



Materia giudaica

Rivista dell'associazione italiana
per lo studio del giudaismo

X/1 (2005)



Giuntina

Questo volume è stato pubblicato con un contributo dell'*Alma Mater* Università di Bologna, in particolare del Prof. Paolo Pupillo, Prorettore per le sedi di Romagna, e dell'Area della ricerca.

QUOTE ASSOCIATIVE dell'AISG

Tutti coloro che non hanno ancora provveduto a pagare la quota associativa dell'AISG per l'anno 2005, che ammonta a Euro 50 per i soci ordinari e Euro 25 per i soci aggregati, possono farlo tramite un versamento sul c/c postale n. 36247666, intestato ad: Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo, c/o Dip.to di Conservazione dei Beni Culturali, via Degli Ariani 1, 48100 Ravenna. Lo stesso n. di conto 36247666, intestato all'AISG, funge anche da c/c bancario su cui versare un bonifico tramite banca, indicando le seguenti coordinate: codici ABI 07601 e CAB 13100. Il versamento può essere fatto anche, limitatamente all'Italia, inviando un assegno non trasferibile intestato all'AISG.

Ai soci in regola con i versamenti delle quote viene inviata gratuitamente la rivista. A quelli morosi l'invio viene sospeso. Il mancato pagamento di due quote annuali consecutive comporta il decadimento dalla qualifica di socio.

**In memoriam
Vittore Colorni
(19.7.1912 – 11.3.2005)**

**a cui
questo volume
è dedicato**



VITTORE COLORNI

זכרונו לברכה

Mantova

9 luglio 1912 – 11 marzo 2005

In memoriam

VITTORE COLORNI 19 LUGLIO 1912 – MANTOVA – 11 MARZO 2005

a cura di Mauro Perani

L'11 marzo scorso, nemmeno nove mesi dopo che assieme ad una delegazione composta, fra gli altri, dal Sindaco di Mantova, dal Presidente della locale Comunità Ebraica, del Presidente dell'Accademia Virgiliana, sono andato nella sua casa di Corso Umberto I, 17 a consegnargli il volume in suo onore *Una manna buona per Mantova*, nel giorno del suo 92° compleanno che ricorreva il 19 luglio 2004, Vittore Colorni ci ha lasciati, *vecchio e sazio di giorni*, come dice la Bibbia di una vita lunga, ricca di frutti e perfettamente compiuta. Che il suo ricordo sia in benedizione: *zikrono livrakah*, mentre dal canto mio sono davvero molto felice di aver fatto appena in tempo a rendere omaggio alla sua persona con la raccolta di studi in suo onore che, alludendo al dono che Colorni era stato per tutti gli studiosi del giudaismo italiano e, in particolare per la sua Mantova, portava come sottotitolo *Man Tov le Man Tovah*.

Ho conosciuto Colorni fin dal tempo dei miei studi universitari, e non appena iniziai ad occuparmi di ebraismo e di storia ebraica, mi imbattei nel suo nome. Abitando in provincia di Mantova, mi recai ben presto a conoscerlo nella sua casa, e rimasi colpito dalla sua affabilità, dal suo spiccato umorismo e, soprattutto, dalla sua fornitissima biblioteca personale, dalla quale ebbi la fortuna di attingere abbondante bibliografia rara da trovare, oltre ai preziosi estratti dei suoi articoli, di cui mi faceva omaggio.

La nostra amicizia è continuata negli anni successivi, scandita dai convegni a cui partecipavamo assieme, e dalle mie visite nella sua casa di Mantova, in occasione delle quali ri-

volgevo le mie domande, ricevendo sempre le risposte che solo un grande maestro poteva così esaurientemente dare.

Colorni era socio onorario dell' AISG e, per la sua veneranda età, anche il decano della nostra associazione.

Per ricordare la sua figura mi servo di una scheda biografica di Alberto Castaldini¹ e di alcune vivaci pennellate di vita quotidiana gentilmente inviatemi dal figlio Emanuele Colorni. Seguirà una rassegna dei suoi scritti redatta da Shlomo Simonsohn².

1. Cenni biografici, di Alberto Castaldini

La famiglia Colorni, di ceppo askenazita, è presente a Mantova sin dal Cinquecento: il capostipite fu un tale Simone de Maya (Meyer), prestatore nella vicina Colorno nel 1477. Vittore Colorni nasce a Mantova il 19 luglio 1912 da Emanuele, notaio, e da Emma Levi, casalinga. La sua nascita è preceduta l'anno prima da quella del fratellino Adone, morto però pochi giorni dopo aver visto la luce. Nel *cursus studiorum* il giovane Colorni brucia le tappe: dopo le elementari frequenta nel 1921 il ginnasio e poi il liceo classico «Virgilio», ottenendo il diploma di maturità classica nel 1929, in anticipo di due anni sui suoi coetanei. Frequenta la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Bologna dal 1930 al 1934, anno in cui si laurea a pieni voti. Lo studio non impedisce a Colorni di bazzicare l'Unione Goliardica Mantovana (interpretando – lo dice lui stesso! – in modo memorabile...Greta Garbo in uno spettacolo

¹ Tratta dalla recensione: *Una manna buona per Mantova: Vittore Colorni*, apparsa in "Sefer", 107 (2004), pp. 16-17.

² Apparsa in M. PERANI (cur.), *Una manna buona per Mantova – Man Tov le Man Tovah*, Studi in

onore di Vittore Colorni per il suo 92° compleanno, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2004, pp. XV-XVI.

studentesco), ma oculatamente si tiene alla larga dalla politica (non ha mai aderito al Partito Nazionale Fascista).

Le agiate condizioni familiari gli permettono, dopo la laurea, di dedicarsi a tempo pieno ai prediletti studi di storia del diritto e alle ricerche in campo ebraico. Nel frattempo si fida con una bella ragazza di Genova, Alda Morpurgo, in visita a comuni parenti mantovani nel 1940. Nel 1942 muore il padre Emanuele. Il 4 aprile del 1943 Vittore sposa Alda a Genova con una cerimonia festosa: nonostante la guerra, le leggi razziali e la presenza tedesca, la sposa si reca in sinagoga con la carrozza dell'arcivescovo.

Trasferitisi a Mantova, dopo l'8 settembre Vittore capisce che rimanervi sarebbe un errore. In un primo tempo i Colorni decidono di rifugiarsi in Svizzera, ma poi optano per Roma, dove si recano con documenti e nomi falsi (Adolfo Torelli e Novellina Giordani), confidando nell'anonimato della grande città. A Roma, il 27 dicembre 1943, nasce il primogenito Emanuele. Nella capitale Vittore viene aiutato dalla direttrice della Biblioteca Alessandrina, che gli permette libero accesso all'istituto senza limiti d'orario, a tal punto da rinchiuderlo intere giornate per dargli maggior protezione. Vittore ne approfitta per proseguire indisturbato studi e ricerche. Terminata la guerra, torna a Mantova con la famiglia e ha la fortuna di rientrare in possesso della casa e degli amati libri. I beni di famiglia sono salvi grazie all'aiuto di fidati contadini presso i quali erano stati lasciati in custodia. Ben diversa sorte è toccata a una quarantina di correligionari mantovani deportati il 5 aprile 1944: uno solo farà ritorno. Nel 1946 Vittore Colorni ottiene un incarico nella Facoltà di Legge dell'Università di Ferrara, dove si svolgerà poi tutta la sua carriera. L'8 marzo del 1947 gli nasce il secondogenito Angelo. Nel 1956 Vittore vince il concorso per l'ordinariato di Storia del diritto italiano sempre a Ferrara, dove per un triennio (1969-1971) ricopre la carica di Preside della Facoltà di Legge. Dal 1962 al 1971 è presidente dell'Accademia Virgiliana.

2. Ricordi di vita familiare, di *Emanuele Colorni*

Ecco alcuni flash di vita passata con mio padre che spero possano essere utili per de-

scrivere la sua vivace personalità non solo di studioso di fama, ma anche di uomo semplice e schietto. Mio padre ha avuto la gran fortuna di svolgere una professione che era contemporaneamente il suo hobby e a noi giovani figli ha sempre detto di non fare mai nulla senza un profondo interesse. I libri e lo studio di argomenti ebraici e giuridici sono stati gran parte della sua vita; parlava e leggeva molto bene il francese e il tedesco, e ciò gli permise di consultare una gran mole di testi in lingua originale con gran vantaggio per le sue ricerche sempre approfondite e puntuali. La moglie ottantaduenne ricorda sorridendo che anche in viaggio di nozze, nel lontano aprile 1943, le ricerche d'archivio furono in cima ai suoi pensieri tanto da... dimenticare la fresca sposina in albergo un intero pomeriggio per rintracciare un manoscritto nella biblioteca della località in cui si trovava in viaggio di nozze! Rifugiato a Roma sotto falso nome con la famiglia durante l'occupazione nazista fu aiutato dalla direttrice della Biblioteca Alessandrina che lo ospitò per lunghe giornate all'interno della biblioteca chiusa al pubblico. A questo proposito mio padre ha sempre raccontato che: «...è stato proprio come rinchiudere un topo in una grossa forma di formaggio...», poiché aveva a disposizione l'intera biblioteca per studiare! Tutta la sua carriera universitaria si è svolta presso l'Università di Ferrara, alla quale è rimasto sempre molto legato sebbene abbia avuto l'offerta d'insegnare anche nell'università di Bologna. Raggruppando le lezioni in alcuni giorni della settimana, per tanti anni ha fatto il pendolare ferroviario tra Mantova e Ferrara sulle famose «littorine»; una volta, arrivato in ritardo in stazione perse il treno ma non volle assolutamente rinunciare alla sua lezione a Ferrara e così, con l'aiuto di un amico capo-stazione, raggiunse quella città puntuale a bordo di un...treno merci! Aveva sempre pronta la battuta scherzosa ed amava i giochi di parole; per esempio, galante verso un amico che aveva i suoi stessi anni disse, presentandolo in una conferenza, «...una volta eravamo coetanei...». Giovane studente universitario frequentò il gruppo goliardico mantovano ed è rimasta celebre una sua interpretazione, sul palcoscenico del teatro Sociale, della...Greta Garbo! In famiglia lo ricordiamo come appassionato ricercatore non solo di libri

ma anche di...funghi porcini, cercati con grande passione nei boschi della sua amata Val Gardena, che frequentò ininterrottamente per tanti anni tanto da meritarsi una medaglia del Comune di Ortisei. Amava la natura; da Ferrara rientrò una volta in compagnia di...un grosso cane spinone che aveva visto chiudere nel canile municipale e che impietosito, aveva riscattato; questo cane poi fu compagno di giochi dei figli per tanto tempo. Mio padre amava la musica e conosceva a memoria gran parte dei libretti delle opere liriche, specie di quelle verdiane; egli aveva una dote particolare in campo musicale: suonava bene il pianoforte ma non leggeva lo spartito perché a mente «vedeva le note» di un qualunque brano musicale. Ma ai nipotini diceva che lui era come il suo pianoforte:...un poco sonato...! Tanti ricordano mio padre come illustre maestro e studioso; io, figlio irriverente ma affezionato, lo rivedo spesso alla mattina con la faccia insaponata davanti allo specchio intento a radersi con le lamette Gillette con le quali si tagliava regolarmente ed intento a medicarsi i taglietti con un bastoncino d'allume!

3. Lo studioso e i suoi scritti, di *Shlomo Simonsohn*

Vittore Colorni, giurista di professione e storico per passione, ha lasciato un'impronta significativa sulla storiografia ebraica, ed in particolare su quella degli ebrei italiani dall'epoca antica fino ai nostri giorni. Il suo primo amore, durato poi per l'intera carriera, è stato la storia degli ebrei di Mantova, la città della sua comunità e della sua famiglia per secoli.

Le sue prime cinque ricerche, pubblicate appena laureato negli anni Trenta del secolo scorso, prima delle leggi razziali che lo costringono all'unica assenza dalla sua amata Mantova, sono dedicate alla storia della comunità ebraica mantovana: ai suoi primordi, alla sua autonomia interna ed alla vita e alle opere dei dotti in essa vissuti.

Appena finita la guerra, Colorni nel 1945 pubblicò quella che viene considerata la sua opera maggiore: *Legge ebraica e leggi locali*. È lo studio fondamentale, che resta definitivo fino al presente, sulla applicazione del diritto

ebraico in Italia durante due millenni o quasi. L'autore vi esamina in dettaglio e con accurata e minuziosa analisi delle fonti lo *status civitatis* degli ebrei, i rapporti tra diritto ebraico e quello dello stato, e l'autonomia giurisdizionale degli ebrei. Per completare poi il quadro giuridico sugli ebrei italiani, egli pubblicò nel 1956 *Gli ebrei nel sistema del diritto comune fino alla prima emancipazione*.

Da allora, e per circa mezzo secolo, continua un flusso ininterrotto di pubblicazioni sugli ebrei in Italia ed in particolare su quelli di Mantova e del Mantovano. La maggior parte di esse è stata ristampata nelle due raccolte *Judaica minora. Saggi sulla storia dell'ebraismo italiano dall'antichità all'età moderna* (1983) e *Judaica minora. Saggi sulla storia dell'ebraismo italiano dall'antichità all'età moderna. Nuove ricerche* (1991). Di particolare interesse sono i saggi dedicati agli ebrei nella medicina: *Sull'ammissibilità degli ebrei alla laurea* e l'edizione nel 1967 del volume postumo di Modena e Morpurgo sui medici e chirurghi all'Università di Padova.

Parallelamente vedevano la luce ricerche sugli ebrei Mantovani, le loro famiglie – fra cui i Finzi di cui ricostruì la genealogia, come fece anche per la sua stessa famiglia dei Colorni (1978) – e indagini sugli ebrei nei piccoli insediamenti nel Mantovano, a Sermide (1956), Bozzolo (1988), Sabbioneta (1990) ecc. Importanti sono anche i saggi sugli ebrei a Ferrara nel secolo XIII e XIV (1969 e 1973), quelli nella campagna mantovana in età alto-medievale (1981), e sugli ebrei al nord di Roma dal 568 al XIII secolo (1980).

Colorni si occupò anche di tipografia e di bibliografia ebraica con uno studio sull'edizione della versione latina, apparsa con il titolo *Lumen gentium*, dell'opera *Or 'ammim* di Ovdiah Sforzo (1962), con un'indagine su *I da Spira avi dei tipografi Soncino e la loro attività nel Veneto e in Lombardia durante il sec. XV* (1972), su *Abraham Conat primo stampatore di opere ebraiche in Mantova e la cronologia delle sue edizioni* (1981).

Gli interessi scientifici di Colorni non furono alieni dallo studio della parlata giudeo-mantovana (1970), e soprattutto della corrispondenza onomastica fra i nomi ebraici e i nomi che gli ebrei portavano nelle lingue italiane locali (1981), con una postilla sull'argomento

(1987) e uno studio, pubblicato due anni più tardi, sui *Cognomi ebraici italiani a base toponomastica straniera* (1989).

Infine merita una menzione particolare lo studio *L'uso del greco nella liturgia del giudaismo ellenistico e la Novella 146 di Giustino* (1964). In questo saggio Colorni riesamina, sulla base della *Novella* suddetta, il problema sollevato in passato da alcuni studiosi su quale fu la lingua usata nelle sinagoghe delle

comunità del giudaismo ellenistico, e dimostra che tale lingua era il greco anziché il latino (o altra lingua).

Gli studi di Vittore Colorni si distinguono nella metodologia adottata, per il severo esame dei testi e la loro scrupolosa analisi, nonché per la presentazione lucida dei risultati delle ricerche. Il suo contributo alla storiografia dell'ebraismo italiano, oltre che pionieristico, è profondo e durevole.

Mauro Perani

GLI STUDI GIUDAICI NEGLI AMBIENTI ACCADEMICI E SCIENTIFICI ITALIANI
DAL NOVECENTO AD OGGI*

Premessa

Il testo qui presentato costituisce una *Plenary lecture* da me tenuta in occasione del VII Congresso internazionale della European Association for Jewish Studies (EAJS), svoltosi ad Amsterdam presso la Vrije Universiteit nei giorni 21-25 luglio 2002 e dedicato al tema: *Jewish Studies and the European Academic World*. Otto relatori erano stati incaricati di fare un quadro sulla situazione degli studi giudaici in altrettanti paesi europei; Stephan Schreiner, che non ha potuto partecipare al convegno, è stato sostituito da Rashid Kaplanov. Ringrazio il Presidente in carica durante il Convegno di Amsterdam, nonché responsabile scientifico del medesimo, il Prof. Dr. Albert van der Heide del Department of Near Eastern Studies della Rijksuniversiteit di Leiden, per aver concesso l'autorizzazione a pubblicare la mia relazione in questa versione italiana, dopo che essa è da poco apparsa in inglese assieme alle altre *plenary lectures* in un volume da lui stesso curato¹. Ecco l'elenco completo delle relazioni plenarie menzionate.

22 luglio: Angel Sáenz Badillos (Universidad Complutense de Madrid), *The Spanish contribution to Jewish Studies*; Mauro Perani (Università di Bologna), *Jewish Studies in the Italian Academic World*.

23 luglio: Michael Brocke (Gerhard-Mercator-Universität, Duisburg), *Jewish Studies in Germany*; Irene Zwiep (Universiteit van Amsterdam), *Jewish Studies in the Netherlands*.

24 luglio: Stephan Schreiner (Eberhard-Karls-Universität Tübingen), non presente e sostituito da: Rashid Kaplanov, *Jewish Studies in Eastern Europe*.

25 luglio: Nicholas de Lange (University of Cambridge), *Hebrew and Jewish Studies in Great Britain*; D. Pinto, *Jewish Studies in modern Europe in general*.

Per quanto riguarda il testo qui presentato, sono grato a molti colleghi che, su mia richiesta, mi hanno mandato brevi schede sulle loro attività nel campo degli studi giudaici. Di esse mi sono servito spesso *ad litteram*. In realtà questa panoramica, che ripropone l'originale inglese, non si limita al mondo accademico italiano, ma si allarga anche ad altre istituzioni culturali e compie anche un breve *excursus* storico.

* * *

Questa relazione sugli studi giudaici nelle università italiane segue e deve fare come da contrappunto a quella del collega Angel Sáenz-Badillos sul contributo spagnolo allo studio del giudaismo. Per questo desidero iniziare puntualizzando i molti caratteri comuni che legano la situazione spagnola con quella italiana, e al tempo stesso evidenziarne le differenze. Ci sono infatti, diversi elementi simili che caratterizzano Italia e Spagna per quanto riguarda gli studi giudaici, anche se non mancano alcune diversità fra la situazione dei due paesi. Se volessimo dare una definizione degli studi giudaici in Italia, potremmo servirci di quella che propone nella sua relazione sulla Spagna

* Ringrazio i molti colleghi che mi hanno inviato schede ed informazioni sulle loro ricerche e su ricerche e insegnamenti che ignoravo, in particolare Giuliano Tamani, Bruno Chiesa, Myriam Silvera e Laura Quercioli Mincer.

¹ M. PERANI, *Jewish Studies in the Italian Academic World*, in ALBERT VAN DER HEIDE and IRENE E.

ZWIEP (eds.), *Jewish Studies and the European Academic World*. Plenary Lectures read at the VIIth Congress of the *European Association for Jewish Studies* (EAJS) Amsterdam, July 2002; Collection de la *Revue des Etudes juives* dirigée par Simon C. Mimouni en Gérard Nahon; Peeters, Paris-Louvain, 2005, pp. 67-116.

Sáenz-Badillos: «Judaism or Jewish religion is one thing, and Jewish studies, or Hebrew studies, is a completely different thing, that can be included in any Humanistic curriculum, and that is mainly studied in the Faculties of Philology, History, Philosophy or Sociology». Certamente questa definizione si adatta perfettamente anche alla situazione italiana.

Se i due paesi hanno elementi comuni, possiamo, tuttavia, rilevare una differenza considerevole fra l'ebraismo spagnolo e quello italiano: mentre, dopo l'espulsione del 1492, per cinque secoli, dal XVI al XX, in Spagna non c'è stata più una presenza ebraica significativa, ciò non è avvenuto in Italia, in cui la presenza ebraica è stata ininterrotta per oltre due millenni. Nel nostro paese, tuttavia, i secoli successivi al XVI sono stati fortemente segnati in maniera negativa da un altro fatto: la Controriforma messa in opera dalla Chiesa cattolica con il Concilio di Trento, che inaugura l'epoca dei ghetti e una politica di segregazione e di persecuzione antiebraica, nello sforzo conversionistico di portare gli ebrei alla «vera religione». A questa situazione porrà fine solo l'emancipazione e in maniera definitiva la dichiarazione *Nostra aetate* emanata dal Concilio ecumenico vaticano II nel 1965, di cui quest'anno ricorre il quarantesimo anniversario.

Un'altra differenza fra i due paesi si può rilevare nel fatto che la Spagna ha un istituto statale di ricerca sorretto da finanziamenti pubblici, il Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) nel quale una sezione è dedicata agli studi giudaici, mentre in Italia non esiste alcuna struttura di ricerca scientifica pubblica, come il Centro Nazionale delle Ricerche, che abbia una sezione dedicata agli studi giudaici. Ancora, credo che l'influsso dell'ebraismo spagnolo ed il suo contributo alla cultura locale, siano stati più considerevoli di quanto non sia avvenuto per l'ebraismo italiano nei confronti della cultura italiana. Ciò può essere dovuto alla consistenza numerica della presenza ebraica in Spagna fino all'espulsione del 1492, numericamente assai più cospicua di quella italiana.

Prima di passare a descrivere il contributo specifico dell'Italia allo studio del giudaismo nell'arco cronologico che si estende dal Novecento ad oggi, vorrei sottolineare, con un breve *excursus* storico, alcuni caratteri peculiari della

presenza ebraica in Italia e dei rapporti fra cristiani ed ebrei nella nostra penisola, improntati sia a tolleranza ed integrazione sia a momenti di aspra intolleranza e dura persecuzione, determinati dal potere ecclesiastico e da quello politico ligio al primo. Quindi tratterò alcune linee della storia recente degli studi giudaici in Italia, per passare poi alla descrizione della situazione attuale.

1. *I precedenti storici e culturali*

Come si è rilevato, l'Italia vanta sul suo suolo una ininterrotta presenza ebraica di ben due millenni. Comunità ebraiche sono attestate nelle regioni italiane dell'Italia meridionale fin dagli inizi dell'era volgare, e Roma vanta la più antica comunità ebraica dell'Occidente. Già in epoca romana gli ebrei erano presenti in diverse località soprattutto della Sicilia, della Sardegna e della Puglia, dove ci hanno lasciato interessanti documenti epigrafici ed archeologici. Basti citare le catacombe ebraiche di epoca romana, presenti a Roma, in Sardegna, a Venosa e in altre località del meridione, le quali costituiscono, per la ricchezza della documentazione, un *unicum* dell'ebraismo italiano.

Mentre l'ebraismo spagnolo ha subito un forte influsso dalla civiltà islamica, ciò non è avvenuto in Italia, se non parzialmente in Sicilia. L'ebraismo italiano ha interagito con i contesti culturali in cui si è trovato a vivere nelle diverse regioni del paese nel corso dei secoli.

Una caratteristica geo-culturale della penisola italiana, dovuta alla sua posizione geografica, è quella di aver fatto da ponte che ha unito il vicino-oriente e la costa nord-africana con l'Europa centrale. In particolare la Puglia è stata un vero e proprio ponte proteso verso la costa orientale dell'Adriatico e l'area bizantina: attraverso di essa sono giunte in Italia e, risalendo la penisola, anche in Europa, le importanti tradizioni delle accademie rabbiniche palestinesi e babilonesi, fra cui le redazioni della *Mišnah*, della *Tosefta* e dei due *Talmudim* che, tra la fine del Quattrocento e il Cinquecento, sono servite per l'*editio princeps* di queste opere nelle tipografie ebraiche dell'Italia settentrionale. Non solo il *Talmud babilonese* e il *Talmud gerosolimitano*, la cui *editio princeps* basata su due manoscritti italiani vede la luce a Venezia nella tipografia dello stampatore cri-

stiano Daniel Bomberg, ma anche varie altre opere e tradizioni culturali elaborate dalle accademie rabbiniche palestinesi e babilonesi, in vari campi fra cui quello della liturgia e della poesia sinagogale, sono giunte in Europa risalendo la lunga penisola italiana protesa nel cuore del Mediterraneo quasi come una grande autostrada che dà accesso all'Europa. In Puglia erano presenti importanti accademie di studi talmudici a Bari e Otranto e in altre località tra la fine del I millennio e gli inizi del II, e la cultura degli studi talmudici giunse in Francia da queste località, come documenta Ya'aqov ben Me'ir, noto anche come Rabbenu Tam, tosafista e eminente maestro della scuola francese del sec. XII, con una sua affermazione in cui, parafrasando il versetto di Isaia 2,3, egli afferma: *Poiché da Bari uscirà la Torah, e la parola del Signore da Otranto.*

Nella tarda antichità e nel medioevo la popolazione ebraica sul suolo italiano non ha mai raggiunto cifre elevate, e ha sempre oscillato attorno all'un per cento della popolazione non ebraica, diminuendo ulteriormente nell'epoca contemporanea. Ma dal punto di vista culturale l'ebraismo italiano è sempre stato molto vivace, raggiungendo il suo apice durante il Rinascimento, quando esso attira ebrei da tutti gli altri stati. Alla fine del Quattrocento si calcola che ci fossero circa 20.000² ebrei in Sicilia (che era sotto il dominio aragonese), e 20.000 nel resto della penisola. Nonostante ciò l'ebraismo italiano è stato capace di svolgere un ruolo di primo piano nell'elaborazione di una cultura particolarmente ricca, nei suoi vari aspetti, attirando nel corso dei secoli intellettuali dai paesi vicini dell'Europa e dall'oriente. Esso ha anche interagito ed arricchito la cultura locale delle varie regioni italiane, determinando spesso forme di giudeo-lingue.

Mentre nel primo millennio e.v. gli ebrei sono prevalentemente concentrati nelle regioni del centro-sud, con i primi secoli del secondo millennio un flusso di popolazione ebraica risale la penisola verso nord, e si insedia in molti

centri dell'Italia centro-settentrionale. Sia nelle grandi città, in cui fioriranno le comunità più importanti del Rinascimento (Roma, Bologna, Modena, Ferrara, Mantova, Padova, Venezia per menzionare le più importanti), sia in tanti piccoli centri, dove un insediamento di uno o due nuclei famigliari aprì i primi banchi di prestito su pegno.

Come già rilevato, il momento di maggior splendore culturale, in cui l'ebraismo italiano svolge un ruolo di *leadership* a livello europeo, è l'epoca del Rinascimento, fra il Quattro e il Cinquecento. In questo momento nuclei di ebrei, provenienti sia dall'area ashkenazita sia da quella sefardita, si insediano soprattutto nell'Italia settentrionale. Giungono in Italia o perché espulsi dai loro paesi, o perché attratti dalla vivacità della cultura rinascimentale, di cui anche gli ebrei italiani si fecero interpreti.

In questo periodo in varie località italiane, dapprima a Roma, e poi soprattutto dell'area settentrionale, a Soncino, Brescia e negli altri centri in cui si spostò Geršom Soncino, che aveva preso il nome dalla prima località italiana in cui aveva risieduto, poi a Bologna, a Mantova, a Venezia, furono impiantate le prime tipografie ebraiche della storia. Esse produssero l'*editio princeps* di molte opere fondamentali dell'ebraismo. Fra esse menzioniamo solo il commento di Rashi alla *Torah* stampato a Roma fra il 1469 e il 1472; i *Salmi* nel 1477, la *Torah* con vocali nel 1482, il *Sefer Ḥasidim* nel 1538, tutti e tre stampati a Bologna; la *Bibbia* ebraica intera a Soncino nel 1488; lo *Zohar* a Mantova nel 1558; i due *Talmudim* a Venezia: il *Babilonese* nel 1520-23, e lo *Yerušalmi* negli anni 1523-24.

In questo, che può a ragione essere definito il periodo aureo dell'ebraismo italiano, confluirono nella penisola a forma di stivale molti manoscritti copiati in area sefardita, ashkenazita e in misura minore, orientale, unendosi a quelli prodotti dagli scribi italiani. Si calcola che ben un terzo di tutti i manoscritti ebraici giunti fino a noi e conservati nelle bi-

² Secondo l'*Encyclopaedia Judaica* il numero degli espulsi dalla Sicilia sarebbe stato di 40.000, ma la valutazione pare sovrastimata; cfr. A. MILANO,

ibid., s.v. *Italy*, CD-ROM Edition, *Judaica Multimedia* (Israel).

biblioteche di tutto il mondo, siano stati prodotti o siano stati presenti sul suolo italiano. Devo questa informazione al mio amico Benjamin Richler, direttore dello Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts della Jewish National and University Library (JNUL) di Gerusalemme.

Anche nella produzione dei beni culturali archeologici, architettonici, artistici, librari, dagli arredi liturgici alle sinagoghe, dalle *Ketubbot* ai fondi archivistici delle comunità, l'ebraismo italiano è stato certamente uno dei più ricchi. È noto a tutti che i beni culturali ebraici prodotti in Italia hanno arricchito una quantità di musei sparsi per il mondo. Nella collezione di *Ketubbot* possedute dalla JNUL, il numero maggiore, le più pregevoli per le miniature e le più antiche provengono tutte da città italiane. Si pensi, poi, al materiale di provenienza italiana esposto al Museo ebraico di Parigi, recentemente aperto al pubblico, o quello di Amsterdam dove è esposta una *Ketubah* di Cento, o il museo della Sinagoga di Toledo dove il visitatore può ammirare documenti della comunità ebraica di Lugo, per non parlare dei manoscritti e documenti di origine italiana che hanno arricchito le biblioteche sparse per il mondo. Infatti, dalla seconda metà dell'Ottocento e nel Novecento, molte biblioteche private degli ebrei italiani hanno lasciato la penisola per andare a formare i fondi ebraici delle grandi biblioteche pubbliche d'Europa e degli Stati Uniti.

Negli anni immediatamente successivi alla fondazione dello Stato d'Israele, una notevole quantità di testimonianze artistiche e di documenti scritti della cultura ebraica italiana hanno preso la via del nuovo Stato. Tra essi intere sinagoghe, di cui alcune del Cinquecento, smontate e ricostruite a Gerusalemme, archivi delle comunità, manoscritti, libri stampati, raccolte di *Ketubbot*, apparati e arredi liturgici.

In conclusione, l'ebraismo italiano, pur essendo sempre stato numericamente inferiore a quello di altri paesi europei, è stato capace di produrre una cultura particolarmente ricca, che ha attratto studiosi da tutta Europa, ha arricchito biblioteche, archivi e musei sparsi per il mondo, ha stampato libri diffusi fra gli ebrei d'occidente e d'oriente ed ha costituito e continua a costituire un oggetto di studio particolarmente ricco di fonti e materiali, anche per studiosi di altri paesi.

2. L'Ebraismo nel paese dei papi e dell'Inquisizione. La svolta della Controriforma

Per l'Italia si può parlare di una buona integrazione della minoranza ebraica con le popolazioni locali, essendo in vari casi gli ebrei protetti da principi e governi dei vari ducati, e spesso chiamati ad insediarsi nei loro territori, concedendo loro esenzioni e privilegi. Anche alcuni papi tutelarono gli ebrei e ne favorirono lo stanziamento nello Stato della Chiesa. Ma, a questa integrazione e pacifica convivenza sul piano pratico, si contrappose una sistematica polemica e persecuzione su base religiosa, tanto più forte per il fatto che gli ebrei italiani si trovavano nel paese che ospitava il centro della cristianità, il papato e l'Inquisizione romana.

In questo senso la Controriforma segna una svolta che inaugura una fase nuova, caratterizzata da una maggiore intolleranza verso la minoranza ebraica, sempre più tenacemente perseguitata, ghettizzata e combattuta, nel tentativo di convertirla alla religione cristiana. Processi, sequestri e roghi di libri, carcerazione e persecuzione di ebrei, caratterizzano questa nuova fase che, a partire dalla metà del Cinquecento, pone fine all'atteggiamento più aperto e dialogico, che aveva influenzato in parte anche la predicazione domenicana nei due secoli precedenti, e che si era espresso nell'atteggiamento di stima e apertura verso la letteratura rabbinica da parte degli ebraisti cristiani. Il giro di vite impresso dalla Chiesa della Controriforma nella politica antiebraica, sarà caratterizzato per molto tempo da una radicale diffidenza verso la Bibbia e, a maggior ragione, verso la Bibbia ebraica. In funzione anti-protestante, la Scrittura viene proibita e tolta dalle mani dei fedeli. Il *Talmud* e i suoi compendi sono ripetutamente sequestrati e bruciati, in quella che potrebbe essere definita una specie di *Šoah* del libro ebraico, manoscritto e a stampa. Un intellettuale, rabbino e copista bolognese, Avraham ben Mešullam da Sant'Angelo, in una lettera del 1568 afferma che nella città dopo i recenti roghi dei libri ebraici, non è più possibile studiare o impartire lezioni ai giovani, perché non ci sono più libri e sono venuti a mancare gli strumenti stessi dello studio.

L'atteggiamento della Chiesa controriformistica tuttavia è stato duplice e in un certo senso contraddittorio. Da un lato, infatti, uffii-

cialmente essa perseguitava gli ebrei e bruciava il loro patrimonio librario. Dall'altro ciò non ha impedito che membri e prelati della Chiesa stessa divenissero illustri ebraisti e collezionassero biblioteche ebraiche di notevole interesse e di cospicue dimensioni. È il caso della Biblioteca Vaticana, dell'Ambrosiana di Milano fondata nel 1607 dal Cardinal Federico Borromeo; della Biblioteca Casanatense di Roma, il cui fondo ebraico fu raccolto dal Cardinal Casanate a partire dagli inizi del Settecento; della Biblioteca Palatina di Parma, il cui cospicuo fondo ebraico di manoscritti e stampati si deve alla collezione del sacerdote ebraista Giovan Bernardo De Rossi, da lui raccolta negli anni a cavallo fra Sette e Ottocento. Il cardinal Egidio da Viterbo (1465–1532), prelado ed umanista, ospitò Elia Levita a Roma nel suo *entourage*, da lui apprese l'ebraico e studiò testi rabbinici e cabbalistici. Dunque, buona parte dei manoscritti ebraici conservati nelle biblioteche italiane sono stati raccolti da prelati ecclesiastici cattolici. Va comunque precisato che questi interessi furono sempre un fatto che si pone a livello individuale. La posizione ufficiale della Chiesa fu diversa.

Per concludere, fino al Concilio Vaticano II possiamo affermare che da parte della Chiesa cattolica ufficiale non c'è mai stato un interesse reale per la cultura e la tradizione ebraica. Se ne è sempre occupata in funzione polemica o con intento conversionistico – evidentemente un discorso del tutto diverso è quello degli ebraisti cristiani. In questo contesto va inquadrata anche, già nel Quattrocento, l'istituzione a Bologna, presso la locale università, di una cattedra di Ebraico che rimase attiva per un quarto di secolo dall'anno accademico 1464-1465 al 1489 o 1490. Di essa fu incaricato «Magister Vincentius de Bononia», un converso identificato recentemente da Michele Luzzati e noto anche come «*magister Vincentius de Galia*

alias hebreus et nunc christianus», che si adoperò attivamente nel combattere i suoi ex correligionari³. La cattedra di ebraico in seguito, dopo periodi in cui fu attiva e altri in cui fu vacante, nell'anno accademico 1565-1566 fu ricoperta a Bologna da un altro ebreo fattosi cristiano: *Dominus Alexander Justus*, con ogni probabilità da identificare con Alessandro Giusti, un converso ben noto nel panorama bolognese del secondo Cinquecento per il suo ruolo di primo piano nella delazione e persecuzione degli ex correligionari. Altre cattedre di ebraico in Italia, alcune precedenti a quella di Bologna, sono quelle istituite a Roma nel sec. XIV, a Pavia nel 1378, e verso la stessa epoca a Torino, Padova, Pisa, Napoli e Palermo⁴.

Come abbiamo già rilevato, nei quattro secoli successivi alla Controriforma, la Bibbia sarà il grande libro assente dalla cultura e dalle istituzioni scolastiche e universitarie italiane. Nel sec. XIX, dopo il Concilio Vaticano I, il laicismo imperante nello Stato italiano agirà in maniera sinergica con il clericalismo antimodernista della Chiesa nell'estromissione delle scienze religiose dal mondo accademico, abolendo con una legge del 26 gennaio 1873 le facoltà di teologia ancora esistenti nelle università statali. Esse divennero retaggio esclusivo dei seminari teologici controllati dalla Chiesa. Quando l'Ebraico ricomincerà ad essere studiato nei seminari cattolici, questo sarà fatto solo in funzione dell'esegesi cristiana dell'Antico Testamento, senza alcun interesse sostanziale per gli studi giudaici. Nelle università statali, l'Ebraico continuò ad essere insegnato nelle facoltà di Lettere e filosofia, nell'indirizzo classico, all'interno di una orientalistica di stampo laico, dove esso era studiato solo come lingua dell'Antico Testamento, senza alcun interesse per l'ebraismo e lo studio del giudaismo in una prospettiva di largo respiro.

³ M. LUZZATI, *Il convertito maestro Vincenzo primo titolare di una cattedra di ebraico presso lo Studio bolognese (1464-1490)* in M. PERANI (cur.), *La cultura ebraica a Bologna fra medioevo e rinascimento*, Atti del convegno internazionale, Bologna 9 aprile 2000, AISG "Studi e Testi" n. 12, Firenze, Giuntina 2001, pp. 167-171.

⁴ G. RINALDI, *Studi italiani di Ebraico biblico*, in *Gli Studi sul vicino Oriente in Italia dal 1921 al 1970*, vol. I, L'oriente preislamico, Roma, Istituto per l'Oriente 1971, pp. 59-67: 60-61.

Sostanzialmente e a livello ufficiale, mondo ebraico e mondo cattolico – con qualche eccezione legata a singole personalità come gli ebraisti cristiani e i collezionisti cristiani di libri ebraici – dal punto di vista ideologico e teologico, sono stati abbastanza chiusi l'uno all'altro. Soprattutto nel secondo si nota, fino ad epoca recente, un disinteresse e una sostanziale ignoranza dell'ebraismo, del suo mondo culturale e dei suoi sistemi di significato. Per entrambi l'interazione è invece avvenuta in maniera profonda con le culture e le scienze con cui essi sono venuti in contatto nel corso delle varie epoche.

3. I secoli XVII-XIX e la rinascita degli studi giudaici nel Novecento

L'ebraismo italiano nei secoli successivi alla Controriforma, ha continuato in maniera significativa a produrre cultura, svolgendo un ruolo importante anche nella diffusione della *Qabbalah*, e certamente subendo l'influsso dei movimenti culturali che investivano il mondo non-ebraico. Anche nella penisola italiana, come altrove, la cultura prodotta dagli ebrei è sempre stata in una situazione di proficua simbiosi con quella del mondo circostante, venendo da essa influenzata e certamente anche influenzandola.

