

uomini di scuola, era congiunta e funzionale al programma illuministico di rinnovamento, perché si trattava di formare nuove, sane generazioni di ebrei, modernamente ed umanamente aperte. Naphtali Hirz Wessely (1725-1805), poeta, esegeta, linguista, con lo scritto del 1782 *רבנים שלום ואמת* (tradotto in italiano da Morpurgo, *Parole di pace e di verità*), invitò ad applicare la direttiva imperiale per la moderna istruzione europea in campo ebraico. Morpurgo, all'unisono con Wessely ed altri scrittori del periodico, diede determinante importanza all'educazione, comprendendovi l'abitudine al decoro della persona e del vestiario e nella recitazione delle preghiere. Il principio del decoro, che meglio si intende se ci si immagina il povero insegnante con l'abito logoro o bisunto e le preghiere biascicate in squallidi oratorî, fu un tratto della *Haskalah*, che passerà alla riforma religiosa ebraica ed in genere all'ebraismo emancipato dell'Ottocento, con la cura estetica del culto e con il proposito di ben figurare di fronte a se stessi ed al mondo cristiano.

Contro l'eccessivo affaticamento mentale dei ragazzi e per il miglioramento fisico, Morpurgo voleva dare spazio all'educazione e ricreazione fisica con ginnastica, danza, gite in campagna che avvicinasero alla natura. In un regime di pieno tempo scolastico, che richiedeva un migliore trattamento economico degli insegnanti, i ragazzi dovevano pranzare insieme con eguale vitto per ricchi e poveri. Uniformi dovevano essere anche l'abito ed il rituale, con preferenza per l'adozione del sefardita, sebbene egli fosse di origine ed area *aškenazite*. L'insegnamento religioso doveva essere integrato con gli studi moderni, sia letterari sia scientifici, con l'apprendimento di tecniche e lavori manuali, con conversazioni di educazione morale e civica. Le scienze naturali dovevano far comprendere l'ordine dato da Dio al cosmo e alla terra. L'educazione morale doveva orientare ai buoni rapporti non solo tra ebrei, ma con la società cristiana circostante, che spesso imputava agli ebrei separatismo e mancanza di correttezza (al qual proposito vi era nel Settecento tutta una pubblicistica antiebraica), e al leale rispetto del potere, per far degli ebrei dei buoni cittadini.

Morpurgo leggeva in moderna prospettiva di integrazione nelle nazioni di Europa

le esortazioni della *Torah* e dei profeti alla favorevole disposizione verso gli stranieri e a cercar la pace del regno nel proprio stesso interesse. Dava, seppur in modo generico, un giudizio serenamente positivo del cristianesimo, come religione della maggioranza con cui ci si avviava a convivere, benché la sua famiglia avesse da poco subito la sottrazione di un bimbo furtivamente battezzato. Se la *Torah* aveva prescritto di non avere in abominio gli egiziani, che avevano tanto angustiato il popolo ebraico, e se Geremia aveva raccomandato di volere il bene di Babilonia, che aveva distrutto il tempio di Gerusalemme, a maggior ragione si dovevano onorare regni che davano tranquillità agli ebrei nel generale progresso e si dovevano instaurare buoni rapporti con popoli educati a conoscere il Dio unico e obbedienti ai precetti noachidi. Un così accentuato ottimismo, che sembrava abbonare all'Europa cristiana i torti della millenaria persecuzione e la ben persistente pregiudiziale teologica antiebraica, scaturiva dalla constatazione di una tendenza del secolo al miglioramento della condizione ebraica, verificata in campo cristiano da Montesquieu. Vi era ovviamente in Morpurgo un buon coefficiente di prudenza nello scrivere pubblicamente e, d'altra parte, uno sforzo di persuasione verso le diffidenze ebraiche. Il suo piano curricolare di studi escludeva il *Talmud* prima dei tredici anni di età e il misticismo cabbalistico prima della piena maturità, per tendenza diffusa nel razionalismo illuministico e poi nell'età dell'emancipazione.

*המנחה* durò fino al 1797, venendo pubblicato, dopo Königsberg, a Berlino e Breslavia. Programmato come mensile, ebbe frequenza trimestrale e i fascicoli furon riuniti in volumi annuali. Molti articoli non erano firmati, come avveniva in genere nella stampa dell'epoca. Tra gli scrittori che firmavano era Wessely, il quale cessò di collaborare per il disaccordo con il radicalismo illuministico di Aaron Wolfsohn-Halle. Egualmente si allontanarono dal periodico i rabbini moderati, per non dire dei più ortodossi, i quali si erano opposti all'invito di Wessely ad assecondare la direttiva imperiale. *המנחה* riprese la pubblicazione nel 1809 a Berlino, poi a Breslavia, Altona e Dessau, sotto la direzione del poeta Šalom ha-Kohen,

che gli diede un indirizzo moderato, ma cessò nel 1811.

Frattanto si verificò un primo ingresso di ebrei nel dibattito pubblicistico e giornalistico che li riguardava, anche con estensione a temi generali, sulla stampa non ebraica. In Italia il giovane medico Benedetto Frizzi (1756-1844) pubblicò nel 1784 un libro in confutazione di un'opera molto ambigua, che veniva attribuita al conte Giovan Battista Gherardo D'Arco di Mantova. Quest'opera, approssimativo e cattivo parallelo italiano di quella di Dohm in Germania per il miglioramento civile degli ebrei, era ambigua perché, mentre approvava l'editto di tolleranza di Giuseppe II, raccoglieva ed accentuava molte accuse agli ebrei: la tesi è che era bene riformare la loro condizione per emendarli dai tanti loro difetti. Frizzi difendeva gli ebrei, mostrando, con statistiche, che non erano i disonesti parassiti presentati da D'Arco. Nello stesso 1784 compariva un'altra opera apologetica, intitolata *Il difensore degli ebrei o sia lettera di Isacco Levi ebreo al signor di Fresne mercante di Smirne*. Frizzi nel 1790 fondò il «Giornale medico e letterario di Trieste», inaugurando con ciò la presenza degli ebrei nel giornalismo italiano.

Nello stesso 1790 compariva la prima edizione, censurata, delle *Lettere piacevoli se piaceranno* scambiate tra Giuseppe Compagnoni e Francesco Albergati Capacelli, che contenevano un'apologia degli ebrei sotto forma di *Saggio sugli ebrei e sui greci*. Il saggio, ristampato insieme con le altre *lettere piacevoli* nella stesura autentica, fu recensito dal «Giornale Italiano» (numeri del 6 novembre e 19 novembre 1806), in omaggio all'attualità del problema ebraico per la convocazione napoleonica a Parigi dell'assemblea dei notabili e del Sinedrio. Presidente dell'assemblea dei notabili era Abraham Furtado, esponente dell'élite sefardita della Francia meridionale, attivo nel dibattito sugli ebrei fin da prima della rivoluzione.

Veniva invece dalla Polonia Zalkind Hourwiz, che, impadronitosi della lingua e cultura francese, condivise nel 1788 con l'abate Grégoire il premio per un'opera sulla questione ebraica indetto dall'Accademia reale delle arti e delle scienze di Metz, e fu poi, durante la rivoluzione, uno dei primi ebrei (se non il primo) introdotti nel giorno-

lismo francese. Lo fece con lettere ai giornali di Parigi, sempre firmate *un ebreo polacco*. Non limitandosi al problema ebraico, affrontava temi di interesse generale, quali la laicità dello Stato, l'avversione al duello, retaggio della boria e violenza aristocratiche, il processo a Luigi XVI, che giudicava colpevole di tradimento ma sconsigliava di giustiziare.

A Metz comparve, all'inizio della rivoluzione, per cinque mesi, un foglio in *yiddish*, genericamente intitolato «*Zeitung*», mentre M. Spire pubblicò un notiziario in tedesco con caratteri ebraici, che riferiva sulle sedute dell'Assemblea nazionale. Tra il 1797 ed il 1798 si riaffacciò episodicamente la stampa ebraica in Olanda, dove aveva avuto la culla, con due fogli in *yiddish*, l'uno organo della vecchia comunità e l'altro di un gruppo dissidente. Il primo tentativo di giornale ebraico in francese fu, nell'età della Restaurazione, «*L'Israélite Français*», apparso tra il 1817 ed il 1818, ma le serie realizzazioni di lunga durata si ebbero dagli anni '40 con i mensili «*Archives Israélites de France*», di indirizzo moderatamente riformatore, e «*L'Univers Israélite*», di indirizzo ortodosso. Il primo periodico fu fondato nel 1840 da Samuel Cahen, che presumibilmente si ispirò per il titolo al protestante «*Archives du Christianisme*». Egli dovette misurarsi con la riluttanza di ambienti ebraici al giornale, che avrebbe messo troppo in piazza la vita del gruppo. Un impulso a fondarlo venne dall'Affare di Damasco, che poneva un dovere di solidarietà e necessitava di pubblicità per un'adeguata influenza internazionale. Ebbe alcuni abbonati italiani e vi collaborò dal Piemonte il rabbino Lelio Della Torre. «*L'Univers Israélite*» fu fondato nel 1844, specie per iniziativa di J. Bloch, che presumibilmente si ispirò per il titolo al cattolico «*L'Univers Religieux*». I due periodici, in dialettica tra loro, fronteggiarono la campagna conversionistica di ambienti cattolici, incrementata dall'istituzione, nel 1845, dell'opera di Notre Dame de Sion, fondata e diretta dai convertiti fratelli Ratisbonne.

L'ingresso degli ebrei nel giornalismo francese dell'Ottocento ricevette un primo impulso dall'apporto ebraico al movimento sansimoniano, che si distingueva da altre correnti socialiste per la mancanza di avversione agli ebrei. Vicino al sansimonismo fu lo

storico Joseph Salvador, che rivendicò all'ebraismo una missione storica ed un ruolo per il futuro, dovendo esso recuperare ed esplicitare, nella libertà moderna, le grandi potenzialità bloccate dallo scontro con Roma e con il cristianesimo.

In Italia i riferimenti agli ebrei nel giornalismo del triennio rivoluzionario 1796-99 variarono per entità di spazio, per tipi di approccio, per atteggiamenti. Il giornale che si occupò degli ebrei con maggior frequenza e simpatia fu «L'Amico della Patria» di Livorno, dove vi era la comunità più numerosa e dove si ebbe una cospicua partecipazione alla vita e alla difesa della breve esperienza democratica. Il primo introvabile tentativo di stampa periodica ebraica in Italia ebbe luogo a Venezia nel 1821, con un foglio o soltanto un progetto di foglio, indirizzato alle donne, «L'Educazione della femmina israelita», ad opera di Leon Vita Romanini. Il primo effettivo periodico fu «La Rivista Israelitica», pubblicata nella tollerante Parma dal giovanissimo medico modenese, poi divenuto ufficiale e storico militare, Cesare Rovighi, tra il 1845 e l'inizio del 1848. Doveva essere un mensile, ma la pubblicazione non fu regolare e ne uscirono in tutto undici numeri, di cui alcuni doppi. Nei ristretti limiti di tempo dell'odierna relazione, non ho la possibilità di andar oltre questo cenno, perché mi preme dare un quadro internazionale e globale del giornalismo ebraico fin verso la metà dell'Ottocento.

In Inghilterra il primo effimero tentativo fu fatto nel 1823 da un gruppo di giovani con il mensile «Hebrew Intelligencer», che finì dopo tre soli numeri per l'ostilità dei dirigenti ebrei, presi di mira. Il secondo tentativo fu fatto nel 1834 da Morris J. Raphall, che pubblicò per due anni «The Hebrew Review and Magazine of Rabbinical Literature». Dal 1837 l'educatore Isaac Vallentine pubblicò un almanacco in ebraico e in inglese. Più solidi progetti maturarono, dietro l'esempio delle altre minoranze religiose, per accompagnare con un buon periodico la richiesta della parificazione. Si chiedeva, in particolare, di abolire la formula cristiana del giuramento nelle due camere, che manteneva l'esclusione degli ebrei dal parlamento. Altri impulsi vennero, come in Francia, dall'Affare di Damasco, dalla denuncia del proselitismo cristiano, dal contrasto interno

ebraico tra ortodossia e riforma. L'iniziativa fu presa contemporaneamente, a Londra, da Jacob Franklin, che nel settembre 1841 fondò la quindicinale «Voice of Jacob», e da Isaac Vallentine, che poco dopo fondò il «Jewish Chronicle», che è il più antico e continuativo tra i giornali ebraici dei nostri giorni.

