LIBRI E PROBLEMI

Piero Capelli

SU *IL TALMUD E INTERNET* DI JONATHAN ROSEN

Inprobe facit qui in alieno libro ingeniosus est.
(Marziale, *Epigrammi*, I, prologo)

1. Chi – come il sottoscritto – ha l'indole dell'erudito e passa la vita sforzandosi di strutturare e formulare con sufficiente chiarezza concetti in genere non semplici e remoti dal quotidiano, non può non provare una salutare invidia nei confronti di chi invece, avendo – come Jonathan Rosen – l'indole del vero scrittore, a quegli stessi concetti riesce a conferire espressione memorabile e quasi universale nello spazio di poche righe o poche pagine. È anche in virtù di una tale rara abilità nel sintetizzare senza banalizzare che *Il Talmud e Internet*, breve autobiografia intellettuale di un ebreo americano dell'odierna generazione di mezzo, è un piccolo capolavoro[1]. E altro suo grande pregio, morale prima ancora che letterario, è la spassionata onestà con cui Rosen conduce la propria riflessione sull'identità individuale, familiare e collettiva della generazione ebraica cui appartiene, e su come queste identità siano state generate e modellate da esperienze che si sono ascoltate narrare, pur non avendole vissute di persona; e soprattutto da libri che, pur non avendoli letti che per parti e tardivamente, sono stati comunque respirati.

Tale è, appunto, la percezione del Talmud Babilonese nella vicenda individuale e familiare di Rosen, nato e cresciuto a New York in una famiglia ebraica secolarizzata: il padre, viennese, a tredici anni perse entrambi i genitori nella Shoah; la madre, di Brooklyn, è cresciuta senza problemi con «un ottimismo innato, tipicamente americano».[2] Appare quindi comprensibile che la navigazione dell'Autore sia in primo luogo alla ricerca di una definizione della propria identità: «Il Talmud aveva preso il posto del Tempio. Ma cosa», nell'eterogenea biblioteca del padre, professore di letteratura comparata, «prendeva ora il posto del Talmud?».[3]

Per arrivare a definire l'identità, Rosen pratica un esercizio di uso della memoria, del quale il libro è la trascrizione. Come tale, *Il Talmud e Internet* mi è immediatamente sembrato paragonabile a *Il più mancino dei tiri*, un'elegante divagazione pubblicata nel 1995 da Edmondo Berselli[4], che ripercorreva il divenire dell'identità italiana dal secondo dopoguerra in avanti attraverso la storia del nostro campionato di calcio e di quelli che i giornalisti sportivi chiamano «i suoi grandi temi tecnici». Certo più divertito (e quindi divertente) di Rosen nei toni, ma non meno brillante in certe analisi, Berselli muoveva da un assunto di partenza, che – violando le regole del gioco stabilite dall'Autore stesso[5] – vado a ripescare sulla pagina per citarlo con esattezza, poiché in buona parte lo trovo perfettamente applicabile anche al libro di Rosen: «Sostengo che la memoria è l'unica cosa che conta nella vita. Memoria nel senso di vita partecipata e vissuta, sentimento di un passato condiviso; ma anche sforzo mnemonico, gioco di società, ricostruzione individuale e collettiva dei nomi, degli avvenimenti, delle durate, delle filastrocche, delle canzoni, delle squadre, dei campionati; e infine massimo criterio organizzativo che sia possibile e consigliabile applicare *in hac lacrimarum valle*»[6].

Certo, paragonare il libro di Rosen al pur intelligente *divertissement* di Berselli è piuttosto irriverente. Già è cosa ben diversa avere come

[1] J. Rosen, *Il Talmud e Internet. Un viaggio tra mondi*, trad. it. di S. Maglioni, Einaudi, Torino 2001 (*The Talmud and the Internet: A Journey between Worlds*, Farrar, Strauss & Giroux, New York 2000).

[2] P. 48.

[3] P. 57.

[4] E. Berselli, *Il più mancino dei tiri*, Mulino, Bologna 1995.

[5] «Non prendete appunti, per favore: cerchiamo di giocare correttamente, a memoria, alla pari» (Berselli, op. cit., p. 20).

[6] Berselli, op. cit., p. 16 (cf. inoltre p. 123: «Di sicuro il calcio è un'allegoria della vita»).

termine di riferimento e metro di analisi il Talmud piuttosto che gli albi delle figurine Panini: ma, come avrebbe detto Indro Montanelli, a ogni identità (ahinoi) i referenti che merita. Soprattutto, ciò che ovviamente il libro di Rosen ha in più – pur senza insistervi – è il doloroso, sconfinato valore aggiunto di quell'atroce passato ebraico che oggi, con lo scomparire della generazione dei sopravvissuti alla Shoah, va gradualmente passando dalla dimensione della memoria a quella della storia. Perciò, un rimando meno sbarazzino per *Il Talmud e Internet* è senz'altro *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica* di Yosef Haim Yerushalmi, del 1982[7], un saggio che è stato fondamentale nella rilettura della storia ebraica alla luce appunto delle categorie di «memoria» e di «identità», che allora cominciavano appena a filtrare dall'ambito dell'antropologia a quello degli studi storici. In effetti, anche al libro di Rosen si attagliano perfettamente le parole con cui Yerushalmi introduceva il proprio libro vent'anni fa, definendolo come «in parte storia, in parte confessione personale e dichiarazione di fede». Lo scrittore ebreo newyorkese Nathan Englander, pressoché coetaneo di Rosen, si chiedeva nel 1999: «E perché scrivere, poi, quando i tuoi lettori sono stati trasformati in cenere?»[8]. Yerushalmi e Rosen hanno una risposta: per ricostruire la propria identità attraverso l'esercizio della memoria. Forse è proprio per avviare un esercizio di questo stesso genere che Englander ha scelto di trasferirsi a vivere a Gerusalemme.

2. Sia Yerushalmi sia Rosen hanno situato programmaticamente fin dall'esergo la propria esperienza individuale tra quella del proprio padre e quella del proprio figlio. Questo perché il nodo centrale di entrambi i libri – e anche dei loro Autori e del modo in cui leggono le proprie storie familiari – è la formulazione del rapporto, e l'elaborazione di una sintesi, fra tradizione e modernità (lo stesso nodo che Rosen sottolinea nel proprio *livre de chevet* tanto spesso citato, l'autobiografia di Henry Adams)[9]. Conseguentemente, tutto il discorso di *Il Talmud e Internet* è costruito secondo una serie di opposizioni che l'Autore si sforza di risolvere, affrontando con dialettica appassionata – ma senza mai drammatizzare all'eccesso – le lacerazioni e i conflitti di cui abbondano la storia e la memoria degli ebrei: la fedeltà alla tradizione a confronto con l'innovazione (anche a costo di negare o rimuovere il passato); Gerusalemme a confronto con Roma; Rabbi Yoḥanan ben Zakkai (il personaggio quasi mitico che, secondo la tradizione rabbinica, avviò dopo la catastrofe nazionale del 70 e.v. la riformulazione dell'ebraismo dei farisei nei termini di quello dei rabbini) a confronto con Flavio Giuseppe (il sacerdote e intellettuale che si convinse che Dio era ormai dalla parte di Roma); la famiglia paterna dell'Autore, emersa dalla tradizione della *Ostjudentum* con il suo tremendo retaggio di persecuzione, a confronto con la famiglia materna, americana prima ancora che ebraica; in sintesi, appunto, il Talmud a confronto con Internet. Giulio Busi ha ritenuto che dietro a quest'ultima opposizione non si possa individuare alcun vero rapporto reciproco, e che quindi la ricerca di Rosen sia uno sforzo fallito[10]: cosa che lo stesso Rosen sembra ammettere quando scrive: «Vivendo al di fuori del vero mondo talmudico, non posso che limitarmi ad ammirare il suo metodo», come si fa davanti alla vetrina di un museo[11].

Ma il problema, se posto in questi termini, non è più solo quello di un intellettuale ebreo newyorkese alla ricerca di un senso per le proprie radici (il problema che, come abbiamo visto, Rosen condivide con il quasi coetaneo Englander, ma anche e forse più con l'appena più anziano Art Spiegelman, l'autore del fumetto *Maus*)[12]: è

[7] Y.H. Yerushalmi, *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, University of Washington Press, Seattle 1982 (trad. it. di D. Fink, *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica*, Pratiche, Parma 1983).

[8] N. Englander, *For the Relief of Unbearable Urges*, Knopf, New York 1999 (trad. it. di L. Noulian, *Per alleviare insopportabili impulsi*, Einaudi, Torino 1999, p. 13).

[9] H. Adams, *The Education of Henry Adams: An Autobiography*, Houghton Mifflin, Boston – New York 1918 (trad. it. di V. Gabrieli, *L'educazione di Henry Adams*, Adelphi, Milano 1964).

[10] G. Busi, *Biblioteche senza rete*: «Il Sole – 24 Ore», 23 settembre 2001.

[11] P. 98.

[12] A. Spiegelman, *Maus: A Survivor's Tale*, 2 voll., Pantheon, New York 1986-1991 (trad. it. di C. Previtali, *Maus. Racconto di un sopravvissuto*, Einaudi, Torino 2000); Englander, op. cit.

il problema di chiunque, ai nostri giorni, cerchi di situarsi nel flusso del tempo storico con un minimo di consapevolezza intellettuale: oggi, soprattutto, che il futuro ci arriva addosso e diventa passato più in fretta di quanto si riescano a elaborare gli strumenti culturali per capirlo.

Proprio nella pagina in cui questo «dialogo coi morti», così letterariamente efficace e così umanamente coinvolgente, diventa una prassi dichiarata, Rosen formula l'ipotesi che «non vi *sia* contraddizione alcuna tra determinate forme di invenzione e determinate forme di ispirazione divina»[13]: dove è facile sostituire all'ispirazione divina il passato, ossia la tradizione avita del Talmud, e all'invenzione il futuro, ossia Internet. E immediatamente Rosen prosegue: «Naturalmente non ho strumenti per provarlo. E sarebbe facile controbattere che... il mio tentativo di collegare il Talmud a Internet è un vero e proprio matrimonio del cielo e dell'inferno»[14].

Ma chi abbia una dimestichezza anche minima con la logica talmudica e con il suo realizzarsi nel corso della pagina, sa che essa può consentire anche un matrimonio tra cielo e inferno. Tuttavia, a voler insistere con la mentalità moderna e postmoderna, forse l'unico sistema per realizzare un tale ma-trimonio sarebbe un'analisi serrata, filologica e dialettica, di un'intera *sugya*, un'unità del Talmud: e purtroppo, nel libro di Rosen (che pure studia regolarmente il Talmud con la moglie)[15] questo esempio – che credo sarebbe funzionale alla sua ricerca come alla nostra – manca, e le citazioni talmudiche non vanno al di là di alcuni passi aggadici per lo più ben conosciuti e popolari. Il mondo talmudico è straordinariamente sensibile alle dialettiche degli opposti, al fatto che il vero e il falso, la ragione e il torto, non sono una questione di alternativa ma di percentuali. Rosen stesso constata che quello dei rabbini della tarda antichità «era un sistema che considerava l'ambivalenza una virtù, che fondava le asserzioni di fede anche sull'incertezza»[16]: e proprio in questo mi sembrano consistere la consonanza profonda dell'ebraismo talmudico con il modo occidentale moderno e postmoderno di credere – o di credere di credere – e la ragione della sua forza di attrazione presso settori crescenti dell'opinione cristiana e di quella laica.

Ma quel mondo così pluralista e affascinante resta comunque, storicamente, un mondo passato, che può essere capito e conservato nei suoi valori alla modernità solo se si prende coscienza dalla distanza che ci separa da esso e dalla lettera dei suoi argomenti (non diversamente da quanto vale, o dovrebbe valere, per i Vangeli o per il Corano). Forse, la filologia e la *moderna* arte del commento sono la via maestra per trovare risposta al dilemma di Rosen e di chi si pone in ascolto con lui, e per evitare che l'inesauribile ricchezza spirituale dell'ebraismo talmudico della tarda antichità finisca col rimanere patrimonio esclusivo – e unilateralmente interpretato – delle scuole religiose dei *ḥaredim* e dei fondamentalisti: come uno *zombi* sordo e cieco, eruttato dal passato per venire a sfidare la modernità a testate, quale ci appare ad esempio nell'assurda discussione sulla preparazione del tè durante il sabato a cui si assiste in una delle prime scene del bellissimo film *Kadosh* di Amos Gitai.

3. A questo punto mi permetto una breve digressione. Nella recensione citata più sopra, Giulio Busi dice di sentire vano il tentativo che Rosen fa di individuare «un vincolo persuasivo tra i miti pre-tipografici del Talmud e il disordine post-tipografico di Internet». Invece, è proprio in questa distanza apparentemente incolmabile che si colloca, sia sul piano storico sia su quello metaforico, quel perfetto ordine *tipografico* (non *pre-* né *post-*) in cui il Talmud è disposto nelle sue edizioni classiche, dalle cinquecentine veneziane di Daniel Bomberg fino agli *in folio* dei Romm di Vilna tra Otto e Novecento: capolavori editoriali in cui il magma del contenuto trova l'unico ordine moderno che gli sia forse possibile, quello della perfetta

[13] P. 99.
[14] *Ibid*.
[15] Vedi p. 139.
[16] Pp. 67-68.

disposizione sulla pagina della Mišnah, della Gemara e degli innumerevoli commenti e repertori successivi, in un vero e proprio ipertesto *ante litteram* che già nel Cinquecento era «navigabile» in modo non poi molto diverso da una pagina *web*, con una comodità d'uso che è riuscita a passare indenne di rogo in rogo attraverso mezzo millennio di travagliatissima storia ebraica.

4. Ma torniamo al dialogo di Rosen coi morti. «Sono cresciuto credendo che la scrittura fosse la voce che continua dopo la morte, e nel giudaismo, dove Dio non ha mai preso a prestito un corpo e non ha mai camminato tra la gente, le parole assolvono una funzione ancora più importante. Sono il mezzo divino della rivelazione» (p. 32). Dunque, quel Dio che Rosen bambino, come un certo personaggio di Borges, cercava tra le pagine di un libro[17], era un Dio totalmente trascendente, inaccessibile se non attraverso la via della tradizione talmudica. Perciò, l'*itinerarium in Deum* di Rosen doveva *necessariamente* passare dal Talmud, benché l'ebraismo abbia sperimentato nella propria storia anche altre vie verso l'alto, come per esempio, proprio nella tarda antichità, quella della mistica e della *qabbalah*, o quella dell'apocalittica (la quale ultima è riuscita particolarmente estranea all'ebraismo talmudico come oggi a Rosen: «I libri sono sempre rassicuranti. In fondo…, la fine del mondo non potrebbe mai essere contenuta in un libro»)[18].

Ecco però che il Talmud mancava nella biblioteca domestica: «Il Talmud come spazio definito, abitabile, non c'era. Era una città in eclissi… E quando finalmente scoprii l'esistenza di quell'altra città, mi resi conto che non ne conoscevo la lingua e che ero sprovvisto di una mappa»[19]. Il che è vero per la quasi totalità degli ebrei secolarizzati europei e americani di oggi: il Talmud è un libro assente, scritto in lingue e codici per nulla facili, arduo a comprendersi perfino nelle poche traduzioni soddisfacenti: una «valigia della diaspora» che Israele vuole e deve portarsi dietro sempre e dovunque, ma che per i non integralisti (la maggioranza, per fortuna) rimane in genere «ancora da disfare»[20].

In più, anche una volta che si sia acquisita la mappa e si siano apprese le lingue e i linguaggi per consultarla, la planimetria di «quell'altra città» si rivela inestricabilmente complicata; il che, congiunto all'immanità della mole stessa del Talmud, determina a lungo – in molti casi per sempre – un senso di paralisi: «C'è troppo! L'infinito si staglia, ugualmente, davanti e dietro di me»[21]. Ogni lettore del Talmud rischia di cadere, come Rosen, in quella stessa «crisi di crescita» intellettuale che Yehudah 'Amiḥai espresse in una lirica scritta per il proprio trentaduesimo compleanno (e dunque circa quarant'anni prima dell'avvento di Internet, quando era di poco più giovane di quanto lo sono oggi Rosen e il sottoscritto):

E le mie azioni diventano sempre meno,
sempre meno. Ma
intorno a esse crescono i commenti, come
quando il Talmud si fa difficile
e si restringe sul foglio
e Raši e le *Tosafot*
lo chiudono da tutti i lati[22].

Le parole di 'Amiḥai denudano e svelano come apparente e illusorio quel perfetto equilibrio grafico e funzionale della pagina talmudica a stampa che poco più sopra ho cercato di celebrare. Dietro alla Mišnah cresce la Gemara; intorno a entrambe si sviluppano i

[17] Cf. J.L. Borges, *El milagro segreto*, in *Ficciones*, Alianza, Madrid 1971, pp. 165-174 (trad. it. di F. Lucentini, *Finzioni*, Einaudi, Torino 1982).

[18] P. 33. Sull'apocalittica nell'ebraismo rabbinico vd. G. Stemberger, *Das Fortleben der Apokalyptik in der rabbinischen Literatur*, in *Biblische und Judaistische Studien. Festschrift für Paolo Sacchi*, hgb. A. Vivian, Lang, Frankfurt a.M. – Bern – New York – Paris 1990, pp. 335-348.

[19] P. 35.

[20] P. 30.

[21] P. 28.

[22] Da *Le-yom hulladti*, nella raccolta *B^{e}-merḥaq š^{e}te tiqwot* (1958), oggi in Y. 'Amiḥai, *Širim 1948-1962*, Schocken, Yerušalayim – Tel Aviv 1977, pp. 101-103 (trad. nostra).

minutissimi commenti medievali; negli interstizi si infiltrano e si addensano sempre più capillarmente i supercommentari e i repertori: parole che diventano i muri di un labirinto metaforico, che per ʻAmiḥai allora come oggi per Rosen diventa il simbolo concreto della crescita, metastatica e paralizzante, della riflessione rispetto all'agire.

Forse questo non è solo un problema di poeti e scrittori ebrei, ma una chiave per interpretare l'ebraismo rabbinico stesso nel lunghissimo periodo compreso tra l'epoca talmudica e il sorgere del sionismo. O forse persino per rileggere amaramente quella che a ciascuno, ebreo o non ebreo, viene un giorno o l'altro presentata come la «conquista della maturità».

5. Riprendiamo ancora il problema di fondo che muove il libro di Rosen: se vi sia un rapporto plausibile tra il Talmud e Internet, e se sì, quale. La differenza fondamentale tra i due viene chiarita dall'Autore fin dalle prime pagine[23]. Il Talmud Babilonese può essere definito come un'enciclopedia per associazioni di idee, che rispetto al *World Wide Web* dispone in più di un «centro morale»[24] che funge da indispensabile elemento di coesione. Il principio delle unità che costituiscono il Talmud è la chiarificazione di un problema attraverso il confronto tra punti di vista appartenenti non solo ad autorità diverse, ma anche a diverse epoche. Questo confronto non segue schemi dialettici tendenti a una sintesi; al nostro occhio si risolve per lo più in un'elencazione di opinioni giustapposte, al termine delle quali, dopo serie a volte sterminate di distinguo e di approfondimenti, si passa a un argomento diverso e a una diversa unità, con passaggi logici che non sono quelli occidentali, né classici né moderni.

Invece, il principio generale del *Web* è l'accumulo. Quella di scegliersi un percorso proprio, in Internet, è per lo più un'illusione, o quanto meno una scelta non meditata: tanto, per «andare avanti» basta cliccare su qualsiasi *link*, e se ci si perde, per tornare al punto di partenza c'è l'apposita funzione del *browser*. Il Talmud, al contrario, obbliga alla riflessione, alla ricerca – in genere non facile – dei passaggi concettuali, e a scelte di percorso che da tali riflessioni e ricerche conseguono, e che perciò sono necessariamente personali. Il Talmud stesso in quanto tale è il frutto di secoli di scelte; mentre il *Web*, almeno per ora, non seleziona praticamente nulla.

A questo proposito, le fantasie e le riflessioni di Rosen (nella parte I del libro) su Internet come realizzazione di sogni atavici di biblioteche totali – da Donne a Borges – rivelano come l'Autore appartenga a una cultura, o perlomeno a una generazione, per le quali l'esplosione della Rete e del tempo d'uso che quotidianamente le si dedica non si traducono ancora nella cessazione del rapporto con le fonti. Ma i metodi e la qualità di questo rapporto sono in via di ridefinizione anche, o soprattutto, a causa di Internet: le fonti, i «classici», non sembrano più fare necessariamente parte di un «bagaglio a mano» interiore, ciò che Rosen constata con una malinconica *laudatio temporis acti* che sarebbe stata impossibile a qualsiasi suo coetaneo della generazione precedente: «Avevo fatto tutta questa fatica per rintracciare [attraverso il *Web*] un passo che una persona colta trent'anni fa probabilmente avrebbe saputo citare a memoria»[25].

Questa, comunque, non è una dichiarazione di resa, ma anzi, paradossalmente, una fonte di sollievo: «Mi conforta sapere che il confronto con l'infinito e l'ammissione dell'ineluttabile frammentarietà della conoscenza siano intrinsecamente legate allo studio del Talmud»[26]. Appena prima di queste parole Rosen ha citato la massima con cui Rabbi Yoḥanan ben Zakkai afferma – accettandola o sentendosene frustrato? – la dolorosa impossibilità di una conoscenza globale:

> Se il cielo fosse pergamena, se tutti gli esseri umani fossero scribi e tutti gli alberi della foresta penne, non sarebbe comunque sufficiente per scrivere ciò che ho imparato dai miei maestri; eppure da loro ho

[23] Vedi p. 16.
[24] P. 120.
[25] P. 20.
[26] P. 41.

solamente appreso quanto un cane potrebbe leccare dall'oceano[27].

