



«materia giudaica»

bollettino dell'associazione
italiana per lo studio del giudaismo

1998/4

La pluralità delle voci e la varietà dei temi di questo quarto numero di «Materia giudaica» sembra, ancora una volta, esortare all'ottimismo. L'incontro dell'Associazione, di cui come di consueto pubblichiamo i resoconti, è stato quest'anno ricco di molte presenze, con soci giunti anche dall'estero, e certamente non privo di vivacità e di dibattiti, talora persino amichevolmente agguerriti. Questo significa, evidentemente, che l'Associazione mantiene la sua funzione di stimolo culturale e sopperisce, almeno in parte, alla necessità di dialogo e di scambio intellettuale, spesso così sentita da chi passa molte ore nel silenzio del proprio studio.

La rivista rispecchia pertanto un panorama di notevole fermento culturale nel quale, accanto ai temi trattati dai soci più «anziani» - che puntualmente e generosamente forniscono il ragguaglio sull'andamento delle proprie ricerche - compaiono anche voci «nuove» per l'Associazione, che dimostrano da un lato come gli studi giudaici consentano uno spettro di interessi estremamente ampio e, dall'altro, quanto questa varietà contribuisca a fornire un'immagine complessiva del giudaismo. Come d'abitudine, la sequenza degli articoli rispecchia l'ordine nel quale sono stati presentati a Bologna; la decisione di limitare gli interventi redazionali e di non imporre una diversa sequenza agli argomenti (cronologica, per soggetti o per gruppi d'interesse) - nonostante la crescente mole dei materiali - nasce dal desiderio di mantenere, anche nella rivista, qualcosa della vivezza e della gradevole atmosfera di curiosità reciproca che caratterizza gli incontri. Il bollettino continua inoltre ad accogliere testi nati da occasioni promosse dai soci e legate all'attività dell'Associazione, nonché schede bibliografiche di volumi (o articoli) giudicati di particolare interesse per gli studi giudaici. Da questo numero prende poi l'avvio una Rassegna di filologia ebraica, che darà conto delle edizioni di testi ebraici (antichi, medievali e moderni) e dei cataloghi di manoscritti inviati alla redazione dalle case editrici o dai curatori.

«Materia giudaica» è reperibile attualmente in molte biblioteche, e il numero delle persone che richiedono gli aggiornamenti è in continua crescita, soprattutto all'estero, a dimostrazione di come la voce dell' AISG, pur nella limitatezza dei mezzi, sia ben udibile e ascoltata, non solo in Italia.

G.B.

ASSEMBLEA DEI SOCI

L'Assemblea generale dei soci, tenutasi a Bologna il giorno 3 novembre 1997, ha riconfermato all'unanimità le cariche sociali per il prossimo triennio: Michele Luzzati (presidente); Pier Cesare Ioly Zorattini (vicepresidente), Giulio Busi (segretario); Mauro Perani, Paolo Sacchi, Lucio Troiani, Ida Zatelli. *Revisori dei conti:* Stefano Arieti, Valerio Marchetti, Maria Giuseppina Muzza-relli.

QUOTE ASSOCIATIVE

Tutti coloro che non hanno già provveduto a pagare la quota di iscrizione per l'anno in corso, possono farlo (utilizzando il bollettino allegato) con un versamento sul c/c postale n. 10103562, intestato a: AISG, c/o Dipartimento di Medievistica dell'Università di Pisa, via Derna 1, 56100 Pisa.

La quota è ancora di Lit. 50.000 per i soci ordinari e di Lit. 25.000 per i soci aggregati. Il mancato pagamento di due quote annuali consecutive comporta il decadimento dalla qualifica di socio.

L'Associazione è interamente ed esclusivamente volontaristica e non usufruisce di alcun sussidio esterno. Le quote sono pertanto l'unica fonte di sussistenza dell' AISG: vi preghiamo di pagarle con regolarità.

NUOVI SOCI

Il Comitato Direttivo, riunitosi a Bologna il giorno 3 ottobre 1997, ha accolto nell' AISG i nuovi soci: Marina Consonni Arbib, Salvatore Coen, Fabrizio Lollini, Corrado Martone, Jacques Roumani, Leonard Rutgers, Francesca Sofia, Ariel Viterbo. A tutti un cordiale benvenuto da parte dell'Associazione.

**Manoscritti e materiali
stampati rari dalla 'Wiener
Library' di Londra**

Redattore: Ben Barkow,
The Wiener Library,
Autore di 'Alfred Wiener and the
Making of the Holocaust'

Testimonianze sull'Olocausto

La Storia degli Ebrei nell'Europa Moderna

Questa nuova collezione su microfilm e' ideale
per tutti gli studi di:

Attività' della Resistenza ebraica

Studi Giudaici del 20° Secolo

Ricerche sulla Germania nazista

Studi sull'Olocausto

Studi sulla Seconda Guerra Mondiale

Questo materiale, mai pubblicato finora, proviene da una
delle biblioteche piu' importanti del mondo nel campo
dell' Olocausto

- Testimonianze di vita nei ghetti, nei campi di
concentramento ed in esilio
- Fotografie rare che rappresentano la persecuzione,
l'omicidio ed immagini della nascita della Germania
nazista
- Propaganda nazista quali enciclopedie anti-semitiche,
libri e studi scientifici
- Pubblicazioni a circolazione limitata scritte dal
personale stesso della biblioteca fra il 1934 e il 1965

Disponibile a settembre 1998

Per ulteriori informazioni ed un depliant illustrativo, Vi preghiamo di metterVi in contatto con la **Primary Source Media**



50 Milford Road
Reading
RG1 8LJ
UNITED KINGDOM

Tel: +44 (0) 118 957 7213
Fax: +44 (0) 118 939 4334
E-mail: sales@psmedia.co.uk

PREGHIAMO DI CITARE RIF: CU

Lucio Troiani

LA RIFORMA DEL CULTO DEL TEMPIO DI GERUSALEMME

1. Nel dicembre del 167 a.C. il culto del tempio di Gerusalemme fu modificato; i riti tradizionali furono aboliti per ordine del sovrano allora regnante, Antioco IV (175-163 a.C.). Due antiche narrazioni costituiscono le fonti storiche primarie a nostra disposizione. Non mi propongo di entrare nel merito della riforma che sarebbe stata patrocinata da re Antioco; intendo prospettare come le interpretazioni di queste due fonti siano diverse e riconducibili ai diversi ambienti in cui esse vissero e operarono. Un'analisi di questo genere può servire a inquadrare in una cornice storica e culturale più solida le teorie sui motivi che avrebbero ispirato tale riforma e sulle circostanze storiche che l'avrebbero resa possibile. Quando intendiamo dare un'interpretazione della cosiddetta riforma ellenista, realizzata a Gerusalemme nel 167 a.C., dovremmo sempre distinguere la qualità e l'ambiente (differenti) delle due antiche opere che l'hanno tramandata.

Ometto la testimonianza del *Libro di Daniele* relativa all'avvenimento. La profanazione del tempio rappresenta, nell'economia dello scritto, il culmine di una serie di segni che il veggente (un contemporaneo di re Antioco IV e responsabile della redazione finale di quello che chiamiamo il *Libro biblico di Daniele* secondo le ricerche di Porfirio di Tiro) ha raccolti e interpretati come preparatori dell'*eschaton*; la descrizione degli ambienti e dell'ideologia, che avrebbero ispirato la riforma, rimane di necessità nell'ombra. La narrazione di questo avvenimento, nel libro XII delle *Antichità Giudaiche* di Giuseppe terminate nel 93-94 d.C., sembra un miscuglio delle due fonti primarie.

I due antichi testi primari a nostra disposizione sono quei due libri che, dagli autori cristiani in poi, in particolare da Euse-

bio di Cesarea, siamo soliti chiamare il *I* e il *II Libro dei Maccabei*. Il primo Libro, forse redatto intorno alla fine del II secolo a.C., è d'ambiente indigeno: esso, infatti, fu scritto nella lingua nativa da un anonimo autore che gravitava, forse, nell'orbita della signoria maccabaica: i nuovi signori della Giudea che seppero rendersi gradualmente indipendenti dalla casa di Seleuco fino al riconoscimento del nuovo stato sacerdotale nel 142 a.C. L'autore scrive una storia delle gesta dei Maccabei da Giuda fino a Giovanni Ircano I. Si tratta quindi di un quarantennio (ca. 175-135 a.C.). Se la formula finale del libro (16.23-24) non è stata assunta in modo tratulizio dal linguaggio classico dei *Libri dei Re e Cronache*, noi dovremmo supporre che l'autore immaginasse di scrivere o poco prima della morte di Giovanni Ircano I, avvenuta nel 104 a.C., oppure non molto dopo. Come sappiamo bene, però, l'ipotesi del redattore supplementare, così bene collaudata nei testi biblici, veterotestamentari come pure neotestamentari, articola e dilata a dismisura le possibilità e, quindi, il problema. In epoca e in ambienti imprecisabili l'opera fu tradotta in greco. Questa traduzione, giunta fino a noi dai meandri della tradizione antica, costituisce quello che noi chiamiamo il *I Libro dei Maccabei*. L'originale semitico, andato perduto per noi, era ancora letto fra i giudei della fine del IV secolo d.C. Quello che chiamiamo il *II Libro dei Maccabei* è un'epitome eseguita da un antico autore rimasto anonimo. Questa epitome è tratta da un'opera in cinque libri di un certo Giasone di Cirene che rievocava le imprese di Giuda Maccabeo fino alla sua vittoria contro il generale seleucidico Nicanore (160 a.C.). Sulla base di una data contenuta nel primo dei documenti, inseriti dalla tradizione manoscritta prima del proemio dell'epitomatore (1.9), il riassunto dell'opera di Giasone è collocato

intorno agli anni venti del II secolo a.C. (poco dopo il 124 a.C. che rappresenterebbe la data più recente cui fanno riferimento i nostri testi). Mentre l'opera stessa è collocata intorno al 160 a.C., nel presupposto che il suo autore abbia utilizzato fonti orali e che sia, dunque, un contemporaneo degli avvenimenti che narra (egli scende fino al giorno di Nicanore: 160 a.C.). Nonostante i titoli affini adottati dalla tradizione cristiana, si tratta di due scritti profondamente diversi: l'uno è di provenienza epicorica e si focalizza sulle imprese di una signoria forse in ascesa nel momento in cui l'autore scriveva; l'altro è opera di un giudeo della diaspora il quale concentra la sua analisi sul tempio e sul significato religioso, prima che civile, delle gesta eroiche di Giuda. I due scrittori, in particolare, rivelano differenze di prospettiva nella descrizione parallela dello stesso avvenimento: la riforma del culto del tempio di Gerusalemme, promossa e attribuita a re Antioco IV di Siria.