Indicativo dell'attivismo proselitistico evangelico è il fatto che il primo giornale di argomento ebraico in America, il mensile «Israel Advocate» (*Difensore di Israele*), fu l'organo di un'associazione missionaria, tra i cui dirigenti era John Quincy Adams, futuro presidente degli Stati Uniti. Il periodico ebbe ben 20.000 abbonati, tutti premurosi convertitori, quando gli ebrei da convertire erano, in tutto il grande paese, poche migliaia. È per contrastare l'offensiva proselitistica che sorse, nel marzo 1823, il mensile «The Jew», il primo foglio ebraico di America, diretto dal tipografo Samuel Henry Jackson. Gran difensore dell'ebraismo, dalla campagna di conversione e dall'ostilità che non mancava neppure nel nuovo mondo, fu il bizzarro e sognatore Mordecai Manuel Noah, sceriffo di New York, inserito nella clientelare rete democratica di Tammany Hall, promotore e direttore di giornali americani, protosionista, fautore di una colonia ebraica negli Stati Uniti, dove accogliere falasha, samaritani, amerindi.

Dopo la breve esperienza di «The Jew», parallelamente al sorgere di giornali di altre minoranze, cominciava ad affermarsi la stampa ebraica, per una popolazione assai esigua ma in promettente crescita. Nel 1843 Isaac Leeser, uno dei padri della corrente *Conservative*, fondò a Filadelfia il mensile «The Occident and American Jewish Advocate». Nel 1849 Robert Lyon, fondò a New York «The Asmonean», su una linea di equilibrio nel contrasto tra ortodossia e riforma. Vi collaboravano, controbilanciandosi, il rabbino ortodosso Šemu'el Me'ir Isaac e il rabbino liberale Isaac Mayer Wise, che nel 1854 fondò «The Israelite», in discussione da un lato con l'ortodossia e dall'altro con la riforma radicale di David Einhorn, che ebbe l'organo «Sinai». Sia Wise che Einhorn partecipavano alla vita politica americana, agitata dalle grandi questioni sfociate nella guerra di secessione.

Ma è tempo di tornare, con questa breve rassegna, in Europa e precisamente nell'area tedesca, dove il movimento della *Haškalah* si evolveva nella *Wissenschaft des Judentums* (*Scienza del Giudaismo*) e da un suo ramo scaturiva la riforma religiosa ebraica, con correlativa formazione della neoortodossia e dell'ebraismo storico, poi in America denominato *Conservative*. Tali svolgimenti avvenivano tra manifestazioni di antisemitismo, passi di graduale integrazione e prime fughe assimilazionistiche. A Dessau nel 1806 David Fraenkel, un educatore, fondò con Joseph Wolf e quindi diresse da solo il periodico in tedesco «Sulamith», durato fino al 1833. Scopo del periodico era, nel sottotitolo, *l'avanzamento della cultura e dell'umanesimo nella nazione ebraica*, ma dal 1810, conforme alla ridefinizione religiosa dell'ebraismo per l'integrazione nelle società europee, al posto di *nazione ebraica* fu detto *tra gli israeliti*. Educatore, nella tradizione di abbinamento tra pedagogia e giornalismo, era anche Jeremias Heinemann, che dal 1817 pubblicò a Berlino il trimestrale «Jedidia» (epiteto di re Salomone). Nel 1835 Abraham Geiger, uno dei padri della scienza del giudaismo e della riforma religiosa, fondò a Francoforte, su un piano di alta cultura, il «Wissenschaftliche Zeitschrift fuer Juedische Theologie», durato fino al 1847. Egualmente nel campo dell'ebraismo liberale R. Ludwig Philippson fondò nel 1837 a Magdeburgo e diresse per mezzo secolo il settimanale «Allgemeine Zeitung des Judentums» (*Giornale Universale del Giudaismo*), modellando il titolo sulla «Allgemeine Zeitung», cui collaborava con argomenti ebraici. Cominciava infatti la grande stagione dell'apporto ebraico al giornalismo tedesco, austriaco e di diversi altri paesi, in funzioni editoriali, professionali e di brillante nutrimento culturale, che ha vantato editori come Ullstein, scrittori come Heine e Nordau, proprietari e direttori come Benedikt e Backer, giornalisti come Lewald, Herzl, Wolff e un creatore di agenzia come Reuter. Al di là dell'Atlantico è celebre Pulitzer. In Italia l'apporto ebraico al grande giornalismo cominciò con Giacomo Dina (1824-1879), il direttore dell'«Opinione», che esordì come portavoce delle speranze ebraiche. L'ampia presenza ebraica nella stampa, per quanto abbastanza aliena dallo sposare cause ebrai-

che (fu questo il cruccio di Teodoro Herzl), è stata oggetto di denunce antisemite. Il malinconico Soren Kierkegaard abbozzò un impressionistico nesso tra i suoi due idoli polemici, lo spirito giornalistico e lo spirito ebraico.

Tornando al giornalismo ebraico in Germania, l'iniziativa della riforma fu contrappesata dall'ortodosso «Der Israelit», fondato nel 1860 a Magonza dal rabbino, studioso e scrittore Marcus Meir Lehmann e continuato dal figlio Oskar. Questo periodico durò fino al 1938, cioè fino all'estrema possibilità di sopravvivenza sotto il nazismo.

L'*Haškalah* si propagava ad oriente, mettendo radici tra l'*intelligenza* ebraica dell'impero zarista, dove nel 1860 ad Odessa nasceva la stampa ebraica in russo. Dalla Germania alla Polonia e alla Russia si sviluppò nell'Ottocento una serie di almanacchi e periodici, di media ed alta cultura, in lingua ebraica, cui collaborarono i due dotti ebrei italiani di area asburgica Isaac Samuel Reggio (1784-1855) e Samuel David Luzzatto, il grande Šadal (1800-1865). Ya'aqov Šalom ha-Kohen, ultimo direttore del «Me'assef», fu il primo direttore dell'annuario בכורי העתים, pubblicato a Vienna dal 1820 al 1831. Uno dei successivi direttori fu Reggio, che dedicò un volume al centenario della nascita di Mendelssohn e che invece prese le distanze, come Luzzatto, dalla riabilitazione di Spinoza, fatta da Me'ir ha-Lewi Letteris. Reggio passò dall'attività negli annuari in ebraico dell'area austro-tedesca alla realizzazione di una «Strenna Israelitica» in italiano, che pubblicò a Gorizia per gli anni ebraici 5613-5616, corrispondenti agli anni civili 1852-56. Un *pezzo forte* della *Strenna* fu la pubblicazione della lettera di Mendelssohn in risposta a Lavater, che, dedicandogli la traduzione tedesca dell'opera di Bonnet sulle prove del cristianesimo, lo aveva invitato a confutarle o a convertirsi. Formulando una visione etico-normativa del giudaismo, come religione di un popolo, tanto aliena dall'espandersi quanto convincente per chi vi è nato e vi fa parte, il padre della *Haškalah* lo sottraeva e sottraeva se stesso all'impari e non sentito confronto con il cristianesimo. La strenna riprodusse, dal giornale triestino «La Favilla», una recensione di Moisè Ehrenreich al lavoro di Reggio בחנת הקבלה (*Examen traditionis*), che

identificava in Leone da Modena l'autore di un'opera, proprio da lui confutata, attaccante certe tradizioni ed istituzioni rabbiniche: lo avrebbe fatto per non apparire eterodosso, mentre in realtà lanciava la pietra nello stagno. L'interesse di Reggio per precursori italiani della riforma religiosa ebraica è più esplicito in un articolo della «Strenna Israelitica» per l'anno 5615 (1854-55) sul livornese Aron Fernando, autore di un progetto di riforma pubblicato nel 1810 ma sequestrato dalle autorità statali su richiesta dei massari della comunità ebraica. A Leone da Modena la «Strenna Israelitica» si rifece anche per l'offensiva anticabbalistica, avendo egli dimostrato che lo *Zohar* fu composto in epoca relativamente recente. Con ciò Reggio, al pari di Luzzatto, attaccava il versante mistico, ma va contestualmente tenuta presente la loro distanza, come sopra si è visto, dall'accentuato razionalismo di un Letteris.

Questi pubblicò nel 1824 un primo effimero volume di הצפירה (*L'Alba*), titolo che sarà ripreso nel 1862 da un periodico di lunga durata, e nel 1827 lanciò מכתבים, un periodico in forma epistolare, di lettere scambiate tra scrittori. La stessa formula, con più lunga durata, ebbe חרם חמר (*La Vigna preziosa*), diretto da Šemu'el Yehudah Leib Goldenberg, in cui scrissero Krochmal, Perl, Letteris, Geiger, Reggio, Luzzatto e molti altri. I grandi della scienza del giudaismo si ritrovarono in altri periodici, come כוכבי יצחק (*Le Stelle di Isacco*, 1845-1869), in ebraico con parte in tedesco, di Vienna, dove comparvero in ebraico liriche di Schiller e di Young e dove Šadal e Rachele Morpurgo si scambiarono dediche di poesie.

Josef Perl, oltre alla dotta produzione in ebraico, fu scrittore satirico in *yiddish* contro i *hasidim*, che ostacolavano la modernizzazione delle masse ebraiche in Polonia.

Nel 1856 sorsero, a Lvov il trimestrale «לשרון», in ebraico e in tedesco, e a Lyck, nella Prussia orientale, presso il confine russo, «המגיד» (*L'Annunciatore*), il primo settimanale in ebraico, con il sottotitolo *Lettera sugli avvenimenti correnti*. Lo stimolo per questo giornale di informazione, con cui concludo questa relazione, venne dalla guerra di Crimea. Esso ebbe anche parti di varietà e di cultura, dati sul commercio, annunci

pubblicitari. Si diffuse soprattutto nell'impero russo ma ebbe lettori anche in altri paesi. Suo primo direttore fu Eli'ezer Lifman Silverman, cui successe David Gordon, che, precorrendo di un trentennio Herzl, propugnò un moderno movimento nazionale ebraico e il ritorno nella terra di Israele. Per primo questo giornale inviò un corrispondente nella Palestina ottomana. Fu Yeḥi'el Brill, che nel 1863, insieme a Mika'el Kohen e Yo'el Mošeh Solomon, fondò a Gerusalemme il mensile הלבנון, segnando la nascita del giornalismo in Ereš Yiśra'el. Intanto nella maggioranza dei paesi della diaspora erano sorti giornali ebraici e nei paesi progrediti, dove gli ebrei erano emancipati, quale che fosse il loro tasso di antisemitismo, si affermò una larga ed intensa loro attività nel giornalismo, come editori, direttori, fondatori di agenzie, redattori, corrispondenti, collaboratori. In Italia, esauritasi per l'impegno militare di Rovighi nel '48, la «Rivista Israelitica», le subentrò dal 1853 «L'Educatore Israelita», fondato in Vercelli da Giuseppe Levi e Esdra Pontremoli.

Sarò lieto di trattare questi due primi periodici ebraici italiani in un nostro prossimo incontro.

## BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

I. SINGER, *Presse und Judenthum*, Wien 1882.

L. CHIALA, *Giacomo Dina e l'opera sua nelle vicende del Risorgimento italiano*, Torino 1896-1903.

I. ZOLLER, *Il giornalismo israelitico in Italia*, in «Rassegna nazionale» 46, novembre 1924, pp. 115-124.

A. MILANO, *Un secolo di stampa ebraica periodica in Italia*, in «Rassegna mensile di Israel» 12 (1937-1938), pp. 96-136.

*Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971: voci *Journalism*, a cura di Kalman Seigel, vol. 10, coll. 303-308; *Newspapers hebrew*, di autori vari per le differenti sezioni, vol. 12, coll. 1044-1059; *Press*, di autori vari, vol. 13, coll. 1023-1056; e voci concernenti le varie testate.

*Three Hundred Years of World Jewish Press 1675-1975*, Jerusalem 1975.

B. DI PORTO, *L'approdo al crogiuolo risorgimentale*, in «Rassegna mensile di

Israel» 50/9-12 (1984), pp. 803-862, per il giornale livornese «L'Amico della patria» e per la figura di Aron Fernandez o Fernando.

Voce *Presse* in *Judisches Lexicon*, Frankfurter am Main 1987.

G.L. MOSSE, *Il dialogo ebraico-tedesco. Da Goethe a Hitler*, Firenze 1988.