È con pacatezza, anzi con serenità che Rosen invita ad accettare la finitudine dei nostri saperi («Mi conforta», dice). E in questa proposta risiedono, credo, il senso più profondo e la maggiore utilità del libro di Rosen, e forse anche quelli dei suoi più grandi referenti, Internet e il Talmud stesso.

Piero Capelli
Dipartimento di Studi Eurasiatici
Università Ca' Foscari di Venezia
San Polo 2035 – I-30125 Venezia
e-mail: piero.capelli@unive.it

[27] Lo stesso Rosen, che ho potuto consultare grazie a Internet, mi ha gentilmente segnalato che questa citazione è una conflazione di *Soferim* 16,8 («Se tutti i cieli fossero fogli, e tutti gli alberi penne, e tutti i mari inchiostro, non ce ne sarebbe abbastanza da scrivere la sapienza che ho appreso dal mio maestro; ma della sapienza dei Sapienti io non ne ho messo da parte se non quanto questa mosca che s'immerge nel Gran Mare e ne trae via un qualcosa», attribuito a Yoḥanan ben Zakkai) e di *bSanhedrin* 68a («Ho studiato molta Torah e ho insegnato molta Torah; ho studiato molta Torah, ma dai miei maestri non ho tratto se non quanto un cane che lecchi dal mare; ho insegnato molta Torah, ma da me i miei discepoli non hanno tratto che quanto un pennellino in una boccetta di cosmetico, e nulla più», attribuito a Rabbi Eli'ezer). Due detti simili si trovano in *Cantico Rabba* 1,3[20] («Se tutti i mari fossero inchiostro, e i canneti penne, e il cielo e la terra rotoli, e tutti gli esseri umani copisti, non basterebbero a scrivere la Torah che ho studiato; ma da essa non ho tratto che quanto un uomo che immerga la punta di un pennellino nel mare», attribuito a Rabbi Eli'ezer; «Se tutti i mari fossero inchiostro, e i canneti penne, e il cielo e la terra fogli, e tutti gli esseri umani copisti, non basterebbero a scrivere le parole di Torah che ho studiato; ma da essa ho tratto soltanto quanto un uomo che immerga la punta di un pennellino nel mare», attribuito a Rabbi Yehošua') (tradd. mie).

INFORMAZIONI SCIENTIFICHE

Maria Teresa Milano

INTERNATIONAL ORGANIZATION FOR QUMRAN STUDIES, IVTH CONGRESS (BASEL, 5-7 AGOSTO 2001)

Si è svolto dal 5 al 7 Agosto 2001 il IV IOQS (International Organization for Qumran Studies), sezione di studi qumranici contenuta all'interno della più vasta IOSOT (International Organization for the Study of the Old Testament) giunta ormai alla XVII edizione. L'organizzazione IOSOT nacque nel 1950 e il primo convegno di studi si svolse a Copenaghen nel 1953. Per la sede del convegno 2001 è stata scelta Basel (CH).

Il tema specifico delle giornate dedicate agli studi qumranici, *Apocryphal, Biblical and Parabiblical Texts*, ha dato spazio ad una trentina di interventi che hanno toccato diversi aspetti della questione. Negli ultimi anni si sono moltiplicati gli studi sulla presenza dei testi biblici a Qumran e sono nate moltissime definizioni quali appunto «testo parabiblico», «riscrittura della Bibbia», «parafrasi bibliche», ecc., per catalogare tutti quei testi che hanno strettissima relazione con il testo biblico veterotestamentario ma presentano alcune differenze e soprattutto prediligono l'elemento aggadico. In base a quali criteri si può stabilire che un testo è parabiblico o è una parafrasi? Bisognerebbe innanzitutto sapere esattamente che cosa è biblico e cosa non lo è per poter operare una tale classificazione sui testi. Scopo del convegno, presieduto da F. García Martínez era fare il punto della situazione riguardo a questo problema attraverso l'analisi di testi che possano fornire una chiave di lettura adeguata e qualche spunto per poter stabilire meglio i confini tra il biblico e il non biblico. Proprio su questo problema di definizione di confini si è aperto il convegno con un intervento di C. Martone (Università di Torino), che ha presentato alcuni quesiti e dubbi riguardanti la classificazione dei testi biblici. Martone ha analizzato alcuni passi specifici per dimostrare che nessuno può dire con sicurezza che il testo biblico qumranico è coincidente con il testo biblico medioevale. Il filologo che si appresti a studiare un testo biblico su un manoscritto qumranico sarebbe tentato forse di riempire le lacune con il corrispondente testo masoretico ma questa sarebbe un'operazione arbitraria. Nessuno può escludere che proprio nelle lacune del testo biblico qumranico non ci fossero passi di testo che noi siamo soliti definire parabiblico.

Gli esemplari qumranici di testo biblico ci sono comunque molto utili per comprendere meglio la genesi del Testo Masoretico, secondo E. Tov (The Hebrew University), che sostiene che le varianti presenti tra testo qumranico e testo masoretico non sono poi così rilevanti, non più di quelle che ci sono tra i vari testimoni medioevali. Si entra così nel complesso problema di canone e di autorevolezza del testo biblico. A questo proposito D. Swanson (Nazarene Theological College), ha affrontato il caso complesso del manoscritto qumranico 11QT, il cosiddetto *Rotolo del Tempio*, testo legale basato essenzialmente sul Deuteronomio e oggetto di parecchi studi negli ultimi anni. Probabilmente la speranza del gruppo in cui il Rotolo del Tempio nacque era che questo testo potesse divenire autorevole e normativo quanto la Torah. L'autorevolezza di un testo può essere considerata in riferimento alla comunità in cui il testo nasce o comunque viene preservato, dunque 11QT può essere considerato Scrittura per la comunità di Qumran. Un testo quindi va considerato autorevole relativamente ad un contesto socio-culturale e non in senso assoluto.

Molti sono stati gli interventi dedicati a testi specifici: L. Doering (Friedrich-Schiller-Universität Jena) che si è occupato del *corpus* di leggi che regolano il sabato nel libro dei *Giubilei*; E. Chazon (The Hebrew University of Jerusalem) che ha trattato il materiale poetico-liturgico, salmi e inni, considerato parabiblico. Si tratta di testi che utilizzano il testo biblico e intorno a esso si sviluppano ed è proprio attraverso la comprensione del testo biblico che si può comprendere il significato di questi testi; sempre di testi poetico-liturgici si è occupato S. Medala (Warszawa, Poland) che ha analizzato le caratteristiche di Alcimo così come viene descritto nel libri dei Maccabei e lo ha confrontato con il presunto autore del testo qumranico 1QH rilevando numerose coincidenze; J. Duhaime (Université de Montréal) ha esposto la questione delle allusioni, citazioni e riferimenti biblici impliciti ed espliciti. Oggetto della sua analisi è stato il testo qumranico 1QM XI, 1-12 ma non è questo il solo testo prettamente qumranico che presenta

tali caratteristiche di interpolazioni bibliche. Pensiamo, tra gli altri, al *Documento di Damasco*, che in certi punti può essere considerato una vera e propria riscrittura, una parafrasi biblica. Il nocciolo del problema è che anche quei testi che consideriamo settari e in teoria non biblici contengono parecchio materiale biblico in modo più o meno evidente.

J. Saukonen (University of Helsinki) ha rivisto l'episodio del sacrificio di Isacco nella letteratura qumranica e in quella coeva prendendo in considerazione le sue implicazioni per il giudaismo e il cristianesimo e D. Falk (University of Oregon) si è occupato di Noè ed Abramo nell'*Apocrifo della Genesi*.

Sul problema dei testi cosiddetti settari ci sono stati parecchi interventi: G. Brooke (University of Manchester) che si è occupato del'analisi fisica e letteraria dei frammenti qumranici 4Q180 e 4Q181; H. Von Weissenberg, che ha studiato un testo chiave per la comprensione della nascita della comunità qumranica, ossia la cosiddetta *Lettera Halakica* e ha concentrato la sua attenzione sulle profonde differenze che sono presenti tra la parte *halakica* del testo e il suo epilogo; I. Frölich (Pázmány Péter Catholic University) che ha analizzato il ruolo delle opere pseudepigrafe nella formazione della letteratura settaria. A proposito di letteratura settaria è stato particolarmente interessante e riuscito l'intervento di una giovane studiosa di Helsinki, J. Jokiranta che ha affrontato la questione della settarietà del gruppo qumranico da un punto di vista sociologico. La Jokiranta ha esposto chiaramente i criteri sociologici in base a cui si può definire un gruppo religioso come setta. Bisogna tenere conto innanzitutto del fatto che il termine setta ha subito, nel corso dei secoli, parecchie trasformazioni e ha assunto connotazione negativa. Occorre quindi analizzare il retroterra sociologico del termine, partendo dalle prime definizioni di Weber e Troeltsch su setta e chiesa fino a giungere alle definizioni degli anni sessanta di Stark e Wilson, in cui i gruppi religiosi sono analizzati in base al concetto di tensione; i gruppi vengono definiti settari quando si trovano in alta tensione con il contesto socio-culturale circostante. Per comprendere quanto sia settaria la comunità di Qumran occorre analizzare attentamente il concetto di setta ma soprattutto verificare se il materiale letterario qumranico che conosciamo conferma o nega i presupposti sociologici.

Un testo settario che ha fornito numerosi spunti di riflessione e discussione è stato il *Documento di Damasco*, testo particolare perché conosciuto già fin dalla fine dell'800 ma identificato solo grazie alle scoperte qumraniche. Il *Documento di Damasco* è uno dei testi fondamentali per la ricostruzione della storia della comunità. Sta per essere ultimato il progetto di ricostruzione fisica del manoscritto 4Q266 (il suo testimone qumranico più esteso e completo) grazie al paziente lavoro di H. Stegemann (presente al convegno) e del suo gruppo di ricerca. Gli interventi dedicati a questo testo sono stati offerti da H. Stegemann, R. Eisenman (California State University) e A. Shemes (Bar Ilan University) che ha proposto un interessante confronto con un altro testo fondamentale per la comunità qumranica ossia la *Regola della Comunità*.

Molto interessanti anche gli interventi dedicati alle ricostruzioni di frammenti singoli. E. Puech (EBAF Jerusalem- CNRS Paris) che attraverso supporti visivi ha mostrato alcune foto del suo paziente lavoro di amanuense per meglio illustrare il suo studio dal titolo *Morceaux de sagesse populaire en araméen: 4Qproverbes apocryphes (= 4Q569) et des inscriptions sur Bols de Marésha*, J. Norton (Universität Göttingen) che ha proposto alcune correzioni alle ricostruzioni dei testi qumranici 11Q14 e 4Q285 pubblicati in DJD XXIII e XXXVI e T. Elgvin (University of Oslo) che ha rivisto la collocazione del frammento 4Q413i da unire, secondo lui, al frammento 4Q451.

Non potevano mancare relazioni sui manoscritti qumranici in generale e sulle ipotesi di identificazione della comunità. W.T. Van Peursen (Leiden University) ha presentato un'ottima panoramica sulle varie ipotesi e in particolare ha commentato la cosiddetta Ipotesi di Groningen formulata nel 1989 da F. García Martínez, l'ipotesi tradizionale essenica che trova ancora parecchi consensi tra gli studiosi e infine l'interpretazione recente di Boccaccini che vede l'essenismo come movimento che affonda le sue radici nell'enochismo.

Ricordiamo infine gli interventi di S. Talmon (con uno studio prettamente linguistico-esegetico sui termini *aḥarit ha-yamim*, e i diversi utilizzi della locuzione in ambito biblico e nella letteratura qumranica), L. Schiffman (la letteratura pseudepigrafica nelle sue diverse accezioni e sfaccettature), M. Bernstein (studio delle sezioni legali nel Pentateuco e grande contributo per la comprensione di queste

grazie ad opere parabibliche, soprattutto il 4QRP), D. Dimant (analisi del ruolo che hanno avuto i governanti stranieri nella storia e nella ricerca d'identità del popolo d'Israele), B.Z. Wacholder (interessante intervento sulla questione del calendario di 364 giorni e la sua attestazione in vari testi ritrovati a Qumran).

Molti i progetti futuri presentati, tra cui la presentazione di A. Lange (University of Tübingen) dell'imminente pubblicazione di un'introduzione generale ai Manoscritti del Mar Morto. L'opera sarà divisa in due fascicoli e saranno presenti i manoscritti di Qumran e, a seguire, i testi ritrovati nelle altre località del deserto di Giuda. Un capitolo sarà dedicato specificamente proprio ai manoscritti biblici ritrovati con particolare attenzione alle particolarità testuali.

Tra i progetti futuri si è annunciata la pubblicazione, illustrata da E. Tov e da P.W. Flint, di altri volumi della serie DJD (Discoveries in the Judean Desert), di un'opera dal titolo, *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten* presentata da J. Fabry (Universität Bonn) e infine il tanto atteso dizionario di ebraico qumranico presentato da A. Steudel (Universität Göttingen).

Si è discusso in modo molto animato dello spinoso problema dei diritti d'autore e della legislazione internazionale che regola la pubblicazione dei manoscritti.

Ha concluso il convegno F. García Martínez che si è detto pienamente soddisfatto dell'andamento del convegno e ha dato l'appuntamento al prossimo convegno di studi qumranici, previsto per la fine di Luglio 2002 a Leuven (Belgio).

Maria Teresa Milano
via Bra 8, I-12040 Cervere (CN)
e-mail: matteresait@yahoo.it

Eleonora Cussini

ESPOSIZIONE: *ZENOBIA: IL SOGNO DI UNA REGINA D'ORIENTE* (TORINO, PALAZZO BRICHERASIO, 13 FEBBRAIO – 26 MAGGIO 2002)

«… due versi di certe altre lettere strane, al mio parere un poco simili all'ebraiche e alle samaritane, delle quali tutte presi e tengo copia.» Così, nel 1616, Pietro della Valle descrive con perspicacia un'iscrizione in aramaico palmireno -scrittura all'epoca indecifrata- scoperta a Tayyibeh, in Siria. Si trattava di un'iscrizione bilingue su lapide in greco e aramaico, dedicata al dio Baalshamen, oggi a Londra, al British Museum (PAT 0258). Sono circa tremila le iscrizioni palmirene sino ad oggi pubblicate: provengono da Palmira, dalla regione circostante la città, la Palmirena, dalla vicina Dura Europos, dall'Iraq, da Israele, dall'Egitto, dal Nord Africa e dall'Europa. Moltissime, per lo più epitaffi funerari o iscrizioni onorifiche, accompagnano busti o statue raffiguranti cittadini palmireni. Paradossalmente, nonostante l'ampia documentazione epigrafica ed iconografica pervenutaci, a differenza delle fonti classiche quali la *Vita Zenobiae* o la *Vita Aureliani* nell'*Historia Augusta*, le fonti aramaiche coeve non dicono quasi nulla della donna più celebre di Palmira, Zenobia, in aramaico *Batzabbai*, regina di Palmira dopo la morte del marito Odainat e reggente per il figlio Wahaballat fino alla conquista della città da parte di Aureliano, nel 272 d.C. Sono infatti solo due le iscrizioni celebrative che menzionano Zenobia, ancora oggi leggibili su colonne nel Grande Colonnato, la via principale che attraversa la città, mentre le uniche testimonianze iconografiche del volto di Zenobia appaiono su monete.

Del tentativo di raccontare Zenobia attraverso il suo mondo e, soprattutto, attraverso le fonti classiche, si occupa la mostra *Zenobia*: *il sogno di una Regina d'Oriente* a Palazzo Bricherasio, a Torino, aperta fino al 26 maggio 2002, in rete: www.palazzobricherasio.it. Il catalogo (Aa.Vv., *Zenobia*: *il sogno di una Regina d'Oriente*, Electa, Milano 2002, pp. 163, Euro 40.00) corredato da fotografie a colori dei materiali esposti, raccoglie tredici saggi a cura di D. Magnetti, E. Equini Schneider, L. Nigro, G. Cambini, J.-M. Dentzer, P. Clauss, H. Lavagne, F. Barello, A.M. Liberati, S. Ensoli, B. Adembri, J.-M. Hofman, e Kh. As'ad. Articolata in dodici sezioni che illustrano con chiarezza e dettaglio momenti e aspetti della storia e della cultura di Palmira, la mostra presenta iscrizioni, statue, busti funerari, monete, tessere d'accesso al *marzeaḥ* (Cat. p. 71, fig. 81), gioielli, lucerne ad olio con dedica agli dei Aglibol e Malakbel (Cat. p. 95, fig. 109-110, attestate in più esemplari), oggetti d'uso quotidiano ed utensili, elementi architettonici e decorativi (Cat. p. 61, fig. 57, architrave dal tempio di Baalshamen), che testimoniano l'importanza di Palmira come crocevia culturale e commerciale nella Siria tra I secolo a.C. e III secolo d.C. e si occupa altresì delle suggestioni che la figura di Zenobia ha suscitato in epoche successive, qui illustrate dagli arazzi fiamminghi del Museo di Palazzo Mansi a Lucca, al cosiddetto ciclo di Zenobia dipinto da Tiepolo, fino alla trasposizione fantasiosa della vicenda politica e personale di Zenobia nell'opera *Aureliano in Palmira* di Rossini. O ancora, il fascino evocato da Palmira, rappresentata in incisioni ottocentesche e, successivamente, in olii di pittori orientalisti, come il quadro suggestivo di Jean-Baptiste Hilaire (Cat. p.106, fig. 125) che dipinge l'arrivo di una carovana a Palmira, traendo ispirazione dal lavoro di Louis-François Cassas, cartografo e disegnatore che pubblicò non solo vedute di Palmira, ma piante del sito, planimetrie di templi ed edifici, schizzi di dettagli architettonici, sculture, copie di iscrizioni nel suo *Voyage pittoresque de la Syrie, de la Phénicie, de la Palestine et de la Basse-Egypte I-III*, Parigi 1798-99.

Palmira, l'antica Tadmor, doveva la sua ricchezza al commercio e al transito delle carovane, come testimonia la Tariffa (PAT 0259) una bilingue in greco e palmireno che registra tassazioni di beni in transito dalla città, o le iscrizioni celebrative che ricordano l'organizzazione di carovane e il loro arrivo a Palmira. Cammellieri e cammelli sono rappresentati nei rilievi, quali la copia del busto funerario di Shakai (Cat. p. 109, fig. 131 = PAT 1328), o il rilievo parzialmente mutilo che mostra due cammellieri in sella accompagnato dall'iscrizione «Lishamsh, figlio di Harus» (Cat. p. 103, fig. 123 = PAT 0988), o il frammento anepigrafo che mostra un cammello accosciato (Cat. p. 104, fig. 124). Documentazione archeologica dei commerci è costituita, tra l'altro, dai frammenti di vesti di seta provenienti dalla Cina ritrovati nelle tombe. Rarissimi sono invece i gioielli giunti fino a noi, come la pregevole fibula in oro (Cat. p. 28, fig. 9), o i pendenti nella sezione dedicata ad *Ori e gioielli*. Tuttavia, numerosissimi esempi di gioielli indossati da donne, uomini e bambini palmireni sono riprodotti nella ritrattistica funeraria. In alcuni casi, come nel rilievo che raffigura una donna, Batmalku, insieme a suo figlio Hairan (Cat. p. 22, fig. 5 = PAT

