 106-116.

58) 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, New York and London, Routledge, 2001.

59) 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 K. KELLENBACH, “*God does not oppress any human being*”. *The Life and Thought of Rabby Regina Jonas*. La tesi di Jonas è stata pubblicata a cura di E. KLAPHECK, con prefazione di H. SIMON: *FRAULEIN RABBINER JONAS, Kann die Frau das rabbinische Amt bekleiden? Eine Streitschrift von Regina Jonas*, Hentrich & Hentrich und Centrum Judaicum Berlin. Nell'archivio di Theresienstadt è stata reperita una lista di ventiquattro sue conversazioni tenute nel campo.

60) E. BOCCARA, *Il Jacobs Affair incrementò il pluralismo ebraico in Inghilterra*, in “Hazman Veharaion – Il Tempo e L'Idea”, VIII (2000), n. 11-12-13-14. 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 ed applicazioni in studiosi di fede ortodossa (rigoroso ed assai interessante Alexander Rofè), ma l'Ebraismo progressivo è globalmente aperto, in attitudine intrinseca, alla moderna critica biblica, assortendola con tradizionali abiti di studio e riflessione. M. GIULIANI, *Il pensiero ebraico contemporaneo*, pp. 439-450.

61) S.B. FREEHOF, *Today's Reform Responsa*, The Hebrew Union College Press, 1990.

62) Si veda la parte curata da L.H. SILVERMAN nella voce sulla Halakhah nella *Encyclopaedia Judaica*. Un libro del rabbino FranLois Garai, tradotto in italiano ad uso delle congregazioni progressive, si intitola appunto *Il mondo delle mizvot*.

63) L. BAECH, *Judaism and Christianity*, New York, Leo Baeck Institute, 1958, e *Il Vangelo: un documento ebraico*, Firenze, Giuntina, 2004.

64) M. KAPLAN, *The Greater Judaism in the Making*, New York, The Reconstructionist Press, 1967. Su Kaplan, M. GIULIANI, *Il pensiero ebraico contemporaneo*, pp. 129-140.

65) M. Kaplan, *The Meaning of God in Modern Jewish Religion*, New York, Reconstructionist Press, 1962.

66) 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 od Modern Jew* (1934), *A Partisan Guide to the Jewish Problem* (1945), *A believing Jew* (1951), *Anatomy of Faith* (1960).

67) Tra le opere di Kohn, *Faith of America* (1951), *Religion and Humanity* (1953), *American Jewry. The Tercenennary and After* (1955), *Good To Be A Jew* (1959). M. GIULIANI, *Il pensiero ebraico contemporaneo*, Brescia, Morcelliana, 2003, pp. 451-459.

68) 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*, Genova, Il Melangolo, 2004. Per un'idea d'insieme della teologia radicale e sul tema della *morte di Dio*, A. TORNO, *Quel che resta di Dio*, Milano, Momdadori, 2005.

69) 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.

70) Si vedano, su Rubenstein e Fackenheim, I. KAJON, *Fede ebraica e ateismo dopo Auschwitz*, Perugia, Benucci, 1993; M. GIULIANI, *Il pensiero ebraico contemporaneo*, Brescia, Morcelliana, 2003; 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, Siena, Cantagalli, 2008, pp. 146-157.

71) E. BOROWITZ, *Studies in the Meaning of Judaism*, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 2002. Si veda inoltre il saggio *The Pivotal Issue in a Century's Jewish Thought*, pubblicato in "Conservative Judaism", vol. 55, n. 4, 2003, ora in rete. Su Borowitz, M. GIULIANI, *Il pensiero ebraico contemporaneo*, pp. 461-470.

72) Per la non facile tenuta, in un primo tempo, il risveglio e la crescita dell'ortodossia ebraica in America, K. CAPLAN, *The Ever Dying Denomination: American Jewish Orthodoxy*, in *The Columbia History of Jews and Judaism in America*, edited by M. LEE RAPHAEL, New York, Columbia University Press, 2008, pp. 167-188.

73) J. B. SOLOVEITCHIK, *The Lonely Man of Faith*, apparve come saggio in "Tradition", VII (1965), n. 2, pp. 5-67 e fu pubblicato in libro, da Doubleday, nel 1992. Interpreta le diverse rappresentazioni dell'uomo nei primi due capitoli di *Genesi*: 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, M. GIULIANI, *Il pensiero ebraico contemporaneo*, pp. 339-350.