P. BERNARDINI, *La questione ebraica nel tardo illuminismo tedesco. Studi intorno alla «Über die bürgerliche Verbesserung der Juden» di C.W. Dohm (1781)*, Firenze 1992.

Collezione della rivista «Qešer», edita dall'Istituto per la storia del giornalismo ebraico (*Limude 'ittona'ut - Journalism Studies*) dell'Università di Tel Aviv, ventuno numeri dal 1987 ad oggi, più i supplementi. Recensioni di B. DI PORTO ai numeri 14 e 21 in «Rassegna mensile di Israel» 60/3, (1993), pp. 144-152, e 63/2 (1997), pp. 167-174.

Š. TSAMRIYON, *Ha-Me'assef. Ketav ha-'et ha-moderni ha-ri'son be-'ivrit*, Tel Aviv 1988. Dello stesso autore la voce *Ha-Meassef* nella *Encyclopaedia Judaica*.

M. GRAETZ, *Les juifs en France au XIXe siècle de la Revoution française à l'Alliance israélite universelle*, Paris 1989.

J. FRANKEL, *Gli ebrei russi tra socialismo e nazionalismo (1862-1917)*, Torino 1990.

M. DEL BIANCO COTROZZI, *Un incontro fra letterati alla fine del Settecento: il carteggio di Elia Morpurgo con Giovanni Bernardo De Rossi*, in «Annali di storia isontina» 1991.

B. DI PORTO, *Conversazioni e lineamenti di storia del giornalismo. Precedenti ed albori*, Pisa 1991.

M. Gilboa, *Leksikon ha-'ittona'ut ha-'ivrit*, Jerusalem - Tel Aviv 1992.

Collezione di «Ha-Zman ve-ha-Raion - Il Tempo e l'Idea», Casciavola di Cascina (Pisa), dal 1993.

D. CESARANI, *The Jewish Chronicle and Anglo-Jewry 1841-1991*, Cambridge 1994.

R.S. WISTRICH, *Gli ebrei di Vienna 1848-1916*, Milano 1994.

C. COLOMBO, *La nascita del giornalismo russo-ebraico a Odessa*, in «Rassegna mensile di Israel» 63/3 (1996), pp. 121-131.

B. DI PORTO, *Dalla lettera al giornale: le fonti epistolari dell'informazione nei secoli passati*, in «Il Monitore», 31 (dicembre 1997), pp. 13-16.

E. LOEWENTHAL, commento a *Juifs* di Voltaire, Milano 1997, per la figura di Zalkind Hourwiz.

Mauro Perani

#### NUOVE IMPORTANTI SCOPERTE DALLA «GENIZAH ITALIANA» NELL'ULTIMO ANNO (1997)

Nel convegno della nostra associazione svoltosi in questa stessa sede un anno fa, davo notizia di alcuni importanti rinvenimenti di opere perdute o sconosciute compiute all'interno del «Progetto Frammenti Ebraici in Italia»<sup>1</sup>, tra cui alcuni frammenti di un commento a *Geremia* e a *Ezechiele* che, se non è quello perduto di Avraham ibn 'Ezra,

come ritiene Avraham Grossman con cui concordo, è perlomeno opera di un suo discepolo che utilizza ampiamente i commenti del maestro, come ritiene Uri'el Simon<sup>2</sup>.

Ad un anno di distanza sono stati compiuti alcuni nuovi importanti rinvenimenti, sia di testi rari, a noi pervenuti in po-

<sup>1</sup> Si veda il testo di quella relazione negli atti del convegno: *Opere sconosciute o perdute dalla «Genizah italiana»*, in «Materia giudaica» 3 (1997), pp. 17-23.

<sup>2</sup> Il testo è stato pubblicato da chi scrive: *Frammenti del commento perduto di Avraham ibn Ezra o di un suo discepolo a Geremia ed Ezechiele dalla «Genizah» di Bologna*, in «Henoch» 18 (1996), pp. 283-326.

chi esemplari, sia di testi perduti nel corso della tradizione manoscritta del Medioevo. Non mancano anche ritrovamenti di particolare interesse per la loro antichità.

Vorrei iniziare con un breve resoconto proprio sul frammento più antico scoperto fino ad oggi nella cosiddetta «*genizah italiana*», espressione che indica solo analogicamente - credo inutile ricordarlo - le biblioteche e gli archivi italiani, i quali si sono rivelati un vero e proprio giacimento di manoscritti ebraici medievali smembrati e reimpiagati, nel corso della seconda metà del Cinquecento e del secolo successivo, per avvolgere o rilegare volumi e registri.

Il frammento a cui mi riferisco è stato scoperto nel marzo del 1997 da Giacomo Baroffio all'interno del censimento dei frammenti liturgici e musicali che egli sta compiendo. È costituito da un foglio intero e dal terzo superiore tagliato in senso orizzontale di un altro foglio, ed è stato rinvenuto nell'Archivio Storico Comunale di Norcia. Del frammento mi è stata inviata una riproduzione al fine di identificare il testo. Esaminandolo è stato possibile stabilire che si tratta di una parte del trattato sui voti o *Nedarim* dal *Seder Našim* della *Tosefta*, in particolare il foglio intero, che assieme al frammento più piccolo è stato staccato e restaurato risultando ora leggibile in entrambi i lati, contiene *Nedarim* 4,7 - 5,5 mentre la striscia contiene la parte 7,4 - 5 del medesimo trattato. Possiamo affermare che si tratta non solo del più antico frammento finora rinvenuto all'interno della nostra ricerca, ma anche di uno dei testimoni manoscritti più antichi della *Tosefta*, se non del più antico in assoluto. Infatti, tra i pochissimi manoscritti integri pervenuti di quest'opera, il ms Erfurt (Berlin, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Or. fol. 1220), in grafia *aškenazita*, data al sec. XII e contiene solo i primi quattro ordini più una parte di *Zevaḥim*; il ms di Vienna, Österreichische Nationalbibliothek, Hebr. 20, vergato in grafia *sefardita*, data agli inizi del sec. XIV ed è quasi completo; il ms di Londra, British Library, Add. 27.296, è in grafia *sefardita* e data al sec. XV; esso contiene solo il *Seder mo'ed* più il trattato *Hulin*, e per questo non risulta utile per la nostra collazione; siamo, infine, in possesso di alcuni frammenti dalla *genizah* del Cairo, alcuni dei quali contenenti proprio la stessa

parte del trattato *Nedarim*, ma in un manoscritto assai più tardo. Le due pagine e mezza leggibili dei frammenti di Norcia furono smembrate, al contrario, da un manoscritto in scrittura ebraica di tipo orientale databile tra la fine del sec. X e gli inizi dell'XI, e più precisamente attorno all'anno 1003-1004 - come ha confermato Malachi Beit-Arié, direttore dello Hebrew Palaeography Project della Jewish National and University Library di Gerusalemme ed i suoi collaboratori. Questa datazione è stata possibile grazie al confronto della grafia dei nostri frammenti con quella quadrata di tipo orientale con cui è vergato il testo di una *ketubbah* proveniente dalla *genizah* del Cairo e ora conservata a Cambridge, presso la University Library (ms T-S 24.7)<sup>3</sup>. L'atto matrimoniale, pur essendo in parte mutilo, conserva la data di redazione, indicata nell'anno 1315 dell'era seleucide, equivalente all'anno cristiano 1003-4. La somiglianza delle grafie è davvero notevole. L'importanza di questo rinvenimento appare evidente se si considera che fra gli oltre 6.000 frammenti rinvenuti finora in Italia, solo cinque, compreso quello in esame, contengono la *Tosefta*, e provengono da due soli manoscritti: quello di Norcia e quello di Bologna, da un manoscritto *sefardita* del sec. XIII di cui ci sono pervenuti due bifogli per complessive otto pagine di testo, scoperti nell'Archivio di Stato di questa città<sup>4</sup>.

Un fatto davvero curioso è che dello stesso manoscritto della *Tosefta* di Norcia avevo rinvenuto, alcuni anni orsono, un piccolissimo frammento di pochi centimetri, usato come tacca di rinforzo per il fissaggio

<sup>3</sup> Una riproduzione in grandezza originale è presente nel volume di M. BEIT-ARIE in collaboration with E. ENGEL and A. YARDENI, *Specimens of Medieval Hebrew Scripts*, vol. I, *Oriental and Yemenite Scripts*, Jerusalem 1987, tavola 17. Per i frammenti della *genizah* del Cairo contenenti parti della *Tosefta* si veda, J. BOWMAN, *Fragments of the Tosefta from the Cairo Genizah and their Importance for the Text of the Tosefta*, Glasgow University Oriental Society, «Transactions», 11 (1942-44), Hertford 1946, pp. 38-47.

<sup>4</sup> Per cui si veda M. PERANI - G. STEMBERGER, *Nuova luce sulla tradizione manoscritta della Tosefta. I frammenti rinvenuti a Bologna*, in «Henoch» 17 (1995), pp. 227-252.

della fibbia di chiusura di una coperta costituita da un testo liturgico latino e conservata nell'Archivio di Stato di Faenza. Il piccolo frammento faentino ha potuto con certezza essere attribuito allo stesso manoscritto di quello di Norcia in base all'identità della scrittura e della distanza fra le linee; esso contiene il testo di 'Eruvin 9, 25-26 (una parola) e 10, 2-3, che ho pubblicato con la collazione delle varianti in un articolo del 1992<sup>5</sup>. I due frammenti nursini sono stati smembrati e reimpiegati nel 1665 per confezionare la copertina di un registro contenente gli atti rogati dal Notaio Giovanni Girolamo Vertecchi e appartenente al fondo notarile; il frammento di Faenza costituiva una copertina confezionata nel 1577, ossia, se le date sono autentiche, quasi novant'anni prima della data del reimpiego dei fogli del medesimo manoscritto riciclati a Norcia. Come hanno potuto due frammenti dello stesso manoscritto finire reimpiegati a distanza di un arco di tempo così grande e in due località relativamente distanti fra loro? Alla prima domanda si può rispondere che ancor oggi nelle botteghe dei legatori i materiali da riciclare possono giacere inutilizzati anche per diversi decenni. Quanto alla seconda, si può forse spiegare pensando ai circuiti commerciali di vendita delle pergamene da riciclare, che dall'area umbromarchigiana risalivano verso nord o viceversa. Una cosa è certa: in Italia centro-meridionale stanno venendo alla luce frammenti di grande interesse per la loro antichità e tipologia, retaggio dei rapporti che queste regioni, specialmente nel versante orientale, intrattenevano fin dal periodo tardo-antico e alto-medievale con il mondo bizantino, con la Palestina e con le accademie rabbiniche babilonesi.

Da un primo esame, il testo della *Tosefta* di Norcia presenta varianti di rilievo rispetto al *textus receptus* dell'opera. Per una felice coincidenza, parte del testo conte-

nuto nel frammento nursino è presente anche in un frammento della *genizah* del Cairo, vergato in una grafia semicorsiva sefardita e, comunque, posteriore al nostro frammento di tre o quattro secoli<sup>6</sup>. Lo studio delle varianti testuali del frammento di Norcia (N), collazionate con gli altri manoscritti in nostro possesso contenenti *Nedarim*, ossia quelli di Erfurt (E), Vienna (V), i frammenti della *genizah* del Cairo (G) ed il testo dell'*editio princeps* (*defus ri'son* D), mostra come N, E e G appartengono allo stesso tipo testuale, distinto da V ed, in genere, da D. Tuttavia esistono anche significative convergenze fra N e V contro E. Lo studio delle varianti contenute nei frammenti di Bologna<sup>7</sup> hanno confermato la tesi, avanzata da P. Schäfer sulla scorta di I. Ta-Shma<sup>8</sup>, che E sia il risultato di una drastica revisione *aškenazita* di un testo precedente rappresentato da V e, ora, da B. Questa tesi mantiene la sua validità, ma dovrà essere ridimensionata alla luce di questo nuovo testimone; infatti, la considerazione che diverse particolarità di E sono già presenti due secoli prima in N (e spesso in G, anche se posteriore), induce a sfumarla un poco: potrebbe essersi trattato di una revisione più stilistica che di contenuto. N apre uno squarcio di luce su un'epoca anteriore di alcuni secoli a quella dei grandi manoscritti e costituisce il testimone più antico della recensione di E, poiché presenta la forma più breve e laconica del testo; mancano, infatti, alcune espressioni che vanno intese non come omissioni del nostro scriba, quanto piuttosto come una *versio brevior* e in qualche caso anche *difficilior*, che i manoscritti successivi hanno preferito esplicitare. Verosimilmente i frammenti di Norcia rappresentano un testimone manoscritto più vicino al tenore

<sup>5</sup> M. PERANI, *Frammenti di manoscritti ebraici nell'Archivio di Stato di Faenza*, in «Henoch», 12 (1990), pp. 227-229: si tratta del fr. ebr. 7; si veda, inoltre, l'edizione del frammento faentino in Id., *Frammenti di manoscritti ebraici medievali nell'Archivio Storico Comunale di Corinaldo (Ancona)*, in «Henoch», 14 (1992) pp. 301-306, in particolare l'*Addendum* a p. 303.