0773), rilievo che appare anche sulla locandina della mostra, sono conservate le tracce del colore che in origine caratterizzava tutta la scultura funeraria; non solo i gioielli, ma anche le iridi, i capelli e parti delle vesti hanno conservato tracce di colore. Un pigmento rosso marca in diversi casi le iscrizioni, rubricate per facilitarne la lettura. All'interno del percorso espositivo si sente la mancanza di una nota esplicativa che fornisca al visitatore alcune informazioni relative all'aramaico palmireno e alla scrittura palmirena - la prima lingua semitica epigrafica decifrata, nel 1754, da Jean-Jacques Barthélémy - e che illustri le varie tipologie documentarie attestate. Un poco incomplete anche le informazioni relative alle iscrizioni che accompagnano i rilievi esposti; non sempre infatti viene data la lettura dell'epitaffio funerario, come ad esempio per il rilievo raffigurante un sacerdote (Cat. p. 82, fig. 93, la fotografia è a rovescio): *tymrṣw / br bryky / 'mrš' / ḥbl* «Taimarsu / figlio di Barikay / (figlio) di / Amrisha / ahimé!», interessante perché con tutta probabilità ricollegabile a PAT 0277, un'iscrizione onorifica che accompagnava le statue erette in onore di due membri di questa stessa famiglia, verosimilmente lo stesso Barikay, il padre di Taimarsu, e un altro suo figlio, di nome Mokimu. In alcuni casi le didascalie citano il solo nome del defunto o della defunta; il busto di Aqamat ritratta con in mano il fuso e l'arcolaio (danneggiati) è invece accompagnato da un'iscrizione articolata su otto brevi righe (Cat. p. 74, fig. 86 [la fotografia è a rovescio] = PAT 1828: a sin. del volto «Aqamat / figlia / di Hairan figlio di / Bonnur / Ahimé». A destra: «La madre di / Nabuzabad, / (figlio di) Barikay». A differenza di quanto riportato nel catalogo, nel caso di un altro busto che ritrae madre e figlio (Cat. p. 86, fig. 99 = PAT 1851), il nome del bambino, Atettan, è registrato nell'epigrafe aramaica: «Ahimé, Abna / figlia di Corbul[on] / Atetta[n suo figlio] / Ahimé». In altri casi, il catalogo e le didascalie all'interno della mostra forniscono indicazioni più ampie relative all'identità degli individui raffigurati, come per il rilievo rappresentante fratello e sorella (Cat. p. 92, fig. 105 = PAT 1802), o ne viene dato l'intero testo in traduzione, come per il rilievo raffigurante un uomo con alle spalle un *dorsalium* (Cat. p. 84, fig. 95 = PAT 1847), o per il ritratto di donna seduta proveniente dalla stessa tomba (Cat. p. 90, fig. 103 = PAT 1859). La tomba in questione è l'ipogeo di Zabdateh da cui provengono altri busti funerari (si vedano le iscrizioni PAT 1843-1866), tra i quali il già citato ritratto di Aqamat e suo figlio (Cat. p. 74, fig. 86 = PAT 1828). In altri casi, come per la statua parzialmente mutila raffigurante un personaggio seduto (Cat. p. 25, fig. 7) se ne suggerisce con eccessiva cautela l'identità, mentre una lettura completa dell'epigrafe aramaica incisa sullo zoccolo mostra che si tratta, inequivocabilmente, di una statua maschile: *ḥbl 'gylw br zbdbwl / 'bwhwn* «Ahimé, Ogailu, figlio di Zabdibol, loro padre». Mancano, nel catalogo, rinvii alle edizioni dei testi o numeri di inventario dei musei, o un indice generale dei materiali iscritti e non, e ciò rende un poco macchinosa l'identificazione dei vari rilievi. Oltre ai rilievi funerari è esposto un esempio di un'altra tipologia testuale tipica di Palmira, i testi di concessione o vendita di parti o delle intere strutture funerarie palmirene. Si tratta di un'iscrizione del 193 d.C. da Qariateyn, nella Palmirena (Cat. p. 91, fig. 104 = PAT 0555), che ricorda la costruzione e decorazione di un'esedra destinata a contenere più sepolture, da parte di Shayyan, figlio di Taime, figlio di Abgar, in uno spazio all'interno di un'ipogeo cedutogli da una donna di nome Shagal, verosimilmente la pronipote del costruttore della tomba, Pasiel, figlio di Astorga. Da notare la spaziatura tra la prima parte dell'iscrizione che contiene il testo di fondazione (e la descrizione dell'articolazione interna degli spazi, corridoi con loculi, costruiti rispettivamente da Pasiel, figlio di Astorga, figlio di Awed, figlio di Lishamash, figlio di Lishamash e da Zubaida, figlio di Ma'an, figlio di Bolnur, figlio di Nuri'ateh) e la seconda parte che fa riferimento alla transazione precedentemente conclusa tra Shagal e Shayyan. Tra gli altri materiali esposti, sono interessanti il busto anepigrafo di donna che porge il seno al proprio bambino (Cat. p. 84, fig. 96, la fotografia è a rovescio) esempio rarissimo nell'iconografia palmirena, o il frammento che mostra la celebre processione di donne velate (Cat. p. 124, fig. 151) ritrovato negli scavi del tempio di Allat. Si segnalano inoltre il frammento di busto maschile in marmo bianco ritrovato a Palmira (Cat. p. 73, fig. 85), il coperchio di cofanetto per gioielli in avorio (Cat. p. 29, fig. 13), elemento che accompagna di frequente i ritratti femminili, come il citato ritratto di fratello e sorella (Cat. p. 92, fig. 105 = PAT 1802), il medaglione d'alabastro di piccole dimensioni proveniente da una tomba e raffigurante due busti (Cat. p. 47, fig. 41). Nella sezione dedicata a *Il Pantheon* sono esposti rilievi rappresentanti divinità e altari; tra questi il rilievo che raffigura Abgal ed Ashar, divinità arabe del deserto (Cat. p. 102, fig. 122 = PAT 1670), o gli altari, uno dei quali (Cat. p. 131, fig. 157) è dedicato al cosiddetto «Dio Anonimo», divinità invocata con l'eufemismo «Benedetto-sia-il-suo-nome-per-sempre» che indica un aspetto del culto di Baalshamen. Poco convincente è invece l'identificazione con la dea Ishtar della divinità raffigurata in un rilievo (Cat. p. 125, fig. 152 = PAT 0008). L'iscrizione dedicatoria fortemente mutila che lo accompagna, contiene, nell'ultima parte, l'espressione [… *'š]tr' ṭbt'* da interpretarsi come «la buona dea» piuttosto che come il nome della dea Ishtar. Sono

inoltre esposti nella sezione *La comunità siriana a Roma*, tra gli altri materiali, l'altare e i rilievi con iscrizioni dedicate a divinità siriane ritrovati a Roma. Tra questi, il rilievo con dedica in greco e aramaico agli dei Aglibol e Malakbel (Cat. p. 141, fig. 172 = PAT 0247) e l'altare con dedica in latino al *Sol sanctissimus* e, in aramaico, a Malakbel e agli dèi di Tadmor (Cat. p. 139, fig. 169 = PAT 0248) scoperti già nel XV secolo: il primo a Trastevere, pubblicato da Jan Gruter nel 1616, e il secondo presso la Marmorata, pubblicato da Jacob Spon nel 1683, le cui iscrizioni ebbero un ruolo importante nella decifrazione del palmireno. Un'ultima piccola sezione della mostra si interroga sull'ultima fase della vita di Zenobia a Tivoli, con l'ausilio delle fonti classiche e presentando frammenti di statue presumibilmente coeve, ma non direttamente riconducibili a Zenobia, frutto di un sequestro condotto a Tivoli ad opera della Guardia di Finanza nel 1995. Fotografie dell'Archivio Alinari ingrandite a tutta parete, che mostrano Palmira intorno al 1870, fanno da sfondo alle varie sale.

Concordanze: rilievi iscritti*

Cat. p. 22, fig. 5 = PAT 0773	Roma, Museo Nazionale d'Arte Orientale
Cat. p. 25, fig. 7 -	Damasco, Museo Archeologico Nazionale
Cat. p. 38, fig. 33 = PAT 0010	Città del Vaticano, Musei Vaticani
Cat. p. 40, fig. 36 -	Città del Vaticano, Musei Vaticani
Cat. p. 71, fig. 81 = PAT 2138	Palmira, Museo di Palmira
Cat. p. 72, fig. 82 -	Parigi, collezione privata
Cat. p. 74, fig. 86 = PAT 1828	Palmira, Museo di Palmira
Cat. p. 82, fig. 93 -	Palmira, Museo di Palmira
Cat. p. 84, fig. 95 = PAT 1847	Palmira, Museo di Palmira
Cat. p. 85, fig. 97 -	Palmira, Museo di Palmira
Cat. p. 86, fig. 99 = PAT 1851	Palmira, Museo di Palmira
Cat. p. 90, fig. 103 = PAT 1859	Palmira, Museo di Palmira
Cat. p. 91, fig. 104 = PAT 0555	Palmira, Museo di Palmira
Cat. p. 92, fig. 105 = PAT 1802	Damasco, Museo Archeologico Nazionale
Cat. p. 95, fig. 109 = PAT 1593	Palmira, Museo di Palmira
Cat. p. 95, fig. 110 = PAT 2001	Palmira, Museo di Palmira
Cat. p. 102, fig. 122 = PAT 1670	Damasco, Museo Archeologico Nazionale
Cat. p. 103, fig. 123 = PAT 0988	Damasco, Museo Archeologico Nazionale
Cat. p. 109, fig. 131 = PAT 1328	Roma, Museo della Civiltà Romana (copia**)
Cat. p. 125, fig. 152 = PAT 0008	Damasco, Museo Archeologico Nazionale
Cat. p. 129, fig. 154 = PAT 2758	Damasco, Museo Archeologico Nazionale
Cat. p. 131, fig. 156 -	Palmira, Museo di Palmira
Cat. p. 131, fig. 157 -	Palmira, Museo di Palmira
Cat. p. 139, fig. 169 = PAT 0248	Roma, Musei Capitolini
Cat. p. 140, fig. 171 = PAT 0249	Roma, Musei Capitolini
Cat. p. 141, fig. 172 = PAT 0247	Roma, Musei Capitolini

* Un'edizione delle sette iscrizioni non incluse in PAT è in preparazione a cura di chi scrive.
** L'originale si trova al Museo di Palmira.

Abbreviazioni: PAT = D. R. Hillers e E. Cussini, *Palmyrene Aramaic Texts*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore - London 1996 (Publications of the Comprehensive Aramaic Lexicon Project 3).

Eleonora Cussini
Dipartimento di studi eurasiatici
Università Ca' Foscari di Venezia
San Polo 2035
I-30125 Venezia
e-mail: cussini@unive.it

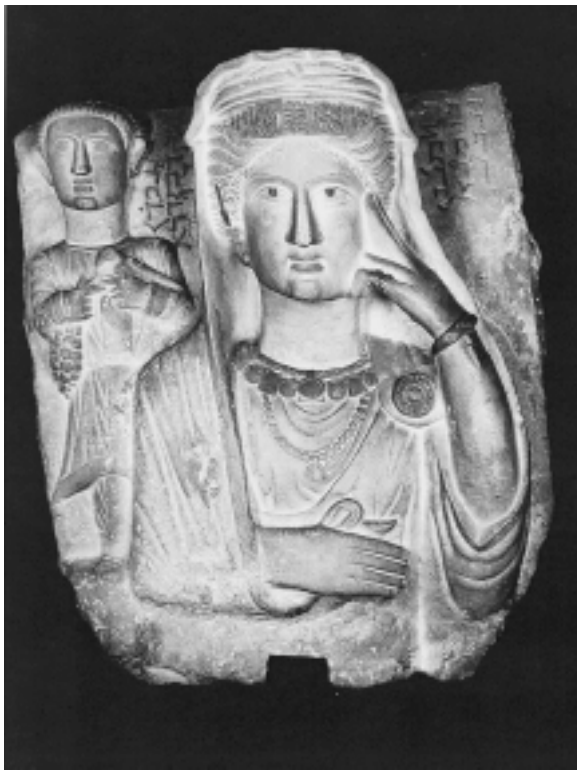

Fig. 1: Busto funerario di Batmalku con il figlio Hairan (Cat. p. 22, fig. 5).

Fig. 2: Architrave dal tempio di Baalshamen (Cat. p. 61, fig. 57).

Elisabeth Borgolotto

CONGRESSO INTERNAZIONALE: *L'EXPULSION DES JUIFS DE PROVENCE ET DE L'EUROPE MÉDITERRANÉENNE (XV^E-XVI^E SIÈCLES). EXILS ET CONVERSIONS* (MONTPELLIER, UNIVERSITÉ PAUL VALÉRY, 10-12 SETTEMBRE 2001)

Il convegno che si è tenuto nel settembre 2001 presso la sede dell'Università di Montpellier III, *en mémoire de Georges Duby,* si è aperto in presenza di Madame Andrée Duby con Gérard Dédéyan e Carol Iancu, condirettori di «Juifs, Arméniens et Chrétiens d'Orient», e di Danièle Iancu, ex allieva di Duby, del CNRS-CERL di Parigi. Il tema era la cacciata degli ebrei dalla Provenza e dall'Europa mediterranea nel XV e XVI secolo. In apertura è stato ricordato che ormai esiste «une véritable école d'une histoire juive née grâce à Georges Duby».

Nell'arco di due giornate e mezzo il lavoro si è articolato su sei temi di studio. Le relazioni del lunedì mattina si sono incentrate sull'argomento *De l'insertion à l'expulsion: les Juifs en Provence au XVe siècle.*

La sessione di studio è stata aperta da Noël Coulet con la relazione *Abram Boniaqui, un juif aixois du début du XVe siècle. Autour d'un inventaire de 1424.* Abram Boniaqui, figlio di Vitalis Boniac, alla fine del Trecento fu, come il padre, uno dei *baylons* della comunità degli ebrei di Aix-en-Provence. Grazie ai numerosi atti notarili e all'inventario steso dopo il suicidio avvenuto nel 1424 al momento della devoluzione della tutela dei figli minorenni, conosciamo le sue attività, in particolare di prestatore. L'inventario elenca i beni mobili e immobili (una casa nel quartiere ebraico, una biblioteca di 80 libri, e un patrimonio fondiario modesto di tre vitte), i pegni e, secondo il libro di conto, tutti i crediti per un totale di 2365 fiorini, 6 grossi e 3 denari che gli erano dovuti (alcuni dei quali risalivano al 1405!). La maggioranza dei 26 prestiti compiuti a casa sua sarebbe stata fatta a delle donne (di nascosto dai mariti?) dato le numerose cinture e anelli presenti. Boniaqui era un importante prestatore i cui clienti, che provenivano spesso da altre località, erano contadini, artigiani ma anche notai, medici e notabili.

È seguita la relazione di Philippe Bernardi, dal titolo *Juifs et organisation du travail en Provence au XVe siècle,* che ha avuto come oggetto di studio gli artigiani ebrei, una parte della popolazione ebraica spesso lasciata nell'ombra per la mancanza di fonti. Il relatore – che si occupa del lavoro nel Medioevo – ha sottolineato la quasi completa assenza degli ebrei negli studi in questo campo e ha cercato di fare il punto sul ruolo occupato (integrazione o marginalizzazione) da una parte della comunità ebraica nel mondo degli artigiani nella Provenza del Quattrocento. A Marsiglia come ad Aix tra il Trecento e il Quattrocento, il numero degli artigiani ebrei sembra diminuire e le loro condizioni di lavoro peggiorare; fatti questi che non si possono spiegare solo con la presenza di numerose confraternite di mestieri, la cui vocazione religiosa escludeva gli ebrei. Se gli artigiani ebrei non potevano avere alle loro dipendenze operai cristiani, il contrario è spesso attestato fino al 1451, anno della bolla di Niccolò V, che vietava ai cristiani una qualunque associazione di commercio o d'industria con gli ebrei. Numerose domande sono ancora senza risposta , come ad esempio quella relativa alla formazione di artigiani ebrei. Ma tali domande sono parte integrante dei problemi posti dalla storia stessa del lavoro nel Medioevo; storia che in nessun modo può non occuparsi della componente femminile, giovanile, servile o ebraica.

Yves Grava nella relazione *Les Juifs de l'étang de Berre dans les crises du XIVe siècle* ha esaminato le fragilità dell'insediamento ebraico nello stagno di Berre durante le crisi del Trecento.

Nella relazione *Une tentative d'expulsion à Pertuis en 1499,* Elie Nicolas ha presentato il caso della cittadina di Pertuis che, alla fine del Quattrocento, dopo Arles, espulse gli ebrei, i quali conobbero le stesse vissicitudini delle altre comunità provenzali.

Il lunedì pomeriggio è stato dedicato al tema delle espulsioni: *Les expulsions alentour. Chemins de l'exil provençal* con i tre primi interventi su *Le modèle espagnol à peine antérieur* e i tre successivi su *Les banissements postérieurs.*

La relazione *Femmes «conversas» de la Girona médiévale: quelques mots pour son histoire* di Silvia Planas ha aperto la sessione pomeridiana del lunedì: nella Girona ebraica, l'anno 1391 fu ben più significativo dell'anno 1492, perché segnò l'inizio delle conversioni. Silvia Planas ha ricordato il destino di tre donne ebree di Girona: una rimasta ebrea, una «conversa» che acquisì un livello sociale di rilievo, e un'altra «conversa» che fu accusata di giudaizzare.

Ha fatto seguito la relazione di Miguel Angel Motis Dolader su *L'expulsion des Juifs de la Couronne d'Aragon: directives, causes et conséquences* che ha presentato e analizzato tutti i particolari dell'espulsione degli ebrei dalla Corona d'Aragona nell'arco di un secolo (1391-1492).

Henri Bresc ha dedicato il suo intervento a *L'expulsion des Juifs de Sicilie* esaminando la situazione degli ebrei in Sicilia prima, durante e dopo il 1492, sottolineando la scarsa conoscenza del giudaismo siciliano medioevale. La Sicilia nel 1492 contava circa 4400 fuochi ebraici (ossia un po' più del 4% della popolazione) di lingua e di costumi arabi. Le tensioni non mancavano ma in generale essi erano ben integrati. L'editto d'espulsione della Corona d'Aragona fece nascere delle resistenze tanto da parte delle città, che temevano una disorganizzazione economica, quanto da parte degli ebrei stessi. Fu così che gli ebrei rimasero fino al 12 gennaio 1493. Solo un centinaio di case avrebbero scelto la via della conversione. Gli altri si imbarcarono per il Regno di Napoli, in seguito li si ritrova anche a Roma e nell'Impero Ottomano.

Renata Segre ha riferito delle sue ricerche su *L'expulsion des Juifs des Marches en 1569*. La comunità delle Marche fu forse la principale tra quelle che fiorirono sotto il dominio dei papi grazie alla sua diffusione sul territorio e alle sue imprese, anche da un punto di vista culturale. È stata presentata la storia della fine di questa comunità, in particolare a Macerata e ad Ascoli Piceno.

Si è tornati oltralpe con la relazione di René Moulinas sulle *Velléités d'expulsion dans le Comtat Venaissin et à Avignon (1569-1593)*. In queste terre del papa, gli ebrei non furono espulsi, malgrado l'esistenza di sentimenti antiebraici che portarono ad esempio ad una strage a Carpentras nel 1459 e ad alcuni tentativi di espulsione. Vi arrivarono gli ebrei espulsi dalla Provenza. I motivi per i quali il papa permetteva agli ebrei di rimanere nei suoi Stati erano di carattere dottrinale; infatti il popolo ebraico non era più il popolo di Dio ma il popolo-testimone, la cui sfortuna, vista come castigo divino, era il segno della verità del cristianesimo. In questo senso, l'esistenza degli ebrei era essenziale ma essi dovevano essere tenuti in uno stato di umiliazione e di miseria. Nell'aprile 1569, Pio V decise che gli ebrei avevano tre mesi a disposizione per lasciare Avignone e il Comtat Venaissin. L'espulsione in realtà non ebbe luogo per motivi creditizi. Anche la bolla di Clemente VIII del 1593, *Caeca et obdurata*, che limitava a tre le città dove gli ebrei potevano vivere (Roma, Ancona e Avignone), non fu applicata. La congiuntura portò a una semplificazione della carta degli insediamenti ebraici ma non all'apparizione di un problema di neofiti.

Gérard Nahon ha analizzato la situazione in Francia all'inizio del Seicento nella sua relazione *Exception française et réponse au modèle ibérique: Maria dei Medici et la Déclaration qui expulse les Juifs du Royaume de France du 23 avril 1615*. Il relatore si è chiesto quali erano state le cause, gli obiettivi, le conseguenze e il significato della Lettera Patente di Luigi XIII del 23 aprile 1615, due secoli dopo l'espulsione degli ebrei dalla Francia operata da Carlo VI il 17 settembre 1394 e più di un secolo dopo le espulsioni dalla Provenza da parte di Luigi XII il 23 maggio 1500 e 31 luglio 1501. C'era allora in Francia, malgrado la loro espulsione dal Regno nel 1394, una certa tolleranza nei confronti degli ebrei. Il medico della Regina Maria dei Medici, Elia di Montalto, era stato autorizzato a praticare la sua religione. A Metz, gli ebrei beneficiavano della Lettera Patente di Enrico IV del 24 marzo 1603; a Bordeaux, Nantes, Paris, Rouen, Saint-Jean-de-Luz e in altre città, in quanto *Nouveaux Chrétiens*, beneficiavano della Lettera Patente di Enrico II del 1550. A seguito delle nozze del re con Anna d'Austria e della sorella Elisabetta di Francia con Filippo IV di Spagna, la Francia seguì il modello spagnolo in materia di ebrei. Ma le Lettere Patenti francesi sono di senso ambiguo e imprecise e non costituirono una minaccia per lo sviluppo del gruppo dei *Nouveaux Chrétiens* portoghesi sul litorale sud-ovest dell'Atlantico.

Questa prima giornata di lavori si è chiusa con una lettura di Daniel Mesguich, molto bella, di testi storici e letterari sui «néophytes» e i «marranes».

La prima mezza giornata del martedì mattina è stata dedicata a *L'exil provençal. Chemins italiens et levantins*.

Ha iniziato Mauro Perani con una relazione su *Les Juifs en Sardaigne. Le refuge de 1486* nella quale ha messo in rilievo la presenza in Sardegna nei secoli XIV e XV di ebrei provenzali, ben prima dell'arrivo degli esuli del 1486, come a Cagliari o ad Alghero, dove la più importante famiglia ebraica di origine provenzale era quella dei Carcassona. È attestato, alla fine del Quattrocento, l'incremento di un flusso migratorio, dal porto di Marsiglia verso la Sardegna, dove molti ebrei provenzali avevano da tempo dei parenti. Ma per questi ebrei lo scalo sardo fu brevissimo; nel 1492 l'editto d'espulsione degli ebrei dalla Corona d'Aragona toccò anche gli ebrei della Sardegna, fra cui i provenzali venuti di recente.

Guy Le Thiec, assente, avrebbe dovuto proseguire i lavori con una relazione dal titolo «*De France vint le salut»: l'expédition italienne de Charles VIII et les espérances messianiques des Juifs de Rome et de Naples*. Il relatore si proponeva di esaminare la confluenza tra culture profetiche, ebraica e cristiana, durante la spedizione del re di Francia Carlo VIII in Italia negli anni 1494-1495. La venuta di Carlo VIII, dipinto dalla propaganda francese come il sovrano annunciato nelle profezie, fu vista dagli ebrei letterati romani e napoletani come l'inizio dei tempi messianici.

Michele Luzzati ha presentato una indagine sul tema dell'immigrazione ebraica dalla Francia in diverse località italiane, basandosi anche sullo studio dei cognomi toponimici degli *Juifs originaires du Midi de la France en Piémont et en Italie (fin XIVe-XVIIIe siècles)* per la ricostruzione dei flussi d'arrivo in una zona specifica, il Piemonte, a partire dall'elenco precedentemente stabilito da Vittore Colorni e dai tre voluni *The Jews in Piedmont* pubblicati da Renata Segre per la *Documentary History of the Jews in Italy* diretto da Shlomo Simonsohn.

