



UN PROGRAMMA EBRAICO
PER L'EMANCIPAZIONE IN UN LIBRO
DELL'ILLUMINISMO (*HASKALAH*)
CONSERVATO NEL MUSEO
DELLA COMUNITÀ DI ASTI*

Roberto Gatti

Nel momento in cui l'uomo merita una condizione superiore, è necessario che colui che ne è il destinatario prepari se stesso a meritare l'elevazione nella [propria] condizione giuridica.

Yehudah Leib ben Ze'ev, *yessode ha-dath*¹

* Il termine ebraico *haskalah* significa, così come il tedesco *Bildung*, «cultura» ed «educazione»; esso deriva dal verbo *le-haskil* e cioè «comprendere con l'intelletto (= *sekhel*)». È il termine con cui si indica l'Illuminismo ebraico. Si tenga presente che, tra i libri che un tempo componevano la biblioteca della comunità ebraica di Asti, si conservano, oltre a quella verrà analizzata in queste pagine, tre altre opere riconducibili alla temperie dell'Illuminismo ebraico: la prima è il *millot ha-higgayon* («Terminologia di logica») di Maimonide (importante filosofo medievale, vissuto prevalentemente in Spagna nella seconda metà del XII secolo) con il commento di Mosé Mendelssohn (Mosheh ben Menachem o, secondo l'acronimo ebraico, *Rambeman*, il pensatore tedesco fondatore dell'Illuminismo ebraico); l'edizione conservata è quella pubblicata da Anton Schmid, Vienna 1822. La seconda e la terza opera sono rappresentate dai libri biblici di *Genesi* ed *Esodo* con traduzione in italiano e commento in ebraico di Isacco Reggio (stampati entrambi a Vienna, presso Antonio Strauss nel 1821). Il frontespizio italiano comune a queste due opere (che segue quello ebraico) recita: «La/ legge di Dio/ ossia/ il Pentateuco/ tradotto in lingua italiana/ ed illustrato con un nuovo commento/ tendente a dilucidare il senso letterale/ del sacro testo/ per/ Isacco Reggio/ ex-professore d'umanità nell'Imp. Reg. Collegio/ di Gorizia». Isacco Reggio (1784-1855, vissuto a Gorizia e indicato con l'acronimo ebraico di *Yashar*) può essere considerato uno dei discepoli italiani di Mendelssohn. Su questa e altre figure della *haskalah* italiana, cfr. G. Luzzatto Voghera, *Aspetti della cultura ebraica in Italia nel secolo XIX*, in C. Vivanti (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 11. Gli ebrei in Italia*, vol. II (*Dall'emancipazione a oggi*), Torino, Einaudi, 1997, pp. 1215-1244 e soprattutto Id., *Il prezzo dell'uguaglianza. Il dibattito sull'emancipazione degli ebrei in Italia (1781-1849)*, Milano, Franco Angeli, 2001.

¹ La citazione è tratta dalla terza edizione dell'opera (Anton Schmid, Wien 1823), p. 10. Dal momento che in questa edizione le pagine dell'*Introduzione*





Mendelsohn, che scrisse egregiamente sull'immortalità dell'anima, era ebreo; Spinoza, che lasciò il suo nome al più audace volo dell'idealismo, era ebreo.
Carlo Cattaneo, *Interdizioni israelitiche*²

La giornata è bellissima, onde il desio di sortire fuori delle porte a vagheggiare la verdura nascente, e respirare più liberamente che in mezzo a queste mura [del ghetto].
Emanuele Levi, *Il giornale di Emanuele 1822*³

Introduzione

Quello che da parte mia vorrei tentare in queste pagine è la ricostruzione, ancora una volta, della *forma mentis* che ha portato le classi colte degli ebrei piemontesi ad aderire in maniera convinta all'opera di emancipazione politica e civile attuata, nei loro confronti, tra la fine del '700 e la prima metà del secolo successivo; per far questo, utilizzerò un libro conservato nella biblioteca della comunità e passato finora relativamente inosservato.

L'opera di cui parlerò è attualmente esposta nel terzo scaffale (dall'alto in basso) della libreria con vetri collocata sulla parete nord del museo della comunità, vicina allo *aron ha-qodesh* del tempio invernale⁴. Il titolo dell'opera, così come risulta da questa copia, è *yessode ha-dath* («I fondamenti della Legge»)⁵. Quando, alla fine

(da cui sono tratte queste parole) non sono numerate, si fa qui riferimento ai numeri di pagina del *file Pdf* contenente l'opera scansionata (all'indirizzo web www.halachabrura.org/library/library3j.htm).

² C. Cattaneo, *Interdizioni israelitiche*, Torino, Einaudi, 1987, p. 144.

³ E. Levi, *Il giornale di Emanuele 1822*, a cura di A. Cavaglione, Palermo, Sellerio, 2005, p. 39. Emanuele Levi, originario di Chieri, frequentò undicenne la scuola della comunità di Asti, lasciando un diario che costituisce una descrizione "in presa diretta" delle condizioni di vita di questa stessa comunità tra la prima e la seconda emancipazione. Il *Diario* era già stato utilizzato nello studio di M.L. Sardi Giribaldi, *Scuola e vita nella comunità ebraica di Asti (1800-1930)*, Torino, Rosenberg e Sellier, 1993, pp. 25 sgg.

⁴ La stanza che attualmente ospita il museo fungeva un tempo da tempio minore; per la preghiera era sufficiente un *minyan qatan* e cioè il numero di soli sette maschi adulti ebrei, al posto del numero di dieci normalmente richiesto.

⁵ Il titolo potrebbe essere anche tradotto con «I fondamenti della religione»; preferisco però tradurre il termine *dath* con «Legge» perché questo è il titolo che è stato scritto a mano sul dorso della copia astigiana (insieme all'indicazione di due diverse signature, *A 46* e *A 61*).





degli anni '80, Laura Voghera Luzzatto redasse un inventario dei beni presenti nella sinagoga e nel museo ebraico di Asti, il libro venne presentato con il n. 19, con le indicazioni «senza autore, senza data e senza luogo»⁶. Sulla base di una ricerca condotta su due siti *web*⁷ contenenti libri ebraici antichi scansionati, sono ora in grado di indicare il nome dell'autore, oltre al luogo e a due possibili date di edizione dell'opera: si tratta di Yehudah Leib ben Ze'ev, che la dà alle stampe a Vienna, presso Anton Schmid, una prima volta nel 1811 (sarà ristampata dallo stesso editore nel 1823). Il titolo completo è *yessode ha-dath. kolel 'iqre ha-emunah 'im ra'she ha-mitzvot we-chovot ha-adam le-chanokh ba-hem na'are bene yisra'el be-re'shit limmudam* («I fondamenti della Legge. Contenente i principi fondamentali della fede, insieme con i principali precetti e doveri dell'uomo, per educare in essi i giovani israeliti, al principio dei loro studi»). Fin dal titolo, si evidenzia dunque l'impostazione didattica o introduttiva dell'opera, pensata come manuale di insegnamento che deve accompagnare l'adolescente, dopo che questi si è impadronito della lingua ebraica, nel suo percorso di istruzione religiosa⁸. Inoltre, questa impostazione didattica si traduce, nel corso

⁶ L. Voghera Luzzatto, *Un frammento di storia: in un piccolo museo l'identità dell'ebreo astigiano*, in «Il Platano», XII (1987), pp. 71-122. La descrizione dell'opera si trova a p. 97. Sulla comunità di Asti cfr. da ultimo M.L. Sardi Giribaldi, R.M. Sardi, *Bele sì (proprio qui). Ebrei ad Asti*, Brescia, Morcelliana, 2014.

⁷ I due siti *web* cui si fa riferimento sono: 1) www.hebrewbooks.org/ (che riporta l'edizione del 1811) e 2) www.halachabrura.org (contenente la terza ristampa; questa notizia si ricava dal frontespizio dell'opera, mentre non è stato possibile rintracciare l'anno della seconda ristampa).

⁸ Nella *haqddamah ri'shonah* («introduzione prima») dell'opera, l'autore scrive di aver già dedicato all'istruzione grammaticale del giovane una sua opera, intitolata *mesillat ha-limmud* («Il metodo dell'insegnamento»). A quest'opera fa seguito il presente lavoro, dedicato a «educare i fanciulli con l'insegnamento della fede». Sia la *mesillat* sia gli *yessode* fanno parte di una serie di scritti dedicati da Yehudah ai problemi pedagogici e destinati a comporre un ciclo che viene complessivamente intitolato *beth ha-sefer* («La scuola»): cfr. pp. 6-7 (dal momento che l'*Introduzione generale* non ha le pagine numerate, farò d'ora in poi riferimento, per questa parte dell'opera, al numero delle pagine del *pdf* del libro scansionato). Una riproduzione fotografica della prima pagina di un'edizione ebraico-italiana della *mesillat* di Yehudah (con testo in ebraico e traduzione «in lingua italiana», stampata a Vienna 1865, presso I. Knöpfmacher & Figli) si trova in A. Toaff, *Storie fiorentine. Alba e tramonto dell'ebreo del ghetto*, Bologna, Il Mulino, 2013 (ultima delle immagini inserite tra le pp. 96-97).





del lavoro, in una serie di brevi domande e risposte, volte a richiamare sia il docente sia il discente all'essenzialità dei contenuti che devono essere trasmessi.