Ma questi secoli, il Sei, il Sette e l'Ottocento, sono ancora relativamente poco studiati. Tra fine Settecento e Ottocento è attivo a Parma il grande bibliofilo cristiano, sopra menzionato, Giovan Bernardo de' Rossi (1742-1813), noto anche per i suoi studi di critica testuale della Bibbia ebraica. Non mancano personalità culturali significative in campo ebraico e cristiano tra fine Ottocento e la metà del Novecento: basti menzionare Gregorio Ugdulena (1815-1872) che insegnò a Palermo, Firenze e Roma e curò una versione della Bibbia; Elia

Benamozegh (1822-1900) a Livorno, Samuel David Luzzatto (1800-1865) al Collegio Rabbinnico di Padova, e poi David Castelli (1836-1901) e Umberto Cassuto (1883-1951) a Firenze, e Isaia Zoller *seu* Eugenio Zolli (1881-1956) a Roma. Cassuto studiò contemporaneamente all'Università statale e al Collegio Rabbinnico di Firenze, dove ebbe come maestro Samuel Hirsch Margulies, a cui successe nel 1922 come direttore del collegio medesimo. Egli ci ha lasciato un articolo, apparso nel 1913, sulla situazione degli studi giudaici in Italia negli ultimi cinquant'anni⁵. Nel 1925 abbandonò la carica di rabbino e divenne professore di lingua e letteratura ebraica presso l'Università di Firenze. Cassuto, in 1939, dopo che le leggi razziali emanate dal Fascismo l'anno precedente avevano reso impossibile il suo insegnamento universitario, accettò di ricoprire la cattedra di studi biblici all'Università ebraica di Gerusalemme. Altri ebraisti furono Antonio Maria Ceriani (1827-1907), prefetto della Biblioteca Ambrosiana a Milano; il summenzionato David Castelli (1836-1901), che insegnò a Firenze, dove ebbe come successore il suo discepolo Francesco Scerbo (1849-1927), autore di una grammatica e di un dizionario ebraico-italiano; a lui contemporaneo fu Italo Pizzi (1849-1820) figura di orientalista a cui pure si deve una grammatica ebraica. Nella seconda metà dell'Ottocento primeggia la figura di Ignazio Guidi (1844-1935) docente di semitistica all'Università di Roma per quarant'anni. Dello stesso periodo sono Salvatore Minocchi (1869-1943), Alberto Vaccari (1875-1966) e Giuseppe Ricciotti (1890-1964) cultori di esegesi biblica. In questi anni nasce la *Rivista degli Studi Orientali* e poco dopo gli *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*. Nel campo dell'orientalistica, in cui è presente anche l'ebraistica, merita una menzione particolare Giorgio Levi Della Vida (1886-1967)⁶.

⁵ L'articolo era stata preparato per la «Rivista degli Studi Orientali», ma in essa non fu mai pubblicato, mentre apparve a Roma in una tiratura limitata di copie: U. CASSUTO, *Gli studi giudaici in Italia negli ultimi cinquant'anni (1861-1911)*, Roma 1913; la bibliografia raccolta da Cassuto in questo studio, fu invece pubblicata sotto il titolo *Lingue*

semitiche nella «Rivista degli Studi Orientali» V (1913-1917), pp. 17-183, ma mescolata in ordine alfabetico ad una ampia bibliografia generale sugli studi delle lingue semitiche in Italia.

⁶ Per questo si veda G. RINALDI, *Studi italiani di Ebraico biblico*, citato alla nota 3, pp. 62-64.

L'Ottocento è un secolo ricco di attività culturali per l'ebraismo italiano, soprattutto nel campo del giornalismo. Il primo giornale ebraico, apparso a Parma nel 1845 e che continuò ad apparire fino al 1848 è *La Rivista israelitica*, diretta da Cesare Rovighi. *L'educatore israelita* fu fondato a Vercelli nel 1853 dal rabbino Giuseppe Levi (1814–1874) ed Esdra Pontremoli (1818–1888). *Il Corriere israelitico* fu fondato, invece, a Trieste da A. V. Morpurgo nel 1862. Nel 1874 Flaminio Servi, rabbino a Casale Monferrato, fonda a Torino *Il Vessillo Israelitico*, un mensile che è la continuazione dell'*Educatore israelita* (1853–1874). *La Rivista israelitica*, pubblicata a Firenze dal 1904 al 1915, fu diretta dal rabbino capo della città Samuel Hirsch Margulies, che nel 1910 fondò anche *La Settimana israelitica*. Nel 1925 vide la luce *La Rassegna mensile di Israel*, fino ad oggi una delle riviste scientifiche sul giudaismo, pubblicata a Roma dall'Unione delle Comunità Ebraiche di cui è la voce ufficiale.

Negli anni Cinquanta e Sessanta del Novecento, dopo la fondazione dello Stato d'Israele, si assiste alla *'aliyyah* di una considerevole parte dell'*intelligenza* ebraica verso la terra dei padri.

Ma per vedere una vera rinascita degli studi giudaici negli ambienti accademici italiani dobbiamo attendere il periodo successivo alla seconda guerra mondiale, con un incremento significativo in particolare dagli anni Sessanta del Novecento.

4. Il contributo italiano agli studi giudaici in epoca recente

Una vera rinascita degli studi giudaici in Italia, infatti, ha luogo solo a partire grosso modo dalla metà del Novecento. I precursori di questa rinascita possono essere identificati nel summenzionato Umberto Cassuto (1883-1951) che raccolse le sue indagini storiche in un volume sulla storia degli ebrei a Firenze nell'età del rinascimento (1918), mentre pubblicò una storia della letteratura ebraica postbiblica (1938), vari studi di esegesi biblica e il catalogo dei primi 100 manoscritti del fondo Palatino della Biblioteca Vaticana (1956), ricostruendo la storia di questo importante fondo della Vaticana.

Un altro pioniere nello studio e nella catalogazione dei manoscritti ebraici fu Carlo Bernheimer (Livorno 1877–1966). Bernheimer si è dedicato allo studio della paleografia e della codicologia ebraiche, oltre che alla bibliografia, ma senza un metodo scientifico, prematuro ai suoi tempi, e adottando un metodo più induttivo e descrittivo. A lui si deve il primo volume dedicato alla *Paleografia ebraica* (1924), che tuttavia è più una descrizione di tutto ciò che riguarda il manoscritto ebraico che un moderno manuale. Egli pubblicò anche i cataloghi dei manoscritti ebraici conservati nelle biblioteche del *Talmud Torah* di Livorno (1915), dell'Ambrosiana di Milano (1933), e della Biblioteca Estense di Modena (1960). Bernheimer esaminò anche, ed in parte catalogò, decine di frammenti di manoscritti ebraici medievali recuperati da legature negli Archivi di Stato di Bologna e di Modena.

Accanto a lui va menzionato Arnaldo Momigliano (1908–1987), nato in provincia di Cuneo e, dopo le leggi razziste emanate da Mussolini nel 1938, trasferitosi a Londra dove egli fu professore di storia antica presso l'University College. Momigliano scrisse alcune opere sul conflitto fra paganesimo e cristianesimo nel IV secolo dell'e.v. (1963), oltre ad alcuni studi di storiografia (1966) ed un contributo importante alla storia giudaica nel periodo ellenistico e romano, con particolare interesse per la tradizione maccabaica (1930, terza ed. 1968). Di notevole interesse sono anche i suoi studi sull'organizzazione della palestina sotto il dominio romano (1934, 1967) e le parti da lui curate sull'epoca del Secondo Tempio nella *Cambridge Ancient History*. La maggior parte degli articoli di Momigliano, sono stati pubblicati negli 8 volumi, dal titolo "Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico", mentre altri studi di carattere giudaistico sono apparsi postumi a cura di Silvia Berti.

Un altro pioniere, come i tre precedenti di origini ebraiche, giurista all'Università di Ferrara, dove fu professore dal 1956, e formato ad un metodo rigorosamente scientifico e aconfessionale è Vittore Colorni, uno dei padri degli studi sulla storia degli ebrei in Italia. Nato a Mantova nel 1912 e ivi recentemente morto nel 2005, Colorni ha dedicato una delle sue

opere principali allo studio della relazione fra le leggi ebraiche e le leggi locali (1945), esaminando lo status degli ebrei e il grado di riconoscimento del loro sistema giuridico in Italia. A lui si devono anche diversi articoli sulla storia di Mantova ebraica e sulle comunità ebraiche del mantovano, oltre a due importanti studi sullo status giuridico degli ebrei fino all'emanipazione (1956), ed uno sull'uso della lingua greca nella liturgia degli ebrei nel periodo ellenistico (1964). Molti suoi articoli sulla storia degli ebrei nel ducato di Mantova e in altri luoghi sono ora raccolti nei due volumi della miscellanea *Judaica minora*. Il 19 luglio del 2004, giorno del suo 92° compleanno, ho avuto la gioia di consegnare a Colorni nella sua casa di Mantova, assieme ad una delegazione ufficiale di cui facevano parte il Sindaco e il Presidente della Comunità ebraica della città, il Presidente dell'Accademia Virgiliana, il volume da me curato in suo onore, e che siamo riusciti a presentargli pochi mesi prima che egli ci lasciasse per sempre⁷.

Gli studiosi summenzionati, tutti di estrazione ebraica, sono caratterizzati dal fatto di aver insegnato in università statali, di aver avuto una formazione classica e adottato un approccio rigorosamente scientifico nella loro ricerca.

Altre figure che hanno in qualche modo preparato la rinascita degli studi giudaici sono Giovanni Galbiati (m. 1961), prefetto della Biblioteca Ambrosiana di Milano, e che nel 1933 ha affidato al menzionato Carlo Bernheimer l'incarico di redigere il catalogo dei manoscritti ebraici di questa biblioteca, con un gesto di coraggio e di autonomia intellettuale in un periodo caratterizzato da un forte antisemitismo, che si sarebbe espresso cinque anni dopo con l'emanazione delle leggi razziali contro gli ebrei (1938).

Enrico Galbiati, biblista ed esegeta, pure prefetto dell'Ambrosiana, è stato fra i primi a

introdurre in Italia il discorso sui generi letterari e ad illustrare pagine bibliche di difficile interpretazione.

Figura di rilievo come biblista ed ebraista è stato Giovanni Rinaldi, che ha insegnato *Ebraico e lingue semitiche comparate* prima all'Università Cattolica di Milano e in quella di Pavia, poi a Trieste e Udine. Rinaldi, che ha avuto fra i suoi discepoli Giuliano Tamani e Paolo de Benedetti, è il fondatore della rivista *Bibbia e Oriente* e ci ha lasciato importanti commenti ai Profeti minori, nella prestigiosa collana «La Sacra Bibbia. Traduzione italiana dai testi originali illustrata con note critiche e commentata» a cura di Salvatore Garofalo, di cui Rinaldi fu direttore della sezione dedicata all'Antico Testamento. Questa collana è stata una delle migliori apparse in Italia, per la traduzione e il commento linguistico, storico e letterario dei testi biblici.

Rinaldi nel 1971 pubblicò una relazione sulla situazione degli studi ebraici in Italia fino al 1965, (*Studi italiani di Ebraico biblico*, in *Gli Studi sul vicino Oriente in Italia dal 1921 al 1970*, vol. I, L'oriente preislamico, Roma, Istituto per l'Oriente 1971, pp. 59-67), già da noi menzionata, mentre Sergio J. Sierra ha presentato la situazione degli studi dell'ebraico post-biblico (*Gli studi italiani di ebraico post-biblico*, *ibid.*, pp. 69-101).

Negli anni Sessanta del Novecento, si assiste in Italia ad una vera rinascita degli studi giudaici, con un accresciuto interesse generale per la storia e la cultura degli ebrei d'Italia. Anche fra i lettori c'è una crescente richiesta di pubblicazioni a carattere divulgativo o più elevato. Certamente, uno dei fattori che hanno determinato questo interesse, va ravvisato anche nel mondo cattolico, soprattutto in élites culturali desiderose di mettere in atto la svolta avvenuta con la promulgazione da parte del Concilio ecumenico Vaticano II nel 1965 della Dichiarazione *Nostra aetate*, cap. 4 dedicata

⁷ M. PERANI (cur.), *Una manna buona per Mantova – Man Tov le Man Tovah*, Studi in onore di

Vittore Colorni per il suo 92° compleanno, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2004.

agli ebrei. In essa la Chiesa ha operato una diametricale inversione di tendenza, abbandonando gli stereotipi, durati quasi duemila anni, dell'accusa di deicidio verso il popolo ebraico e della teologia della sostituzione di Israele come popolo eletto da parte della Chiesa, ritenuta il vero Israele. Il Vaticano II ha poi promosso il dialogo con gli ebrei, nel rispetto reciproco, e nel desiderio di conoscere ed apprezzare i valori della tradizione ebraica, specialmente nell'amore e nel commento per la Sacra Scrittura.

Questo ha portato al fiorire, dagli anni Settanta fino ad oggi, di una abbondante pubblicistica promossa da case editrici cattoliche (Paideia, Marietti, Gribaudo, Citta Nuova, Morcelliana, Dehoniane di Bologna per menzionare le principali), che mettevano per la prima volta a disposizione dei lettori testi della letteratura rabbinica, traducendo in italiano alcuni *midrašim*, il commento di Rashi a *Genesi* ed *Esodo*, oltre a vari studi e testi sul *Hasidismo* dell'Europa orientale. Già negli anni Sessanta alcune editrici laiche cominciavano a tradurre in italiano le opere di Gershom Scholem sulla *qabalah*, come *Le grandi correnti della mistica ebraica* pubblicata dal Saggiatore a Milano nel 1965 e poi riproposta da Einaudi. Non sempre la pubblicistica cattolica è stata scevra da condizionamenti teologici tendenti a conoscere e dialogare con l'ebraismo, con intenti ecumenici, e comunque selezionandone a volte elementi ritenuti più affini al cristianesimo, con il rischio, ad esempio, di credere che il *Hasidismo* dell'Europa orientale si identifichi *tout court* con il giudaismo. Ma, nonostante ciò, questo movimento ha creato un nuovo e mai esistito interesse da parte di ampi settori del mondo cattolico verso l'ebraismo, ed alla nascita di molti gruppi dell'Amicizia ebraico-cristiana.

Ma la rinascita più significativa degli studi giudaici ha avuto luogo negli ambienti delle università italiane. Lo dimostra la fondazione, avvenuta a Bologna nel 1979 ad opera di alcuni studiosi, della Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo (AISG), inizialmente aperta esclusivamente a docenti universitari, e da diversi anni resa accessibile anche a studiosi non operanti in ambito accademico. Presidenti dell'associazione sono stati: Paolo Sacchi, Fausto Parente, Giuliano Tamani, Michele Luzzati, Lucio Troiani e Pier Cesare Ioly Zorattini, at-

tualmente in carica. Come segretari si sono succeduti: Mauro Pesce, Angelo Vivian, Giulio Busi e Mauro Perani, attualmente in carica. Oggi questa associazione, che sta vivendo una promettente fase di sviluppo, conta 20 soci onorari, 198 soci ordinari e 38 aggregati, per un totale di 256 membri. Ha una rivista "Materia giudaica", e due collane: "Testi e Studi dell'AISG" e "Quaderni di Materia giudaica". Possiede un sito Internet, in cui sono presentate le pubblicazioni dei soci e che costituisce una vera miniera bibliografica per studiosi e studenti interessati a conoscere il contributo degli studiosi italiani agli studi giudaici, nonché quello dei più importanti studiosi stranieri del giudaismo italiano; rimandiamo ad essa anche per consultare le pubblicazioni dei giudaisti italiani che menzioneremo nelle pagine seguenti, accanto al nome dei quali porremo un asterisco (*) solo la prima volta in cui essi ricorrono; il sito è: www.aisg.it.

Il rifiorire degli studi giudaici è anche documentato dalla nascita di nuove importanti riviste scientifiche: *Henoch. Studi storico-filologici sull'ebraismo* fondata da Paolo Sacchi nel 1979 presso il Dipartimento di Orientalistica dell'Università di Torino; *Materia giudaica*, prima *Bollettino* e poi *Rivista dell'Associazione italiana per lo studio del giudaismo* fondata nel 1996 da Giulio Busi, allora segretario dell'AISG, dal 2000 diretta dallo scrivente e dal 2001 pubblicata semestralmente dall'editrice La Giuntina in Firenze; *Zakhor. Studi sulla storia degli ebrei d'Italia* fondata da un gruppo di storici nel 1997 a Firenze, pure pubblicata annualmente dall'editrice La Giuntina. Abbiamo già menzionato *La rassegna mensile di Israel*, fondata da Alfonso Pacifici nel 1925 come supplemento mensile al settimanale ebraico *Israel*. Chiusa dal regime fascista per 10 anni dal 1938 al 1948, essa tratta vari temi connessi alla storia ebraica e al giudaismo nelle sue varie epoche, con un particolare interesse per quella contemporanea, esaminati dal punto di vista della tradizione. Infine, anche se pubblicata in Israele, dobbiamo menzionare la rivista *Italia. Studi e ricerche sulla storia, la cultura e la letteratura degli ebrei d'Italia* fondata nel 1985 dagli studiosi israeliani di origine italiana Roberto Bonfil e Giuseppe Baruch Sermoneta, oltre a Marialuisa Modena Mayer dell'Università

Statale di Milano, ed interamente dedicata allo studio dell'ebraismo italiano.

Passerò ora in rassegna i vari campi in cui questa rinascita degli studi giudaici ha dato i suoi frutti negli ambienti accademici e scientifici italiani.

4.1 *La ricerca archeologica e di epigrafia ebraica in Italia meridionale*

Le ricerche archeologica ed epigrafica sull'ebraismo dell'Italia meridionale è consistita prevalentemente in ricognizioni di aree sepolcrali e di epigrafi. Quest'aspetto, su cui ha lavorato soprattutto Cesare Colafemmina*⁸ (Università della Calabria), ha portato, nell'ultimo trentennio, al rinvenimento di ambienti ed iscrizioni inedite nel complesso catacombale di Venosa. Tra le iscrizioni nuove, compare la prima epigrafe finora rinvenuta fornita di data consolare (= 521 e.v.). Il primo intervento sistematico, anche se solo esplorativo, fu eseguito nel 1982 in collaborazione con Eric Meyers della Duke University (USA) e portò al rinvenimento di un esteso complesso catacombale inesplorato, che sembra debba attribuirsi anch'esso alla comunità giudaica di Venosa (secoli IV-VI). Accanto alle catacombe giudaiche, Colafemmina ha rinvenuto una serie di catacombe cristiane, alcune ancora intatte.

La ricognizione del territorio portò al rinvenimento a Lavello di una lunga epigrafe in ebraico databile agli inizi del IX secolo in cui è citato, per la prima volta in Occidente, il *Talmud Bavli* (trattato *Berakot*).

Le scoperte suscitavano finalmente l'interesse della Soprintendenza Archeologica della Basilicata, che provvide a una prima serie di lavori di contenimento del movimento franoso che sta minacciando di distruzione il complesso catacombale venuto alla luce nel 1853. Nel 2002 è stato eseguito un altro cospicuo intervento della Soprintendenza, sempre al fine di fermare il movimento franoso. Colafemmina,

che ha anche studiato i documenti relativi a diverse comunità ebraiche ed alla cultura degli ebrei dell'Italia meridionale, ha individuato anche l'area cimiteriale alto-medievale della comunità giudaica di Oria. Quest'area era a cielo aperto.

Eleonora Cussini*, docente di Filologia semitica presso l'Università Ca' Foscari di Venezia, benché le sue ricerche non siano relative all'Italia meridionale, ha approfondito lo studio delle iscrizioni aramaiche relative alla presenza ebraica nell'antica Palmira, della cui lingua è specialista.

Giancarlo Lacerenza*, ricercatore presso l'Istituto Universitario Orientale di Napoli, oltre al riesame delle fonti epigrafiche e letterarie sulla storia dell'ebraismo nell'Italia meridionale, in particolare per Napoli e la Sicilia (dall'età romana al medioevo), si occupa principalmente degli sviluppi del pensiero magico, scientifico e mistico della tradizione ebraica.

Sulla Sicilia è apparsa una monografia dedicata alla comunità giudaica di Siracusa, e in particolare alla sinagoga, individuata da Angela Scandaliato* sulla scorta di un documento notarile, nella chiesa di San Giovanni Battista, e sul *miqweh* della comunità, il più grande e il più antico d'Europa.

Gli interessi degli ambienti universitari verso la storia giudaica nell'Italia meridionale sono stati finora pressoché nulli e dovuti esclusivamente all'iniziativa di singoli docenti. Di recente è stato promosso un progetto di ricerca a livello accademico presso l'Università di Lecce, nel Dipartimento di Scienze Storiche, Filosofiche e Geografiche. Il progetto si intitola: "Cultura e identità degli Ebrei nel Salento. Storia sociale, arte, letteratura, pensiero".

Felice Israel, associato di Filologia semitica presso l'Università degli Studi di Genova, dove tiene anche un corso di Ebraico, ed esper-

⁸ L'asterisco posto accanto al nome di uno studioso (ad es. Colafemmina*) indica che la sua bibliografia è consultabile in rete nel sito dell'Associa-

zione Italiana per lo Studio del Giudaismo (AISG): www.aisg.it, sotto la voce «soci».

to nel campo dell'epigrafia ebraica antica, si è occupato anche di vari aspetti di erudizione ebraistica nell'Italia del XVIII-XIX secolo.

4.2 Studi sulla storia di Israele, il periodo del Secondo tempio, l'apocalittica e Qumran

Uno degli studiosi italiani più noto anche all'estero per i suoi studi di esegesi e storia biblica è J. Alberto Soggin*, da poco ritirato dall'insegnamento che teneva presso l'Università di Roma "La Sapienza" e presso la Facoltà valdese di teologia di Roma, dove ha fondato una scuola tra i cui allievi si distingue come biblista Daniele Garrone, succedutogli nell'insegnamento di Antico Testamento. Soggin è noto soprattutto per la sua *Storia d'Israele*, apparsa a Brescia nel 1984. Il lavoro ha avuto un certo successo: tre edizioni della traduzione inglese, sempre nuovamente aggiornate, una traduzione tedesca, una spagnola e una ungherese. Recentemente Soggin ha preparato la seconda edizione italiana di quest'opera, in cui ha apportato modifiche sostanziali. Egli colloca l'impero di Davide e di Salomone nella preistoria: ritiene infatti che si tratti di storie che rimontano all'opera di agiografi posteriori, intesi a contrapporre a tempi poco propizi l'ideale di un passato glorioso, nel quale Israele e Giuda, sotto la guida della monarchia unita, dominavano il Vicino Oriente antico. Il fatto, peraltro, che di questo regno non si trovino tracce nelle fonti orientali, ma solo nei testi biblici composti secoli dopo, e quindi verosimilmente per fini ideologici che nulla hanno a che fare con gli avvenimenti del X secolo a.e.v., sembra convalidare questa tesi.

Franco Michelini Tocci (Università Ca' Foscari di Venezia) è stato il primo in Italia a offrire una versione di alcuni testi fra i manoscritti del Mar Morto (1967), e a lui si deve anche l'unico manuale di storia della letteratura ebraica (1970). Egli, oltre che di mistica ebraica, si è occupato del commento a *Genesi* di Immanuel ben Shelomoh Romano.

Un altro pioniere nella divulgazione dei testi di Qumran in versione italiana (1971) è stato il compianto Luigi Morali (Università di Pavia), che ha dedicato anche diversi studi all'ideologia e alla teologia che emerge dai ma-

noscritti del Mar Morto, ai testi gnostici e agli apocrifi dell'NT. A lui si deve la prima traduzione italiana moderna delle *Antichità giudaiche* di Flavio Giuseppe.

Il suo lavoro sui testi qumranici è stato continuato dal suo discepolo Elio Jucci*, ricercatore di Ebraico presso la medesima università di Pavia.

Paolo Sacchi*, già professore di Ebraico e Aramaico presso l'Università di Torino, dove egli ha insegnato per più di trent'anni e da poco ritirato dall'insegnamento, è il più importante studioso italiano che si sia dedicato allo studio dell'apocalittica giudaica. All'inizio la ricerca di Sacchi si concentrò sul problema della critica testuale della Bibbia ebraica, ma ben presto i suoi interessi passarono sulla storia del pensiero giudaico nel periodo del Secondo Tempio, con particolare enfasi sulle origini del cristianesimo, visto all'interno del suo originale contesto giudaico. Nel 1994 egli pubblicò una *Storia del Secondo Tempio* (tradotta anche in inglese e spagnolo). Sacchi ha curato e collaborato ampiamente alla traduzione italiana, con commenti scientifici, degli *Apocrifi dell'Antico Testamento* in 5 voll. (1981-2001). Gli studi di Sacchi sull'apocalittica giudaica, dopo che alcune delle sue opere principali sono state tradotte in inglese, hanno fatto scuola anche negli Stati Uniti. Per Sacchi ogni tentativo di trovare un denominatore comune all'ideologia delle apocalissi è fallito, per cui il termine «apocalittico» deve essere limitato al genere letterario delle apocalissi mentre termini diversi devono essere usati per indicare le diverse teologie e strati di pensiero della letteratura apocalittica. Sacchi usa il termine «essenismo» per indicare le teologie nate dall'Enochismo, la prima teologia attestata nel *corpus* apocalittico, dopo lo scisma che occorre verso la metà del II secolo a.e.v.

Come maestro, Sacchi ha formato una scuola di studiosi, in particolare Bruno Chiesa (Università di Torino), Gabriele Boccaccini (University of Michigan), Pierluigi Piovanelli (Ottawa University), Pier Giorgio Borbone, (Università di Pisa), Piero Capelli (Università di Venezia), Liliana Rosso Ubigli (Università di Torino), Corrado Martone (Università di Torino) e Sabino Chialà (Monastero di Bose).

Un noto discepolo di Sacchi è Gabriele Boccaccini*, professore di Giudaismo del Secondo Tempio e delle Origini Cristiane presso la University of Michigan (USA). Gli interessi di ricerca di Boccaccini si focalizzano sulla storia del pensiero giudaico nel periodo del Secondo Tempio, come un'epoca di transizione nella quale la contesa fra diverse varietà del «medio giudaismo» in competizione fra di loro portarono alla nascita parallela sia del cristianesimo sia del giudaismo rabbinico. La sua prima opera sul *Middle Judaism* (1991 e 1993), è dedicata principalmente alle questioni metodologiche relative alla storia del pensiero giudaico e alla storia della ricerca, allo scopo di liberare la ricerca dal fardello di pregiudizi di tipo confessionale, e i documenti letterari dalla gabbia dei loro *corpora* confessionali. Nelle sue opere più recenti, Boccaccini offre una ricostruzione delle diverse tendenze del pensiero giudaico. Nei suoi due ultimi lavori (1998 e 2002), egli stabilisce una connessione diretta fra il giudaismo enochico e le origini di Qumran, ed esplora al tempo stesso le radici ideologiche della tradizione rabbinica nel giudaismo pre-maccabaico. Boccaccini è il promotore, direttore e organizzatore degli "Enoch Seminars", un incontro biennale fra gli specialisti internazionali della letteratura enochica.

Corrado Martone* ricercatore di Ebraico all'Università di Torino, nel 1995 ha pubblicato l'edizione critica de *La "Regola della Comunità"*; in seguito egli ha pubblicato la prima versione italiana di tutti i testi non biblici di Qumran e nel 2000 un Indice dei manoscritti biblici del Deserto di Giuda. Questo indice intende offrire agli studiosi uno strumento che renda possibile una facile consultazione di ogni versetto della Bibbia attestato in questi manoscritti. Gli interessi di ricerca di Martone includono il Giudaismo del Secondo Tempio, e più specificamente la letteratura di Qumran. Il suo approccio a questi testi è duplice: innanzitutto egli esamina i testi dal punto di vista filologico al fine di stabilire che cosa esattamente essi effettivamente dicono a noi; d'altro canto Martone indaga questa letteratura nel tentativo di collocarla nello sviluppo della storia concettuale e socio-politica del Medio giudaismo.

Liliana Rosso Ubigli*, ricercatrice di Ebraico presso l'Università di Torino, concentra i suoi principali interessi nel campo della Letteratura del periodo ellenistico-romano, e in particolare sui testi qumranici e la cosiddetta letteratura apocrifa e pseudoepigrafica dell'Antico Testamento. Ella ha tradotto in italiano, con un commento scientifico, i frammenti aramaici del Libro di Enoch, scoperti a Qumran; *l'Apocalisse di Mosè* e la *Vita di Adamo ed Eva*, le due recensioni greche del *Testamento di Abramo* e il *Terzo libro degli oracoli sibillini*.

Sabino Chialà ha lavorato sulla letteratura Enochica, in particolare sul *Libro delle parabole di Enoch*.

Giovanni Ibba*, ha pubblicato l'edizione critica del *Rotolo della guerra* (1998) e altri contributi sul pensiero e l'ideologia che emerge dai testi di Qumran.

Piero Capelli*, professore Associato di Ebraico all'Università Ca' Foscari di Venezia, avviato da Angelo Vivian allo studio dei testi rabbinici e da Paolo Sacchi a quello degli apocrifi ebraici e dei testi qumranici, si occupa di storia della tradizione dei testi ebraici tardoantichi in ebraico, aramaico e greco. Oltre a diversi articoli di critica testuale e di storia delle idee, ha pubblicato le traduzioni italiane con commenti scientifici del IV e V libro degli *Oracoli sibillini* e del *Testamento di Giobbe*, di cui sta per pubblicare una nuova edizione critica.

Edmondo Lupieri, professore di Storia del Cristianesimo all'Università di Udine, nei suoi studi più strettamente connessi alla giudaistica, si occupa dell'apocalittica giudaica e al suo interno in particolare *l'Apocalisse di Giovanni* vista come suo prodotto, sulla quale ha pubblicato recentemente (1999) un ampio commento con traduzione e testo greco a fronte, mostrando una profonda conoscenza della letteratura giudaica apocalittica e di Qumran.

Pure formatosi con Paolo Sacchi, e alla Hebrew University, Alberto Mello, monaco della Comunità di Bose, ha tradotto in prima versione italiana diversi testi rabbinici.

Fra i traduttori di testi midrashici e rabbinici possiamo menzionare in campo ebraico:

Elio Piattelli che ha tradotto il *Kuzari* (1960) e *Il libro delle delizie*; Vittorio Castiglioni che ha pubblicato l'unica versione italiana integrale della *Mišnah* (1962-1964); Alfredo Ravenna che ha tradotto il midraš *Genesi Rabba* (1978); Menachem Emanuel Artom, autore di un pregevole *Dizionario Ebraico-Italiano*, che ha pubblicato una versione italiana del *Libro dei Precetti* di Maimonide (1980) e Sergio J. Sierra che ha tradotto in italiano *I doveri dei cuori* di Baḥyah ibn Paquda (1983), oltre al commento di Rashi a *Esodo* (1988).

In ambito non ebraico ricordiamo fra gli altri Sofia Cavalletti, che ha pubblicato la versione italiana del trattato sulle benedizioni del Talmud babilonese (1968); Umberto Neri, che ha tradotto il midraš *Wa-yoša'* (1976), il *Targum del Cantico* (1976), *Interpretazioni ebraiche dell'Hallel* (1981); Maria Gallo a cui si deve la versione di parti della *Pesiqta rabbati* su Isaia (1981); il summenzionato Alberto Mello, traduttore di parti della *Pesiqta de Rav Qahana* (1985) e della *Mekilta de Rabbi Yišma'el* (1982 e), oltre a Luigi Cattani per il commento di Rashi alla *Genesi* (1985) e quello di Dawid Qimḥi ai *Salmi* (1991-1995, due voll. fino al Sal. 100); Giovanni Paolo Tasini che ha raccolto alcune interpretazioni ebraiche sulle prime pagine della *Genesi*, Eliseo Poli* a cui si deve una versione de *La corona del regno e poesie religiose* di Ibn Gabirol (1990) e una versione italiana del *targum* del *Libro di Rut* (1992), tutti collegati alla comunità monastica fondata da Giuseppe Dossetti, particolarmente interessata alla tradizione ebraica di commenti alle Scritture. Altri traduttori sono: Saverio Campanini a cui si deve la prima versione italiana del testo della *Disputa di Barcellona* (1998), e Mauro Perani, che ha tradotto la prima versione in una lingua moderna del *Midraš Temurah*, la *derašah* di Naḥmanide sulla perfezione della Torah (1989) e parti di altre opere di questo cabbalista, fra cui la versione dei primi tre capitoli del suo commento a *Genesi*, nel volume, scritto con Moshe Idel, *Naḥmanide esegeta e cabbalista. Studi e testi* (1998).

4.3 Gli studi sul giudaismo ellenistico

In Italia, il giudaismo ellenistico, inteso come disciplina che studia le testimonianze in

lingua greca lasciate dagli ebrei d'età greco-romana, è studiato sotto molteplici aspetti. La disciplina assume un'autonomia sua propria con gli studi – condotti come ampliamento dell'esegesi della sacra scrittura – di Raffaele Tramontano e Bacchisio Raimondo Motzo che, nella prima parte del secolo scorso, hanno prodotto importanti lavori filologici (edizione critica e commento della *Lettera di Aristeo*, edizione critica della versione latina del *Libro di Ester*) e storici sulla materia.

A partire dalla metà del secolo scorso, inizia ad opera di Clara Kraus Reggiani un lavoro di riscoperta di testi poco noti, nel mondo accademico italiano, di tale letteratura (in particolare, la *Lettera di Aristeo* e le opere cosiddette storico-politiche di Filone Alessandrino). La materia non è rappresentata istituzionalmente nell'Università (l'unico posto di ruolo è stato quello di Kraus Reggiani all'Università "La Sapienza" di Roma), mentre i suoi cultori in ambito universitario si dividono fra storici, filologi e filosofi. Segnalo in particolare gli studi sulla tradizione e sulla letteratura maccabaica prodotti da uno storico, già menzionato, come Arnaldo Momigliano o le amplissime indagini sul giudaismo ellenistico condotte da Fausto Parente, che è storico del Cristianesimo. Parente ha approfondito in particolare il quadro storico in cui si inseriscono le dispute fra cristiani ed ebrei, nonché la polemica di papi e inquisitori contro il *Talmud*, a cui ha dedicato un pregevole e ponderoso saggio nel I tomo del vol. 11 degli *Annali Einaudi*, dedicati a *Gli ebrei in Italia* (1996).

Attualmente, esiste un filone di studi che analizza il problema di un'identità culturale degli ebrei d'età greco-romana e ne ricostruisce alcuni aspetti attraverso uno studio sistematico non solo della letteratura giudaico-ellenistica, ma anche attraverso un esame minuto della letteratura neotestamentaria (in particolare, gli *Atti degli Apostoli* e le *Lettere* di Paolo), letteratura intesa come testimone essenziale delle tracce lasciate dagli ebrei d'età greco-romana. A questo tipo di approccio si attiene ad esempio Lucio Troiani*, professore di Storia romana all'Università di Pavia. Ad esso si aggiungono lavori sul pensiero filosofico, in particolare di Filone, condotti da Francesca Calabi*, pure dell'Università di Pavia, e indagini sui testi e sul lessico della LXX, condotte da Anna

Passoni Dell'Acqua*, ricercatrice presso l'Università Cattolica di Milano, nonché studi di storia culturale dovuti alla mezionata Liliana Rosso Ubigli della scuola di Torino.

Istituzione accademica cattolica è il Pontificio Istituto Biblico, fondato dal Papa Pio X con la lettera apostolica *Vinea electa* il 7 maggio 1909 perché fosse «un centro di alti studi della sacra Scrittura nella città di Roma per promuovere il più efficacemente possibile la dottrina biblica e tutti gli studi connessi, secondo lo spirito della chiesa cattolica». Il 7 agosto 1932 fu eretta la Facoltà degli Studi dell'Oriente Antico (Facoltà Orientalistica), con gli stessi privilegi accademici, già accordati alla Facoltà Biblica, di conferire i gradi di Licenza e Dottorato. Fra i biblisti più importanti della prima generazione, che si dedicarono allo studio del testo ebraico, possiamo menzionare Alberto Vaccari, maestro di Sabatino Moscati e Paolo Sacchi; Pietro Boccaccio che, con Guido Bernardi, si occupò dei manoscritti di Qumran, e pubblicò vari testi *ad usum scholarum*, oltre ai frammenti ebraici del *Siracide*. Il sito del PIB è: www.pib.urbe.it.

Gli studi giudaici al Pontificio Istituto Biblico di Roma vantano una tradizione abbastanza consolidata, benché sempre condotti in stretta relazione con il contesto degli studi biblici. Il Biblico ha due professori in questo campo, ossia Reinhard Neudecker nell'area della letteratura rabbinica e Joseph Sievers* nel campo della storia e letteratura giudaica del periodo ellenistico, con un interesse focalizzato su Flavio Giuseppe. Sievers è membro del Brill Josephus Project. Undici studiosi in otto differenti paesi stanno lavorando ad una nuova versione inglese, con commento, di tutte le opere di Giuseppe.

Sievers è anche Direttore del Centro Cardinal Bea per gli Studi Giudaici, recentemente costituito presso la Pontificia Università Gregoriana. Ecco una descrizione delle sue finalità: “offrire un servizio agli studenti delle varie facoltà ed istituti, per approfondire lo studio dell'ebraismo in quanto tale ed ampliare la conoscenza dei rapporti ebraico-cristiani. In questo senso propone corsi di introduzione all'ebraismo, di letteratura rabbinica, di esegesi ebraica in epoca pre-moderna, di storia delle relazioni

ebraico-cristiane per farne conoscere le dimensioni ed espressioni diverse (...) contribuire a una solida formazione di persone che possano impegnarsi concretamente ed efficacemente nel dialogo ebraico-cristiano e nel dialogo interreligioso più in generale, attraverso la specializzazione in studi giudaici. Promuovere scambi accademici internazionali, sia di docenti che di studenti e garantire una stretta collaborazione con l'Università Ebraica di Gerusalemme ed altre istituzioni in Israele, negli Stati Uniti ed in altre parti del mondo. Promuovere progetti di ricerca in vari campi degli studi giudaici e delle relazioni ebraico-cristiane, avvalendosi delle risorse disponibili presso l'Università Gregoriana ed altre istituzioni, in particolar modo il Centro di Documentazione *SIDIC – Roma*, ora situato nella stessa Università, ed il Pontificio Istituto Biblico” (dal sito: www.unigre.it/pug/isrc/IsrcCl.htm a cui si rimanda per una consultazione più dettagliata).

Sievers nel 1993-94 ha condotto uno studio sulla situazione degli studi giudaici nelle istituzioni accademiche laiche e religiose (ebraiche e cristiane) della città di Roma. Egli ha tenuto una relazione su questa indagine al seminario organizzato dallo International Centre for the University Teaching of Jewish Civilization (ICUTJC) a Gerusalemme. I risultati della ricerca sono stati pubblicati in inglese e francese sul periodico *SIDIC*. Il testo è consultabile anche in Internet nel sito <http://www.sidic.org/Periodical/94N3IND.HTM>.