In seguito Elisabeth Borgolotto ha parlato delle sue ricerche sugli *Juifs provençaux et français dans les sources florentines du XVe siècle*. La relatrice ha presentato il piccolo gruppo di ebrei, francesi e provenzali, a Firenze e altrove nell'Italia centrale, segnalati dalle fonti fiorentine, e ha preso in considerazione l'ipotesi che l'Italia, e in particolare Firenze, sia stata terreno ideale per la fuga, dopo l'espulsione dalla Provenza nel 1501, perché già preparato dalla presenza di altri ebrei provenzali.

Abraham David nella sua relazione *Juifs provençaux en Eretz Israel (XVe siècle)* ha esaminato la situazione della congregazione provenzale a Safed nel Cinquecento. Tale congregazione dipendeva economicamente dalle comunità provenzali in Provenza e in Italia. Le fonti rivelano gli sforzi della comunità di Cuneo, composte da ebrei provenzali, per aiutare la yeshivah della congregazione a Safed fondata da Rabbi Joseph Caro. Altre comunità parteciparono a questo sforzo filantropico, come Casale Monferrato e Asti, Avignone in Provenza, o Nizza in Francia.

Simon Schwarzfuchs, nella sua relazione su *Le refuge levantin des Juifs expulsés de Provence (1501)*, su documentazione ottomana o ebraica, ha seguito i movimenti degli esuli dalla Provenza e ha ricostruito la storia della comunità più importante, e forse la sola, da loro fondata: quella di Salonica, dove l'esistenza di un Kahal di Provenza è attestata per secoli. Sappiamo da testi rabbinici o testi letterari contemporanei che questa comunità provenzale di Salonica, non molto numerosa, sopravvisse fino al ventesimo secolo, prima di scomparire in circostanze tragiche.

Il martedì pomeriggio è stato dedicato a *Conversos-Néophytes. Pour une typologie*.

Ha Iniziato Claude Denjean con *Les néophytes en Roussillon et en Cerdagne au XVe siècle: déracinement et intégration* che ha esaminato la situazione degli ebrei in queste due zone, luogo di conflitto tra la Francia e la Corona d'Aragona. Proponendo una tipologia dei neofiti, la relatrice ha fatto vedere come le comunità ebraiche si indebolirono a causa delle conversioni, ben prima dell'espulsione del 1493.

Ha fatto seguito la relazione di Alain Servel su *La survivance de réseaux plurigénérationnels: les néophytes aptésiens et leur descendance au XVIe siècle* che ha riferito delle sue ricerche sui neofiti della città di Apte che si erano integrati molto bene nella società cristiana.

La giornata del martedì si è chiusa con la visita del *mikweh* medievale di Montpellier nella sede dell'Institut Universitaire Euroméditerranéen Maïmonide.

L'ultima mezza giornata dei lavori, dedicata al tema *Dans l'Europe du XVIe siècle*, è stata aperta dal presidente della seduta Charles-Olivier Carbonell che ha chiesto un minuto di silenzio «pour que la

paix règne parmi les frères d'Abraham» in memoria delle vittime degli attentati avvenuti il giorno precedente negli Stati Uniti d'America.

La relazione di Danièle Iancu dal titolo *Une Provence remplie d'«olim judei»: l'impôt qui les singularise dès 1503* ha analizzato l'evoluzione di un sistema di percezione fiscale che va dalla *tallia judeorum* alla tassa che toccava, fin dal 1503, il gruppo minoritario degli *olim judei* (i già ebrei) e alla tassa di Luigi XII del 1512 sui neofiti della Provenza.

Infine Roberto Bonfil con *L'espace marrane à l'aube de l'époque moderne. Réflexions rétrospectives sur une expérience oecuménique ratée* ha presentato un quadro del marranismo, o piuttosto dei marranismi, soffermandosi sull'esempio di un *responsum* di Azariah Figo, rabbino a Venezia dal 1627, che tratta dei doveri di un padre ebreo nei confronti del figlio cristiano e le litigiose questioni normative che ne derivano.

Il convegno si è chiuso, dopo che Gérard Nahon e Charles-Olivier Carbonell hanno sottolineato, rispettivamente, l'aspetto emotivo di questo campo della storia ebraica e la necessità di una «intelligence du coeur» per poterla studiare, coll'intervento di René-Samuel Sirat che ha insistito sul fatto che «l'exil, le retour et la rédemption sont étroitement liés».

Il volume degli atti di questo convegno, che ci auguriamo di leggere presto, costituirà un punto di riferimento imprescindibile per chi vuole avere il quadro degli studi e delle ricerche più recenti sul tema dell'espulsione degli ebrei dalla Provenza e dall'Europa mediterranea.

Elisabeth Borgolotto
3 Lotissement la Samaritaine,
32700 Lectoure, France
e-mail: eliborgolotto@hotmail.com

Massimo Longo Adorno

CONVEGNO: *EBRAISMO E QUESTIONE NAZIONALE NEL '900: UN BILANCIO STORIOGRAFICO* (MESSINA, 19 NOVEMBRE 2001)

Le vicende inerenti allo sviluppo di una coscienza nazionale costituiscono un indice sintomatico dei rapporti tra società civile e minoranze nell'età contemporanea. Le cornici ideologiche, istituzionali e politiche che l'ascesa dell'idea di nazione offrì alla minoranza «per eccellenza» della società europea, gli ebrei, presentano un forte valore di riferimento nel rivelare anche la particolarità dell'identità nazionale italiana. Il portato di questa esperienza storica-politica, tipica del '900, continua ad alimentare il dibattito culturale e civile anche con riferimento alle nuove e spesso contraddittorie esigenze maturate dalla società israeliana contemporanea. Nella consapevolezza di ciò, si sono articolati i lavori del convegno di studi «Ebraismo e questione nazionale nel '900 – un bilancio storiografico», tenutosi a Messina il 19-11-2001, organizzato dall'Istituto di Studi Storici «Gaetano Salvemini», in collaborazione con le facoltà di Lettere e di Scienze Politiche dell'ateneo peloritano. Ospitato presso i locali del rettorato, il convegno si è articolato in due sessioni: una al mattino, e l'altra al pomeriggio. La seduta mattutina presieduta e introdotta dal professor Giuseppe Buttà, (Università di Messina), ha visto gli interventi di Carlo Ghisalberti (Università «La Sapienza» Roma); Ester Capuzzo (Università «La Sapienza» Roma) e Mario Toscano (Università «La Sapienza» Roma). Ghisalberti nella sua relazione «Tra esperienza e memoria: riflessioni sulla vita ebraica italiana del '900», ha posto in luce la natura per così dire peculiare dell'ebraismo italiano, assimilato più che integrato, ma tuttavia mai totalmente immemore del proprio retaggio e delle proprie radici. La relazione di Ester Capuzzo, ha posto in evidenza il dramma causato dall'improvviso irrompere dell'antisemitismo di stato nelle vite degli ebrei italiani. Ma il tentativo da parte fascista di sopprimere l'identità ebraica, condusse per converso molti figli di quell'ebraismo italiano borghese ed ultra- assimilato ad una riscoperta di quest'ultima, sino alla scelta più logicamente conseguente, la *'Aliyyah* verso *Ereṣ Israel*, congiunta all' impegno di militanza politica sionista, vissuto anche come scelta antifascista radicale. La relazione di Mario Toscano «Sionismo e identità ebraica italiana nel secondo dopoguerra». Ha posto l'accento sul rapporto che le vicende legate alla nascita e allo sviluppo dello stato di Israele hanno avuto nel concreto definirsi sul piano socio-politico e esistenziale di una nuova tipologia identitaria ebraica nell'Italia dell' ultima metà del '900. La sessione pomeridiana, presieduta dal professor Santi Fedele (Università di Messina), ha registrato gli interventi dell' ambasciatore Sergio I. Minerbi «Il Vaticano e il sionismo», e di Massimo Longo Adorno (Istituto «Gaetano Salvemini») «Nuovi storici contro vecchie verità? La pericolosa mitologia del post-sionismo». Minerbi nella sua dotta relazione, assai ricca di spunti attualizzanti di riflessione, ha compiuto un ampio excursus in merito all'atteggiamento tenuto dalla chiesa nei confronti del movimento ebraico di rinascita nazionale, partendo dall'epoca di Herzl ed arrivando sino ai giorni nostri (riservando particolare attenzione al pontificato di Giovanni Paolo II). Longo Adorno, partendo da un'analisi del saggio di Efraim Karsh «*Fabricating Israeli History*», ha effettuato una ricognizione documentaria delle contraddizioni in cui spesso si dibatte una storiografia che pressata da esigenze politiche contingenti, rinuncia (in qualche caso anche in malafede), a quello che dovrebbe essere il compito primario di ogni vero storico, vale a dire: l'accertamento della verità.

Il convegno, che ha visto la partecipazione di un pubblico numeroso e attento, ha costituito anche occasione di un avvicinamento fattivo ad una problematica solo apparentemente lontana dalla vita di ogni giorno, ma che proprio per i suoi risvolti civili e etici riguarda noi tutti in prima persona.

Massimo Longo Adorno
via C. Colombo, 182
I-98060 Marina di Patti (Me)
e-mail: dmass.adorno@tiscalinet.it

Chiara Peri

CONVEGNO: *LE DISCIPLINE ORIENTALISTICHE COME SCIENZE STORICHE* (ROMA, 6-7 DICEMBRE 2001)

L'incontro che si è tenuto lo scorso dicembre presso la Biblioteca di Storia Moderna e Contemporanea di Roma è il risultato di un'esperienza di scambio durata più di un anno attraverso la *mailing-list* OrientaLista (http://it.groups.yahoo.com/group/orientalista/). Quest'ultima è stata creata per rispondere all'esigenza, comune a molti dottorandi e dottori di ricerca in discipline orientalistiche, di conoscere quali siano gli interessi scientifici e il campo di studi specifico dei propri colleghi e avere la possibilità di scambiarsi informazioni ed esperienze. Per la prima «uscita» dal mondo virtuale è stato scelto un tema che costituisce il presupposto della possibilità di un dialogo tra discipline molto diverse: ognuno dei relatori è stato invitato a presentare brevemente la propria ricerca e a collocarla in una prospettiva più ampia, evidenziando quale apporto essa possa offrire allo studio della storia come scienza umana, fine ultimo e punto di riferimento costante di tutte le discipline umanistiche. Se dunque gli argomenti trattati possono apparire molto eterogenei, nelle discussioni pomeridiane si è tentato di tirare le fila dell'incontro, con un confronto più esplicitamente metodologico intorno a temi che i partecipanti al convegno avevano stabilito insieme, per mezzo della *mailing-list* e durante gli incontri preparatori.

La prima mattinata di relazioni si è aperta con l'intervento di Francesca Balossi (*La ceramica come strumento di indagine di una società preistorica: la produzione della* dark-faced burnished ware *nel Neolitico medio in Cilicia e Siria settentrionale*): il tema centrale della relazione era mostrare come lo studio della produzione ceramica sia un valido strumento per porre interrogativi storici di ampio respiro, di natura sociale, politica ed economica. Alessandra Mezzasalma (*Lo studio delle cretule nella preistoria e protostoria vicino orientale: dalla contestualizzazione all'interpretazione*) ha offerto un esempio di come l'interpretazione di *corpus* di dati sia possibile solo attraverso l'esame del contesto in cui essi si situano. La relazione di Fiorella Scagliarini (*L'alfabeto nordarabico antico e i suoi rapporti con il semitico nordoccidentale*) ha sottolineato l'apporto che l'epigrafia nordarabica, con tutta la problematicità di classificazione linguistica che essa implica, può dare alla conoscenza storica del Vicino Oriente antico. Danila Piacentini (*La tomba come «casa dell'eternità» a Palmira*) ha portato l'esempio dell'analisi di un monumento funerario per mostrare come un duplice approccio ai dati, di tipo archeologico e di tipo epigrafico, possa condurre a risultati interpretativi più completi e soddisfacenti. Infine Giuseppe Regalzi (*L'edizione critica della Bibbia ebraica: Giona come esempio*) ha affrontato il difficile tema dell'edizione critica della Bibbia ebraica, illustrandone le problematiche più significative attraverso casi specifici posti dall'edizione del libro di Giona a cui sta lavorando.

La prima discussione pomeridiana aveva come tema *Le finalità delle discipline storiche* e *Il vaglio dei documenti nella ricerca storica*, due aspetti strettamente connessi dello stesso problema, che si potrebbe riassumere nella domanda: perché e in che modo ci interessa studiare la storia? Una domanda ulteriore è subito emersa: è esatto definire la storia una scienza? Esistono negli ultimi anni delle chiare tendenze ad applicare parametri meccanicistici alle discipline umanistiche, a rozza e imprecisa imitazione delle «scienze esatte»: certamente la definizione di «scienze storiche» non voleva indulgere alla suggestione di banalizzare i problemi storici nelle operazioni statistiche di un *data base*. La nostra esperienza di studio e l'organizzazione stessa dell'incontro di dicembre ci portano a ribadire l'importanza di usare le nuove tecnologie, da cui si possono trarre obiettivi vantaggi e che sarà necessario «interpretare» con consapevolezza nelle accresciute possibilità che esse offrono. Sarà però altrettanto importante non perdere di vista la prospettiva generale in cui si studia, in modo che la rapidità con cui si possono ottenere le risposte non vada a scapito della qualità delle domande. Infine la discussone si è soffermata sul valore dello studio della storia, che molti di noi sentono anche come un impegno morale e, in qualche modo, sociale: studiare la storia servirebbe insomma ad aumentare la consapevolezza di essere a nostra volta soggetti storici. Ciò comporta anche la coscienza della non oggettività del proprio approccio e l'impegno a interrogarsi continuamente sulla validità dei modelli interpretativi di cui ci serviamo. Una visione

«oggettiva», o ciò che più vi si avvicina ad essa, si può ottenere solo componendo la visione imperfetta di lenti diversamente deformanti. Sarà dunque necessario riproporsi costantemente di non sottovalutare i condizionamenti ideologici delle fonti antiche, della bibliografia moderna e della propria storia personale.

La seconda mattinata di relazioni si è aperta con l'intervento di Lorenzo Verderame (*L'approccio politico negli scavi del Vicino Oriente tra le due guerre*), che ha offerto l'occasione per una riflessione sul contesto culturale in cui sono nate le discipline orientalistiche. Cristiana Pezzetta (*Aspetti morfologici, tipologici e culturali della ceramica del BA IV B di Ebla: studio preliminare*) ha trattato invece dei problemi connessi all'interpretazione di un *corpus* ceramico. Marta Rivaroli (*La stele di confine: un approccio storico-religioso*) ha offerto un esempio di lettura storico-religiosa di una tipologia di monumenti neoassiri, nel tentativo di mettere in relazione in una prospettiva originale il dato iconografico, il dato epigrafico e la localizzazione geografica dell'oggetto. Chiara Peri (*La Bibbia ebraica come fonte storico-religiosa*) ha affrontato il problema dello sviluppo storico della religione ebraica come esempio della necessità di un uso criticamente consapevole di fonti pesantemente ideologizzate. Caterina Moro (*Sapienti e filologi: la Dottrina di Amenemope e la III collezione di Proverbi*) ha portato alcuni esempi concreti del lavoro filologico che sta conducendo su un testo biblico e sul suo rapporto con modelli egiziani. Elisabetta Traniello (*Ebrei in Polesine nel XV secolo: una presenza complessa*) ha presentato la sua esperienza di studio di un *corpus* di atti notarili, mettendo a fuoco le peculiarità di una ricerca che si basa su una sovrabbondanza di dati e sul problema di selezionarli e interrogarli nel modo più corretto. Natascia Danieli ha concluso gli interventi con una relazione dedicata agli epistolari ebraici come fonte storica.

La seconda discussione pomeridiana ruotava intorno a due temi: *Esperienze di divulgazione e didattica: musei, pubblicazioni non specialistiche, conferenze* e *L'orientalistica nel nuovo panorama dell'università e della ricerca scientifica: quali prospettive?* È stato particolarmente significativo l'intervento della dott. Donatella Mazzeo, direttrice del Museo di Arte Orientale di Roma, in cui i due spunti di discussione si intrecciavano efficacemente: da un lato infatti è stato affrontato il tema del museo come luogo specifico di comunicazione culturale e i molti problemi teorici connessi alla divulgazione, poi approfonditi nel corso della discussione; dall'altro si è fatto un preciso riferimento ai problemi pratici posti dalla legislazione attuale, ai modi in cui si è cercato di instaurare in passato una collaborazione efficace tra mondo della ricerca e gestione del museo e alle difficoltà che sorgono nel portare avanti iniziative di questo genere. Molta strada resta da fare perché la ricerca accademica riesca a interagire in modo efficace con il mondo della comunicazione. Per quanto riguarda l'evoluzione dell'università e della ricerca scientifica, nel panorama in continua evoluzione delle riforme ministeriali e dei mutati orientamenti della didattica, i prossimi anni porteranno a delle trasformazioni strutturali che sarà necessario seguire con attenzione e valutare criticamente.

Gli atti del convegno sono già stati pubblicati esclusivamente in formato elettronico a cura di Giuseppe Regalzi sul sito www.orientalisti.net. È già iniziata la preparazione di un secondo incontro, che si terrà a Roma nel dicembre 2002 e ha come titolo provvisorio «Mutuare, interpretare, tradurre: storie di culture a confronto». Per informazioni è possibile rivolgersi a Chiara Peri (chiara.peri@iol.it) o a Giuseppe Regalzi (regalzi@infinito.it).

Chiara Peri
via Guido Guinizelli 96 pal. 1,
I-00152 Roma
e-mail: chiara.peri@iol.it

Guido Dall'Olio

TAVOLA ROTONDA: *LE INQUISIZIONI CRISTIANE E GLI EBREI* (ROMA, 20-21 DICEMBRE 2001)

Nei giorni 20 e 21 dicembre 2001 si è svolta, presso la sede romana dell'Accademia dei Lincei, la tavola rotonda su *Le inquisizioni cristiane e gli ebrei* (nell'ambito della Conferenza annuale della Ricerca del CNR). Introducendo i lavori, Adriano Prosperi (parlando anche a nome degli altri coordinatori Giuseppe Galasso, Paolo Prodi e Rosario Villari) ha sottolineato la continuità tra i due precedenti incontri tenutisi nella stessa sede nel 1998 e nel 1999 e il presente. Dopo il solenne annuncio dell'apertura degli archivi dell'ex-Sant'Ufficio romano (ora Congregazione per la Dottrina della Fede) il 22 gennaio del 1998, durante il quale era intervenuto anche il cardinale Joseph Ratzinger, e dopo un primo provvisorio bilancio delle ricerche in corso (*L'inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, Roma, 24-25 giugno 1999), l'intenzione è quella di a far sì che gli studiosi possano incontrarsi periodicamente e comunicare i risultati delle loro indagini in un archivio ancora poco conosciuto. La formula scelta – quella di trattare di volta in volta un singolo tema – esprime la volontà di non dare un eccessivo rilievo ad una storia meramente istituzionale dell'Inquisizione romana e delle sue strutture, per affrontare invece più decisamente il ruolo che esse ricoprirono nella società italiana di antico regime. Molto importante – soprattutto in questo caso, dato che si parla di rapporti tra ebrei e cristiani – è anche la comparazione tra l'azione del Sant'Ufficio romano e quella delle analoghe istituzioni iberiche; perciò gli organizzatori del convegno avevano previsto la presenza di due relazioni di argomento spagnolo e portoghese – rispettivamente di Stefania Pastore e di Jaime Contreras – delle quali tuttavia soltanto la prima si è effettivamente svolta, a causa dell'assenza di Contreras.

Dopo l'introduzione di Prosperi, l'archivista della Congregazione per la Dottrina della Fede, mons. Alejandro Cifres, ha comunicato agli studiosi che un nuovo inventario della Stanza storica sarà presto disponibile e, soprattutto, che il limite cronologico di consultabilità per i documenti – finora fissato al 1903 – verrà presto adeguato a quello in vigore presso l'Archivio Segreto Vaticano e quindi spostato al 1922.

Kenneth Stow (*Il papato e gli ebrei: tradizione medievale e nuove tendenze*) ha quindi dato inizio ai lavori del convegno, fornendo un inquadramento generale sulla dottrina cristiana riguardo agli ebrei, dalle epistole paoline fino ai pontefici della prima età moderna, sulla scia dei suoi fondamentali studi sull'argomento. Osservando le vicende da questa prospettiva plurisecolare, Stow ha ribadito ancora una volta la profonda novità della politica conversionistica attuata dai papi a partire dalla metà del Cinquecento, nella quale l'Inquisizione ebbe un ruolo assai rilevante. Stephan Wendehorst (*L'Inquisizione romana e gli ebrei: nuove prospettive per la ricerca*) si è soffermato sugli aspetti generali del rapporto tra ebrei e inquisizione, analizzando in particolare le disposizioni pontificie e i decreti inquisitoriali al riguardo.