Questo libro si compone di tre parti: 1) un'ampia *Introduzione generale* (suddivisa in: *haqddamah ri'shonah* – «introduzione prima» –; *haqddamah sheniyah* – «introduzione seconda» – e *mavo'* – «prefazione»), che in entrambe le edizioni reperibili su *internet* ha le pagine non numerate; 2) un *Indice* dell'opera (*Inhalt*), scritto in tedesco translitterato in caratteri ebraici – le cui pagine sono anch'esse non numerate – al quale è premessa una pagina contenente il titolo in tedesco (*Religions Lehrbuch für die Jüdische Jugend beiderlei Geschlechts. Enthalt Religiöse Pflichten alles Mensch überhaupt und alles Israelit besonders*)⁹; 3) segue quindi il testo vero e proprio, quello intitolato *yessode ha-dath*, le cui pagine sono numerate (pp. 2-227) e che presenta sempre, a fianco della parte in ebraico, la traduzione in tedesco moderno translitterato in caratteri ebraici; è quest'ultima parte che si scandisce in brevi domande e risposte. La copia conservata ad Asti contiene solo la terza sezione (in realtà, la copia si interrompe a p. 224 e manca dunque delle altre tre pagine), mentre non si sono ritrovate, tra i libri conservati nel museo, le prime due parti dell'opera. Dal momento poi che la numerazione di questa terza parte è la stessa nella prima edizione del 1811 e nella terza ristampa del 1823 reperibili sul *web*, non è possibile stabilire a quale delle due la copia astigiana appartenga. Quest'ultima sembra essere il risultato di un'opera di rilegatura che, mentre ha escluso l'*Introduzione generale*, ha utilizzato alcune pagine dell'*Indice* in tedesco, inserendole all'interno della terza parte¹⁰. La copia astigiana contiene nella sua ultima pagina non numerata, subito dopo la p. 224 del testo, le seguenti indicazioni manoscritte in italiano: «Libro del Sign.r/ Marco Luzzatti fu/ Giacobbe Nativo e residente/ in Asti./ Legato il Sr Raffael/ Luzzatti alli/ 18 febbraio 1860./ Asti/ Libreria Israelitica./ prezzo L. 2,50¹¹».

⁹ «Manuale di religione per la gioventù ebraica di entrambi i sessi. Contiene i doveri religiosi di ogni uomo in generale e di ogni Israelita in particolare».

¹⁰ Un frammento di pagina di questo *Indice* in tedesco si trova inserito tra le pp. 50-51, mentre un altro è tra le pp. 62-63.

¹¹ Raffaele Luzzati fu lo scrivano (*sofer*) della comunità; nel museo sono conservati alcuni suoi eleganti manoscritti, il più recente dei quali è del 1904. Su un'altra sua annotazione manoscritta (anch'essa in italiano e redatta su un libro





Dividerò questo mio intervento in tre sezioni: nella prima, inquadrerò quelli che mi sembrano i contenuti più importanti della terza parte di quest'opera (così come presumibilmente il lettore astigiano poteva incontrarli nel testo mutilo di cui disponeva); nella seconda, esaminerò i punti salienti della sua *Introduzione generale* scandita, come sopra si è visto, in tre parti (introduzione non conservata ad Asti); da ultimo, cercherò di mostrare la consonanza di queste idee con altri documenti presenti nel museo di Asti e nell'Archivio della comunità (e cioè, rispettivamente, con le *Nozioni di catechismo* redatte ai primi del '900 dal rabbino Marco Foa e con *Il programma dell'Amministrazione israelitica di Asti*)¹². Il filo rosso di queste osservazioni sarà rappresentato dall'analisi di quali furono, nel contesto storico della seconda emancipazione, le strategie di recupero e difesa della propria tradizione culturale e religiosa, messe in opera dalle classi sociali intellettuali ebraiche per far fronte alle sfide e ai problemi sollevati dalla modernità nei decenni successivi alla Restaurazione post-napoleonica, quando cioè si pose in maniera esplicita il problema di superare la discriminazione civile e politica degli ebrei¹³.



di preghiere), cfr. L. Voghera Luzzatto, *Emancipazione ebraica ad Asti*, in «Il Platano», V, 2, 1980, pp. 93-104: in tale annotazione del 29 dicembre 1874, in cui Luzzatti ricorda di essere scampato al pericolo di venire investito da un treno e di voler perciò ricordare con la preghiera questo giorno, la sinagoga viene curiosamente indicata con il termine «chiesa». Il padre di Raffaele, Marco (Mordekhay Mosheh), fu il contitolare di una società per la «vendita di marcanzie al dettaglio», impegnata anche in transazioni immobiliari; egli dovrebbe essere quel Marco Luzzatti ricordato in M.L. Sardi Giribaldi, *Due episodi di pregiudizio antisemita ad Asti*, in «Il Platano», XXX (2005), p. 59, n. 6. Su Raffaele si veda il seguente ritratto di Rodolfo De Benedetti in *Nato ad Asti: vita di un imprenditore*, Genova, Marietti, 1989: «Altra figura singolare della Comunità era Raffaele Luzzati, che per esigenze liturgiche ricopiava quotidianamente preghiere, riempiendo fogli o interi libri di caratteri ebraici. Conviveva con la moglie e molti canarini, educati e addestrati, in un affetto profondo e ricambiato. I coniugi conversavano con i canarini che rispondevano cinguettando romanze d'amore e svolazzando tutt'intorno» (p. 21).

¹² Il quaderno contenente le *Nozioni di catechismo* del Foa (risalente probabilmente ai primi del '900) si trova attualmente esposto nel museo, accanto al libro di ben Ze'ev. *Il programma* è conservato nell'Archivio ebraico di Asti, scaff. A, fald. 3, 1853. Ho invertito l'ordine di presentazione rispetto a quello cronologico della stesura dei due documenti, in ragione della loro rispettiva maggiore affinità con il libro di ben Ze'ev.

¹³ Sulla seconda emancipazione, cfr. ad es. G.A. Levi, G. Disegni, *Fuori dal ghetto. Il 1848 degli ebrei*, Roma, Editori Riuniti, 1998.





L'Illuminismo ebraico di ben Ze'ev, un programma per l'emancipazione

Yehudah Leib ben Ze'ev (1764-1811), l'autore del libro astigiano *yessode ha-dath*, ha rappresentato una figura poliedrica di intellettuale ebraico illuminista, che ha visto nello studio e nel recupero delle tradizioni linguistiche, letterarie e filosofiche dell'ebraismo tradizionale la chiave per poter formulare una risposta ebraica originale e moderna al problema dell'emancipazione, ossia per poter analizzare quali fossero le sfide poste al modo di vivere e sentire ebraico da parte delle idee illuministiche di uguaglianza di tutti gli uomini (indipendentemente dal credo religioso abbracciato). Idee che erano state in qualche modo tradotte in atto sia dal movimento di riforme di uguaglianza civile ed economica intrapreso, a partire dalla metà del secolo XVIII, dal dispotismo illuminato, sia dalla rivoluzione francese e dalle leggi che a essa si ispirarono e che vennero imposte dalla Francia anche in altri paesi europei¹⁴.

¹⁴ Questa tematica illuministica dell'uguaglianza degli uomini si riflette nella sez. VI della *Parte seconda* dell'opera di ben Ze'ev, dedicata agli aspetti etici della religione. Tale sezione è intitolata: «Come comportarsi con il fedele di un'altra religione» (p. 168). Alla domanda «chi è che viene chiamato come compagno e prossimo dell'uomo?», la risposta è la seguente: «Tutti gli uomini sono allo stesso tempo compagni e un individuo è prossimo di un [altro] individuo, lui che è [fatto] a immagine [e] sua somiglianza, allo stesso modo di lui». A p. 170 si legge poi: «Ogni dovere che l'uomo deve fare nei confronti del suo prossimo, suo correligionario, deve farlo [anche] nei confronti del suo prossimo che appartenga a un'altra religione [e cioè], dal momento che la fede e la religione costituiscono l'eredità dei padri, mentre è da Dio che proviene l'amore dell'individuo nei confronti del suo compagno. Costituisce il volere di ogni religione che l'aderente alla sua religione si mantenga fedele nei confronti della sua stessa religione [e cioè] quella in cui è nato e cresciuto e che gli hanno insegnato i suoi padri. Tuttavia, all'interno della società statale, tutti gli aderenti a religioni diverse sono uguali allo stesso modo, senza [alcuna] differenza» (ivi). La tematica dell'uguaglianza si trova riflessa anche nei decreti pubblicati dal Gran Sinedrio convocato da Napoleone nel febbraio 1807 e composto dalle personalità più in vista dell'ebraismo europeo. Si legga per esempio il testo dei decreti IV e V pubblicato da Cattaneo nelle sue *Interdizioni israelitiche*: «IV. *Fraternità*. - Si comanda ad ogni Ebreo di vivere fraternamente con tutti i cittadini di qualsiasi religione; perché così vuole lo spirito e la lettera della legge [mosaica]. V. *Giustizia e carità*. - Si prescrive ad ogni Ebreo la pratica abituale e costante delle opere di giustizia e di carità verso tutti gli uomini di qualunque credenza» (p. 155).