2. Alla questione di dove provengano l'impulso e il modello per la riforma i nostri due scritti rispondono diversamente. Per l'autore del *I Libro dei Maccabei*, gli istigatori della riforma sarebbero quelli che egli chiama «gli empi che provengono da Israele»; essi diffonderebbero lo slogan seguente per persuadere gli altri ad aderire alla riforma: «Andiamo e stabiliamo un patto con i popoli che sono intorno a noi; perché, dal giorno in cui ci separammo da loro, molti mali ci capitarono.» Questi riformatori, quando parlano di «popoli», non sottolineano solo genericamente il paganesimo del loro modello; avranno avuto davanti la situazione politica e amministrativa dell'impero seleucidico, sotto il quale essi vivevano. I «popoli» costituivano, accanto ai re, ai dinasti e alle città, una delle quattro cellule di cui era composto l'impero seleucidico. I riformatori avranno voluto modellare il nuovo culto sull'esempio dei popoli vicini e il «popolo» doveva costituire una cellula stabile, accanto alle città, della vita politica e amministrativa dell'impero seleucidico. L'*ethnos* costituiva il quadro della vita degli indigeni d'Asia; come le *poleis* erano rette dalla *patrios politeia*, cioè la democrazia, così sugli *ethne* governava il regime tradizionale, l'aristocrazia. L'autore del *I Libro dei Maccabei*, che scrive in Giudea, avrà avuto

davanti questa realtà, quando parla dei Maccabei e delle loro gesta. Anche i giudei, sotto l'impero seleucidico, costituivano un *ethnos*. Essi erano attornati da altri *ethne*; ad esempio, quello samaritano. In un'ordinanza di Antioco III la quale, tra l'altro, ordina la restaurazione del tempio di Gerusalemme, si dice che il legname necessario dovrà essere trasportato dagli altri *ethne*. Un centinaio di *ethne* vivevano per tutta l'estensione dell'impero al suo apogeo. In particolare, nelle regioni limitrofe al deserto, ad oriente del Giordano, erano visibili al nostro cronista questi «popoli» articolati in clan, sotto la guida degli sceicchi. Egli ci narra, infatti, le imprese di Giuda contro gli *ethne* nel Galaad a difesa delle comunità giudaiche ivi residenti (5.9); oppure quelle di Simone in Galilea (5.21). La prospettiva del nostro anonimo scrittore non sembra essere quella dei nostri libri di studio e di scuola sempre pronti a scorgere vestigia della civiltà classica. Ai suoi occhi, l'ellenismo, pervasivo nelle ricostruzioni storiche moderne come pure negli storici greci antichi che ne sono in larga misura responsabili (penso alla visione ellenocentrica di Polibio quando tratta della storia del Mediterraneo orientale negli ultimi decenni del III secolo a.C. o alle celebri e sfruttate affermazioni di Plutarco sulla diffusione dell'ellenismo contenute, ad esempio, nella Vita di Alessandro Magno), non è che un aspetto, e nemmeno troppo vistoso, della vita civile e religiosa del suo paese e del suo tempo. Per lui, il Vicino Oriente confinante con la Giudea, anche durante quella che chiamiamo l'età ellenistica, sembra essere ancora quello organizzato secondo le istituzioni native: egli ci parla dei «figli di Esaù»; dei «figli di Iamri» (9.37), dei «fratelli di Odomir»; dei «figli di Fasir». Le nozze della figlia «di uno dei grandi megistani di Canaan» rappresentano per lui una delle scene in cui ambientare le gesta dei suoi eroi (9.37). Alessandro Magno proviene dalla terra di Kittim. Perseo, re dei Macedoni, è re dei Kittim. Per questo motivo, l'ellenismo ai suoi occhi non ha che un ruolo marginale nella riforma del culto. Essa consiste in questo: il giorno quindicesimo di Kislew, l'anno centoquarantacinquesimo, re Antioco IV avrebbe fatto costruire sull'altare dei sacrifici quello che egli chiama «l'abominio della desolazione»; il venticinque dello stesso mese

(giorno probabilmente scelto a causa della nascita del re) si sacrificò all'ara (*bomos*), che si trovava sull'altare dei sacrifici. Questo atto avrebbe segnato l'avvio della riforma del culto nel tempio di Gerusalemme. Questi testi sollevano delicati problemi esegetici, che hanno trovato adeguata trattazione. Il punto che mi interessa sottolineare è che il nostro autore, in coerenza con la sua ottica epicorica, assimila il nuovo culto riformato, patrocinato da re Antioco IV, a quello dei popoli limitrofi. Secondo la sua interpretazione, i riformatori si sarebbero attenuti al programma di assimilare i propri costumi, in particolare riti e culti, a quelli dei popoli vicini. Il culto dell'ara (*bomòs*), cui si sacrifica secondo il nuovo rito, è una pratica religiosa peculiare dei popoli limitrofi. Altari e stele nella Bibbia sono i simboli dell'abborrita religione dei vicini. L'invito a distruggere gli altari è un luogo classico dei libri dell'*Esodo*, del *Levitico*, del *Deuteronomio* e dei *Profeti*, ad esempio, *Isaia*, *Amos*, *Osea*, qualunque sia l'epoca di composizione dei singoli libri. Diverse iscrizioni d'epoca ellenistica, provenienti dalla zona montuosa ad oriente di Antiochia, in Siria, sono dedicate al dio *bomos*. Gli studi di Moscati hanno dimostrato la persistenza di culti cananei in area mediterranea ben oltre la cosiddetta epoca preclassica. Da secoli, in ambiente che potremmo definire cananeo, la pietra innalzata, che serviva di abitazione ad un dio, era oggetto di culto. Il betilo rappresenta una delle forme più caratteristiche del culto cananeo, dall'epoca preclassica fino all'età romana. Esso, inoltre, era spesso collocato sopra l'altare (per inciso, questa circostanza potrebbe farci vedere sotto una luce diversa il dato dell'autore del *I Libro dei Maccabei* secondo cui i riformatori avrebbero collocato un *bomos* sopra l'altare degli olocausti). Ancora in epoca adrianea, un dotto fenicio, Filone di Biblo, traducendo reliquie di tradizioni mitiche e religiose cananee, faceva di Betilo uno dei quattro figli di Urano e Ge; egli può parlare del mito di Urano che aveva ideato «la pietra vivente». Abbiamo qui esempi di un culto diffuso nella Siria e Fenicia greco-romane. A un osservatore d'età ellenistica come Teofrasto (372-287 a.C.), che descrive il culto e i sacrifici dei giudei, questi ultimi appaiono come parte della nazione siriana. La dottrina può parlare della confu-

sione che Teofrasto avrebbe fatta, descrivendo il sacrificio giudaico, con la pratica del rito cananeo dell'uccisione di un essere umano. La descrizione che l'autore del *I Libro dei Maccabei* offre del tempio di Gerusalemme dopo la riforma del culto (4:38) non indica solo la desolazione del santuario profanato. Essa ha richiamato le caratteristiche fondamentali del tempio semitico: un'area per i sacrifici a cielo aperto con alberi e piante e circondata da un muro. Ecateo di Abdera, autore di una monografia sui giudei, aveva potuto notare con sorpresa che il tempio di Gerusalemme non conteneva vegetazione e statue. Per l'autore del *I Libro dei Maccabei* la riforma del culto, patrocinata sotto il nome di re Antioco, non avrebbe nulla di greco; i riformatori avrebbero riprodotto e riadattato riti e usanze religiose dei popoli limitrofi. Il «ginnasio,» che fecero costruire a Gerusalemme, si sarebbe adeguato «alle leggi dei popoli.»

3. Diversa appare la visuale dell'anonimo autore del *II Libro dei Maccabei*, che avrebbe compendiato i cinque libri dell'opera di Giasone di Cirene. Come è stato notato dai commentatori, il nostro scrittore ignora il dettaglio, pure centrale per l'autore del *I Libro dei Maccabei*, che un *bomos* sia divenuto oggetto di culto nel tempio riformato. Per lui l'impulso determinante alla riforma proviene dagli ellenisti, cioè dai connazionali entusiasti della vita greca. Nella sua versione degli avvenimenti il sommo sacerdote Giasone «trasferisce all'impronta greca i suoi connazionali» (4.10). Riforma significa diffusione e accettazione acritica di «idee greche;» i giudei di Gerusalemme avrebbero voluto rendersi simili, in tutto e per tutto, ai greci. Nel piano dei riformatori, appoggiato dalla forza militare di Lisia, tutore del regno, sarebbe rientrato il proposito di fare di Gerusalemme «una residenza per greci» (11.2). Re Antioco (6.1) avrebbe inviato «un vecchio ateniese» per costringere i giudei a trasgredire le leggi patrie e a non militare più sotto le leggi di Dio. L'autore omette o ignora «l'abominio della desolazione», cioè il culto della pietra innalzata sull'altare dei sacrifici, di cui parla l'autore del *I Libro dei Maccabei*. Egli narra, invece, del progetto di profanare il tempio di Gerusalemme e di intitolarlo a Giove Olimpico. Siamo al coronamento della

riforma. Questo dettaglio sembra essere d'ambiente greco: erano i greci (e i romani) a constatare con meraviglia il fatto che il tempio di Gerusalemme non recasse il nome del dio. Penso alle congetture sull'identità del dio giudaico contenute in una celebre pagina di Plutarco: egli si azzarda a ipotizzare che sia Dioniso sulla base di talune affinità nei due culti. Livio osserva: «a Gerusalemme non dicono il nome di quale degli dei sia il tempio». Questo, però, non costituiva un problema per l'autore del *I Libro dei Maccabei* più familiare con la tradizione religiosa nativa degli dei anonimi. Essa preferiva assegnare loro dei titoli (Baal, Adonis, Melqart) e tacere i nomi personali delle divinità anche se noti. Così, il *I Libro dei Maccabei* non conserva ricordo di un cambiamento del nome del dio di Gerusalemme. Lo scrittore di *II Maccabei* vede greci e greccità in tutte le iniziative, giudicate dissennate e perniciose, dei riformatori: ginnasio, efebie, petaso, esercizi ginnici, feste dionisiache. «Erano costretti, tenendo delle edere, ad andare in processione per Dioniso» (6.7). «C'era un tal culmine di ellenismo e un tal avanzamento nell'esterofilia a causa della spropositata impurità del sommo sacerdote Giasone che i sacerdoti non erano più zelanti nei servizi dell'altare; ma, disprezzando il santuario e trascurando i sacrifici, si affannavano a partecipare all'empia coregia in palestra, dopo la chiamata del disco; da un lato, non tenendo in alcun conto gli onori patri, dall'altro, ritenendo le idee greche come le più belle». (4.13-15). Una descrizione di questo genere sarà stata influenzata dall'ambiente e dalla cultura del suo autore. Come giudeo che vive in una città greca, lo preoccupa, oltre all'impurità del culto, che è per lui lontano, quella delle carni. Per questo, la riforma religiosa è vista nel suo risvolto di «mangiare carne impura». Come dimostra la Lettera di Aristeo, si trattava di un tema cruciale per il giudaismo della diaspora. Come apprendiamo dal proemio dell'opera, il *II Libro dei Maccabei* è opera di un anonimo che ha riassunto da uno scritto in cinque libri di un certo Giasone di Cirene. Ascoltiamo le sue stesse parole: «La storia di Giuda il Maccabeo, dei suoi fratelli, della purificazione del tempio, quello grande, della riconsacrazione dell'altare e, ancora, le guerre contro Antioco l'Epifane e suo figlio Eupatore e le appa-