Dopo queste prime relazioni di carattere introduttivo, nelle due intense giornate di lavoro i relatori hanno affrontato problemi di diverso tipo. Schematizzando, potremmo suddividere gli interventi in tre categorie principali. Alcuni si sono concentrati sulle fonti, tanto archivistiche (come Stefania Pastore, John Tedeschi e Ulderico Parente) quanto dottrinali (Tommaso Caliò, *L'»omicidio rituale» tra polemica antiebraica e propaganda agiografica*). Altri hanno offerto ricostruzioni complessive sui rapporti tra ebrei e istituzioni cristiane in diversi luoghi e tempi: Pier Cesare Ioly Zorattini per Venezia dal Cinque al Settecento, Renata Segre per Pesaro nel Cinquecento, Lucia Frattarelli Fischer per la Livorno granducale, Guido Dall'Olio per la Ferrara pontificia, Pierroberto Scaramella per il Regno di Napoli nella seconda metà del Cinquecento, Frans Ciappara per Malta nel Settecento. Altri ancora hanno affrontato un singolo problema di portata generale, attraverso l'analisi di uno o più esempi illuminanti: è il caso di Michele Luzzati per gli ebrei e la giustizia secolare, di Vincenzo Lavenia per le confische dei beni, di Simona Feci per l'iconoclastia, di Marina Caffiero per le Case dei Catecumeni, le conversioni e i battesimi forzati, di Oscar di Simplicio per le imputazioni di stregoneria a carico di ebrei. Una apposita sessione del convegno (*Ebrei, giudaizzanti e inquisizione nei secoli XVIII-XIX*) è stata dedicata alla cosiddetta «seconda età

moderna» e ha ospitato, oltre alle già citate relazioni di Marina Caffiero, Tommaso Caliò e Frans Ciappara, l'intervento di David Kertzer – l'autore di un recente volume sul celebre «caso Mortara» – su *Inquisizione ed ebrei negli stati papali (1823-1846)*.

Stefania Pastore (*Nascita e fortuna di una leggenda antigiudaica: fra' Garcia da Zapata e gli inizi dell'inquisizione di Toledo*) ha analizzato in maniera avvincente la costruzione di un falso storiografico che ha attraversato tutta la storia moderna, fino a trovar credito ancora in tempi a noi vicinissimi. I processi contro esponenti dell'ordine di San Girolamo accusati di giudaizzare, che si svolsero tra il 1485 e il 1487, si collocano infatti nel primo, cruciale periodo di funzionamento dell'Inquisizione spagnola. Nonostante le palesi forzature e irregolarità dei procedimenti, riconosciute talora anche sul piano giudiziario (il processo contro il priore del convento di La Sisla, fra' García de Zapata, venne infatti invalidato nel 1489), la leggenda antigiudaica così costruita ebbe un ruolo importante nel proseguimento della politica della monarchia e del clero spagnoli contro gli ebrei. L'interpretazione distorta degli inizi dell'Inquisizione a Toledo fu usata, tra l'altro, per giustificare i primi statuti sulla *Limpieza de sangre*.

Anche Ulderico Parente si è dedicato all'analisi e alla definitiva demolizione di una leggenda storiografica, riguardante in questo caso la favoleggiata origine ebraica di fra' Sisto da Siena e l'altrettanto immaginaria sua condanna a morte per giudaismo. La vicenda religiosa di fra' Sisto è piuttosto da collocare nel contesto – complesso e contraddittorio – delle controversie teologiche interne al cattolicesimo verso la metà del Cinquecento, come indica chiaramente anche il suo legame con un personaggio controverso come Ambrogio Catarino Politi.

John Tedeschi, uno dei pionieri delle moderne ricerche sull'Inquisizione romana, ha richiamato l'attenzione dei presenti sugli importantissimi fondi esistenti presso la biblioteca del Trinity College di Dublino e l'Arhivio di Stato Generale di Bruxelles (*Documenti su ebrei e giudaizzanti negli archivi dispersi dell'Inquisizione romana*). Si tratta di materiale documentario proveniente direttamente dal Sant'Ufficio romano, che per giungere negli attuali luoghi di conservazione ha compiuto un lungo e tortuoso percorso, analizzato dallo stesso Tedeschi nei suoi fondamentali studi sull'argomento. Fino al 1998 erano tra le pochissime fonti prodotte dalla Congregazione del Sant'Ufficio liberamente consultabili; ciononostante, la loro potenzialità è stata finora sfruttata solo in parte. Dopo l'apertura dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, gli studiosi corrono il rischio di dimenticarle completamente. Con numerosi esempi, Tedeschi ha invece dimostrato la grande ricchezza di questi documenti (in particolar modo delle sentenze, ma anche dei carteggi), tanto più importanti in quanto l'arco cronologico da essi coperto (dagli ultimi decenni del Cinquecento ai primi del Seicento) risulta invece assai lacunoso nell'archivio romano ora aperto al pubblico.

Una caratteristica importante di quasi tutti gli interventi dedicati a singole città o stati è il fatto che molti relatori hanno ricostruito le vicende degli ebrei servendosi non soltanto della documentazione inquisitoriale, ma anche di molte altre fonti. Renata Segre, ad esempio (*Gli ebrei nelle carte dell'Inquisizione di Pesaro*), ha mostrato la ricchezza della documentazione vescovile di Pesaro, che illumina assai vivacemente la vita interna della comunità ebraica e anche, a dispetto di chi produsse quelle carte, gli intensi rapporti tra ebrei e cristiani. Analogamente, per la sua indagine sugli ebrei nella Ferrara del Seicento, Guido Dall'Olio si è basato anche su fonti dell'Archivio Storico Diocesano, oltre che su documentazione inquisitoriale; Lucia Frattarelli Fischer ha fatto largo uso dei carteggi diplomatici medicei, indispensabili per chi voglia comprendere la storia degli ebrei in quell'«oasi» nell'Italia dell'età dei ghetti (secondo la celebre espressione di Attilio Milano) che fu Livorno a partire dal 1591. Una menzione a parte merita l'analisi che Pierroberto Scaramella ha condotto su una nutrita serie di processi inquisitoriali contro giudaizzanti del Regno di Napoli tra 1569 e 1582. Soffermandosi sia sulla peculiarità della repressione – condotta, come le quasi contemporanee azioni antiereticali contro i valdesi e contro i riformati di Capua, da autorità statali ed ecclesiastiche – sia sugli aspetti religiosi che emergono dai procedimenti, Scaramella ha fornito un quadro eccezionalmente ricco del giudaismo nell'Italia meridionale, tanto più stupefacente se si tiene conto del fatto che gli ebrei erano stati definitivamente espulsi dal Regno nel 1541. Di particolare interesse risultano i legami tra giudaizzanti e Riforma radicale di orientamento anabattista e/o antitrinitario, già ipotizzati da molta storiografia ereticale e prospettati ora in termini assai più concreti.

Tra i contributi dedicati a singoli temi, Vincenzo Lavenia ha offerto un panorama vasto e articolato relativo a uno degli aspetti meno indagati dell'attività dell'Inquisizione romana, cioè le pene pecuniarie, tracciando un percorso che, partendo da forme «arcaiche» come le multe, approda tra la fine del Cinquecento e gli inizi del Seicento ai sistemi più «moderni» dei sequestri e delle confische. Simona Feci, attraverso l'analisi di alcuni casi di iconoclastia nel ghetto di Roma nel Seicento, ha mostrato come quel tipo di reato appartenesse più agli stereotipi antigiudaici che non alla realtà dei fatti; in ogni caso, le diverse magistrature che avevano giurisdizione sugli ebrei (tribunali del Vicario, del Governatore e dell'Inquisizione) seppero distinguere le responsabilità e graduare le pene tenendo conto delle eventuali attenuanti (come, ad esempio, l'ubriachezza o la minore età dei colpevoli). Marina Caffiero ha messo in luce come, in fatto di politica antigiudaica, l'inquisizione romana abbia conosciuto un'evoluzione opposta rispetto ai suoi equivalenti iberici. In Italia, infatti, la repressione dei rapporti illeciti tra ebrei e cristiani e, soprattutto, la pressione conversionistica, aumentarono fortemente nel corso del Settecento, in particolar modo dopo la metà del secolo. Basandosi soprattutto su documentazione relativa a Roma, la Caffiero ha mostrato un aspetto finora inedito dell'Inquisizione: rispettoso della regolarità delle procedure fino ad apparire ad alcuni addirittura «garantista», il Sant'Ufficio finì col perdere ogni scrupolo e col legittimare qualsiasi tipo di azione conversionistica, dall'«offerta» dei familiari alla fede cattolica da parte dei neofiti fino alla cosiddetta «oblazione del ventre pregnante», con cui il padre o altri parenti di un nascituro si obbligavano a battezzare la creatura senza il consenso della madre, la quale si vedeva così costretta a scegliere tra la conversione e la perdita del legame con i figli.

Non possiamo qui soffermarci su tutte le relazioni, per evidenti ragioni di spazio e di economia del discorso. Gli organizzatori si sono impegnati a far uscire gli atti entro il 2002; speriamo, quindi, che questa breve e incompleta cronaca possa essere presto considerata del tutto superflua. Intanto, possiamo limitarci a rilevare la grande ricchezza e varietà del convegno, sia per quanto riguarda i temi affrontati, sia per l'uso che i relatori hanno fatto delle loro fonti. Nonostante l'Inquisizione fosse spesso al centro delle indagini, è risultato a tutti chiaro che la sola documentazione inquisitoriale, per quanto straordinariamente stimolante, non basta a illuminare fenomeni complessi come la storia degli ebrei nei paesi cattolici; non resta che augurarci che lo stesso accada con i temi dei prossimi convegni.

Guido Dall'Olio
via G. Marconi 65,
I-40122 Bologna
e-mail: guidodallolio@libero.it

Federico Dal Bo

CONVEGNO: *SAGGEZZA STRANIERA: ROMA E IL MONDO DELLA BIBBIA* (VERBANIA, 30 GENNAIO-3 FEBBRAIO 2002)

Come è stato confermato più volte nel corso del ricco convegno di Biblia, associazione laica di cultura biblica (www.biblia.org) su *Saggezza straniera: Roma e il mondo della Bibbia* (Verbania, 30 gennaio-3 febbraio), moderato da Piero Capelli, la più recente scienza biblica stabilisce una correlazione speciale tra la progressiva affermazione del cristianesimo nei primi secoli dell'era volgare e la ridefinizione del paradigma giudaico sotto la pressione dell'impero romano, che sorge dal problema della definizione dell'identità rispetto alla forza politica e militare di Roma.

J. Alberto Soggin ha ipotizzato che le ambizioni politiche, le velleità rivoluzionarie e l'intransigenza religiosa amplificarono la carica drammatica di quei secoli in cui Roma cercava di estendere i propri confini ad Oriente: il cinismo con cui la corte imperiale sostenne il giudaismo favorì la diffusione di una radaicale ostilità verso la compagine ebraica, la quale a sua volta non si sentì autenticamente compresa e tutelata dall'azione dell'Impero. Infatti, Giancarlo Rinaldi ha mostrato che il fatto stesso di aderire alla confessione cristiana e di convertirsi dal paganesimo venisse percepito come un motivo di separazione dalla comunità romana. La seconda rivolta contro Roma, allora, non nacque dalle fantasie apocalittiche, ma rivestì di questa ideologia messianica una tensione ben più tenace.

Eppure, come ha sostenuto Amos Luzzatto, l'ebraismo offrì almeno due figure particolarmente rappresentative di un ebraismo in grado di vivere nella diaspora o addirittura l:*attraverso* di essa: come Daniele, anche Yoḥanan ben Zakkay accolse e praticò uno stile di vita ebraico senza il Tempio, cercando di costruire una dialettica particolare con il potere imperiale costituito. La stessa suggestione, del resto, sembra provenire dalla figura dello storico Flavio Giuseppe che Francesca Calabi ha sottratto ai pregiudizi diffusi che fin dall'antichità lo inquadrarono come un servile traditore della causa ebraica: alla consapevolezza della sconfitta inevitabile della causa ebraica di fronte alla forza delle armate imperiali Flavio Giuseppe aggiunse il realismo pratico di difendere la tradizione ebraica dalla violenza dell'azione militare. La stessa rivolta dei Maccabei, ha osservato Rav Alberto M. Somek non va compresa come una guerra di liberazione dall'oppressione straniera, bensì come una *lotta interna* all'ebraismo, diviso sulla condotta di vita da adottare quotidianamente e, *quindi*, sulle relazioni da stabilire con la '*avodah zarah* romana.

Günter Stemberger è giunto ad una giustificazione originale della divaricazione progressiva tra quello che verrà definito il «giudaismo rabbinico» e il «cristianesimo». Le diverse correnti ebraiche del tempo (farisei, sadducei, esseni) rimasero senz'altro fedeli al paradigma teologico costante del giudaismo, ovvero la persuasione che il Dio unico abbia eletto Israele e gli abbia concesso in eredità la Terra Santa, ma le forme in cui si sarebbe dovuta articolare questa fedeltà ai precetti divini li distinse profondamente, senza tuttavia determinare mai un'autentica fuoriuscita dalla religione mosaica in quanto tale: invece, il primo cristianesimo, afferma Stemberger, segnò una distinzione radicale all'interno delle opzioni religiose dell'ebraismo, perché l'apertura alle genti e alle nazioni determinò una revisione così profonda della *pratica religiosa* che i contemporanei non poterono non avvertire un sentimento di antiteticità. L'analisi delle fonti, del resto, ci restituisce uno schema più preciso e niente affatto ingenuo di questa progressiva opera di scioglimento dall'originale impronta giudaica del cristianesimo, come ha ben argomentato Giorgio Jossa (Università di Napoli «Federico II»), che stabilisce una scansione generale in tre fasi del cristianesimo primitivo: la predicazione storica di Gesù, la predicazione di Paolo e la predicazione di Matteo e Luca. Nell'orizzonte gesuano è completamente assente Roma, perché la predicazione ha un'impronta esclusivamente religiosa; in Paolo la «cittadinanza» (*politeuma*) che fonda la comunità religiosa è un diritto oggettivo che fonda la comunità spirituale; in Matteo e Luca si passerà ad un aperto patteggiamento per Roma, concepita come l'artefice della Diaspora giudaica e, perciò, come il simbolo della punizione divina degli ebrei.

Questa duplice carica semantica attribuita all'Impero Romano è probabilmente il tratto distintivo più appariscente che distingue i temi del testo di *Daniele* dall'*Apocalisse* contentuta nel Nuovo Testamento, come ha dimostrato Piero Stefani in un'attenta esposizione de *La «grande bestia»: Roma nell'apocalittica ebraica e cristiana*. Le due visioni di Daniele riportano un'immagine precisa delle grande potenze dell'epoca persiana (poi lette allegoricamente come la profezia dell'impero romano): il sogno della statua che va in frantumi annuncia una filosofia della storia che vede nello sviluppo umano un progressivo declino della moralità e della giustizia, mentre la bestia descritta nella seconda visione simboleggia la *forza seducente* del potere. Entrambe le visioni tuttavia sono sostentute dalla medesima persuasione della precarietà della realtà e dalla certezza che sul mondo si sarebbe impresso un *intervento messianico esterno*. Di questa drammatica concezione della storia umana il testo visionario dell'Apocalisse avrebbe accentuato il carattere tragico e sofferente della lotta escatologica di Dio contro Gog e Magog: in quanto elemento interno dal mondo che resiste alla volontà divina ed extramondana di stabilire un nuovo ordine la figura dell'anticristo confermava il quadro apocalittico già esposto da *Daniele*, ma l'immagine dei martiri che piangono vendetta per i loro carnefici raffigura il fallimento parziale dell'atto redentivo che si presenta, nel sacrificio del pio, *sub contraria specie*.

Federico Dal Bo
via Bellaria 24,
I-44100 Ferrara
e-mail: fdalbo@lingue.unibo.it

RECENSIONI
E
SEGNALAZIONI BIBLIOGRAFICHE

GIANNA GARDENAL, *L'antigiudaismo nella letteratura cristiana antica e medievale*, Editrice Morcelliana, Brescia 2001, pp. 340.

1. Questo studio, di agevole lettura e di vasta e articolata dottrina, analizza la posizione assunta nei confronti dell'ebraismo da parte di talune figure rappresentative della letteratura cristiana antica e medievale. La loro testimonianza è discussa mediante un'analisi diretta del testo ed è percepita e valutata come sintomatica di un processo di isolamento subìto dall'ebraismo ad opera dei settori, di volta in volta più conformisti, della società «cristiana». Il volume è composto da nove capitoli, seguiti da una «Conclusione». Il primo capitolo è intitolato: «Ebraismo e Cristianesimo: due religioni a confronto nel mondo tardo antico». Il secondo è dedicato alla testimonianza di Agostino. Il terzo è consacrato ai poeti della tarda latinità. Il quarto ha per titolo: «Strane conversioni e singolari miracoli». Il quinto è intitolato: «La leggenda di Teofilo». Il sesto tratta degli intellettuali nell'undicesimo e nel dodicesimo secolo. Il capitolo successivo ha come titolo: «Nascita degli ordini mendicanti e loro influenza sulle condizioni degli ebrei». L'ottavo è dedicato a Bernardino da Siena. Il capitolo nono ha il titolo: «Il Beato Bernardino da Feltre e il problema dei Monti di Pietà». La «Conclusione» è seguita da un «Indice dei personaggi storici e biblici, degli autori antichi e medievali e delle opere anonime». Circa un terzo del volume è consacrato all'antichità, mentre la parte restante ha attinenza con la storia medievale. In questo senso, il lavoro è un esempio di impiego di strumenti pluridisciplinari per la trattazione di un tema specifico. Chi scrive è un antichista e discuterà, di conseguenza, solo la parte del volume dedicata alle testimonianze antiche.

2. Come suggerisce l'epigrafe riportata in calce all'inizio del volume - tratta dal discorso di Simon Wiesenthal nel giorno del cinquantesimo anniversario della liberazione di Auschwitz («voi cristiani ci avete già preso la Bibbia, i profeti e i salmi. Lasciateci questo cimitero») - e come traspare dall'impostazione complessiva della trattazione, lo spirito del libro è apologetico; nel senso più intelligente e più edificante. La familiarità con i testi antichi e medievali discussi procura una trattazione viva e credibile in cui sono sottolineati il ruolo di minoranza svolto dall'ebraismo antico e medievale e la sua progressiva emarginazione dalla società in coincidenza con l'affermazione del movimento cristiano. Sopra questi punti gli autori discussi recano illustrazione e conferma, pur nella diversità delle testimonianze e nella peculiarità delle temperie storiche relative. La trattazione assolve così, in modo irreprensibile e qualificato, il compito (prezioso) di informare e di individuare processi storici con l'ausilio di testi contemporanei; dunque, secondo un sano principio metodologico; con la severa disciplina imposta dal testo. La studiosa discute i testi degli autori cristiani antichi con proprietà e chiarezza. Eventuali valutazioni supplementari aggiungerebbero, a mio giudizio, poco al quadro storico e culturale ben definito dal volume. Semmai, sembrano opportune alcune osservazioni che chiariscano gli antecedenti dell'antigiudaismo della letteratura cristiana antica. Infatti, il lettore che non sia di casa con l'antichità greco-romana finisce per maturare il convincimento che l'antigiudaismo sia nato con l'affermazione del cristianesimo. Ora, è un fatto che prima della cosiddetta vittoria del cristianesimo, Filone alessandrino (prima metà del I secolo d.C.) conosce detrattori della legge mosaica e nemici della nazione; anche dall'angolo particolare della facoltosa metropoli di Alessandria e pur dalla prospettiva irenica di un'élite che non avrà rappresentato pienamente i fermenti della composita e complessa comunità alessandrina. Ad esempio, la sua operetta, intitolata *Contro Flacco*, tratteggia, nel comportamento del prefetto d'Alessandria e d'Egitto (32-38 d.C.), una specifica psicologia ostile, la quale segue schemi collaudati dall'esperienza storica. Il filosofo alessandrino indica un'esemplarità di comportamenti ostili nella successione (da lui proposta) Seiano-Flacco-Caligola. Il sentimento antiebraico coinvolge, in un crescendo, il prefetto del pretorio, il prefetto d'Egitto per giungere al vertice medesimo del potere. Nella ricostruzione filoniana, l'uno subentra all'altro nel reggere il vessillo della provocazione e dell'odio. Egli dedica inoltre un'opera intera a difendere gli ebrei dalle accuse più comuni; l'opera doveva essere organizzata in modo che il filosofo parlava «come se avesse avuto gli accusatori davanti a sé» (una delle trattazioni migliori e più istruttive sul tema è ancora, senza dubbio, l'articolo di I. Heinemann, «*Antisemitismus*» in R.E.,

Suppl. V, 1931, coll. 5-43). Il lettore dei volumi di inestimabile valore, curati da Menahem Stern (*Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, voll. I-III, Jerusalem 1976-1984), nota una continuità di motivi che risale almeno al IV secolo a.C. Giuseppe, sul finire del I secolo d.C., ipotizza che gli egiziani siano stati i primi ad avere seminato calunnie sugli ebrei (*Contro Apione* I,223); ma non sa trattenere la sua meravigliata riprovazione del fatto che celebrati intellettuali greci del I secolo a.C. – dell'autorità di un Apollonio Molone (cfr. Cicerone, *Bruto* 245; 307; 312; 316; Quintiliano, *Istituzione oratoria* 3,1,16; 12,67: Plutarco, *Cesare*, 3,1) o di un Posidonio – abbiano alimentato la campagna di odio (*Contro Apione* II,79). Lo storico gerosolimitano sottolinea la malignità e addirittura la cecità che avrebbero ispirato l'opera di Apollonio e deplora che «sofisti di questa risma» abbiano accoglienza tra i giovani che essi sistematicamente ingannerebbero (ibid., II,236). L'opera di Apollonio non era una ripetizione di rozzi e grevi motivi antiebraici e non doveva contenere un atto di accusa continuato ed esplicito ma inseriva qua e là punture di spillo, presupponendo probabilmente una presenza e un influsso dell'ebraismo in taluni aspetti della vita cittadina. D'altra parte, Giuseppe, che sembra ragionare da una prospettiva non certo trionfalistica del cristianesimo – prospettiva secondo la quale il cristianesimo è «un gruppo che ancora non è scomparso» (Antichità Giudaiche XVIII,64), dedica un trattato di due libri, il *Contro Apione*, ai sentimenti ostili all'ebraismo nutriti da intellettuali e storici di cultura greca. L'emarginazione della cultura ebraica e, in particolare, della tradizione scritturale dal mondo erudito degli anni di Domiziano Cesare fa da sfondo alla controversia di natura erudita da lui condotta nella parte iniziale dell'opera. Recuperare frustuli di storici greci, che rechino testimonianza all'ebraismo, è il compito che il nostro autore si è proposto per opporsi alla generale diffidenza e all'isolamento che circonderebbero la tradizione scritturale ebraica. Come testimonia l'excursus di Tacito, contenuto nel V libro delle Storie, oppure la testimonianza meno nota di Cleomede, certi pregiudizi ostili si perpetuano al di fuori della cristianità. Diodoro Siculo, ancora in età cesariana, riporta un discorso (che risale forse, in ultima istanza, a Posidonio e che è tenuto dai consiglieri di re Antioco VII Sidete in occasione dell'assedio e della successiva presa di Gerusalemme nell'autunno del 134 a.C.), in cui l'ebraismo è dipinto come fenomeno aberrante; da estirpare integralmente. Il fatto che Diodoro rilevi la magnanimità regale nel respingere il criminale progetto dei consiglieri non significa che questi sentimenti fossero sconosciuti o unanimemente condannati (FGrHist 87 F 109; Komm., pp. 196-199). D'altra parte, l'isolamento della tradizione scritturale ebraica dalla cultura flavia della seconda parte del I secolo d.C. è funzionale all'assunto apologetico del Contro Apione. Com'è naturale, quella di Giuseppe è una presentazione parziale della presenza e della funzione della civiltà ebraica nella società del suo tempo. Possiamo sospettare che personaggi come il contemporaneo Giusto di Tiberiade, imbevuti di cultura greca, abbiano avuto opinioni dissonanti. Questo scrittore fa proprio leva sulla *paideia* per riscrivere la guerra giudaica in alternativa a quella del nostro storico (Giuseppe, Vita § 40). Esponenti di spicco dell'aristocrazia ebraica, quali «Giulio Archelao, il reverendissimo Erode o l'eccellentissimo re Agrippa, personaggi che partecipano anche della sapienza greca», difficilmente avranno condiviso fino in fondo l'assunto che presiede il Contro Apione (I,51). La «sapienza greca» fa parte del patrimonio originario di cultura di un Filone alessandrino, mentre assume fisionomia e caratteristiche diverse in un sacerdote di Gerusalemme, non familiare tanto con la sua lingua quanto con la sua letteratura.