Per Yehudah, il tratto unificante dei suoi molteplici interessi culturali e letterari è rappresentato dalla questione educativa e dalla necessità che, proprio attraverso un nuovo *curriculum* di studi, la comunità ebraica si auto-affranchi dalla condizione di minorità civile e professionale che le è stata imposta dai cristiani nel corso dei secoli, una condizione che ha i suoi simboli più evidenti nella segregazione degli ebrei all'interno del ghetto, nella tradizionale educazione religioso-talmudica che vi si pratica e nel divieto di possedere proprietà fondiarie, di esercitare le professioni liberali e di partecipare alla difesa del paese come coscritti.

Come ci informa la *Enciclopedia Judaica*¹⁵, Yehudah è nato vicino a Cracovia e si è trasferito prima a Berlino e successivamente, dopo un ritorno alla sua Polonia natale (da cui si è allontanato per l'opposizione dei circoli ortodossi), a Vienna, dove ha lavorato come correttore di bozze presso l'editore dei suoi *yessode* e cioè Anton von Schmid. Questo itinerario, nello stesso tempo geografico e culturale, dalla Polonia al mondo tedesco è stato tipico anche di altri esponenti della *Haskalah*; per esempio, Salomon Maimon ne ha lasciato una vivace descrizione nella *Storia della mia vita*, raffigurando questo passaggio come il movimento da un mondo di tenebra e ignoranza (appunto il mondo polacco, con i suoi talmudisti, qabbalisti e seguaci del movimento chassidico) al mondo berlinese della luce (impersonato dall'esponente più significativo della *Haskalah* e cioè Moses Mendelssohn, conosciuto anche con l'acronimo ebraico di *Rambeman*)¹⁶.

Con altri illuministi ebrei, ben Ze'ev ha condiviso l'interesse per il recupero storico della filosofia ebraica medievale, così come mostrano proprio i suoi *yessode ha-dath*, che si inseriscono in quel filone tradizionale (tipico appunto del pensiero ebraico medievale e risalente almeno al pensatore di Cordova Maimonide, vissuto nella seconda metà del XII secolo) volto a individuare «i principi» o articoli di fede essenziali per l'ebraismo. Si perseguiva in questo modo un progetto complessivo di strategia culturale orientato ad ammodernare il bagaglio tradizionale della fede ebraica, aggiornandolo

¹⁵ *Enciclopedia Judaica*, Jerusalem, Keter Publishing House, 1971, Vol. IV, pp. 573-574.

¹⁶ Salomon Maimon (1754-1800), esponente dell'Illuminismo ebraico nella sua versione radicale, è un importante pensatore post-kantiano; la *Storia della mia vita* è stata tradotta in italiano da E. Sola (Roma, Edizioni E/O, 1989).

alla luce di quella filosofia contemporanea che, a seconda dei diversi contesti storici, sembrava porre le maggiori sfide alla stessa tradizione religiosa (per esempio, per quel che concerne Maimonide, l'aristotelismo e, per ben Ze'ev, l'Illuminismo europeo)¹⁷. In altre parole, l'opera di Yehudah conservata ad Asti costituisce un esempio di quella che si potrebbe definire una filosofia ebraica religiosa di stampo popolare, volta ad educare i correligionari a una visione moderna e universalistica della loro religione, così come avviene nel grande codice legale redatto da Maimonide, il *Mishneh Torah*, che si proponeva di fornire una versione popolare di ebraismo corretto e raffinato alla luce della tradizione di pensiero dell'aristotelismo arabo-ebraico.

Venendo ora più da vicino al testo del nostro libro, è significativo che esso abbia inizio con la presentazione di una prova dell'esistenza di Dio a carattere fisico-morale, basata cioè sull'idea di un ordine finalistico impresso dalla saggezza e bontà divine a tutto l'universo e all'uomo in particolare. Tale ordine finalistico è constatabile empiricamente e dunque questa dimostrazione di Dio si inserisce tecnicamente nel filone delle prove *a posteriori* di Dio. La nozione con cui il libro si apre è infatti quella di *ye'ud*, un termine che si potrebbe tradurre con «destinazione» o «finalità» e il cui corrispettivo tedesco è *Bestimmung*. Ecco dunque l'*incipit* dell'opera:

D. Che cosa si intende con destinazione?

R. Essa consiste nel fatto che bisogna ritrovare, per ciascun ente, un intento e un fine (*chefetz we-takhlit*; termini tedeschi: *Absicht und Zweck*) in vista del quale questo stesso ente è stato creato (p. 2)¹⁸.

¹⁷ Questa ripresa della filosofia medievale differenzia nettamente l'Illuminismo ebraico da quello occidentale-europeo, noto invece per il suo atteggiamento fortemente critico nei confronti del pensiero del Medioevo. Sono stati illuministi ebraici ad aver ripubblicato e commentato il testo del capolavoro filosofico di Maimonide, la *Guida dei perplessi*. Lo stesso Yehudah è stato l'editore di un'altra opera fondamentale del pensiero ebraico medievale, il libro di Sa'adia Gaon *Sulle credenze e le opinioni*.

¹⁸ Trattandosi di una citazione ricavata dal testo vero e proprio, per questa come per le altre che seguiranno, il numero delle pagine è quello della numerazione stampata sul libro (e presente anche nella copia astigiana) e non più quello del *file* dell'opera.



Il libro precisa poi in che cosa consiste questa destinazione dell'uomo, sostenendo che essa vada cercata nel fatto che l'uomo stesso, «attraverso la sua ragione, la conoscenza e l'abilità pratica (*bitevunah be-hakarah u-ve-khishron*)», comprende che la sua vita non si esaurisce nei bisogni dell'esistenza fisica (a differenza degli altri esseri viventi), ma che aspira a una sopravvivenza oltre la morte¹⁹. Insomma, vi è nell'uomo sia la capacità di riconoscere la presenza di Dio nell'universo sia l'abilità di distinguere il bene dal male (quest'ultimo aspetto è ciò che costituisce il nucleo fondamentale di una teodicea razionale, ossia dell'esigenza che a partire dal problema del male dell'universo si debba postulare l'esistenza di una divinità che ricompensi il giusto e punisca il malvagio anche dopo la morte e che dunque l'anima dell'uomo risulti immortale).

Attraverso quest'impostazione del problema di Dio, ben Ze'ev ravvisa, all'interno dell'ebraismo, la presenza di un nucleo di religione razionale, cui l'uomo accede attraverso la sua propria ragione e senza il concorso di una rivelazione divina. Secondo lui, infatti, tre sono le verità essenziali caratteristiche di questa religione razionale: 1) l'esistenza di Dio; 2) l'immortalità dell'anima umana e



¹⁹ Particolarmente importante in questo contesto è il richiamo fatto da Yehudah alla nozione di «abilità pratica», se si tiene presente che essa viene considerata come un dono divino e se si pensa all'elogio che egli fa del lavoro umano, presentato sempre come un frutto della «fatica delle mani» (è presente in questa sottolineatura la critica implicita al pregiudizio secondo cui gli israeliti costituirebbero un popolo ozioso, dedito soltanto ai commerci e alla ricchezza mobile, appunto senza volersi sporcare le mani). Nella sezione VI del capitolo II della *Parte Prima* dell'opera (questo capitolo è intitolato: «Che cosa deve sperare l'uomo», mentre il titolo della sezione è «L'uomo che spera [in Dio] deve lavorare ed esercitare un mestiere?»), viene presentato un elogio del lavoro agricolo e in questo modo viene implicitamente criticata una delle fondamentali interdizioni israelitiche, quella cioè che riguardava la proprietà fondiaria (p. 54). Alla domanda «Perché Dio ha fatto sì che l'uomo lavorasse e faticasse?», la risposta data sottolinea come «senza una professione e un lavoro tutta la sua [= dell'uomo] forza e abilità pratica delle sue mani (*we-kol kishron yadaw*) risultano inutili». Inoltre, si sottolinea come «attraverso il lavoro ciascuno risulta essere un aiuto nei confronti del suo prossimo (*re'ehu*), dal momento che essi si appoggiano vicendevolmente sul lavoro delle loro mani e insieme soddisfano il loro bisogno. Fra di loro si rafforza con l'amore il vincolo comunitario (*qesher chevratam*)» (ivi). Si noti come in questo passo sia posta in risalto la nozione di «vincolo» o contratto della società che lega tra loro gli uomini, indipendentemente dalla religione professata in privato.