Uno dei pochi docenti di giudaismo in una Facoltà Teologica Cattolica è Paolo De Benedetti*, che insegna in quella dell'Italia settentrionale (Milano). De Benedetti ha pubblicato alcuni saggi in cui utilizza con competenza le fonti rabbiniche, e recentemente una sintetica quanto pregevole introduzione al Giudaismo (1999).

4.4 Studi sulla nascita del cristianesimo come movimento giudaico

A questo tipo di studi si è dedicato Mauro Pesce*, professore di Storia del cristianesimo presso l'Università di Bologna. Egli ha cercato di precisare il tipo di giudaismo fatto proprio da Gesù e da Paolo, l'importanza del giudaismo

nel cristianesimo dei primi due secoli e i rapporti tra ebrei e mondo ellenistico romano in età tardo-antica. Una ricerca triennale su “Rappresentazioni del Giudaismo” ha prodotto tre volumi della rivista “Annali di storia dell’esegesi”: *Giudaismo antiggiudaismo* (1999), *Rappresentazioni del Giudaismo* (2000) e *Ebrei e cristiani nelle città. Integrazioni e conflitti* (2001). Nel 1988 ha fondato presso l’Università di Bologna il «Centro Interdipartimentale di Studi sull’Ebraismo e il Cristianesimo» o CI-SEC, (poi trasformato in Centro Interdipartimentale di Scienze delle Religioni).

4.5 Studi di filologia ed esegesi della Bibbia ebraica

Fondatore della scuola romana, Sabatino Moscati è stato un autentico protagonista degli studi orientalistici nella seconda metà del Novecento. Ha promosso e fatto nascere cattedre e insegnamenti delle varie discipline semitistico-giudaistiche, senza trascurare l’Ebraico: la titolazione della sua cattedra – all’Università di Roma “La Sapienza” prima, a “Tor Vergata” poi – era infatti *Ebraico e lingue semitiche comparate*. Tra i suoi molteplici interessi non sono mancati saggi sull’epigrafia ebraica antica, sulla letteratura ebraica, su Qumran, armoniosamente contestualizzati nell’ambito di una vasta indagine delle civiltà orientali nel Mediterraneo, indagine che ha toccato gli aspetti letterari, archeologici, artistici, storici, socio-economici. Moscati ha anche scritto una introduzione alla grammatica comparativa delle lingue semitiche. Era inevitabile che la sua vasta gamma di interessi, unita a indubbie qualità organizzative, portasse al formarsi di una nutrita schiera di allievi che hanno illustrato il panorama dell’orientalistica italiana.

Il primo dei suoi allievi è stato Giovanni Garbini, anch’egli orientalista. Ha insegnato all’Istituto Universitario Orientale di Napoli, alla Scuola Normale di Pisa, per poi succedere a Moscati alla “Sapienza” di Roma sulla cattedra di Filologia Semitica. Anch’egli, come Moscati, ha spaziato con studi riguardanti le varie culture del Vicino Oriente antico, producendo magistrali lavori riguardanti la linguistica, la filologia, la letteratura, la storia, l’epigrafia. L’ebraico antico ha costituito e costituisce

senz’altro uno dei suoi interessi principali; innumerevoli sono i suoi contributi in tal campo: basti qui ricordare la sua edizione critica del *Cantico dei Cantici*, le sue recenti note di lessicografia ebraica (1998) e i suoi libri di storia letteraria dell’Antico Testamento, in cui ha esaminato fra l’altro il rapporto fra storia e ideologia nella Bibbia ebraica.

Francesco Vattioni, professore di *Lingua e Letteratura ebraica biblica e medievale* all’Istituto Universitario Orientale di Napoli dal 1977 al 1995, anno della sua morte, accanto agli studi di filologia biblica e semitica, si è occupato a più riprese anche di giudaistica, in particolare nei settori dell’epigrafia e dell’antroponimia antica. A lui si deve l’edizione del testo ebraico dell’*Ecclesiastico* con apparato critico e versioni greca, latina e siriana (1968).

Alla scuola romana appartiene anche Alessandro Catastini*, professore di *Lingua e letteratura ebraica* all’Università di Roma “La Sapienza”. Egli sta lavorando sulla filologia della Bibbia ebraica, ed attualmente sta preparando un’edizione critica del testo ebraico dei libri di *Ezra* e *Neemia* per lo «Oxford Hebrew Bible». Catastini ha pubblicato un’edizione critica della storia biblica di Giuseppe (1995), volumi sulla storia del testo dell’Antico Testamento e sull’antica letteratura ebraica, come pure diversi altri articoli sulla filologia del testo ebraico della Bibbia. Il suo metodo di lavoro tiene conto anche delle testimonianze documentarie e letterarie delle civiltà antiche orientali diverse da quella ebraica.

Bruno Chiesa*, professore di Ebraico presso l’Università di Torino, ha dedicato le sue ricerche allo studio della tradizione medievale della Bibbia ebraica e della letteratura ebraica medievale, nel suo duplice sviluppo ebraico e giudeo-arabo. Nel primo campo egli ha cercato di collazionare quanto resta al fine di ricostruire la storia della cosiddetta tradizione palestinese, come pure di tracciare la storia del testo biblico da Qumran alle scuole massoretiche e oltre. Un altro aspetto di questo processo, davvero complesso, esaminato da Chiesa è la formazione di un’ermeneutica post-midrashica nei circoli caraiti e rabbaniti durante il sec. X e.v. Lo studio dell’opera esegetica di

Sa'adia Gaon e di al-Qirqisani è tuttora in *progress*; grazie al recupero di un certo numero di manoscritti prima sconosciuti o non identificati, sarà possibile pubblicare presto quasi nella sua interezza il *Commento al Pentateuco* di al-Qirqisani, iniziando dalla introduzione metodologica, ed apprezzarne la straordinaria ricchezza. La stessa ricchezza si può trovare negli scritti di Šem Tov Ibn Falaquera, come appare da una accurata indagine di alcuni fra i suoi trattati filosofici. Ciò che in entrambi i casi appare ormai chiaro e di particolare interesse, è l'intensità di un variegato dibattito culturale e lo scambio fra studiosi di diverse confessioni.

Bruno Chiesa ha avuto fra i suoi studenti Giulio Busi, ora professore alla Freie Universität di Berlino dove dirige l'Institut für Judaistik, Caterina Rigo, Senior lecturer alla Hebrew University di Gerusalemme e Mauro Zonta, professor di Storia della filosofia ebraica medievale all'Università di Roma "La Sapienza".

Chiesa ha anche pubblicato importanti studi sull'esegesi giudeo-araba, e due volumi dedicati alla filologia storica della Bibbia ebraica (2000 e 2002).

Alcuni studi sull'esegesi ebraica sono stati pubblicati anche da Mauro Perani (Università di Bologna, sede di Ravenna), con particolare riferimento a Naḥmanide.

Anche le ricerche condotte da Pier Giorgio Borbone*, professore associato di Ebraico presso l'Università di Pisa, sono dedicate principalmente alla filologia biblica, ossia alla critica testuale ed alla storia del testo della Bibbia ebraica. Contestualmente, egli si è anche dedicato allo studio delle antiche traduzioni della Bibbia, in particolare della versione siriana della *Pešitta*. La elaborazione di un testo critico secondo i principi e i metodi della filologia, costituisce lo scopo primario della sua ricerca, dal quale emerge un'attenzione particolare ai diversi strati storici della trasmissione del testo, e la possibilità di ricostruire una linea di sviluppo del pensiero ebraico. Oltre a ciò, Borbone ha lavorato all'analisi linguistica computerizzata applicata al siriano biblico. Anch'egli fa parte del progetto della "Oxford Hebrew Bible", al quale contribuirà con l'edizione critica del libro di Osea.

Pure formatosi alla scuola di Sacchi, Gianfranco Miletto* ha pubblicato uno studio sulla tradizione babilonese della Bibbia ebraica. Oggi egli lavora all'Università di Halle-Wittenberg e si occupa di Avraham ben David Portaleone e della cultura ebraica italiana del Cinque e Seicento.

4.6 Studi sulla grammatica, la linguistica e la semantica dell'Ebraico biblico

Agli studi grammaticali e linguistici dell'Ebraico biblico ed epigrafico hanno contribuito le indagini di alcuni filologi semitici italiani quali il menzionato Giovanni Garbini (Università di Roma "La Sapienza"), Fabrizio Pennacchietti (Università di Torino) e Riccardo Contini (Istituto Universitario Orientale di Napoli).

Fra gli anni Settanta e Ottanta del Novecento si sviluppano alcuni studi di linguistica e di lessematica presso l'Università di Firenze, ad opera di allievi del filologo semitico Pelio Fronzaroli. Fra essi va ricordato il compianto Angelo Vivian, che si è occupato del campo della separazione nel lessico ebraico. Negli anni Ottanta Vivian, docente di *Ebraico* all'Università di Pisa e in seguito nell'Università di Colonia presso il Martin Buber Institut für Judaistik, di cui fu il direttore fino alla sua prematura scomparsa nel 1991, pubblicò vari studi, fra cui il commento e la traduzione del Rotolo del tempio, e indagini sulla tradizione e il testo della *Megillat Antiochus*.

Ricerche sulla linguistica dell'Ebraico vengono attualmente svolte in Italia da Ida Zattelli*, professore di *Lingua e letteratura ebraica* presso l'Università di Firenze, e dai suoi collaboratori Fabrizio Lelli*, ricercatore di *Ebraico* all'Università di Lecce, Maria Patrizia Sciumbata* e Marco di Giulio*. Queste indagini sono condotte all'interno del progetto «The Semantics of Ancient Hebrew Database», un progetto di ricerca che comprende altri centri europei. Esse si suddividono nell'analisi semantico-strutturale dei campi lessicali dell'ebraico antico. Sono stati finora analizzati i campi lessicali di "purezza/impurezza", "conoscenza", "bellezza". È attualmente in corso l'analisi del campo lessicale della "giustizia". Dall'analisi linguistica discende per ciascun campo un più ampio discorso storico-culturale. Viene portata avanti

anche un'analisi pragmalinguistica dell'ebraico antico, con particolare riguardo alla teoria degli atti linguistici e dei segnali deittici del discorso. Da questo tipo di analisi discendono considerazioni più ampie sulla retorica e sulla filosofia del linguaggio. Il gruppo di studiosi fiorentini ha anche pubblicato edizioni di testi ebraici di carattere filosofico, ermetico e scientifico-naturale del Medioevo e del Rinascimento, esaminando la cultura ebraica nella Firenze di Lorenzo il Magnifico. In particolare Lelli (Università di Lecce) si è occupato di Yoḥanan Alemanno, mentre è stata completata la catalogazione delle cinquecentine ebraiche di Firenze, e si sta ora procedendo alla catalogazione delle edizioni ebraiche dei Sei e Settecento.

L'analisi della grammatica e sintassi dell'ebraico biblico è stata studiata con risultati innovativi da due studiosi italiani che operano a Gerusalemme presso lo Studium Biblicum Franciscanum, ossia Alviero Nicacci e Massimo Pazzini. In particolare Nicacci ha pubblicato pregevoli studi in italiano dedicati alla sintassi del verbo ebraico (1986) ed alla sintassi della prosa ebraico-biblica (1991) e, con Pazzini, una pregevole analisi del testo ebraico di *Rut* (2001). Con queste pubblicazioni i due studiosi cercano di tradurre le più recenti acquisizioni di complesse indagini linguistiche in strumenti di lavoro utili anche per lo studio e la didattica.

4.7 Studi sul giudeo-italiano e giudeo-spagnolo

A questi studi si è dedicata Maria Luisa Modena Mayer*, professore Associato all'Università di Milano, la quale ha recentemente organizzato un importante convegno internazionale sulle giudeo-lingue svoltosi a Milano, e ne ha curato la pubblicazione degli atti.

Al giudeo-spagnolo in particolare si è dedicata Laura Minervini*, dell'Università di Napoli con varie pubblicazioni.

È opportuno menzionare anche Luisa Cuomo, di origine italiana, ma operante presso la Hebrew University, discepola del compianto Giuseppe Baruch Sermoneta, docente per anni presso la Hebrew University.

Sandra Debenedetti Stow ha pubblicato due volumi contenenti le chiarificazioni in volgare delle espressioni difficili presenti nel *Mi-*

šneh Torah di maimonide, opera di Yehudah ben Mošeh ben Daniel Romano (1990).

4.8 Studi sui manoscritti e la tipografia ebraica

Per quanto riguarda lo studio dei manoscritti ebraici, la loro catalogazione e descrizione, uno dei maggiori esperti in Italia è Giuliano Tamani*, professore ordinario di *Filologia ebraica medievale* presso l'Università Ca' Foscari di Venezia, che in questo campo ha svolto un lavoro pionieristico. Tamani ha descritto e catalogato diverse collezioni di manoscritti ebraici, fra cui i manoscritti miniati della Biblioteca Palatina di Parma, e ha dedicato diversi studi al libro ebraico. Ha studiato la storia della formazione della Palatina di Parma, pubblicando documenti inediti di Giovan Bernardo De Rossi. Egli ha scritto una prefazione contenente la storia della formazione di questa importante biblioteca nel nuovo catalogo di questa importante biblioteca, apparso nel 2001 a Gerusalemme a cura di Benjamin Richler, con la collaborazione di Malachi Beit-Arié per i dati codicologici e paleografici.

Tamani ha preparato l'indice degli incunaboli ebraici conservati nelle biblioteche italiane, e ha descritto diverse cinquecentine e edizioni dei secoli successivi. Ha studiato in particolare l'attività editoriale di Geršom Soncino, organizzando su ciò convegni e mostre a Soncino.

Egli si è occupato anche delle traduzioni arabo-ebraiche di varie opere, in particolare di quelle filosofiche di Aristotele. Ha catalogato i manoscritti della Comunità ebraica di Mantova, esclusi quelli cabbalistici, nonché il catalogo dei libri ebraici della Biblioteca Universitaria di Padova, e studi sulla tipografia ebraica a Mantova, Sabbioneta e Padova.

Riccardo Di Segni*, attuale direttore del Collegio Rabbिनico Italiano e Rabbino Capo di Roma, ha pubblicato, fra altri studi, il catalogo dei manoscritti del Collegio Rabbिनico di Roma.

Il Collegio Rabbिनico Italiano è una istituzione accademica confessionale, per la formazione dei rabbini in Italia. Nato a Padova nel 1829 come «Istituto Convitto Rabbिनico degli Israeliti del Regno Lombardo-Veneto», è di-

retto da Samuel David Luzzatto e resta in questa città fino al 1872. Nel 1887 esso viene trasferito a Roma, dove, in seguito all'unità d'Italia, assume il nome di Collegio Rabbinico Italiano, diretto da Moshè Ehrenreich. Nel 1899 la sede della scuola viene trasferita a Firenze, dove Margulies ha creato un importante centro culturale, assieme a Z. P. Chayes e I. Elbogen. Nel 1934 la scuola torna a Roma, diretta da Umberto Cassuto. Negli anni 1939-1945 la persecuzione fascista impone la chiusura dell'istituto. Solo nel 1946 gli studi riprendono sotto la direzione di David Prato, dopo la cui morte il Collegio viene trasferito a Torino, sotto la direzione di Dario Disegni. Nel 1955 il Collegio si riorganizza a Roma, sotto la guida di Elio Toaff che ne sarà il direttore fino al 1994, quando gli succede Giuseppe Laras, direttore fino al 1999. Le lauree rabbiniche e i diplomi di cultura ebraica rilasciati dal Collegio Rabbinico Italiano sono riconosciuti dallo Stato italiano come titolo equipollente alla laurea conseguita nelle università statali.

Uno degli studiosi più importanti dell'ambito ebraico romano è stato Yehudah Nello Pavoncello, scomparso nel 1999. Fra i tanti interessi della sua ricerca, meritano una menzione i contributi alla storia della tipografia ebraica in Italia e i suoi studi come epigrafista ebraico. La sua bibliografia, pubblicata in una miscellanea dedicata alla sua memoria in un numero de «La Rassegna mensile di Israel» 1-2 (2001), conta ben 413 articoli e 90 recensioni.

Un contributo significativo nel campo dei manoscritti ebraici medievali è venuto dalle scoperte fatte nella cosiddetta «Genizah italiana», non una vera genizah, ma in realtà gli archivi italiani. In essi, infatti, sono stati rinvenuti circa 8.000 frammenti, per lo più fogli e bifogli interi, di manoscritti ebraici medievali pergamenei, riusati dalla metà del Cinquecento per oltre un secolo come legature e copertine di libri e registri, dopo essere stati smembrati. Questo progetto, fondato nel 1981 dal summenzionato Giuseppe Baruch Sermoneta della Hebrew University, ha dato risultati sorprendenti, restituendo frammenti di migliaia di manoscritti copiati fra il X e il XV secolo.

A questa ricerca ha lavorato fin dagli inizi Pier Francesco Fumagalli* (Biblioteca Am-

brosiana), che ha pubblicato, con Benjamin Richler, il catalogo dei frammenti rinvenuti a Cremona. Fumagalli negli anni Settanta del Novecento si è pure occupato della situazione dei fondi ebraici di manoscritti dell'Italia settentrionale e del problema di rinnovare gli antichi cataloghi, su cui ha pubblicato uno studio nel 1980. Nel 1984 egli ha anche descritto alcune cinquecentine ebraiche conservate presso la Biblioteca Braidense di Milano, e si è occupato di *Ketubbot* italiane in un volume a cui ha collaborato anche Luisa Mortara Ottolenghi*.

Questa studiosa, Presidente del Centro di Documentazione Ebraica Contemporanea di Milano, si è occupata di manoscritti ebraici miniati, con particolare riferimento a quelli conservati nelle biblioteche dell'Emilia Romagna e ha catalogato con Aldo Luzzatto i manoscritti dell'Ambrosiana di Milano. Esperta di miniatura e arte ebraica, ha studiato in particolare la Miscellanea Rotschild e prodotto pregevoli studi in questo campo, fra cui uno sull'arte figurativa ebraica fra XIII e XIX secolo, apparso nel 1996 negli *Annali Einaudi*, 11, dedicato a *Gli ebrei in Italia*.

Hillel Sermoneta, ricercatore israeliano, ha pubblicato il catalogo dei frammenti ebraici rinvenuti nelle legature dei registri conservati nell'archivio di Pontremoli (1999).

A questa ricerca si è dedicato Mauro Perani* (Università di Bologna, sede di Ravenna), che ha pubblicato diversi cataloghi di questi frammenti, e alcuni testi inediti o sconosciuti. Oltre a moltissimi testi noti e in nostro possesso, preservati da manoscritti interi, questa ricerca ha restituito alcuni testi perduti o sconosciuti, come i commenti di Yosef Qara a *Salmi* 1-17 e a parti della *Torah*. Di notevole importanza sono i 350 fogli e bifogli talmudici, ricomponibili in ben 151 manoscritti, molti dei quali copiati nei secc. XII e XIII. Fra essi frammenti di un esemplare della *Tosefta* databile al sec. X scoperti a Norcia, e un bifoglio del *Midrash Tanhuma* copiato agli inizi del sec. XII, che risultano essere, entrambi, il più antico testimone manoscritto dell'opera. Presso la Facoltà di Conservazione dei Beni culturali dell'Università di Bologna, con sede a Ravenna, si tiene un corso di *Codicologia e paleografia ebraiche*. Con Enrica Sagradini* nel 2004 ha

pubblicato il catalogo di tutti i frammenti di manoscritti midrashici e talmudici scoperti nella "Genizah italiana". Egli, oltre a molti altri cataloghi dei frammenti ebraici, ha pubblicato quello dei manoscritti integri appartenenti alla Biblioteca del «Talmud Torah» della Comunità ebraica di Livorno (1997), aggiornando quello pubblicato da Carlo Bernheimer nel 1915.

Quest'ultimo catalogo si aggiunge a quello delle cinquecentine conservate nella stessa biblioteca, descritte da Angelo Piattelli (1992).

Gabriella Moscati Steindler* (Università di Napoli) ha catalogato i manoscritti ebraici di questa città, e ora si dedica in particolare alla narrativa israeliana contemporanea, di cui ha pubblicato una pregevole antologia in traduzione italiana.

4.9 Studi sulla *Qabbalah* e i cabbalisti cristiani

Allo studio della *Qabbalah* si è dedicato da anni Giulio Busi*, già professore Associato presso l'Università di Venezia e ora Ordinario presso la Freie Universität di Berlino. Busi nel 1987 ha curato, assieme a Simonetta Bondoni, un imponente volume in cui, con la collaborazione di alcuni ricercatori, si censivano e si descrivevano i beni culturali conservati in Emilia Romagna, grazie ad un progetto sponsorizzato dall'Istituto per i Beni Culturali di questa Regione. Ha pubblicato il catalogo delle cinquecentine conservate nelle biblioteche dell'Emilia Romagna, nonché il catalogo delle edizioni dei secoli XVI-XIX della biblioteca della Comunità ebraica di Mantova. Busi si è dedicato alla *Qabbalah*, pubblicando con Elena Loewenthal una grossa antologia di testi mistici, molti dei quali in prima traduzione italiana. Oltre ad un lessico dei simboli ebraici, egli ha anche pubblicato il catalogo dei manoscritti cabbalistici della Comunità ebraica di Mantova, una delle meglio conservate e integre d'Italia, e sta ora lavorando ad un progetto di ricerca sugli ebrei nel Rinascimento, che prevede l'*editio princeps* di testi cabbalistici e delle traduzioni preparate per Pico della Mirandola.

Anche Saverio Campanini*, collaboratore per alcuni anni di Busi a Berlino, ha studiato gli ebraisti cristiani, in particolare Reuchlin. Egli sta lavorando ora al "Progetto Mitridate", il cui scopo è studiare e pubblicare le versioni

latine di opere cabbalistiche fatte da Flavio Mitridate per Pico della Mirandola, e ha in preparazione l'edizione della traduzione latina del *Bahir* fatta per Pico.

Alla mistica ebraica si è dedicato anche Mauro Perani, che ha studiato in particolare Mošeh ben Naḥman, pubblicando su questo autore un volume con Moshe Idel (1998).

Di esoterismo ebraico si occupa anche Maurizio Mottolese*, che ha conseguito il dottorato a Gerusalemme con Idel, e ha curato l'edizione italiana (2001) del volume edito dallo stesso Idel *Ša'are seḏeq*, opera di Natan ben Sa'adyah Har'ar, un seguace di Abulafia abitante a Messina. Nel 2004 ha pubblicato un volume su Baḥyah Ben Ašer, un cabbalista discepolo di Naḥmanide.

Italiano che lavora a Parigi (INALCO) è Alessandro Guetta*, che si occupa in particolare della filosofia religiosa di Elia Benamozegh. Fra i suoi altri interessi compare la letteratura ebraica e la storia intellettuale ebraica fra medioevo ed età moderna, oltre ai rapporti fra filosofia barocca e testi cabbalistici, il pensiero ebraico dal Rinascimento all'Illuminismo e la letteratura ebraica contemporanea, in particolare di Avraham b. Yehoshua.

4.10 Storia della filosofia ebraica

Di filosofia ebraica in Italia si occupa Irene Kajon* (Università di Roma "La Sapienza"), professore straordinario di Antropologia filosofica. Il suo oggetto di studio è il pensiero filosofico ebraico dell'età moderna e contemporanea, visto non tanto come un settore particolare della storia della filosofia, quanto come un "metodo" o una "via" per riflettere sull'uomo e sui suoi problemi. Di qui le indagini di carattere storico e teoretico su vari filosofi e pensatori ebrei vissuti tra la fine del Settecento e il Novecento, di lingua tedesca, italiana, francese, o inglese, e sui loro rapporti da un lato con la tradizione religiosa ebraica, dall'altro con l'ambiente religioso e intellettuale non ebraico dei loro tempi.

L'unica cattedra di Storia della filosofia ebraica in Italia è quella ricoperta da Mauro Zonta*, presso l'Università di Roma "La Sapienza". Zonta si è occupato di testi filosofici

nelle traduzioni arabo ebraiche, della terminologia tecnica utilizzata dai traduttori ebrei del lessico filosofico arabo, e delle versioni ebraiche delle opere o compendi aristotelici. Egli ha pubblicato un volume sulla filosofia antica nel medioevo ebraico, con particolare attenzione ai traduttori in ebraico di testi filosofici (1996), e recentemente ha dato alle stampe una *Storia della filosofia ebraica medievale*, con una raccolta di testi tradotti in italiano (2002), nonché una versione italiana della *Guida dei perplessi* di Maimonide (2004).

Caterina Rigo, italiana che insegna alla Hebrew University di Gerusalemme, continua gli studi sulla filosofia ebraica medievale, sulla linea di Giuseppe Sermoneta.

Roberto Gatti* si occupa pure di filosofia ebraica medievale, mentre Massimo Giuliani*, professore Associato di Ebraico all'Università di Trento, si è dedicato alla teologia ebraica della *Shoah* e al pensiero filosofico ebraico contemporaneo.

4.11 Ricerche sulla storia degli ebrei d'Italia

Sebbene l'Italia sia uno dei paesi più ricchi (specie per il Medioevo) di un ampio materiale archivistico e in genere documentario, nel complesso delle Università italiane non è sostanzialmente praticata, come disciplina a sé stante, la storia degli ebrei. Esiste da pochissimo tempo una sola cattedra di *Storia dell'ebraismo* presso l'Università di Udine, mentre lo stesso insegnamento è tenuto presso la sede centrale dell'Università di Bologna da Valerio Marchetti, e presso altre Facoltà da diversi docenti. Ne consegue che le ricerche in questo campo sono normalmente sviluppate all'interno delle discipline storiche generali (storia antica, storia medievale, storia moderna e storia contemporanea); ne consegue che solo pochi docenti affrontano o hanno affrontato *ex professo* o esclusivamente il tema della storia della presenza ebraica (prevalentemente in Italia) con ricerche condotte o direttamente o attraverso i loro allievi. Certamente prevalenti sono gli studi dedicati all'età contemporanea.

Al di fuori dell'Università esiste una sola sede di ricerca storica ebraica specializzata, il

Centro di Documentazione Ebraica Contemporanea (CDEC) di Milano di cui è Presidente Luisa Mortara Ottolenghi. In esso ricercatori come Michele Sarfatti* e Liliana Picciotto* hanno studiato rispettivamente i rapporti fra gli ebrei e il fascismo e gli ebrei italiani periti nella *Shoah*. Sporadicamente Comuni, Amministrazioni Provinciali, Regioni, Società Storiche, Archivi di Stato e Comunità ebraiche promuovono ricerche locali relative agli ebrei.

A titolo esemplificativo delle modalità di studio e di ricerca in questo campo, si possono segnalare le opportunità offerte dalla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Pisa per il settore della storia medievale, dove insegnano Michele Luzzati* e Alessandra Veronese. Luzzati ha compiuto importanti studi di storia economica, in particolare sul ruolo svolto dagli ebrei. Qui gli studenti, assistiti da una ricercatrice e dai dottorandi, seguono un normale percorso di storia medievale che può essere integrato dalla frequenza dei corsi di ebraico biblico e di lettorato di ebraico moderno presenti presso l'Università di Pisa. Agli studenti di livello superiore (in genere impegnati in un Dottorato e in alcuni casi stranieri) si richiede l'elaborazione, sempre sulla base di materiale documentario inedito, di studi di più ampio respiro, mirati alla ricostruzione dell'intreccio sovraregionale degli insediamenti ebraici italiani. Da poco è stato istituito in questa università un "Centro interdipartimentale di studi ebraici" (CISE).

La maggior parte degli storici italiani degli ebrei d'Italia ha utilizzato in genere fonti non ebraiche in latino e italiano, e non si è occupata di quelle ebraiche sia di tipo archivistico, sia letterario, utili per l'indagine storica.

Fra gli italiani che si occupano della storia degli ebrei menzioniamo i seguenti.

Pier Cesare Ioly Zorattini* (Università di Udine) si è dedicato in particolare alla pubblicazione di un *corpus* che contiene in edizione integrale tutti i documenti processuali dell'Inquisizione Veneziana contro ebrei e giudaizzanti, in 14 volumi apparsi nella collana «Storia dell'Ebraismo in Italia», pubblicati da Olschki a Firenze.

Maddalena Del Bianco* (Università di Udine) si è occupata di storia dell'ebraismo nell'età delle riforme e della prima emancipazione con particolare riguardo all'Italia asburgica; sulla religione e cultura dell'ebraismo fra istanze di tradizione e di modernizzazione e sulle istituzioni delle comunità ebraiche italiane nell'Ottocento, in particolare il Collegio rabbinico di Padova, sull'opera del rabbinato e sui tentativi di riforma del culto ebraico in Italia.

Emanuela Trevisan Semi* (Università Ca' Foscari di Venezia), si occupa di movimenti marginali nell'ebraismo contemporaneo e di letteratura israeliana contemporanea e di società israeliana. Ha studiato in particolare le comunità caraite odierne e i loro riti, e i riti e costumi dei Falascia (ebrei d'Etiopia). È presidente della Society for the Study of Ethiopian Jewry. Ha scritto una biografia di J. Faitlovitch, lo "scopritore" dei Falascia.

Giacomo Todeschini* (Università di Trieste) si è occupato in particolare degli ebrei in chiave di storia economica, con riferimento all'usura, e degli ebrei dell'Italia nord-orientale.

Anna Esposito* (Università di Roma "La Sapienza"), si è dedicata allo studio degli ebrei nel Lazio, e, con Diego Quagliani, professore di *Storia del diritto* presso l'Università di Trento, ha studiato gli atti dei processi di Trento per il presunto caso di infanticidio rituale di cui furono ingiustamente accusati gli ebrei e che diede origine al culto del beato Simonino. Quagliani, ha studiato in particolare i problemi giuridici relativi alla condizione degli ebrei in Italia.

Bruno di Porto* (Università di Pisa) conduce le sue ricerche in particolare sul giornalismo e la pubblicistica ebraica del sec. XIX.

Adriano Prosperi, professore di *Storia moderna* presso la Scuola Normale Superiore di Pisa, ha dedicato diversi studi all'approfondimento della politica dell'Inquisizione verso gli ebrei.

Francesco Renda, ritirato dall'insegnamento come professore di *Storia moderna* presso l'Università di Palermo, si è occupato in

particolare degli ebrei siciliani rimasti dopo l'espulsione del 1492.

Luciano Allegra, professore *Storia moderna* presso l'Università di Torino, si è occupato di storia sociale degli ebrei con particolare riferimento al Piemonte.

Lucia Frattarelli Fischer, benché non afferente ad un'istituzione accademica, ha studiato a fondo la storia degli ebrei a Pisa, Livorno e in Toscana fra Cinque e Seicento.

Valerio Marchetti* (Università di Bologna) si occupa di Modern Jewish History, con particolare riferimento all'area ashkenazita, tiene un corso di *Yiddish* presso la sua università e un altro corso di *Storia dell'ebraismo*. Ha studiato in particolare l'ebraismo orientale e russo.

Anna Foa* (Università di Roma) si occupa di storia dell'ebraismo nella prima età moderna, e ha pubblicato un volume di storia de *Gli ebrei in Europa*.

Maria Giuseppina Muzzarelli* (Università di Bologna) ha condotto ricerche sugli ebrei di Bologna e della Romagna, curando due importanti miscellanee sull'argomento.

Cecilia Tasca* (Università di Cagliari), ha prodotto importanti studi sulla presenza ebraica in Sardegna nel sec. XIV e XV.

Alessandra Veronese*, ricercatrice presso l'Università di Pisa, ha studiato i viaggiatori ebrei del Medioevo, e la famiglia dei da Volterra.

Viviana Bonazzoli (Università di Ancona) ha dedicato le sue ricerche agli ebrei delle Marche.

Gadi Luzzatto Voghera*, autore di articoli sul giudaismo moderno e contemporaneo, tiene corsi di giudaismo presso la Boston University di Padova.

Anche se vivono e operano in Israele, menzioniamo per la loro origine o provenienza italiane Roberto Bonfil* (Hebrew University) e

Ariel Toaff* (Bar-Ilan University), entrambi soci onorari dell'AISG, che hanno studiato vari aspetti della storia dell'ebraismo italiano. Oltre ad essi Daniel Carpi storico, Sergio della Pergola demografo

Una menzione particolare merita il compianto e più volte menzionato Giuseppe Baruch Sermoneta (1924-1992). Egli infatti, ebreo proveniente dal ghetto di Roma dalla inconfondibile parlata romanesca che traspariva perfino nell'intonazione del suo ebraico, pur essendosi trasferito in Israele da ragazzo, perfezionò i suoi studi filosofici all'Università di Roma, e poi, da docente presso la Hebrew University di Gerusalemme, continuò a studiare con grande passione il giudaismo italiano nei suoi vari aspetti, divenendo un centro propulsore di nuove ricerche ed attività culturali, oltre a costituire un vero e proprio punto di riferimento per studiosi italiani e non del giudaismo della penisola. I due ambiti principali in cui si è concentrata la sua attività scientifica sono quello della filosofia ebraica medievale e quello dei volgarizzamenti giudeo-italiani. Nel primo ambito Sermoneta ci ha lasciato importanti studi sul pensiero di Yehudah e 'Immanuel Romano, sul neo-platonismo degli ebrei in Occidente, su Šabbetai Donnolo, Hillel da Verona e sull'influsso esercitato dal pensiero di San Tommaso su quello che è stato definito Tomismo o Scolastica ebraici fioriti fra XIII e XIV secolo. Nel secondo campo egli ha lasciato studi su un volgarizzamento del Cantico dei cantici, su quello dei Salmi, sul giudeo-pugliese e sul giudeo-siciliano, documentato dagli *Alfabetin*. Sermoneta è stato fra i promotori dei convegni di «Italia Judaica», che dal 1981 si tengono con ritmo trimestrale. Papa Paolo VI lo menzionò esplicitamente in un discorso tenuto il 10 gennaio 1975 al Comitato internazionale di collegamento fra la Chiesa cattolica e l'Ebraismo, ricordando i suoi studi sul tomismo ebraico e l'osmosi culturale avvenuta nel medioevo fra le due culture, così ben documentata dagli studi filosofici di Sermoneta.

Non possiamo concludere la parte dedicata alla storia degli ebrei italiani senza menzionare il Progetto «Italia Judaica», fondato nel 1969 da Shlomo Simonsohn* (Tel Aviv University), che ha promosso – come testé rilevato

– nove convegni su aspetti della storia degli ebrei (il IX si è svolto a Lucca nel maggio 2005). Collegato a questo c'è il progetto *A Documentary History of the Jews in Italy*, pure coordinato da Simonsohn. Scopo di questo progetto è la pubblicazione sistematica del materiale documentario conservato negli archivi italiani e relativo alla storia degli ebrei nella penisola. La prima parte del progetto, dedicato alla Lombardia, è stato portato a termine con la pubblicazione di quattro volumi curati da Simonsohn. Anche la seconda parte, relativa al Piemonte, è stata completata e pubblicata da Renata Segre in tre volumi. Allo stesso modo è stata completata la terza parte, dedicata all'Umbria, il cui materiale documentario è stato pubblicato da Ariel Toaff in tre volumi. La quarta parte, dedicata a Roma, è pure stata conclusa e pubblicata da Kenneth Stow in due volumi. La quinta parte, relativa alla Sicilia, sarà pubblicata da Simonsohn in otto volumi. La sesta parte, su Genova, è stata pubblicata da Rossana Urbani* e Guido Zazzu in due volumi. Al momento sono in corso ricerche su: Toscana (Lucca) a cura di Michele Luzzati; Calabria, Puglia e Basilicata a cura di Cesare Colafemmina e Sonia Vivacqua; Urbino, a cura di Alessandra Veronese.

Il Progetto «Italia Judaica» sta anche preparando un *Historical Lexicon of the Jews in Italy* (a cura di Ariel Toaff e Shlomo Simonsohn). Sono finora stati pubblicati quattro volumi di bibliografia scelta sulla storia degli ebrei in Italia, rispettivamente: il Vol. I, che abbraccia gli anni 1964-1973, curato da Daniel Carpi, Aldo Luzzatto and Moshe Moldavi, è stato pubblicato a Roma; il vol. II, che comprende gli anni 1974-1985, curato da Aldo Luzzatto, è apparso a Milano; il vol. III, con la bibliografia degli anni 1986-1995, è stato curato da Shlomo Simonsohn e Manuela Consonni, ed è apparso a Roma; è in corso di preparazione un nuovo volume, che comprende gli anni 1996-2005, pure curato da Shlomo Simonsohn e Manuela Consonni.

Anche una semplice analisi della bibliografia riportata in questi repertori, mostra la crescita esponenziale degli studi dedicati al giudaismo italiano dagli studiosi italiani e stranieri.

5. La situazione attuale degli studi giudaici nelle università italiane.

Per quanto concerne la situazione degli studi ebraici in Italia, si assiste oggi a un divario tra una crescente produzione di livello divulgativo, diffusa in ambienti soprattutto extra-academici, che si contrappone allo scarso spazio consentito dagli attuali ordinamenti universitari agli studi ebraici e giudaistici a livello scientifico. Molto scarsi, anzi assolutamente insufficienti sono i contributi per la ricerca provenienti dagli enti ministeriali. Irrisori gli spazi lasciati alla didattica dell'ebraico nel primo triennio della riforma (laurea triennale), tranne che per le facoltà di Lingue e letterature straniere, indirizzo orientalistico, come all'Università Ca' Foscari di Venezia. Si possono prevedere spazi maggiori nel biennio specialistico, ma si rileva comunque che è troppo tardi iniziare lo studio dell'ebraico al livello di laurea biennale specialistica e che ciò è in contraddizione con il concetto stesso di specializzazione.

Oltre ai menzionati insegnamenti di *Storia dell'ebraismo*, sostanzialmente nelle università italiane l'unico spazio formalmente attribuito agli studi giudaici è quello della lingua ebraica, *Ebraico o Lingua e letteratura ebraica* che, con i nuovi raggruppamenti, è identificato dalla sigla L-OR/08 (Ebraico) (ossia Lingue orientali/08 – Ebraico) e contiene discipline relative alla lingua, filologia e letteratura ebraica e viene insegnato prevalentemente nelle Facoltà di Lettere, negli indirizzi classico, orientalistica, antico e filosofico, e nelle Facoltà di lingue e letterature straniere, in un ambito di taglio linguistico, filologico e letterario.

Ecco la declaratoria che descrive gli ambiti ricompresi in questo raggruppamento: “L-OR/08 Ebraico. Comprende lo studio e l'insegnamento della lingua e della produzione letteraria ebraica dalle origini ai nostri giorni, nei vari periodi e ambienti culturali che hanno spesso generato situazioni di plurilinguismo a partire dalla stessa Bibbia, con l'impiego di metodologie di natura filologica; comprende inoltre gli studi finalizzati alla pratica e alla riflessione sull'attività traduttiva, scritta e orale, nelle sue molteplici articolazioni non letteraria, generica e specialistica e nelle applicazioni multimediali (fra cui la traduzione e interpretazione di cui all'art.1 della L.478/84)”.