rizzazioni venute dal cielo in favore di coloro che con zelo si mostrarono valorosi per la causa del giudaismo così da mettere a ferro e fuoco, loro che erano in pochi, tutta la regione e da mettere in fuga masse di barbari e da recuperare il santuario famoso in tutta l'ecumene e da liberare la città e da restaurare le leggi che stavano per essere abolite, dal momento che il Signore divenne loro propizio con tutta la sua mitezza, ebbene tutto ciò, esposto da Giasone il cireneo in cinque libri, tenderemo di accorciare in un solo scritto.» Queste affermazioni dell'anonimo epitomatore indicano un ambiente diverso da quello dell'autore del *I Libro dei Maccabei*. Espressioni quali «epifanie» o «barbari» suggeriscono la frequentazione di un ambiente greco; egli è familiare con i termini più diffusi della mentalità e della religiosità greca («l'epifania nel tempio») e vive in una città greca, con il suo ginnasio e i suoi templi. Più dell'anonimo scrittore del *I Libro dei Maccabei*, egli vede da vicino quelli che ritiene essere i pericoli e le lusinghe dell'ellenismo. Perché essi sono costantemente sotto i suoi occhi. Dai suoi concittadini giudei avrà sentito (e condiviso) che negli avvenimenti di Gerusalemme del 167 a.C. l'ellenismo doveva avere messo di sicuro lo zampino. Non si può del tutto escludere che il nostro autore sia stato tentato di interpretare la riforma religiosa di Gerusalemme sotto re Antioco IV Epifane sul modello e sull'esempio di quello che vedeva accadere nella sua città e, più in generale, nelle città greche che ospitavano comunità giudaiche. A Cirene come pure ad Alessandria non dovevano mancare segni di adesione, da parte di membri delle comunità giudaiche, alla vita greca. La Lettera papiracea di Claudio, indirizzata agli alessandrini, testimonia, pur nell'incertezza del testo, come l'immissione di giudei nella vita e nelle cariche del ginnasio fosse divenuto fenomeno tale da provocare un pronunciamento della suprema autorità romana. Tra gli abitanti di Cirene i giudei costituivano una categoria particolare accanto ai «cittadini», ai «meteci» e agli «agricoltori»; come e più che in altre città greche, essi, in questa città, dovevano rivendicare - almeno i più ortodossi - il diritto alla loro *politeia* e il diritto, come dice Filone alessandrino, di non commettere trasgressioni irreparabili. Forse, la comunità

di Cirene si sarà rivelata attiva in questo campo. Strabone accenna al ruolo della città nella difesa dell'ortodossia: «Cirene e la sua *chora*, sotto questo rispetto, imitando l'Egitto di cui hanno avuto dalla sorte gli stessi reggitori, hanno allevato in modo speciale gruppi organizzati di giudei e hanno favorito quelli dei giudei che usavano i costumi patri.» Questo quadro può gettare qualche luce sull'ambiente e sugli intendimenti di Giasone di Cirene. Come testimonia Filone alessandrino, la cura di mantenere in osservanza i precetti patri era sentita di spettanza dei notabili della comunità; noi possiamo sospettare che opere come il *II*, *III* e *IV Maccabei* siano nate in questo clima. Il dossier conservatoci da Giuseppe nelle *Antichità Giudaiche* (specialmente i libri XIV e XVI) informa che le comunità giudaiche delle città greche (soprattutto in Asia Minore, Alessandria e Cirene) vivevano da secoli fra assimilazione e resistenza. Forse, i più ortodossi avranno qualche volta sollecitato l'intervento dell'autorità romana contro la tendenza delle amministrazioni cittadine a livellare i diritti e i doveri degli amministrati. Dositeo, figlio di Cleopatrida, «alessandrino», aveva fatto parola all'autorità romana in favore dell'esenzione dal servizio militare «per i giudei concittadini dei romani, i quali sono soliti praticare le cose sacre giudaiche.» L'intervento romano era d'ordinario richiesto attraverso una petizione al governatore della provincia, perché salvaguardasse, per i membri delle comunità cittadine, i diritti ritenuti indispensabili per potere vivere secondo la legge di Mosè: l'invio del danaro sacro a Gerusalemme, l'osservanza del sabato, il diritto di riunirsi in sinagoga. In breve, il nostro autore sarà vissuto in un ambiente in cui i presunti pericoli dell'ellenismo saranno stati visti più da vicino; egli si muoveva in mezzo a loro. Forse, anche per questo motivo l'ellenismo è da lui individuato come il motore delle riforme di re Antioco. Secondo la medesima logica e il medesimo procedimento, l'autore del *I Libro dei Maccabei*, che vive all'interno dell'*ethnos*, avrà individuato nella cerchia dei suoi vicini e nelle idee e nei valori, specialmente religiosi, da essi rappresentati l'eventuale minaccia alla purità e alla diversità del culto del tempio di Gerusalemme. Negli ambienti da lui frequentati il peri-

colo non sarà stato tanto rappresentato dalla presenza degli dei olimpici e, in particolare, di Zeus Olimpico, ma da quella degli dei di Canaan. In epoca adrianea un dotto fenicio aveva affermato, polemicamente, l'appartenenza e la relativa dipendenza del giudaismo dalla civiltà di Canaan. Egli sosteneva che le cose più vere sui giudei sarebbero state scritte da un antico autore cananeo, un certo Sancuniaton di Berito. Così, da parte dell'autore del *I Libro dei Maccabei*, la profanazione del culto del tempio di Gerusalemme è vista come assimilazione a quello delle altre divinità della Siria Fenicia. Sotto questo punto di vista, il *I Libro dei Maccabei* potrebbe gettare qualche squarcio di luce sulla storia culturale e religiosa della Giudea in età greca e collocare forse in termini più concreti l'annoso problema dell'ellenizzazione di quel paese.

4. La riforma del culto del tempio di Gerusalemme fu inquadrata dai primi storici a noi conosciuti nelle forme e negli ambienti per loro più comprensibili. La cosiddetta riforma ellenistica di Gerusalemme, che è un punto fermo delle correnti ricostruzioni storiche, è, prima di tutto, la teoria di un giudeo ellenista.

Bibliografia essenziale: L. JALABERT-R. MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, I, Paris 1929; E.J. BICKERMAN, *Institutions des Séleucides*, Paris 1938; P.M. ABEL, *Les Livres des Maccabées*, Paris 1949; E.M. SMALLWOOD, *Philonis Alexandrini Legatio ad Gaium*, Leiden 1970; M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol. I, Jerusalem 1976; II, 1980; E.J. BICKERMAN, *The God of the Maccabees*, translated by H.R. MOEHRING, Leiden 1979; A. MOMIGLIANO, *Pagine ebraiche*, Torino 1987; S. MOSCATI, *Studi fenici minori*, Roma 1988; M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1988. A. KASHER, *Jews, Idumaeans, and Ancient Arabs*, Tübingen 1988.

EBREI A SIRACUSA NEL BASSO MEDIOEVO.
PRIMI RISULTATI DELLA RICERCA

Scarse e frammentarie sono le notizie sulla Giudecca di Siracusa, specie per quanto riguarda l'ultimo periodo di permanenza degli ebrei nell'isola. Il ventaglio delle ipotesi sulle origini della più antica comunità dell'isola, che comprendeva anche una colonia di samaritani, abbraccia un arco di secoli dal I, secondo l'ipotesi del Di Giovanni¹, al IX, secondo l'ipotesi dello Zunz². Le notizie più attendibili si riferiscono tuttavia all'età di Gregorio Magno.

L'importanza anche numerica della comunità siracusana, seconda solo a quella di Palermo, è testimoniata dall'attenzione dei Martini, durante un periodo di disordini per l'isola, alla fine del Trecento, dalle somme di denaro prestate, dai privilegi ottenuti, secondo un sistema di rapporti che si consoliderà nei periodi successivi, tra gli ebrei *servi regie camere* e l'autorità sovrana.

I ritrovamenti archeologici testimoniano un precedente insediamento nella zona di Acradina ma nel Trecento, probabilmente fin dal periodo arabo, la comunità appare stanziata *in contrada insole*, cioè nell'isola di Ortigia, all'interno della città fortezza, dentro le sue mura, con una peculiarità che si riscontra raramente nelle Giudecche siciliane poste solitamente fuori le mura delle città³.

Famosa per la sua *Megillah*, recitata nella *Meschita* durante la festa del *Purim*, il 18 di *Ševaṭ*, la cui tradizione è rimasta viva fino ai giorni nostri nei paesi del Levante dove si stabilirono molti ebrei dopo la cacciata, Siracusa vi è enfaticamente descritta come la città delle *dodici comunità sante* (cioè Sinagoge), abitata da cinquemila uo-

mini tutti dotti e saggi⁴. Comunità di medici, astronomi, copisti e traduttori è spesso citata nei documenti della *genizah* come noto centro industriale di tutta l'area mediterranea. La vita culturale rimane intensa fino all'espulsione; si conoscono alcuni manoscritti ebraici del Quattrocento, copie di libri cabbalistici opera dell'amanuense siracusano Sabatino Aniello⁵. In un *court record* del 1020, che ha destato lo stupore di storici come Goitein e Gil, si dice: «Noi la comunità di Siracusa costituita come tribunale», con un riferimento probabile al fatto che nelle più importanti comunità sefardite il *Consilium Judeorum* fungeva anche da corte di giustizia o *Bet din*⁶.

La documentazione ufficiale sugli ebrei di Siracusa, più ricca per il periodo compreso tra la seconda metà del XIV e la prima metà del XV, è scarsa per il periodo successivo fino alla espulsione.

Gli atti dei notai del locale Archivio di Stato, seppur esigui numericamente, abbracciano un periodo che va dal 1461 alla fi-

⁴ D. SIMONSEN, *Le Pourim de Saragosse est un Purim de Siracuse*, in «Revue des études juives» 59 (1910), pp. 90-95; cfr. anche S. SIMONSOHN, *Gli Ebrei a Siracusa e il loro cimitero* in «Archivio storico per la Sicilia orientale» 1963, pp. 8-20.

⁵ I manoscritti si trovano nella biblioteca Vaticana. Dobbiamo questa informazione alla Prof. Nadia Zeldes che ringraziamo. La comunità siracusana è spesso citata nei documenti della *Genizah*, cfr. S.D. GOITEIN, *Sicily and Southern Italy in the Cairo Ghenizah Documents* in «Arch. Stor. Sic. Orient.» 68 (1971), pp. 9-33; cfr. anche M. GIL, *The Jews in Sicily under Muslim Rule in the Light of the Ghenizah Documents*, in *Italia Judaica*, Roma 1983, pp. 87-124.

⁶ *Ibid.*; il documento giudeo-arabo è stato analizzato da N. GOLB, *A Judeo-Arabic Court Document of Siracuse, A.D. 1020*, in «Journal of Near Eastern Studies» 32 (1973); sulle funzioni del Consiglio ebraico delle comunità, cfr. F. STENHAUS, *Ebraismo sefardita*, Bologna 1969 p. 43 ss.

¹ G. DI GIOVANNI, *L'ebraismo della Sicilia*, Palermo 1748, p. 276 ss.