<sup>6</sup> Le due pagine contenenti *Nedarim* sono riprodotte da S. LIEBERMAN, *The Tosefta according to Codex Vienna, with Variants from Codices Erfurt, London, Genizah MSS. and Editio Princeps (Venice 1521)*, 5 voll., New York 1955-88.

<sup>7</sup> Cfr. nello studio citato a nota 4 la parte di Stemberger, che ringrazio per avermi riferito alcune sue valutazioni sul frammento di Norcia.

<sup>8</sup> Cfr. G. STEMBERGER, *Introduzione al Talmud e al Midrash*, Roma 1995 (versione dall'originale tedesco München 1992<sup>8</sup>), p. 223, nota 38.



dell'originale, giunto in Italia centrale dalle regioni meridionali della penisola, che, come si è notato, in epoca tardo-antica erano in contatto con le comunità ebraiche dell'oriente; esso costituisce un prezioso testimone della tradizione orientale, in cui il testo, come avviene nei frammenti sefarditi del sec. XIII scoperti a Bologna, non ha ancora subito il processo di armonizzazione con la *Mišnah* ed il *Talmud* a cui invece saranno sottoposti i manoscritti dei secoli successivi. Tra i frammenti finora scoperti in Italia, la *Tosefta* di Norcia è uno dei pochissimi - due o tre in tutto - ad essere vergato in una scrittura orientale, dalla quale si sono sviluppate le tipologie posteriori sefardita e italiana.

Un'altra importante scoperta è stata compiuta la scorsa primavera nell'Archivio Storico del Comune di Modena. È risaputo come Modena, allo stato attuale delle nostre conoscenze, costituisca il più grande giacimento al mondo di manoscritti ebraici medievali riciclati, considerando che nei suoi archivi ne sono stati censiti oltre 3.000, pari alla metà di tutti quelli rinvenuti in Italia. Molti devono ancora essere esaminati poiché, nella maggioranza dei casi, le pergamene presentano il testo ebraico abraso nel lato esterno della copertina, cosicché il frammento può essere esaminato solo dopo lo stacco e il recupero. Grazie ad un finanziamento del Comune di Modena, tale operazione ha potuto essere compiuta per i frammenti ebraici che avvolgevano i registri del suo Archivio Storico, che in tal modo hanno potuto essere identificati e catalogati<sup>9</sup>. In due frammenti, dei tre che costituiscono il ms T. VII, purtroppo laceri, sono state rinvenute alcune glosse talmudiche perdute di Isaia ben Mali da Trani o Rid, noto anche come Rabbi Isaia il Vecchio (ca. 1180 - prima del 1260). I tre frammenti costituivano due bifogli reimpiegati per avvolgere un registro contenente delle *Denunce di censi* dell'anno 1642. Sapevamo che questo autore aveva glossato molti se non tutti i trattati del *Talmud*, ma di diversi non ci erano giunte le sue *Tosafot*. Fra

i tre frammenti, vergati in una minuta grafia semicorsiva sefardita dei secc. XIII-XIV, uno contiene parte delle sue glosse al trattato *Niddah*, in nostro possesso e recentemente pubblicate; gli altri due frammenti, entrambi pari a circa un terzo di foglio tagliato verticalmente, contengono, invece, parte delle sue *Tosafot* ai trattati *Šabbat* (framm. T.VII.1), *Beṣah* ed *'Eruvin* (framm. T.VII.2) che erano andati perduti nel corso della catena di trasmissione manoscritta. L'identificazione è stata compiuta da Šimḥah Emanuel, specialista in letteratura rabbinica dell'Università di Tel Aviv, di cui è in corso di stampa su «Henoch» un importante articolo sui rinvenimenti della *genizah* europea<sup>10</sup>.

È noto come i manoscritti contenenti testi midrašici siano stati poco copiati e poco diffusi fra gli ebrei d'Europa e, conseguentemente, ci siano pervenuti in un numero assai scarso. Proprio in questo campo un'interessante scoperta è stata compiuta a Foligno presso l'Archivio di Stato, nel fondo «Ex copertine notarili» b. 1, doc. N° 2. Si tratta di un bifoglio che avvolgeva un registro contenente gli atti rogati dal notaio Bartolomeo di Gregorio negli anni 1478 -1482, come si legge scritto a inchiostro sui piatti della coperta medesima. Le quattro pagine di testo del frammento contengono una parte del *Midraš haggadah*, un commentario agadico tardo al *Pentateuco*, pubblicato da Solomon Buber a Vienna nel 1894<sup>11</sup>, che riprende ampiamente i materiali del *Midraš Tanhuma*, nella recensione A, pure pubblicata da Buber a Vilna nel 1885. Il testo presenta una grafia semicorsiva forse yemenita degli inizi del sec. XIV. Vorrei attirare l'attenzione sulla data del reimpiego di questo frammento, ossia il 1478, sempre che non si tratti di una legatura successiva, confezionata nel Cinquecento e non coeva agli atti notarili, su cui furono apposti gli anni dei rogiti stessi; ma la prima ipotesi mi pare più verosimile. In tal caso ci troveremmo di fronte al più antico esempio di reimpiego di un manoscritto ebraico, l'unico quattrocentesco

<sup>9</sup> M. PERANI - S. CAMPANINI, *I frammenti ebraici di Modena. Archivio Storico Comunale*, Firenze 1997 («Inventari dei Manoscritti delle Biblioteche d'Italia», vol. CX).

<sup>10</sup> *The «European Genizah» and its Contribution to Jewish Studies* in stampa su «Henoch».

<sup>11</sup> S. BUBER, *Agadischer Commentar zum Pentateuch*, Wien 1894. Buber si basò su un manoscritto di Aleppo.

a mia conoscenza, poiché il fenomeno del riciclaggio dei manoscritti membranacei, ebraici e non, inizia almeno settant'anni più tardi attorno alla metà del Cinquecento.

A questo proposito vorrei menzionare tre frammenti di un *sefer Torah* scritto su pelle rinvenuti presso l'Archivio di Stato di Sciacca (Agrigento) e gentilmente segnalatimi da Angela Scandalati. I frammenti rilegavano due registri notarili degli inizi del Cinquecento; il frammento 1, contenente su quattro colonne mutile *Levitico* 13,2-14,21 con lacune, costituiva la coperta del registro del fondo notarile contrassegnato dal n. 104 e contenente gli atti rogati del notaio V. Perniciaro negli anni 1503-4; i frammenti 2 e 2 bis, contenenti rispettivamente in modo lacunoso una parte di *Numeri* 33 e *Genesi* 48,16-50,4, avvolgevano un indice alfabetico del registro n. 108 del medesimo notaio redatto negli anni 1507-8. Il rotolo è vergato in una grafia sefardita abbastanza antica, databile attorno al XIII-XIV secolo. Questi esempi di reimpiego quattrocentesco e degli inizi del Cinquecento portano a sfumare l'affermata connessione del fenomeno con i sequestri dei libri ebraici ordinati dalle bolle papali della seconda metà del sec. XVI; se questi restano una delle cause principali del reimpiego, esiste anche una prassi parallela di normale riciclaggio dei materiali del libro ebraico e non - come ha giustamente sottolineato Colette Sirat<sup>12</sup> - di cui vanno emergendo attestazioni precedenti alla data in genere indicata come inizio del fenomeno.

Risulta ormai sufficientemente chiaro che una parte considerevole dei manoscritti appartenuti agli ebrei delle regioni sefardite è finita in Italia, sia a seguito delle immigrazioni spontanee sia in conseguenza dell'espulsione del 1492 degli ebrei dalla penisola iberica, molti dei quali si rifugiarono in Italia. Migliaia di questi manoscritti, prodotti in *Sefarad* nei secoli XII-XIV, finirono in parte ad arricchire i fondi di manoscritti ebraici nelle biblioteche italiane: un calcolo approssimativo rileva come, ad esempio degli oltre 1.600 manoscritti ebraici

della Biblioteca Palatina di Parma poco meno di un terzo siano sefarditi. Ma un'altra parte consistente di manoscritti sefarditi, finì negli archivi della penisola, dopo essere stata smembrata e riutilizzata per avvolgere volumi: dai nostri dati risulta che circa un terzo dei frammenti rinvenuti finora in Italia proviene da manoscritti sefarditi. Tra essi è impressionante la quantità di quelli talmudici scoperti fino a oggi<sup>13</sup>: si tratta di splendidi codici di grande formato, vergati in elegantissime grafie spesso a lettere di dimensioni notevoli. Tra i fondi particolarmente ricchi di testi talmudici, ho già catalogato quelli di Bazzano<sup>14</sup> e di Bologna<sup>15</sup>. Un nuovo importante fondo di frammenti del *Talmud babilonese* è stato rinvenuto nella primavera del corrente anno nell'Archivio Storico Comunale di Città di Castello, dove diciotto registri del fondo notarile risultano avvolti da altrettanti bifogli e fogli di manoscritti talmudici. Tre bifogli integri ben conservati e tutti contigui fra loro, compreso quello centrale di fascicolo, appartengono ad uno stesso manoscritto in grafia italiana databile al sec. XI o XII, e contengono consecutivamente la sezione 39a-48b del trattato talmudico *Sukkah*. La grafia è della stessa famiglia di quella dei frammenti del *Talmud palestinese* rinvenuti presso l'Archivio di Stato di Bologna (ASBO, ms T.I, framm. nn. 564 e 574)<sup>16</sup>, quella che Solomon Birnbaum definisce «Italian square II script», una tipologia forse regionale che dopo il sec. XIII non è

<sup>13</sup> Sulla base di molte decine di nuovi rinvenimenti, va ormai ampiamente aggiornata la lista che presentavo nel 1992 nel mio articolo: *Inventario dei frammenti di manoscritti medievali della Mišnah, della Tosefta e del Talmud rinvenuti negli archivi italiani*, in G. BUSI (a cura di), *We-zo't le-Angelo*, Raccolta di studi giudaici in memoria di Angelo Vivian, Bologna 1993, pp. 369-394.

<sup>14</sup> Frammenti di manoscritti ebraici medievali nell'Archivio Storico Comunale di Bazzano (Bologna), in «La Bibliofilia» 96 (1994), pp. 109-150.

<sup>15</sup> M. PERANI - S. CAMPANINI, *I frammenti ebraici di Bologna. Archivio di Stato e collezioni minori*, Firenze 1997 («Inventari dei Manoscritti delle Biblioteche d'Italia», vol. 118).

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 119s, con alcune riproduzioni alle tavv. 1-3.

<sup>12</sup> C. SIRAT, *Il reimpiego dei materiali dei libri ebraici*, in E. FREGNI e M. PERANI (edd.), *Vita e cultura ebraica nello stato estense*, Nonantola-Bologna 1993, pp. 37-47.

più attestata<sup>17</sup>. La datazione dei frammenti di Bologna e di quelli di Città di Castello è stata fatta in base alla loro relativa somiglianza con la grafia del ms Vaticano Ebr. 31, contenente il *Sifra* e copiato in Italia nell'anno 1072. Un'ultima osservazione è che i frammenti di Città di Castello sono stati reimpiagati nel 1552-53, in concomitanza con la promulgazione della bolla di Giulio III contro il *Talmud*, mentre quelli di Bologna furono riutilizzati vent'anni più tardi nel 1572-73.

Un altro bifoglio integro, sempre rinvenuto nella città umbra, contiene una parte del trattato *Sanhedrin* 28b-29b e 34b-35a e nella composizione del fascicolo era contiguo al bifoglio centrale; fu anch'esso vergato in una grafia italiana di poco posteriore, databile al sec. XII. Ancora, undici registri di Città di Castello sono avvolti da altrettanti bifogli e fogli provenienti da uno o due manoscritti talmudici sefarditi databili ai secc. XII-XIII, per un totale di circa una quarantina di pagine di testo, ben conservato e perfettamente leggibile. Infine, tre bifogli ben conservati, avvolgono due registri e una rubrica e provengono dallo stesso manoscritto talmudico sefardita del sec. XIII; contengono il compendio di Alfasi a parti del trattato *Bava meši'a*.