3) l'esistenza della rivelazione divina (quest'ultimo punto viene ricavato sulla base dell'insufficienza della ragione umana a risolvere i misteri dell'universo).

Qual è ora il riflesso storico di questo discorso apparentemente tecnico o filosofico del libro? In altre parole, qual è il legame che tale problematica teologica ha con il tema dell'emancipazione ebraica? La risposta consiste nel fatto che, attraverso questa impostazione, la religione ebraica viene ricondotta a un nucleo di religione razionale, comune a tutti gli uomini, mentre i precetti (*mitzwot*) di essa vengono considerati come segno di una religione che è stata rivelata dalla divinità a un popolo particolare e all'interno di un determinato contesto storico. In questo modo, oltre a una dimensione razionale o universalistica, la religione ebraica ne comprende anche una di carattere politico o teocratico (che istituisce cioè una determinata nazione storica); è quest'ultima dimensione che può essere riformata e accordata secondo le diverse esigenze dei tempi, senza che l'ebraismo abbia la pretesa di imporla anche agli individui non appartenenti alla sua nazione²⁰.

²⁰ Questa suddivisione dell'ebraismo in un nucleo di religione razionale (comune a tutti gli uomini pensanti) e in una componente etico-politica (l'osservanza delle *mitzwot* che spetta ai soli israeliti) costituisce il filo rosso della meditazione degli illuministi ebrei. Se ne veda innanzitutto la presenza nell'opera di M. Mendelssohn, *Jerusalem ovvero sul potere religioso e il Giudaismo* (trad. it. a cura di G. Auletta, Napoli, Guida editori, 1990), così come essa emerge nelle seguenti frasi: «Gli israeliti hanno una *legislazione* divina, leggi, comandamenti, ordini, regole di vita, insegnamenti del volere di Dio circa il modo in cui bisogna comportarsi per arrivare alla felicità temporale ed eterna. Queste proposizioni e prescrizioni sono state rivelate loro attraverso Mosé in modo miracoloso e soprannaturale; ma non è stata rivelata nessuna opinione dottrinale, nessuna verità salvifica, nessuna proposizione universale della ragione. Queste l'Eterno ce le rivela, come a tutti gli uomini, sempre attraverso la *natura* e i *fatti* e mai attraverso la *parola* e la *scrittura*» (infatti, quest'ultime costituiscono le verità eterne e necessarie della ragione, mentre le prime sono date dalle verità storiche; *ivi*, p. 103). E ancora: «Il giudaismo non si vanta di nessuna *esclusiva* rivelazione di verità eterne che sono indispensabili alla beatitudine; di nessuna religione rivelata nel senso che si dà abitualmente a questa parola. Una cosa è la *religione* rivelata; un'altra è la *legislazione* rivelata. La voce che si fece udire quel grande giorno sul Sinai non ha detto: "Sono l'Eterno, il Dio tuo! L'Essere necessario, indipendente, onnipotente e onnisciente che in una vita futura giudica l'uomo secondo le sue azioni". Questa è universale *religione dell'umanità*, non il giudaismo; né in quell'occasione doveva venir rivelata una universale religione dell'umanità, senza la quale gli uomini non sono virtuosi e non possono diventare felici. E, in fondo, nemmeno lo poteva. Chi infatti doveva venir





È però soprattutto nella parte dedicata all'etica o aspetto pratico della religione (che ha inizio a p. 74 con il titolo *me-min limmude ha-ma'aseh* e cioè «sulla specie delle dottrine dell'etica»), che si evidenzia il legame tra la riflessione di ben Ze'ev e il problema storico dell'emancipazione ebraica. Dopo aver distinto due specie di precetti – *mitzwot* –, ossia quelli relativi al rapporto tra l'uomo e la divinità e quelli che riguardano la relazione tra l'uomo e il suo prossimo (*ben adam u-ben chavero*), l'autore scrive che questi ultimi si suddividono in tre classi: a) i doveri dell'individuo nei confronti del suo familiare (quelli cioè tra padri e figli e quelli tra l'individuo, i suoi fratelli e i suoi famigliari); b) i doveri dell'individuo nei confronti del suo prossimo – *'el 'amito* – che si riassumono nel comandamento di «non fare al tuo prossimo tutto ciò che è male ai tuoi occhi» e di «fare a lui ciò che è bene ai tuoi occhi»²¹; c) i doveri dell'individuo nei confronti del paese in cui egli è accolto (*'al erez achuzato*) (pp. 160-164)²². Questi ultimi doveri comprendono

convinto di eterne dottrine salvifiche da quella voce tonante e dallo squillo delle trombe?» (ivi, p. 113). La dottrina dell'ebraismo qui esposta da Mendelssohn si basa sulla distinzione tra verità di ragione e verità storiche formulata dal filosofo Leibniz: «Tutte queste [e cioè i precetti rivelati sul monte Sinai] sono verità storiche, le quali, per la loro stessa natura, si basano su un'evidenza storica, *devono* venir confortate dall'autorità e *possono* essere corroborate dai miracoli» (ivi, p. 115). Un'altra fonte storica di questa visione dell'ebraismo è Spinoza con il suo *Tractatus teologico-politicus*. Una dottrina analoga a quella espressa da Mendelssohn si ritrova anche nelle opere di Naphtali Herz Wissely, che distingue una religione universale e razionale dell'uomo (*torat adam*) e una religione rivelata da Dio (*torat ha-Shem*), così come è l'ebraismo. Lo stesso Yehudah ben Ze'ev echeggia queste idee nelle pp. 9-10 dell'*Introduzione generale* della sua opera. Per un'agile introduzione alle opere e al pensiero di Mendelssohn cfr. M.-R. Hayyoun, *Moïse Mendelssohn*, Paris, Puf, 1997.

²¹ Sia Yehudah sia Mendelssohn scrivono che queste norme costituiscono il comandamento di Hillel in cui si riassume tutta quanta la Legge ebraica. Cfr. anche Cattaneo, nella sua presentazione dei decreti del Gran Sinedrio napoleonico: «Il rabbino Hillel rispose ad un idolatra: “Non fare al tuo simile ciò che non vorresti fatto a te: ecco tutta la legge: tutto il resto ne è la conseguenza”». (C. Cattaneo, *Interdizioni israelitiche*, cit., p. 151).

²² L'espressione *aretz achuzah* («un paese che viene preso») si riferisce originariamente alla terra di Canaan, il «paese che viene preso in eredità [da Israele] e per la [sua] tranquillità»; in questo senso tale espressione viene usata da Yehudah a p. 34 dell'opera. Quando invece si parla di *erez achuzato* (lett., «il paese in cui un individuo viene trattenuto»), si fa riferimento a un nuovo significato di questa espressione: si passa così da un'accezione particolaristica e, per così dire, imperialistica del termine ad una sua nuova connotazione in senso universalistico.





poi tre comportamenti: «a) amare l'istituto monarchico²³; b) seguire le leggi dello Stato; c) essere fedeli nei confronti della terra in cui si è nati» (p. 172).

Leggiamo ora integralmente la sezione dell'opera relativa a quest'ultimo punto; infatti, essa può essere considerata come l'elemento centrale del programma di emancipazione delineato da ben Ze'ev. Emerge in particolar modo il dovere di solidarietà che ogni uomo (considerato in quanto tale e cioè indipendentemente dalla religione che professa) ha nei confronti del paese in cui è nato e con il quale intrattiene lo stesso rapporto di cooperazione che le membra di un corpo mantengono nei confronti del corpo nella sua totalità, quando quest'ultimo è attaccato da agenti esterni che ne minacciano la salute.

D. Che cosa bisogna intendere con il dovere di essere fedele nei confronti del paese in cui si è nati (*le-eretz moladeto*)?