74) E. BOROWITZ, *Coexisting with Orthodox Jews*, nel citato volume *Studies in the Meaning of Judaism*.

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

76) 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*, New York, Ktav Publishing, 2000.

77) Perfetta è la corrispondenza degli atteggiamenti di Irving Greenberg (direi un discepolo di Hillel oltre che di Soloveitchik), in materia di confronto interreligioso, visto alla nota precedente, e di confronto infraebraico. Sul "Bollettino della Comunità Ebraica di Milano", nel numero di maggio 2000, si legge questa sua professione di dialogo, che riprodussi in "Hazman Veharaion – Il Tempo e L'Idea" (a. VIII, p. 76): "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*".

78) Buber, nei *Sette discorsi sull'ebraismo* (Roma, Carucci, 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.

79) Indicativo dell'alta ed utopica esigenza etico-politica di Buber è il libro *La regalità di Dio*, Genova, Marietti, 1989.

80) Nel discorso *La via sacra* Buber ascrive a 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".

81) W. HERBERG, *Judaism and Modern Man. An Interpretation of Jewish Religion*, Woodstock, Vermont, Jewish Light Publishing, 1997. Su Herberg, M. GIULIANI, *Il pensiero ebraico contemporaneo*, pp. 393-402.

82) Le opere di Buber sul hassidismo sono ora raccolte nel pregevole volume di Mondadori, *Storie e leggende chassidiche*, edito da Mondadori, nella collana I Meridiani, a cura e con saggio introduttivo di Andreina Lavagetto e cronologia di Massimiliano De Villa, Milano, 2008. Heschel, lui stesso di famiglia hassidica, porta nella pienezza del hassidismo con l'opera *Passione di verità* (Milano, Rusconi, 1997), centrata sulla figura del Reb Menahem Mendl, chiamato dalla città natia, il *Kotzker*. Questi fu più o meno contemporaneo di Søren 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.

83) J. NEUSNER, *Disputa immaginaria tra un rabbino e Gesù*, Casale Monferrato, Piemme, 1996, con larga citazione e discussione nel libro *Gesù di Nazaret* (Milano, Rizzoli, 2007) dell'attuale pontefice.

Benedetto XVI 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, insignito dall'Università di Bologna della laurea *honoris causa*, la Giuntina di Firenze ha pubblicato *I fondamenti del Giudaismo*.

84) C. MONTEFIORE, *Gesù di Nazaret nel pensiero ebraico contemporaneo*, introduzione e versione di F. MOMIGLIANO, Genova, Formiggini, 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, 2007) in "Hazman Veharaion – Il Tempo e L'Idea", XV (2007), n. 13-16.

85) 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 una fine analisi su “Keshet”, riprodotta lo scorso 24 ottobre da “Kolot”, newsletter di *Morasha.it*, ha ricordato le interpretazioni di autorevoli discepoli di Soloveitchik, quali Irving Greenberg e David Hartman, intese ad estendere la possibilità del dialogo, in una lettura problematica ed approfondita del responso del maestro. “Kolot”, nel numero del 31 ottobre ha opposto agli autori citati da Giuliani, e ai suoi argomenti, il giudizio severamente restrittivo dato nel 2004 di un altro discepolo di Soloveitchik, il rabbino Hershel Reichman. Di Greenberg e di Hartman Giuliani ha trattato nella citata opera *Il pensiero ebraico contemporaneo*.

86) J. SACHS, *La dignità della differenza*, Milano, Garzanti, 2004.

87) Del rabbino ortodosso David Hartmann, di cui già alla nota 68, è uscito in Italia, come quaderno di QOL, con presentazione di Raniero Fontana, il volume *Sub specie humanitatis. Elogio della diversità religiosa*, Reggio Emilia, Aliberti, 2004. Ben noti in Italia, tra gli autori ebrei versati nel dialogo ebraico-cristiano, sono Rosenzweig, Buber, Isaac, Flusser, Ben Horin, Chouraqui, Hartman. 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.

88) *Ebraismo e modernità*, in “Hazman veharaion – Il Tempo e L’Idea”, XIII (2005), n. 5-6. *Radici ebraiche del moderno* si intitola un volumetto di Sergio Quinzio (Milano, Adelphi, 1991).