² L. ZUNZ, *Storia degli Ebrei in Sicilia* in «Archivio storico siciliano» 4 (1879).

³ Cfr. G. PAGNANO, *La Giudecca di Siracusa in Architettura Judaica in Italia: Ebraismo, sito, memoria dei luoghi*, Palermo 1994, pp. 64-71.

ne del secolo e meritano dunque uno studio attento. I primi risultati della ricerca consentono, innanzitutto, di visualizzare sulla base di dati certi e non su ipotesi, i confini anche se sfumati dell'insediamento ebraico nel cuore di Ortigia che agli studiosi di architettura appare, a ragione, un'eccezione più per la sua collocazione all'interno delle mura che per il tessuto urbano ordinato, qui come altrove, secondo un sistema di vicoli e cortili, caratterizzato da una continuità strutturale dal periodo bizantino fino a tutto il medioevo⁷.

Più che una condizione di privilegio, tale collocazione si rivela motivo di continue tensioni e di insicurezza, determinate dalla vicinanza di chiese e conventi che circondano la giudecca come il convento dei domenicani a sud e quello dei francescani a nord. La comunità ebraica dovrà fronteggiare l'incombente minaccia dei frati predicatori e delle loro accese prediche che, in concomitanza con altre cause, provocheranno frequenti tumulti antiebraici, ad uno dei quali fa probabilmente riferimento il *Purim* celebrato per lo scampato pericolo.

La *Judaica* accoglie nella sua parte interna, dove più fitto è l'intreccio di vicoli e cortili con abitazioni *solerate* o a schiera, i ceti meno abbienti, enfiutei nei feudi ecclesiastici e baronali come Gaudiosa vedova di Sabatino Diotu che, vessata dal barone di Milocca perché non riesce a pagare il censo su un pezzo di terra, è costretta a venderlo⁸. I maggiorenti possiedono case *palachate* sulla via Larga e sulla *Ruga Sancti Philippi* che si slarga sulla *platea Judaice* dove sorge anche la *Meschita* con ingresso principale sulla piazza e ingresso secondario sulla *vanella* che dovrebbe essere l'attuale vicolo II della Giudecca⁹. Altra piazza indicata nei documenti come *platea parva* su cui si affacciavano botteghe e taverne, si trovava dove sorge la chiesa di S. Giovanni Battista¹⁰.

⁷ Cfr. A. MAZZAMUTO, *L'insediamento ebraico in Sicilia dal periodo arabo all'espulsione del 1492*, in *Architettura Judaica* cit., pp. 83-95.

⁸ ARCHIVIO DI STATO DI SIRACUSA (d'ora in poi ASSir.), *notai defunti*, Not. A. Piduni, vol. 10244, 17 Novembre 1486.

⁹ *Ibid.*, cc 73 r-v - 74 r, 19 Gennaio 1481.

¹⁰ *Ibid.*, cc. 164 r-v - 166 r, 19 Gennaio 1481.

È stato scritto che la sinagoga medioevale di Siracusa si trovava nel sito su cui sorse poi la chiesa di S. Filippo¹¹, e i documenti indicano la *Ruga Sancti Philippi*, che corrisponde alla attuale via della Giudecca, come la strada principale del quartiere ebraico medioevale che portava già tale nome, la qual cosa suggerisce la presenza nel luogo almeno di una chiesetta dedicata al santo. È indicata anche una *Ruga David Sigilmes*, membro di una importante famiglia di medici, che corrispondeva probabilmente all'attuale via Crocifisso; il quartiere si estendeva a nord fino alla *Ruga di Lamberino* dove abitava la ricca famiglia Ragusa in un palazzo; sulla *Ruga Larga* si affacciavano i palazzi dei Sigilmes e dei De Missina noti mercanti, mentre i De Siraguisis abitavano vicino alla *meschita*. Uno dei due vicoli che sfociavano sulla piazza oggi chiamati vicolo II e vicolo III della Giudecca, si chiamava *vanella Mellipernas*¹², il vicolo IV del quartiere, come suggerito dal Logoteta, era la *Ruga delli bagni*, dove sorgeva la casa che re Martino nell'Aprile del 1343, concesse a Joseph Abanasia regio familiare, insieme ad una taverna nella piazza principale¹³. Disseminati nel quartiere c'erano i *trappeti* per la produzione di olio, una delle voci maggiori dell'esportazione che vedeva impegnate diverse famiglie ebraiche siracusane o di origine maghrebina, come David Nifusi e Gaudio de Tripoli¹⁴, che durante la stagione delle olive, affittano il trappeto di Salvo Dien, ricco mercante di panni che compare come creditore del Vescovo di Siracusa Dalmaccio di santo Dioniso, per 45 onze. Possedevano un trappeto sotto il loro palazzo nel vicolo dell'ingresso laterale della sinagoga i De Siraguisis¹⁵.

¹¹ PAGNANO, *La Giudecca* cit., p. 68; cfr. anche S. PRIVITERA, *Storia di Siracusa Antica e Moderna*, Forni, Bologna 1971 (1878-79¹), vol. 2, pp. 129-130.

¹² ASSir. Not. A. Piduni, vol. 10244, cc. 105r-v, 17 Luglio 1485.

¹³ G. e B. LAGUMINA, *Codice Diplomatico dei Giudei di Sicilia*, Palermo 1884, vol. 1, p. 154.

¹⁴ ASSir. Not. A. Piduni cc. 99v-101r, 3 Luglio 1485.

¹⁵ Cfr. nota 10.

Tra la fine del Trecento e l'inizio del Quattrocento, viene raggiunta un'organizzazione stabile del governo comunitario. Sebbene le comunità siciliane avessero magistrature simili, ognuna si regolava in modo autonomo secondo le esigenze interne e i contesti esterni. Alcune famiglie dominano qui come altrove la scena politica per circa un secolo: i De Robino, gli Actan, i De Rubino, i Romano, i De Ragusia, i Mirmichi, gli Xebi, i Sigilmes, i De Missina, i Sacerdote.

I capitoli del 1354, confermati da re Federico affidavano ad un Proto e a dodici maggiori l'amministrazione comunitaria¹⁶. Ma, specie alla fine del Trecento nel periodo dei Martini, la situazione interna non appare pacifica; la comunità diventa principale interlocutrice finanziaria del sovrano o meglio, alcune famiglie ebraiche sono in forte concorrenza tra di loro per venire incontro alle necessità dei sovrani ed ottenere in cambio privilegi e posizioni di prestigio. In tale contesto, amministrativamente confuso - come confuso era tutto il panorama politico isolano - emerge la figura di Rais de Ragusa che si presenta come garante degli interessi di tutti contro lo strapotere e le pratiche illegali del Proto di turno, dei dodici maggiori e contro le vessazioni dei *Balii* cittadini. Nel giugno del 1392 Rais ottiene di far pagare le tasse ai giudei di Siracusa in ragione di un quarto contro i tre quarti dei cristiani; ottiene inoltre il permesso all'elezione di sei individui ogni anno, due per ogni classe, con *plenaria auctoritate* e con l'obbligo di rendere conto all'università e agli altri successori del loro operato. Il maestro di Legge Gaudio Castellano, eletto dalla comunità, sarebbe stato riconfermato nel suo ruolo di poter *constringiri et terminari sicundu la ligi mosaica*. Negli ultimi capitoli si precisa con decisione che nessun giudeo *per nixuna via ni per favuri di nixunu* chieda di essere esente dal pagamento delle tasse¹⁷.

Si va evidentemente verso una distinzione delle competenze amministrative e giudiziarie ed una maggiore razionalizzazione della politica comunitaria che eviti la concentrazione dei poteri nelle mani dei

Proti. Si tenta altresì di porre fine, all'interno della oligarchia, alle lotte che pregiudicavano la coesione interna del gruppo.

I documenti ufficiali denunciano una situazione di crisi anche nei rapporti con le autorità cristiane che richiede continui interventi del sovrano e del suo familiare Joseph Abenasia¹⁸. Il privilegio precedentemente ottenuto viene annullato per intervento dei protti Brachono Cohen e Donato Mauti accusati da Rais de Ragusa di irregolarità¹⁹. La situazione favorisce evidentemente il sovrano che ottiene finanziamenti dall'una e dall'altra parte. Nell'agosto del 1399 unico arbitro della situazione rimane Raisio de Ragusia nominato *Adelantat* o Proto maggiore a vita dell'*aliama* di Siracusa. Conclude la sua carriera come giudice e assessore dei giudei della camera reginale con diritto alla gabella dei centimoli della giudecca di Siracusa²⁰; muore nel novembre 1414 e viene sostituito, per ordine della regina Bianca dal medico Isach de Marsiglia²¹. Dopo questi episodi tutte le nomine dei Rais vengono revocate nel 1418²².

A partire da questa data si stabilizza a Siracusa, come in altre *aliame* siciliane, il governo dei maggiori, cioè di quelle oligarchie comunitarie spesso contestate ma mai sconfitte. La casa di Rais de Ragusa si trovava nella *Ruga di Lamberino*, dove viveva la sua vedova nella seconda metà del secolo²³.

La mancanza di un referente ebreo unico, nelle comunità della camera Reginale, nei confronti della autorità vicereale, se favorisce l'autonomia delle giudecche, le lascia tuttavia in balia delle autorità locali. I rapporti con l'*Universitas* cristiana rimangono conflittuali per il ripetersi di tumulti anti-giudaici e per scontri tra le autorità cristiane e quelle comunitarie che chiedono la presenza di un giudice a Siracusa per risolvere le liti ed evitare che ci si recasse a Palermo per

¹⁸ *Ibid.*, p. 158 ss.

¹⁹ *Ibid.*, p. 178.

²⁰ *Ibid.*, p.211.

²¹ *Ibid.*, p.316.

²² *Ibid.*, p. 348.

²³ ASSir. Not A. Piduni cc. 26r-v, 6 Ottobre 1480.

¹⁶ LAGUMINA, *Codice cit*, vol. 1, p. 78 ss.

¹⁷ *Ibid.*, p. 108.

ogni contenzioso²⁴. Il problema più spinoso era quello dell'approvvigionamento annuale di frumento; gli ebrei contribuivano all'acquisto per la loro parte ma si vedevano poi ridotta la quantità in modo arbitrario senza avere il permesso di acquistare pane dai cristiani; altro abuso era l'imprigionamento dei protti anche per cause civili. Conflitti e tumulti antiggiudaici spiegano il cosiddetto *caso siracusano* noto agli storici. Un gruppo di giudei di Siracusa nel 1455 con altri di Palermo, Messina, Catania, tenta di imbarcarsi clandestinamente sulla nave di Manuele Burgs per raggiungere Gerusalemme guidato da un singolare personaggio, Leone de Ragusa, ricco mercante impegnato nel commercio internazionale e membro della ben nota famiglia del Rais²⁵. Scoperti dalle autorità vengono condannati alla confisca dei beni e alla riduzione in schiavitù²⁶. Viene poi concessa una generale composizione di 1000 onze e il permesso di espatriare in gruppi di 8 persone²⁷.