Da ultimo vorrei segnalare il recente rinvenimento presso la Biblioteca del Seminario Arcivescovile di Savona di sei cinquecentine rilegate con piatti di cartone su cui furono incollati una dozzina di bifogli provenienti da un manoscritto sefardita del sec. XIII contenente il *Talmud palestinese*; il testo fu raschiato nei lati esterni delle membrane e si sta procedendo allo stacco e al recupero delle medesime. In una trasparenza il testo speculare del lato interno e, leggendo la

fotografia in uno specchio, ho potuto identificarlo come parte del trattato *Bava meši'a* 13, 2.

Le diverse decine di fogli menzionati contengono interessanti varianti rispetto al *textus receptus* dei due *Talmudim*, come è noto pervenutici in pochissimi esemplari manoscritti, spesso per di più incompleti. Tutte le varianti dovranno essere collazionate, dopo aver raggruppato i fogli appartenenti ad uno stesso manoscritto. Questo lavoro servirà come base per le edizioni critiche dei vari trattati che si stanno preparando e a cui lavorano in Israele il *Mif'al ha-Mišnah* o «Progetto *Mišnah*», dallo Institute for Complete Talmud e da altri studiosi. A questo progetto scientifico daranno certamente un importante contributo le centinaia di frammenti talmudici scoperti nella *genizah italiana*, quasi tutti anteriori di due o tre secoli agli unici due esemplari quasi completi dei *Talmudim*, vale a dire rispettivamente il ms di Monaco, Biblioteca Nazionale Cod. Hebr. 95 copiato a Parigi nel 1343 per il babilonese, e il ms di Leida, Biblioteca Universitaria Scaliger 3 copiato nel 1289, per il palestinese.

<sup>17</sup> S.A. BIRNBAUM, *The Hebrew Script*, London 1954-57, vol. 1, *The Text*, coll. 291s e vol. 2, *The Plates*, nn. 303-305.

IL CRIPTOGIUDAISMO PORTOGHESE CONTEMPORANEO.  
UN'IPOTESI ANTROPOLOGICA

Nel 1925 i gruppi cripto-ebraici<sup>1</sup> del Portogallo settentrionale divennero improvvisamente celebri, grazie ad un libro di Samuel Schwartz, un ingegnere minerario polacco che si era fortuitamente imbattuto in loro. Conviene riportare un brano del libro che diede conto dell'emozionante «scoperta»: «Una vecchietta, che poi scoprimmo essere colei che svolgeva l'incarico di sacerdotessa, ovvero *hazzan* nella comunità ebraica di Belmonte, ci disse: «Giacché pretende di conoscere altre orazioni ebraiche, diverse dalle nostre, ci dica almeno una di quelle che conosce in questa *lingua* ebraica, che dice essere la lingua degli ebrei» [...] Era una deliziosa sera estiva, rinfrescata da un dolce vento. Il cielo era sgombro da nubi e si potevano vedere le lontane cime della Serra da Estrela, intorno alle quali gli ultimi bagliori occidentali disegnavano una splendida aureola, che ricordava la descrizione biblica del Sinai, quando Mosè ricevette la Legge da Dio ... Ci sovvenne la felice idea di recitare la sublime orazione dello *Šema' Yišra'el*, base della religione ebraica, che non poche volte doveva aver echeggiato nelle segrete dell'Inquisizione [...] Notammo, quando pronunciavo la parola *Adonay*, che le donne si coprivano gli occhi con le mani e, quando ebbi finito di recitare la breve orazione, l'anziana, che ci aveva invitato a pregare, disse, con autorità, a coloro che la circondavano: È veramente ebreo, perché ha pronunciato il nome di Adonay. Fu a partire da questo momento che iniziammo ad essere ammesso, come correligionario, nella comunità dei «nuovi cristiani» di Belmonte, e ci fu

<sup>1</sup> Termine più adeguato, come è noto, del dispregiativo *marrani* (o *crisťao-novos*, «nuovi cristiani», contrapposto a «vecchi cristiani»). In conformità con gli usi linguistici italiani, chiamerò *cripto-giudaismo* la religione dei *cripto-ebrei*, termine che traduce il portoghese *cripto-judeus*.

possibile assistere alle sue riunioni e cerimonie ebraiche»<sup>2</sup>.

Notiamo che, nel corso del testo, la vecchietta (*velhota*) è diventata un'anziana (*anciã*) la cui autorità risulta decisiva per la validità delle cerimonie: una vera sacerdotessa (*sacerdotisa*)! In tutto il volume, i cripto-ebrei appaiono fossili di uno stadio molto antico della storia culturale ebraica; residui, pare suggerire l'autore (che ne sottolinea nel contempo il diffuso analfabetismo) tanto antichi che, tra di loro, il potere è detenuto dalle donne. Non è noto se Schwartz avesse consuetudine con gli scritti di Bachofen ma, nelle righe sopra citate, vi sono evidenti assonanze con i lavori degli antropologi evuzionisti che vedevano nel matriarcato un tratto distintivo di popolazioni «primitive» o «selvagge»<sup>3</sup>.

Schwartz ricorda solo brevemente di essere stato introdotto agli «usi e costumi» cripto-ebraici grazie a informatori che appartenevano a una sola famiglia, gli Henrique, tra l'altro in larga parte imparentata con «vecchi cristiani», e quindi marginale rispetto al gruppo cripto-giudaico. Il successo del libro fu considerevole<sup>4</sup>, benché l'esistenza di cripto-ebrei nel Portogallo settentrionale non fosse ignota agli studiosi. La segnalò Theodor Reinach, nel 1884<sup>5</sup>, ma già trent'anni prima se ne lamentava il vescovo

<sup>2</sup> S. SCHWARTZ, *Os Crisťãos-Novos em Portugal no século XX*, Lisboa 1925, p. 12, traduzione nostra, corsivo dell'autore.

<sup>3</sup> Pregiudizio tuttora riscontrabile negli studi su culture - immancabilmente «in via di estinzione» - di cui antropologi hanno deciso la «primitività», per esempio gli zingari. Per una critica serrata a tali impostazioni di ricerca cfr. L. PIASERE, *Popoli delle discariche. Saggi di antropologia zingara*, Roma 1991, pp. 111 e 143-155.

<sup>4</sup> Cfr. C. ROTH, *Storia dei marrani*, Milano 1991, pp. 283-297.

<sup>5</sup> T. REINACH, *Histoire des israelites depuis l'époque de leur dispersion jusqu'à nos jours*, Paris 1884.

di Bragança, piangendo la scomparsa dell'Inquisizione<sup>6</sup>; i feroci contrasti tra *judios* e *católicos* sono oggetto di alcune novelle edite all'inizio del secolo<sup>7</sup>.

La risonanza internazionale della «scoperta» fu dovuta anche alla cornice romanzesca in cui l'autore inquadrò la questione, finendo per trattare delle pratiche religiose in termini di mero reperto archeologico<sup>8</sup>. La suggestione della scrittura fece del libro una sorta di manifesto per una fondazione, l'«*Obra de Resgate*»<sup>9</sup>, promossa da esponenti delle comunità ebraiche portoghesi che, nella seconda metà del XIX secolo, erano andate riorganizzandosi sotto la guida di organizzazioni sefardite olandesi e britanniche. Si iniziò così a pubblicare un periodico, diffuso tra le famiglie cripto-ebraiche portoghesi e presso le comunità sefardite europee ed americane, venne fondata una scuola, l'«Istituto teologico *Roš Pinnah*», per la formazione di «*morim*», destinati a guidare le proprie famiglie nel «ritorno volontario all'ebraismo» e s'iniziarono i lavori per la costruzione di una sinagoga ad Oporto, che fungesse da centro spirituale per i «ritornati» all'ebraismo.

A partire dagli anni 20 anche in Portogallo si sviluppò nella stampa conservatrice un'acerrima campagna antisemita, promossa dagli appartenenti ad un movimento monarchico e clericale, l'*Integralismo lusitano*, apertamente ispirato agli scritti di Maurras. In tale pubblicistica, la caduta della monarchia portoghese veniva imputata ad una fantomatica alleanza segreta tra massoni ed ebrei: in un crescendo paranoico, tali accuse furono affiancate ad attacchi sempre più gravi all'*Obra de Resgate* e alla presenza ebraica sul suolo portoghese. Quando, nel 1931, il rabbino di Salonicco, Baruch Ben-

Jacob, si recò in visita nelle ricostituente comunità ebraiche dell'entroterra, tutta la stampa conservatrice gridò allo scandalo.

Principale obiettivo di questi strali fu Abram de Barros-Basto, guida spirituale dell'*Obra de Resgate*, un ufficiale repubblicano, discendente da famiglia di «nuovi cristiani», che si era convertito all'ebraismo nel 1920; la carriera militare lo aveva poi portato a contatto con i gruppi cripto-ebraici dell'entroterra. Già teosofo, Barros-Basto non aveva mai fatto mistero della propria appartenenza alla massoneria: per la stampa fascista si trattava quindi di un bersaglio elettivo. Nel giro di pochi mesi Barros-Basto venne accusato di omosessualità, fu costretto ad abbandonare l'esercito e si dimise dalla carica di presidente della comunità ebraica di Oporto. Gli mancò anche il sostegno di molti correligionari: nel 1937, nella sinagoga di Lisbona si tenne una conferenza su «Il pensiero politico di Aristotele e le teorie corporative del professor Salazar»; pochi mesi dopo furono recitate solenni preghiere pubbliche in occasione di un fallito attentato alla vita del dittatore; venne poi eletto alla presidenza della comunità ebraica Moses Bensabat Amzalak, economista come Salazar, e suo collega all'Università di Coimbra. Terminata la costruzione della sinagoga di Oporto, le organizzazioni britanniche ed olandesi, che avevano generosamente sottoscritto l'*Obra de Resgate*, si defilarono. In seguito, la tragedia che si abbatté sull'Europa negli anni 30 e 40 di questo secolo distolse le menti dalle comunità cripto-ebraiche del Portogallo settentrionale.

Il ritorno di interesse per questi gruppi e per le loro pratiche religiose si deve, in Portogallo, agli studi di Amilcar Paulo<sup>10</sup> e di David Canelo<sup>11</sup>. Il primo, già allievo di Barros Basto all'Istituto *Roš Pinnah*, intraprese, a partire dal 1950, una serie di ricerche

<sup>6</sup> F. M. ALVES, *Memórias Arqueológico-Históricas do distrito de Bragança. Os judeus*, Bragança 1925.

<sup>7</sup> M.A. FERREIRA DEUSDADO, *Escorços Transmontanos*, Lisboa 1912.

<sup>8</sup> Schwartz condusse anche ricerche archeologiche sul sito della sinagoga medievale di Belmonte. Cfr. S. SCHWARTZ, *Inscrições Hebraicas em Portugal*, Lisboa 1923.

<sup>9</sup> Le cui vicende, qui riassunte molto brevemente, sono esposte in D. A. CANELO, *O Resgate dos Marranos Portugueses*, Belmonte 1996.

<sup>10</sup> A. PAULO, *Os Marranos nas Beiras*, Viseu 1960; A. Novinski e A. PAULO, *The Last Marranos*, New York 1967; A. PAULO, *Os criptojudios*, Porto 1970; Id., *Os Marranos em Portugal*, Bragança 1971; Id., *Os Judeus Secretos em Portugal*, Lisboa 1985.

<sup>11</sup> D. A. CANELO, *Os Últimos Criptojudios em Portugal*, Belmonte 1987; Id., *Criptojudismo em Belmonte: orações inéditas depois de Schwartz*, Belmonte 1995.

sulle tradizioni dei gruppi cripto-ebraici. Il secondo, insegnante nelle scuole superiori di Belmonte a partire dal 1981, può tuttora valersi di numerosi informatori per le proprie ricerche sul campo. Questi studi non mostrano più i gruppi cripto-ebraici in guisa di vestigia di un passato prima religiosamente integro e poi corrotto, come suggeriva a più riprese Schwartz, e - più in generale - la pubblicistica prodotta all'epoca dell'*Obra de Resgate*. Non vi è lavoro di Amilcar Paulo in cui non sia resa esplicita la sua convinzione: allo stato attuale il cripto-giudaismo non è una forma corrotta di ebraismo, ma un sistema in sé compiuto di credenze e pratiche religiose, esattamente come il cattolicesimo o l'ebraismo «ufficiale». Vanno poi sottolineate le difficoltà con cui si scontra tuttora l'azione «pastorale», proprio nei centri in cui la presenza cripto-ebraica è numericamente più cospicua; David Canelo non manca di segnalarle nei suoi lavori.