89) L’Ebraismo progressivo ha un proprio movimento sionistico, che fa parte della Organizzazione sionistica mondiale. Si veda M. LIVNI, *Reform Zionism*, Jerusalem – New York, Gefen, 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”. La rabbina Miri Gold della sinagoga del kibbutz Gezer ha avanzato richiesta di essere riconosciuta e retribuita, al pari dei rabbini ortodossi, sulla base territoriale del kibbutz stesso.

Del movimento progressivo in Israele, delle sue istituzioni e di sue comunità e suoi kibbutzim, ho scritto in “Hazman Veharaion” dopo nel 2003 e nel 2007 dopo la partecipazione alle convenzioni della World Union for Progressive Judaism: annate XI, n. 5-6 e XV, n. 5-8.

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 Hadash. Vi sono in Israele molte sinagoghe progressive e kibbutzim progressivi, che ho ammirato in visite e soggiorni.

90) il problema è trattato da D. BIDUSSA nel citato volume *Ebraismo* nella parte intitolata *La religione civica israeliana*, pp. 354-382.

91) Storie generali degli ebrei d’Italia: C. ROTH, *The History of the Jews of Italy*, Philadelphia, 1946; A. MILANO, *Storia degli ebrei d’Italia*, Torino, Einaudi, 1963. Utili e recenti le sintesi di L. TAS (*Storia degli ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 1983) e di B. SEGRE, *Gli ebrei in Italia*, Milano, Fenice,

2000, e con lo stesso titolo, Firenze, Giuntina, 2001. Gli studi sull'Ebraismo italiano conoscono un forte incremento.

92) M. DEL BIANCO COTROZZI, *Il Collegio Rabbinico di Padova. Un'istituzione religiosa dell'Ebraismo sulla via dell'emancipazione*, Firenze, Olschki, 1995.

93) 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", n. 1-2, 1912, pp. 37-48; IDEM, *Gli inizi della riforma sinagogale e l'Ebraismo italiano 1818-1820*, Trieste, Treves Zanichelli, 1919.

94) La parashà *Nizavim* (Deuteronomio, capitoli 29-30) inizia ribadendo che il Signore stabilisce il patto con tutti i presenti nell'ora che scorre e con le altre generazioni, le passate e le future.

95) Suggerisco la lettura, o rilettura, di *Tre discorsi sull'ebraismo* di Gershom Scholem, Firenze, Giuntina, 2005.

96) 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.

97) L'indagine conoscitiva circa le realtà non ortodosse presenti sulla scena italiana fu votata al quinto congresso dell'Unione delle comunità ebraiche italiane, tenuto in Roma nei giorni 2-4 luglio 2006, con la mozione presentata da Valerio Di Porto, presidente e relatore della commissione per l'organizzazione e la comunicazione. Vi si è associato, previo un suo emendamento, il rabbino capo di Roma, Riccardo Di Segni. La mozione recitava: "Preso atto dell'esistenza sulla scena italiana di realtà ebraiche non ortodosse, si raccomanda al Consiglio l'avvio di una indagine conoscitiva che possa portare ad un tavolo di confronto". A distanza di tempo, si è formata una commissione, presieduta dal rabbino Luciano Meir Caro, che ha effettuato l'indagine nel 2009.

98) *Keshet* (Arcobaleno) fu il nome, da me proposto, della prima associazione, presieduta da Giuseppe Franchetti, che riuniva persone di orientamento *reform* o *progressivo* e altre, come lo stesso Franchetti, di orientamento laico umanistico. Quest'ultima corrente fu costituita in Italia dal prof. Franco Israel Piazzese, prematuramente scomparso, la cui moglie Giovanna fa parte di Or Hadash. La corrente *reform* si staccò per costituire l'Associazione per l'Ebraismo progressivo, con sinagoga Lev Hadash, e *Keshet* ha proseguito con una caratterizzazione culturale, esprimendosi nella omonima rivista, diretta da Bruno Segre.

99) E' presieduta dal professor Ugo Volli. Ne è rabbino Fabrizio Haim Cipriani.

100) E' presieduta da David Ross, che la ha fondata, uscendo da Lev Hadash.

101) Prima presidente è stata Sara Rubenstein, una dei fondatori.

102) La presiede il dottor Roberto Chiovino. Precedente presidente l'ing. Claudio Canarutto.

103) La presiede il prof. Bruno Di Porto, ministro laico di culto ebraico.

104) La ha fondata e la gestisce nel culto la rabbina Barbara Irit Aiello, che è stata rabbina in Lev Hadash. Ella opera in Or Hadash e in Mevakshé Derekh.

5770
2009