R. Con il dovere di essere fedeli nei confronti del paese in cui si è nati, bisogna intendere che il paese in cui l'uomo è nato e in cui viene accolto perché possa acquistare una proprietà e per essere utile in ogni modo a esso, questo paese risulterà essere il prediletto da quell'uomo; [egli] perseguirà il bene di quel paese e pregherà per la sua tranquillità. Ogni individuo si sforzerà, nella misura in cui gli è possibile, di moltiplicare la fortuna del suo paese e la felicità dei suoi abitanti, dal momento che ogni paese può essere pensato a somiglianza di un unico uomo; ciascun individuo in esso è [come] un'articolazione di un corpo sano e ciascuno ha una sua professione e un suo compito per perfezionare il vantaggio del paese nella sua totalità, allo stesso modo in cui gli organi del corpo [servono] al perfezionamento dell'uomo. Come tutte le parti del corpo prendono coraggio nei confronti di quanti gli vanno incontro [con ostilità] per colpirlo, attraverso ciò di cui dispongono per salvare questo corpo, così tutti gli abitanti di uno stesso paese si fortificano a favore del paese in cui sono nati, per far fronte a una disgrazia e a un nemico che arrivi da un altro paese per attaccare guerra contro quel paese, per conquistarlo e per assoggettare sotto

²³ Per ben Ze'ev, tra questo dovere rientra anche «il pregare per la pace» di tutti i governanti, dal momento che «dalla loro pace dipende la nostra pace» (p. 174). Si tenga presente che, tra i documenti conservati nel museo della comunità ebraica di Asti, ci sono dei testi di preghiera contenenti delle benedizioni per sovrani della casa Savoia (Umberto I e Vittorio Emanuele III). In uno di essi, accanto al nome del re compare anche l'indicazione manoscritta «per il duce». Sul tema della benedizione per il duce, cfr. un breve accenno in A. Segre, *Memorie di vita ebraica*, cit., p. 130.





il suo dominio i suoi abitanti. Chi è militare accorrerà e si presenterà all'esercito in collegamento con gli altri uomini della battaglia, per rischiare la sua vita a combattere; colui che non può combattere darà il suo aiuto con il contributo del suo valore per fornire approvvigionamento e armi alle città fortificate e per le truppe impegnate nel combattimento (pp. 176-178).

Non contento di aver elaborato questa metafora organicistica di corpo e membra che si applica in generale a ogni individuo, ben Ze'ev la esplicita riferendola alla nuova situazione storica per cui anche l'israelita è stato ammesso alla condizione giuridica di cittadino del paese (*le-mishpat ezrach ha-aretz*).

Sez. II Come è predisposto l'israelita nei confronti della condizione giuridica di cittadino del paese.

D. Anche l'israelita ha un paese che lo accoglie (*eret achuzah*)?

R. Sì, il paese in cui l'israelita abita e in cui pratica liberamente la sua legge, senza costrizione e ostacoli e il paese che dimostra la propria liberalità nei suoi confronti, perché egli vi dimori seguendo ciò che è bene ai suoi occhi e perché sia utile in ogni modo a quello stesso paese e [il paese] in cui le sue mani non sono proibite di esercitare ogni occupazione artigiana, ogni arte, acquisto e possesso (*le-kol mele'khet charash we-choshev u-le-kol miqnah we-qinyan*), come un qualsiasi cittadino [...] in cui le leggi dello Stato lo proteggono da ogni ingiustizia e male fatti nei confronti del suo spirito e dei suoi beni, ecco che allora quel paese è quello in cui egli è ospitato (*eret achuzzato*). Il re che domina in quel paese è il suo proprio re e le leggi dello Stato sono le sue proprie leggi e i doveri del cittadino del paese sono i suoi propri doveri.

D. L'israelita è predisposto a [essere] cittadino del paese anche quando spera di ritornare nel paese dei suoi padri, ciò che costituisce da sempre l'annuncio del messia che è destinato a venire?

R. Sì, dal momento che finché non viene questo messia, l'israelita è allora un cittadino del paese in cui è nato, egli che è nato in quel paese e che vi dimora. [...] ²⁴

²⁴ Segue nel testo una parte in cui Yehudah cita, come prova testuale biblica di quanto ha sinora affermato, Geremia 29,1-10, là dove Dio, per bocca del profeta, delinea un codice di comportamento per gli israeliti che sono stati esiliati da Gerusalemme a Babilonia per mano di Nabucodonosor, esortandoli a «cercare la pace del paese in cui [Io, il Signore] vi ho fatti esiliare» e a «pregare il Signore per quel paese, dal momento che è dalla sua pace che dipende la vostra pace».





D. Le leggi della religione dell'israelita lo trattengono dall'eseguire i doveri del cittadino del paese?

R. Le leggi della religione dell'israelita non lo trattengono dall'eseguire i doveri del cittadino del paese. Infatti, nel tempo in cui il paese è in pace, niente gli fa violare la sua religione; nel tempo però di guerra, vi sono delle leggi che sono sospese e questo rientra nella legge dell'uomo (*torat adam*). Non è forse vero che quando gli Israeliti raggiunsero il paese di Canaan, per tutti gli anni in cui il paese venne conquistato da loro, non eseguirono i precetti della Torah nel modo giusto e che gli Asmonei, quando combatterono contro i re greci, combatterono [anche] di sabato? Allo stesso modo, nel tempo in cui l'israelita si trova sul campo di battaglia, non gli riesce di ostacolo e di impedimento quando non può (= il fatto di non poter) eseguire tutti quei precetti che deve [invece] eseguire quando si trova a casa propria (pp. 178-182)²⁵.

In conclusione, la situazione che si delinea in queste pagine è la seguente: le idee illuministiche di uguaglianza tra gli uomini consentono di pensare in modo nuovo al rapporto tra l'individuo ebreo e lo Stato. Quest'ultimo viene concepito nei termini di una *berit chaverah* («contratto sociale»), per la quale l'ebreo contrae un patto con il potere che, mentre gli riconosce il diritto di restare fedele alla religione dei suoi padri, gli assegna gli stessi diritti e doveri comunitari che hanno i sudditi cristiani, facendone un membro a pieno titolo della società in cui è nato. Contestualmente, l'individuo israelitico è chiamato a leggere in senso universalistico la propria religione, evidenziando all'interno di essa la presenza di elementi atti a fondare la legittimità di questo nuovo patto contratto con il potere.

²⁵ Su questo tema della piena solidarietà che gli israeliti devono mostrare nei confronti dei paesi in cui essi abitano, cfr. ancora una volta il testo del decreto VI del Gran Sinedrio napoleonico: «VI. *Doveri politici e militari*. – Si comanda all'Israelita di considerar lo Stato a cui appartiene come sua patria, servirlo, difenderlo, conformarsi alle leggi. Si dispensa l'Ebreo, finché è soldato, da tutte le osservanze religiose incompatibili colla disciplina della sua milizia» (C. Cattaneo, *Interdizioni israelitiche*, cit., p. 155). Come si vede, la corrispondenza con il testo di Yehudah è a tratti perfino letterale. Il quesito che aveva dato vita a questo decreto del Gran Sinedrio era stato formulato nei termini seguenti: «6° *Gli Ebrei francesi riguardano la Francia come patria?* Sì, e talmente, che nell'ultima guerra si videro gli Ebrei francesi combattere all'estremità con Ebrei d'altro paese nemico alla Francia» (ivi, p. 151).



I contenuti dell'*Introduzione generale dell'opera*

Passerò ora brevemente in rassegna i contenuti più significativi di ciò che sopra ho definito *Introduzione generale dell'opera*, quella cioè non compresa nella copia astigiana e suddivisa in tre parti²⁶. Nell'*Introduzione prima* ben Ze'ev risponde all'obiezione di un ipotetico lettore di stampo tradizionalista che si chieda come mai, se davvero è urgente un'opera di riforma pedagogica come quella prospettata dall'autore, essa non sia stata già intrapresa prima dai «nostri padri». La replica di Yehudah consiste nell'evidenziare i limiti con cui la tradizione rabbinica ha impostato il problema pedagogico, concentrandosi unicamente sull'educazione religiosa dei giovani e volendo fare di essi soltanto «dei saggi, tutti intelligenti, tutti che conoscono la Torah, tutti rabbini e giudici in materie religiose», senza alcun riguardo per gli interessi effettivi del giovane e per le reali richieste della società a lui circostante. La conseguenza negativa di tutto ciò è che, al primo contatto del giovane con un mondo reale ben diverso da quello immaginario prospettato dalla sua educazione religiosa, questi finisce con il perdere il gusto per lo studio (p. 9)²⁷.

L'altra parte della risposta di ben Ze'ev alle critiche formulate dai tradizionalisti consiste nel sottolineare il fatto che «da cinquant'anni

²⁶ Si ricorda che questa è l'unica parte dell'opera a non avere, nella pagina a fianco, la traduzione in tedesco moderno traslitterato in caratteri ebraici.