Ebraico è oggi insegnato da 17 docenti di ruolo (5 Ordinari, 6 Associati e 6 Ricercatori) strutturati nel raggruppamento disciplinare L-OR/08 (Ebraico) in 11 università della penisola, in ordine alfabetico: 1. Bologna, sede di Ravenna, 2. Firenze, 3. Lecce, 4. Milano Statale, 5. Napoli, 6. Pavia, 7. Pisa, 8. Roma “La Sapienza”, 9. Torino, 10. Trento e 11. Venezia. Ci sono oggi in Italia cinque professori Ordinari di Ebraico.; Alessandro Catastini (Roma “La Sapienza”), Bruno Chiesa (Torino), Mauro Perani (Bologna, sede di Ravenna), Giuliano Tamani (Venezia) e Ida Zatelli (Firenze); sei professori associati: Pier Giorgio Borbone (Pisa), Massimo Giuliani (Trento), Marialuisa Mayer (Milano, Statale), Gabriella Steindler (Napoli, L'Orientale), Emanuela Trevisan Semi e Piero Capelli (Ca' Foscari, Venezia); infine, sei ricercatori: Giancarlo Lacerenza (Napoli, L'Orientale), Fabrizio Lelli (Lecce), Elio Jucci (Pavia), Corrado Martone (Torino), Anna Passoni Dell'Acqua (Milano, Cattolica) e Liliana Rosso (Torino). In queste università sono presenti sette dottorati di Ebraico moderno tenuto da insegnanti di madrelingua e istituiti in virtù dell'accordo culturale tra Italia e Israele; essi sono attivati nelle seguenti università: Bologna, Firenze, Roma, Napoli, Pisa, Torino e Venezia. Ci sono corsi di ebraico moderno anche in altre università (Milano, Trieste, Lecce ecc.) ma sono sorti indipendentemente dall'accordo.

In diverse altre sedi universitarie l'insegnamento di Ebraico o di altre discipline ebraistiche e giudaistiche sono tenute da docenti appartenenti ad altri raggruppamenti disciplinari, per incarico o per supplenza.

In Italia è attivo un Dottorato di ricerca in Ebraistica, con sede all'Università di Torino. Questo dottorato è al suo XVIII ciclo e fino ad oggi hanno ottenuto il titolo 35 persone.

Presso il Dipartimento di Storie e Metodi per la Conservazione dei Beni Culturali dell'Università di Bologna, con sede a Ravenna, è in corso di attivazione un Master in “Conservazione e valorizzazione dei beni culturali ebraici archivistici, librari ed epigrafici”, che si spera possa essere attivato nell'a.a. 2005-2006.

Grazie ad un accordo fra la ‘Cukier Goldstein Goren Foundation’ e l'Università Statale di Milano, nel 1996 è stato costituito il ‘Centro di Judaica Goren-Goldstein’. Diretto dal Rabbino capo di Milano Giuseppe Laras, il Centro

è principalmente dedicato allo studio della filosofia, della legge e della tradizione biblica del giudaismo e nel suo statuto afferma di avere “lo scopo di operare a favore dello studio e della conoscenza della cultura ebraica nei suoi diversi aspetti”.

Infine, nel dicembre 2002, grazie ad una convenzione con la Comunità ebraica di Roma, è stato costituito presso l’Università di Roma, Tor Vergata un “Centro per gli studi giudaici”, all’interno del Dipartimento di Storia.

A differenza di quanto avviene in altri Stati, in Italia non esistono istituti o strutture dedicate a questi studi, finanziate dallo Stato, come in Spagna.

La situazione è difficile, perché il nuovo ordinamento degli studi, da poco approvato, non considera oltre all’Ebraico altre discipline giudaistiche, e relega il solo Ebraico e Storia dell’ebraismo a pochi *curricula*. Non esiste in alcuna università un Dipartimento di Studi

Giudaici che raggruppi un team di docenti di discipline giudaistiche.

Nonostante queste limitazioni, che rendono difficile l’ingresso nelle università ai giovani ricercatori e a chi ha conseguito il dottorato, e la dispersione delle discipline ebraistiche e giudaistiche in vari dipartimenti di orientalistica, di lettere o di storia, come appare dal quadro tracciato, gli studi giudaici negli ambienti accademici e scientifici italiani hanno visto negli ultimi decenni uno sviluppo realmente esponenziale, rendendo significativo il contributo che gli studiosi italiani danno al loro sviluppo a livello europeo ed internazionale.

Mauro Perani

Dipartimento di Conservazione dei Beni Culturali
via Degli Ariani 1, I-48100 Ravenna
e-mail: mauro.perani@unibo.it

SUMMARY

This article deals with a survey on the present state of Jewish studies in the Italian Academic and scientific world. After an historical excursus on the peculiarities of Italian Jewry, the author illustrates the leading role played by Italian Jewish culture during the Renaissance. The essay also studies in detail the development of Jewish studies in the peninsula from the twentieth century, beginning in the 1960s, until the present. Finally it analyzes the contemporary situation in Italian Universities and cultural institutions, offering a comprehensive status studiorum of all the fields of Jewish studies existing in Italy and emphasizing the specific contribution of Italian scholars to Jewish studies in general.

“YHWH SI ADIRA CONTRO N^eHARAYIM”.
IL MITEMA DELLA LOTTA COSMOGONICA IN ABACUC 3,8-15

Lo studio delle composizioni poetiche della Bibbia ebraica, specie di quelle ritenute, interamente o in parte, più antiche, presenta diversi problemi, ma anche un fascino particolare. Se la situazione testuale appare disperata e la letteratura al riguardo è proporzionalmente di mole molto elevata, perché ogni studioso si sente in dovere di modificare e correggere un testo ritenuto corrotto per renderlo più comprensibile, la ‘sfida’ per cercare di capire il testo consonantico così come ci è pervenuto si fa più stimolante. Rende ancor più attraente l’indagine la presenza di elementi che appartengono all’immaginario mitico, che spesso sono nascosti dall’attuale vocalizzazione a causa di riletture e adattamenti di nuclei più antichi di testo, ripresi e assunti all’interno di composizioni successive in cui il patrimonio culturale originario non era più recepito.

Osservando dunque il testo biblico con questa sensibilità, ci si accorge che la presenza dell’elemento mitologico non è scomparsa completamente nei libri biblici e, nel particolare, il mitema della lotta cosmogonica di YHWH contro le acque, ovvero il mostro delle origini, sconfitto e sottomesso dal dio creatore, è ancora visibile. Si tratta della ripresa da parte dei poeti ebraici di una *koinè* mitologica comune all’Antico Vicino Oriente, che era parte integrante del mondo religioso mesopotamico e cananaico e quindi componente imprescindibile del *milieu* culturale della cosiddetta ‘mezzaluna fertile’. Essa è rivisitata in chiave *yahwista*, per celebrare la vittoria di YHWH e del suo popolo, da lui sostenuto e protetto, contro i suoi nemici storici. La lettura mitologica, finché fu accettata e capita, rappresentava il modo migliore per interpretare gli eventi fondanti della storia d’Israele e proiettarli contemporaneamente in prospettiva escatologica nutrendo la fede e la speranza nei momenti più difficili e tragici della vicenda storica del popolo.

In questo studio, nato da una precedente analisi del cantico di Debora (Gdc 5) e da un suo confronto con Abacuc 3, mi sono proposta

di spiegare il testo consonantico massoretico evitando al massimo congetture.

Presento subito il risultato del lavoro ovvero 1) il testo consonantico, con le due sole varianti apportate nel v. 8a (la ה iniziale), e nel v. 13 (il possibile spostamento di מבית tra l’emistichio c e il b); 2) la proposta di vocalizzazione; 3) la mia traduzione.

1. Testo consonantico:

בנהרים חרה יהוה	8a
אם בנהרים אפך	b
אם בים עברתך	c
כי תרכב על סוסך	d
מרכבתך ישועה	e
עריה תעור קשתך	9a
שבעות מטות אמר סלה	b
נהרות תבקע ארץ	c
ראוך יחילו הרים	10a
זרם מים עבר	b
נתן תהום קולו	c
רום ידיהו נשא	d
שמש ירח עמד זבלה	11a
לאור חצריך יהלכו	b
לנגה ברק חניתך	c
בזעם תצעד ארץ	12a
בארף תדוש גוים	b
יצאת לישע עמך	13a
לישע את משיחך [מבית]	b
מחצת ראש רשע	c
ערות יסוד עד צואר סלה	d
נקבת במטיו ראש	14a
פרזיו יסערו	b
להפיצני עליצתם	c
כמו לאכל עני במסתר	d
דרכת בים סוסך	15a
חמר מים רבים	b

2. Proposta di vocalizzazione:

8a	<i>bin^ehārayim ḥārâ YHWH</i>
b	<i>’em bin^ehārayim ’appekā</i>
c	<i>’em b^eyām ’ebrātekā</i>
d	<i>kî tirkab al-sûsekā</i>
e	<i>mark^ebôtèkâ y^ešû’â</i>
9a	<i>’eryâ tē’ôr qāstekā</i>
b	<i>š^ebū’ôt mattôt ’ōmer selâ</i>

- c *n^hhārôt t^hbaqqa' 'āreš*
 10a *rā'ūkā yāhīlū hārīm*
 b *zerem mayim 'ābar*
 c *nātan t^hhôm qôlô*
 d *rôm yādēhū nāsā'*
 11a *šemes yārē^h 'āmad z^hbūlôh*
 b *l^hor hiššekā y^hhallēkū*
 c *l^hnōgah b^hraq ḥānūtekā*
 12a *b^hza'am tiš'ad-'āreš*
 b *b^h'ap tādūš gōyīm*
 13a *yāšātā l^hyēša' 'ammekā*
 b *l^hyēša' 'et-m^hšihēkā [mibbayt]*
 c *māhaštā rô š rāsā'*
 d *'ārôt y^hsôd 'ad-šawwā'r selā*
 14a *nāqabtā b^hmatṭāyw rô š*
 b *p^hrāzāw yis'arū*
 c *lahāpīšēnī 'ālīšūtām*
 d *k^hmô-le'ekôl 'ānī bammistār*
 15a *dāraktā b^hyām sūsēkā*
 b *ḥōmer mayim rabbīm*

Traduzione:

- v.
 8. YHWH si adira contro N^hharayim:
 O Terribile, contro N^hharayim la tua collera!
 O Terribile, contro Yam il tuo furore!
 Monti sui tuoi cavalli,
 sui tuoi carri di vittoria,
 9. metti a nudo il tuo arco,
 sette colpi sono il tuo comando,
 con i tuoi fulmini fendi la terra.
 10. Ti vedono i monti e sobbalzano,
 lo scroscio di acque erompe.
 T^hhom emette il suo boato
 alza le sue mani in alto.
 11. Il sole e la luna stanno nel loro dominio,
 di fronte al bagliore delle tue saette spariscono,
 al luccicare della tua lancia sfavillante.
 12. Con ira calpesti la terra,
 con collera distruggi i popoli.

13. Esci a salvezza del tuo popolo
 a salvare il tuo consacrato [dalla tua dimora].
 Fracassi la testa del malvagio,
 lo scortichi dalla coda alla cervice;
 14. gli perfori con le sue stesse mazze la testa,
 i suoi guerrieri sono travolti dalla tempesta,
 disperdendoli nella loro arroganza,
 quando divorano gli umili in segreto.
 15. Cammini su Yam con i tuoi cavalli,
 nello spumeggiare di Grandi Acque.

Premessa metodologica

Le scelte filologiche per interpretare la pericope di Ab 3,8-15 saranno motivate qui di seguito. La peculiarità metodologica - come ho anticipato - sta nell'aver mantenuto il più possibile il testo consonantico massoretico, a partire dal confronto con i testi mitologici cananai- ci¹ del ciclo di Ba'al. Il problema sta essenzialmente nella vocalizzazione, fissata quando uno sfondo mitologico così accentuato non era più capito.

Si cerca dunque di ritrovare l'antico testo biblico nel momento dell'assunzione, da parte dei suoi autori, dei racconti mitologici diffusi nella zona siropalestinese e della loro rilettura in chiave yahwista: in tale fase il nuovo 'eroe' di queste vicende è divenuto YHWH. Se si possono supporre interventi successivi volti a demitologizzare il testo per quanto riguarda le divinità minori connesse con le acque primordiali (*Yam, T^hhom, Nahar/im*: Mare, Abisso/Oceano, Correnti²) e il mondo dell'oltretomba (*Mot*: morte³), caratteristiche e attributi propri della figura di Ba'al sono rimasti perché applicati a YHWH⁴ stesso. Il procedimento appare teologicamente raffinato: con l'assunzione delle im-

¹ Cfr. J. DAY, *God's conflict with the dragon and the sea. Echoes of a Canaanite myth in the Old Testament*, Cambridge University Press, Cambridge 1985 (University of Cambridge Oriental Publication 35), pp. 1-61 (cap. 1: Creation and the divine conflict with the dragon and the sea).

² Per la nomenclatura cfr. U. CASSUTO, *The Israelite Epic*, «Keneset» 8 (1943), 3, pp. 121-212 (ebraico) ripubblicato in U. CASSUTO, *Biblical and Oriental Studies*, II, *Bible and Ancient Oriental Texts*, Magnes Press, Jerusalem 1975, pp. 69-109 (traduzione inglese), pp. 83-84.

³ Cfr. U. OLDENBURG, *The Conflict Between El and Ba'al in Canaanite Religion*, E.J. Brill, Leiden 1969 (Supplementa ad Numen, Altera Series Dissertationes 3), pp. 34-39.

⁴ Cfr. G.T.M. PRINSLOO, *Yahweh the warrior: An intertextual reading of Habakkuk 3*, «Old Testament Essays» 14 (2001), pp. 475-493; J. DAY, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2002 (JSOT Suppl. Series 265), pp. 91-127, cap. 4, «Yahweh Appropriation of Baal Imagery».

magini e del simbolismo della cultura religiosa contemporanea, noto e familiare alla mentalità comune, e la loro applicazione a YHWH, se ne affermava sia la superiorità rispetto agli altri dèi sia la peculiarità del rapporto con Israele, grazie alla storicizzazione degli interventi salvifici all'interno delle vicende del popolo.

Le versioni greche sono testimoni importanti perché talvolta suppongono una *Vorlage* un po' diversa dal testo consonantico del TM, forse in qualche caso uno stadio consonantico precedente (LXX) meno lontano dalle immagini mitologiche. In altri casi (specie le più tarde) rappresentano una fase più avanzata nella riletture storica e in quella escatologica del brano. All'epoca in cui i Massoreti hanno fissato la vocalizzazione, il testo costituiva in molti punti una *crux interpretum* quale la letteratura scien-

tifica moderna ci testimonia⁵, perché era andato perduto il retroterra culturale mitologico cananico; le allusioni all'*epos* di YHWH guerriero non erano più colte, l'energia e il *pathos* di certe raffigurazioni si erano come sbiaditi. Il testo appare ora come un antico affresco consumato dal tempo e corroso dall'umidità, ridipinto secondo il gusto e le tecniche di epoche successive, con interventi che si sono sovrapposti per dare a tratti una nuova forma e un diverso colore alle figure, lasciando tuttavia intravedere le tracce dell'intonaco del muro sottostante.

Il brano costituisce un'unità letteraria riconosciuta concordemente tale dagli studiosi⁶, facente parte della teofania che occupa i vv. 3-15 del cap. 3 del libro di Abacuc. La composizione, definita per lo più una preghiera, un

⁵ Cfr. W.H. WARD (cur.), *Habakkuk*, in J.M.P. SMITH - W.H. WARD - J.A. BEWER (cur.), *A Critical and Exegetical Commentary on Micha, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, T. & T. Clark, Edinburgh 1948 (The International Critical Commentary, pp. 21-25 (a p. 24 a proposito del v. 14 afferma «This verse is equally unintelligible, except as to the last clause, which is quite out of place...»); W.F. ALBRIGHT, *The Psalm of Habakkuk*, in H.H. ROWLEY (cur.), *Studies in Old Testament Prophecy Presented to Prof. T.H. Robinson on his sixty-fifth Birthday*, T. & T. Clark, Edinburg 1950, pp. 1-18, 11.1215-17: egli propone 38 correzioni al TM, nessuna eliminazione, ma cinque aggiunte e nel v. 14 sostituisce puntini al testo (dopo l'emistichio *a*) per sottolinearne la problematicità [il medesimo accorgimento per il v. 14cd è usato da P. BÉGUERIE, *Le Psaume d'Habacuc*, in P. BÉGUERIE - J. LECLERCQ - J. STEINMANN (cur.), *Études sur les Prophètes d'Israël*, du Cerf, Paris 1954 (Lectio divina 14), pp. 53-84, 57]; J.H. EATON, *The Origin and Meaning of Habakkuk 3*, «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft» 76 (1964), pp. 144-171, 145; M. DELCOR (cur.), *Habacuc*, in A. DEISSLER - M. DELCOR (cur.), *Les petits prophètes*, Letouzey & Ané, Paris 1964 [L. PIROT - A. CLAMER (cur.), *La Sainte Bible traduction française d'après les textes originaux VIII, I*], pp. 426-430; B. MARGULIS, *The Psalms of Habakkuk: A Reconstruction and Interpretation*, «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft» 82 (1970), pp. 409-442; D. BARTHÉLEMY ET ALII (cur.), *Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project / Compte*

rendu préliminaire et provisoire sur le travail d'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu V, United Bible Societies - Alliance Biblique Universelle, New York 1980, pp. 364-369; T. HIEBERT, *The Use of Inclusion in Habakkuk 3*, in E.R. FOLLIS (cur.), *Directions in Biblical Poetry*, Academic Press, Sheffield 1987 (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 40), pp. 119-140, pp. 121. 138: del v. 14 traduce solo *a*; D. BARTHÉLEMY, *Critique Textuelle de l'Ancien Testament*, 3, Éditions Universitaires, Fribourg Suisse - Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992 (Orbis Biblicus et Orientalis 50/3), pp. 865-871; Y. AVISHUR, *Studies in Hebrew and Ugaritic Psalms*, Magnes Press, Jerusalem 1994, pp. 111-205 (cap. 2: «Habakkuk 3»); F.I. ANDERSEN (cur.), *Habakkuk A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday, New York 2001 (The Anchor Bible 25), pp. 312-341; A. PINKER, *God's C³ in Habakkuk 3*, «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft» 115 (2003), pp. 261-265.

⁶ Cfr. J.D.W. WATTS (cur.), *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, Cambridge University Press, Cambridge 1975 (The Cambridge Bible Commentary. New English Bible), pp. 148-149: «The Battles»; M.A. SWEENEY, *Structure, Genre, and Intent in the Book of Habakkuk*, «Vetus Testamentum» 41 (1991), pp. 63-83, p. 80; AVISHUR, *Studies*, cit., p. 126; ANDERSEN (cur.), *Habakkuk*, cit., p. 312: «The Victory over the Waters»; PRINSLOO, *Yahweh*, cit., pp. 480-482, 475: «the poem on Yahweh as warrior».

salmo o un *cantico* il cui genere letterario è discusso⁷, presenta un testo molto interessante per la sua storia e le diverse forme che ce ne sono pervenute⁸.

Per il testo ebraico, manca l'attestazione di Qumran, in quanto il *Pešer* di Abacuc della grotta 1 (1QpHab) contiene solo i capp. 1-2, ma ai testimoni di epoca medievale si è aggiunto negli ultimi decenni il rotolo dei Profeti minori di Murabba'at (Mur 88)⁹.

Per le versioni greche, oltre ai frammenti esaplatari¹⁰, la duplice tradizione in nostro possesso, quella dei LXX e quella rappresentata dal cosiddetto «testo Barberini»¹¹ (= B), si è arricchita sul versante delle revisioni giudaiche dell'attestazione del rotolo dei Profeti minori, pure proveniente dal deserto di Giuda, pubblicato da Barthélemy (R 943)¹² e in seguito da Tov

(8HevXIIgr)¹³. I testimoni scoperti di recente, che sono anche i più antichi, risultano tutti frammentari, ma conservano in buona parte la porzione di testo in esame. Quelli greci ci fanno supporre una *Vorlage* di difficile comprensione e che doveva presentare già allora corrotte e interventi non sempre univoci di correzione nel lungo processo di evoluzione di un testo mitologico cananaico riletto e glossato per esprimere sia memoria storica di eventi salvifici passati sia fede in prospettiva escatologica.

Il salmo o cantico di Abacuc, di cui si può supporre una vita indipendente connessa all'uso liturgico in ambito sia ebraico (anche per l'assenza dal *Pešer* di Qumran) sia greco (per il fatto di essere stato tramandato a sé nel libro delle *Odi*¹⁴ dal V sec.), contiene sezioni molto antiche che hanno in comune con i brani bibli-

⁷ WATTS (cur.), *The Books of Joel*, cit., p. 142: «A prayer for mercy»; SWEENEY, *Structure*, cit., p. 78: «song of lament»; AVISHUR, *Studies*, cit., p. 114: «national lament»; cfr. la rassegna dei pareri degli studiosi nella letteratura del decennio 1990-2000 in O. DANGL, *Habakkuk in Recent Research*, «Currents in Research» 9 (2001), pp. 131-168, 146-147.

⁸ Cfr. R.D. HAAK, *Habakkuk*, E.J. Brill, Leiden 1992 (Supplements to Vetus Testamentum 44), pp. 1-22, 16-21; ANDERSEN (cur.), *Habakkuk*, cit., pp. 22-23; 264-268. Cfr. anche S. P. CARBONE - G. RIZZI, *Abaquq. Abdia. Nahum. Sofonia. Lettura ebraica, greca e aramaica*, EDB, Bologna 1998, pp. 154-169; M. HARL - C. DOGNIEZ - L. BROTTIER - M. CASEVITZ - P. SANDEVOIR, *Les Douze Prophètes 4-9 Joël, Abdiou, Jonas, Naoum, Ambakoum, Sophonie*, du Cerf, Paris 1999 (La Bible d'Alexandrie 23.4-9), pp. 231-310, 243-248 (Ab 3); 292-296 (Ab 3,8-15).

⁹ P. BENOIT - J.T. MILIK - R. DE VAUX, *Les grottes de Murabba'at*, Clarendon Press, Oxford 1961 (Discoveries in the Judaean Desert = DJD II), 88, pp. 181-200, tav. LXIX.

¹⁰ F. FIELD (cur.), *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive Veterum Interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum Fragmenta*, Oxford 1875, rist. G. Olms, Hildesheim 1964, II, pp. 1006-1111; J. ZIEGLER, *Duodecim prophetae*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984³ (Septuaginta Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Litterarum Göttingensis editum XIV), pp. 261-273. Le scelte di traduzione di Ἰσραήλ, secondo l'edizione di FIELD coincidono con quelle del testo Barberini (vd. sotto).

¹¹ La denominazione deriva dal nome con cui appare nel catalogo della Biblioteca Vaticana: Ms. *Barberinus* Gr. 549; per il testo vd. ZIEGLER, *Duodecim*, cit., pp. 273-275. Come studi vanno ricordati: H. BEVENOT, *Le cantique d'Habacuc*, «Revue biblique» 42 (1933), pp. 499-525 con riproduzione (tav. XXV) del folio 73r del manoscritto Vaticano, che contiene Ab 3; E.M. GOOD, *The Barberini Greek Version of Habakkuk III*, «Vetus Testamentum» 9 (1959), pp. 11-30; W. BAARS, *A New Witness to the Text of the Barberini Greek Version of Habakkuk III*, «Vetus Testamentum» 15 (1965), pp. 381-382; N. FERNÁNDEZ MARCOS, *El texto Barberini de Habacuc III reconsiderado*, «Sefarad» 36 (1976), pp. 3-36.

¹² D. BARTHÉLEMY, *Les Devanciers d'Aquila*, E.J. Brill, Leiden 1963 (VT Supplements X), pp. 163-227; col. 14, p. 176; 193-195; 217-218.

¹³ E. Tov, *The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Hever (8HevXIIgr)*, Clarendon Press, Oxford 1990 (DJD 8), col. 19, pp. 56-57, tav. XIII. In 7 vv. (3,9-15) si contano almeno 22 differenze rispetto ai LXX, in appoggio al testo consonantico del TM.

¹⁴ A. RALPHS, *Psalmi cum Odis*, Göttingen 1979³ (Septuaginta X), pp. 349-352: Προσευχὴ Ἀμβακούμ. In alcuni manoscritti il componimento si trova in quarta, in altri in sesta posizione. Cfr. M. HARL - G. DORIVAL - O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante. Du Judaïsme hellénistique au Christianisme ancien*, du Cerf, Paris 1988 (Initiations au Christianisme ancien), pp. 301-302; HARL - DOGNIEZ - BROTTIER - CASEVITZ - SANDEVOIR, *Les Douze*, cit., pp. 243-245.

ci sviluppatasi attorno a nuclei antichissimi (Es 15, Deut 32. 33, Gdc 5, e Salmi come 29. 68. 77. 102. 104) lessico, costruzioni sintattiche, immagini e simbolismo. Ab 3,8-15 è una di tali sezioni, quindi un testo che si presta bene a un'indagine che si prefigge di scoprire le tracce di racconti mitologici del Vicino Oriente antico¹⁵ (dai miti mesopotamici¹⁶ a quelli cananai pervenuti in ugaritico) nell'attuale testo consonantico.

Il punto di confronto principale è costituito dai testi ugaritici¹⁷ in cui è visibile ancora l'ipostasi mitologica¹⁸ degli elementi acquatici cosmici quali il Mare (*Yam*), l'Abisso/Oceano (*T^ehom*), le due Correnti o Fiumi sotterranei (*N^eharayim*), i mostri primordiali come *Leviatan* (*Ltn*) e *Rahab*, che rappresentano il caos e le forze negative assimilabili alla Morte (*Mot*), contro i quali ingaggiano lotte titaniche per la supremazia le divinità come Ba'al. Questi antichi miti relativi al *Chaoskampf*¹⁹ sono stati rilette in chiave yahwista e assunti nella storia

teologica del popolo di Israele. Di volta in volta si tratta della vittoria di YHWH sulle acque in episodi fondanti della storia del popolo²⁰: del Mare dei Giunchi durante l'Esodo²¹, del Giordano nell'ingresso nella terra promessa, del torrente Qišon nella lotta della coalizione delle tribù del nord contro i Cananei²².

Il procedimento di assunzione e rivisitazione è consistito anche nell'inserzione di elementi storicizzanti, quali la menzione del popolo (d'Israele), del suo consacrato (il v. 13 è chiaramente posteriore) e degli altri popoli (v. 12b), oltre che nella vocalizzazione (cfr. nel v. 14c l'assimilazione della sorte di Israele con quella dell'orante [se si considera la desinenza in ך- di I persona]), e nell'aggiunta di note sapienziali, quali la riflessione sullo עני del v. 14d. Il fenomeno si accentua nelle versioni antiche, a partire dai LXX²³ fino al *Targum Yonatan*²⁴, in cui il ricorso a traduzioni parafrastiche e midrašiche appare abituale e caratte-

¹⁵ Cfr. i rimandi di L.R. FISCHER, *Ras Shamra Parallels. The Texts from Ugarit and the Hebrew Bible*, Pontificium Institutum Biblicum, Roma 1972 (Analecta Orientalia 49), I, pp. 236-239.

¹⁶ Come la lotta di Marduk e Tiamat in *Enuma eliš*. Cfr. AVISHUR, *Studies*, cit., pp. 125. 129-133; PRINSLOO, *Yahweh*, cit., pp. 485-486. Per il testo cfr. W. G. LAMBERT (cur.), *Enuma elish; The Babylonian Epic of Creation; The Cuneiform Text*, Text established by W.G. Lambert and copied out by S.B. Parker, Clarendon Press, Oxford 1966; per la traduzione dei testi cfr. J. BOTTÉRO - S.N. KRAMER, *Uomini e dèi della Mesopotamia. Alle origini della mitologia* (trad. di *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Gallimard, Paris 1989), G. Einaudi, Torino 1992 (I Millenni), ediz. it. a cura di G. BERGAMINI, pp. 664-671; W.W. HALLO (cur.), *The Context of Scripture*, vol. I *Canonical Compositions from the Biblical World*, E.J. Brill, Leiden 1997, pp. 390-402, 396-398.

¹⁷ J.C.L. GIBSON, *Canaanite Myths and Legends* (Originally ed. by G.R. DRIVER), T. & T. Clark, Edinburgh 1956. 1958²: testo consonantico traslitterato e glossario (pp. 141-160); G. DEL OLMO LETE, *Mitos y leyendas de Canaan segun la tradicion de Ugarit*, Institucion San Jeronimo, Valencia - Ediciones Cristiandad, Madrid 1981 (Fuentes de la Ciencia biblica 1): testo consonantico traslitterato e glossario (pp. 509-645); M.S. SMITH, *The Ugaritic Baal Cycle*, E.J. Brill, Leiden 1994 (VT Supplements LV) (testo

traslitterato e vocalizzato); J.C. DE MOOR - K. SPRONK, *A Cuneiform Anthology of Religious Texts from Ugarit. Autographed Texts and Glossary*, E.J. Brill, Leiden 1987 (Semitic Study Series VI).

¹⁸ Che si è scelto di mantenere nella traduzione proposta, come hanno fatto alcuni studiosi. Cfr. J.H. EATON, *The Origin*, cit., p. 145; BÉGUERIE, *Le Psau-me*, cit., pp. 56.71.

¹⁹ Cfr. T. PODELLA, *Der "Chaoskampfmythos" im Alten Testament. Eine Problemanzeige*, in M. DIETRICH - O. LORETZ (curr.), *Mesopotamica - Ugaritica - Biblica: Festschrift für Kurt Bergerhof zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992*, Butzon & Bercker Kevalaer 1993 (AOAT 232), pp. 283-329.

²⁰ DAY, *God's*, cit., pp. 88-140: «The historicization of the divine conflict with the dragon and the sea and the origin of the 'conflict with the nations' motif»; DAY, *Yahweh*, cit., pp. 103-107. AVISHUR, *Studies*, cit., p. 125 afferma: «mythological battles coalesce with historical wars, and the cosmic motif is juxtaposed to human and national motifs as history is mythologized and mythology historicized. Theophany and theomachy are interwoven...».

²¹ Cfr. CASSUTO, *The Israelite*, cit., pp. 83-84.

²² Mentre i mostri primordiali rivivono nei sovrani nemici per antonomasia: il Faraone egiziano e i sovrani assiri e babilonesi (Nabucodonosor). Cfr. DAY, *Yahweh*, cit., pp. 103-104.

rizzante, tanto da non soccorrere in modo sostanziale nella fase di 'ricostruzione' del testo.

Le immagini sono plastiche ed efficaci, il ritmo sincopato e martellante nelle scene di battaglia con gli zoccoli dei cavalli del carro da guerra divino che battono la superficie del mare, delle armi del dio guerriero²⁵: arco, saette, lancia, mazze, che colpiscono ripetutamente fino all'abbattimento del nemico. Si tratta dei fenomeni atmosferici e sismici: fulmini, lampi, nubi, scrosci, mareggiate, tutti gli elementi di una tempesta e di un uragano di dimensioni cosmiche che si abbatte sulla zona del litorale marino, con movimenti tellurici che fanno sobbalzare i rilievi e capovolgere enormi masse d'acqua. La scena si svolge al buio: le nubi, plumbee e cariche di tempesta (v. 14b), non vengono citate, ma si deducono dalla menzione degli scrosci d'acqua (v. 10b), dei tuoni (v. 9b) e dei fulmini (vv. 9c. 11b.c). Questi ultimi sono l'unica fonte di luce, sinistra e intermittente, che illumina la scena: infatti il sole e la luna si sono eclissati ("stanno nel loro dominio", "spariscono") "al bagliore delle saette... al luccicare della lancia sfavillante" di YHWH. I monti (v. 10a) "vedono" Dio attraverso gli squarci di luce dei fulmini e ne colgono la presenza attraverso la teofania atmosferica. Il dominio sulle forze del male e della Morte²⁶ è segnato dall'arco divino poggiato sulle nubi alla fine della battaglia cosmica, dopo che ha lanciato le sue saette: l'arcobaleno. La rappresentazione 'pittoresca' del grande affresco è completata dall'accompagnamento 'musicale' costituito dalle sonorità del testo che riproduce in modo onomatopoeico la scena epica: sia nel TM sia nei LXX.

Struttura poetica

Il brano si può suddividere in 6 parti:

1. l'*introduzione* è formata da una riga di poesia, che interpreto quasi fosse un titolo della sezione, seguita dalla duplice invocazione al "Terribile", che ne proclama la collera contro *Yam*; il tema dell'ira di YHWH (אֵף יְהוָה) si connette con il v. 12 (ira di YHWH contro le nazioni che minacciano e combattono Israele) e il v. 15 (vittoria su *Yam*);
2. segue la descrizione della *panoplia* di YHWH guerriero (carro da guerra, arco, saette, mazze); essa forma un'altra inclusione segnata dal verbo רכב (v. 8d "monti sui tuoi cavalli) e dal verbo ררך (v. 15a "cammini su *Yam* con i tuoi cavalli") con la ripetizione di "tuoi cavalli" (סוסריך);
3. la rappresentazione della *battaglia cosmica* contro il mostro primordiale (vv. 10-11) nella quale avviene la teofania di YHWH, con sommovimenti tellurici: *T^hom/Tiamat* alza le sue masse d'acqua con un boato (il v. 10c rimanda al v. 14cd: la gola del mostro [e della sua truppa: v. 14c] è spalancata per urlare e ingoiare la vittima) alla luce dei fulmini lanciati da YHWH nella tempesta (v. 14bc: il vento trascina e disperde il nemico);
4. nel mezzo sta un'*affermazione soteriologica* centrale (vv. 12-13b): prendendo le mosse dalla vittoria cosmica di YHWH sul mostro acquatico originario si afferma la sua vittoria storica ed escatologica sui גוים a salvezza (v. 13ab) di Israele [e del suo consacrato]; YHWH calpesta parimenti il nemico storico (v. 12) come quello cosmico (v. 15), quindi anche il v. 12 si connette al v. 15.
5. segue la descrizione della *morte del mostro* e della sua truppa (vv. 13c-14d): la testa è fracassata e spaccata in due (vv. 13c.14a), il corpo scuoiato, secondo lo stilema mitologico, il nemico è vinto e disperso dalla burrasca mentre spalanca le fauci ingorde (v. 14d);

²³ Vedi nel v. 10a la 'trasformazione' dei "monti" che "sobbalzano" in "popoli" che "soffrono i dolori del parto" alla vista di Dio.

²⁴ Cfr. A. SPERBER (cur.), *The Latter Prophets According to Targum Jonathan*, E.J. Brill, Leiden 1962 (The Bible in Aramaic III), pp. 464-465. Vedi anche K.J. CATHCART - R.P. GORDON, *The Targum of the Prophets. Translated, with a critical Introduction*,

Apparatus, and Notes, T.& T. Clark, Edinburgh 1987 (The Aramaic Bible 14), pp. 158-160; CARBONE - RIZZI, *Abaquq*, cit., pp. 154-169.

²⁵ Cfr. CASSUTO, *The Israelite*, cit., p. 91. Vd. la descrizione delle armi di Marduk (*Enuma eliš* IV, 35-39).

²⁶ Cfr. DAY, *Yahweh*, cit., pp. 186-197 (cap. 7, pp. 186-225: «Yahweh and the Underworld Deities»).

6. alla fine il carro di YHWH passa trionfalmente sul mostro acquatico domato (v. 15): ai cavalloni tempestosi della battaglia (v. 10d) fanno seguito le onde spumeggianti sollevate dal passaggio di YHWH vittorioso.

Le acque aprono e chiudono la scena, aprono e chiudono la battaglia: l'ira di YHWH (v. 8bc) si riversa sulla loro massa minacciosa (v. 10bd) che viene calpestata e sottomessa (v. 15).

In sintesi, la struttura poetica della sezione potrebbe quindi essere:

8a-c introduzione/invocazione: *YHWH si adira contro le acque*

A 8de-9: la panoplia di YHWH (inclusione כרכב / דרך e כרכב)

B 10-11: la battaglia teofanica tra YHWH e il mondo (terre/maremoto, eclissi)

C 12-[13ab]: distruzione dei popoli e salvezza di Israele (ovvero la storicizzazione del mitema)

B' 13c-14: la morte del mostro sotto i colpi di YHWH

A' 15: la sottomissione delle acque.

Discussione del testo

Il commento che segue non intende essere uno *status quaestionis* delle numerose e varie correzioni proposte dagli studiosi, bensì un semplice richiamo alla letteratura di appoggio sia antica sia scientifica moderna.

v. 8a בנהררים חרה יהוה. Quello che nel TM appare come il primo emistichio del v. 8

(הבנהררים חרה יהוה) può considerarsi quasi come un titolo: “YHWH si adira contro N^eharayim”.

בנהררים: la preposizione ב, qui resa “contro”²⁷ con un valore attestato anche in ugaritico²⁸, è preceduta nel TM dalla particella interrogativa ה: la ritengo un'aggiunta dei Massoreti connessa con l'interpretazione come disgiuntivi dei due אא seguenti (vv. 8b e c), che invece preferisco interpretare come attributi divini.

Sotto la forma maschile plurale del TM vocalizzato *n^eharim* (8ab) è rinvenibile la forma del duale *n^eharayim*, che rimanda alle due correnti delle acque primordiali²⁹. נהר, nome attestato parimenti in ugaritico, è anche titolo della divinità del Mare, *Yam*³⁰. Il *Targum* traduce storicizzando con l'introdurre al posto della prima menzione di ‘correnti/fiumi’ i “re (nemici) e la loro truppa” (מלכין ומשריתיהון) e trasformando la seconda menzione in un paragone: “la cui [di re e truppe] grande quantità” (דסניאין) è “come l'acqua del fiume” (כמי נהרא).

חרה: dalla radice *hr “bruciare” (hr in ugaritico significa “diventare bollente”), חרה “essere, diventare bollente” quindi anche “ardere d'ira”³¹. La interpreto come un infinito assoluto che sostituisce un verbo finito, sebbene non sia all'inizio di una frase³².

יהוה: la presenza del tetragramma, la cui espunzione viene proposta dalle edizioni del testo ebraico (cfr. la BHS⁵ 33) e dai commentari, che spesso ne suggeriscono lo spostamento alla fine dell'emistichio c, ritenendolo un'inserzione di origine liturgica, risulta fondamentale

²⁷ Cfr. FISCHER, *Ras Shamra*, cit., I, p. 133; BARTHÉLEMY *et Alii* (cur.), *Preliminary*, cit., p. 364; L. KOEHLER - W. BAUMGARTNER - M.E.J. RICHARDSON (trad.), *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* = KB, E.J. Brill, Leiden 1994, I, s.v., p. 104, II colonna.

²⁸ Cfr. M. DAHOOD, *Ugaritic-Hebrew Philology: Marginal Notes on Recent Publications*, Pontifical Biblical Institute, Rome 1965 (*Biblica et Orientalia* 17), p. 28.