Gli atti dei notai relativi alla seconda metà del Quattrocento, c'informano sulle attività economiche degli ebrei siracusani nel mediterraneo e sui prodotti di esportazione. Come ai tempi della *genizah* gli ebrei creano delle società di capitali e di merci, specie tra parenti, *pro costa Barbarie* cioè per il commercio con il Nord Africa. Prodotti quali cotone, formaggio, verderame, rame, corallo *paternostri*, venivano caricati su galee veneziane che facevano scalo a Malta per poi approdare sulle coste africane. I contatti con l'isola erano frequentissimi, il cotone maltese veniva lavorato, per tessere materassi, dalle donne ebreiche come tale Xeba vedova Chiramo che impiegava il denaro guadagnato con la vendita di queste merci in attività economiche più redditizie firmando contratti di commenda²⁸. Le ordinazioni venivano fatte

per lettera come viene specificato in un documento. Un'interessante informazione ci viene dal contratto di vendita tra due giudei siracusani, Matheus de Xacca e Joseph de Xacca, e un cristiano, di una casa e una bottega dentro la Giudecca di Noto da cui si evince che la *meschita* di questa comunità si trovava in *Judaica parva* in contrada Santo Spirito²⁹.

I primi dati disponibili riguardano la famiglia de Siracusa, Lazzaro, Robino, Bracha, Sabatino, Israel e Gaudiosa che alla morte del padre, si dividono i beni mobili a cui partecipa la sorella, e gli immobili che spettano invece ai figli maschi in quanto *de iure municipali filia dotata et maritata non succedit parentibus defunctis existentibus aliis filiis maribus*³⁰. La famiglia possedeva un trappeto per la molitura delle olive e altre case e botteghe; tra i beni mobili, molta biancheria di seta e diversi oggetti d'argento. Un contratto contiene informazioni sulla gabella del vino data in appalto dai maggiori a Sadia Chazeni e Muxa de Cathania che a loro volta incaricano David de Ragusia della raccolta del denaro e del deposito in banca delle somme; si fa inoltre riferimento a un precedente contratto redatto in ebraico *in quadam nota existente in libro in posse secretarii Judaice*³¹. Si tratta del *perceptore* della Giudecca, nuova carica che, su richiesta dei maggiori, alla fine del secolo, viene affidata ad un ebreo idoneo *lu quali sia percepturi e depositario de tucti li dinari e introiti di la dicta Judeca* per evitare gli abusi dei Protti³². Altra nota famiglia ebrea è quella dei Sigilmes, medici e rabbini divisi tra Messina e Siracusa discendente molto probabilmente da quell'antico ceppo di cui faceva parte quel rabbi Sa'adyah Sigilmes discepolo di Avraham Abulafia cui il famoso cabbalista dedicò il suo *Sefer oşar 'eden ganuz*³³.

²⁴ LAGUMINA, *Codice cit.*, vol. 1, p.490 ss.

²⁵ Leone de Ragusa acquistava schiavi in Africa e li rivendeva nell'isola. Nel 1436 lo troviamo a Sciacca, socio di certo Sadicis Castellano, dove vende una serva dei monti Barca. ARCHIVIO DI STATO DI SCIACCA, *notai defunti*, Not. A. Liotta vol. II, c. 219, 12 Luglio, 1436.

²⁶ LAGUMINA, *Codice cit.* pp. 573 -577

²⁷ Cfr. ZUNZ, *Storia cit.*, p. 101.

²⁸ Not. A. Piduni, c. 201 r-v, 8 Gennaio 1485.

²⁹ *Ibid.*, cc 64v-65r-v, 7 Aprile 1485.

³⁰ Cfr. nota 10.

³¹ Not A. Piduni, 30 Ottobre 1485.

³² F. LIONTI, *Le Magistrature presso gli ebrei di Sicilia*, in «Archivio Storico Siciliano» 9 (1884), p. 340

³³ M. IDEL, *Ecstatic Kabbalah of Abraham Abulafia in Sicily*, in *Italia Judaica*, Roma 1995, pp. 330-340.

I frequenti contatti per acquisti di mirto sono il segno di una fiorente attività nella lavorazione delle pelli che Siracusa esportava già dai tempi della *genizah*³⁴. Verso la metà del Quattrocento, superato il clamore della fuga a Gerusalemme, la comunità siracusana si fa portavoce della necessità di istituire uno *Studium* ebraico nell'isola; è

³⁴ E. ASHTOR, *The Jews and the Mediterranean Economy in 10th 15th Centuries*, London 1980.

infatti un ebreo della città a inoltrare la richiesta accolta da re Giovanni³⁵. Lo spoglio delle carte notarili disponibili, potrebbe illuminare meglio le condizioni della comunità ebraica di Siracusa nei decenni che precedono l'espulsione, specie riguardo le attività economiche e la vita culturale.

³⁵ LAGUMINA, *Codice cit.* vol. 2, pp.28-29.

Michele Luzzati

LA SINAGOGA DI BOLOGNA NEL QUATTROCENTO. UBICAZIONE E PRATICHE DI GESTIONE

Il ritrovamento, presso il fondo notarile dell'Archivio di Stato di Bologna, di alcuni documenti finora sfuggiti all'attenzione degli studiosi consente da un lato di precisare l'esatta ubicazione della sinagoga quattrocentesca della città, dall'altro di fornire qualche indicazione sulle forme organizzative dell'insediamento ebraico bolognese nel tardo Medioevo.

Il 31 marzo del 1460 Salomone del fu Musetto «Finci» «de Regio», abitante a Bologna nella cappella di San Bartolomeo di porta Ravennate, e Vitale, figlio di Iacob «de Ancona», «habitor terre [vel "civitatis"] Padue», che agiva in qualità di procuratore del padre, compromettevano una lite fra loro vertente in due arbitri: Manuele del fu Guglielmo da Siena ebreo, abitante a Bologna anch'egli in cappella di San Bartolomeo di Porta Ravennate, e Salomone del fu Vitale ebreo, abitante a Bologna in cappella di Santo Stefano¹.

¹ Archivio di Stato di Bologna [ASBo], Notarile, Francesco di Bernardino Mulletti, 7/4, n. 450, 31 marzo 1460. Cfr. anche Ufficio del Registro, Copie degli Atti, n. 13, cc. 129rv. La presente ricerca è stata effettuata nell'ambito del progetto nazionale ex 40 % «Ebrei e società in Italia dal Medioevo all'emancipazione» da me coordinato presso il Dipartimento di Medievistica dell'Università di Pisa. Ringrazio vivamente per

La lite prendeva origine dai «pacta et conventiones» previsti dalla «locatio» che Jacob da Ancona aveva fatto a Salomone «Finci» da Reggio «de quadam domo magna ipsius Jacob posita Bononie in cappella Sancti Bartoli iuxta domum habitationis ipsius Salomonis, iuxta viam publicam, iuxta heredes olim Aliuccii de Montichio»².

Per rivendicare i suoi supposti diritti, che sarebbero stati violati da Jacob da Ancona, Salomone, tramite un procuratore, aveva citato il proprietario della casa presso la corte del Podestà di Bologna³.

Attraverso l'arbitrato (il lodo avrebbe dovuto essere emesso entro tre giorni e la parte che eventualmente non avesse ottemperato sarebbe stata condannata ad una pena di cento ducati d'oro) si tentava ora una soluzione extra giudiziale.

Entro i tre giorni previsti dal «compromesso», il 3 aprile 1460, i due arbi-

l'aiuto che mi hanno prestato Antonella Campanini e Rossella Rinaldi, collaboratrici dell'unità di Bologna diretta da Maria Giuseppina Muzzarelli.

² L'atto della locazione, che non risulta rintracciabile, era stato rogato da ser Floriano «de Malchididis» (o «Mantichiti» o «Montacheti»), notaio attivo almeno dal 1453.

³ Gli atti della causa che era stata promossa erano stati stesi da ser Pietro Zanobini.

tri emettevano il lodo⁴, dal quale risulta, fra l'altro, che la «domus magna» di Jacob da Ancona ospitava la sinagoga «hebreorum civitatis Bononie»: gli arbitri, «pro tribunali sedentes» nella stessa casa oggetto della lite, pronunciarono infatti la loro sentenza «in mansione in dicta domo existente iuxta et prope mansionem et seu congregationem sinagoghe hebreorum civitatis Bononie», cioè in una sala della casa confinante con la sinagoga.

Gli arbitri dichiaravano in primo luogo nullo qualsiasi atto compiuto da Salomone, o dal suo procuratore, presso la corte del Podestà di Bologna. In particolare veniva annullata la «tenuta cuiusdam domuncule apprehensa per dictum Salomonem contra dictum Jacob». Si trattava di un piccolo edificio, scoperto e diruto, collocato «ex opposito domus magne sinagoghe dictorum hebreorum et dicti Jacob», che Salomone si era fatto attribuire e che gli arbitri dichiaravano invece di piena proprietà di Jacob di Ancona.

In secondo luogo gli arbitri annullavano il contratto in base al quale Jacob aveva dato in locazione la casa a Salomone. Quest'ultimo veniva estromesso perché «debilem et impotentem et infirmum et pauperimum et solum et non habilem ad conducendum et ad conductionem ... de dicta domo magna sinagoghe dictorum hebreorum et dicti Jacob et ad solvendum pensionem et affictus».

Al momento della promulgazione del lodo era ormai presente a Bologna anche Jacob da Ancona che lo stesso 3 aprile 1460 stipulava un atto destinato a regolare per il futuro uso e gestione della casa della sinagoga⁵.

Innanzitutto, «ad petitionem et instanciam» di Salomone «Finci» da Reggio, e «ex gratia et amore quam et quem gerit versus dictum Salomonem infirmum, claudicantem [?] et debilem», Jacob da Ancona consentì che potesse rimanere aperta una porta che egli stesso, «tamquam amicus et benivolus dicti Salomonis et pro comoditate dicti Salomonis», aveva fatto aprire «in quoddam

muro» della «domus magna», e ciò per consentire il passaggio diretto dalla confinante casa di abitazione di Salomone.

Subito dopo Jacob da Ancona consegnava la «domus magna» e le sue chiavi a Jacob del fu Musetto «Bonaventure», ebreo, della cappella di San Bartolomeo di porta Ravennate, che veniva eletto, contestualmente, «factor, negotiorum gestor et administrator atque gubernator dicte domus et clavium». Da questo atto di consegna siamo informati che la casa «in qua...hebrei civitatis Bononie habent et retinent sinagogam ipsorum hebreorum» era posta, nella cappella di Bartolomeo, «in contrata strate Sancti Vitalis»⁶.

Se già era noto che una sinagoga bolognese si trovava fin dal secondo decennio del Quattrocento in «cappella» di San Vitale⁷, la conoscenza del nome, Jacob da Ancona, del proprietario dell'edificio consente dunque ora di precisare che il luogo di culto ebraico, posto nella cappella di San Bartolomeo, era proprio agli inizi della via San Vitale, con ogni probabilità nella casa oggi contrassegnata con il numero civico 18⁸.

Ma le indicazioni più preziose che ci vengono dai documenti qui illustrati sono senza dubbio quelle relative alle pratiche di gestione del culto sinagogale.