²⁷ Yehudah, nel formulare questa risposta, sta trascrivendo le parole di un'opera anonima, il *matzref ha-dath* («Il crogiolo della religione»), di cui egli condivide non soltanto la denuncia dell'impostazione angusta dei problemi pedagogici propria della tradizione rabbinica, ma anche la critica secondo cui, nel corso del tempo, la religione ebraica sarebbe stata sovraccaricata di precetti relativi soltanto alle azioni esteriori, senza alcun riguardo per «i doveri dei cuori» (e cioè per i contenuti universalistici dell'etica ebraica): «Non mancano i costumi [tradizionali] e le sentenze rabbiniche; è vero semmai il contrario, dal momento che essi risultano persino troppi. Non vi è popolo e cultura oppressi da costumi, sentenze e giudizi [tradizionali] come nel caso del nostro popolo; infatti, dal momento in cui l'uomo si alza al mattino e fino al momento in cui le sue palpebre si chiudono di notte, egli ha una profusione di costumi e sentenze. Non c'è un solo organo di senso e un solo movimento di uno degli organi del suo corpo che non sia interessato da un precetto negativo e positivo» (p. 14). Questo passo del *matzref ha-dat* viene citato anche da altri autori dell'Illuminismo ebraico (devo questa segnalazione alla cortesia del professor Steven Harvey dell'Università Bar Ilan in Israele).



a questa parte le circostanze esteriori si sono trasformate a nostro vantaggio» (p. 10)²⁸. Con le riforme del dispotismo illuminato, infatti, sono venute a cadere le più significative interdizioni israelitiche, quelle cioè che impedivano agli ebrei di possedere dei terreni (con la conseguenza che essi venivano considerati come stranieri all'interno delle nazioni dove dimoravano), di frequentare le scuole in cui apprendere le scienze e le discipline moderne che «permettono all'uomo di salire ai posti di responsabilità» (p. 10), di occuparsi attivamente degli affari di Stato, contribuendo alla vita politica e di partecipare come coscritti all'esercito del paese. Prima delle riforme illuministiche, infatti, tali divieti avevano prodotto un immiserimento fisico e spirituale della condizione ebraica, il cui riflesso era rappresentato anche dalla «lingua dei balbettii che parliamo» (p. 11)²⁹. Ora, secondo Yehudah, con l'abolizione di queste interdizioni sono finalmente venute a cadere sia l'immagine dell'israelita come esponente di «un popolo di persone deboli, che disprezzano la coltivazione della terra, ogni attività artigiana e professione liberale e che si compiacciono solo del commercio e degli acquisti, per ingannare e per fare ingiustizia» (ivi) sia quella di un popolo imbecille che non partecipa alla vita militare del paese in cui è ospitato come straniero e solo



²⁸ Il riferimento è qui alle riforme del dispotismo illuminato austriaco, culminate nell'*Editto di tolleranza (Toleranzpatent)* del 2 gennaio 1782 con cui l'imperatore Giuseppe II permetteva ai suoi sudditi ebrei di frequentare le scuole cristiane o, in alternativa, di istituire scuole ebraiche primarie, poste sotto il controllo dello Stato. Si legga infatti, a p. 12, l'elogio che Yehudah fa di questo imperatore: «Questa strada [e cioè quella delle riforme dell'educazione] ha intrapreso per primo l'Imperatore potente (*ha-qaysar ha-adir*), che ama l'umanità e che la stima, l'Imperatore cattolico (*qaysar romi*) Giuseppe II, che il suo ricordo sia in benedizione! Egli è stato il primo che dalla sporcizia ha innalzato la forza di Israele, rendendo gli Israeliti un popolo tra i prediletti del suo popolo, ha allontanato da noi la vergogna del suo popolo, di quelli che ci perseguitano, dandoci abbondanza di civilizzazione [e cioè], con il suo prendere tra noi i soldati per la guerra, senza permettere che su di noi passi lo spirito di odio del suo popolo, dicendo: "Essi [= gli israeliti] ci faranno del bene, senza farci alcun male". Egli ha eretto collegi e scuole, per insegnare ai giovani ogni parte della scienza e per renderli degni di ogni successo scientifico e pratico, i giovani di cui si ha bisogno per moltiplicare il vantaggio del paese e la felicità del popolo».

²⁹ Con queste parole si fa riferimento alla lingua yiddish, la cui riprovazione Yehudah condivide con gli altri illuministi ebrei.





a patto di versare una gravosa imposta di soggiorno. Si tratta, secondo ben Ze'ev, di un'immagine degli israeliti che, oltre a non essere vera, è il prodotto delle interdizioni cui i cristiani (e cioè gli stessi che diffondono questa immagine) hanno sottoposto la nazione ebraica. Con le riforme dell'emancipazione si sono venuti a creare i presupposti oggettivi per un moto accelerato di miglioramento della condizione ebraica, un moto che, secondo l'autore, gli stessi israeliti sono chiamati ad assecondare con una parallela e altrettanto accelerata opera di riforma interna:

Come possiamo starcene a guardare i re e i principi accoglierci con nobili e grandi atti di elevazione per liberarci, raccoglierci all'interno della loro società, concederci lo statuto di abitante del paese e ogni diritto che ciò comporta, mentre noi ci preoccupiamo e restiamo inattivi e non ci affrettiamo ad andare loro incontro, al crocevia e ad allungare a essi le nostre braccia, nel momento in cui tendono nei nostri confronti anche lo scettro delle loro grazie per accoglierci; forse che [in tutto ciò] scorgiamo del male? E allora! Lo vogliamo o no? Siamo costretti a pensare come sistemare la nostra condizione in maniera conforme al pensiero della generazione [in cui viviamo], al tempo e alla situazione in cui ci troviamo. Tutte le scuse non servono, ogni indugio e rifiuto ritarderà solo l'impresa e non la cancellerà, dal momento che così ha deciso Dio (p. 11).

Venendo ora ai contenuti della *Introduzione seconda*, in essa ben Ze'ev si confronta con la tradizione ebraica dei principi fondamentali della religione (*yessode ha-dath* o anche *'iqqre ha-emunah*) e in primo luogo con Maimonide che, nel suo *Commento alla Mishnah* (e, in particolar modo, nella sua *Introduzione* al commento del capitolo X del trattato *Sanhedrin* della *Mishnah*), aveva individuato i seguenti tredici articoli fondamentali della fede ebraica: l'esistenza di Dio; la negazione della Sua corporeità; la Sua unicità; la Sua eternità; il fatto che solo a Lui si debba la preghiera; la profezia; la superiorità del grado profetico di Mosé; la Torah divina; il fatto che essa non sia sottoposta a cambiamenti; la conoscenza che Dio ha degli avvenimenti contingenti; la ricompensa e la punizione divine; l'avvento del Messia e la resurrezione dei morti (p. 18)³⁰. Yehudah

³⁰ Sulla tematica medievale dei «principi fondamentali» della fede ebraica è basilare lo studio di M. Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought. From Maimonides to Abravanel*, Oxford U. P., The Littman Library, 1986 (come indica il sottotitolo, il contesto cronologico dello studio va dal secolo XII al XV).



ritiene che la classificazione maimonidea sia inadeguata, in quanto essa non traccerebbe, all'interno di questi tredici articoli, una distinzione tra la nozione di «principi della religione» («mancando uno dei quali, si finisce con il negare l'esistenza della religione in generale») e punti dottrinali della fede (*limmude emunah*), «dai quali non dipende l'esistenza della religione divina in generale» (p. 19). Ben Ze'ev ricorda poi la critica fatta alla classificazione maimonidea da Yoseph Albo nella sua opera *Sefer ha-'iqqarim*, di cui riporta diversi passi. Secondo quest'ultimo pensatore, soltanto i seguenti tre punti possono essere annoverati tra i principi di fede: l'esistenza di Dio; la Torah divina (*torah min ha-shamayim*); la ricompensa e il castigo (p. 20). Secondo Albo, «da [ognuno di] questi tre principi fondamentali (*ha-'iqqarim*) scaturiscono delle ramificazioni (*se'ifim we-'anafim*)»; per esempio «dal primo principio dell'esistenza di Dio si diramano tre ramificazioni che ne dipendono e cioè la Sua unicità; il fatto che Egli non è un corpo né una forza corporea; che non dipende dal tempo; che è privo di imperfezione» e così via, anche per gli altri due principi fondamentali (ivi)³¹. In sostanza, Yehudah condivide l'impostazione di Albo, nella quale ravvisa la presenza di uno sforzo di razionalizzazione dei contenuti della fede ebraica, ma se ne differenzia, in quanto secondo lui le radici della fede (*shorshe ha-emunah*) sono costituite dai seguenti tre punti: «a) l'esistenza della divinità; b) l'esistenza della profezia; c) l'immortalità dell'anima umana» (p. 21)³².

In questa discussione critica avviata da ben Ze'ev nei confronti del pensiero filosofico degli *iqqrim ha-dath*, è ravvisabile un tentativo di aggiornare tale tradizione ebraica alla luce della differenziazione illuministica tra religione naturale e religione positiva, riportando i principi della fede alla prima e ascrivendo le dottrine di fede alla seconda.