3. Con questo punto si viene al secondo elemento che d'ordinario rimane inevitabilmente nell'ombra in tematiche sopra l'antigiudaismo; questo in assoluta coerenza con il loro spirito e contenuto. E' nella norma, infatti, che studi sopra tale argomento finiscano per analizzare e discutere la parte lesa come un monolito ermeticamente e univocamente delimitato nella sua identità. Claudio Cesare, nel novembre del 41 d.C., invita in toni perentori il turbolento ebraismo alessandrino a trovare una linea comune nella trattativa col potere imperiale. Egli lamenta con toni minacciosi e scandalizzati il fatto che due ambascerie (contrapposte) sarebbero state inviate dalla comunità ebraica alessandrina e avrebbero chiesto udienza alla corte; «come se risiedessero in due città, cosa che non è mai stata fatta in precedenza» (*Corpus Papyrorum Judaicarum*, vol. II, Edited by V.A. Tcherikover and A. Fuks, Cambridge, Mass., 1960, No. 153, linee 90-91). La comunità di Roma, all'incirca nello stesso periodo, era «a tumultuare assiduamente su istigazione di Cresto» (Svetonio, *Claudio* 25,11). Il governatore d'Acaia, Lucio Giunio Gallione, fratello

maggiore di Seneca, qualche anno dopo, avrà modo di esprimere la propria insofferenza per essere stato trascinato dai «giudei» a dirimere controversie di natura dottrinale (Atti degli Apostoli 18,14-15: «Se si fosse trattato di un torto o di un malvagio atto teppistico, o giudei, a ragione avrei accolto la vostra denuncia. Ma se sono questioni attinenti dottrina, termini e legge in vigore presso di voi, ve la vedrete voi; io infatti non voglio essere giudice di queste cose»). Ma l'ebraismo cittadino a Corinto, ad esempio, non vive esclusivamente di sacre scritture. La cultura ebraica nelle città si arricchisce del patrimonio della tradizione locale. Questo ha come risultato di arricchire e di rendere più composita l'identità ebraica medesima. Luca, negli Atti degli Apostoli, testimonia che nella comunità ebraica di Efeso come pure di Corinto, accanto alla «sinagoga dei giudei», dovevano essere in funzione scuole private o case di studio (18,7; 19,9). Il fantasma di «Epicuro» si affaccia nei trattati della Mishnah. Giuseppe, nelle Antichità Giudaiche, invoca la veridicità delle profezie di Daniele contro gli «epicurei» (A. Catastini, «Studi Classici e Orientali» 46, 1996, pp. 495-514). Com'è noto, il *Libro della Sapienza*, composto in età ellenistica, contiene un'arringa violenta e impetuosa contro miscredenti, edonisti e materialisti (2,1-20; cfr. 19,13-17 e il ricchissimo commento di G. Scarpat, Libro della Sapienza, Brescia 1989, pp.135-199). Filone alessandrino può deplorare letture beffarde e desacralizzanti della sacra scrittura come pure lo scetticismo e l'empietà di quanti negano la sua ispirazione sul fondamento dell'affinità con i «miti» dell'epos omerico (Sul cambiamento dei nomi §§ 60-62; Sulla confusione delle lingue §§ 2-4). Nell'indagine sulla fisionomia dell'ebraismo antico non dovrebbe essere sottovalutato il fattore della coesistenza secolare nelle città. Gli ebrei di Efeso dovevano annoverare, fra i padri fondatori della propria cultura, anche glorie cittadine - come sembra essere dimostrato dalla IV e VII Lettera di Eraclito (*Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca una cum historicorum et auctorum judaeorum hellenistarum fragmentis* collegit et ordinavit A.-M. Denis, Leiden 1970, pp. 157-160). Omero ed Esiodo dovevano appartenere al patrimonio tradizionale di cultura delle famiglie ebraiche, trapiantate da diverse generazioni nelle città greche. Ricerche sopra la presenza e il significato del «settimo giorno» nell'epos omerico o nella poesia gnomica di Esiodo sono l'eco di un'attività, andata quasi interamente perduta per noi, di studio e di rielaborazione di testi scritturali alla luce della «sapienza greca» (ibid., pp. 171-174). L'assimilazione alla cultura circostante non sarà stata giudicata incompatibile con l'identità ebraica. L'autore senza nome della *Lettera di Aristea*, che vive in familiarità con la società colta e benestante di Alessandria, introduce e condensa lo spirito della sua trattazione con il detto proverbiale «sempre continuare a imparare e apprendere qualcosa» (§ 2). La figura di Mosè, nell'Esodo di Ezechiele il tragico, mostra il tentativo di modellare le tradizioni bibliche secondo lo schema degli eroi della tragedia greca. Né mancò il modo di rappresentare personaggi e avvenimenti, narrati nella Bibbia, secondo il modello guerriero ed eroico offerto dall'Iliade. Anche rabbi Trifone, depositario dell'ortodossia, può essere rappresentato come allievo di Corinto il socratico nella città di Argo (Giustino, *Dialogo con Trifone giudeo* p. 473 Migne). Il confronto dialettico ebraismo/cristianesimo è reso ancora più problematico dal fatto che anche l'altro termine di paragone è una realtà complessa e differenziata. Il cristianesimo antico non è un monolito, ma – per così dire – un contenitore nel quale si collocano fenomeni complessi e diversificati. Per stare agli autori discussi dalla nostra studiosa, Giustino e Tertulliano sono un'eloquente dimostrazione di come ambienti e culture locali debbano essere tenuti presenti nella valutazione della letteratura cristiana antica. Giustino è un samaritano (L. Poliakov, *Les Samaritains*, Paris 1991, specialmente pp. 43-44), nutrito dalla culla di filosofia greca e, insieme, di sacre scritture; erede di quegli intellettuali ellenisti vicino-orientali che hanno sempre visto l'impero dei Cesari come il naturale garante dell'ordine e della tranquillità (penso a scrittori quali Nicolao di Damasco e Filone alessandrino). L'ebraismo è un qualcosa di cui la sua personalità è profondamente intrisa. Nella disputa con rabbi Trifone, opera discussa dalla studiosa, i due contendenti ragionano e polemizzano sugli stessi, identici testi. Su cui sono stati educati dall'infanzia e che sentono entrambi come propri. Il cristianesimo è il più naturale erede dello spirito delle sacre scritture. L'ebraismo è per lui pane quotidiano. E' studio della Legge e dei Profeti. Diverso appare il caso di Tertulliano. Egli è un africano; figlio di un centurione al servizio del proconsole della provincia; in lui la rivoluzione cristiana non si risolve tanto in dispute esegetiche di passi delle scritture quanto combatte l'inflessibile e presuntivamente ingiusta ostinazione persecutoria delle pubbliche autorità e lo sciocco e cieco conformismo dei più. Come l'assiro Taziano, egli immette nella visione cristiana la secolare eredità del luogo di origine attraversato dai

contrapposti sentimenti «dell'assimilazione e della resistenza» (M. Benabou, *La résistance africaine à la romanisation*, Paris 1976; cf. L. Polverini, «Athenaeum» 56, 1978, pp. 185-190). Perché per lui il problema cristianesimo si affronta nei processi e nelle piazze e non tanto nelle scuole e nelle aule di scuola (R.L. Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them*, New Haven and London 1984, pp.44-47). Di qui un atteggiamento meno partecipato nei confronti degli ebrei. Ancora, chi potrebbe indicare in modo soddisfacente la diversità di idee e di giudizi, la differenza di prospettiva e di senso di appartenenza alla res publica terrena di un Taziano e di un Melitone?

4. Inoltre - come accenna la testimonianza di Paolo opportunamente citata dalla studiosa a p. 19 - il cristianesimo non nasce e si diffonde diviso e distinto dall'ebraismo; è una sua parte. I galati, cui Paolo indirizza la Lettera, hanno avuto finora come pedagogo la legge mosaica. Gli efesini e i colossesi delle omonime Lettere sono descritti come gruppi «che sono divenuti estranei alla cittadinanza di Israele». I romani della Lettera paolina conoscono bene la legge (7,1) e i corinzi della I Lettera sono perfettamente al corrente delle prescrizioni alimentari contenute nella Torah (8,1). Gli uomini, che hanno fondato la dottrina cristiana, provengono dal mondo complesso e internazionale dell'ebraismo greco-romano. Ad esempio, nella città natale di Luca, la composita e variegata comunità ebraica locale, proprio durante i decenni della sua attività, attraversa un momento di conflitti anche aspri e per un certo tempo i fautori dell'integrazione totale hanno la meglio. Su ordine dell'autorità il precetto del sabato è abrogato ad Antiochia come pure in altre città del circondario. La rivolta maccabaica non è un unicum nella storia ebraica; è una ricorrenza, come attestano anche le ripetute e diverse tradizioni che si collegano all'avvenimento e che si materializzano per noi nei cosiddetti quattro libri dei Maccabei. Specialmente dopo la guerra del 70 d.C., le pressioni si saranno accentuate. Noi possiamo sospettare che la sconfitta degli ebrei di Gerusalemme, dopo lungo assedio, abbia dato la stura a rancori e contrasti nelle vicine comunità, specialmente quella di Antiochia dove i «greci» erano divenuti parte integrante della comunità (Giuseppe, *Guerra Giudaica* VII,45-46). Senza questa notizia di Giuseppe, come potremmo capire il cliché lucano che rappresenta insieme «giudei e greci» nei banchi delle sinagoghe delle città visitate da Paolo? Un antico ebreo può essere rappresentato mentre disputa direttamente con Gesù e invita i compatrioti a tornare alle leggi dei padri (cfr. il volume a cura di L. Perrone, *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene*, Roma 1998, pp. 115-132 specialmente). Dunque, anche da questo versante, l'antigiudaismo della letteratura cristiana potrebbe ricevere un giudizio più complesso e articolato.

5. Come è ovvio, queste considerazioni non esauriscono la ricchezza dei contenuti proposti e discussi dall'autrice e non rendono compiutamente conto dei meriti del lavoro; tanto più che è stata presa in considerazione solo una parte del volume; quella che riguarda l'antichità. Al medievista il compito di discutere la restante parte dello studio.

Lucio Troiani
Lungoticino Sforza 8,
I-27100 Pavia
e-mail: lucio@unipv.it

CHRISTOPHER T. BEGG, *Josephus' Story of the Later Monarchy (AJ 9,1-10,185)*, Leuven University Press/ Peeters, Leuven 2000 (BETL 145), pp. 708.

La sezione narrativa di *Antichità Giudaiche* (*Ant.*) 9,1-10,185 riguarda il periodo compreso fra gli anni centrali del regno di Giosafat ed il governo di Godolia in Giudea, successivo alla conquista di Gerusalemme da parte del sovrano babilonese Nabucodonosor.

Lo studio di Begg si propone d'analizzare la parafrasi offerta da Flavio Giuseppe, esaminandone i rapporti con i maggiori testimoni testuali della Bibbia (TM, LXX^B, LXX^L, VL, manoscritti qumranici e *targumim*) e le principali tecniche di reinterpretazione introdotte dallo storico.

Lo schema narrativo per l'ultimo periodo della monarchia è offerto dai libri storici, 2 Re 1-25 // 2 Cr 25-36, dei quali Giuseppe sembra di volta in volta privilegiare quello che offre un resoconto più particolareggiato della vicenda; quando essi, invece, scorrono paralleli e si differenziano per dettagli minori le *Antichità* oscillano fra i due, utilizzando materiale proveniente da entrambi.

All'interno dei testi storici Giuseppe incorpora poi tradizioni profetiche (Giona, Nahum, Isaia, Geremia, Ezechiele, e inoltre allusioni a Zaccaria, rielaborate nel resoconto della punizione di Ozia), che subiscono un rigoroso criterio selettivo, volto ad evidenziare l'attendibilità delle profezie, mentre ne risultano significativamente ridotte le parti narrative. A questa prassi si viene meno soltanto nel caso di Giona e Geremia, per i quali motivazioni apologetiche avrebbero indotto l'autore a riferire molti episodi relativi ai due profeti. Il valore delle profezie viene messo particolarmente in risalto nei casi in cui esse sembrano mostrare apparenti discrepanze. In relazione ad es. alle predizioni di Geremia ed Ezechiele sulla fine del re Sedecia (Ger 34,3; Ez 12,13), che nel resoconto biblico paiono discordanti, Giuseppe si premura d'illustrare che la realtà dei fatti le conferma entrambe (*Ant.* 10,106.141).

Un problema con cui si sono cimentati in molti per quanto riguarda i primi undici libri delle *Antichità*, consiste nel determinare il tipo di testo biblico che Giuseppe aveva sotto gli occhi nell'elaborazione del suo resoconto[1]. Begg propone una soluzione equilibrata, analoga a quella avanzata in un suo studio precedente[2]. Pur evidenziando casi di accordo con lezioni esclusive dell'uno o dell'altro testimone, sottolinea tuttavia come Giuseppe si sia avvalso di una pluralità di forme testuali.

Si prenda ad es. *Ant.* 10,23 dove lo storico riferisce che i due figli di Sennacherib, dopo l'omicidio del padre, ripararono in Armenia. In questo caso la lezione riprodotta da Giuseppe concorda con LXX^{B} Is 37,38, mentre gli altri testimoni biblici (TM e LXX 2 Re 19,37; TM e LXX^{L} Is 37,38) indicano un luogo differente, l'Ararat, come rifugio dei due assassini. Nonostante che vi sia questa pur interessante consonanza, è comunque difficile congetturare una dipendenza diretta dal tipo di testo tràdito da LXX^{B} Is, tanto più che in altri contesti Giuseppe introduce la variante «Armenia» (*Ant.* 1,90) a prescindere da tutti i testimoni biblici paralleli, che riportano la lezione «Ararat» (TM e LXX Gen 8,4). Nello stesso passo è poi indicato anche il successore illegittimo di Sennacherib, Ἀσαραχόδδας, passo che non viene discusso da Begg. A tal riguardo in uno studio sulle tradizioni bibliche parallele, 2 Re 18-20 // Is 36-39, Alessandro Catastini ha mostrato che si tratta di uno dei due casi «accertabili con una certa sicurezza» in cui il testo di Giuseppe, per la sezione *Ant.* 10,1-36, riprodurrebbe una lezione prelucianea[3].

[1] Per una bibliografia ragionata sulle diverse soluzioni prospettate in passato cfr. L.H. Feldman, *Josephus' Biblical Text for Samuel through I Maccabees*, in Id., *Josephus and Modern Scholarship (1937-1980)*, Berlin – New York, de Gruyter, 1984, pp. 165-170. In anni più vicini a noi la questione è stata affrontata, per quanto riguarda *Ant.* 1-5, da Nodet, secondo il quale Giuseppe avrebbe utilizzato come fonte un testo ebraico. Cfr. É. Nodet, *Le Pentateuque de Flavius Josèphe*, Cerf, Paris 1996. Risultati analoghi sono stati raggiunti pure per quanto riguarda *Ant.* 6-7, dove l'evidente somiglianza fra Giuseppe e LXX^{L} starebbe ad indicare la dipendenza di entrambi da una comune forma testuale ebraica. Cfr. É. Nodet (ed.), *Flavius Josèphe, Les Antiquités Juives. Livres VI-VII*, Cerf, Paris 2001, pp. V-XLIV. Una soluzione interessante al problema, anche se può essere comprovata soltanto in parte, è stata prospettata ultimamente da G. Garbini, il quale ha ipotizzato che Giuseppe possa essersi rifatto all'opera di uno storico giudeo-ellenistico, Eupolemo, autore di una storia universale simile alle *Antichità*. Purtroppo l'opera di Eupolemo è stata preservata solamente in forma frammentaria attraverso citazioni di autori cristiani, ma ciò non toglie che esistano interessanti punti di contatto fra questi passi e *Ant.* 11, per la parte relativa alla ricostruzione del tempio, ad esempio. Cfr. G. Garbini, *Eupolemo storico giudeo*: «Atti dell'Accademia dei Lincei. Rendiconti. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche» s. 9, v. 9 (1998), pp. 613-634; Id., *Eupolemo e Flavio Giuseppe*: «Atti dell'Accademia dei Lincei. Rendiconti. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche» s. 9, v. 11 (2000), pp. 367-382.

[2] C.T. Begg, *Josephus' Account of the Early Divided Monarchy (AJ 8,212-420): Rewriting the Bible*, Leuven University Press/Peeters, Leuven 1993 (BETL 108).

[3] A. Catastini, *Isaia ed Ezechia. Studio di storia della tradizione di II Re 18-20 // Is. 36-39*, Università degli Studi «La Sapienza», Roma 1989, pp. 233-234.

L'unica eccezione significativa è costituita dal testo di *Geremia*, per il quale Begg conferma i risultati raggiunti da Piovanelli[4], che ha ipotizzato l'uso predominante di una redazione lunga del libro di *Geremia*, rappresentata da TM e da altri testimoni, fra i quali alcuni frammenti qumranici (2QJer, 4QJer^{a}) e il *Targum Jonathan*.

Conclusioni più circostanziate si sono raggiunte invece nell'analisi delle tecniche di reinterpretazione della Bibbia impiegate da Giuseppe[5]. Queste sono divise in quattro categorie, spesso sovrapposte le une alle altre: aggiunte/espansioni; omissioni/riduzioni; variazioni nell'ordine della sequenza narrativa biblica; modifiche/adattamenti.

La maggior parte dei cambiamenti sarebbe stata introdotta a beneficio di un pubblico composito, principalmente formato da pagani colti e da giudei[6]. Al suo doppio uditorio Giuseppe offre un resoconto accattivante in cui, anche grazie all'impiego di fonti extra-bibliche, argomenti storici e politici occupano uno spazio maggiore di quanto non risulti nei passi biblici paralleli.

A tal riguardo è molto significativo il racconto della conclusione della spedizione degli assiri contro l'Egitto (*Ant.* 10,17-20), per il quale l'autore compone la fonte biblica (2 Re 19,8-9 // Is 37,8-9) con le testimonianze di Erodoto (*Storie* 2,141) e di Berosso, dei cui *Babyloniakà* probabilmente era riportata una citazione testuale.

Ma l'elemento più interessante è costituito dalle allusioni ricorrenti, che possono essere interpretate ambiguamente o come una sorta di omaggio nei confronti dei conquistatori romani o come un messaggio di speranza rivolto ai giudei. In tal senso andrebbero interpretate le profezie di Giona (*Ant.* 9,208.214) e di Nahum (*Ant.* 9,239-242) sulla caduta di Ninive, che potrebbero essere riferite sia all'impero partico, tradizionale nemico di Roma, sia all'impero romano stesso, di cui si lascia intendere fra le righe il futuro annientamento.

D'altra parte riferimenti ambigui all'impero romano compaiono anche nella profezia sulla distruzione del tempio per opera dei babilonesi, che Geremia indirizza ai propri connazionali (*Ant.* 10,126.128). Poiché nei passi biblici paralleli (TM Ger 37,20-23; LXX Ger 25,20-23) non si fa cenno alla distruzione del tempio, è possibile che la situazione descritta nelle *Antichità* raffiguri eventi contemporanei allo storico, dove secondo un uso corrente Babilonia rappresenterebbe in realtà Roma[7].