²⁹ Cfr. anche ANDERSEN (cur.), *Habakkuk*, cit., p. 318.

³⁰ SMITH, *The Ugaritic*, cit., p. 79.

³¹ Cfr. KB, cit., I, s.v. חרה I.

³² Cfr. JOÛON, *A grammar*, § 123u [= P. JOÛON, *A grammar of Biblical Hebrew. Volume I: Part One: Orthography and Phonetics; Part Two: Morphology; Volume II: Part Three: Syntax; Paradigms and Indices*, Reprint of first edition, with corrections, Translated and Revised by T. MURAOKA, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1991, 3^a ristampa: 2000 (*Subsidia Biblica* 14/I-II)].

³³ A. SCHENKER (cur.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia 5th Corrected Edition*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1969-1997 (SESB Version electronic ed. German Bible Society, Stuttgart 2003).

nell'assunzione del mito antico per YHWH. Le versioni antiche, rendendolo col vocativo, lo interpretano come un'invocazione al Signore che conservano nella posizione del TM, senza varianti (greche: LXX, testo B [κύριε]; latine: *Vetus*³⁴ e *Vulgata* [*Domine*]; *Targum* [יְיָ]). Esso manca nella testimonianza degli *Hexapla* (ebraico, LXX, traduttore Ἰαλλος)³⁵. Hiebert lo considera elemento essenziale per l'inclusione che forma con i suffissi di II persona singolare che concludono i *cola* successivi³⁶.

v. 8b: אִם בְּנִהְרִים אַפֶּךָ. La BHS⁵ propone di eliminare l'emistichio ritenendolo una ripetizione superflua della medesima espressione dell'emistichio precedente. La BHK suggerisce di espungere l'intera espressione יהוה אִם בְּנִהְרִים. Ma אִם, solitamente inteso come particella deittica, è anche forma che rimanda alla radice אִים "spaventare"³⁷ (presente in Ab 1,7 nella forma femminile come attributo del popolo che minaccia Israele: "terribile") e può essere inteso come un attributo di Dio: 'em "il terribile". Ne segue che la traduzione dell'emistichio proposta è: "O Terribile, contro *N'harayim* la tua collera". Anche la figura di Marduk viene presentata in *Enuma eliš* con aspetto terrificante (IV, 57-58), come il suo carro (IV, 50).

אַפֶּךָ: la "collera". Il medesimo lessema אָף, connesso etimologicamente con il naso e il respiro, appare in ebraico e ugaritico; l'ira della divinità è elemento presente anche nei testi

ugaritici³⁸. Il termine אָף qui occorre anche al v. 12b.

v. 8c: אִם בִּים עֲבַרְתֶּךָ. In parallelismo con il precedente: "O Terribile, contro Yam il tuo furore". Ho vocalizzato *b^eyām* per mantenere il nome proprio all'avversario di YHWH.

v. 8d: כִּי תִרְכַּב עַל סוּסֶיךָ "monti sui tuoi cavalli"; כִּי, particella con valore enfatico, soprattutto se all'inizio della frase³⁹, serve ad attirare l'attenzione sulla descrizione seguente.

תִּרְכַּב: "cavalchi, monti a cavallo". La radice רכב è attestata anche in ugaritico, e occorre nel più comune attributo di Ba'al, *rkb 'rpt* "colui che cavalca le nubi"⁴⁰, peraltro riecheggiato da Deut 33,26 in cui il Dio (אל) di Yešurun è definito רכב שָׁמַיִם «colui che cavalca i cieli». Si tratta di un attributo divino appartenente alla sfera semantica dei fenomeni atmosferici denotante il dominio sulla pioggia⁴¹. Le forme verbali vengono qui tradotte tutte con presenti storici: si tratta di eventi del passato (la battaglia cosmica) che si sono ripetuti più volte (lettura storica) nelle vicende del popolo d'Israele e si ripeteranno ogniqualvolta questo sarà oppresso da un nemico (lettura escatologica).

עַל-סוּסֶיךָ: "i tuoi cavalli"; la lezione è testimoniata anche dai LXX, mentre il testo B preferisce rendere "i tuoi carri" (ἄρματα), anticipando la menzione di questi dall'emistichio seguente.

³⁴ Cfr. D.P. SABATIER (cur.), *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae seu Vetus Italica, et Caeterae quaecunque in Codicibus Mss. & antiquorum libris reperiri potuerunt: Quae cum Vulgata Latina, & cum Textu Graeco comparantur. Accedunt Praefationes, Observationes, ac Notae, Indexque novus ad Vulgatam è regione editam, idemque locupletissimus*, T. II, apud Reginaldum Florentain, Remis 1743, rist. Brepols, Turnout 1976, pp. 968-969, 968; R. WEBER (cur.), *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1983³, p. 1411.

³⁵ Cfr. FIELD (cur.), *Origenis Hexaplorum*, cit., pp. 1008-1009.

³⁶ HIEBERT, *The Use*, cit., in E.R. FOLLIS (cur.), p. 125: egli opera un riassetto della struttura di Ab 3 sul principio dell'inclusione.

³⁷ Cfr. KB, cit., 1995, II, s.v.

³⁸ Cfr. CASSUTO, *The Israelite*, cit., p. 88. Come es. vedi *ap. anš.zbl.b'* [I]: «il principe Ba'al si è adirato», *Ba'al e Yam*, 2, I, 38 (GIBSON, *Canaanite*, cit., p. 42); 'ap *anaša zabulu ba'lu* «Then Prince Baal is shaken» (KTU 1.2 I, 38: SMITH, *The Ugaritic*, p. 269). *Ba'al e Mot* 6, V, 21 (GIBSON, *Canaanite*, cit., p. 79 = KTU 1.6 V in DEL OLMO LETE, *Mitos*, cit., p. 232).

³⁹ KB, cit., II, s.v. כִּי II.

⁴⁰ *Ba'al e Yam* 2, IV, 8 (GIBSON, *Canaanite*, cit., p. 43); *la-rākibu 'urpati* «Cloudrider» (KTU 1.2 IV, 8: SMITH, *The Ugaritic*, p. 322).

⁴¹ Cfr. la discussione del significato dell'attributo divino in ugaritico e dei suoi corrispondenti ebraici in FISCHER, *Ras Shamra*, cit., I, pp. 458-460.

v. 8e: מרכבתִיךְ ישועה. L'espressione è in parallelismo con "i tuoi cavalli" dell'emistichio precedente: "sui tuoi carri di vittoria" considerando מרכבתִיךְ ישועה una catena costruita interrotta da suffisso pronominale⁴². Haak ritiene che la forma ישועה sia un vocativo, come il tetragramma del v. 8a, con valore di attributo divino: "o Salvatore"⁴³.

La forma *mark^evoteka* del TM è da intendere uno stato costruito plurale, come attesta anche Mur 88 (19, r. 11) con la *scriptio plena*⁴⁴, ma di lettura incerta⁴⁵. La BHS⁵ ritiene l'espressione *mark^evoteka y^esu'ah* corrotta e propone di leggere, sulla base delle versioni greche (LXX e testo B) *rekev y^esu'ah merkat^eka* "carri di vittoria è la tua cavalleria". I

LXX e il testo B hanno ἡ ἰππασία σου σωτηρία, dove "salvezza" risulta apposizione di "cavalleria"⁴⁶ (il testo B con ὁ προέβης "colui che procede"⁴⁷). Il termine *mrkbt* designa il carro da guerra anche nei testi ugaritici⁴⁸.

v. 9a: עריה תעורר קשתך "con nudità snudi ('eryah te'or) il tuo arco"⁴⁹, intendendo תעורר come stativo del *qal* della radice עורר II⁵⁰. La BHS⁵ sulla base dei LXX ἐντείνων ἐντενεῖς⁵¹ corregge in 'aroh t^e'areh "hai teso fortemente", con l'infinito assoluto a enfatizzare la stessa radice del verbo finito⁵². Anche altre versioni antiche (*P^esiṭta*, *Targum*, *Vulgata*) attestano la forma doppia della medesima radice verbale.

קשת "arco" è in parallelismo, come nei testi accadici e ugaritici con מטח⁵³ (vd. sotto),

⁴² Cfr. per questo JOÜON, *A grammar*, § 129a (nota 4) e 129u.

⁴³ HAAK, *Habakkuk*, cit., pp. 27. 93: «Yea, you mount your horses./ Your chariots, O Saviour».

⁴⁴ «מרכבותִיךְ (lecture incertaine)» in BENOIT - MILIK - DE VAUX, *Les grottes*, cit., p. 184.

⁴⁵ EATON, *The Origin*, cit., p. 150. Per la discussione testuale vd. anche D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 3. Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes*, Éditions Universitaires Fribourg, Suisse 1992 (Orbis Biblicus et Orientalis 50/3), pp. 866-867.

⁴⁶ L.C.L. BRENTON (cur.), *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English*, S. Bagster & Sons, London 1851, rist. Sondervan, Grand Rapids (MI) 1993, p. 1108: «Thy chariot are salvation»; P. DESEILLE (cur.), *Les Psaumes prières de l'Eglise Le Psautier des Septante*, Ekdoseis Tinos, Athens 1999, p. 292: «tes chars sont le salut»; HARL - DOGNIÉZ - BROTTIER - CASEVITZ - SANDEVOIR, *Les Douze*, cit., p. 292 traducono: «et ta cavalerie, c'est le salut». M. CARREZ, «Ambakoum Septante», «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse» 72 (1992), pp. 129-141, 140: «Ta chavauchée sera le salut». Nei LXX ἡ ἰππασία rende כרס anche in Ger 8,16 (e Odi 4,8: la preghiera di Abacuc).

⁴⁷ La punteggiatura dell'edizione di ZIEGLER, *Duodecim*, cit., p. 274, pone l'espressione alla fine del v. 8e: «la tua cavalleria è salvezza, o tu che procedi» facendo intendere un valore di appellativo nella forma participiale sostantivata. L'edizione di FIELD, *Origenis Hexaplorum*, cit., p.1009, invece pone il participio all'inizio del v. 9. EATON, *The Origin*, cit., p. 151, riferisce il suggerimento di Driver che la lettura di B possa presupporre una forma della radi-

ce ערה "avanzare", una corruzione del TM. Cfr. la discussione delle ipotesi di soluzione in GOOD, *The Barberini*, cit., p. 15, note 5 e 6, che esordisce affermando: «The basis of this expression is all but impossible to determine».

⁴⁸ Sulla terminologia del carro in connessione con la divinità della pioggia nei miti cananaici cfr. O LORETZ, «A Hurrian Word (*tkt*) for the Chariot of the Cloud-Rider? (KTU I,4 v 6-9)», in N. WYATT - W.G.E. WATSON - J.B. LLOYD (curr.), *Ugarit, religion and culture. Proceedings of the International Colloquium on Ugarit, religion and culture, Edinburgh, July 1994, Essays presented in honour of Professor John C.L. Gibson*, Ugarit-Verlag, Münster 1996 (Ugaritisch-Biblische Literatur = UBL 12), pp. 167-178.

⁴⁹ BARTHÉLEMY *et alii* (curr.), *Preliminary*, cit., pp. 364-365 traducono: «your bow is uncovered 'so that it is' naked», «your bow is uncovered completely (that is ready to use)».

⁵⁰ Cfr. KB, cit., II, s.v. עורר II: «to awake, start to move» con rimando alla correzione proposta da W. RUDOLPH (cur.), *Micha - Nahum - Habakkuk - Zephania*, Gütersloh, Mohn 1975 (Kommentar zum Alten Testament 13/3), p. 335: t^e'oreh o t^e'orer. Cfr. anche D.T. TSUMURA, *Niphal with an Internal Object in Habakkuk 3: 9a*, «Journal of Semitic Studies» 31 (1986), pp. 11-16.

⁵¹ HARL - DOGNIÉZ - BROTTIER - CASEVITZ - SANDEVOIR, *Les Douze*, cit., p. 292: «Tu tendras fortement»; CARREZ, *Ambakoum*, cit., p. 140: «Tu banderas bien».

⁵² Cfr. JOÜON, *A grammar*, § 123d-e.

⁵³ Cfr. D.T. TSUMURA, «The "Word Pair" *qšt and *tmṭ in Habakkuk 3:9 in the Light of Ugaritic

che indica la mazza⁵⁴, usata in battaglia e spesso citata nella descrizione dei combattimenti mitologici, quindi anche i “colpi” inferti da tale arma. In questo contesto di teofania atmosferica i colpi designano tuoni e fulmini⁵⁵ e l'arco è da intendere in tal senso come ‘arcobaleno’⁵⁶. Per la descrizione della panoplia del dio guerriero cfr. anche *Enuma eliš* (IV, 35-39: Marduk). Il *KB*⁵⁷ propone di correggere aggiungendo l'articolo.

v. 9b: **שבעות מטרת אמר** “sette colpi [sono] il tuo comando”.

שבעות: sembra più pertinente rendere con “sette”, data la frequente occorrenza del numero sette nei racconti mitici del Vicino Oriente e nei cicli ugaritici, nonché nelle loro riprese bibliche. In particolare nel Sal 29⁵⁸ si menzionano i sette tuoni di YHWH, che fanno tremare le piante (vv. 5. 9) e denudano le foreste (v. 9), e i suoi lampi (v. 7). Tale è il numero anche delle teste dei mostri marini come Leviatan⁵⁹ (cfr. anche Sal 74,14) e dei venti creati da Marduk per «sconvolgere le viscere di Tiamat»

(*Enuma eliš* IV, 45-47)⁶⁰. Inoltre va considerata la testimonianza della versione dei LXX. Ziegler nella sua edizione⁶¹ opta per la lezione ἐπτά già proposta da altri studiosi come correzione di επι τα, lezione scelta invece da Rahlfs⁶² nella duplice edizione del libro di Abacuc e delle Odi, sulla base della maggioranza della tradizione manoscritta (con molti testimoni, tra cui i codici Vaticano e Sinaitico, che omettono l'articolo neutro) riferito a σκήπτρα “bastoni di comando, scettri”⁶³. Il numerale sarebbe la forma originaria di cui επι τα costituirebbe la forma corrotta. La BHS⁵ propone la possibilità di leggere *šibba'ta* “hai saziato” (dalla rad. **שבב**) sulla base del testo B (ἐχόρτασας)⁶⁴ e della versione siriana (*wnsb'wn*)

מטרת: “colpi” nel senso di tuoni. Alcuni studiosi preferiscono rendere “frece, saette”⁶⁵ per parallelismo con “arco” anche tenendo conto della resa βολίδας del testo B. Dal *KB* viene proposta la correzione **מטיך** “le tue frecce”⁶⁶.

La forma **אמר**, anche sulla base della traduzione dei LXX (λέγει κύριος), è tipica come

and Akkadian», in J.E. COLESON - V.H. MATTHEWS (curr.), “Go to the Land I Will Show You” *Studies in Honor of Dwight W. Young*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana 1996, pp. 353-361.

⁵⁴ Cfr. FISCHER, *Ras Shamra*, cit., I, p. 258.

⁵⁵ Cfr. J. DAY, *Echoes of Baal's Seven Thunders and Lightnings in Psalm XXIX and Habakkuk III 9 and the Identity of the Seraphim in Isaiah VI*, «Vetus Testamentum» 29 (1979), pp. 143-151.

⁵⁶ Vd. anche BÉGUERIE, *Le Psaume*, cit., p. 76.

⁵⁷ *KB*, cit., III, 1996, s.v.

⁵⁸ Cfr. DAY, *Echoes*, cit., ripreso in DAY, *Yahweh*, cit., pp. 95-98. Vd. anche DAY, *God's*, cit., p.106: «your seven arrows».

⁵⁹ Cfr. CASSUTO, *The Israelite*, cit., p. 87; DAY, *Yahweh*, cit., p. 99; *Il palazzo di Ba'al* 3, III, 39, GIBSON, *Canaanite*, cit., p. 50: le sette teste (*šb't rašm*) del *tnn* “drago” (vd. il *tannin* di Is 27,1) che è probabilmente *Ltn*, il corrispondente ugaritico del Leviatan ebraico.

⁶⁰ Cfr. BOTTÉRO - KRAMER, *Uomini e dèi*, cit., p. 666.

⁶¹ ZIEGLER, *Duodecim*, cit., p. 270.

⁶² Sia nell'edizione di Abacuc [A. RAHLFS (cur.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Württembergische Bibelanstalt,

Stuttgart 1935, 1971⁹, II, p. 536] sia delle Odi (*ibid.*, p. 171; *Psalmi*, cit., p. 274).

⁶³ Il significato della frase dei LXX muta nelle due edizioni (Rahlfs e Ziegler) sia per la scelta testuale sia per la punteggiatura. Secondo Ziegler (che pone un punto in alto dopo “il tuo arco”) il senso del versetto appare: «tenderai fortemente il tuo arco: [per lanciare] sette frecce [lett. “scettri”: ἐπτά σκήπτρα], dice il Signore». L'edizione di Rahlfs non presenta la medesima punteggiatura e sceglie la lezione ἐπι τά: «tenderai fortemente il tuo arco contro gli scettri, dice il Signore». Sembra che si alluda a una battaglia di Dio contro sovrani nemici, interpretazione che pone la versione dei LXX in linea con il *Targum*, che nei vv. 8 e 13 introduce la menzione di re nemici (v. sopra). Le traduzioni dei LXX in lingue moderne [BRENTON (cur.), *The Septuagint*, cit., p. 1108; CARBONE - RIZZI, *Abaquq*, cit., p. 156; DESEILLES, *Les Psaumes*, cit., p. 292, HARL - DOGNEZ - BROTTIER - CASEVITZ - SANDEVOIR, *Les Douze*, cit., p. 292] rendono secondo il testo di Rahlfs.

⁶⁴ Cfr. GOOD, *The Barberini*, cit., p. 15, nota 7.

⁶⁵ Cfr. la discussione in TSUMURA, *The “Word Pair”*, cit., pp. 355-356. In accadico *miṭtu* è “mazza”.

⁶⁶ Cfr. *KB*, cit., I, s.v.

formula di introduzione oracolare; si considera connessa con la radice אמר “parlare, dire”, e viene resa con “parola, comando”⁶⁷. Nel termine si può forse scorgere un richiamo al nome della mazza di Ba‘al ‘aymr⁶⁸, oltre all’occorrere di espressioni simili sulla parola imperiosa della divinità (Marduk: *Enuma eliš* IV, 4.6.25).

La BHS⁵ sulla base del testo B (τῆς φαρέτρας αὐτῆς)⁶⁹ suggerisce la possibilità di leggere *yitrô* (oppure *yitrah*)⁷⁰ “la sua corda” o *mêtar^eka* “la tua corda [di arco]”, ma poi propone di correggere in *to‘mar* “dirà”, dove il ת del preformativo sarebbe caduto per *haplografia* (per la desinenza della parola precedente: מטרת).

v. 9c: נהרות תבקע-ארץ “con i tuoi fulmini fendi la terra”.

נהרות può essere inteso quale plurale di *nahar* “correnti”, dalla radice נהר I, come fanno supporre i LXX, il testo B e 8HevXIIgr, che hanno ποταμοί (vd. sotto). Ma qui sembra più adatto, per il parallelismo con קשת “arco” e

מטרת “colpi”, cioè tuoni, vedere il plurale di *n^eharah* “lampo di luce, fulmine” dalla radice נהר II “brillare”.

תבקע-ארץ: la radice בקע, che significa “spaccare, fendere”, è attestata anche in ugartico⁷¹. La BHS⁵ suggerisce la possibilità di leggere, sulla base dei LXX, *tibbaqa* “sarà spaccata”⁷². La frase dei LXX è stata diversamente intesa dai traduttori e i manoscritti presentano varianti relative al caso in cui è declinata la parola “fiumi”, cosa che testimonia la problematicità del testo. L’edizione di Ziegler sceglie il genitivo plurale: ποταμῶν ῥαγήσεται (da ῥήγνυμι “spaccare, tagliare”) γῆ, che ha indotto alcuni a tradurre “la terra dei fiumi sarà spaccata”⁷³, ma potrebbe trattarsi di un genitivo partitivo. La variante principale è costituita dal dativo e l’interpretazione più probabile è “la terra sarà solcata da fiumi”⁷⁴. Interessante è la testimonianza di 8HevXIIgr (19, rr. 26-27), che conferma il verbo ῥαγήσεται, ma attesta il nominativo: ποταμοί ραγή-, tuttavia la lacu-

⁶⁷ Cfr. EATON, *The Origin*, cit., p. 151, che traduce “Adjured are the shafts with a word”. BÉCQUIERIE, *Le Psaume*, cit., p. 56 rende «que tu a ordonné». BARTHÉLEMY *et alii* (CURT.), *Preliminary*, cit., p. 365, propongono l’interpretazione: «by means of a word the sticks (that is, the arrows) are assigned by oath»; BARTHÉLEMY, *Critique*, cit., p. 869 definisce il termine «un accusatif adverbial» e rende: «D’une parole...». Vd. anche TSUMURA, *The “Word Pair”*, cit., p. 360. R.L. SMITH, *Micah-Malachi*, Word Books Publisher, Dallas (TX) 1984 (Word Biblical Commentary 32), pp. 113-117, 114: «The stave is charged by a word»; DAY, *God’s*, cit., p. 106, traduce: «Utterly laid bare are your seven arrows with a word»; vd. commento a p. 108.

⁶⁸ Cfr. PRINSLOO, *Yahweh*, cit., p. 484: CAT 1.2, IV, 19-20 = KTU 1.2 IV, 19: *šimu-ka ’atta ’ayyamarry* «il tuo nome è Ayyamarri» (SMITH, *The Ugaritic*, p. 269). Ma vd. già U. CASSUTO, *Chapter III of Habakkuk and the Ras Shamra Texts*, «Annuario di studi ebraici» 2 (1935-1937), 1938, pp. 7-22 (ebraico) ripubblicato in U. CASSUTO, *Biblical and Oriental Studies*, II, *Bible and Ancient Oriental Texts*, Magnes Press, Jerusalem 1975, pp. 3-15 (traduzione inglese), p. 11. Cfr. anche AVISHUR, *Studies*, cit., p. 176 e la versione del v. 9ab (p. 205): «You will lay your bow bare/ [and] the seven staffs of AYMR», a cui fa corrispondere la menzione del nome dell’altra mazza nel v. 14a (p. 128): «You pier-

ced [him] (=Mot) with the staff ‘YGRŠ’, aggiungendola nel testo.

⁶⁹ EATON, *The Origin*, cit., p. 151 cita il parere di Duhm per cui la versione di B potrebbe derivare da una «bold conjecture» o rappresentare una corruzione da שמר “proteggere” [rimandando alla resa φαρέτρα di משמר in Ger (28)51,12: in realtà sia nel v. 11 sia nel 12 le due occorrenze del termine φαρέτρα appaiono un’aggiunta rispetto al TM, la prima per parallelismo con la menzione degli “archi” (τοξεύματα), la seconda come doppia traduzione di משמר, tradotto anche con φυλακός]. Vd. anche le ipotesi citate da GOOD, *The Barberini*, cit., p. 15, nota 9.

⁷⁰ Cfr. KB, cit., II, s.vv. *yeter* II e **metar* “bow string”.

⁷¹ Cfr. per es. Anat che afferra *Mot* e la taglia in due con la spada (*bḥrb tbq’nn*): Ba‘al e *Mot* 6, II, 31-32, GIBSON, *Canaanite*, cit., p. 7.

⁷² Anche CASSUTO, *The Israelite*, cit., p. 94 intende la forma al passivo “la terra è spaccata”. Vd. anche HIEBERT, *The Use*, cit., p. 121.

⁷³ Cfr. CARBONE - G. RIZZI, *Abaquq*, cit., p. 156; T. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint Chiefly of the Pentateuch and the Twelve Prophets*, Peeters, Louvain 2002, s.v. ῥήγνυμι: «the land of rivers will be torn asunder» [come BRENTON (cur), *The Septuagint*, cit., p. 1108]

nosità del testo impedisce qualsiasi conclusione. Il testo B sembra cogliere nel verbo ebraico un riferimento a fenomeni sismici se traduce “disperderai (διασχεδάσεις) i fiumi e scuoterai (σεισεις) la terra”⁷⁵.

v. 10a: ראוך יחילו הרים “ti vedono i monti, sobbalzano”. Nei LXX “i monti” (lezione attestata anche dal testo B: τὰ ὄρη, che si mantiene corrispondente al TM⁷⁶, come il *Targum*) divengono “popoli” (λαοί) (forse per una *Vorlage* che aveva *goyim*⁷⁷). La resa con il futuro conferisce al testo una connotazione escatologica accentuata dal secondo verbo: “vedranno (ὄψονται) e soffriranno come nel parto (ὠδινήσουσι)⁷⁸”, che minaccia grandi sofferenze ai nemici di Israele. Il *Targum* ambienta la teofania sismica al Sinai, al momento della teofania per eccellenza.

v. 10b זרם מים עבר “lo scroscio di acque erompe”⁷⁹. In *Enuma eliš* (IV, 49) Marduk, “il Signore”, scatena il “diluvio” come arma nella battaglia cosmica.

La BHS⁵ (la BHK e il KB⁸⁰) correggono, con Mur 88 (19, r. 12⁸¹) e sulla base del Sal

77,18 זרמו מים עבות, “le nubi fanno scrosciare acqua”⁸². Il *Targum* ha “nubi di pioggia passano oltre” (ענני מטרא עדר).

Non tutte le versioni greche hanno colto il concetto della enorme quantità di acqua che piove dal cielo. I LXX hanno inteso זרם come forma (participiale?) della radice זרה “spargere, separare”, dal momento che traducono σκορπίζων. Il participio greco non concorda con altri elementi della frase e si può intendere come un attributo di Dio a cui si riferisce il “tu” dell’emistichio precedente (in accusativo) oppure come avente valore temporale: “tu che spargi / mentre spargi acque di corso = acque che scorrono”, o “disperdi le acque dal (loro) corso”⁸³. 8HevXIIgr (19, r. 28) rende l’espressione ebraica con ἐντίνα[γ]μα ὑ[δ]... “scossa, urto, cozzo⁸⁴ [di] acqu[e?]”, che appare una resa fedele al senso del TM. Poiché nel rotolo c’è a questo punto una grande lacuna non è possibile vedere quale fosse il verbo seguente. Il testo B traduce “mentre la tua violenta tempesta passa attraverso di essa”, che pare logicamente riferito alla terra, menzionata al v. 9c.

v. 10c: נתן תהום קולו “T^ehom emette la sua voce”, cioè il suo “boato”. È noto come nei

⁷⁴ Cfr. HARL - DOGNIÉZ - BROTTIER - CASEVITZ - SANDEVOIR, *Les Douze*, cit., p. 292: «En fleuves la terre se fendra»; CARREZ, *Ambakoum*, cit., p. 140: «De fleuves, sera crevassée la terre».

⁷⁵ Cfr. la discussione in GOOD, *The Barberini*, cit., pp. 15-16, nota 10, che presentando le ipotesi, afferma: «The possibility of determining the *Vorlage* of this line seems remote».

⁷⁶ ἐν τῷ ἀντοφθαλμεῖν σε ταραχθήσονται.

⁷⁷ Il fenomeno è attestato anche altrove nei LXX (Es 19,18; Mic 6,2). Cfr. ANDERSEN (cur.), *Habakkuk*, cit., p. 329.

⁷⁸ Cfr. HARL - DOGNIÉZ - BROTTIER - CASEVITZ - SANDEVOIR, *Les Douze*, cit., p. 292: «souffriront les douleurs de l’enfantement».

⁷⁹ DELCOR (cur.), «Habacuc», cit., p. 427, dà una versione interessante «un trombe d’eau a passé». ANDERSEN (cur.), *Habakkuk*, cit., pp. 313.329 rende: «the cyclone passed over».

⁸⁰ Cfr. KB, cit., II, s.v. עבר.

⁸¹ Cfr. BENOIT - MILIK - DE VAUX, *Les grottes*, cit., p. 200: זרמו מים עבות (con *scriptio plena*).

⁸² BÉGUERIE, *Le Psaume*, cit., p. 56 traduce similmente «Les nuages ont ruisselé d’eau». HIEBERT,

The Use, cit., p. 121: «Clouds poured down water». Cfr. anche AVISHUR, *Studies*, cit., p. 180, che ricorda la medesima espressione זרמו מים in Is 28,2 e rende (p. 204): «A torrent of rain comes down».

⁸³ Cfr. HARL - DOGNIÉZ - BROTTIER - CASEVITZ - SANDEVOIR, *Les Douze*, cit., p. 292: «il éparpille les eaux du cheminement»; CARREZ, *Ambakoum*, cit., p. 140: «Quand tu disperses les eaux de son trajet». Il medesimo concetto si trova espresso nel testo B al v. 9c (vd. sopra). Diversamente intende BRENTON (cur), *The Septuagint*, cit., p. 1108: «as thou dost divide the moving waters» (in nota si dà la resa letterale: «waters of going»). DESEILLES, *Les Psaumes*, cit., p. 292: traducendo «tandis que dans ta marche tu disperseras les flots» collega πορείας con Dio.

⁸⁴ Da ἐντινάσω “scuotere contro, far cozzare”, intransitivo “cozzare”. Il gruppo lessicale è attestato (e pochissimo) nei libri tardi dei LXX (il sostantivo è *hapax* di Sir 22,13; il verbo compare solo in 1Mac 2,26; 2Mac 4,41; 11,11). Cfr. J. LUST - E. EYNICKEL - K. HAUSPIE, *Greek-English Lexicon of The Septuagint* = LEH, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2003, s.v. Aquila usa il sostantivo in Is 28,2 (con Teodoziona, Simmaco e Ἄλλος); 32,2.

contesti teofanici l'espressione נתן קולו avente per soggetto Dio indichi il tuono (cfr. Sal 68, 34 e il già citato Sal 29), qui, trattandosi dell'Oceano, si è reso "boato"⁸⁵, pensando allo spostamento di enormi masse d'acqua nel quadro sismico della lotta cosmogonica: terremoto e maremoto formano così un'inclusione tra il v. 10a e il 10d. Anche Tiamat grida durante la lotta con Marduk (cfr. *Enuma eliš* IV, 89).

v. 10d: רום ידיהו נשא "alza le sue mani in alto" mantenendo come soggetto *T^hom*⁸⁶. L'immagine è quindi quella delle onde del mare che si levano in alto⁸⁷ durante la tempesta o un maremoto. La BHS⁵ ritiene il testo corrotto, forse da leggere *mizraḥoh* "alba/il suo sorgere" (il sole ha dimenticato [נשה]⁸⁸ di sorgere) e propone di correggere *romemût* "la levata" (il sole ha dimenticato [נשה] la propria levata) oppure 'or mo'ado "la luce ha dimenticato [נשה] il tempo stabilito"⁸⁹.

Il testo B non traduce questo emistichio, mentre i LXX sembrano aver letto in ידיהו qualcosa connesso con la radice ראה "vedere" (per la confusione paleografica tra ד e ר) se rendono ὕψος φαντασίας αὐτῆς, dove

φαντασίας⁹⁰ si può intendere come genitivo "profondità del suo aspetto" riferito ad ἄβύσσοις, oppure come accusativo plurale in parallelismo con φωνήν "voce" dell'emistichio precedente. Allora ὕψος è da considerare in parallelismo con ἄβύσσοις: profondità come *variatio* per *T^hom*, di cui "abisso" è resa frequente. Il senso sarebbe in tal caso "l'abisso ha emesso la sua voce, l'oceano ha mostrato il suo aspetto"⁹¹.

נשא "alzare"; la BHS⁵ (con il KB, vedi sopra) corregge in נשה "dimenticare". Al posto dell'espressione רום ידיהו נשא la BHK, rimandando ai LXX (ma in realtà al testo B: φῶς τὸ λαμπρὸν τοῦ ἡλίου ἐπέσχευεν "lo splendore del sole trattenne la luce" del v. 11) propone di correggere 'or mō'adō [oppure: mō'adehū] *našah šemeš* "il sole dimenticò il suo appuntamento con la luce".

v. 11a: שמש ירח עמד זבלה "il sole e la luna sta(nno) nel suo dominio".

שמש: la BHS⁵ e la BHK congetturano di spostare il termine "sole" al v. 10⁹² per connettere con il sole l'immagine di alzare le mani, cioè i suoi raggi. Ma LXX e testo B mantengono

⁸⁵ Vd. anche EATON, *The Origin*, cit., p. 145: «roaring». AVISHUR, *Studies*, cit., p. 204, rende: «Loud roars the deep».

⁸⁶ Cfr. DELCOR (cur.), *Habacuc*, cit., p. 427; MARCULIS, *The Psalms*, cit., p. 436; BARTHÉLEMY, *Critique*, cit., p. 871. HAAK, *Habakkuk*, cit., p. 27 interpreta i vv. 10bcd come paragoni per tre azioni divine, ponendo YHWH come soggetto dei primi due: «As overflowing water he pours forth./ He gives forth his voice like the Deep./ On high his hands are lifted up as Sun», partendo dalla traduzione dei LXX (pp. 96-97).

⁸⁷ Vd. anche EATON, *The Origin*, cit., p. 153, che traduce «On high he lifts his hands» (p. 145). DELCOR (cur.), *Habacuc*, cit., p. 246 intende questa immagine come richiesta di perdono: «Le Tehom, océan inférieur, fait entendre sa voix et lève ses mains pour demander pardon, comme un ennemi assiégé».

⁸⁸ נשה è interpretato come *Nebenform* di נשא.

⁸⁹ Cfr. KB, cit., III, s.v., vr.

⁹⁰ BARTHÉLEMY, *Critique*, cit., p. 871, segnala il medesimo errore (scambio tra *d* e *r*) in altri due passi di Abacuc LXX (2,18.19 dove מורה "maestro" è stato letto מראה "apparenza") in cui compare il

medesimo lessema, rarissimo nei LXX (6 occorrenze), φαντασία. Cfr. anche LEH, cit., s.v.

⁹¹ Si può forse vedere una connessione con l'espressione ugaritica 'zm ri "imponente di aspetto": KTU 1, 3, I, 12 (cfr. GIBSON, *Canaanite*, cit., p. 46; DEL OLMO LETE, *Mitos*, cit., p. 179. Le traduzioni in lingue moderne del testo greco rivelano la problematicità di una resa sensata; cfr. BRENTON, *The Septuagint*, cit., p. 1108: «the deep uttered her voice, and raised her form on high», dando in nota la versione letterale «the height of her form»; HARL - DOGNIEZ - BROTTIER - CASEVITZ - SANDEVOIR, *Les Douze*, cit., p. 292: «hauteur de son illusion» e la discussione a p. 294; CARREZ, *Ambakoum*, cit., p. 140: «La cime [a donné] ses représentations». DESEILLES, *Les Psaumes*, cit., p. 293 rende elegantemente, ma forse un po' arditamente: «il s'est soulevé avec magnificence».

⁹² Cfr. BÉGUERIE, *Le Psaume*, cit., p. 56 così facendo pone in parallelismo il sole e la luna, considerando רום come attributo di sole "sua altezza" e traducendo (con altri studiosi) זבלה con "baldacchino regale": «Son altesse 'le Soleil' lève les mains / la lune reste sous son Dais Royal». ANDERSEN

la menzione del sole al v. 11. Anche il *Targum* conserva nel medesimo versetto (11) la menzione de “il sole e [del]la luna che si fermano nelle loro dimore” (שמש וסידהרא קמו במדוריהון) e ambienta il fenomeno nella pianura di Gaba'on al tempo in cui Dio “compiva segni per Giosuè”.

ירח עמד: “la luna sta, resta ferma”, cfr. i LXX (σελήνη ἔστη).

זבלה: “il suo dominio”; la desinenza ה-va vocalizzata al maschile (-oh invece del TM -ah); la BHS⁵ (e il KB) sulla base dei LXX (ἐν τῇ τάξει αὐτῆς)⁹³ corregge in *biz'bulon* “nella sua residenza principesca/dominio”. *zbl* in ugaritico significa “principe, principato, dominio” ed è il normale attributo di Ba'al.

v. 11b: לאור חציך יהלכו “di fronte al bagliore delle tue saette spariscono”. I LXX hanno il futuro; il testo B sdoppia il primo emistichio in uno dedicato al sole e uno alla luna dove usa due forme dell'aoristo (φῶς τὸ λαμπρὸν τοῦ ἡλίου ἐπέσχε “lo splendore del sole ha trattenuto la luce” / τὸ δὲ φέγγος τῆς σελήνης ἐστάθη “la luminosità della luna si è arrestata”⁹⁴). I primi due emistichi del v. 11 si riferiscono al fenomeno astronomico dell'eclissi menzionato nei poemi mitologici dell'Antico Vicino Oriente.

v. 11c: לנגה ברק חניתך “al luccicare della tua lancia sfavillante”. I LXX rendono genericamente “delle tue armi” (ὄπλων), il testo B “della tua spada” (μαχαίρας) di cui entrambe le versioni menzionano “la luce del lampeggiare, il bagliore lampeggiante” (φέγγος ἀστραπή).

(cur.), *Habakkuk*, cit., pp. 312.330-331 rende «the exalted sun.../ the princely moon».

⁹³ HARL - DOGNIEZ - BROTTIER - CASEVITZ - SANDEVOIR, *Les Douze*, cit., p. 294 traducono: «et la lune s'est fixée à sa place». CARREZ, *Ambakoum*, cit., p. 140 rende: «et la lune [s'est] arrêtée sur sa trajectoire».

⁹⁴ Cfr. anche DELCOR (cur.), *Habacuc*, cit., p. 428. Cfr. anche la discussione in GOOD, *The Barberini*, cit., p. 16, note 7-10.

⁹⁵ Senso ripreso fedelmente dal *Targum* con *b'ytwtk*.

⁹⁶ I LXX rendono “renderai piccola” (ὀλιγόσεις), che può avere connotazione sia materiale

v. 12a: בועם תצעד ארץ: “con ira calpesti la terra”.

ועם significa “essere oggetto di imprecazione, maledizione”⁹⁵ da parte di Dio indignato. Il verbo צעד indica il procedere a grandi passi e vigorosamente di YHWH, con aria minacciosa, anche nel Sal 68,5 e in Gdc 5,4, dove è connesso con la marcia nel deserto, sempre in contesto teofanico. Le versioni greche hanno il futuro accentuando la lettura escatologica⁹⁶. Il testo B, per aver forse letto una forma della radice עור II⁹⁷, già presente nel brano (v. 9a), traduce YHWH “si è alzato” (ἐγεροθήση) sulla terra. Alcuni codici dei LXX e Teodoro⁹⁸ traducono, fedelmente all'ebraico, “calpesterai” (συμπατήσεις). L'immagine è ripresa nel v. 15 dove YHWH cammina sulle acque marine sconfitte. L'espressione “schiacciare il nemico sotto i piedi” è diffusa nelle letterature del Vicino Oriente antico (cfr. *Enuma eliš* IV, 104.118.129).

v. 12b: באף תרוש גוים “con collera distruggi i popoli”. Le versioni greche rendono il medesimo concetto al futuro (i LXX κατάρξεις da κατάργνυμι “fracassare, snervare, sfibrare”; il testo B ἀλοήσεις da ἀλοάω “annientare, distruggere”) con oggetto ἔθνη, ‘popoli’ nemici.

v. 13a: יצאת לישע עמך “esci a salvezza del tuo popolo” (cfr. LXX ἐξήλαθες “esci, marci”⁹⁹). La forma לישע, che compare due volte nel versetto, è nominale ma con valore di infinito¹⁰⁰: le versioni greche rendono in 13a con

(rimpicciolire) sia morale (sminuire); il testo B e il traduttore ἄλλος, più letteralmente, scelgono ἀλοήσεις “distruggerai” (da ἀλοάω “battere ripetutamente”).