³¹ Per esempio dal secondo principio (la dimensione rivelata della Torah) derivano le seguenti ramificazioni: «la conoscenza che Dio ha dei particolari; la profezia e la missione dell'inviato [ossia del profeta]» (p. 20).

³² Così come per Albo, anche per Yehudah da ciascuno di questi tre principi si sviluppano delle «ramificazioni» che egli chiama anche *limmude ha-dath* e cioè «dottrine di fede» (il termine tedesco è *Glaubenslehre*); per esempio dal primo principio (quello cioè relativo all'esistenza di Dio) si sviluppano i seguenti punti dottrinali: il fatto che la divinità crei ogni cosa; che Essa sia infinita; incorporea; una; unica; perfetta. Lo stesso vale anche per gli altri due principi (p. 21).



Non è caso allora che proprio l'ultima parte della *Introduzione generale*, intitolata *mavo*, presenti la dottrina delle «tre specie di leggi» e cioè quella intellettuale (*dath sikli*), quella statuale (*dath medini*) e quella divina o rivelata (*dath elohi*). La prima e la terza si occupano di guidare l'uomo alla sua felicità temporale ed eterna, mentre la seconda lo indirizza a quella temporale. È importante leggere il modo in cui Yehudah caratterizza la prima, dal momento che i contenuti di essa individuano il nucleo universalistico che bisogna ritrovare anche all'interno dell'ebraismo considerato come religione rivelata, quegli stessi contenuti cioè che costituiscono per l'autore il risvolto per così dire filosofico e teologico del suo programma di emancipazione:

La religione intellettuale fa conoscere all'uomo: a) l'esistenza di una divinità, di un ente perfetto, eterno, che crea ogni cosa e a cui si deve onore e grandezza e b) l'amore dell'uomo per il suo prossimo, che è come lui. Si concepisce la prima conoscenza attraverso l'indagine razionale [...] ³³. Quando si scorgerà che tutte le creature, per quanto diverse a seconda della specie, sono tutte rivolte verso un unico fine, si concluderà che il loro Creatore è un essere intelligente, buono e perfetto. A chi ha queste qualità si addicono la riconoscenza e la grandezza. La seconda conoscenza la si concepisce attraverso il desiderio naturale, presente nel cuore di ogni uomo, di preservare la sua esistenza. Questa preservazione non è possibile senza l'aiuto del suo prossimo, dal momento che l'uomo che vive in solitudine non colma le sue mancanze e i suoi bisogni. Pertanto, se [l'uomo] vuole preservare la sua esistenza, è indispensabile che egli voglia anche quella del suo prossimo, facendogli tutto ciò che vuole che il suo prossimo faccia [a sua volta] nei suoi confronti e risparmiandogli tutto ciò che gli risulta male se è il suo prossimo a farglielo (pp. 22-23).

È significativo che Yehudah enfatizzi il ruolo universalistico ed etico della religione naturale, considerata come fondamento del contratto sociale o dell'umana convivenza, scrivendo che «la legge dell'intelletto è la prima e viene per natura prima di tutte le altre leggi; essa fornisce un'unica guida a tutte le nazioni della terra, dal momento che le abbraccia tutte quante. È sui due pilastri delle sue conoscenze che essa insegna, [e cioè] la conoscenza di una divinità

³³ La prova razionale dell'esistenza di Dio che viene fornita a questo punto del testo muove dalla considerazione che l'universo deve necessariamente avere una causa, «dal momento che è impossibile che qualcosa si sia formato da sé».





e l'amore del prossimo, che si appoggia il contratto della società (*berit ha-chaverah*) ed essa non può accontentarsi delle altre leggi senza questi due articoli fondamentali» (p. 23).

Tracce di Illuminismo ebraico in due documenti conservati nel museo e nell'Archivio storico della comunità di Asti

Vorrei ora richiamare brevemente l'attenzione su due altri documenti conservati nelle carte della comunità di Asti, per mostrare una consonanza di atmosfera e di problemi con le riflessioni teologico-morali del libro di ben Ze'ev, senza che peraltro si voglia indicare una dipendenza diretta da esse e ciò tenuto conto dei diversi contesti (rispetto all'opera fin qui analizzata) cui rimandano questi due documenti e della loro finalità maggiormente pratica. In un caso, infatti, si tratta di rapide note stese per l'insegnamento, mentre nell'altro il contesto è prevalentemente istituzionale, trattandosi di un atto legale per la fondazione di un istituto di istruzione.

Il primo di questi documenti è il *Catechismo israelitico* redatto dall'ultimo rabbino della comunità artigiana, Marco Foa³⁴; si tratta di 11 pagine manoscritte in lingua italiana, scandite in una serie di 34 domande e risposte, vergate su di un quaderno che reca il timbro del Foa. La risposta che viene fornita alla prima domanda («Che cosa s'intende per Catechismo israelitico?») è la seguente:

R. Per catechismo israelitico s'intende il complesso di quei doveri religioso-morali che <la religione ci impone>³⁵ siano quelli speciali che ci riguardano come israeliti, siano quelli civili che sono comuni a tutti gli uomini (fol. 1).

Si ritrova in queste parole la visione dell'ebraismo come una religione pratica che ha sia una sua componente «speciale» (rivolta agli israeliti, i quali sono tenuti all'osservanza delle *miztwot* della tradizione rabbinica) sia una «civile» o universalistica, che possiamo pensare concretizzarsi negli ultimi cinque comandamenti del Decalogo (cfr. fol. 4, in cui sono esposti i dieci comandamenti)³⁶.

³⁴ Il Foa ricopre la carica dal 1893 al 1933.

³⁵ In un primo momento aveva scritto: «dobbiamo eseguire».

³⁶ La suddivisione dei dieci comandamenti in due parti (la prima composta dai primi cinque e la seconda dai restanti) viene proposta anche negli *yessode ha-dath*; la prima fa riferimento alla relazione tra l'uomo e la divinità, mentre la seconda ai rapporti inter-umani.





Questa dimensione universalistica è poi particolarmente accentuata da Foa nella sua esposizione del 12° «principio fondamentale» della fede israelitica, là dove si legge che «Dio un giorno manderà il Messia per ridurre l'umanità intera al suo perfezionamento morale e per far regnare la pace e la felicità fra gli uomini» (fol. 3). La consonanza di atmosfera rispetto all'opera di ben Ze'ev si mostra però ancora più grande là dove ci si pone la domanda: «quali sono i principii fondamentali su cui si basa la religione israelitica?» (f. 2). Foa distingue, nel corso della trattazione, tra la nozione di tali principi e «proposizioni, dette articoli di fede» che «derivano» dai primi. «I principii fondamentali [...] sono tre: 1° Credenza nell'unità ed esistenza di Dio. 2° Credenza nella rivelazione Divina. 3° Credenza nell'immortalità dell'anima e quindi nella vita futura». Da questi tre principi sono fatti derivare i 13 articoli di fede di origine maimonidea, di cui si è già detto sopra.

Importa a questo punto notare innanzitutto la consonanza di tale impostazione generale con quella adottata negli *yessode ha-dath*: vi sono dei «principi fondamentali» (in ebr. *yessodot*, 'iqqarim o *shorashim* = principi o radici), da cui dipendono degli «articoli di fede» (in ebr. *limmude ha-dath*³⁷ oppure, secondo una terminologia più tradizionale, *se'ifim* e 'anafim = radici). Appare rilevante notare che i tre «principi fondamentali» dell'ebraismo di Foa coincidono perfettamente con quelli individuati da ben Ze'ev.

L'ultimo documento astigiano che vorrei richiamare è costituito dall'*incipit* del cosiddetto *Programma dell'Amministrazione Israelitica d'Asti per l'erezione di un collegio per fanciulli Israeliti d'ambi i sessi* del 1853, vera e propria carta programmatica (elaborata sotto la guida del rabbino Marco Tedeschi) che in cinque pagine definisce nelle sue linee generali un *curriculum* sistematico di studi per gli ebrei di Asti (sia maschi sia femmine) che si sarebbe dovuto estendere dall'infanzia all'adolescenza, affiancando la scuola pubblica cattolica³⁸. Questo *curriculum* viene elaborato per

³⁷ Si ricordi che il termine tedesco equivalente all'espressione *limmude ha-dath*, indicato da ben Ze'ev nella parallela traduzione in tedesco traslitterato con caratteri ebraici, è quello di *Glaubenslehre*. Il termine italiano impiegato da Foa («proposizioni dette articoli di fede») può venire considerato un'esatta traduzione di *Glaubenslehre*, alternativa a quella di «dottrine di fede» da me indicata sopra.