Tali allusioni risultano poi ancor più evidenti nella parte conclusiva di *Ant.* 10,185-281 (ma di questo Begg non tratta nella sua opera che, come si è visto, è circoscritta ad *Ant.* 9,1-10,185) in cui, parafrasando il libro di *Daniele*, Giuseppe reinterpreta il primo sogno di Nabucodonosor sulla successione dei quattro imperi universali (*Ant.* 10,206-209 // Dan 2,29-43). Le modifiche apportate dall'autore al testo biblico sono in questo caso riconducibili

[4] P. Piovanelli, *Le Texte de Jérémie utilisé par Flavius Josèphe dans le X^{e} Livre des «Antiquités Judaïques»*: «Henoch» 14 (1992), pp. 11-36.

[5] Su questi temi si veda anche L.H. Feldman, *Studies in Josephus' Bible*, Brill, Leiden 1998 (JSJSup 58). Tale studio, con cui l'analisi di Begg mostra forti affinità metodologiche, pur senza manifestare una totale coincidenza d'interessi, raccoglie una serie di articoli pubblicati dal 1968 al 1995, molti dei quali interessano le figure bibliche descritte in *Ant.* 9,1-10,185.

[6] Su questo argomento cfr. L.H. Feldman, *Josephus' Interpretation of the Bible*, University of California Press, Berkeley, CA, 1998, pp. 46-50. La questione è stata affrontata da una differente prospettiva da Lucio Troiani, secondo il quale il pubblico cui Giuseppe indirizza la propria opera sarebbe principalmente costituito da giudei ellenizzati, che potevano meglio comprendere alcuni riferimenti criptici dello storico o apprezzare alcune parti troppo specialistiche dell'opera dedicate ad es. a questioni legislative. Cfr. L. Troiani, *I lettori delle «Antichità giudaiche» di Giuseppe: prospettive e problemi*: «Athenaeum» 64 (1986), pp. 343-353.

[7] Si veda D. Daube, *Tipology in Josephus*: «Journal of Jewish Studies» 31/1 (1980), pp. 18-36. I riferimenti al tempio richiamerebbero fra l'altro gli appelli rivolti da Giuseppe stesso ai propri connazionali, dove lo storico si autodescrive come una sorta di nuovo Geremia. Cfr. *B.I.* 5,362.391.406.411; 6,98-99.105.110.

all'attualizzazione[8] del contenuto del sogno di Nabucodonosor, in epoca ellenistico-romana. Il quarto impero, di cui fra le righe si lascia intendere la fine, non simboleggia più l'egemonia macedone, bensì quella romana.

In sintesi il lavoro di Begg, pregevole ed accurato nei dettagli, si presenta come strumento estremamente utile per tentare di capire quali rapporti intercorrano fra le *Antichità* e le tradizioni bibliche parallele e quali siano le principali tecniche d'adattamento della Bibbia messe a punto da Giuseppe.

Silvia Ceriani
C.so Santorre di Santarosa 16
I-12100 Cuneo
si_ceriani@yahoo.it

DAN COHN-SHERBOK - LAVINIA COHN-SHERBOK, *Breve storia dell'ebraismo*, trad. it. di C. Martone, il Mulino, Bologna 2001 (Universale Paperbacks), pp. 185, ISBN 88-15-08111-9, Euro 9,30.

Il presente volume costituisce la traduzione italiana dell'originale inglese pubblicato ad Oxford nel 1994 dalle Oneworld Publications. Con questa agile pubblicazione gli Autori (Dan Cohn-Sherbok, docente all'Università del Kent e Fellow dell'Accademia filosofica ebraica, già conosciuto dal pubblico italiano, tra l'altro, per il suo monumentale *Ebraismo* tradotto nel 2000 dalle Edizioni San Paolo, e Lavinia Cohn-Sherbok, studiosa di ebraismo e di storia ebraica) sono pervenuti al non facile risultato di fornire una valida introduzione allo studio della storia dell'ebraismo.

Il volume intende rispondere alla domanda «Che cosa significa essere ebrei?» ricostruendo nelle sue tappe fondamentali la storia del popolo ebraico, della sua religione e della sua cultura, dalle origini sino all'età contemporanea, strutturando la snella trattazione sul doppio registro degli eventi storici e delle correnti di pensiero teologico e filosofico. Gli Autori percorrono tale storia in tredici brevi ma intensi capitoli, dal momento dell'insediamento, circa duemila anni prima della nascita di Cristo, di una tribù semitica nella terra di Canaan, sino alle sfide attuali dell'ebraismo, proponendo un utile strumento di base che offre le nozioni introduttive in ordine ai momenti fondamentali della storia dell'ebraismo.

Nell'ultimo capitolo e nella nota conclusiva gli Autori si soffermano sui problemi attuali della comunità e dell'identità ebraiche, e segnatamente sulle tendenze demografiche, sulle profonde diversificazioni esistenti all'interno della comunità ebraica tra ortodossi e non ortodossi, sull'emergere del femminismo e sull'impatto di quest'ultimo sull'ebraismo.

Un glossario di termini ebraici ed una bibliografia di orientamento completano il volume che ben costituisce un utile strumento per coloro che intendano introdursi allo studio dell'ebraismo.

Flaviano Moltedo
via G. Tropeano 32
I-80131 Napoli
e-mail: fmolted@tin.it

[8] A proposito della riattualizzazione del libro di *Daniele* cfr. ad es. M. HADAS-LEBEL, *Flavio Giuseppe. L'ebreo di Roma*, Paoline, Cinisello Balsamo 1992, pp. 48-49; A. MOMIGLIANO, *Pagine ebraiche*, Einaudi, Torino 1987, p. 92.

JÜRG EGGLER, *Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2-14. The Research History from the End of the 19th Century to the Present*, University Press Fribourg - Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg - Göttingen 2000 (Orbis Biblicus et Orientalis 177), pp. VIII-156.

Questo dettagliatissimo *status quaestionis* della ricerca moderna sulla storia delle tradizioni soggiacenti alla visione di *Daniele* 7 costituisce il primo capitolo della dissertazione dottorale dell'Autore (*Iconographic Motifs form Palestine/Israel and Daniel 7:2-14*), presentata nel 1998 all'Università di Stellenbosch (Sudafrica). Il lavoro è diviso in due parti, la prima dedicata ai vv. 2-8 (con i motivi del mare, dei quattro venti e delle quattro bestie) e la seconda ai vv. 9-14 (con l'immaginario del giudizio, dell'«Antico dei giorni» e del «Figlio dell'uomo»). Per entrambi i gruppi di tradizioni vengono passate in rassegna le ipotesi moderne che ne hanno individuato le origini nelle diverse culture vicino-orientali antecedenti o coeve a quella israelitica postesilica. Particolare attenzione viene dedicata agli usi di altri testi veterotestamentari (e quindi alla definizione e delimitazione di ciò che costituisce un «passo parallelo») e all'influsso della cultura iconografica.

Data la limitazione dell'indagine alla storia dell'approccio della *Traditionsgeschichte*, dalla bibliografia esaminata rimangono fuori contributi anche assai importanti all'ermeneutica dei versetti trattati, come per es. la storia dell'uso dell'espressione «Figlio dell'uomo» dai testi biblici postesilici fino alle derive gnostiche che di recente è stata delineata con accuratezza da S. Chialà, *Il Libro delle Parabole di Enoc*, Paideia, Brescia 1997, pp. 303-340 (su *Daniele* si vedano in particolare le pp. 308-311).

Spesso, ma non sempre, alla fine di un paragrafo l'Autore dedica a piè di pagina una nota alla «critica della critica», ossia rende sinteticamente conto delle critiche con cui, nella storia della ricerca, sono state controbattute le principali tra le ipotesi esposte nel corpo del testo. È solo in queste note che traspaiono qua e là tra le righe le opinioni personali dell'Autore sulle questioni affrontate (opinioni in qualche caso un po' aprioristiche, come si vede per es. nella n. 256 a p. 71, con un'adesione alquanto incondizionata alle idee di John J. Collins circa il retroterra dei vv. 9-14 nella mitologia ugaritica). Le conclusioni personali di Eggler sul retroterra culturale di *Daniele* 7 in generale non ricevono espressa trattazione in uno spazio apposito, e ciò forse in previsione di un'altra pubblicazione (o anche in considerazione della concomitante comparsa del volume di O. Keel e U. Staub, *Hellenismus und Judentum. Vier Skizzen zu Daniel 7 und der Religionsnot unter Antiochus IV* quale titolo successivo della medesima collana). Tuttavia, benché in tal modo il lettore venga lasciato un po' *sur sa faim*, si deve osservare che pubblicazioni di questo genere, nella loro deliberata modestia, sono e saranno sempre più utili e quindi sempre più diffuse, visto l'incontrollabile proliferare della bibliografia sui grandi temi dell'interpretazione biblica (si vedano per es. i ben curati e comodissimi articoli di *status quaestionis* pubblicati sulla rivista *Currents in Research: Biblical Studies*, edita dal 1993 presso la Sheffield Academic Press).

Piero Capelli
Dipartimento di Studi Eurasiatici
Università Ca' Foscari di Venezia
San Polo 2035 – I-30125 Venezia
e-mail: piero.capelli@unive.it

SIMONETTA GRAZIANI (cur.), *Studi sul Vicino Oriente antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni*, con la collaborazione di M.C. Casaburi e G. Lacerenza, 4 voll., Istituto Universitario Orientale, Napoli 2000, pp. xlviii + 2270 (Istituto Universitario Orientale, Dipartimento di Studi Asiatici, *Series Minor*, LXI).

Esce dopo alcuni anni di preparazione l'imponente raccolta di studi che si intendeva presentare a Luigi M. Cagni, barnabita (1929-1998), come *Festschrift* per il suo settantesimo compleanno in occasione della XLVI Rencontre Assyriologique Internationale, che lo stesso Cagni, con la solerzia che gli era consueta, stava organizzando a Napoli per il luglio del 1999. L'improvvisa

scomparsa dello studioso nel gennaio del 1998 ha dolorosamente trasformato in una *Denkschrift* questa vastissima e importante miscellanea in quattro volumi, in cui, oltre a diverse commemorazioni di amici e colleghi e alla bibliografia dei contributi scientifici di Cagni, sono contenuti ben 135 articoli di studiosi di tutto il mondo sui molti ambiti di interesse scientifico dello studioso scomparso (che all'IUO insegnò Storia del Vicino Oriente preislamico dal 1971 e Assiriologia dal 1980, tenendo anche l'affidamento di Lingua e letteratura ebraica dal 1994). Ai curatori deve dunque andare tutta l'ammirazione e la gratitudine degli studiosi per le faticosissime cure editoriali che un'opera di tale ampiezza e importanza ha richiesto. I primi due volumi sono dedicati agli studi mesopotamici e sul Vicino Oriente antico; dall'indice dei voll. III-IV, dedicati agli studi biblici, semitici e storico-religiosi, trascelgo arbitrariamente i titoli dei contributi di più specifico interesse per i biblisti, gli storici dell'esegesi biblica e gli ebraisti:

Vol. III: M. Baldacci, «*Pivotal Pattern» nell'ebraico di Geremia*, pp. 1261-1274; C. Borrelli, *Saul dal* primo Libro dei Re *al melodramma di Francesco Saverio Salfi*, pp. 1303-1318; N. Calduch-Benages, *Gli ornamenti sacerdotali nel Siracide: studio del vocabolario*, pp. 1319-1330; I. Cardellini, *L'Esilio. Un normale evento storico riletto con innovativa forza ideale*, pp. 1331-1354; A. Catastini, *David, Guy de Maupassant e una variante qumranica*, pp. 1377-1384; H. Cazelles, *La Bible et la culture cunéiforme*, pp. 1385-1400; A. Cerbo, *Il Libro della* Genesi *nell'*Inno ai Patriarchi *di Giacomo Leopardi*, pp. 1401-1422; B. Chiesa, *Ebr. delef ṭored - Una strana coppia per un bel proverbio;* M. I. Cig, *Father Abraham-Sara and the God and Goddess Dumuzi-Inanna*, pp. 1451-1458; E. dal Covolo, *Romani 13,1-7 e i rapporti tra la Chiesa e l'impero romano nel primo secolo*, pp. 1481-1492; M. Fatica - G. Sanna, *Francesco Saverio Wang e l'adattamento in cinese del Vecchio e Nuovo Testamento in strofe tetrastiche (1894)*, pp. 1493-1528; G. Garbini, *Il vitello di Bethel*, pp. 1543-1552; A. Gianto, *Historical Linguistics and the Hebrew Bible*, pp. 1553-1572; P.A. Gramaglia, *La clandestinità di Pietro (At 12,17)*, pp. 1589-1610; F. Israel, *Studi di lessico ebraico epigrafico II*, pp. 1617-1636; M. Jacoviello, *Tipografi ebraica, censura e roghi del* Talmud *a Venezia nel Cinquecento*, pp. 1637-1666; G. Lacerenza, «*Con penna di ferro e piombo» (Gb 19,24)*, pp. 1667-1680; E. Lipinski, *Syro-Mesopotamian Figures in Biblical Dress*, pp. 1693-1708; M. Liverani, *2 Kings 5:5-6 in the Light of the Amarna Letters*, pp. 1709-1718; F. Luciani, *1 Re 13,11-12 secondo la traduzione araba della Bibbia poliglotta di Londra*, pp. 1731-1744.

Vol. IV: R. Maisano, *Il prologo di Marco nel codice di Beza*, pp. 1745-1774; B. Margalit, *The Biblical* עם הארץ: *A Ugaritic Parallel*, pp. 1775-1788; G. Mariniello, *memoria biblica e letteratura di viaggio:* The Pylgrymage of Sir Richard Guylforde to the Holy Land, A.D. 1506, pp. 1789-1810; A. Minissale, *Elementi mitici in Gen 1-11. Implicazioni ermeneutiche*, pp. 1811-1834; L. Moraldi†, *Ultima cena dagli Esseni*, pp. 1835-1846; H.-P- Müller, *Psalm 113 und Archilochos 58 D.*, pp. 1847-1858; A, Niccacci, *proverbi 22,17-23,11 tra Egitto, Mesopotamia e canaan*, pp. 1859-1892; M. Nobile, *Possibili incidenze o influssi della storiografia greca sulla storiografia veterotestamentaria (Genesi - 2 Re)*, pp. 1893-1924; A. Passoni Dell'Acqua, *La figura del θεομάχος nella letteratura giudaico-ellenistica. Un ritratto per antitesi del monarca ellenistico ideale*, pp. 1963-1982; G. Poole, *Il contesto biblico de* La casa dei sette comignoli, pp. 1983-1990; G.L. Prato, *Integrità testuale e coerenza ermeneutica per i tempi primordiali di Gen 6,1-4*, pp. 1991-2016; U. Rapallo, *Il lessico ebraico di base: fra generalità e universalità*, pp. 2017-2042; G. Rizzi, *Il* Midrash Haggadah *nella versione greca di Abaquq, Abdia, Nahum e Sofonia come esegesi trasformante nel giudaismo del periodo ellenistici*, pp. 2043-2064; R. Scibona, *Ger. (TM) 46:15 = Ger. (LXX) 26:15 e il dio Apis (*דק*)*, pp. 2109-2130; D.C. Snell, *The Structure of Politics in the Age of David*, pp. 2131-2142; A. Spreafico, *Problemi di traduzione della Bibbia*, pp. 2153-2164; G. Tamani, *Le edizioni dei commenti biblici di Levi ben Gershom*, pp. 2165-2176; G. Toloni, *problemi di lessicografia in 1 Cr 26,16*, pp. 2177-2192; A. Tosato, *I primi richiami di Paolo in tema matrimoniale (1 Ts 4,3-8)*, pp. 2193-2218; L. Troiani, *Spunti per un'origine del perdono cristiano*, pp. 2219-2236.

Piero Capelli

LARS RENSMANN, *Kritische Theorie über den Antisemitismus. Studien zu Struktur, Erklärungspotential und Aktualität*, Argument-Verlag, Hamburg 2001, pp. 365, 49,80 DM.

Con la sua energica esortazione alla «rielaborazione del passato», Theodor W. Adorno ha forgiato il concetto centrale della politica della memoria in Germania e, con il «nuovo imperativo categorico» - «disporre» tutto «il pensare ed agire in modo che Auschwitz non si ripeta» - ha determinato in maniera sostanziale la discussione sul passato nazionalsocialista. Mentre egli inizialmente aveva ignorato l'antisemitismo, che ancora alla fine degli anni '30 Horkheimer interpretava soltanto come un aspetto della crisi del capitalismo, l'Institut für Sozialforschung emigrato in America svolse invece negli anni '40 un vasto progetto di ricerca finanziato dall' American Jewish Commitee – «Studi sui pregiudizi» – che si riferiva soprattutto agli aspetti sociopsicologici dell'antisemitismo. Leo Löwenthal, ad esempio, analizzò nell'ambito di questo tema l'antisemitismo degli operai americani, e Paul Massing presentò nel 1949 un primo studio storiografico sulla nascita e lo sviluppo dell'antisemitismo nell'Impero Tedesco dal 1871 al 1914. Infine, nella *Dialettica dell'illuminismo*, Horkheimer e Adorno raccolsero le loro riflessioni sugli «elementi dell'antisemitismo».

Nella sua dissertazione di scienze politiche, fortemente caratterizzata dal linguaggio sociologico, Lars Rensmann ha tentato di rappresentare in maniera sistematica le riflessioni teoriche della Scuola di Francoforte e di misurarle alla luce dei dibattiti politici attuali. Egli offre prima di tutto una ricostruzione degli studi teorici sull'antisemitismo moderno, della psicologia sociale delle disposizioni autoritarie, del loro rapporto con gli stereotipi antisemiti e un'analisi dei fattori politici e teorico-sociali dell'antisemitismo moderno. Quindi approfondisce il fenomeno dell'antisemitismo secondario, dell'antisemitismo dopo Auschwitz, e esamina i momenti socio-psicologici di rimozione e difesa così come di distruzione della memoria nella cultura politica della Repubblica federale tedesca. L'obiettivo di Rensmann è la ricostruzione delle riflessioni teoriche della Scuola di Francoforte nella prospettiva della loro attualizzazione. Egli vorrebbe inoltre esaminare la portata di quelle riflessioni anche alla luce di progetti attuali di teoria sociale. Due sono gli aspetti principali che l'autore ritiene bisognosi di una revisione. In primo luogo egli mette in discussione i concetti psicoanalitici di Freud sulla struttura dell'impulso e sulla teoria del complesso di Edipo, sui quali Horkheimer e Adorno poggiano la loro teoria dell'antisemitismo; in secondo luogo giudica negativamente il fatto che la Teoria Critica sarebbe stata priva di un concetto di storia e non avrebbe a sufficienza considerato le particolarità della storia tedesca e della cultura politica in Germania.

Ma sono riserve che possono valere assolutamente anche per gli studi di Rensmann. Egli ignora l'ampia ricerca storica sulla nascita e lo sviluppo dell'antisemitismo moderno, i numerosi studi comparativi sull'antisemitismo in Europa e i recenti lavori sull'antisemitismo nella Repubblica di Weimar e nella Germania nazionalsocialista, mentre si rifà nella sua argomentazione storica esclusivamente ad un autore piuttosto divulgativo come Goldhagen, segnalatosi più per la messinscena pubblica che per la sua ricerca storica. Nei confronti della scienza storica, Rensmann solleva invece l'accusa, molto difficilmente sostenibile, che in essa circoli ancora oggi la tesi, sostenuta a suo tempo da Franz Neumann, collaboratore dell'Institut für Sozialforschung, secondo la quale la società tedesca sarebbe la meno antisemita.

Ulrich Wyrwa
e-mail: ulrich.wyrwa@tiscalinet.de

ANTONELLA SALOMONI, *Il lavoro del pensiero. Il contadino Timofej Bondarev e lo scrittore Lev Tolstoj (1885-1898)*, Name, Genova 2001, pp. 214.

Il «filosofo-contadino» Timofej Mikhajlovich Bondarev è stato al centro di un fitto intreccio intellettuale con lo scrittore Lev Tolstoj e alcuni importanti populisti russi della seconda metà del diciannovesimo secolo esiliati in Siberia. Nato nel 1820 in una famiglia di servi della gleba della regione

del Don, viene costretto ad arruolarsi in un reggimento di cosacchi nel 1857; cade sotto l'influenza di alcuni giudaizzanti caucasici e abbandona l'ortodossia per l'ebraismo prendendo il nome di David Abramovich. Nel 1865, per aver ripudiato il cristianesimo viene incarcerato e poi deportato in Siberia, dove trascorse il resto della sua vita nel villaggio di Iudino, che aveva una popolazione in maggioranza giudaizzante. Proprio da questo momento ha inizio la sua avventura intellettuale. Negli anni del confino egli si dedica all'interpretazione della scrittura santa componendo un trattato sul rapporto fra l'uomo e il lavoro: *Operosità e parassitismo, ovvero Esaltazione dell'agricoltore*.

Composta nell'intervallo di tempo che va dal 1874 al 1883, l'opera si fonda sul comandamento biblico: «Mangerai il pane col sudore del tuo volto finché tu ritorni nella terra donde fosti tratto» (*Genesi* 3,19). Adamo, dopo la cacciata dall'Eden, è stato condannato al lavoro, così ogni uomo è costretto a procurarsi il pane con il lavoro delle proprie braccia. A questo punto Bondarev si chiede come mai ci siano uomini che hanno violato questa legge fondamentale e soprattutto perché i libri teologici e i libri laici abbiano assecondato questa disobbedienza disprezzando «la coltivazione del grano e l'agricoltore». Partendo da questi interrogativi l'opera sviluppa una dottrina in 250 articoli, ordinati in forma di versetti biblici, ripetendo sempre l'idea centrale: l'uomo deve lavorare di persona per vivere. Bondarev vuole attirare l'attenzione delle autorità civili sulle sue proposte. Antonella Salomoni analizza la centralità che la figura di Bondarev e la sua opera occupano nel dibattito interno alla *intelligencija* russa del tempo, in particolare di orientamento populista, ma insiste soprattutto sull'interesse che *Operosità e parassitismo* suscita in Lev Tolstoj. Il grande scrittore russo non solo entra in rapporto epistolare con il «filosofo contadino» ma si interessa anche all'edizione della sua opera, che riuscirà ad essere pubblicata per la prima volta soltanto in Francia nel 1890 e che l'autrice pubblica in appendice a questo lavoro con l'introduzione dello stesso Tolstoj (la versione russa, mutilata dalla censura zarista, non è ancora accessibile agli studiosi che attendono l'edizione critica sulla base di una notevole quantità di manoscritti).