È certamente probabile che anche a Bologna esistessero, nelle case di alcune famiglie, delle sinagoghe domestiche o private⁹, ma nel nostro caso la «mansio» della «domus

⁶ Fra i testimoni degli atti del 3 aprile vi era Dattilo del fu Vitale da Modena ebreo, abitante a Ferrara, chiamato a garantire l'identità dei contraenti.

⁷ M.G. MUZZARELLI, *I banchieri ebrei e la città in EAD.* (a cura di), *Banchi ebraici a Bologna nel XV secolo*, Bologna 1994, p. 150, nota 187. Cfr. anche A.I. PINI, *Famiglie, insediamenti e banchi ebraici a Bologna e nel Bolognese nella seconda metà del Trecento*. in «Quaderni Storici» 54 (1983), pp. 793, 798, 809, 812 e 813.

⁸ G. GUIDICINI, *Cose notabili di Bologna*, Bologna 1868-1873, vol. 5, pp. 228-229. La «domus magna», o almeno una sua parte, sarebbe stata ceduta intorno al 1471 ai Crescimbeni.

⁹ M. LUZZATI, *Alla ricerca delle sinagoghe medievali di Pisa* in ID. (a cura di), *La sinagoga di Pisa dalle origini al restauro ottocentesco di Marco Treves*, Firenze 1997, pp. 11-12.

⁴ ASBo, Notarile, Francesco di Bernardino Mulletti, 7/4, n. 450, 3 aprile 1460.

⁵ *Ibid.*

magna» di Jacob da Ancona è definita propriamente «la» sinagoga degli ebrei della città di Bologna: non vi è dubbio cioè che si trattasse di una sinagoga che può definirsi «pubblica».

Ciò nonostante essa era - almeno per quanto riguardava il nudo edificio - di proprietà privata. Apparteneva, come tutta la «domus» in cui era inserita, ad un ebreo sul quale non si è in grado, per il momento, di fornire molte informazioni biografiche. Originario di Ancona, operò probabilmente a Bologna e vi acquistò la casa di via San Vitale, ma si trasferì poi a Padova, ove risulta attivo come banchiere¹⁰.

¹⁰ Data la sua residenza padovana, Jacob - del cui padre non abbiamo il nome nei documenti bolognesi - potrebbe coincidere con il figlio di ser Musetto da Ancona che, con il padre, era titolare nel 1432 del banco del Duomo in Padova. (cfr. A. CISCATO, *Gli ebrei in Padova. 1300 - 1800*, Padova 1901 [rist. anast. Sala Bolognese 1985], pp. 44 e 242-243). La conferma può venire da un atto notarile rogato ad Assisi il 15 settembre 1429 ove si menziona un Jacob di Mosè di Buonaventura attivo a Padova (cfr. A. TOAFF, *The Jews in Umbria*, I, 1245-1435, Leiden-New York-Köln 1993, p. 417 n. 814). Jacob da Ancona sarà più tardi detto abitante ad Este: cfr. ASBo, Notarile, Francesco di Bernardino Muletti, 7/4, n. 451, 22 febbraio 1462.

Allontanandosi da Bologna, Jacob di Ancona non vendette, né probabilmente cedette in vero e proprio affitto, la «domus magna», ma, con un atto che pare essere di pura liberalità, consentì che i correligionari potessero continuare ad utilizzarne i locali per gli usi rituali.

Il proprietario concedeva l'uso della casa agli ebrei bolognesi tramite un incarico a persona di fiducia che nel primo dei due casi a noi noti era un affittuario, Salomone, nel secondo, e si trattava di Jacob di Musetto, un vero e proprio «factor» o «negotiorum gestor» o «administrator» o «gubernator», in perfetta analogia con quanto avveniva nel caso della nomina del gestore di un banco di prestito.

Una tale gestione tutta privatistica della sinagoga comune sembra indicare che alla metà del Quattrocento perfino in una città, come Bologna, in cui gli ebrei dovevano essere ormai diverse centinaia, le scelte organizzative non si erano ancora orientate (o non avevano potuto orientarsi) verso la costituzione di una «universitas» - si parla tutt'al più di una «congregatio sinagoghe hebreorum» - e che sarebbe quindi anacronistico parlare, per questo periodo, di una vera e propria «comunità ebraica».

Gabriele Fabbrici

TRA ANTICHE E NUOVE PAURE. GLI EBREI REGGIANI NEL 1797: IL CASO DI BENEDETTO FINZI DI CORREGGIO

Quando nel 1796 le armate napoleoniche giunsero in Italia, i primi ebrei con i quali vennero in contatto, gli ebrei piemontesi, si schierarono apertamente in loro favore. Pochi mesi più tardi, gli ebrei della Repubblica Cispadana furono i primi ad essere emancipati.

All'ingresso delle truppe francesi nelle città italiane, i comandanti napoleonici promulgavano disposizioni in favore della minoranza ebraica, abbattevano e bruciavano le porte dei ghetti, piantavano gli alberi della

libertà sulle ceneri degli antichi simboli dell'intolleranza e della discriminazione. Alberi attorno ai quali gli ebrei potevano festeggiare la raggiunta libertà. Nel biennio 1797-1798, per la prima volta nella loro storia, gli ebrei furono ammessi all'esercizio di professioni liberali (medico, farmacista, notaio, avvocato), poterono frequentare le Università e gli Istituti Superiori di educazione, poterono ricoprire cariche pubbliche e furono affrancati dai vincoli della residenza in ghetto.

Sul piano puramente teorico, tutto ciò risultava ineccepibile dopo l'equiparazione giuridica degli ebrei decretata dall'Assemblea Nazionale francese nel settembre 1791. Purtroppo, però, come ha scritto Attilio Milano, «non era ancora un riconoscimento che procedeva da una ideologia di intellettuali del paese, da un programma di governanti o da un moto di popolo. Era invece un'elargizione offerta sulla punta delle baionette francesi, e che poteva mantenersi fin tanto queste stavano a proteggerla».

In Italia soprattutto gli strati sociali indigenti e arretrati, che negli Stati pre-rivoluzionari non avevano mai avuto contatti con l'élite intellettuale più aperta, erano permeati dall'idea (ad arte diffusa soprattutto dal basso clero) che l'emancipazione degli ebrei avesse portato alla distruzione dell'antico ordine politico e religioso in cui ancora li si voleva far riconoscere. Ragion per cui si dimostrarono palesemente (e sovente anche ferocemente) avversi al cambiamento.

Questo rovesciamento istituzionale trovò impreparati un po' tutti, dai cristiani più aperti e modernisti agli stessi ebrei, che stentavano ad assumere le responsabilità più generali che il nuovo *status* giuridico loro garantiva e permetteva. L'atteggiamento ebraico era ricco di contraddizioni. Gli ebrei più attaccati al proprio patrimonio tradizionale reagivano ad una società che li spingeva verso l'assimilazione mostrando forti turbamenti. Altri, invece, convinti della necessità di assimilarsi al resto della popolazione, relegavano il fattore religioso all'interno dell'ambiente domestico, all'insegna del motto «Uomo in istrada, ebreo in casa». La massa, infine, che si sentiva difesa e protetta dalle mura e dai portoni del ghetto e dall'organizzazione della Comunità, si adattava passivamente con grandi difficoltà e sofferenze psicologiche. In poche parole, c'era chi, nell'emancipazione e nell'abolizione del ghetto, vedeva o temeva l'infragilirsi (se non la vera e propria dissoluzione) di un sistema comunitario che per secoli le istituzioni religiose, le sinagoghe, le associazioni assistenziali, i tribunali rabbinici avevano sorretto e tutelato.

D'altra parte, è stato giustamente scritto che «non era neppure facile togliersi di dosso, da un momento all'altro, né

l'abitudine di vivere fianco a fianco, di sentirsi in qualche modo protetti, né la diffidenza per quei diritti ch'erano un portato della rivoluzione francese, che avevano aperto gli animi alla speranza, ma che non apparivano una conquista irreversibile. Le nuove idee non mancavano, in più, di suscitare allarme in chi temeva, non senza ragioni, in quel gran parlare di libertà, il distacco dalle tradizioni e dal rispetto della legge mosaica» (Boiardi). Questa insicurezza, questo altalenante susseguirsi di slanci generosi e improvvisi chiusure da una parte e dall'altra, caratterizzò anche l'intera società reggiana del tempo. Di fronte all'emancipazione degli ebrei, le risposte non furono scevre di ambiguità, di pesanti incertezze, di aperte ostilità.

Se il governo provvisorio estense era caduto nell'agosto del 1796, solo il 2 dicembre, dopo l'approvazione della Costituzione cispadana, una grida stabilisce che «Ogni uomo nasce e rimane libero: Egli deve godere pienamente di tutti i suoi diritti ... Gli Ebrei sono cittadini e come tali in Società debbono essere riconosciuti». In forza di ciò essi devono quindi partecipare alla vita pubblica inviando i propri Deputati alle due Assemblee elettorali di Modena e Reggio. Purtroppo, nota amaramente Andrea Balletti: «chiunque mediti sulla Rivoluzione che chiuse il secolo XVIII, non tarda a riconoscere come le idee sopravanzassero di gran lunga i costumi ed i sentimenti ... la nuova condizione politica richiedeva cuori e intelletti capaci di sentirle e d'intenderle. Purtroppo non fu così. Due fatti avvenuti poco prima lo dimostrano con troppo rude chiarezza. Alludo all'abbattimento dei portoni e alla guardia civica».

Cominciamo dal secondo problema, la partecipazione alla guardia civica. A Reggio gli ebrei pagarono una tassa per essere esonerati dal parteciparvi, mentre a Modena andarono ad un lungo patteggiamento. Tali soluzioni, all'apparenza invero non particolarmente patriottiche, furono dettate da stringenti ragioni di necessità.

L'atteggiamento della popolazione cristiana non si era rivelato favorevole all'inserimento d'elementi ebraici negli organici della Guardia Civica, tanto da spingere alcuni a sottoscrivere proteste in merito. Considerando quindi che «... bisognava

mantenere la tranquillità e declinare da qualunque occasione che potesse intorbidarla», gli ebrei delle due Comunità scelsero volutamente un atteggiamento di «basso profilo», cercando di non innescare ulteriori pesanti controversie.

Ben altro, invece, sarebbe stato il loro comportamento durante i moti risorgimentali (soprattutto durante la Prima Guerra d'Indipendenza del 1848-49) e l'atteggiamento di una più attenta e sensibile società cristiana nel ventennio a cavallo tra gli Anni Quaranta e Sessanta dell'Ottocento.

Ulteriori pesanti controversie, dicevo: già, perché pendente vi era un'altra e forse ancor più scottante questione, quella dei portoni del ghetto, i cui termini sono così riassumibili: il comandante francese della piazza di Reggio, generale Rusca, aveva scritto alla Municipalità della città che non poteva vedere con indifferenza una popolazione di circa 800 cittadini schiavi il giorno e prigionieri la notte. Sollecitata dalle parole (che si erano rivelate oltremodo convincenti) del comandante di piazza, la Municipalità girò la lettera del Rusca alla Congregazione ristretta della Comunità israelitica. Questa, nell'ambito dei suoi poteri deliberanti, il 14 settembre 1796 propose di far togliere i catenacci ai portoni del ghetto, ma solo quelli esterni, in modo di restare liberi di «chiudersi a loro piacere». Quando infine i portoni furono abbattuti il 18 ottobre seguente, gli ebrei reggiani non celarono la diffidenza, piuttosto che l'entusiasmo, per il provvedimento, al punto da richiedere la restituzione degli stessi, cosa che avvenne il 31 di quel mese.