⁹⁷ Con scambio tra lettere paleograficamente simili (ר/ד). Cfr. anche le ipotesi riferite da EATON, *The Origin*, cit., p. 153; GOOD, *The Barberini*, cit., p. 16, nota 11.

⁹⁸ Cfr. FIELD, *Origenis Hexaplorum*, cit., p. 1009.

⁹⁹ Cfr. anche DELCOR (cur.), «Habacuc», cit., p. 428.

¹⁰⁰ Cfr. EATON, *The Origin*, cit., p. 154.

ilsostantivo retto da preposizione¹⁰¹, in 13b (vd. sotto) con l'infinito. Dahood¹⁰² propone di correggere il TM in *l'yošī*^a *hiphil* (causativo)¹⁰³ in entrambi i casi: “per salvare”. Il testo B: prosegue nell'accentuare il carattere epifanico del racconto rendendo ἀνεφάνης “ti sei manifestato”¹⁰⁴.

v. 13b: [מבית] לישע את-משיחך. Si propone di spostare l'espressione מבית “dalla casa, dimora” dal v. 13c, dove non sembra inserito logicamente, in questo emistichio, con il senso di dimora divina, cioè “dal tempio” (oppure di espungerlo del tutto). La BHS⁵ suggerisce la possibilità di leggere per לישע את- (forma verbale con segnacaso dell'accusativo) לישע עם “per la salvezza del popolo” o piuttosto *l'(h)ōšī*^a *t-‘m* “per salvare il popolo”. La forma *l'(h)ōšī*^a è supposta sulla base dei LXX τοῦ σωσαῖ (vd. la BHK). Secondo Dahood¹⁰⁵ (vd. sopra) queste correzioni non sono indispensabili.

משיחך “il tuo consacrato”: il singolare è la lezione preminente nei manoscritti ebraici, tranne pochi (vd. la BHS⁵), mentre i testimoni dei LXX (tranne il Vaticano e il Sinaitico di prima mano che presentano il singolare τὸν χριστόν) hanno il plurale (τοὺς χριστούς) introducendo il concetto di elezione del popolo, come il testo B che rende τοὺς ἐκλεκτούς “gli eletti”. I frammenti esaplatari sono concordi nel mantenere il singolare¹⁰⁶.

¹⁰¹ LXX e Teodoziona: εἰς σωτηρίαν; testo B: ἐπὶ σωτηρίᾳ. Aquila e la Quinta hanno il sostantivo entrambe le volte; Simmaco presenta l'infinito sostantivato (= LXX) in entrambi i casi.

¹⁰² Cf. M. DAHOOD, *Two Yiphil Causative in Habakkuk 3,13a*, «Orientalia» 48 (1979), pp. 258-259.

¹⁰³ Se non si corregge in *l'hōšīa* bisogna spiegare la presenza di un *lamed* con una coniugazione *yiqtol*. Al riguardo Dahood non dà alcuna spiegazione.

¹⁰⁴ Cfr. anche DELCOR (cur.), *Habacuc*, cit., p. 428. GOOD, *The Barberini*, cit., pp. 16-17, nota 13 afferma che la traduzione proviene dalla lettura יצאת “sei salito” per יצת “far splendere, brillare” del TM. Vd. anche FERNÁNDEZ MARCOS, *El texto*, cit., p. 11.

¹⁰⁵ DAHOOD, *Two Yiphil*, cit., p. 259.

¹⁰⁶ Aquila, la Quinta versione (E), Teodoziona, Simmaco (che aggiunge “per mezzo di Gesù” di

La quinta sezione del brano, che contiene la descrizione della *morte del mostro cosmogonico* e della sua truppa (B': 13c-14d) presenta un testo che risulta particolarmente difficile per il mancato riconoscimento dell'“iconografia” originaria¹⁰⁷. Proprio qui si verifica un fenomeno interessante: la versione dei LXX, che a prima vista appare la meno chiara concettualmente, ha invece conservato meglio il colore mitologico e diventa comprensibile sullo sfondo del racconto della IV tavoletta di *Enuma eliš*.

v. 13c: מחצת ראש רשע “fracassi la testa¹⁰⁸ del malvagio”, reso quasi letteralmente dal testo B che traduce “hai trafitto con le frecce (καταποξέυσας) la testa degli uomini superbi”. La definizione di “superbi” fa da nesso con il v. 14 che parla di “arroganti”. 8HevXIIgr (19, rr. 36-37) testimonia l'ordine delle parole del TM con “la test]a dalla casa [gli em]pi”¹⁰⁹, ma manca (per lacuna del testo) il verbo che ha per oggetto gli ἀσεβεῖς. L'atto di fracassare la testa al nemico con la mazza è ricorrente nei racconti mitologici dell'Antico Vicino oriente, a partire dall'*Enuma eliš* (IV, 130). Così pure la definizione del nemico come “malvagio” (*Enuma eliš* IV, 83-84.123).

ראש [מבית] רשע: “la testa [dalla casa] dell'empio”, la traduzione comunemente adottata non sembra avere molto senso¹¹⁰. La BHS⁵ propone di leggere solamente בית e di considerare la possibilità di intendere ראש come sua variante: “la casa/il capo empia/o”. La

cui “il tuo consacrato” diviene attributo). Cfr. FIELD, *Origenis Hexaplorum*, cit., p. 1009, tranne per Ἄλλος che, come si è detto, coincide con il testo B.

¹⁰⁷ Cfr. anche AVISHUR, *Studies*, cit., p. 125.

¹⁰⁸ HAAK, *Habakkuk*, cit., p. 99 rimanda ai paralleli antico vicino orientali dell'espressione.

¹⁰⁹ Il testo è lacunoso: col. 19, r. 36 ...αεφαλή]ν ἐξ οἴκου [ἀσ]ε-- r. 37 β]οῦς. Il Targum parla di distruzione dei re e dei principi “dalla loro casa” (מבתייהוּד), quindi testimonia l'ordine delle parole del TM.

¹¹⁰ Cfr. anche DELCOR (cur.), *Habacuc*, cit., p. 429: «“Tu as brisé la tête de la maison de l'Impie” est difficile». Dove nell'Empio vede un riferimento a Faraone.

BHK suggerisce di correggere ראש מבית in ראש בית "capo della casa"¹¹¹. Un'altra possibilità sarebbe di considerare מבית come corruzione di בבית [ו] "nella [sua] casa".

Nel testo è possibile vedere riferimenti a *Mot*, a cui nei racconti mitologici viene fraccata la testa, sia nell'uso dell'aggettivo רשע¹¹² sia considerando l'espressione מבית come risultato di una corruzione (o correzione) testuale da מות¹¹³ (con lo scambio ב/י), cosa peraltro suggerita anche dalla versione dei LXX, che cita apertamente la morte: "hai gettato la morte (θάνατον) sulla testa degli empi"¹¹⁴ (ἀνόμων)¹¹⁵. Anche il testo B coglie nella sua *Vorlage* un riferimento alla morte se allude agli Inferi traducendo l'emistichio d "scenderanno (καταδύσσονται) fino all'abisso del mare"¹¹⁶.

V. 13d: ערות יסוד עד-צואר "lo scortichi dalla coda alla cervice". ערות dalla medesima radice del v. 9a ערה al *pi'el* è "spogliare, snudare". La traduzione "scortichi" vuol essere un richiamo preciso al mito di Marduk che

scuoia Tiamat dopo averla sconfitta (*Enuma eliš* IV, 139).

La BHS⁵ (come già la BHK) suggerisce di correggere in 'erita "hai spogliato" oppure 'orarta "hai demolito", per ricollegarsi all'idea dell'abbattimento della casa dell'empio dal tetto (testa) alle fondamenta¹¹⁷. La traduzione di סוד con θεμέλιον operata nei frammenti esaplati di Teodoziona e della *Quinta* versione (E) appare resa letterale, ma il senso muta a seconda del verbo scelto. Il primo usa κοσμέω "disporre", il secondo κενόω "svuotare, demolire". 8HevXIIgr (19, r. 37) mostra un'interpretazione vicinissima a quella della *Quinta*: medesimo verbo e medesimo sostantivo, ma al plurale (θεμελίους). I LXX rivelano nuovamente il sottofondo mitologico con la traduzione: ἐξήγειρας δεσμούςς ἕως τραχήλου che si può intendere "hai alzato, sollevato le catene"¹¹⁸ oppure "hai spezzato i legamenti"¹¹⁹ "fino alla gola". Entrambe le interpretazioni si adattano al contesto dell'annientamento del mostro, prima preso prigioniero (*Enuma eliš* IV, 41.112-114.117) e poi scuoiato. La tradu-

¹¹¹ EATON, *The Origin*, cit., p. 145 traduce: «Thou smitest the head of the tribe of the wicked».

¹¹² Cfr. ALBRIGHT, *The Psalm*, cit., p. 13 rende: «Thou didst smite the head of wicked Death». Su questa linea si pone anche la versione di BÉGUERIE, *Le Psaume*, cit., p. 57: «Tu as secoué la tête 'du Mort', cet impie».

¹¹³ Cfr. la discussione in S. RUMMEL (cur.), *Ras Shamra Parallels. The Texts from Ugarit and the Hebrew Bible*, Pontificium Institutum Biblicum, Roma 1981 (Analecta Orientalia 51), III, pp. 395.399; DAY, *Yahweh*, cit., p. 192.

¹¹⁴ Cfr. anche DELCOR (cur.), *Habacuc*, cit., p. 429. HARL - DOGNIEZ - BROTTIER - CASEVITZ - SANDEVOIR, *Les Douze*, cit., p. 292: «Tu as jeté la mort sur la tête des hommes iniques»; DESEILLES, *Les Psaumes*, cit., p. 293: «Tu as répendue la mort sur la tête des transgresseurs»; CARREZ, *Ambakoum*, cit., p. 140: «Tu as frappé de mort la tête des impies». BRENTON (cur.), *The Septuagint*, cit., p. 1108: «thou shalt bring death on the heads of transgressors».

¹¹⁵ Cfr. DAHOOD, *Ugaritic-Hebrew*, cit., p. 37 ritiene che in questo passo si abbia un impiego collettivo del sostantivo ראש, come per l'ugaritico riš: «The collective meaning of singular riš, 'heads', is

duplicated in biblical ראש, 'heads', in Num. 24:18; Hab. 3:13; Pss. 68:22; 110:6; Job 22:12.». Cfr. anche EATON, *The Origin*, cit., p. 154. AVISHUR, *Studies*, cit., pp. 125-126. 186-187, sottolinea l'eco della lotta tra Ba'al e *Mot* nel testo dei LXX e rende il v. 13b (p. 205): «You struck the head of Mot».

¹¹⁶ Cfr. le ipotesi di interpretazione, in quella che viene definita come «la più libera traduzione del testo B», in GOOD, *The Barberini*, cit., p. 17, nota 4.

¹¹⁷ Cfr. la versione «distruggi il tetto della casa del malvagio, / ne metti a nudo le fondamenta, fino alla roccia» in L. ALONSO SCHÖKEL - J.L. SICRE DIAZ (cur.), *I Profeti* (trad. di *Profetas*, Ed. Cristiandad, Madrid), Borla, Roma, s.d., p. 1261.

¹¹⁸ Così intende DELCOR (cur.), *Habacuc*, cit., p. 429: «tu as suscité des liens jusqu'au cou». Similmente le altre versioni francesi, ma DESEILLE, *Les Psaumes*, cit., p. 293: «tu les as chargés de chaînes...». CARBONE - RIZZI, *Abaquq*, cit., pp. 162. 164 (nota 74): «alzasti i ceppi fino al collo». BRENTON (cur.), *The Septuagint*, cit., p. 1108 rende: «thou hast brought bands upon their neck».

¹¹⁹ L'accezione anatomica è attestata in Ippocrate (*De fracturis* 37).

zione δεσμούς implicherebbe secondo Eaton una lettura errata del TM¹²⁰: ma potrebbe invece trattarsi di una correzione successiva a un testo del tipo della *Vorlage* dei LXX.

יסוד ער-צואר “dal fondamento/basso alla cervice”: si è scelta la traduzione “coda” per rievocare l’idea dell’essere mostruoso pisciforme o draghiforme spogliato o scuoiato da un capo (coda) all’altro (collo/testa)¹²¹. La BHS⁵ propone di leggere *sur* “roccia” al posto di צואר “collo/cervice” suggerendo l’idea di una costruzione demolita fino alla roccia di base¹²².

v. 14a: נקבת במטיו ראש “gli perfori con le sue stesse mazze la testa”.

נקבת “perfori”, tradotto letteralmente da 8HevXIIgr (19, r. 39) “hai perforato” (διέτρη[σα]ς da διατρυαίνω “perforare”) è reso dai LXX con διέκοψας (da διακόπτω) “hai spaccato in due” (cfr. *Enuma eliš* IV, 130.137). Il testo B rende con toni sapienziali, in base probabilmente ad una diversa lettura dell’ebraico, “hai giudicato” (ἐξεδικησας) [i capi dei peccatori]¹²³.

במטיו: “con le sue stesse mazze”, per la connessione del vocabolo con la medesima radice נטה “colpire” presente nel v. 9b. 8HevXIIgr (19, r. 39) che traduce “con i suoi bastoni” (ἐν ὀβδοῖς αὐτοῦ) appoggia questa

lettura. In tal caso si pensa al nemico colpito con le sue stesse armi¹²⁴.

La BHS⁵ suggerisce come probabile la forma *b^ematteka* (come la BHK) oppure *b^emattoṭeka* “con i tuoi bastoni”, sulla base del testo B, che, peraltro, intendendo il “bastone” come indice di comando rende μετὰ δυνάμεώς σου; la correzione proposta è comunque al singolare *bammatteh* “con il tuo bastone”.

Da qui cominciano i problemi delle versioni di fronte a un testo effettivamente difficile. Esse sembrano rendere in modo sintetico cogliendo gli elementi che riescono a capire, disponendoli in modo da trarne un senso; mantengono l’idea della dispersione del malvagio, ma, tranne i LXX, non ricordano più il mostro cosmogonico come incarnazione del male, ma chi compie il male sul versante storico, ovvero i nemici di Israele, che agiscono con “arroganza” (*ālīṣūtām* v. 14c). Dal piano mitologico si passa a quello sapienziale.

Nei LXX במטיו non sembra tradotto: come posizione nel testo gli corrisponderebbe ἐν ἐκστάσει che significa “con stato mentale alterato > terrore”¹²⁵: l’espressione greca se dal punto di vista testuale può trovare origine come interpretazione di יסערו del v. 14b (v. sotto), da quello concettuale essa rimanda ancora al contesto della sconfitta delle divinità minori che combattono al fianco del mostro come suo

¹²⁰ EATON, *The Origin*, cit., p. 154: cfr. l’aramaico e il siriano *’asura* “ceppi”.

¹²¹ Cfr. ALBRIGHT, *The Psalm*, cit., p. 13: «tail-end to neck»; EATON, *The Origin*, cit., p. 145 traduce: «Laying him bare from tail-end to neck»; SMITH, *Micah-Malachi*, p. 113 «from tail to neck» e p. 116; vd. anche HIEBERT, *The Use*, cit., p. 121. Le versioni dei LXX in francese (vd. sopra) hanno concordemente: «jusqu’au cou». BRENTON (cur), *The Septuagint*, cit., p. 1108 rende: «thou hast brought bands upon their neck».

¹²² Cfr. la traduzione dell’intero emistichio proposta da BARTHÉLEMY *et alii* (curr.), *Preliminary*, cit., p. 367: «you smashed the head (that is, the upper part) of the house of the wicked and loid bare ‘the walls which were between’ the foundations and the upper part (lit. the neck)».

¹²³ Secondo GOOD, *The Barberini*, cit., p. 17, nota 5, per aver letto נקמת anziché נקבת, poiché la radice נקם è resa altrove nei LXX con ἐκδικέω.

¹²⁴ Cfr. BARTHÉLEMY *et alii* (curr.), *Preliminary*, cit., pp. 367-368. Cfr. anche EATON, *The Origin*, cit., p. 146: «with their own weapons thou splittest the head of his retinue» dove פרוו (v. 14c) viene connesso con la fine dell’emistichio precedente v. 14a.

¹²⁵ HARL - DOGNIEZ - BROTTIER - CASEVITZ - SANDEVOIR, *Les Douze*, cit., p. 296 traducono: «Tu as fendu en les égarant la tête des puissants,/ ils en seront ébranlés» e commentano in nota: «litt. ‘par la folie’, ritenendo che ἐκστασις sia risultato di ‘un’alterazione di *éktasis*»; CARREZ, «Ambakoum», cit., p. 140: «Tu as brisé dans l’épouvante les têtes des puissants,/ ils en seront tout secoués»; MURAOKA, *A Greek-English*, cit., s.v. ἐκστασις rende «with frenzy». Diverse le versioni di BRENTON (cur), *The Septuagint*, cit. p. 1108: «Thou didst cut asunder the heads of princes with amazement, they shall tremble in it»; TOV, *The Greek Minor*, cit., p. 132: «stretching out»; DESEILLE, *Les Psaumes*, cit., p. 293: «en leur tréfonds ils seront ébranlés».

esercito e vengono disperse dopo la sua morte, piene di terrore (*Enuma eliš* IV, 106-108).

שׂאֵשׁ viene invece corretto dalla BHS⁵ in *ro šô* “la sua testa” sulla base di κεφαλός dei LXX; mentre il testo B ha inteso *ro šê* “capi” traducendo ἀρχηγούς. 8HevXIIgr (19, r. 39) testimonia il singolare come il TM (κεφαλήν).

v. 14b: פרזיו יסערו “i suoi guerrieri sono travolti dalla tempesta”. L’idea del vento burrascoso alleato della divinità che vince il mostro acquatico si trova anche in *Enuma eliš* (IV, 42-43; 45-48)¹²⁶. I LXX traducono “essi [i potenti (פרזיו)] saranno afferrati (vd. יסערו) da esso [il terrore]”, poiché ἐν αὐτῇ sintatticamente si riferisce a ἐκστάσει dell’emistichio precedente. La radice סער I significa¹²⁷ “essere tempestoso”, al *pu’al* “essere soffiato via dal vento tempestoso”. La radice סער II equivale semanticamente a שער II. Ma l’omofono שער I è “terrore, eccitazione”: a questa radice si può ricondurre linguisticamente la traduzione ἐν ἐκστάσει dei LXX, nella conservazione dello scenario mitico. Di Tiamat sconfitta si dice: «Divenne folle di rabbia/ E perse la testa./ Si mise ad urlare./ Con furia, a squarciagola» (*Enuma eliš* IV, 88-89)¹²⁸, quindi in uno stato mentale alterato, come i δυνασταί del testo dei LXX.

פרזו: le antiche versioni hanno reso questo lessema, rarissimo nella Bibbia, con il senso di “potenti” (LXX δυναστῶν¹²⁹), “forti/eroi/guerrieri” (*Targum*: וגיברי; *Vulgata*: *bellatorum eius*). Sulla base dell’arabo *farasa*¹³⁰

il *KB* dà il significato di “capo”. L’accezione di “guerrieri” sembra la più adatta¹³¹ anche per il rimando alle milizie che accompagnavano divinità marine e *Mot* nella battaglia cosmica (*Enuma eliš* IV, 85.106.116). Il *Targum* amplifica il v. 14 fornendo una rilettura fortemente esodica: le “mazze” divengono il “bastone di Mosè” (בחוטריה דמשה), di cui YHWH si serve per “rompere/dividere il mare” (בזעתא ימא), i “guerrieri” (גיברי) sono i capi dell’esercito di Faraone che hanno cospirato contro il popolo di Dio, che egli insegue con il vento tempestoso (ברוח עלעוליין), affoga nello Yam Suf perché hanno oppresso e reso schiavo il suo popolo e deciso *in segreto* (בסתרא) di distruggerlo.

La BHK suppone che alla base della traduzione ἀμαρτωλῶν del testo B (che non viene considerato distinto dai LXX) possa stare la lettura *parišim* “violenti, briganti”. Ma c’è il sospetto di un’interpretazione sapienziale e di tipo morale.

8HevXIIgr (19, r. 39) ha un lessema raro che si trova attestato a partire da Tucidide: ἀτείχιστος al genitivo plurale quale resa di פרזו “abitante di un villaggio non fortificato”, seguito dal pronome αὐτοῦ: questa è l’unica delle versioni greche pervenute¹³² che testimoni il pronome suffisso di III persona maschile ׀.

Per questo passo Garbini¹³³ propone il senso di “filisteo” con un chiaro rimando storico all’episodio di Giaeale che uccide Sisara conficcandogli (cfr. la radice נבק) in testa un piolo (Gdc 4,21; 5,26). Questa lettura appare molto

¹²⁶ Si parla di sette venti di distruzione creati da Marduk, oltre ai quattro venti dei punti cardinali.

¹²⁷ *KB*, cit., II, s.v.

¹²⁸ Cfr. BOTTÉRO - KRAMER, *Uomini e dèi*, cit., p. 668.

¹²⁹ Sulla base di questa traduzione è stato anche proposta di correggere פרזו in פרעה “Faraone”, con un ulteriore riferimento all’Esodo, ma si tratta di una facilitazione del testo per analogia con Deut 32, 42 dove פרעות ראש è stato reso dai LXX κεφαλῆς ἀρχόντων. Cfr. DELCOR, *Habacuc*, cit., pp. 429-430.

¹³⁰ *KB*, cit., III, s.v. *p^erazon b*.

¹³¹ EATON, *The Origin*, cit., pp. 146. 155 rende «his retinue» “il suo seguito”; SMITH, *Micah-Mala-*

chi, p. 113 rende «his hordes». Cfr. HAAK, *Habakkuk*, cit., pp. 99-100 per varie ipotesi fra cui sceglie «his warriors» proponendo anche la versione «His warrior chief» suggerita da M. O’CONNOR, *Hebrew Verse Structure*, Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 1980, p. 238.

¹³² LXX ἄλλος. Aquila e Simmaco mancano della prima parte del versetto (emistichi *a* e *b*).

¹³³ Cfr. G. GARBINI, *Note di lessicografia ebraica*, Paideia, Brescia 1998, pp. 115-124: *prz* > *przwn*, pp. 122-123, che vede anche nella parola יסערו un possibile riferimento nascosto al nome Sisara (סיסרא).

appropriata nel momento in cui, abbandonata la primitiva interpretazione mitologica, si sostituisce una lettura storica del brano; allora, attraverso il ricorso all'intertestualità, si attualizzano avvenimenti del passato fondanti per la storia di Israele. In tal modo anche il v. 15 viene ad essere assunto come memoria della battaglia di Ta'anak, quando le acque del torrente Qišon, straripate a causa della tempesta, avevano invaso di fango (חמר) la pianura intrappolando le ruote dei carri dei nemici della coalizione fra le tribù del Nord¹³⁴.

יסער: la radice סער significa "essere tempestoso" e al *pi'el* "essere trascinati via dalla tempesta"¹³⁵. La BHS⁵ (con la BHK) corregge *yis'aru* "si sono lanciati" in *y'so'aru* "sono travolti" e suggerisce di inserire di seguito *kammos* (forse per simmetria con *k'mo* dell'emistichio *d*).

I LXX (con 8HevXIIgr 19, r. 40) hanno tradotto con "saranno afferrati" (σεισθήσονται), mantenendo il riferimento al contesto mitologico (*Enuma eliš* IV, 111).

Il testo B con la resa τὸς πεποιθότας (nella loro presunzione [ἐν τῇ αὐθαδείᾳ])" fa pensare a un errore di lettura¹³⁶ o al perseverare dell'interpretazione sapienziale sopradetta.

v. 14c: להפיצני עליצתם "disperdendoli nella loro arroganza". להפיצני "disperdendo-

li". Il *lamed* è circostanziale¹³⁷; la desinenza נִי- potrebbe valere anche come suffisso di III persona¹³⁸. Si tratta della dispersione della truppa del mostro cosmogonico (Tiamat/*Thom*) operata dal dio vincitore (cfr. Marduk in *Enuma eliš* IV, 106). La BHS⁵ (con la BHK) propone di correggere *lehāpīs 'ānī* "per disperdere il povero, l'umile". 8HevXIIgr (19, r. 41) testimonia l'interpretazione del suffisso נִי- come I persona plurale: ἡμᾶς.

Le versioni greche di Aquila e Simmaco, come 8HevXIIgr, hanno colto l'idea della dispersione dei malvagi (vd. sopra) ricorrendo a σκορπίζω¹³⁹ (cfr. LXX v. 10b) all'infinito con valore finale. I LXX proseguono nella loro lettura di impronta mitologica che presuppone un testo ebraico vicino concettualmente al racconto di *Enuma eliš*, quando viene descritta Tiamat morente che spalanca la bocca (IV, 97.100): al posto dell'attuale verbo *pys* del TM sembra che avessero una *Vorlage* con una forma di פצה "aprire ampiamente la bocca" (per inghiottire) poiché hanno tradotto διανοίξουσ χαλινούς αὐτῶν "spalancheranno le loro fauci"¹⁴⁰. L'espressione si trova connessa con l'ultimo emistichio (*d*) del verso che viene resa "come un misero che mangia in segreto". La radice פצה si trova impiegata nei LXX, avente per soggetto la terra (Deut 11,6; Num 16,30), in contesti di castigo di persone che si sono comportate empicamente, la traduzione greca

¹³⁴ Cfr. A. PASSONI DELL'ACQUA, *Il "Cantico di Debora" dai campi di battaglia alla sinagoga. Problemi di traduzione di un antico brano biblico*, «Annali di Scienze Religiose» 8 (2003), pp. 47-84, 65-68.

¹³⁵ Cfr. KB, cit., II, s.v.

¹³⁶ Cfr. EATON, *The Origin*, cit., p. 155: *yissa'adu* da סעד "sostenere, rafforzare", che però è usato solo al *Qal*. Per altre ipotesi cfr. GOOD, *The Barberini*, cit., p. 17, nota 9, che afferma: «MT v. 14b seems to be almost entirely omitted by Barb., though this phrase is probably a remnant of it».

¹³⁷ KB, cit., s.v., 26 d.

¹³⁸ Cfr. DAHOOD, *Ugaritic-Hebrew*, cit., p. 11 (§ 6.15).

¹³⁹ Aquila ha il composto col preverbo δια-

¹⁴⁰ Propriamente il greco χαλινός è "morso, freno, articolazione della bocca". G.R. DRIVER, *Hebrew Notes*, «Vetus Testamentum» 1 (1951), pp. 241-250,

247, propone del v. 14(b)cd, definito «this unintelligible text», la correzione: *k'mō-yips'yun 'ališotam* «when they open their throats 'to devour the poor man in secret», dove l'ebraico **lyšah* "gola" è (connesso con la radice araba *gls* "tagliare la gola"), che spiegherebbe l'origine della versione dei LXX; EATON, *The Origin*, cit., p. 154, rimandando a DRIVER, traduce: «Their throats craving to devour / the poor in darkness» (p. 146). Cfr. HARL - DOGNEZ - BROTTIER - CASEVITZ - SANDEVOIR, *Les Douze*, cit., p. 296: «Ils ouvriront leurs mors/ comme miséreux qui mange en cachette»; DESEILLE, *Les Psaumes*, p. 293: «ils ouvriront la bouche, comme le pauvre qui dévore en secret»; CARREZ, *Ambakoum*, cit., p. 140: «Ils ouvriront les coins de leur bouche./ Comme un mendiant mangeant en cachette». BRENTON (cur), *The Septuagint*, cit., p. 1108, ha inteso «they shall burst their bridles, they shall be as a poor man devouring in secret».

può essere stata favorita da una ricerca di intertestualità con il Pentateuco e dall'influsso della sua terminologia, ma nasce da una *Vorlage* consonantica diversa.

עליצתם “nella loro arroganza”: si tratta del sostantivo עליצות “arroganza” con il suffisso di terza plurale. Questa lettura è confermata da quattro versioni greche: Aquila, 8HevXIIgr, Simmaco e il testo B. Le prime tre testimonianze si mantengono nel medesimo campo semantico presentando rispettivamente sostantivo e verbo (participio) della radice γαυρ- che esprime “arroganza”¹⁴¹; il testo B, s'è visto, rende “coloro che confidano (πεποιθότας) nella loro presunzione (ἐν τῇ ἀθαρθείᾳ)”.

Delle reminiscenze mitologiche della resa dei LXX s'è detto. Tuttavia va ricordato che le altre versioni/revisioni greche mantenendo la menzione della vanagloria e dell'arroganza dei ‘guerrieri del mostro’ che si trova nel testo ebraico, conservano un altro riferimento allo sfondo mitico del brano: infatti *Enuma eliš* (IV, 124) parla della vittoria di Marduk sui suoi superbi nemici.

Si potrebbe anche interpretare עליצתם come ‘*al yiššatam* [= ‘*al ’ašer yiššatam*] “al fine di bruciarli” (*Qal yiqtol* dalla radice יצת).

v. 14d: כמו לאכל עני במסתר “quando divorano gli umili in segreto”.

Per כמו come “quando” confronta l'accadico *kīmū*¹⁴².

Le versioni greche concordano: Aquila, Simmaco e il testo B intendono “per divorare i poveri/miseri di nascosto”¹⁴³. 8HevXIIgr si pone nella medesima linea interpretativa: “come chi mangia un misero di nascosto”¹⁴⁴. I LXX con la traduzione “come un povero che mangia di nascosto” (vd. sopra) devono aver letto “come il mangiare di un povero di nascosto”. La BHS⁵ suggerisce di leggere כמו come *kammos* “come pula” e di spostarlo dopo יסער; la sua proposta è però di correggere כמו in *pîmô* “la sua bocca” da porre prima di להפריך עליצות “per disperderli con arroganza”. Eaton¹⁴⁵ discute le varie possibilità di correzione.

Si potrebbe anche supporre una lettura diversa, in cui anziché la congiunzione comparativa (כמו) il testo avesse [כמו]ת, quindi la particella comparativa כ seguita dal nome מות: “come *Mot*”: rimandando all'immagine del mostro (*Mot*) che divora gli esseri viventi di nascosto (che potrebbe anche significare nascondendoli con l'ingoiarli). I testi ugaritici forniscono una descrizione dell'ingordigia di *Mot*¹⁴⁶ con la menzione delle sue fauci. Una simile terminologia si trova nei contesti di condanna degli empi come quello del Sal 140,11 in cui si menzionano qualcosa di infuocato e un luogo profondo, un “pozzo senza fondo” מהמרות¹⁴⁷: il medesimo vocabolo si trova in ugaritico in parallelismo con ‘fauci’¹⁴⁸ ed è connesso con

¹⁴¹ Cfr. F.R. ADRADOS (cur.), *Diccionario Griego-Español = DGE*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto de Filología, Madrid 1994, IV, p. 787, s.v. Le versioni/revisioni greche traducono nel modo seguente: Aquila ha γαυριάματα αὐτῶν «i loro atti d'arroganza/comportamenti arroganti che consistono nel divorare il povero di nascosto»; 8HevXIIgr 19, r. 41 presenta il sostantivo singolare τὸ γαυρίαμα; Simmaco ha γαυριώντας concordato con il precedente ἐπελθόντας: «che sopraggiungono a disperdere coloro che sono arroganti al punto da divorare un misero segretamente».

¹⁴² Cfr. W. VON SODEN, *Akkadisches Handwörterbuch*, O. Harrassowitz, Wiesbaden 1985, I, p. 477, s.v.: “als”, oppure anche “damit”.

¹⁴³ Testo B: «al fine di divorare (ἐνεκεν τοῦ καταφαγεῖν) i miseri in segreto». Per le altre versioni greche vd. nota 136.

¹⁴⁴ Col. 19, r. 42: κα[θὼς ἐστ]θίων πτωχὸν καυφῆ.

¹⁴⁵ EATON, *The Origin*, cit., p. 156: כמו rimanda alla radice כמה “bramare” (cfr. Sal 63,2), per cui sarebbe da vocalizzare come III persona plurale del perfetto *Qal kāmū*.

¹⁴⁶ Cfr. *Ba'al e Mot* 5, I, 14-35 (GIBSON, *Canaanite*, cit., pp. 68-69; DEL OLMO LETE, *Mitos*, cit., pp. 214-216. Vd. anche OLDENBURG, *The Conflict*, cit., pp. 35-36.

¹⁴⁷ Cfr. KB, cit., II, s.v. מהמר*; L. DELEKAT, *Zum Hebräischen Wörterbuch*, «Vetus Testamentum» 14 (1964), pp. 7-66, 25-26.

¹⁴⁸ Cfr. *Ba'al e Mot* 5, II, 7. “scendi nelle fauci (*bnps*) del divino Motu nel baratro (*bmhmrt*) dell'amato da Ilu”. Cfr. GIBSON, *Canaanite*, cit., p. 69; DEL OLMO LETE, *Mitos*, cit., p. 214.

hmry “Fangosa”, il nome della città di *Mot* (vd. sotto).

v. 15a: דרַכְתּ בַּיַם סוּסֵיךָ “cammini su¹⁴⁸ Yam con i tuoi cavalli”. La radice דרך è attestata anche in ugaritico¹⁴⁹. In *Enuma eliš* dei quattro cavalli che vengono aggiogati da Marduk al suo carro da guerra, il cui nome è connesso con la tempesta (IV, 50), si dice che sono stati «ammaestrati a calpestare»¹⁵⁰.

סוּסֵיךָ. La BHS⁵ corregge in *susaw* “i suoi cavalli” collegandolo con חמר dell’emistichio successivo, a sua volta corretto in בחמר “nel fango”.

v. 15b: חמר מים רבים “nello spumeggiare di Grandi Acque”. Come nel Sal. 46,4 la radice חמר II “agitare > spumeggiare”¹⁵¹ è connessa con le acque del mare e così hanno interpretato le versioni greche usando il verbo ταρασσω. I LXX hanno inteso la forma חמר come participiale e la hanno concordata con “cavalli” (ταράσσοντας), mentre il testo B ha reso con un aoristo passivo (ἐταράχθη) avente per soggetto “le acque” definite “irruenti”

(ἐξαισία) con un aggettivo che sembra una doppia traduzione della forma verbale. חמר, che significa anche “fango”, può indicare pure la melma prodotta sul fondo del mare dal ribollire delle acque. Questo rimanda al nome della città di *Mot*, *hmry*, che significa “fangosa”¹⁵² e ribadisce la connessione tra una grande quantità di acqua e la morte¹⁵³. L’immagine delle acque marine in agitazione, oltre che richiamare gli alti marosi del v. 10d, si addice al sommovimento prodotto dalla corsa dei cavalli divini sul mare, che rappresentano i cavalloni, le alte onde alzate dal vento¹⁵⁴. Secondo Cassuto¹⁵⁵, חמר è in parallelismo con ים; Dahood lo considera un’apposizione: “il mare, il bacino di acque poderose”¹⁵⁶. Eaton ritiene invece che sia meglio intendere חמר come una forma verbale, cosa peraltro suggerita dal testo B (e dai LXX): ciò si adatterebbe al contesto e segnerebbe un *climax* nel trionfo divino sulle acque ribelli dell’Abisso. In tal caso il parallelismo sarebbe tra il verbo דרך e una forma transitiva di חמר¹⁵⁷. Il *Targum* traducendo “sulla massa di grandi acque (בדגור מייך כגיאין)” sottoli-

¹⁴⁸ EATON, *The Origin*, cit., p. 146: «Thou tramplest the Sea with thy horses». È l’idea di calpestare il nemico rappresentato dalle acque («waters, symbolic of the arch-enemy», p. 156 con rimando *Enuma eliš* IV,129). Vd. anche HIEBERT, *The Use*, cit., p. 121.

¹⁴⁹ Cfr. KB, cit., I, s.v. Nei testi ugaritici è usato soprattutto il sostantivo *drkt* “dominio” spesso in parallelismo con *mlkt*.

¹⁵⁰ Cfr. BOTTÉRO - KRAMER, *Uomini e dèi*, cit., p. 666.

¹⁵¹ Cfr. ALBRICHT, *The Psalm*, cit., p. 13: traduce «the roaring (“fragore”) of many waters»; HIEBERT, *The Use*, cit., p. 121: «On the surge of Many Waters» e p. 138.

¹⁵² Cfr. *Ba’al e Mot* 4, II, 15: *qrth hmry* “his city Miry”, GIBSON, *Canaanite*, cit., p. 70; DEL OLMO LETE, *Mitos*, cit., p. 542. Vd. anche OLDENBURG, *The Conflict*, cit., pp. 36-37.

¹⁵³ Riferimenti alla città degli inferi connessa con acqua, fango, profondità, abissi si trovano anche in passi biblici come Sal 40,3; 88,7-8; Giob 24,19; 26,5; 2Sam 22,5.

¹⁵⁴ CASSUTO, *The Israelite*, cit., p. 96 traduce: «the surging of mighty waters», che nello studio pre-

cedente [«Chapter III», cit., p. 14] aveva reso “gathering (of many waters)”.

¹⁵⁵ CASSUTO, *Chapter III*, cit., p. 14.

¹⁵⁶ M. DAHOOD, *The Minor Prophets and Ebla*, in C.L. MEYERS - M. O’CONNORS (CURR.), *The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixties Birthday*, Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 1983, pp. 47-67, 61: «You drove your horses across the sea,/ the basin of mighty waters» rifacendosi all’eblaita *hi-mu-ru*^{KI}, toponimo indicante la posizione della città su un terreno a forma concava.

¹⁵⁷ EATON, *The Origin*, cit., p. 156: «The customary understanding of TM as the noun ‘seething (che ribolle) mass’ in apposition to בַּיַם is feasible». Egli rende dunque «Thou tramplest the Sea with thy horses,/ Churning (facendo ribollire) the Great Waters» (p. 146). Nella medesima linea interpretativa appare SMITH, *Micah-Malachi*, p. 113: «You trampled the sea with your horses / foaming the mighty waters». AVISHUR, *Studies*, cit., p. 205 traduce, dopo aver corretto *homer* in *hām’rû* «The mighty waters foamed».

nea la potenza dell'elemento naturale soggiogato da YHWH con la sua teofania¹⁵⁸.