³⁸ Cfr. M.L. Sardi Giribaldi, *Scuola e vita nella comunità ebraica di Asti*, cit., pp. 54-69 (cap. 4: *La scuola di Marco Tedeschi*). La studiosa riproduce l'*incipit* del documento a p. 58.





porre fine al sovraccarico di lavoro didattico che fino ad allora aveva caratterizzato la figura del rabbino, con il risultato di produrre classi molto affollate, nelle quali ragazzi di età diverse convivevano nelle situazioni di disagio e dispersione che sono state descritte, al tempo della Restaurazione, nel *Diario* di Emanuele Levi. Inoltre, nel *Programma* è presente la preoccupazione che gli allievi ebrei che frequentino la scuola pubblica, «rimangano [...] non solo affatto ignoranti degli elementi della Lingua Ebraica, ma eziandio de' più necessari fondamenti religiosi» (p. 2); di qui la necessità di delineare un corso di studi strutturato sul modello di quello pubblico e posto sotto il controllo di funzionari statali. Si avverte insomma in maniera netta la consapevolezza che il processo di emancipazione rischi di tradursi in una vera e propria assimilazione della minoranza rispetto alle opinioni e ai costumi della maggioranza cattolica, proprio nel momento in cui la prima, con l'abolizione dell'interdizione dei diritti politici, veniva «assunta all'onorevole ed insieme arduo e delicato incarico di reggere la cosa pubblica»³⁹. Si legga allora l'*incipit* di questo documento:

Il primo de' doveri, ed il più sacrosanto che imposto sia a coloro che chiamati furono ad amministrare la cosa pubblica, e nello stesso tempo il precipuo scopo a cui debbono costantemente mirare nell'esercizio della loro carica, è senza dubbio il provvedere all'educazione della crescente gioventù. Questo essendo l'unico ed insieme il più acconcio mezzo per informarla alla religione, alla morale ed al civile tirocinio, affinché legata con dolci e forti vincoli a Dio, alla famiglia, alla patria ed all'umanità, per essa si prepari una generazione di probi ed utili cittadini, che consci de' propri doveri li praticino con coscienza ed affetto, e forniti di uno splendido corredo di virtù attive, riescano degni membri del sociale consorzio per giovargli coll'opera e cogli esempi, col senno e colla mano. Ogni altra cura a cui si rivolga un'Amministrazione può essere necessaria, ma il provvedere alla pubblica educazione non è solo un'opera necessaria, ma indispensabile, a

³⁹ Secondo il *Programma*, il nuovo *curriculum* deve provvedere «a che l'istruzione religiosa sia curata contemporaneamente alla morale, civile ed intellettuale; poiché se la nuova posizione, in cui mercé la migliorata condizione dei tempi noi Israeliti ci troviamo richiede cure maggiori per l'educazione civile e letteraria dell'infanzia e dell'adolescenza, sarebbe cosa gravissima il dar minor opera all'educazione religiosa, tanto più che gli altri culti ne sono così premurosi e zelanti, considerandola, come lo è infatti, la base, la colonna di mezzo che sorregge tutto l'edifizio di ogni buona istruzione» (f. 2).





segno tale che qualunque utile riforma, qualunque opportuna e lodevole innovazione abbia quella pel buon andamento della pubblica bisogna promossa ed introdotta, ove abbia negletta l'educazione della gioventù, non provvedendovi siccome i bisogni ed i tempi richiedono, avrà sempre fallito al vero suo mandato, perché non ha adempito al primo e più essenziale obbligo suo. Penetrata l'Amministrazione Israelitica di questa Città di tale verità irrecusabile e generalmente accettata, fin dai primi momenti in cui fu assunta all'onorevole ed insieme arduo e delicato incarico di reggere la cosa pubblica, l'animo rivolto ad esaminare lo stato e l'andamento della scuola pubblica esistente in questa Università, per riconoscere se questa com'è costituita possa rispondere degnamente ai bisogni ed ai tempi...(f. 1).

È notevole, in questa pagina, l'impostazione generale con la quale gli esponenti più in vista della comunità di Asti affrontano il problema educativo, impostazione con la quale essi pensano a se stessi come esponenti di un culto che è sì particolare, ma che è chiamato a misurarsi con gli stessi problemi dell'amministrazione statale pubblica. Questa visione è, da una parte, il risultato del modo con cui gli ebrei illuminati italiani dell'Ottocento avevano legato i loro destini al processo della formazione di uno Stato nazionale unitario (identificando come unica la causa della loro emancipazione civile e politica e la lotta di liberazione italiana contro la presenza austriaca). Dall'altra parte, questa comunanza avvertita tra le due cause ha finito con l'imporre anche una riconsiderazione della finalità sia del progetto educativo ebraico, che veniva ora individuata nel proposito di formare «una generazione di probi ed utili cittadini, che consci de' proprii doveri li pratichino con coscienza ed affetto, e [...] riescano degni membri del sociale consorzio», sia della stessa funzione della religione, che non a caso nel documento viene accostata alla «morale» e al «civile tirocinio» (e ciò allo stesso modo in cui il termine «Dio» si accompagna a quelli di «famiglia, patria ed umanità»). Ancora una volta, lo spazio pubblico o statuale, quella *berit ha-chaverah* di cui aveva parlato ben Ze'ev, si delineava come un tramite fondamentale per ripensare, da parte ebraica, la propria auto-comprensione.

Conclusion

Spero che da queste pagine il lettore non abbia tratto l'impressione di una mia sopravvalutazione dell'effettiva importanza del





libro di Yehudah ben Ze'ev per la comunità di Asti. Il compito di queste pagine, infatti, non era quello di documentare filiazioni dirette che si sarebbero prodotte a partire da quest'opera; a tale proposito, si è già detto che la copia di Asti è mutila e l'esame autotico delle sue pagine non dimostra nemmeno una lettura particolarmente interessata e coinvolta (per esempio è assente qualsiasi traccia di sottolineatura e non vi sono note di lettura). L'intento era semmai quello di cercare di restituire quell'insieme complesso di motivazioni, credenze e aspettative che da parte ebraica accompagnò il movimento della seconda emancipazione. Si trattò di un processo, sia oggettivo sia soggettivo, denso di rischi di definitiva assimilazione per la minoranza che ne fu coinvolta e che visse questo stesso processo cercando di mantenersi sempre in bilico tra fedeltà alla tradizione e innovazione. Nel complesso, si è trattato di un movimento storico che, di lì a poco più di un secolo e proprio nella terra di adozione di Yehudah ben Ze'ev, avrebbe conosciuto un catastrofico epilogo, costringendo la cultura ebraica a pensare alla propria identità in termini diversi da quelli offerti dal paradigma moderno dell'emancipazione illuministica⁴⁰.



⁴⁰ Nelle sue *Memorie di vita ebraica*, Augusto Segre è stato un critico particolarmente severo dei rischi di assimilazione che l'emancipazione ottocentesca comportava per le piccole comunità ebraiche. Si veda, per esempio, il passo in cui il padre del narratore, il rabbino di Casale Ezechiele Segre, commenta in questi termini i discorsi che un avvocato della comunità, fervente sostenitore dell'emancipazione, era solito tenere: «Nessuna meraviglia – mi disse –, i nipoti dell'Emancipazione hanno fatto progressi, hanno sepolto senza pietà con le *mitzwoth* anche il concetto di popolo ebraico, hanno trasformato l'ebraismo, per loro uso e consumo, in una religione così vaga e astratta, che quando li senti parlare non sai più se parla un ebreo o un cristiano» (ivi, p. 108). Del resto, che il progetto civile e politico della *Haskalah* contenesse in sé dei connotati utopistici era già stato evidenziato dall'illuminista ebraico Salomon Maimon che, nella *Storia della mia vita*, sottolinea come il progetto illuministico dei suoi correligionari finisse con il trascurare il potere esercitato sulle masse incolte dei fedeli dalla classe dei dotti rabbini, a cui le prime avrebbero pur sempre guardato con un misto di ammirazione e soggezione e ciò, nonostante tutti gli sforzi che altri avessero fatto per sottrarle all'influenza di questi dotti. Così Maimon scrive: «Fin dappprincipio mi accorsi che l'intenzione





[dei miei colleghi illuministi, *nota mia*] era buona, ma che difficilmente si sarebbe raggiunto lo scopo. Conoscevo troppo bene i principi e il modo di pensare rabbinici, per poter credere che simili mezzi [quali ad es. il progetto illuministico di rendere l'ebraico una lingua capace di esprimere i problemi della civiltà moderna, *nota mia*] potessero produrre un apprezzabile mutamento. La nazione ebraica è, lasciando da parte le modificazioni accidentali, un'aristocrazia stabile sotto l'apparenza di una teocrazia. I dotti che formano la nobiltà hanno saputo accaparrarsi fin dalle origini una tale autorità – come corpo legislativo – che, nei confronti del volgo, hanno potuto fare quello che hanno voluto» (ivi, p. 143).