Gli anziani ebrei, responsabili della vita della comunità, mostrarono grandi preoccupazioni sulla sicurezza del nuovo ordine pubblico sorto in conseguenza di eventi bellici. «Ed era del resto naturale che nella loro profonda e umana esperienza i vecchi sentissero con preoccupata tristezza che il nuovo regime significava la fine della vita del Ghetto ... Palpitante di gioia, di entusiasmi, di speranze era invece interamente l'animo della generazione nuova» (Artom). L'atteggiamento di somma cautela, quasi di paura, dimostrato dagli ebrei di fronte a queste rivoluzionarie trasformazioni di una società che fino a pochi mesi prima li aveva discriminati segregandoli in un ghetto, trova

oggi, alla luce delle attuali conoscenze, giustificazioni diverse da quelle genericamente riconducibili alla sfera psicologica e interiore di chi vive un momento di grandi cambiamenti. Giustificazioni d'ordine più pratico, sostanziate dallo sconcerto provocato da ripetuti e gravi (anche se non sanguinosi) episodi di intolleranza, che si erano succeduti proprio nei giorni e nelle settimane seguite alla proclamata emancipazione degli ebrei.

«Scappellamenti» e sbeffeggiamenti di ebrei durante il giorno e «rumori notturni» nei pressi delle loro case nell'antico ghetto erano certamente episodi quasi risibili e di ben poco conto, ma bastarono per mettere in allarme la Comunità che se ne lagnò con il comando di piazza francese, non ottenendone però un vero e proprio appoggio. Scrive il Balletti, dando il segno del reiterarsi di tali episodi: «La proclamazione della libertà degli Ebrei, l'abolizione dei vincoli dell'ultimo Codice estense decretate dal Governo Provvisorio del 1796 erano stati passi che avanzavano ancora le costumanze. Ciò s'argomento dal fatto che a' 6 Aprile del 1797 il comitato di quel governo dovette emanare ordini di rispettare e di lasciar liberi gli Ebrei nell'esercizio dei loro diritti, giacché alcuni di loro venivano fatti segno agli insulti anche dai Francesi apportatori di libertà».

Ancora nel 1798 si segnalano episodi del genere, come, ad esempio, il caso occorso a Faustino Mortara, Alessandro Fano e Tommaso Ciarli cui alcuni soldati francesi avevano tolto il cappello e la canna (Mortara e Fano) e rotto i vetri della bottega (Ciarli). L'esposto presentato il 17 settembre di quell'anno al comandante di piazza Macé non sortì alcun effetto, ed anzi il Ciarli venne sollecitato a far riparare la vetrata della bottega per non creare inutili pericoli a quanti vi si recavano. Il timore che da piccole 'ragazzate', come le definivano gli occupanti francesi, si passasse a ben più gravi espressioni di intolleranza era comunque assai forte tra gli ebrei reggiani che, d'altra parte, erano informati anche di quanto era successo nella vicina Correggio.

La vicenda che mi accingo a delineare per sommi capi è emersa durante spogli archivistici nell'ambito di uno studio più organico sulla società reggiana (intesa in senso ampio, quindi estesa anche agli antichi Stati

signorili, quali Correggio, Novellara, Guastalla, Scandiano, eccetera) del periodo francese (1796-1814) alla luce delle fonti cronachistiche del tempo. Il quadro storico in cui si inserisce la vicenda di un povero ebreo correghese - che fu alla base di una grave problema di ordine pubblico in cui apparvero evidenti i pesanti condizionamenti antiebraici della società del tempo - è comunque ricco di contraddizioni, ben oltre le pur gravi manifestazioni antiebraiche correghesi. È il quadro storico di una società, quella reggiana in senso lato, in cui i rigurgiti anti-francesi e antigiacobini, nel segno di un conservatorismo filoestense assai marcato, non furono episodi sporadici o secondari, ma diedero vita a seri problemi per tutta la durata del regime repubblicano, dal 1796 al 1814. Rigurgiti antifrancesi sfociati in aperte ribellioni al potere costituito, come la marcia «reazionaria e comunista» dei rustici che, nella notte tra il 29 e 30 giugno 1799, marciarono, partendo dalle campagne di Cavriago e S. Ilario (paesi vicini a Reggio Emilia), e si scontrarono con truppe provenienti da Parma. Il processo che ne seguì mise la Repubblica nelle condizioni di interrogarsi sui motivi di fondo di tali rivolte e ne emerse un quadro per nulla esaltante. Il contado, di fronte allo scontro tra antico ordine e rivoluzione, continua a riconoscere proprie autorità legittime i nobili e i parroci, almeno quelli rimasti fedeli alle consuetudini antiche e a preferire la rappresentanza per gruppi, per corpi sociali alle istanze democratiche e alla partecipazione tramite il voto.

È il paradosso proprio degli anni delle repubbliche napoleoniche in Italia: il contadino-cittadino si sente minacciato nella sua condizione sociale ed economica a tal punto da essere spinto alla sollevazione e, in casi estremi, alla rivolta armata. In questo contesto altamente critico e per molti versi drammatico, si inserisce dunque il caso dell'ebreo Benedetto Finzi (ricostruito grazie alla cronaca Vellani conservata presso il fondo Archivio di Memorie Patrie degli Archivi Storici di Correggio), che mi appare emblematico di una situazione di grande incertezza in cui gli ebrei dovettero forzosamente far convivere le speranze di un futuro migliore con le angosce di un recente (e ancora non del tutto abbandonato) passato di discriminazioni.

La sera del 10 aprile 1797, vigilia della Pasqua ebraica, un «certo povero, ma birbante ebreo» di nome Benedetto del fu Iudà Finzi venne accusato di aver indotto un ragazzo, figlio «di un certo zoppo Catellani», ad andare a rubare un sacco di frumento nel mulino di Rio Saliceto. Nonostante un suo diabolico piano (così gli accusatori) per non farsi scoprire, il Finzi venne denunciato, ma il Pretore di Correggio, dopo averlo interrogato con il ragazzo Catellani, li mandò ambedue liberi. Evidentemente di «diabolico» vi era ben poco, ma, avutane notizia, il popolo «... che era irritato contro gli Ebrei perché ancora persistevano a voler sortire in tempo che stavano legate le campane ...» si sollevò chiedendo l'arresto del Finzi. La Municipalità, spaventata dalla reazione popolare, fece eseguire l'arresto il giorno 11. Due giorni più tardi, il 13, un palese nervosismo serpeggiava in tutta la città. Il popolo accusò il capitano di polizia di essersi fatto corrompere dagli ebrei. Scrive il cronista Vellani: «Ed il Capitano Bernieri, che pagato dagli Ebrei era stato a Modena a perorare per loro ed avea portato un avviso stampato del Comitato al Pretore, che non si azzardò a pubblicarlo, colla pena a chiunque ardisse insultare un Ebreo, disse al popolo "Ora sarete contenti, becchifututi". Ebbene, gli rispose il popolo, perché hai mangiato dagli Ebrei e perciò porti la parte loro, come uomo venale e disperato qual sei, più non riconosceremo per capitano ...». La situazione sempre più deteriorata indusse il Comitato Provvisorio di Modena a sollecitare la municipalità correghese affinché «non succedesse alcun insulto agli Ebrei in tempo che erano legate le campane». Tuttavia gli animi erano esacerbati e gli stessi ufficiali della Guardia Civica correghese, con alla testa il comandante il comandante Corrado, il maggiore Capretti e il capitano Zuccardi, mentre garantirono «che alcun tra loro non molesterebbe giammai alcuno [ebreo]» non poterono fare a meno di avvertire che «non garantivano per i loro soldati, i quali erano irritati sapendo che Isacco di Lazzaro Finzi avea preparate e caricate le pistole per qualunque gli avesse fatto il minimo insulto ...». In questo clima di grandissima tensione, si susseguirono episodi in grado di far esplodere gli animi. Alla presunta provocazione di Isacco di Lazzaro Finzi, soprannominato «il zoppo

sereno», degli ebrei Finzi e Sinigaglia, che «non ebbero riguardo a fare con le mani un gesto ingiurioso come a figurare le corna contro la processione medesima [si tratta della processione del Mercoledì Santo] stando davanti alla bottega del cappellaio verso la porta di Reggio», e di Isacco Sinigaglia (che andava dicendo che avrebbe fatto piantare la forca in piazza per impiccare chi avesse osato insultare gli ebrei), fecero seguito pesanti reazioni. I Vienna (padre e figlio), soprannominati Codieli vennero poi sorpresi davanti la loro bottega e non accennarono a rientrare: un tal Antonio Bagnoli, detto Mangia fegato, li cacciò in casa suon di nerbate. Un altro ebreo di nome Iesi, detto Baragallone, di ritorno dal mercato di Carpi, venne visto dal «pezzente» Domenico Cottafava «alias Teti» che lo arrestò: «corsero allora alcuni altri del partito quali veduto dall'avvilto ebreo si levò il capello e colle mani alzate avendo in una il capello e nell'altra un mezzo filippo¹ gridava 'pietà, prendetevi questa moneta e non mi molestate'. Allora i nostri valorosi concittadini riponi gli dissero la moneta ed il capello in capo, non temere, che tu non avrai alcun insulto ne offesa, benché in questo mentre un ragazzo Maduzzi gli avesse dato una nervata». Alla fine venne riaccompagnato in casa di Elia Massarani «dove avea la sua promessa sposa».

La Municipalità tentò inutilmente di comporre la questione riunendo il rabbino e i maggiorenti della Comunità per pregarli di rimanere in casa. Dal Comitato Provvisorio giunge una lettera con la quale, a questo proposito, «per non far più fermentazione nel Popolo, stimava bene se gli Ebrei erano in casa vi restassero pure». Conosciuto il tenore della missiva, gli ebrei ne inviarono a loro volta una a Modena «la quale conteneva che i Cristiani avevano nervati due Ebrei a morte, un altro nel venire in Città ed anche prima del tempo prefisso di dover ritirarsi era quasi stato gettato nella fossa, e che gli Ebrei non erano quasi più nemen sicuri dagli insulti nelle loro abitazioni».