Elias Nunes, un giovane cripto-ebreo, ha fondato nel 1989 la Comunità ebraica di Belmonte, subito raggiunta da un rabbino israeliano. È stato acquistato un terreno per il cimitero, si è costruito un *mikveh* ed è stata aperta una sinagoga; ma attualmente gran parte delle cerimonie sono deserte. Molte delle alleanze familiari tra cripto-ebrei e *os da sinagoga*, quali fidanzamenti e società commerciali, sono state rotte. Tra le cause che hanno portato alla fondazione di questa comunità ebraica, attualmente la più numerosa di tutto il Portogallo, vi è indubbiamente la notorietà acquisita - loro malgrado - dai «marrani».

Tra il 1984 e il 1989 Frédéric Brenner, Inácio Steinhardt e una diplomatica israeliana si recarono infatti più volte a Belmonte; i familiari di Elias Nunes acconsentirono a farsi riprendere nelle cerimonie pasquali: ne uscì il documentario *Les derniers marranes*, prodotto dall'israeliano Stan Neumann. I membri del gruppo cripto-ebraico di Belmonte ne vennero a conoscenza solo fortuitamente, dal momento che un concittadino cattolico emigrato in Francia, aveva assistito alla trasmissione televisiva del documentario. Se si pensa che Brenner e la *troupe* televisiva avevano promesso di non rendere pubblica la pellicola, assicurando di lavora-

re per un museo israeliano, non è difficile comprendere lo sconcerto dei cripto-ebrei<sup>12</sup>.

Pur segnalandosi per la sensibilità degli autori e l'accorto montaggio, che lo rendono un lavoro difficilmente dimenticabile, va riconosciuto come in *Les derniers marranes* il cripto-giudaismo venga ritratto alla stregua di una religione zoppa, che ha futuro solo appoggiandosi sulle sicure gambe dell'ebraismo «ufficiale». I «clandestini» intervistati sono soprattutto donne, mentre i «riscattati» sono giovani e quasi tutti maschi; alcuni si dichiarano addirittura entusiasti di aver abbandonato la religione dei padri. Chi conserva qualche dubbio in materia esprime nel contempo anche una fastidiosa ammirazione per Salazar, uomo forte che sapeva tenere a bada i cattolici. È difficile immaginare una rappresentazione più didascalica di un mutamento culturale; tenterò qui di seguito di proporre un'ipotesi alternativa, frutto di letture e di modeste osservazioni empiriche, che non ho la presunzione di considerare «ricerca sul campo»<sup>13</sup>.

In primo luogo va chiarito che il cripto-giudaismo non è - come invece suggerisce *Les derniers marranes* - un relitto di secolari persecuzioni, attualmente in via di estinzione a favore della forma «corretta» e «completa» di ortoprassi giudaica. Si tratta di una religione tuttora viva, praticata a Belmonte e nei dintorni, probabilmente da centinaia di famiglie. La si può definire un sistema di credenze e di riti, espresso da una minoranza che desidera rimanere segreta. Si è cripto-giudei per nascita, in grazia delle relazioni familiari; i riti, principalmente preghiere in

<sup>12</sup> I risultati scientifici di tale lavoro comprendono, oltre alla pellicola citata, anche un volume, da cui citiamo: «Je voudrais rendre hommage à Emilia qui, seul contre tous, malgré les pressions et les menaces du groupe (...), a eu le courage de m'accorder sa confiance» (F. BRENNER, *Marranes*, Paris 1992, p. 15; corsivo nostro). Autori e *troupe* non sono più ritornati a Belmonte.

<sup>13</sup> Conviene chiarire che il materiale etnografico utilizzato (compresi i modi di dire ed i proverbi, che ho citato tra virgolette) proviene quasi esclusivamente dagli studi di Paulo e di Canelo ricordati nelle note precedenti; quanto non si trova in tali testi deriva da due soggiorni a Belmonte, nel settembre 1991 e nell'aprile 1993.

sulle tradizioni dei gruppi cripto-ebraici. Il secondo, insegnante nelle scuole superiori di Belmonte a partire dal 1981, può tuttora valersi di numerosi informatori per le proprie ricerche sul campo. Questi studi non mostrano più i gruppi cripto-ebraici in guisa di vestigia di un passato prima religiosamente integro e poi corrotto, come suggeriva a più riprese Schwartz, e - più in generale - la pubblicistica prodotta all'epoca dell'*Obra de Resgate*. Non vi è lavoro di Amilcar Paulo in cui non sia resa esplicita la sua convinzione: allo stato attuale il cripto-giudaismo non è una forma corrotta di ebraismo, ma un sistema in sé compiuto di credenze e pratiche religiose, esattamente come il cattolicesimo o l'ebraismo «ufficiale». Vanno poi sottolineate le difficoltà con cui si scontra tuttora l'azione «pastorale», proprio nei centri in cui la presenza cripto-ebraica è numericamente più cospicua; David Canelo non manca di segnalarle nei suoi lavori.

Elias Nunes, un giovane cripto-ebreo, ha fondato nel 1989 la Comunità ebraica di Belmonte, subito raggiunta da un rabbino israeliano. È stato acquistato un terreno per il cimitero, si è costruito un *mikveh* ed è stata aperta una sinagoga; ma attualmente gran parte delle cerimonie sono deserte. Molte delle alleanze familiari tra cripto-ebrei e *os da sinagoga*, quali fidanzamenti e società commerciali, sono state rotte. Tra le cause che hanno portato alla fondazione di questa comunità ebraica, attualmente la più numerosa di tutto il Portogallo, vi è indubbiamente la notorietà acquisita - loro malgrado - dai «marrani».

Tra il 1984 e il 1989 Frédéric Brenner, Inácio Steinhardt e una diplomatica israeliana si recarono infatti più volte a Belmonte; i familiari di Elias Nunes acconsentirono a farsi riprendere nelle cerimonie pasquali: ne uscì il documentario *Les derniers marranes*, prodotto dall'israeliano Stan Neumann. I membri del gruppo cripto-ebraico di Belmonte ne vennero a conoscenza solo fortuitamente, dal momento che un concittadino cattolico emigrato in Francia, aveva assistito alla trasmissione televisiva del documentario. Se si pensa che Brenner e la *troupe* televisiva avevano promesso di non rendere pubblica la pellicola, assicurando di lavora-

re per un museo israeliano, non è difficile comprendere lo sconcerto dei cripto-ebrei<sup>12</sup>.

Pur segnalandosi per la sensibilità degli autori e l'accorto montaggio, che lo rendono un lavoro difficilmente dimenticabile, va riconosciuto come in *Les derniers marranes* il cripto-giudaismo venga ritratto alla stregua di una religione zoppa, che ha futuro solo appoggiandosi sulle sicure gambe dell'ebraismo «ufficiale». I «clandestini» intervistati sono soprattutto donne, mentre i «riscattati» sono giovani e quasi tutti maschi; alcuni si dichiarano addirittura entusiasti di aver abbandonato la religione dei padri. Chi conserva qualche dubbio in materia esprime nel contempo anche una fastidiosa ammirazione per Salazar, uomo forte che sapeva tenere a bada i cattolici. È difficile immaginare una rappresentazione più didascalica di un mutamento culturale; tenterò qui di seguito di proporre un'ipotesi alternativa, frutto di letture e di modeste osservazioni empiriche, che non ho la presunzione di considerare «ricerca sul campo»<sup>13</sup>.

In primo luogo va chiarito che il cripto-giudaismo non è - come invece suggerisce *Les derniers marranes* - un relitto di secolari persecuzioni, attualmente in via di estinzione a favore della forma «corretta» e «completa» di ortoprassi giudaica. Si tratta di una religione tuttora viva, praticata a Belmonte e nei dintorni, probabilmente da centinaia di famiglie. La si può definire un sistema di credenze e di riti, espresso da una minoranza che desidera rimanere segreta. Si è cripto-giudei per nascita, in grazia delle relazioni familiari; i riti, principalmente preghiere in

<sup>12</sup> I risultati scientifici di tale lavoro comprendono, oltre alla pellicola citata, anche un volume, da cui citiamo: «Je voudrais rendre hommage à Emilia qui, seul contre tous, malgré les pressions et les menaces du groupe (...), a eu le courage de m'accorder sa confiance» (F. BRENNER, *Marranes*, Paris 1992, p. 15; corsivo nostro). Autori e *troupe* non sono più ritornati a Belmonte.

<sup>13</sup> Conviene chiarire che il materiale etnografico utilizzato (compresi i modi di dire ed i proverbi, che ho citato tra virgolette) proviene quasi esclusivamente dagli studi di Paulo e di Canelo ricordati nelle note precedenti; quanto non si trova in tali testi deriva da due soggiorni a Belmonte, nel settembre 1991 e nell'aprile 1993.

lingua portoghese, esplicitano l'appartenenza al gruppo e, nel contempo, marcano la differenza rispetto al contesto maggioritario: in altre parole, i riti cattolici vengono «cripto-giudaizzati» dai membri del gruppo.

Alla base dell'identità cripto-ebraica vi è una distinzione tra «gli altri», i *chuccos*, i *goios*, ed «i nostri», *nossos*; *judeu* si è solo per «gli altri», è una parola cui non si ricorre nell'ambito della socializzazione intracomunitaria. Nella percezione di sé, tale distinzione è visibile nell'ambito professionale: «noi lavoriamo ogni giorno che Dio dà in terra» «loro hanno nel cuore le spine del Cristo, stanno a piangere sul Cristo e per questo sono pigri» «noi sappiamo come è dura la vita». Anche le norme endogamiche, base della continuità del gruppo, vengono espresse con il gergo delle professioni: «il matrimonio è il lavoro più faticoso», «una donna dei *chuccos* può solo essere presa in prestito, perché non è mai vergine», «le nostre donne rispettano le barbe». Nella prassi il confine tra «noi» e «gli altri» può essere valicato: il coniuge cripto-giudeo, uomo o donna che sia, digiuna la vigilia delle nozze, per un giorno ed una notte, assieme ad una coppia di *compadres*, solitamente coetanei e sposati. Al mattino il padre avvolge la propria mano e quella del figlio - o della figlia - in un panno di lino bianco, pronunciando la formula «Nel nome di Dio, di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, ti unisco con X»; nella settimana successiva i *compadres* si tengono lontani da ogni chiesa, evitando di posare lo sguardo su immagini sacre. Il coniuge cattolico ignora la cerimonia cripto-ebraica; al momento della nascita del primo figlio si troverà il modo di porlo di fronte alla possibilità di entrare «nella religione». Tra le ragioni che possono portare all'esogamia viene esplicitato unicamente il desiderio di promozione sociale: è fortissimo, da parte dei cripto-ebrei, il senso di inferiorità nei confronti dei cattolici. L'insulto più frequente, nel corso delle frequenti liti, che scoppiano nei giorni di mercato, è: «Vuoi essere meglio di me? Pazzo! Per quanto ti industri, non apparirai mai un vecchio cristiano».

La legge dei *chuccos* «è piena di vendette, ma Dio non vuole vendette» «forza e violenza saranno vinte»: eppure il mondo dei cripto-ebrei è piuttosto rissoso, anche se dif-

ficilmente si giunge alla violenza fisica. Nonostante le accese rivalità, è rarissimo che i venga violato il segreto, vale a dire che, in seguito a qualche lite, la solidarietà di gruppo venga infranta e qualcuno riveli ai *chuccos* l'appartenenza - propria e dell'avversario - al cripto-giudaismo. Rivela-re ai compaesani, che spesso lo sospettano, come il loro vicino di casa sia un *judio*, può rendere a questi veramente difficile la vita. Numerosi modi di dire antisemiti si trovano nelle raccolte di proverbi popolari. E come tacere la fosca leggenda del «Grande Anima», l'uomo che, presso i giudei, si assumerebbe l'incarico di finire i moribondi, prima dell'intervento del parroco<sup>14</sup>? Anche se le liti possono essere molto accese, non si rompe mai la fedeltà al segreto che unisce il gruppo, tanto che non esiste nemmeno un'espressione gergale per designare questo tradimento.