La figura di Bondarev e il suo pensiero ci danno poi la possibilità di incontrare il complesso mondo dei giudaizzanti della Russia dell'800. Con molte difficoltà, dovute alla scarsezza di fonti, Antonella Salomoni è riuscita a dipingere un affresco del fenomeno giudaizzante diviso in tre grandi campi che popolano questo scenario: 1. i *molokany-subbotniki*, che accettavano il vangelo come parte integrante delle sacre scritture ma consideravano la *torah* come «più» fondamentale (essi rifiutano il *talmud* e gli insegnamenti dei padri della chiesa); 2. i *gery*, che volevano essere del tutto simili agli ebrei, accettavano il *talmud* e pregavano in ebraico: 3. i *subbotniki*, i sabbatariani, che seguivano i riti ebraici, ma pregavano in russo e rifiutavano il *talmud*. A quest'ultimo gruppo apparteneva Bondarev, il cui discorso sulla «legge del lavoro» e sulla «legge del parto» derivava dall'aver rimesso il lascito veterotestamentario al centro della riflessione religiosa. È interessante notare la riflessione della Salomoni sul giudaismo del contadino-filosofo, che viene definito «immaginario», nel senso che Bondarev vorrebbe ripristinare la religione ebraica astraendola dalla storia del giudaismo della diaspora e procedendo all'appropriazione cristiana della legge. Questa sua concezione emerge chiaramente nelle lettere che scrive a Tolstoj, nelle quali sostiene di seguire le orme della vita di Cristo, perché come lui riconosce un solo Dio, è circonciso, osserva il sabato, celebra il rito pasquale secondo la legge.

Ci troviamo dunque di fronte a un lavoro di grande interesse, perché non solo ci fa scoprire una figura importante nell'ambito della riflessione politico-religiosa della Russia ottocentesca, come è stato Timofej Bondarev, ma ci permette anche di penetrare all'interno del fenomeno del sabbatarianesimo russo, che fino ad oggi aveva ricevuto rare attenzioni anche in ambiente ebraico.

Guido Bartolucci
Dipartimento di Discipline Storiche
Piazza San Giovanni in Monte, 2
I-40124 Bologna
e-mail: sigonio@hotmail.com

ANTONIO ZAMBONELLI, *Ebrei reggiani tra leggi razziali e Shoah. 1938 – 1945*: «Ricerche Storiche» 91/92 (dicembre 2001), pp. 1-133.

L'Istituto per la storia della resistenza e della società contemporanea in provincia di Reggio Emilia (ISTORECO) ha ripubblicato, sul numero 91/92 della sua rivista quadrimestrale «Ricerche Storiche«, un'ampia e dettagliata ricerca di Antonio Zambonelli su *Ebrei reggiani tra leggi razziali e shoah. 1938 – 1945* che era già comparsa, tra il 1988 e il 1989, su due distinti fascicoli della medesima rivista (nn. 61 e 62/63).

Non si tratta di una semplice ristampa del saggio. Il testo, come dichiara l'Autore, è *stato riprodotto tale e quale subendo soltanto qualche aggiunta e alcune correzioni* (è questo certamente il motivo per cui non è stato corretto un banale refuso tipografico già presente nella prima stesura a proposito del nome della madre di Lucia Finzi, ebrea correggese morta ad Auschwitz, che non è Ianny bensì Fanny). In realtà Zambonelli è intervenuto con integrazioni, aggiornamenti bibliografici e testuali e un'incisiva trasformazione del titolo che nella prima stesura recitava *Ebrei reggiani tra leggi razziali e Olocausto. 1938 – 1945*. La ragione ce la spiega l'Autore stesso nella premessa:

> Ci tengo a segnalare, tra le correzioni, la sostituzione della parola «Olocausto» con quella di «Sterminio» o Shoah. Questo perché condivido l'opinione di quanti – e tra essi Elena Loewenthal e Abraham Yehoshua – sostengono che la parola Olocausto «evoca il sacrificio che si compiva sull'altare di Gerusalemme e assegna a questa immane tragedia un significato teologico, un ruolo all'interno del progetto divino che gli sono invece estranei e che offendono la memoria delle vittime» (E. Loewenthal, *Gli ebrei questi sconosciuti: le parole per saperne di più*, Baldini & Castoldi, Milano 1996, p. 135).

Lo studio prende l'avvio dall'elenco dei dieci ebrei reggiani (su circa 120 complessivamente presenti nella provincia, pari quindi all'8,5% del totale) che andarono a far parte dell'immensa schiera dei *sommersi* che nei lager nazisti furono annientati.

Dopo una brevissima digressione sulla storia della presenza ebraica nel reggiano – una presenza che stabilmente data dai primi del Quattrocento e che viene richiamata poi quasi in conclusione del saggio da una specifica e sintetica cronologia –, Zambonelli entra subito nel vivo del tema, utilizzando molto accuratamente le non troppe fonti documentarie delle quali al momenti gli studiosi possono disporre e proponendo un'attenta analisi delle pagine del quotidiano reggiano «Il Solco Fascista» degli anni dal 1937 al 1939 dove il regime, ancor prima della promulgazione delle leggi razziali, condusse un'insistente campagna antiebraica, cercando di creare i presupposti per il successo popolare degli imminenti provvedimenti.

Le leggi razziali, com'è noto, provocarono una reazione sbigottita e incredula da parte degli ebrei italiani, la cui assimilazione a tutti pareva un dato acquisito e non in discussione. Sbigottimento, incredulità, amarezza profondissima nel vedersi messi al bando dalla società civile (con dolorosi licenziamenti) e dalla scuola (come i numerosi studenti espulsi dalle scuole superiori di Reggio Emilia e Correggio e i docenti costretti a lasciare l'insegnamento), costretti anche a subire l'emarginazione o, peggio, il pubblico oltraggio da quanti, fino a pochi mesi prima, li ossequiavano o li trattavano con cordialità.

È notissima la vicenda dell'editore modenese Antonio Fortunato Formiggini (*Furmajin da Mòdna*, come lui stesso si soprannominava) che scelse il suicidio dalla Torre della Ghirlandina quale estrema forma di protesta contro quelle inique leggi.

Ebbene, anche nel reggiano, vi fu caso analogo, seppure assai meno conosciuto. La famiglia Segrè da almeno due secoli si era stabilita a Novellara, dando alla comunità israelitica Presidenti, volontari nelle imprese garibaldine e risorgimentali e membri di spicco.

Nel 1938, all'atto del censimento razziale, il cavaliere Carlo Segrè e il correligionario Giuseppe Namias erano rimasti gli unici a professare la fede dei padri: tutti i loro figli, infatti, erano stati battezzati e le loro mogli erano cristiane.

L'applicazione delle norme razziali ferì profondamente l'animo del Segrè, che dovette oltretutto subire l'oltraggio da alcuni giovinastri in camicia nera che nell'elegante teatro di Novellara lo apostrofarono con parole ingiuriose al grido di *Oh te, rabèin, seneghin!* (ehi tu, rabbino, ebreuccio!).

Sei mesi dopo il suicidio di Formiggini, il 6 giugno 1939, il cavaliere Carlo Segrè, presago delle conseguenze di quelle infami leggi, si suicidò con il veleno, in un estremo moto di ribellione, come ebbero ben presente i familiari e i pochi amici intimi, cristiani, che ne conoscevano il travaglio.

Se, dunque, Segrè fu vittima diretta delle persecuzioni razziali, come i dieci scomparsi nei lager nazisti, la vicenda che vide protagonista, suo malgrado, l'ing. Giorgio Melli, figlio di Benedetto Melli, e Lina Jacchia, entrambi uccisi ad Auschwitz, ha connotati, se possibile, ancor più tragici.

Salvatosi dalla deportazione perché provvidenzialmente mandato a Losanna fin dall'autunno del 1938, Melli non superò mai il trauma della morte dei genitori. Rientrato a Reggio, non riuscì mai, lui ingegnere chimico, a inserirsi nel mondo del lavoro, maturando una forma di fobia che lo portava a ritenere che in ogni pezzo di sapone potesse celarsi resti dei propri cari o di altri ebrei sterminati. Ricoverato all'ospedale psichiatrico di Verona, vi morì, a soli 58 anni, nel 1977.

Mi sembra dunque quanto mai appropriato il commento che Zambonelli pone al termine della narrazione di questa incredibile vicenda:

> Crediamo di potere affermare che fu l'ultima vittima, tra gli ebrei reggiani, delle leggi razziali del '38 e della collaborazione del fascismo italiano nel perseguimento della soluzione finale…

Zambonelli ripercorre attentamente le vicende degli ebrei reggiani, dai primi esiti delle leggi razziali fino al *cono d'ombra dello sterminio* che li investì dalla notte del 9 settembre 1943, quando le truppe naziste occuparono i principali centri della provincia di Reggio Emilia. L'esito, tragico, si compendia in quell'elenco dei dieci *sommersi* dal quale l'Autore ha preso le mosse per il suo saggio. Ne abbiamo una dolorosa, ma efficacissima testimonianze nelle interviste, fatte dallo stesso Zambonelli, ad alcuni dei *salvati* (Antonio Cantoni, Vera Padoa, Franco Tedeschi, Fausto Ravà, Leone Ravenna) e a un ecclesiastico che si batté per la salvezza degli ebrei reggiani (Mons. Angelo Cocconcelli), poste in appendice.

Segue una selezione di documenti locali sulle persecuzioni del 1943-1944, un'interessante e utile antologia della mostra *Ebraismo memoria del presente. Storia di una comunità. Reggio Emilia, 1413-1945*, organizzata dall'ISTORECO nell'aprile del 2000.

Il saggio è arricchito da suggestive immagini che Valeria Montorsi, una giovane e sensibilissima fotografa reggiana, ha realizzato nei vari cimiteri ebraici della provincia di Reggio Emilia (oltre al capoluogo, Correggio, Scandiano, Guastalla e Novellara).

Lo studio di Antonio Zambonelli si pone quindi come un momento fondamentale di approfondimento e riflessione sulle vicende dell'ebraismo reggiano tra leggi razziali e Shoah, colmando una lacuna fino ad oggi pesantemente presente nella cultura storica non solo reggiana e fornendo ben precisi indirizzi di ricerca per successivi approfondimenti che, è auspicabile, l'Autore possa completare nei prossimi anni.

Gabriele Fabbrici
Istituti culturali
del Comune di Correggio
via Gattalupa, 38
I-42100 Reggio Emilia
e-mail: museo@comune.correggio.it

H. Meier, *Leo Strauss. Gesammelte Schriften, Band 3, Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften - Briefe*, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart-Weimar 2001, pp. XXXVIII + 799, ISBN 3-476-01213-1, Euro 49,00.

A distanza di qualche anno dai primi due volumi, pubblicati rispettivamente nel 1996 e nel 1997, è uscito presso l'editore J.B. Metzler di Stoccarda in Germania il terzo volume della raccolta delle opere di Leo Strauss la quale, secondo il piano previsto dall'editore, dovrebbe comprendere sei volumi.

Con i primi tre volumi delle *Gesammelte Schriften* si completa l'edizione delle opere scritte da Strauss prima del 1938, anno in cui emigrò negli Stati Uniti. La pubblicazione di questa raccolta rende facilmente reperibili dopo molto tempo, proprio nel paese d'origine dell'autore, le sue prime opere nella loro versione originale accuratamente rivista da H.Meier, aprendo così nuove prospettive per lo studio del pensiero di Strauss.

Le opere contenute in questi primi tre volumi, e cioè quelle scritte da Strauss in Europa prima di doversi rifugiare in America (dove ha insegnato a lungo presso la facoltà di scienze politiche dell'Università di Chicago ed è diventato famoso per i suoi lavori sulla filosofia politica), sono meno conosciute delle opere successive ma contengono già tutti i temi che Strauss andrà elaborando ed approfondendo all'interno della sua produzione filosofica. Esse offrono la possibilità inoltre di considerare il pensiero di Strauss da un punto di vista a lungo trascurato quello cioè degli studi nell'ambito del pensiero ebraico.

Strauss è, tra il 1925 e il 1932, membro della *Akademie für die Wissenschaft des Judentums* a Berlino. Durante il suo lavoro presso l'Accademia egli prepara i suoi libri su Spinoza e Maimonide nonché i suoi contributi all'edizione delle opere di M. Mendelssohn. È a partire dagli studi sul pensiero ebraico che egli giunge poi ad occuparsi del pensiero di Hobbes e a farne un momento centrale per la sua riflessione sul conflitto tra religione e filosofia e sulle basi del razionalismo moderno, compiendo così un percorso molto originale e interessante.

La raccolta dei testi pubblicati nei tre volumi delle *Gesammelte Schriften* segue un criterio principalmente tematico poiché ciascun volume è dedicato ad un'opera di Strauss e ai testi che ad essa sono in qualche modo legati.

Il primo volume, *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, raccoglie insieme al primo libro di Strauss su Spinoza, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, pubblicato nel 1930 a Berlino, alcuni saggi dedicati a Spinoza e la prefazione, del 1965, all'edizione americana del saggio sulla critica della religione di Spinoza. La prefazione del 1965 rappresenta, secondo il curatore, H. Meier, l'introduzione più adatta non solo per i testi del primo volume ma anche per l'intera opera straussiana, poiché Strauss, considerandola come una sorta di autobiografia intellettuale, cerca di tracciare in essa le linee fondamentali e lo sviluppo della sua riflessione filosofica.

Il secondo volume, *Philosophie und Gesetz. Frühe Schriften*, ha il suo centro nel saggio di Strauss del 1935 su Maimonide e la filosofia ebraica ed araba medievale intitolato *Philosophie und Gesetz*; saggio, questo, che segna l'inizio di un nuovo modo da parte di Strauss di interpretare Maimonide e i filosofi arabi del Medioevo nell'orizzonte della filosofia politica platonica. Questo volume contiene anche molti saggi brevi e recensioni degli anni venti e trenta su diversi argomenti e la tesi di dottorato di Strauss, del 1921: *Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis*, finora rimasta inedita, e nella quale emerge già l'interesse di Strauss per temi e figure che saranno poi ricorrenti in alcune delle sue opere.

Il terzo volume, *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften*, contiene uno dei libri più famosi di Strauss: *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, uscito in Inghilterra nel 1936 in traduzione inglese e qui ripubblicato nella originaria versione tedesca: *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis* e il saggio contenente la critica a Carl Schmitt, *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen*, del 1932.Vengono pubblicati in questo volume per la prima volta alcuni testi inediti, in parte incompiuti, dedicati interamente alla filosofia di Hobbes, tra questi: un saggio scritto a Parigi nel 1932/33 dal titolo *Einige Anmerkungen über die politische Wissenschaft des Hobbes. Eine Einführung in das Naturrecht*, e

infine una monografia rimasta incompiuta, che Strauss iniziò a scrivere a Parigi nel 1933 e che consiste di cento pagine battute a macchina, dal titolo *Die Religionskritik des Hobbes. Ein Beitrag zum Verständnis der Aufklärung*. L'ultima parte del terzo volume delle *Gesammelte Schriften* ospita l'edizione del carteggio tra Strauss e alcuni studiosi e pensatori quali: Gerhard Krüger, Jacob Klein, Karl Löwith e Gershom Scholem. Le lettere occupano un arco di tempo che va dal 1928 al 1973, anno della morte di Strauss. Grazie a queste lettere, che a causa di alcune difficoltà editoriali non sono state pubblicate in un volume a parte insieme al resto del carteggio di Strauss, si può integrare la lettura delle opere di Strauss attraverso i commenti dell'autore stesso e attraverso lo scambio e la discussione con studiosi e filosofi che ebbero con Strauss anche rapporti di amicizia.

All'interno del vasto materiale finora inedito che si offre al lettore di questa raccolta può essere interessante porre l'attenzione sul saggio incompiuto: *Die Religionskritik des Hobbes. Ein Beitrag zum Verständnis der Aufklärung*. Il titolo di questo saggio infatti ricorda il titolo del libro, del 1930, sulla critica della religione di Spinoza, che, come abbiamo detto, è contenuto nel primo volume della raccolta.

Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft rappresenta l'inizio degli studi di Strauss sulla filosofia di Hobbes. Già Gerhard Krüger, nella sua recensione al libro, sottolineava che, dietro l'apparente analisi storica e specialistica, lo studio di Strauss su Spinoza era una vera e propria discussione filosofica sul problema dell'Illuminismo e notava che, all'interno di questa discussione, la posizione di Hobbes, analizzata da Strauss insieme a quelle di altri predecessori della critica della religione di Spinoza, emergeva per la sua modernità e radicalità.

Chiara Adorisio
Via Antonio Tempesta 239
I-00176 Roma
e-mail: chiara.adorisio@libero.it

PUBBLICAZIONI DELL'AISG

1. F. Parente e D. Piattelli (curr.), *Atti del secondo convegno tenuto a Idice, Bologna, nei giorni 4 e 5 novembre 1981*, Carucci editore, Roma 1983, pp. 158 (AISG «Testi e studi, 1»).

2. Bahya Ibn Paquda, *I doveri dei cuori*, versione dell'ebraico, note e introduzione a cura di S.J. Sierra, Carucci editore, Roma 1983 (AISG «Testi e studi, 2»).

3. F. Parente (cur.), *Atti del terzo convegno tenuto a Idice, Bologna, nei giorni 9-11 novembre 1982*, Carucci editore, Roma 1985, pp. 148 (AISG «Testi e studi, 3»).

4. F. Parente (cur.), *Aspetti della storiografia ebraica. Atti del IV Congresso internazionale dell'AISG (S. Miniato, 7-10 novembre 1983*, Carucci editore, Roma 1987, pp. 260 (AISG «Testi e studi», 4).

5. B. Chiesa (cur.), *Correnti culturali e movimenti religiosi del giudaismo. Atti del V Congresso internazionale dell'AISG (S. Miniato, 12-15 novembre 1984)*, Carucci editore, Roma 1987 pp. 336 (AISG «Testi e studi, 5»).

6. M. Luzzati, M. Olivari, A. Veronese (curr.), *Ebrei e cristiani nell'Italia medievale e moderna: conversioni, scambi, contrasti. Atti del VI Congresso internazionale dell'AISC (S. Miniato, 4-6 novembre 1986*, Carucci editore, Roma 1988, pp. 288 (AISG «Testi e studi, 6»).

7. G. Tamani e A. Vivian (curr.), *Manoscritti, frammenti e libri ebraici nell'Italia dei secoli XV - XVI. Atti del VII congresso internazionale dell'AISG, (S. Miniato, 7-8-9 novembre 1988)*, Carucci editore, Roma 1991, pp. 259 (AISG «Testi e studi, 7»).

8*. P. Sacchi (cur.), *Il giudaismo palestinese: dal I secolo a. C. al primo secolo d. C. Atti dell'VIII Congresso internazionale dell'AISG (S. Miniato 5-6-7 novembre 1990)*, Fattoadarte, Bologna 1993, pp. 270 (AISG «Testi e studi, 8»).

9*. G. Busi (cur.), *Viaggiatori ebrei. Berichte jüdischer Reisender vom Mittelalter bis in die Gegenwart. Atti del Congresso europeo dell'AISG (S. Miniato, 4-5 novembre 1991)*, AISG, 1992, pp. 159 (AISG «Testi e studi, 9»).

10*. G. Busi, *Anania Coen. Editore e letterato ebreo tra Sette e Ottocento. Con gli annali della tipografia ebraica di Reggio Emilia*, Fattoadarte, Bologna 1992, pp. 137 (AISG «Testi e studi, 10»).

11*. G. Busi (cur.), וזאת לאנג׳לו *We-Zòt le-Angelo. Raccolta di studi giudaici in memoria di Angelo Vivian*, Fattoadarte, Bologna, 1993, pp. 615 (AISG «Testi e studi, 11»).

12. M. Luzzati, G. Tamani e C. Colafemmina (curr.), *L'ebraismo dell'Italia meridionale peninsulare dalle origini al 1541. Società, economia, cultura*, Galatina, Congedo Editore, 1996, pp. 332.

In stampa:

13. M. Perani (cur.), *La cultura ebraica a Bologna fra medioevo e rinascimento*, Atti del convegno internazionale, Bologna 9 aprile 2000, Giuntina, Firenze, (AISG «Testi e studi, 12»).

14. A. Scandaliato e N. Mulè, *La sinagoga e il bagno rituale degli ebrei di Siracusa. Con una nota epigrafica di Cesare Colafemmina*, Giuntina, Firenze, (AISG «Testi e studi, 13»).

15. E. Sagradini e M. Perani, *Talmudic Fragments from the «Italian Genizah»: Reunification of the Manuscripts and Catalogue*, Giuntina, Firenze, (AISG «Testi e studi, 14»).

I volumi contrassegnati con * sono tuttora disponibili e possono essere richiesti a: Opus libri, via della Torretta 16, 50137 Firenze, tel. 055-660833, fax 055-670604. Il vol. 12 può essere ordinato direttamente presso l'editore. L'Associazione potrà eventualmente reperire alcune copie dei rimanenti volumi per chi ne facesse richiesta al segretario.

Finito di stampare nel mese di giugno 2002
presso la Tipografia Giuntina
di Firenze