Di fronte a questa grave notizia, che avrebbe richiesto una puntuale verifica stante la portata dei reati denunciati (reati che in realtà non erano mai stati consumati, almeno in questo modo), il Comitato Provvisorio di Modena, cui gli ebrei correggesi continuava-

no a far riferimento probabilmente in virtù dell'antico assetto del Ducato Estense, inviò il giorno 14 aprile, Venerdì Santo, un drappello di una cinquantina di militari «di tristissima cavalleria» e «stracciati al solito come ladri» che giunge in città all'albeggiare. Presi i necessari provvedimenti per prevenire una rivolta, le truppe francesi si ritirarono negli alloggiamenti, ma sei o sette ebrei, uscendo dalle loro case di prima mattina, scatenarono nuovamente le ire dei cristiani, placate solo dopo energiche pressioni poste in essere dagli ufficiali francesi con i Sinigaglia e i Finzi e il pattugliamento delle strade cittadine da parte di una ronda. Purtroppo, sul finire della mattinata, giunsero a Correggio due altri ufficiali francesi, di religione ebraica che «per far dispetto maggiore ai cristiani e credendosi per essere così vestiti di non esser conosciuti, di mettere timore andarono a tirar fuori di casa alcuni ebrei suoi amici, ma il popolo cominciando a gridargli addietro, essi gli pronunciarono contro alcune parole in francese, ma si sentirono a dire 'imparate prima a parlar bene in ebraico, poi parlerete francese. Questi si avvilarono e più non sortirono di casa fin sul tardi quando partirono per Modena». Nei giorni seguenti, la situazione non accennò a migliorare, anzi il contrasto continuò a inaspriarsi. Il Pretore, che il Vellani apostrofò come «ladro» e «ladrissimo» per il suo favorire sfacciatamente gli ebrei, ordinò l'arresto di alcuni cristiani, forse i più facinorosi (Badini, Alessandro Forti, Quirino Carisi, Giuseppe Macagnani, Giova e Mazali, il ragazzo Maduzzi) i cui nomi figuravano in una «falsa nota di quanti avevano anche solamente parlato contro gli Ebrei ed aveva [il Pretore] detto che voleva che qualcuno de' Cristiani ancora facesse le Feste Pasquali in prigione come avevano essi fatto all'Ebreo», confortato in ciò dall'appoggio degli ufficiali del presidio francese, ironicamente bollati dal Vellani come «costoro [che] avevano mangiato per portar la parte degli Ebrei».

Da Modena, dove la situazione era giudicata grave, giunse, il giorno 16 solennità della Pasqua cristiana, l'aiutante maggiore del Generale Tournon, Comandante della piazza militare di Reggio Emilia, da cui Correggio dipendeva. Dopo una rapida inchiesta e per calmare la folla, ordinò a tutta la «tristissima truppa» di allontanarsi da Cor-

reggio. Cosa che i soldati francesi fecero nel primo pomeriggio, non prima, però, di aver depredato le case di campagna dove saccheggiarono «la carne che bolliva dalle pignatte, ovva, salame, lardo e quanto il loro mestiere gli suggeriva di rubbare». Lunedì dell'Angelo lo stesso Tournon raggiunse Correggio per rendersi conto personalmente della situazione. Una situazione realmente complessa, tale da indurre Tournon a dimostrare estrema determinazione nei confronti di tutti le parti in causa. Ai carcerati cristiani garantì un rapido processo ed una altrettanto rapida scarcerazione se ritenuti innocenti, agli ebrei che «se gli avesse trovati colpevoli nel processo sarebbero stati castigati con tutto il rigore». Con parole di fuoco bollò l'operato del Pretore, cui fa «una orribile capellata trattandolo da ladro, da ingiusto, da asino e da birbante, come era in realtà». Lasciati due soldati a Correggio con il compito di recapitargli tutti gli eventuali messaggi provenienti da Modena e riguardanti questo caso, Tournon ripartì per Reggio.

Pochi giorni più tardi, il 20 e il 21, tutti gli incarcerati vennero rimessi in libertà e il 22 Tournon, ritornato a Correggio, fece pubblicare il seguente proclama: «TOURNON Comandante della Piazza di Reggio e sue Dipendenze / Ai Buoni Cittadini della Città di Correggio. Ho inteso con una sensibile impressione, o Cittadini, che si siano dovute spedire truppe a Correggio per ispirarvi la tranquillità e l'unione. Non so comprendere come abbiate esposta la vostra piccola Città a farla passare sotto il nome di ribelle. Per altro nel giorno in cui mi sono da voi portato, ho veduto con mio piacere la buona volontà della Autorità Costituita e dei Compatrioti, i quali altro non chiedevano che di prestarsi per la pubblica quiete. So, che vi possono operare alcuni cattivi soggetti contrari alle nostre leggi, ma non accade farne verun caso, fa duopo anzi perdonargli loro ignoranza. Dovete però ispirargli sempre la verità, onde v'invito a ritornare buoni patrioti, agli uni cogli altri, lasciando ognuno nella sua opinione. Se mai vi fosse un controrivoluzionario che tale fosse provato, ordino alla degna Municipalità di farlo immediatamente arrestare e si prenderanno le misure necessarie per farlo punire giusta il rigore delle nostre leggi. Spero di non essere

obbligato di arrivare fino a questo segno, ma che ognuno sentirà la ragione e che voi non avrete più di bisogno d'esporsi certi Giudici, i quali ben spesso anziché mettervi d'accordo, cercano il vostro disturbo, senza che ne abbiate alcun profitto. Mi riposo adunque sopra le vostre buone intenzioni e sentirò con piacere che voi siate per gustare i vantaggi della libertà e della fratellanza. Evviva la Repubblica una ed indivisibile». Con un piccolo capolavoro diplomatico, senza mai citare i fatti specifici e richiamando tutti alla concordia e al rispetto delle leggi nel supremo interesse della Repubblica, Tournon placò definitivamente gli animi esacerbati di ebrei e cristiani, raccomandanti a tutti, compresi i carcerati rilasciati, tranquillità e amore fraterno.

La controversia si avviò a una composizione e Tournon, venuto appositamente a Correggio dal suo comando di Reggio Emilia, il 27 aprile ingiunse anche agli ebrei correggesi di sottoscrivere il proclama da lui emanato, di pagare 260 lire di Milano a titolo di contribuzione per il mantenimento delle truppe che aveva dovuto mandare in città per mantenere l'ordine pubblico. Al Pretore, invece, ingiunse di giustificarsi «se con ragione aveva fatto carcerare questo nostri cittadini. Se con ragione non fosse tenuto a pagarli le catture e le giornate e se senza ragione pagasse e catture e giornate».

Gli ebrei, forti nella loro convinzione di avere subito (come nella realtà dei fatti) un torto e di non dovere assolutamente essere tenuti ad alcuna spesa, opposero un deciso rifiuto (28 aprile), inviando Isacco di Lazzaro Finzi e Isacco Sinigaglia a Modena per chiedere giustizia (29 aprile). Cosa questa prontamente comunicata a Tournon che invitò la Comunità correggese affinché «si informasse a chi erano ricorsi a Modena gli Ebrei e che se non avevano voluto pagare il poco avrebbero pagato il molto». Tuttavia il Comitato Provvisorio di Reggio Emilia e Modena ritenne del tutto ingiustificati gli addebiti mossi da Tournon agli ebrei correggesi e la sentenza loro contraria. Così, mentre inviò il Pretore di Carpi per interrogare il Pretore Rossi al fine di dare eventualmente corso ad azioni disciplinari, spedì, in data 29 aprile, una lettera alla Municipalità correggese in cui cassò le decisioni del generale, stabilendo che nulla gli ebrei avrebbero do-

vuto pagare a qualsiasi titolo, ingiungendo altresì di prendere tutti gli opportuni provvedimenti onde evitare, per il futuro, il ripetersi di episodi del genere.

L'episodio è dunque definitivamente chiuso, con una piccola coda polemica prontamente annotata dal Vellani. Il 23 maggio, quasi un mese dopo la conclusione della spinosa vicenda, Isacco di Lazzaro Finzi fa pomposamente la sua comparsa a Correggio vestito da tenente dell'esercito francese con l'incarico di Provveditore dell'Armata, ma dato il suo comportamento altezzoso e la sua *abbaglia* trovava credito solo presso i suoi correligionari, ignorato, anzi segretamente deriso dai correggesi cristiani.

Nota bibliografica essenziale

E. ARTOM, *I portoni del Ghetto*, in «Rassegna mensile di Israel», 1950, pp. 291-309.

A. BALLETTI, *Gli ebrei e gli Estensi*, Reggio Emilia 1930, pp. 223-229.

F. BOIARDI, *Gli ebrei reggiani dall'età napoleonica alla seconda guerra*

mondiale, in *Gli ebrei e Reggio nell'età contemporanea tra cultura e impegno civile*, Reggio Emilia 1993, pp. 15-25.

G. FABBRICI, *Tra nuove speranze e antiche paure: atteggiamenti antiebraici a Correggio tra il 1797 e il 1799 (parte I)*, in «Strenna del Pio Istituto Artigianelli» 1997 [in corso di stampa].

C. FANO, *Documenti e aspetti di vita reggiana (1796-1814)*, Reggio Emilia 1935.

L. PADOA, *La comunità ebraica di Reggio Emilia*, Reggio Emilia 1986, pp. 11-40 (è il contributo più importante sul tema).

A. REGGIANI, *Sommosse contadine a Modena e Reggio (1796-1799)*, in *Reggio e i territori estensi dall'Antico Regime all'età napoleonica*, Parma 1977.

Il Risorgimento a Reggio, Parma 1964.

L. TADOLINI, *Contro il tricolore: la resistenza antigiacobina ed antifrancesa nel reggiano (1796-1814)*, Parma 1994.

ID., *La marcia «reazionaria e comunista» rustici*, in «Reggiostoria», 75 (aprile-giugno 1997), pp. 8-11.

Stefano Arieti

SOCIETÀ EBRAICA E MALATTIA.
FONTI BIBLIOGRAFICHE E DOCUMENTALI
PER UNA STORIA DELL'EPIDEMIOLOGIA FRA GHETTO ED EMANCIPAZIONE

Questa nota nasce dalla considerazione che, mentre nella ricca pubblicistica sulla storia degli ebrei in Italia non mancano qualificati contributi che illustrano l'attività dei medici ebrei, la storia igienico-sanitaria dei ghetti e quella delle malattie che afflissero la popolazione ebraica tra XVI e XIX secolo, è ancora in gran parte da scrivere.

Livi Bacci e Del Panta affermano che il punto di partenza della moderna rivoluzione epidemiologica è una situazione caratterizzata da livelli medi di mortalità elevati e periodicamente costellati da crisi derivanti da carestie, guerre, epidemie e altre catastrofi provocate dall'uomo o dalla natura. La trasformazione di questo modello pre-moderno consiste da un lato nella progressiva riduzione dell'incidenza degli episodi di crisi, e dall'altro nel miglioramento delle condizioni

socio-economiche e sanitarie generali che conduce a livelli medi di mortalità più ridotti e stabili¹.

Questa trasformazione si verificò nella popolazione ebraica dai 5 ai 120 anni prima rispetto alla popolazione non ebraica a seconda dei paesi considerati: in particolare, in Italia, la mortalità scese al 30% all'inizio del 1750, mentre nella popolazione cristiana si arrivò a questo indice solo nel 1870; dato questo estremamente interessante, se si considera che per lo meno fino alla fine del secolo XVII, secondo le fonti finora note, i livelli di mortalità si presentano il più delle volte

¹ S. DELLA PERGOLA, *La trasformazione demografica della diaspora ebraica*, Torino 1980, p. 288, in particolare p.127.