Nella realtà si conoscono pochi seppellimenti senza i conforti della religione cattolica: raramente, ammesso che esista, il «Grande Anima» svolge il suo lavoro. Il moribondo perdona le offese e chiede perdono ai nemici; alcuni di questi accorrono al suo capezzale, e perdonano il morente unendo una ciocca di propri capelli ai suoi, dentro un ritaglio di stoffa, che viene poi cucito all'interno degli abiti. Dopo, e solo dopo, si chiamerà il prete.

Gli spazi del cripto-giudaismo sono segreti; la presenza di estranei ha l'effetto di «profanare la religione», la quale è vissuta come parte dello spazio domestico: le pratiche sono guidate da chi non lavora, nei mercati o, più raramente, nei campi, ed è costretto a restare in casa. Il contatto con i *chuccos* è ridotto allo stretto indispensabile; la frequenza reciproca tra cripto-giudei è invece altissima, «in casa non si è mai soli»: tale frequenza delle visite funge anche da controllo sociale sulle pratiche religiose e sulle preghiere per i vari momenti della giornata.

Esistono numerose preghiere: da recitare per proteggersi dai pericoli, prima e dopo ogni pasto, al levare del sole, quando si pensa ad un parente in viaggio o quando si

<sup>14</sup> Ne esiste una versione letteraria: M. TORGA, *O Alma-Grande*, in *Novos Contos da Montanha*, Coimbra 1944.



vede una farfalla, quando si ode un tuono o i rintocchi dell'orologio, tutte precedute e seguite da apposite benedizioni. Preghiere e benedizioni sono più efficaci se almeno la chiusa («Amén o Signore, vai al cielo, arriva al cielo») è pronunciata in coro, naturalmente a bassa voce. Esiste anche una linea melodica, adottata per cantilenare le preghiere quotidiane. *Salmenteiros*, salmodianti, è uno degli insulti più comuni che i cattolici rivolgono a questi *judius*, di cui conoscono l'esistenza, ma ignorano i riti e l'identità.

Non è possibile recitare orazioni mentre si lavora, o comunque in uno spazio che, essendo sotto gli occhi dei fuori-gruppo, «è dei *chuccos*»: all'interno di tali spazi il cripto-giudeo si mimetizza, mostra un fervore non suo, verso divinità cui non crede. Anche se prega Dio, il Signore, San Rafael, Santa Esther e l'Angelo custode, considera questi «solo nomi, perché Dio è uno» come pure San Moysé, che i *chuccos* non venerano.

Il numero dei versetti di ogni orazione non è definito; le preghiere corrispondono piuttosto a dei canovacci, depositati nella memoria collettiva, ed in qualche caso scritti su vecchi quaderni (alcuni risalgono al XVIII secolo); l'inventiva dei singoli si esercita cercando una rima, una ulteriore invocazione, prima di ripetere in coro la chiusa; o nel creare versioni diverse di una stessa preghiera, varianti che mantengano il metro, la rima e la linea melodica. L'inventiva si esercita anche su preghiere cattoliche: esiste una rielaborazione in senso giudaico del «Padre Nostro», in cui ogni parola viene commentata da tre versetti (... e non ci - Signore rafforza - la fragile argilla - di cui sono fatto - indurre - sorreggimi - sostentami - perché ogni ora io posso cadere - in tentazione - proteggimi; con la Tua mano - contrasterò il peccato - ma liberaci ...).

Tramite la rielaborazione della liturgia cattolica, praticata dalla maggioranza, la minoranza cripto-ebraica afferma la propria differenza e rafforza la propria identità. I cripto-ebrei partecipano frequentemente alle cerimonie cattoliche (raramente, però, alle processioni), mormorando, al momento di entrare nella chiesa: «Non vengo qui per adorare pietre, ma solo l'Altissimo Signore che tutto governa». Nel corso delle cerimonie cattoliche siedono pubblicamente accanto ai *chuccos* - e questo tutela la segretezza del

gruppo e delle pratiche - eppure mantengono salda la convinzione della propria alterità: «ci confondiamo con loro, ma siamo diversi». Questa diversità si trasmette lungo le generazioni: all'età di sette anni i bambini sono «iniziati», tutta la famiglia digiuna per un giorno ed una notte, ed il membro più anziano spiega al bambino l'esistenza della «religione». Prima di quel momento il bambino e la madre sono stati esclusi dalle cerimonie.

Le festività rinsaldano i legami comunitari; nella più importante - «o *Sábado*» - che per la sua cadenza settimanale è anche la più frequente, i gruppi familiari si riuniscono nel pomeriggio del venerdì. Le donne intrecciano sette fili di lino per preparare la «candela pregata», nome che deriva dalle preghiere recitate durante la confezione: è lo stoppino per un lume ad olio che, acceso dal più anziano, arde fino alla sera del Sabato. I pasti sabbatici, preceduti e seguiti da apposite preghiere, sono occasione di riunione per i gruppi familiari; durante le feste, in genere, è proibito mangiare carne.

Il culto praticato nelle festività è più codificato rispetto alle preghiere «individuali» di cui si è detto. Le riunioni di culto sono guidate dai più anziani: quando recitano preghiere, i fedeli sono a capo coperto e tengono lo sguardo rivolto al suolo, o verso una parete. All'uscita del Sabato, il più anziano tra i presenti recita *Gen. 2.1-3*, il gruppo ripete e vi aggiunge qualche benedizione; a partire dal più anziano, ciascuno beve un sorso di vino da un bicchiere comune: mariti e mogli dividono un pane con i figli, e lo mangiano con del sale.

Altra ricorrenza importante è il *Dià Purà*, un digiuno da tenersi nei primi giorni di ottobre: luogo e data vengono fissati ogni anno dai capifamiglia, avendo cura che per tutti sia possibile partecipare. Dopo il tramonto della vigilia, prima di uscire di casa, ci si lava le labbra per tre volte, recitando varie benedizioni; poi tutta la comunità si dirige in un'unica abitazione: se questa comprende diversi piani, le donne si recano a quello più alto. Gli uomini aggiungono un manto rudimentale al solito copricapo. Tutta la giornata viene trascorsa al chiuso, nella stessa abitazione, pronunciando solenni orazioni. Il digiuno termina dopo il tramonto; quindi vengono bruciati tre pani recitan-

do una apposita preghiera: «Fuoco di Samuele, prendilo, vai al cielo e ritorna ...». Ai fini dell'identità comunitaria, il *Dià Purà* attesta l'appartenenza dei singoli al gruppo: solo chi ne fa parte conosce la data e l'ubicazione.

Altra importante ricorrenza è il digiuno «della regina Ester», che si tiene un mese prima della *Santa Festa* (la Pasqua), e sempre di mercoledì. La cerimonia consiste in un paio di lunghe preghiere, in cui i riferimenti al libro di Ester si limitano a generiche invocazioni: «Signore fammi capace di essere come quella regina Ester che si vestì di cenere e sacco». A partire da questo digiuno è proibito mangiare carne di maiale, fino alla Pasqua: l'importanza di tale festa consiste quindi in una «cripto-giudaizzazione» del calendario religioso cattolico.

La «cripto-giudaizzazione» delle pratiche cattoliche, ed il rafforzamento dell'identità comunitaria, sono evidenti nei riti della *Santa Festa*. La sera della Pasqua cattolica i capifamiglia colgono rovi: i rami sono poi portati nelle case, accuratamente pulite. La notte successiva viene preparato il pane azzimo: scalzi e vestiti di bianco, uomini e donne lavorano salmodiando e recitano preghiere a bassa voce. Prima di porre l'impasto in forno, ognuno ne prende un frammento: la credenza vuole che si tratti di un potente amuleto, da conservare accanto ai frammenti di azzima non consumati negli anni precedenti. Una volta pronte, le azzime vengono avvolte in tovaglie bianche ed ognuno torna alla propria abitazione dove, il giorno successivo, si consuma un pasto affrettato, durante il quale è proibito sedersi ed indossare scarpe; un frammento di azzima non deve essere consumato, ma conservato in un luogo segreto.

Pochi giorni dopo tutti i cripto-ebrei si recano presso un torrente, e celebrano il passaggio di «mio fratello Israele oltre il fiume» con canti che rievocano gli eventi biblici e preghiere al «Signore dei 73 nomi»<sup>15</sup>. In questa occasione la comunità rias-

sume gli eventi dell'anno: si ricordano i defunti nel corso dell'anno e si ringrazia Dio per i nuovi nati: di ciascuno viene pronunciato il nome. Ogni cripto-ebreo possiede infatti, oltre al nome con il quale è battezzato, un proprio nome biblico «segreto», noto solo agli altri membri della comunità<sup>16</sup>.

A proposito del rito matrimoniale, conviene ricordare che, se l'unione è tra due cripto-ebrei, prima di recarsi in chiesa il più anziano parente dello sposo lega le mani dei coniugi con un panno e li dichiara «uniti nella legge di Adonay». Non esiste alcun elemento che ricordi il padrinnaggio; tutta la cerimonia è molto scarna. Trattandosi di un rito interno alla comunità, l'esigenza di «appropriarsi» di riti cattolici è meno forte rispetto a quando, per un matrimonio misto, la continuità del gruppo è messa in pericolo.

Anche nel rito funebre si osservano tratti di «appropriazione» rituale. Prima dell'arrivo del sacerdote cattolico, la salma viene lavata: il recipiente utilizzato durante questa operazione resta nascosto per alcuni anni, e viene poi venduto o regalato a *chucos* alla vigilia di Natale. Successivamente la salma viene vestita, possibilmente di bianco: accanto alle preghiere cattoliche che vengono *cantate* da tutti i fedeli durante il corteo funebre, i cripto-ebrei *recitano* le proprie. I familiari del defunto distribuiscono elemosine ai membri della comunità nei quali si imbatte il corteo. Nei primi otto giorni di lutto il luogo dove è avvenuto il decesso resta chiuso, ed i dolenti recitano tre volte al giorno specifiche orazioni; è proibito accendere lumi, al di fuori di una apposita «candela pregata». Per un anno, a scadenze regolari, i familiari più stretti osservano un digiuno: nei pasti sabbatici, cui è invitata tutta la comunità, vengono incluse le pietanze favorite dal defunto.

Al pari di altre ricorrenze, anche il rito funebre cripto-ebraico stabilisce un nesso simbolico tra la sfera individuale/familiare e quella collettiva/comunitaria; tale nesso as-

tidiano tra i cripto-ebrei. Gli altri autori la limitano alla liturgia della *Santa Festa*.

<sup>16</sup> Tra i numerosi ostacoli occorsi all'*Obra de Resgate*, ed agli odierni epigoni, spicca la reticenza dei cripto-ebrei a rivelare il proprio nome ebraico, anche da parte di chi sceglie di farsi circoncidere dai -benintenzionati- missionari.

<sup>15</sup> Per SCHWARZ, *Os Cristãos-Novos* cit., p. 28, l'espressione, che deriva da speculazioni cabalistiche medievali sul Tetragramma e dimostra «la grande antichità cui risalgono le tradizioni dei Cripto-ebrei», è parte dell'intercalare quo-

sume la forma di un *passaggio* (dallo spazio domestico/cripto-giudaico a quello pubblico/cattolico) con il quale è tutelata e ribadita

l'identità ebraica del gruppo minoritario, e la sua segreta irriducibilità alla prassi cattolica della maggioranza.

M. Roberta Cappellini

TIFHAYIM REWAḤ BE-EMṢA  
LA DOTTRINA DELLA DUALITÀ NELLA MISTICA DEL MAHARAL DI PRAGA.  
ODIERNE IMPLICAZIONI

Nell'impossibilità di definire il termine «mistica», lo si riferirà a quell'insieme di fenomeni storici, determinati e concreti, estremamente vari, caratterizzati da un elemento comune costituito da uno speciale rapporto tra l'uomo e la realtà metafisica, una «conoscenza sperimentale» di tipo diretto<sup>1</sup>, di cui si trova menzione nel Salmista (34.9): *Gustate e provate come è soave il Signore.*

«Un'empiria dell'anima» secondo la quale una progressiva conoscenza dell'uomo e del creato diviene possibile, nell'ottica di una celebrazione della gloria di Dio, fermo restando il timore quale *conditio sine qua non* dell'approccio al mistero divino. (*Sal.* 25.14)<sup>2</sup>. In particolare, tale conoscenza è riferita ai vari livelli dell'essere (tra loro interconnessi simpateticamente) - antropologico, etico, metafisico - attraverso una concatenazione di corrispondenze, esprimibili per analogia. Prendendo le mosse dall'esperienza del grande abisso costituito dall'irriducibilità tra mondo finito dell'uomo e infinito di Dio, l'esperienza mistica cerca una via segreta dell'anima che lo superi. In tale ottica, la rivelazione stessa viene assunta in senso continuo, atto aperto perpetuantesi nel tempo, attraverso l'interpretazione sempre rinnovata del cuore.