מים רבים: “le Grandi Acque”, sta in parallelismo con *Yam* e allude a *T^ehom*, il grande oceano primordiale, di cui רבה, nel senso anche di profondo e quantitativamente numeroso, è attributo¹⁵⁹. Il v. 15 descrive la forza prorompente dell'Oceano, che simboleggia le forze del male, i nemici del Signore e del suo popolo¹⁶⁰, soggiogato (ררר) da YHWH¹⁶¹.

Conclusione

La sezione di testo esaminata ha una sua precisa delimitazione tematica e strutturale, come è stato posto in luce all'inizio, il che conferma l'ipotesi che si tratti di un brano di poesia preesistente alla redazione finale del cap. 3 di Abacuc. Non sappiamo a chi vada ascritta la rilettura del mitema in chiave yahwista che ne costituisce la trama, se allo scrittore del cap. 3 di Abacuc o a qualche autore precedente, come sembra più probabile, per cui il testo sarebbe stato assunto in Ab 3 già 'rivisitato' teologicamente. Il brano infatti può aver goduto di un'esistenza autonoma o aver a un certo punto fatto parte di un poema più vasto sulla vittoria di YHWH sulle acque del caos primordiale. Così pure non è possibile stabilire di chi sia opera l'inserzione della parte centrale (C = 12[13ab]) che storicizza il mitema: o un redattore precedente o quello finale del cap. 3 di Abacuc. Certamente questa aggiunta (e soprattutto gli emistichi 13ab) è stata fatta ad arte per dare il nuovo accento a tutto il brano e motivarne l'inserzione nell'intero libro di Abacuc.

Chiunque abbia preso in esame la pericope del cap. 3 di Abacuc l'ha ritenuta efficace

sia per antichità sia per espressività di immagini per esaltare la potenza del Dio d'Israele e per ribadire la fede nella salvezza storica ed escatologica del suo popolo.

La vocalizzazione massoretica difficilmente accettabile ci testimonia la progressiva crescente difficoltà che la lettura del brano creava in epoca tarda, quando il *milieu* culturale cananaico era mutato e l'immaginario mitologico vicino-orientale non faceva più parte del pensiero comune, sia per i secoli trascorsi sia per le vicende politico-sociali-religiose che nel frattempo avevano rivoluzionato la zona siro-palestinese. Ai Massoreti non restava che cercar di chiarire i punti in cui l'eco mitologico si era spento con riferimenti di tipo storico e sapienziale: alla malvagità e all'insaziabilità del mostro caotico si sovrapponevano le medesime caratteristiche del sovrano nemico le cui truppe avevano minacciato Israele in circostanze più volte ripetutesi e rinnovatesi, quindi facilmente contestualizzabili in diversi momenti storici. Con ancor maggiore facilità si poteva applicare al brano un'interpretazione escatologica (come fa la versione dei LXX che sceglie di tradurre le forme verbali con dei futuri e trasforma in “popoli” i “monti” nel v. 10a) sempre possibile in aggiunta, se non in sostituzione dell'esegesi attualizzante. A questa lettura si aggiungeva la possibilità di quella di tipo sapienziale (v. 14cd, sottolineata nel testo B). Comunque dobbiamo dare atto alla tradizione testuale di non avere intaccato il testo consonantico, ma di averlo tramandato, anche se non sempre in forma comprensibile.

All'interno di questo processo riveste un'importanza particolare la versione dei LXX per l'antichità del testo consonantico che testimonia (per i XII profeti minori si ritiene solita-

¹⁵⁸ L'insistenza del *Targum* sulle teofanie è rivelata dall'occorrenza della radice גלל “aprire, mostrare” con soggetto YHWH con suffisso di II persona singolare (dal momento che ci si rivolge a lui in II persona) nel brano in esame: vv. 8.9 (bis).10.12.13.15.

¹⁵⁹ Cfr. CASSUTO, *The Israelite*, cit., pp. 83-84.

¹⁶⁰ Cfr. l'interessante studio di H.G. MAY, *Some Cosmic Connotations of Mayim Rabbim*, “*Many*

Waters”, «*Journal of Biblical Literature*» 74 (1955), pp. 9-21.

¹⁶¹ Vd. anche Na 1,4 e Marduk che calpesta la carcassa di Tiamat dopo la sua sconfitta (*Enuma eliš* IV, 129). Cfr. FISCHER, *Ras Shamra*, cit., I, p. 238; RUMMEL, *Ras Shamra*, cit., III, pp. 375-376, che cita la traduzione di ררר da parte di Cassuto e Albright come “trample” il mare sconfitto.

mente la I metà del II sec. a C.¹⁶²). 8HevXIIgr ci è giunto in uno stato troppo lacunoso per permetterci di valutare appieno quale fosse la situazione del testo consonantico fissato attorno al I sec. sul quale è stata operata la revisione della suddetta traduzione greca. Le testimonianze esaplarie, fra cui si può includere il «testo Barberini» sia per il fatto che le sue lezioni appaiono classificate come ἄλλος dal Field, che aveva evidentemente collazionato anche alcuni manoscritti che attestano tale versione, sia per l'attribuzione alla scuola di Simmaco, basata sullo studio del vocabolario e delle tecniche di traduzione, proposta da Fernández Marcos, raccolte nel III sec. negli *Hexapla* origeniani risalgono almeno al secolo precedente, se non in parte anche alla fine del I sec. Il testo B dà l'impressione per lo più di una rielaborazione letteraria con aggiunte (dovute anche all'attenzione alla ricostituzione della simmetria parallelistica dei versi, cfr. vv. 9bc; 11cd), che di una resa letterale di una *Vorlage* diversa.

La tendenza, documentata nella versione dei LXX, a demitologizzare il testo ebraico in vari casi viene qui confermata nel v. 14, dove l'armata che combatte al fianco del mostro acquatico è genericamente designata come «potenti» (δυνασταί). Ma ciò che ha costituito l'elemento di maggior sorpresa in questo studio è stata la constatazione che la conoscenza dell'immaginario mitologico vicino orientale antico serviva non solo a chiarificare il testo ebraico e a spiegarne la forma consonantica, ma anche a capire il testo dei LXX, che appariva ancor più incomprensibile, specie nel v. 14,

summa crux interpretum del brano. Non solo i riferimenti a *Mot* nei vv. 13 e 14, e la menzione del numero «sette» nel v. 9b, ma anche la sconfitta del mostro acquatico che spalanca le fauci assetate di vittime mentre muore, il vento burrascoso che è stato suscitato per travolgere *T^hom/Tiamat* e la sua truppa, il loro incatenamento da parte del dio creatore riemergono ...dai flutti del tempo attraverso la resa dei LXX. La traduzione di questo testo non è facile e forse impossibile senza aggiunte parafrastiche che aiutino a ricollocare le immagini mitologiche sporadiche all'interno della simbologia del mitema.

Ancora una volta i LXX testimoniano uno stadio dell'interpretazione del testo biblico precedente a quello massoretico: in questo caso il periodo ellenistico, in cui la lettura mitologica non era stata ancora completamente oscurata, anzi in un ambiente come quello alessandrino, poteva essere maggiormente comprensibile grazie anche alla circolazione dei miti greci, che spesso riassumevano elementi comuni presenti nelle mitologie delle civiltà affacciate sul Mediterraneo o non costituivano altro che una rielaborazione di miti orientali adottati e rivisitati, come già era avvenuto in ambito ebraico.

Anna Passoni Dell'Acqua
Istituto di Glottologia
Università Cattolica
largo A. Gemelli 1, I-20123 Milano
e-mail: anna.passoni@unicatt.it

SUMMARY

This article deals with the cosmogonic struggle myth in Hab 3:8-15: «YHWH's wrath against *N^eharayim*». In the ancient biblical poem of Hab 3 several textual *crucis* are present, first of all in vv. 8-15. In order to make the MT more understandable, scholars proposed a great number of emendations (corrections, omissions, additions and displacement of words and verses). By comparing this passage with the Near Eastern myths (especially the Ugaritic cycle of Ba'al and the Babylonian *Enuma*

¹⁶² Cfr. HARL - DORIVAL - MUNNICH, *La Bible*, cit., pp. 97.111.

elish) we show that the Massoretic consonantic Text can be read without relevant changes and some 'difficult' readings of the LXX can be explained.

KEYWORDS: Near Eastern mythology and Chaoskampf in Hab 3:8-15; Mythological monsters (Leviatan, T^chom, Yam); God's wrath.

IL *NACHLEBEN* DEL TESTO GRECO DI *IENOC*
IN ALCUNI SCRITTI DEL CRISTIANESIMO ANTICO.
È ESISTITA 'UNA' TRADUZIONE GRECA DI *IENOC*?

A Marcello Del Verme, con affetto

La citazione di *IEnoc* 1,9 contenuta nell'Epistola di Giuda, così come quella contenuta nell'Epistola di Barnaba (16,5, cit. da *IEnoc* 89,56 [?]) e quelle sparse nei *Testamenti dei XII Patriarchi* (e in altri scritti dell'antichità) sono testimonianze del fatto che alcune sezioni di *IEnoc* avevano una notevole diffusione già tra il I sec. e.v. e gli inizi del II. I termini con cui questi scritti introducono i riferimenti ci permettono di identificarli come vere e proprie 'citazioni':

Giuda 14b-15

Ἐπροφήτευσεν δὲ καὶ τούτοις ἑβδομος ἀπὸ Ἀδὰμ Ἐνώχ λέγων...

Barn. 16,5.6

Λέγει γὰρ ἡ γραφή...
Γέγραπται γὰρ...

Test. Sim. 5,4

Ἐώρακα γὰρ ἐν χαρακτηῖρι γραφῆς Ἐνώχ...

Test. Lev. 16,1 (rec. B)

Καὶ νῦν, τέκνα, ἔγνων ἀπὸ γραφῆς Ἐνώχ...

Orig., *Contra Cels.* 5,52 (GCS III 1899, p. 56,6-9 [ed. KOETSCHAU])

... ὡς θεῖα τὰ ἐπιγεγραμμένα τοῦ Ἐνώχ βιβλία...

Test. Dan 5,6 (ed. R.H. CHARLES, 1908)

Ἀνέγνων γὰρ ἐν βίβλῳ Ἐνώχ τοῦ δικαίου...

Un elenco completo delle citazioni del testo nell'antichità è fornito dall'introduzione all'edizione critica di M. Black del testo greco di *IEnoc*¹ e dalla rassegna di Nickelsburg presente nel primo volume del suo recente commentario dedicato al testo enochico²; certamente non è sempre facile stabilire se ci troviamo di fronte ad una citazione dal greco o dall'aramaico. Per quanto concerne *Giuda*, ad es., gli specialisti sono piuttosto divisi; dal confronto di *Giuda* con il testo aramaico rinvenuto a Qumran (4QEn^{c3}), Osburn, Charlesworth e Bauckham ritengono che lo scritto successivamente accolto nel Nuovo Testamento abbia ripreso l'originale aramaico e non la traduzione greca⁴. Da una comparazione tra il greco trasmesso dall'Epistola e quello tramandato dal codice *Panopolitanus* (in sigla G) certamente delle differenze emergono: ma è abbastanza improbabile una dipendenza del testo protocristiano dal greco di G. Riteniamo più opportuno pensare ad una traduzione greca di

τῶν ἀνθρώπων ἐμίανθητε... = p. 29 [ed. BLACK];
cfr. *Apocalisse* 14,4: οὗτοι εἰσιν οἱ μετὰ γυναικῶν

¹ M. BLACK, *Apocalypsis Henochi graece*, Brill, Leiden 1970, pp. 10-14 (l'introd. è curata da A.-M. Denis)

² Cfr. G.W.E. NICKELSBURG, *1 Enoch I: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1-36; 81-108*, Fortress Press, Minneapolis 2001, pp. 76-100.

³ Cfr. J.T. MILIK, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, Clarendon, Oxford 1976, tav. IX.

⁴ Cfr. C.D. OSBURN, *The Christological Use of 1 Enoch I,9 in Jude 14,15*, «New Testament Studies»

23 (1977), pp. 334-341; R.J. BAUCKHAM, *Jude, 2 Peter*, Word Press, Dallas TX 1983, «Word Biblical Commentary» 50, p. 95; J.H. CHARLESWORTH, *Gli pseudepigrifi dell'Antico Testamento e il Nuovo Testamento. Prolegomena allo studio delle origini cristiane*, Paideia, Brescia 1990, «Studi biblici» 91, pp. 163-169. A questa conclusione giunge anche il recente studio di E. MAZICH, *The Lord Will Come with His Holy Myriads': An Investigation of the Linguistic Source of the Citation of 1 Enoch 1,9 in Jude 14b-15*, «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» 94 (2003), pp. 276-281.

un originale aramaico e, quindi, ad una dipendenza diretta proprio dalla versione aramaica, sebbene in una forma percettibilmente diversa di quella trasmessa da Qumran, che presenta

G (1 *Enoc* 1,9)

ὅτι ἔρχεται σὺν ταῖς μυριάσιν αὐτοῦ καὶ τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ, ποιῆσαι κρίσιν κατὰ πάντων, καὶ ἀπολέσει πάντας τοὺς ἀσεβεῖς, καὶ ἐλέγξει πᾶσαν σάρκα περὶ πάντων ἔργων τῆς ἀσεβείας αὐτῶν ὧν ἠσέβησαν καὶ σκληρῶν ὧν ἐλάλησαν λόγων, «καὶ περὶ πάντων ὧν κατελάλησαν» κατ' αὐτοῦ ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς

ugualmente notevoli differenze con la versione tramandata dallo scritto successivamente accolto nel canone neotestamentario.

Giuda 14-15

ἰδοὺ ἦλθεν κύριος ἐν ἁγίαις μυριάσιν αὐτοῦ, ποιῆσαι κρίσιν κατὰ πάντων, καὶ ἐλέγξει πάντας τοὺς ἀσεβεῖς περὶ πάντων τῶν ἔργων ἀσεβείας αὐτῶν ὧν ἠσέβησαν καὶ περὶ πάντων τῶν σκληρῶν ὧν ἐλάλησαν κατ' αὐτοῦ ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς

4Q204 (4QEn^c ar) 4QEnoch^c ar

ל... 16 [ב...] 15 [רבו...] 14-1

עובד י' [...] 17 [רברבן וקשין] [...] 5

Ma se per testi come *Giuda* o *Testamenti dei XII Patriarchi* (anche se torneremo su questa raccolta al termine del contributo) non stupisce una traduzione dall'aramaico (visto il profondo radicamento di questi scritti in ambienti semitici e la loro ampia ripresa di tradi-

zioni tipicamente palestinesi), così come per il riferimento presente in *Apocalisse* 14,4 (non presente nella rassegna curata da Denis per l'ed. critica del Black)⁶, è importante osservare come una versione greca abbastanza divergente da quella trasmessa da G sia presente in te-

⁵ Il testo aramaico del framm., oltre che in MRLIK, *The Books of Enoch*, pp. 178ss. 346ss., tav. IX, si trova in F. GARCÍA MARTÍNEZ-E.J.C. TICCHELAAR, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, Brill with the assistance of Eerdmans, Leiden-Boston-Köln-Grand Rapids 1997, I vol., p. 412. Il testo greco di G è quello di BLACK, *Apocalypsis...*, cit., p. 19, che si basa sull'edizione di A. LODS, *Le Livre d'Hénoch: Fragments grecs découverts à Akhmîm (Haute-Égypte), publiés avec les variants du texte éthiopien, traduits et annotés*, Paris 1892. Il testo di *Giuda* 14-15 è quello di NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelstiftung, Stuttgart 1979²⁶, p. 630. È interessante notare come lo stesso testo trasmesso dai mss. di *Giuda* sia tramandato con alcune varianti: nel v. 15, in particolare, le parole πᾶσαν ψυχὴν sono sostituite da παντας τους ασεβεις in A B C Ψ 33. 81. 323. 630. 1241. 1505. 1739. 2495 e, inoltre, da vg sy^h bo (ασεβ. αυτων) con maggiore vicinanza al testo di G. L'ed. attuale di Nestle-Aland giustamente rifiuta la lezione (ma non quella di Nestle del 1898), nonostante la massiccia attestazione, forse perché influenzata proprio dal testo di G. Ma questo testimonia che in alcuni ambiti della tradizione la versione di G era comunque nota. Ulteriore conferma di ciò è la sostituzione di ἀσεβείας αὐτῶν

con των ασεβειων in Ψ 630. 1505. 1852. 2495 e l'immissione di λογων in ⚭ A C 33. 81. 323. 630. 1241. 1505. 1739. 2495. e in vg^{mss} sa e, cosa ancora più indicativa, in sy. La versione siriana, in questo caso, è unanime nell'inclusione del corrispondente siriano di λογων: questo dipende dal fatto che, almeno in alcuni rami della tradizione, soprattutto in quelli testimoniati dalla versione *Harklensis*, che tiene presente sempre e comunque il testo greco di partenza e che cerca di imitarne il tenore e la lingua, il traduttore conosceva la versione di G (o una abbastanza simile a quella di G).

⁶ Cfr. D.C. OLSON, 'Those Who Have Not Defiled Themselves with Women': *Revelation 14:4 and the Book of Enoch*, «Catholic Biblical Quarterly» 59 (1997), pp. 492-510; criticando A. YARBRO COLLINS, *Women's History and the Book of Revelation*, «Society of Biblical Literature Seminar Papers» 1987, pp. 80-91, che pure riconosce notevoli similarità tra *Apocalisse* 14,4 e il *Libro dei Vigilanti*, ma non le attribuisce ad una citazione voluta, Olson ritiene che qui l'A. stia citando la versione aramaica del testo, come si evince dall'uso del verbo μολύνω in *Apocalisse* 14,4 contro l'uso di μαιίνω in *Libro dei Vigilanti* (1*Enoc* 15,3 = p. 29 [ed. BLACK]); la frase di *Libro dei Vigilanti* 15,3 (... καὶ μετὰ τῶν θυγατέρων

stimonianze di autori del periodo in questione che o non conoscevano le lingue semitiche e che, di conseguenza, potevano trarla solo da un testo o da una recensione greci, o in forme testuali che possono essere spiegate solo mediante l'esistenza di altre forme testuali greche abbastanza divergenti da G.

Tralasciando le allusioni contenute al peccato angelico primordiale, la cui referenza primaria resta pur sempre il racconto di *Genesi* (6,1-4) unito comunque ad altre tradizioni di non sempre facile identificazione (vd. il caso di Giuseppe, *Ant.* I,2,2-3,1 o di Filone, *Gig.* 2-4; *Q. Gen.* 1,92), preferiamo – per questa rassegna – riferirci ad allusioni a luoghi che *non possono non derivare* da *1Enoc* e che, quindi, mettono in luce una certa conoscenza di una qualche versione (o forma) greca della tradizione enochica nel mondo greco-romano tra il I e il III sec. della nostra era⁷.

Tralascieremo anche quei testi che, seppur ambientati nel mondo della diaspora, hanno potuto trarre i loro riferimenti da una tra-

duzione diretta dall'aramaico e la cui testimonianza, ai fini del nostro discorso, è poco probante (il caso di *2Enoc*, ad esempio; quasi certamente la traduzione paleoslava è stata eseguita sul greco. Ma questo non elimina la difficoltà se effettivamente il testo fosse stato scritto originariamente in greco e se – problema ancora più spinoso – i testi di riferimento di *1Enoc* utilizzati dal redattore/autore fossero tratti da una traduzione greca o, cosa più probabile, da un'originale aramaico⁸).

1. L'Epistola di Barnaba

Un caso abbastanza indicativo per il nostro argomento è rappresentato dalle allusioni contenute nell'*Epistola di Barnaba*; il contesto primario dello scritto è, da un lato, quello alessandrino (vd. il rapporto che è possibile stabilire con Clemente Alessandrino, primo autore che cita l'epistola: punti di contatto si trovano su questioni riguardanti la soteriologia, l'interesse per gli stessi soggetti, il ricorso agli stessi

ὄν ἐμολύνθησαν...) non ci è pervenuta nei frammenti aramaici di *1Enoc* di Qumran, ma si trova, in un contesto e in un'espressione abbastanza similari, nel fr. 4Q531 del *Libro dei Giganti* (cfr. MILIK, *The Books of Enoch*, p. 308); lì, per il verbo greco, è presente la forma aramaica אַמְלִיךְ. L'ebraico e l'aramaico אַמְלִיךְ sono usati, nella Bibbia ebraica, in svariati contesti, il più delle volte cultuali. La LXX rende, abitualmente, אַמְלִיךְ con μολύνω (mentre μολύνω compare rare volte); ma nel periodo ellenistico-romano i due termini sono quasi intercambiabili (e μολύνω ricorre sempre in contesti cultuali, proprio in quei contesti in cui viene usato anche אַמְלִיךְ: ad es. vd. *1 Maccabei* 1,62-63; *2 Maccabei* 5,27; *Lettera di Aristeo* 106, 152; cfr. OLSON, p. 497, n. 20).

⁷ Per le motivazioni di questa esclusione cfr. la cautela mostrata da S. CHIALÀ in «Biblica» 85 (2004), p. 143: «... a un certo punto il tema della caduta angelica sembra essere diventato una sorta di concetto di cui forse gli immediati fruitori ignoravano l'origine enochica».

⁸ Sulla lingua di *2Enoc* cfr. M. ENRIETTI, *Introduzione del traduttore*, in P. SACCHI (cur.), *Apocrifi dell'Antico Testamento II*, UTET, Torino 1989, pp. 479-489; P. SACCHI, *Introduzione del curatore*, in Id. (cur.), *Apocrifi II*, cit., p. 499. Non è chiaro nemmeno il rapporto che c'è tra la recensione A e la recen-

sione B; sembra comunque che la tesi proposta dallo Schmidt nel 1921 sia ancora da sostenere: tra le due la recensione più antica sarebbe quella breve ed entrambe deriverebbero da due originali greci distinti (cfr. N. SCHMIDT, *The Two Recensions of Slavonic Enoch*, «Journal of the American Oriental Society» 41 [1921], pp. 307-312). Nonostante ciò l'Andersen rileva come molte espressioni, pur giunte al paleoslavo tramite il greco, spesso mantengano le caratteristiche di veri e propri calchi ebraici (cfr. F.I. ANDERSEN, 2 [*Slavonic Apocalypse of*] *Enoch*, in J.H. CHARLESWORTH (cur.), *Old Testament Pseudepigrapha I*, Doubleday, Garden City NY 1981, pp. 99 ss.). Sulla storia che sta dietro al testo più antico vd. i recenti studi di A.A. ORLOV, 'Noah's Younger Brother': *Anti-Noachic Polemics in 2 Enoch*, «Heno-ch» 22/2 (2000), pp. 259-273; *Melchizedek Legend of 2 (Slavonic) Enoch*, «Journal for the Study of Judaism» 31 (2000), pp. 23-38; *On the Polemical Nature of 2 (Slavonic) Enoch: A Reply to C. Böttrich*, «Journal for the Study of Judaism» 34 (2003), pp. 274-303 (articolo che risponde alle obiezioni di C. BÖTTRICH, *The Melchizedek Story of 2 [Slavonic] Enoch: A Reaction to A. Orlov*, «Journal for the Study of Judaism» 32 [2001], pp. 445-470). Per una rassegna completa dei luoghi di *1Enoc* ripresi da *2Enoc* vd. SACCHI (cur.), *Apocrifi II*, pp. 499-507.

metodi, tutti elementi che derivano dall'eredità del giudaismo ellenistico di Filone)⁹ e, dall'altro, quello siro-palestinese, come si evince dai numerosi contatti con la *Didachè* e le tradizioni riguardanti le «Due vie» (cfr. *Barnaba* 18-20 // *Didachè* 1-3)¹⁰; ciò non toglie, però, che il caso delle allusioni ad *IEnoc* contenute nel testo ci fanno propendere per una derivazione da un testo greco e non da uno aramaico.

La prima citazione è contenuta in 16,5b e sembra alludere, stando almeno alla rassegna del Denis, a *IEnoc* 89,56; di questo luogo non è rimasta traccia nei frammenti aramaici rinvenuti a Qumran. Il confronto deve essere, di conseguenza, condotto sull'etiopico. Non è ancora ben chiara la *Vorlage* di questa versione: il dibattito, negli ultimi anni, è stato rianimato dalla pubblicazione di un articolo di Piovanelli¹¹. Lo studioso si scaglia soprattutto contro la tesi dell'Ullendorf e dello Knibb, che vedono

nel testo etiopico una traduzione dell'originale aramaico e non del greco¹²; ma se in molti casi le argomentazioni di Piovanelli convincono, è pur necessario sottolineare che sia l'Ullendorf che il Knibb spesso ricorrono al concetto di «dipendenza mista», per cui non è impossibile pensare ad una recensione etiopica che spesso ricorre al greco per chiarire l'aramaico e viceversa. A ciò si unisca la presenza di numerosi errori presenti nel testo etiopico che possono essere spiegati sulla scorta di una cattiva lettura dell'aramaico: in *IEnoc* 101,4, ad esempio, il testo etiopico legge «tu non vedi i re delle navi?», quando il contesto richiederebbe – con maggiore senso – «i marinai delle navi». Knibb e Ullendorf pensano, giustamente, sulla scorta di Halévy, che l'etiopico abbia letto male la parola aramaica מלחאי interpretandola come מלכאי¹³ (per altri esempi di questo tipo cfr. Knibb-Ullendorf, *The Ethiopic Book of Enoch*, II vol., pp. 40-42).

⁹ Cfr. P. PRIGENT-R.A. KRAFT, *Épître de Barnabé*, Cerf, Paris 1971 («Sources chrétiennes» 172), pp. 20-22.

¹⁰ Sui rapporti tra *Barnaba* e *Didachè* cfr. H.J. CADBURY, *The Epistle of Barnabas and the Didache*, «Jewish Quarterly Review» 26 (1936), pp. 403-406; R.H. CONNOLLY, *The Didache in Relation to the Epistle of Barnabas*, «Journal of Theological Studies» 33 (1931-1932), pp. 237-253; *Barnabas and the Didache*, «Journal of Theological Studies» 38 (1937), pp. 165-167; F.X. FUNK, *Der Barnabasbrief und die Didache*, «Theologische Quartalschrift» 79 (1897), pp. 617-679; E.J. GOODSPEED, *The Didache, Barnabas and the Doctrina*, «Anglican Theological Review» 27 (1945), pp. 228-247; J. MUILENBURG, *The Literary Relations of the Epistle of Barnabas and the Teaching of the Twelve Apostles*, Marburg 1929; C. TAYLOR, *The Didache and the Epistle of Barnabas*, «Expositor» 3 (1886), pp. 401-428. Per contributi più recenti vd. la bibliografia raccolta in G. VISONÀ, *Didachè. Insegnamento degli apostoli. Introduzione, testo, traduzione e note*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000 e M. DEL VERME, *Didachè e origini cristiane. Una bibliografia per lo studio della Didachè nel contesto del giudaismo cristiano*, «Vetera Christianorum» 38 (2001), pp. 5-39; 223-245 (e il relativo aggiornamento pubblicato in «Annali di storia dell'esegesi» 20/2 [2003], pp. 495-584). Sulla tradizione delle «Due vie» come lascito di un ambiente di ascendenza palestinese cfr. J.P. AUDET, *Affinités littéraires et doctrinales du Manuel de Discipline*, «Re-

vue biblique» 59 (1952), pp. 219-238; 60 (1953), pp. 41-82 e M. DEL VERME, *Did. 16 e la cosiddetta «apocalittica giudaica»*, «Orpheus N.S.» 22/1-2 (2001), pp. 39-76 (ora in *Didache and Judaism: Jewish Roots of an Ancient Christian-Jewish Work*, T. & T. Clark, London-New York 2004, pp. 221-262).

¹¹ Cfr. Sulla *Vorlage* aramaica dell'*Enoch* etiopico, «Studi classici e orientali» 1987, pp. 545-595.

¹² Cfr. E. ULLENDORF, *An Aramaic Vorlage of the Ethiopic Text of Enoch*, in *Is Biblical Hebrew a Language? Studies in Semitic Languages and Civilization*, Harrassowitz, Wiesbaden 1977, pp. 172-180 e M.A. KNIBB (with the coll. of E. ULLENDORF), *The Ethiopic Book of Enoch: A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments*, Clarendon, Oxford 1978, II vol., pp. 37-46. Il problema, anche se limitatamente al *Libro delle Parabole*, era stato affrontato anche da N. SCHMIDT, *The Original Language of the Parables of Enoch*, in R.F. HARPER-F. BROWN-G.F. MOORE (eds.), *Old Testament and Semitic Studies in Memory of W.R. Harper*, Chicago 1908, II vol., pp. 329-349; *The Apocalypse of Noah and the Parables of Enoch*, in *Oriental Studies Dedicated to Paul Haupt*, Baltimore-Leipzig 1926, pp. 111-123.

¹³ Cfr. KNIBB-ULLENDORF, *The Ethiopic Book of Enoch*, II vol., p. 39 e J. HALÉVY, *Recherches sur la langue de la rédaction primitive du Livre d'Énoch*, «Journal Asiatique» 9 (1867), p. 392. La spiegazione fornita da Bonner e, in parte, dal Piovanelli non sembra convincente: non sembra possibile ritenere che l'errore sia ascrivibile al traduttore greco, soprattutto

Del luogo citato nell'*Epistola di Barnaba* non è comunque rimasta traccia nemmeno in G; non a caso il Nickelsburg parla di un testo di incerta origine¹⁴. Il confronto con l'etiopico, inoltre, quale traduzione dall'aramaico, evidenzia una serie di divergenze che non possono essere spiegate come generiche varianti testuali.

Epistola di Barnaba

16,5b Καὶ ἔσται ἐπ' ἑσχάτων τῶν ἡμερῶν, καὶ παραδώσει κύριος τὰ πρόβατα τῆς νομῆς καὶ τὴν μάνδραν καὶ τὸν πύργον αὐτῶν εἰς καταφθοράν.

TE (Martin)¹⁵

Puis je le vis abandonner leur maison et leur tour et les livrer toutes (les brebis) aux lions, afin qu'il les déchirent et les dévorent, - [à toutes les bêtes]¹⁶.

TE (Knibb)

And I saw how he left that house of theirs and their tower and gave them all into the hands of the lions, that they might tear them in pieces and devour them, into the hands of all the animals¹⁷.

TE (Fusella)

Ed io vidi che Egli aveva lasciato quella loro casa e la loro torre e le aveva tutte gettate nelle mani dei leoni affinché le sbranassero e, nelle mani di tutti gli animali, affinché le divorassero¹⁸.

TE (Nickelsburg)

And I saw that he abandoned that house of theirs and their town, and he threw them all into the hands of the lions so that they might tear them in pieces and devour them – into the hands of all the beasts¹⁹.

perché il Papiro Chester Beatty (in sigla GB; cfr. C. BONNER, *The Homily on the Passion by Melito Bishop of Sardis with Some Fragments of the Apocryphal Ezekiel*, London 1940, pp. 5-8), conserva la lezione τοὺς ναυκλήρους. Non è sufficiente nemmeno dire che, di conseguenza, il traduttore etiopico si era trovato a disagio di fronte al termine greco e l'aveva sostituito con la parola «re», visto che esso si trova anche in *Atti* 27,11 e la versione etiopica del passo presenta il corretto termine equivalente.

¹⁴ Cfr. *I Enoch I*, p. 87.

¹⁵ La dicitura TE indica «Testo Etiopico»; il nome fra parentesi indica le traduzioni effettuate su quella versione.

¹⁶ F. MARTIN, *Le livre d'Hénoch traduit sur le texte éthiopien*, Paris 1906, p. 216.

¹⁷ KNIBB, *The Ethiopic Book of Enoch*, II vol., p. 209. Notiamo come la traduzione effettuata dal Lau-

Come si evince da un confronto anche sommario con alcune delle traduzioni moderne effettuate sull'etiopico tre sono le possibili spiegazioni per le divergenze evidenti tra il testo greco trasmesso dall'*Epistola di Barnaba* e quello etiopico: o il Denis sbaglia nel riferire che il testo protocristiano alluda a quel luogo in particolare di *IEnoc* (etiopico), o ha ragione il Nickelsburg nel sottolineare l'incerta origine dell'*excerptum* o è possibile che l'*Epistola* stia alludendo ad una forma di *IEnoc* non nota da altre testimonianze e radicata in un contesto di lingua greca. Per quanto concerne la prima possibilità è importante sottolineare che non è sicura la connessione tra citazione contenuta nell'*Epistola* e 89,56 di TE; ma è pur vero che il luogo trasmesso da *Barnaba* 16,5b non è presente in nessuna forma trasmessa di *IEnoc*, greco o etiopico o aramaico che sia. Per questo lo stesso Nickelsburg ha ragione nel sottolineare l'incerta origine del frammento citato dall'*Epistola*. C'è da dire che il Nickelsburg opta anche per una seconda possibilità, una parafrasi di *IEnoc* 89,56.60.66-67 + citazione di *IEnoc* 91,13 (in *Epistola di Barnaba* 16,5b)²⁰; ma anche questa proposta non sembra convincerci. Al di là della coincidenza della frase iniziale della citazione con 91,13 di TE (non è nemmeno una coincidenza totale, visto che il TE parla della «fine dell'ottava settimana», mentre il testo dell'*Epistola* parla della «fine dei tempi»²¹), non è possibile pensare ad una

rence nel 1833 non contenga il testo in esame (cfr. R. LAURENCE, *The Book of Enoch the Prophet: An Apocryphal Production*, Oxford 1833, p. 135); questo perché la sua traduzione venne effettuata su un manoscritto etiopico della *Bodleian Library* appartenente alla famiglia β (in sigla il ms. H). Questi manoscritti – come è noto – vennero sottoposti ad un processo di revisione del testo: cfr. A. LOPRIENO, *Storia del testo*, in SACCHI (cur.), *Apocrifi I*, pp. 456-461.

¹⁸ SACCHI (cur.), *Apocrifi I*, p. 618.

¹⁹ NICKELSBURG, *I Enoch I*, p. 367.

²⁰ Cfr. NICKELSBURG, *I Enoch I*, p. 87.

²¹ Il frammento aramaico 4QEn^g I,4 = *IEnoc* 93,9-10 + 91,11-17 è ancora più esplicito nel collegare il termine «fine» con l'ottava settimana della sezione precedente mediante l'uso di סופה: יקנון ועם סופה יקנון (cfr. MILIK, *The Books of Enoch*, pp. 265-266; tav. XXIII).

variazione voluta o ad una parafrasi *stricto sensu*, semplicemente per il fatto che i luoghi di TE richiamati dal Nickelsburg non sembrano avere una connessione con una generica fine dei tempi ma con una rigida scansione del tempo in settimane (cosa che non si evince affatto dalla citazione dell'*Epistola di Barnaba*).

Un primo aiuto alla intricata questione può venire dai riferimenti contenuti nella versione/ampliamento di Giorgio Sincello; la *Cronografia* di questo autore risale al IX secolo e.v., ed egli stesso dichiara di aver tratto gli *excerpta* della versione dal monaco Panodoro, attraverso la mediazione della cronaca di Anniano, entrambi degli inizi del V secolo²². Non è dato sapere il tramite da cui Panodoro e Anniano hanno tratto le loro versioni greche di *IEnoc*, ma è necessario assumere il fatto che entrambi operassero su un testo greco e non su uno aramaico, visto che non sappiamo fino a che punto essi conoscessero le lingue semitiche. Si pensa, comunque, che un ruolo di grande rilievo nella trasmissione di un testo greco (o di *excerpta* di esso) nel mondo della diaspora sia stato esercitato da Alessandro Poliistore e da Eupolemo. Lo stesso Sincello, d'altronde, cita un lungo estratto dall'opera di Poliistore (cfr. rimandi in Laurence, *The Book of Enoch the Prophet*, pp. XXXIV-XXXV) e un *excerptum* dal libro di Enoc non noto da altre tradizioni testuali che già Fabricius faceva derivare dall'opera del Poliistore²³. Allo stesso modo la figura di Eupolemo ha contribuito in un certo qual modo alla diffusione di qualche *excerptum* greco di *IEnoc*; sempre Poliistore, citato da Eusebio, ricorda che lo storico aveva scritto su Enoc e sulla sua invenzione dell'astrologia in un'epoca di molto precedente ai greci e agli egiziani (cfr. EUSEBIO, *Praep. Ev.* IX,17)²⁴.

Ulteriori prove del fatto che doveva esistere una versione greca di *IEnoc* diversa da quella trasmessa da G (non necessariamente estesa quanto quella; essa poteva essere più breve o composta da *excerpta* di diversa provenienza come nel caso delle citazioni presenti nell'opera del Poliistore) sono la successiva citazione di *IEnoc* presente in *Barnaba* 16,6b, la versione trasmessa dal Sincello, con i suoi numerosi ampliamenti, e gli *excerpta* contenuti nell'opera di Celso e negli scritti di Clemente Alessandrino.

Per quanto riguarda l'altra citazione presente nell'*Epistola di Barnaba* (cfr. 16,6b) il testo greco riportato dall'Autore dice:

Καὶ ἔσται τῆς ἑβδομάδος συντελουμένης οἰκοδομηθήσεται ναὸς θεοῦ ἐνδόξως ἐπὶ τῷ ὀνόματι κυρίου

L'identificazione con *IEnoc* 91,13 anche in questo caso crea diverse difficoltà; sia Denis che Kraft-Prigent nella loro edizione dell'*Epistola di Barnaba* identificano il testo citato con *IEnoc* 91,13 (cfr. *Apocalypsis Henochi graece*, p. 13; *Épître de Barnabé*, p. 192, n. 1), ma – confrontando il testo con la versione etiopica – emergono notevoli differenze (del luogo non è rimasta purtroppo traccia in G). Così come trasmesso dalla tradizione etiopica 91,13 dice: «E alla fine di essa (settimana) acquisteranno le case a causa della loro giustizia e sarà costruita la casa per il gran Re, a gloria, in eterno» (trad. Fusella, p. 634); il testo amarico (cfr. *ibid.*, n. 10) amplia ulteriormente il passo: «... e sarà costruito per il potente re, per il Signore, affinché in esso sia lodato in eterno, il tabernacolo...». Il frammento aramaico 4QEn^g I,4 = 1En 93,9-10 + 91,11-17 (cfr. MILIK, *The Books of Enoch*, cit., pp. 265-269, tav. XXII) presenta ugual-

²² Cfr. MILIK, *The Books of Enoch*, p. 72. Cfr. anche W. ADLER, *Berosus, Manetho, and I Enoch in the World Chronicle of Panodorus*, «Harvard Theological Review» 76 (1983), pp. 419-442. Lo stesso Sincello ammette, in 48,1-2 (ed. W. DINDORF, CSHB, Weber, Bonn 1829), di citare da un libro «apocrifo e contaminato da giudei ed eretici».

²³ Cfr. J. FABRICIUS, *Codex Pseudepigraphus Veteris Testamenti*, Hamburgi 1722, I vol. p. 198.