L'esperienza mistica risulta essere difficilmente comunicabile e nel momento in cui si tenti di raccontarla, rielaborandola in termini speculativi, evidenzia un carattere paradossale e contraddittorio. Ciò nonostante le esperienze

mistiche hanno inciso profondamente nel pensiero filosofico attraverso i secoli, in quanto nella singolarità di quest'esperienza umana è compresa l'elevazione dell'io in un'unità più comprensiva, che rende possibile un parziale passaggio dalla singolarità all'universalità. È infatti indubbio il fatto che mistica e filosofia abbiano interagito reciprocamente, sia procedendo parallelamente, sia contrastandosi nel corso della storia del pensiero<sup>3</sup>. Joseph Dan rileva oggi come il fenomeno del misticismo, costituente una delle parti più vive ed affascinanti della cultura ebraica, abbia prodotto sempre idee storiche, letterarie e sociali uniche, interagendo profondamente anche con i tempi moderni, fino a costituire i fondamenti della odierna teologia<sup>4</sup>. Su tale linea di pensiero si colloca pure André Neher (1913-1988), storico, esegeta e filosofo, che ha saputo coniugare nella contemporaneità, tradizione e modernità, pensiero mistico e pensiero filosofico, rinnovando la riflessione storica dell'uomo alle sue radici. Un posto preminente nella sua opera è occupato dalla mistica del Maharal di Praga, il «grande rabbi Loew» (Yehudah ben Beṣal'el Liwa) vissuto tra il 1512 e il 1609, il quale incorporando la tradizione umanistica e quella cabbalistica, diffuse e rinnovò la tradizione aggadica nella sua espressione midrašica. Neher considera qui il *Midraš* come un'elaborazione di un'etica e d'una filosofia del giudaismo, parallela all'*halakah* che, dopo la profezia, rappresenterebbe la risposta del giudeo al silenzio

<sup>1</sup> G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Genova 1990, Cap. I.

<sup>2</sup> *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del Giudaismo dal III al XVIII secolo*, a cura di G. BUSI e E. LOEWENTAL, Torino 1995, pp. IX-X.

<sup>3</sup> G. SCHOLEM, *Le grandi correnti cit.*, pp. 33-34.

<sup>4</sup> J. DAN, *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*, New York 1986.

di Dio<sup>5</sup>. Alla personalità straordinaria del Maharal e alla sua opera, Neher dedicò un decennio della sua vita e alcuni testi, al fine d'introdurlo nel contesto del rinascimento europeo. In particolare *Le puits de l'exil, la théologie dialectique du Maharal de Prague* (1966) costituisce la prima «sintesi» dell'opera maharaliana, inizio della collezione «Les études Maharaliennes», fondata dallo stesso Neher presso il «Centre de Recherche et études juives» dell'Università di Strasburgo. Nell'opera del Maharal, concepita secondo un vero e proprio «confronto col secolo» si troverebbe, infatti, a detta dell'autore, non un'intuizione frazionata e frammentaria, ma un vero e proprio sistema filosofico<sup>6</sup>.

### La dualità dell'universo

È dunque attraverso l'interpretazione di Neher che si prenderà qui in considerazione una delle frasi chiave del pensiero del Maharal: «Due palmi erano fra le mani di Dio. Due palmi erano fra le mani di Mosè. In mezzo due palmi erano vuoti»<sup>7</sup>, per poter procedere al raffronto di alcuni concetti, estrapolati dallo stesso Neher, con la sensibilità del pensiero contemporaneo.

Nel testo *Tiferet Yiśra'el* (34) di rabbi Loew, l'inizio del Libro sacro viene fatto corrispondere all'*a-priori* della dualità, che ivi appare essere origine e fondamento del mondo, come indicato dalla lettera *bet* del *Be-re'sit*, segno della lacerazione e della bipolarità, articolazione prima del mondo. La *alef*, lettera rappresentativa dell'unità, comparirà infatti più tardi, al momento del decalogo, a conferma della dualità originaria. La tensione vitale dunque, sorge dalla contrarietà dei due poli della coppia antitetica prima. Tale *a-priori* caratterizza la struttura del mondo e del pensiero in modo corrispondente alla stessa struttura

biblica, di tipo dialogica. Da esso infatti, si origina un doppio movimento di frattura e ricomposizione, secondo il diritto ed il rovescio, una sorta di «biopia strutturale» dell'universo, secondo la quale ogni cosa può essere parimenti considerata dalla parte dell'assoluto e dalla parte della contingenza<sup>8</sup>.

Il grande passo compiuto dal Maharal, secondo Neher, sta nell'aver assunto la dualità a fondamento della propria riflessione. Partendo dagli orizzonti filosofici più disparati (aristotelismo, neoplatonismo, scolastica, teologia biblica, talmudica e mistica) egli costruisce l'universo su due travi maestre, collegate contraddittoriamente l'una all'altra, le quali attingono dalla contraddizione stessa la loro forza di sostegno. Ne seguono «i teoremi dell'antitesi», vera e propria negazione filosofica del principio aristotelico di non contraddizione, secondo il quale non può esservi possibilità di coesistenza di due contrari in uno stesso soggetto. Il Maharal ne rileva al contrario l'assoluta possibilità, come già precedentemente affermato dai cabbalisti. Possono cioè coesistere finito e infinito, fisico e metafisico, relativo ed assoluto. Il superamento della contraddizione non sta solo nella causa o nella finalità, ma all'interno stesso di tale principio, nella sua tensione, forza di sostegno ed organizzazione delle coppie antitetiche stesse. L'unione è impossibile tra gli identici. Tra i contrari (*hafakim*) e fra essi soltanto vi è relazione (*yahas*). Essi non sono mai del tutto separati, essendo fondamentalmente un'unica e identica cosa<sup>9</sup>.

### La dottrina dell'emša

Nella «relazione» è così introdotto il concetto di «mezzo» (*emša*) che permette di tornare ai «due palmi vuoti», quel vuoto metafisico inteso come spazio di «*ruah*», l'invisibile su cui poggia il mondo, zona intermedia, corrispondente alla possibilità di edificazione del patto, ponte teso tra Dio e l'uomo<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> B. GROSS, *Le Messianisme juif*, Paris 1969, p. 53. Sullo stesso argomento cfr. H. SLONIMSKY, *The Philosophy of the Midrash*, Cincinnati 1956, pp. 235-90; A. MANSKOPF, *The Religious Philosophy of the Maharal of Prague*, Brooklyn 1949; Z. BOKSER, *From the World of the Kabbalah*, New York 1954.

<sup>6</sup> A. NEHER, *Il pozzo dell'esilio*, Genova 1990, p. 22.

<sup>7</sup> *yTa'anit* 68c, in *Tiferet Yiśra'el* 48.

<sup>8</sup> GROSS, *Le Messianisme* cit., pp. 91-100.

<sup>9</sup> NEHER, *Il pozzo* cit., pp. 27-31.

<sup>10</sup> *Tiferet Yiśra'el* 4. Le opere del Maharal sono qui citate secondo l'edizione Hoenig, Jerusalem 1972.

«Le Tavole avevano una larghezza di sei palmi. Due erano fra le mani di Dio. Due palmi erano fra le mani di Mosè. In mezzo due palmi erano vuoti».

Così l'assoluto ed il relativo sono intrecciati l'uno nell'altro, nella simultaneità delle loro irriducibili contrarietà. La lacerazione originaria è al contempo cesura, pacificazione interna, ponte, «diagonale» posta tra il piano orizzontale dell'uomo e il piano verticale di Dio. Ogni dualità infatti sottende l'unità, rappresentata dal punto interno della lettera *bet*, la Causa prima che trascende ed unifica gli opposti, riflettendosi a sua volta nella stessa bipolarità, nella relazione dei termini tra loro. Trascendenza ed immanenza, orizzontale e verticale suppongono un punto d'incontro, un «mezzo» (*emša*), responsabile del collegamento, dell'analogia dei piani, fisico, metafisico, etico, ecc. L'*emša* della mistica del Maharal è realtà ontologica con un'essenza propria, contenente già virtualmente in sé la coesistenza dei contrari, permettendone la relazione su tutti i piani dell'essere, e rappresentando via via il compromesso, l'accordo, la sintesi. Essa si connota pertanto con una triplice funzione<sup>11</sup>:

1. come centro geometrico: punto medio tra due posizioni estreme, rappresentativo di ciò che deve essere, ciò che è auspicabile, trovandosi tra l'obbligo e la gratuità. Tale regola d'oro della *mediocritas* viene così a corrispondere al compromesso, nell'accezione di *yošer*: la rettitudine, l'equilibrio, l'armonia, rappresentando dunque la funzione etica.

2. come «legame» che connette relazionalmente due elementi separati. *Medium* del patto tra l'uomo e Dio, ugualmente rappresentato da un uomo, di cui è esempio Mosè, o da un principio di cui sono esempi le *mišwot*<sup>12</sup>. Sostanzialmente un atto tra l'intelletto e la materia connotatesi nel «vuoto», quale fondamento del Patto stesso, in grado di mettere in comunicazione secondo una *hašlamah*, un accordo, Dio e l'uomo. Tale è la funzione teologica dell'*emša*».

3. infine come «centro metafisico», punto di organizzazione, unificazione, perfezione. Dunque l'unità, il tutto, l'inizio e il compimento, pertanto sfuggente alle leggi spazio-temporali. Esso si manifesta in potenza, quale luogo del

possibile, al contempo d'elezione e di alienazione. Collegato al fisico, apre quest'ultimo al metafisico. Integrato ed al contempo refrattario al mondo, occupa una posizione segreta e nascosta, rappresentativa della funzione metafisica.

L'*emša* è un centro di gravità permanente, una dimensione diagonale conciliante l'inconciliabilità e la paradossalità delle due prospettive orizzontale e verticale. È così che il «terzo escluso» aristotelico diviene qui «terzo incluso», ribaltando le categorie del pensiero logico tradizionale. La contrarietà è simultaneamente complementarità. Così ad esempio *Torah* e *hokmah*, Sapienza di Dio e conoscenza dell'uomo, coesistono distintamente, ma non separatamente, in quanto *qabbalah*, tradizione immutabile la prima, e *haqqirah*, ricerca mutevole dell'uomo la seconda. *Hokmah* è motivo d'accesso alla *Torah*, essendo entrambe reciprocamente collegate. La coppia antitetico-complementare è così radice del movimento vitale della relazione e della comunicazione, movimento che caratterizza le strutture dell'universo e del pensiero.

#### L'umanesimo ec-centrico

Questa «teologia della relatività», è dunque in primo luogo fondata sulla categoria della dinamicità, le contrapposizioni non essendo assolute, ma mobilitandosi in un processo di lacerazioni e ricostituzioni continue. Ogni coppia è infatti collegata all'unica fonte assoluta, punto d'incontro all'infinito, che organizza le orizzontali in un sistema verticale. Ma tale verticalità non impedisce l'autonomia della struttura orizzontale, dove il punto unificatore si trova già interno alla relazione stessa. Ne segue la possibilità d'autonomia da parte dell'uomo, nel quale risiede il principio di creatività. La metafora del frutto che si è staccato dall'albero, sta ad indicare il passaggio dell'uomo da una posizione di «effetto» relativo alla Causa, a quella di causa lui stesso<sup>13</sup>. In tale mutazione irreversibile risiede la libertà dell'uomo ed il conseguente principio di responsabilità; una libertà corrispondente non tanto alla capacità di scelta tra il bene ed il male, quanto alla capacità di crearli. L'uomo,

<sup>11</sup> *Ibidem* 48; NEHER, *Il pozzo* cit., pp. 41-49.

<sup>12</sup> Th. DREYFUS, *Dieu parle aux hommes*, Paris 1969, pp. 327-72.

<sup>13</sup> NEHER, *Il pozzo* cit., pp. 53-7; Y.B.Liwa, *Derek hayyim* IV.28 e V.5.