²⁴ Sulla tradizione che vede in Enoc il fondatore dell'astrologia e, più in generale, della scienza cfr. P.S. ALEXANDER, *Enoch and the Beginnings of Jewish Interest in Natural Science*, in C. HEMPEL - A. LANGE - H. LICHTENBERGER (eds.), *The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiential Thought*, Leuven University Press, Leuven-Paris 2002, pp. 223-243.

mente notevoli variazioni: «E alla fine di essa acquisteranno ricchezze con giustizia, è sarà costruito il Tempio [re]gal[e] del Grande nella sua splendida magnificenza per tutte le generazioni future»²⁵. Al di là del fatto che in questo caso il testo etiopico non sembra avere connessione con la versione aramaica (è questo uno dei casi in cui è evidente una *Vorlage* mista [aramaico-greca] della versione etiopica), il testo trasmesso dall'*Epistola di Barnaba* sembra essere il lascito di una versione greca che – tenendo maggiormente presente una consonanza con l'aramaico – è testimonianza di uno sviluppo autonomo di una versione redatta in greco non nota da altre testimonianze²⁶.

2. La versione trasmessa da Giorgio Sincello

La versione trasmessa dal Sincello (abbr. Sync), monaco bizantino vissuto agli inizi del IX secolo, si presenta con numerosi ampliamenti e varianti, nonché con inserzioni e/o tagli di notevole interesse. Nella sua edizione critica della versione greca di *IEnoc* M. Black si è premurato di inserire il testo del Sincello nei punti in cui questo sembra corrispondere alla versione tramandata da G; se questa operazio-

ne appare estremamente utile dal punto di vista editoriale (dato che offre agli studiosi l'opportunità di notare le similarità e le divergenze tra le due versioni), dal punto di vista critico, però, ci sembra alquanto opinabile, proprio perché l'edizione del Black si presenta come una «edizione critica» e Sync non può essere considerata una «variante» di G.

Molto spesso gli studiosi hanno ritenuto che Sync fosse una libera parafrasi o riscrittura della versione trasmessa da Panodoro, con in più inserzioni provenienti in alcuni casi da non meglio identificate «fonti», in altri dalla fantasia del monaco bizantino²⁷. Ma questa lettura non ci sembra convincente, non essendo aderente alle modalità compositive dell'epoca in cui il Sincello redasse la sua *Cronografia*; la cultura e la civiltà bizantina rappresentano un momento della storia dell'Occidente in cui le persone dedite alle lettere e allo studio tesaurizzavano e tramandavano i propri precedenti nell'ambito di una civiltà «colta» o «del libro»²⁸. Analizzando attentamente le inserzioni del Sincello si comprende come queste non possano essere una libera parafrasi o invenzione letteraria del monaco bizantino, ma il lascito di una ben precisa trasmissione presente in ambienti cultural-

²⁵ ועם סופה יקנון נכסין בקשוט ויתבנא היכל מלכות רבא ברבות זזה לכול דרי עלמין (MILIK, *The Books of Enoch*, p. 266).

²⁶ Ciò è evidente non solo dalla resa del termine היכל con il greco ναός (il termine nel greco della LXX è reso, il più delle volte, con ἱερόν; ναός, di contro, rende più spesso עולם: cfr. A. SPATAFORA, *From the "Temple of God" to God as the Temple. A Biblical Theological Study of the Temple in the Book of Revelation*, PUG, Roma 1997, «Tesi Gregoriana. Serie Teologia» 27, p. 55), ma nella sintesi del luogo compiuta attraverso l'eliminazione di frasi come רבא ברבות זזה ויקנון נכסין בקשוט. Certamente, per quanto concerne questo *excerptum*, si potrebbe anche ritenere che l'A. dell'*Epistola di Barnaba* stia citando la versione aramaica a memoria, per cui avrebbe involontariamente omesso alcune parole del testo aramaico di partenza. Ma questo ci sembra abbastanza improbabile proprio in virtù del fatto che l'A. sembra fare uso di *Testimonia* per quanto riguarda la ripresa di materiali derivanti dalla tradizione (cfr. P. PRICENT, *Les Testimonia dans le Christianisme primitif. L'Épître de Barnabé [I-XVI] et ses sources*, Gabalda, Paris 1961, pp. 16-

28 e R.A. KRAFT, *Barnabas' Isaiah Text and the 'Testimony Book' Hypothesis*, «Journal of Biblical Literature» 79 [1960], pp. 336-350; *The Epistle of Barnabas, its Quotations and their Sources*, Tesi dattiloscritte dell'Università di Harvard (1961).

²⁷ È questa la tesi del Denis: cfr. *Apocalypsis Henochi*, p. 8.

²⁸ Cfr. A. GARZYA, *Lingua e cultura nella grecità tardoantica e bizantina*, in Id., *Percorsi e tramiti di cultura*, D'Auria, Napoli 1997, pp. 107-117; vd. anche, nello stesso volume, *Traduzioni di testi religiosi latini a Bisanzio*, pp. 127-141 con interessanti spunti di carattere metodologico. Vedi anche il recente contributo di R. MAISANO, *Filologia neotestamentaria e filologia bizantina. Riflessioni sulle problematiche comuni e gli indirizzi attuali*: «Rassegna di teologia» 43 (2002), pp. 892-909, dove viene messo in rilievo non solo l'importante influsso del greco del Nuovo Testamento nella cultura bizantina, ma anche quello della LXX. Questo prepotente influsso linguistico deriva certamente dall'utilizzo e dalla tesaurizzazione dei testi considerati «biblici» e delle tradizioni ad essi connesse.

mente «alti». La sezione corrispondente più o meno a 8,1-4 di G mostra una certa dimestichezza con la tradizione enochica (la narrazione segue, in sostanza, quella di G e quella presente nella tradizione aramaica ed etiopica, ma con una grande libertà terminologica e con interessanti inserzioni²⁹), mentre l'ampliamento del capitolo 9, ad esempio, è troppo circostanziato e troppo particolareggiato per essere una sua invenzione. L'uso di termini quali ἀρχάγγελοι o ἁγίων τοῦ οὐρανοῦ testimoniano una vicinanza notevole con concezioni del giudaismo del secondo Tempio (cfr. *Apocalypsis Henochi*, p. 23)³⁰. A ciò si unisca che alcune tradizioni presenti nel *Libro di Noè* rinvenuto a Qumran trovano una certa consonanza con alcuni *excerpta* presenti in Sync³¹.

Questa situazione testuale, per quanto concerne Sync, è stata comunque già notata nella storia degli studi sulla tradizione enochica: sia il Charles, così come Barthélemy-Milik hanno ritenuto di scorgere in Sync un «originale» greco³²; sebbene questa posizione estrema sia abbastanza difficile da sostenere, è pur vero che le intuizioni di questi studiosi hanno colto nel giusto soprattutto nel mettere in rilievo l'autonomia della recensio sincelliana rispetto a G. Certamente quella del Sincello non rappresenta un originale greco (originale rispetto a cosa?), ma un'autonoma versione greca di parti del testo di *IEnoc*.

Assunto questo principio è chiaro come i molti *excerpta* presenti nella *Cronografia* di Sincello non siano noti da altre testimonianze;

se il riferimento contenuto in *Epistola di Barnaba* 16,5 appartiene ad una versione greca di *IEnoc* (cosa tutt'altro che sicura), proprio sulla scorta della testimonianza offerta dal Sincello, la mancata attestazione in altre forme tradite del testo greco di *IEnoc* non è elemento che, automaticamente, può fungere da argomento contrastante.

Sulla scorta di queste affermazioni anche l'altra allusione contenuta in *Epistola di Barnaba* (4,3-4) può essere spiegata come il lascito di un testo greco di *IEnoc* non altrimenti noto; l'autore dell'epistola sottolinea con forza l'importanza di Enoc come sostenitore dell'imminenza della fine e esplicitamente dichiara di parafrasare e citare un'affermazione del personaggio (4,3-4):

Τὸ τέλειον σκάνδαλον ἤγγικεν, περὶ οὗ γέγραπται, ὡς Ἐνώχ λέγει (Prigent-Kraft, *Épître de Barnabé*, p. 92).

Gli studiosi hanno discusso molto su questa allusione; ma se non sembra esserci dubbio sulla sua connessione con materiale enochico non altrimenti noto (non a caso Denis la inserisce nella sua lista di frammenti e citazioni di *IEnoc* greco³³), Kraft ha comunque mostrato che, almeno per 3a, ci troviamo di fronte ad un commento che – presumibilmente – ha inglobato anche parte del testo commentato, almeno nell'espressione «Τὸ τέλειον σκάνδαλον»³⁴. Il testo parafrasato non è noto da alcun testimone; tanto è vero che la traduzione latina del-

²⁹ Vd. la frase:

πάντες οὗτοι ἤρξαντο ἀνακαλύπτειν τὰ μυστήρια ταῖς γυναιξίν αὐτῶν καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῶν e l'impiego del verbo ἀνακαλύπτειν come *terminus technicus*. Su questo uso vd. A. ΟΕΡΚΕ, s.v. ἀποκάλυψις κτλ.: «Grande lessico del Nuovo Testamento» 5 (1969), coll. 82-162.

³⁰ Per 9,1-11 (di G) la versione tramandata dal Sincello presenta due recensioni (Sync.¹ e Sync.²), una che sembra riferirsi a 9,1-4 di G e una a 9,1-11 sempre di G.

³¹ È il caso di 1Q19 e 1Q19bis. (cfr. D. BARTHÉLEMY - J.T. MILIK, *Qumran Cave I*, Clarendon, Oxford 1955, «Discoveries in the Judean Desert» 1, pp. 84.152); ma se le linee 1-2 di 1Q19 (ידידי גברו בארר) trovano consonanza in

IEnoc 8,4-9,4 così come trasmesso dalla versione etiopica, da G e da Sync¹⁻², il frammento 1Q19 bis (con corrispondenza in *IEnoc* 9,1-4) ha una certa vicinanza solo con *IEnoc* 8,4 di Sync². Con Sync² si indica una recensio del materiale enochico della *Cronografia* attestato in una precisa branca della tradizione manoscritta (cfr. *Apocalypsis Henochi*, pp. 14-15).

³² R.H. CHARLES, «Jewish Quarterly Review» 5 (1893), pp. 493 ss.; BARTHÉLEMY - MILIK, *Qumran Cave I*, pp. 84.152.

³³ Cfr. A. - M. DENIS, *Les pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament*, «Novum Testamentum» 6 (1963), spec. p. 314.

³⁴ Cfr. KRAFT, *The Epistle of Barnabas*, p. 122.

l'epistola ha corretto Enoc con Daniele, chiaramente influenzata da 4,5a, dove viene citato *Daniele* 7,7-8. Ma questa correzione è decisamente una *lectio facilior*. Nemmeno è certo se l'A. stia parafrasando *IEnoc* 89,61-64; 90,17 s. (TE), come suggeriscono Prigent e Kraft³⁵, visto che la sezione richiamata dai due autori si occupa dei settanta pastori messi da Dio in guardia del popolo e di questo fatto non è rimasta neppure la minima traccia nel nostro testo. Ma il v. 4 dell'*Epistola di Barnaba*, di contro, può – a mio avviso – venire in soccorso per una risoluzione del problema. Qui l'Autore, in continuità con il v. precedente, sembra voler confermare, questa volta attraverso una citazione diretta, quanto detto in 3a-b:

Λέγει δὲ οὕτως ὁ προφήτης: «Βασιλεῖαι δέκα ἐπὶ τῆς γῆς βασιλεύσουσιν, καὶ ἐξαναστήσεται ὄπισθεν μικρὸς βασιλεύς, ὃς ταπεινώσει τρεῖς ὑφ' ἐν τῶν βασιλειῶν» (PRIGENT - KRAFT, *Épître de Barnabé*, p. 94).

Prigent e Kraft connettono questa citazione, e le allusioni contenute in 3a-b, ad alcune tradizioni attestate anche in *Ascensione di Isaia* 4, *Marco* 13,20 e *Matteo* 24,22 (cfr. *Épître de Barnabé*, p. 95). Questo è certamente vero, ma riteniamo che la prudente (ma anche vaga) conclusione cui giungono contraddica l'esplicita affermazione dell'autore/redattore dell'*Epistola di Barnaba* (cfr. p. 95: «Le recours à semblables traditions [sc. petits morceaux apocalyptiques, de coloration très juive, et qui ont circulé en collections plus ou moins indépendantes dans le christianisme primitif] expliquerait assez bien les ressemblances et les différences entre les passages des évangiles, de l'*Ascension d'Isaïe* et de *Barnabé*»). L'A. in 3 ha esplicitamente riferito che quanto riporta è materiale di provenienza enochica; il v. 4 sembra, in questo ambito, una prosecuzione del 3, prosecuzione che cerca anche di spiegare meglio l'affermazione precedente attraverso una citazione vera e propria. La presenza di δὲ οὕτως è testimonianza della

volontà di connettersi a quanto detto immediatamente prima, mentre il verbo λέγει identifica quello che segue come una vera e propria citazione. La presenza dell'appellativo προφήτης sembra ancor di più confermare che la citazione è in continuità con quanto detto prima e proviene, anch'essa, da materiale enochico non altrimenti noto: la stessa *Epistola di Giuda* cita *IEnoc* 1,9 introducendo l'*excerptum* con il verbo προφητεύω (cfr. 14).

La maggiore ampiezza, almeno per i punti dove è possibile confrontare G e Sync, della versione greca trasmessa da Sincello, con le sue numerose inserzioni non note da altre testimonianze, permette di non forzare – almeno in quest'ultimo caso – le affermazioni contenute in *Epistola di Barnaba* 4,3-4; l'A. dichiara esplicitamente che i materiali confluiti in 4,3-4 sono di provenienza enochica; il fatto che questi non siano attestati in nessun testimone di *IEnoc* non ci autorizza a negare l'evidenza di quanto riferito dall'A. dell'epistola. Sync, in questo senso, è preziosa testimonianza del fatto che la versione greca di *IEnoc* non può essere rappresentata solo da G, ma che dovevano circolare diverse traduzioni/tradizioni greche di *IEnoc* (sia sottoforma di *excerpta*, che di narrazioni vere e proprie).

3. Celso e Clemente Alessandrino

Alla fine del II secolo va collocata l'attività di Celso, presso a poco a cavallo della persecuzione contro i cristiani del 177-180³⁶; la sopravvivenza della sua opera *Il discorso verace* si deve soprattutto ad Origene e alla sua confutazione della medesima, scritta – secondo i più – tra il 244 e il 249 (cfr. *Contro Celso* III,15 e VII,26). La prima allusione a *IEnoc* si trova in V,52³⁷; Origene si propone di criticare quella parte dell'opera di Celso in cui il polemista analizza le tesi di quei cristiani che sostengono che Gesù sia un angelo. Celso parte dall'ammissione (chiaramente retorica) che Gesù sia realmente un angelo, ma – sulla scorta di ciò –

³⁵ PRIGENT - KRAFT, *Épître de Barnabé*, p. 94.

³⁶ Cfr. G. JOSSA, *I cristiani e l'impero romano*, D'Auria, Napoli 1991, pp. 231-237 e W. DEN BOER, *La polémique antichrétienne du II^e siècle*: «La

doctrine de vérité» de Celse, «Athenaeum» 54 (1976), pp. 300-318.

³⁷ Cfr. ORIGENE, *Contro Celso*, a cura di A. COLONNA, UTET, Torino 1971, p. 467.

mette in rilievo come questo fatto non sia un *unicum*, dato che «ne son venuti anche degli altri, e persino sessanta o settanta alla volta, e che questi divennero cattivi e furono puniti, sprofondando sotterra in catene, e dicono ancora che le lacrime di costoro fanno le sorgenti calde della terra» (*Contro Celso*, pp. 467-468).

Questa allusione, almeno a prima vista, non sarebbe sufficiente a farci propendere per un utilizzo da parte del filosofo della versione greca di *IEnoc*; l'allusione al peccato angelico primordiale non è, di per sé, elemento probante visto che esso poteva provenire da altre fonti non direttamente ascrivibili alla tradizione enochica (uno su tutti il caso di *Genesi* 6). Ma in V,54 Origene dice chiaramente che Celso «cita con una confusione spaventosa gli argomenti tratti, senza comprenderli, dal libro di Enoch; né egli sembra aver letto o sapere lontanamente che i libri intitolati Enoch non sono generalmente considerati divini nelle chiese. Da questi libri si potrebbe dedurre che egli ha tratto l'affermazione che 'sono venuti sessanta o settanta per volta, e che divennero cattivi'» (*Contro Celso*, p. 470).

Origene si mostra abbastanza sicuro quando sostiene che Celso ha tratto le sue argomentazioni da una cattiva lettura dei libri di *Enoc*; addirittura sembra suggerire che la frase «sono venuti sessanta o settanta per volta» non sia una riflessione del filosofo sul mito dei vigilanti, ma una citazione derivante dalla stessa tradizione enochica, citazione estrapolata, nella sua ottica, quasi in maniera passiva.

L'edizione curata da Marcovich a proposito del numero settanta citato da Celso segnala in nota come possibile parallelo *IEnoc* 89,59 ss.³⁸; la sezione richiamata dall'editore appartiene al *Libro dei Sogni* ed è quella in cui si parla dei settanta pastori messi da Dio a sovrintendere sull'attività degli esseri umani. Come si spiega l'interpretazione offerta da Celso che associa il numero settanta agli angeli caduti? Certamente il numero riferito da Celso non si ritrova altrove, nella tradizione enochica (e in

quella genesiaca), associato specificatamente agli angeli caduti; è abbastanza probabile, quindi, che esso provenga proprio dalla sezione richiamata dal Marcovich.

Il passo di Celso, in questo senso, è abbastanza chiaro nell'associare il numero settanta ad angeli originariamente buoni ma divenuti cattivi:

Ελθεῖν γὰρ καὶ ἄλλους λέγουσι πολλάκις, καὶ ὁμοῦ γε ἐξήκοντα ἢ ἑβδομήκοντα: οὐς δὴ γενέσθαι κακούς καὶ κολάζεσθαι δεσμοῖς ὑποβληθέντας ἐν γῆ...
(MARCOVICH, p. 365)

La sezione del *Libro dei Sogni* a cui il filosofo starebbe alludendo si occupa ampiamente del rapporto tra Dio e il suo popolo; Dio, completamente insoddisfatto del suo popolo, lo lascia in mano a settanta pastori (o re) a loro volta sorvegliati dall'arcangelo Michele. Di costoro l'autore della sezione non riferisce esplicitamente l'identità, anche se in 90,24 li definisce «stelle», associandoli chiaramente – come nella tradizione enochica più antica (soprattutto il *Libro dei Vigilanti*) – agli angeli vigilanti o, al massimo, ai figli dei vigilanti nati dall'unione con le donne³⁹.

Un'associazione così precisa tra angeli e numero settanta, unita all'elemento della condanna, non deriva a Celso dalla tradizione degli angeli caduti attestata nel *Libro dei Vigilanti* e in *Genesi*, ma proprio dalla tradizione dei settanta pastori del *Libro dei Sogni*. Ciò è ulteriormente confermato dalla sovrapposizione da lui operata tra i termini *angelo* e *pastore*; la tradizione etiopica è abbastanza unanime nel riferirsi a questi personaggi col termine «pastore» (o «re»), mentre non sappiamo come i frammenti aramaici li definissero. Ma la definizione applicata da Celso non solo sembra tener presente che il termine «pastore» era interpretato nel prosieguo del *Libro dei Sogni* come riferimento a veri e propri angeli, ma che con il termine greco ἄγγελος si poteva definire non solo l'angelo *stricto sensu*, ma anche i sovrintenden-

³⁸ ORIGENES, *Contra Celsum libri VIII*, edidit M. MARCOVICH, Brill, Leiden-Boston-Köln 2001 («Supplements to Vigiliae Christianae» 54), p. 365, n. 6.

³⁹ Cfr. SACCHI (cur.), *Apocrifi I*, p. 618, n. 59.

ti, i capi, o i pastori (in senso metaforico, così come metaforico era l'utilizzo fatto dai primi cristiani) delle comunità cristiane delle origini. La stessa *Apocalisse*, d'altronde, attesta come il termine ἄγγελος fosse utilizzato nella doppia accezione di essere celeste e capo o pastore della comunità (sempre se questa interpretazione del termine è realmente corretta): se l'angelo citato all'inizio di ogni lettera che compone il settenario delle lettere rappresenta, oltre che un angelo propriamente detto, anche il pastore della comunità stessa, associato – secondo una mentalità profondamente radicata in alcune branche del giudaismo palestinese – ad un angelo (cfr. *Apocalisse* 2,1.8.12.18; 3,1.7.14), o – cosa ancora più probabile – se l'angelo *stricto sensu* è anche il pastore e il sovrintendente della comunità stessa, è chiaro che Celso in questo caso sta attingendo da una tradizione del *Libro dei Sogni* di matrice greca, dove il termine pastore della tradizione etiopica (e, presumibilmente, aramaica) è reso con quello greco di ἄγγελος.

Non sappiamo fino a che punto Celso conoscesse le lingue semitiche; solitamente si dice che egli era di origine italica o romana e che era un personaggio con cultura molto varia ed eclettica⁴⁰; se questo è vero non è impossibile sostenere che egli leggesse qualcosa in ebraico o in aramaico. Ma ciò che possiamo ricavare dalla sua opera è che egli non era al livello di un Porfirio che arrivò a dimostrare – con fondate argomentazioni filologiche – la letterarietà dell'ambientazione storica di *Daniele*⁴¹. Si sa che Celso leggeva la Bibbia secondo la versione dei LXX⁴², e che aveva una buona conoscenza del greco del Nuovo Testamento, come si evince dall'uso del termine σκύβαλα per definire i cristiani⁴³; ma non è possibile scandagliare oltre per cercare di dimostrare una sua conoscenza dell'ebraico e dell'aramaico.

Il riferimento al luogo dove i pastori vengono relegati, inteso come luogo terribile, fatto

di fuoco e sofferenza, sembra ancor di più confermare il fatto che a Celso era noto anche l'epilogo della vicenda dei settanta pastori; il fuoco, unito alle loro lacrime, riscalda «le sorgenti della terra» (cfr. *IEnoc* 90,23-25). In questo caso l'associazione tipicamente celsiana, frutto di una certa finezza letteraria, delle lacrime di questi personaggi al fuoco del luogo in cui sono stati gettati si presenta come una parafrasi piuttosto libera, ma anche piuttosto efficace, della conclusione della loro vicenda così come narrata nel *Libro dei Sogni*.

Il riferimento al *Libro dei Sogni* contenuto nella sua opera ci fa concludere quanto segue:

1. Celso aveva dovuto leggere – come d'altronde attesta lo stesso Origene – una porzione piuttosto ampia del *Libro dei Sogni* in una versione greca contenuta come *excerptum* in qualche opera sui giudei (Alessandro Polistore?) o in una forma autonoma;
2. la risposta di Origene, che mette l'accento sull'ignoranza di Celso per quanto concerne la canonicità della tradizione enochica, si riferisce ad una situazione a lui contemporanea e, *e contrario*, evidenzia come ancora all'epoca di Celso alcuni cristiani si servissero delle tradizioni enochiche per mostrare alcuni aspetti della messianicità di Gesù (cfr. *Contra Celsum* V,54 = p. 366-367 MARCOVICH);
3. una o più versioni greche, trasmesse in diverse forme, erano tradizioni vitali in alcune comunità cristiane ancora all'epoca di Celso, come evidenzia la frase Εἰ μὲν φαῖεν ὅτι μόνος, ἐλέγχοντο ἂν ἐναντία σφίσι ψευδόμενοι (V,52= p. 365 MARCOVICH);
4. Celso, che pure non conosceva le lingue semitiche (almeno stando ai dati che possiamo ricavare dalla sua opera), per quanto riguarda alcuni dibattiti cristologici presenti nelle comunità cristiane a lui prossime (quelle di Roma), aveva un quadro più circostanziato dei precedenti polemisti (ad

⁴⁰ Cfr. L. ROUGIER, *Celse contre les chrétiennes. La réaction païenne sous l'empire romain*, Copernic, Paris 1977, p. 22.

⁴¹ Cfr. G. JOSSA, *Il cristianesimo antico. Dalle origini al concilio di Nicea*, Carocci, Roma 1998, pp. 189-196.

⁴² Cfr. G.T. BURKE, *Celsus and the Old Testament*, «Vetus Testamentum» 36 (1986), pp. 241-245.

⁴³ Cfr. G. RINALDI, *Biblia Gentium*, Libreria Sacre Scritture, Roma 1989, p. 63.

esempio Aristide), con informazioni di prima mano piuttosto precise⁴⁴.

Per quanto riguarda le allusioni contenute negli scritti di Clemente Alessandrino la rassegna del Denis fa riferimento a *Eclogae Propheticae* II,1, LIII,4 (ed. O. STÄHLIN, *GCS* 17, 1909, p. 137, pp. 16-17, p. 152, 8-9) e *Stromata* V,1.10,2 (ed. O. STÄHLIN - L. FRÜCHTEL, *GCS* 52, 1960, p. 332, 16-20)⁴⁵. A questi riferimenti vanno aggiunti anche quelli presenti in *Stromata* III,7.59,2 (ed. O. STÄHLIN - L. FRÜCHTEL, *GCS* 52, 1960, p. 223, 10-11), e *Paedagogus* III,14,2 (ed. O. STÄHLIN, *GCS* 12, 1936, p. 244, 24-26). Ma se questi ultimi presentano solo qualche fugace cenno alla vicenda della caduta degli angeli, allo stesso modo quello contenuto in *Eclogae propheticae* (LIII,4) non può essere utile ai fini del nostro discorso proprio in virtù del fatto che sembra connettersi a quella tradizione di Eupolemo che vede Enoc come l'inventore dell'astronomia (e quindi potrebbe essere giunto a Clemente proprio attraverso il tramite dello storico); anche quello contenuto in *Stromata* V,1.10,2, nonostante qualche consonanza terminologica con *IEnoc* 16,3, si riferisce comunque alla vicenda degli angeli vigilanti, per cui – come osservato all'inizio di questo contributo – potrebbe derivare a Clemente da altre fonti non direttamente ascrivibili alla tradizione enochica.

Per quanto concerne il riferimento contenuto in *Eclogae Propheticae* II,1, di contro, è possibile osservare quanto segue: la citazione di *IEnoc* 19,3 (almeno secondo la rassegna del Denis) si trova strettamente connessa ad un riferimento al cantico dei tre giovani di *Daniele* 3,55 secondo la versione di Teodoziona; l'associazione operata da Clemente è chiaramente tematica, per cui – col mettere l'accento sull'onniveggenza di Dio – si conferma questa caratteristica attraverso il ricorso alla «tradizione». Secondo il Denis in questo caso l'Alessan-

drino sta citando *IEnoc* 19,3 TE (e G). Ma questa associazione ci sembra alquanto forzata; sia G che TE in quel punto discutono dell'assoluta particolarità ed eccezionalità del viaggio compiuto da Enoc e della sua capacità di scrutare tutte le cose precluse agli altri esseri umani. Visto che la citazione è unita a quella di *Daniele* 3,55 (Theod.), sezione del cantico di benedizione a Dio dei tre fanciulli nella fornace in cui vengono messe in rilievo le qualità eccezionali di Dio, identificare l'altra citazione di conferma immessa da Clemente con *IEnoc* 19,3 non ci sembra corretto. L'edizione curata da Stählin in nota rimanda a *2Enoc* 40,1.12 (cfr. *GCS* 17, p. 137, n. 16), ma anche in quel caso il riferimento non sembra molto probante, visto che il soggetto che parla è sempre Enoc e non Dio⁴⁶.

Ricordiamo, *en passant*, come le *Eclogae propheticae* fanno parte di quei lavori del corpus clementino «derivati da o connessi con l'insegnamento impartito nella scuola, perciò meno curati quanto allo stile (*Stromateis*) o addirittura sotto forma di annotazioni (*Estratti profetici, Estratti da Teodoto*)»⁴⁷; l'andamento centenario dell'opera non solo identifica il testo riportato come una vera e propria citazione argomentativa e funzionale all'insegnamento, ma conferma il fatto che l'accostamento tematico dei due luoghi citati (*Daniele* e *IEnoc*) è stato effettuato proprio in virtù della reciproca chiarificazione – nell'ottica dell'alessandrino – e della vicendevole spiegazione. Le spiegazioni possibili sono due: o Clemente ha re-interpretato il luogo enochico come riferimento alla onniveggenza di Dio e non di Enoc, spostando ed ampliando il significato del testo stesso, o ha attinto il luogo da un *excerptum* greco di *IEnoc* non altrimenti noto (sappiamo che Clemente viaggiò molto in Siria e in Palestina, ma è assolutamente certo il fatto che la sua conoscenza del giudaismo molto dovette all'influsso di Filone⁴⁸. In questo senso il greco rimase la sua lingua privilegiata nell'approccio alle fonti del

⁴⁴ Cfr. JOSSA, *I cristiani*, p. 232.

⁴⁵ Cfr. *Apocalypsis Henochi*, pp. 10-11.

⁴⁶ Cfr. SACCHI (cur.), *Apocrifi II*, pp. 554-555.

⁴⁷ M. SIMONETTI - E. PRINZIVALLI, *Storia della letteratura cristiana antica*, Piemme, Casale Monferrato 1999, p. 115.

⁴⁸ Cfr. D.T. RUNIA, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana. Uno studio d'insieme, «Vita e pensiero»*, Milano 1999, pp. 145-170.

giudaismo). Ritengo abbastanza improbabile la prima ipotesi; essendo l'opera una sorta di appunti per la scuola di Alessandria, credo che fosse intento di Clemente cercare di non spostare il significato originario dei riferimenti e delle citazioni utilizzati, ma quello di spiegarli attraverso il mutuo accoppiamento (tematico o terminologico). Evidentemente il passo, che lui stesso attribuisce a Enoc (ὁμοδοξῶν τῷ Ἐνώχ), doveva far parte di una fonte che citava estratti da una versione greca di *IEnoc* ulteriormente ampliata in qualche punto rispetto alla tradizione aramaica (e anche rispetto a quella testimoniata da G) abbastanza simile a Sync e associata da Clemente, almeno ideologicamente, a *Daniele* 3,55.

L'associazione di un passo della tradizione enochica al testo di *Daniele* per illustrare e dimostrare la tesi della onnivaghezza di Dio mette in luce come, nell'ambiente della scuola di Alessandria fondata da Panteno all'epoca di Clemente, alcune tradizioni enochiche fossero note e utilizzate dai cristiani a fini teologici. Questo conferma il quadro da noi tracciato del *Nachleben* delle tradizioni enochiche nel mondo greco-romano: dall'Egitto del II sec. alla Roma di Celso all'Alessandria di Clemente tradizioni enochiche di lingua greca diverse da G circolavano sottoforma di *excerpta* e con forme e contenuti spesso diversi da quelli tramandati dalla tradizione etiopica e aramaica.

4. Conclusioni

Dopo l'analisi del Milik contenuta nel suo celebre volume sui frammenti qumranici di *IEnoc* l'unico studioso che si è dedicato esplicitamente e specificatamente alla versione greca di *IEnoc* è il Larson⁴⁹; attraverso una convincente analisi filologica egli ha dimostrato come il testo trasmesso da G sia abbastanza antico e sorto nel giudaismo del periodo ellenistico-romano. Spostando l'indagine sul piano lessicale e linguistico (attraverso un'analisi se-

mantica) siamo giunti alle sue medesime conclusioni⁵⁰. Il presente contributo si pone, almeno idealmente, come naturale prosecuzione di quello, spostando però l'indagine dal piano linguistico a quello filologico e storico.

Ciò che è emerso è che, nell'ambito del mondo greco-romano a cavallo tra il I-II e il III sec. (prima della datazione più antica offerta di G e prima della datazione del papiro *Chester Beatty*: cfr. *Apocalypsis Henochi*, p. 7 e nn. 4-5), diverse forme (e diverse redazioni) greche più o meno vicine alla tradizione enochica dovevano circolare in diversi ambienti del cristianesimo antico. Parlo di vicinanza perché, come emerso dall'analisi effettuata, in molti casi le divergenze tra questi *excerpta* e le forme tramandate dalla tradizione aramaica ed etiopica sono piuttosto notevoli (in questo senso ritengo che si possa parlare di una «tradizione enochica greca e/o della diaspora» della quale, però, non è possibile conoscere le dimensioni né tanto meno gli esatti contenuti, così come le consonanze e le divergenze con la tradizione enochica aramaica ed etiopica). Come evidenziato dall'*Epistola di Barnaba* e indirettamente da Celso e da Clemente, inoltre, queste tradizioni erano fornite di grande autorità e venivano affiancate, in molti casi, a quelle che successivamente sarebbero state accolte nei diversi canoni.

Un'ulteriore prova di questa vitalità potrebbe essere fornita dai riferimenti contenuti nei *Testamenti dei XII Patriarchi*; la storia redazionale di questa raccolta è estremamente complessa e molto si è discusso e si discute sulla sua collocazione storica ed ideologica. Al di là del problema della lingua originale e delle relazioni tra le diverse recensioni (soprattutto quelle tramandate in lingua armena e slava, per non parlare delle due forme del testo greco⁵¹), dopo anni di studi in cui la tesi unitaria del Charles ha pesato in misura davvero eccessiva, credo che le tendenze attuali più importanti possano essere schematizzate nel seguen-

⁴⁹ Cfr. E.W. LARSON, *The Translation of Enoch: From Aramaic to Greek*, Diss. University of New York 1995; *The Relation between the Greek and Aramaic Texts of Enoch*, in L.H. SCHIFFMAN - E. TOV - J.C. VANDERKAM (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after Their Discovery (1947-1997)*. Procee-

dings of the Jerusalem Congress (July 20-25, 1997), Israel Museum, Jerusalem 2000, pp. 434-444.

⁵⁰ Cfr. L. ARCARI, *Il vocabolario della conoscenza nella versione greca del Libro dei Vigilanti. Per una definizione del Sitz im Leben della versione greca di IEnoc*, «Materia giudaica» 8/1 (2003), pp. 95-104.

te modo: da un lato l'opera del Becker e gli studi del Sacchi, dall'altro la prolifica produzione del De Jonge.

Il Becker parte dalla tesi unitaria del Charles, ma non può fare a meno di riconoscere nella raccolta almeno tre stadi diversi, i primi due giudaici e il terzo cristiano; lo stadio cristiano, in questa prospettiva, viene ricondotto alla categoria, davvero troppo generica, di «interpolazione»⁵². Segue in massima parte la tesi del Becker il Sacchi, nonostante una maggiore tensione verso una unità più accentuata (unità che viene ricondotta all'alveo ideologico dell'essenismo)⁵³. Alla tesi delle interpolazioni cristiane sembra aderire anche Charlesworth e numerosi studiosi soprattutto americani⁵⁴. Il De Jonge, di contro, concentra la propria attenzione sulla fase cristiana della raccolta (fase che neanche il Becker aveva potuto negare) e

mette in rilievo come il concetto di «interpolazione» sia davvero troppo generico per descrivere quella specifica fase della storia della raccolta. Il De Jonge nota, a mio avviso giustamente, come gli interventi redazionali che possono essere ricondotti ad una mano «cristiana» siano troppo pesanti e vadano ad intaccare, in molti casi, la stessa struttura di fondo del testo. Questo vuol dire che la raccolta era stata utilizzata da alcune comunità cristiane (che il De Jonge colloca nel II sec.) con profondi radicamenti nelle tradizioni giudaiche, ma che comunque leggevano e interpretavano la stessa raccolta adattandola alle proprie esigenze culturali e religiose⁵⁵. Se il concetto di «interpolazione» è categoria corretta in un'ottica rigorosamente filologica, dal punto di vista storico può diventare fuorviante, essendo le tradizioni considerate autorevoli nell'ambito del giuda-

⁵¹ Su tutti questi problemi vd. la classica trattazione di R.H. CHARLES, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, London 1908, pp. XXII-XXXVII. Charles riteneva che la lingua originale della raccolta fosse l'ebraico (cfr. p. XV). La scoperta del *Documento di Levi* a Qumran ha messo in rilievo, però, che – almeno per il documento che sta dietro al *Testamento di Levi* inserito nella raccolta – la lingua originale era l'aramaico (cfr. J.T. MILIK, *Le Testament de Lévi en araméen. Fragments de la grotte I de Qumrân*, «Revue biblique» 62, 1955, pp. 398-406). Questa scoperta, inoltre, ha messo in evidenza quanto sia difficile definire i *Testamenti dei XII Patriarchi* un testo unitario. Sul *Documento di Levi* rinvenuto a Qumran cfr. R.A. KUGLER, *From Patriarch to Priest: The Levy-Priestly Tradition from Aramaic Levi to Testament of Levi*, Scholars Press, Atlanta 1996.

⁵² Cfr. J. BECKER, *Die Testament der zwölf Patriarchen*, Mohn, Gütersloh 1974.

⁵³ Cfr. SACCHI (cur.), *Apocrifi I*, pp. 727-757; *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia 1990, pp. 214-215; pp. 291-292.

⁵⁴ Cfr. J.H. CHARLESWORTH, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement*, Scholars Press, Chico CA 1981, pp. 211-220.

⁵⁵ Cfr. M. DE JONGE, *The Testaments of Twelve Patriarchs. A Study of Their Text, Composition and Origin*, Assen 1953; *Christian Influence in the Testaments of the Twelve Patriarchs*, «Novum Testamentum» 4 (1961), pp. 182-235; *Once More: Christian Influence in the Testaments of the Twelve Patriarchs*, «Novum Testamentum» 5 (1962), pp. 311-319; *Defi-*

ning the Major Issues in the Study of the Testaments of the Twelve Patriarchs, in Id. (cur.), *Pseudepigrapha of the Old Testament as Part of Christian Literature: The Case of the Testaments of the Twelve Patriarchs and the Greek Life of Adam and Eve*, Brill, Leiden 2003, pp. 71-83; *The Christian Transmission of Pseudepigrapha: Some Cases*, *ibid.*, pp. 39-68. Per una identificazione dei luoghi cristiani presenti nella raccolta vd. la classificazione in M. DE JONGE - H.W. HOLLANDER, *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Commentary*, Brill, Leiden 1985, pp. 53-56. I passi riguardanti il peccato, l'esilio e il ritorno vengono divisi in sezioni contenenti significativi elementi cristiani, «Hints» e «Repentance»: ad es. in *Testamento di Levi* 10, 14-15 e 16 le allusioni al peccato contengono significativi elementi cristiani, così come le allusioni al tema del ritorno in *Testamento di Levi* 16. Vedi anche il caso delle sezioni Levi-Giuda (cfr. *ibid.*, pp. 56-61; *Testamento di Dan* 5,10-13, ad es., è una chiara allusione a Gesù; fanno pensare ad un significativo elemento cristiano l'uso dell'appellativo σωτήριον unito al verbo ἀνατελεῖ [come d'altronde in *Testamento di Simeone* 7,1 e altri luoghi della collezione] «and also that Judah is mentioned before Levi. T.N. [*Testamento di Neftali*] 8,2 first enjoins unity with Levi and Judah, but next connects the expression ἀνατελεῖ σωτηρία with Judah alone; clearly, again, a saviour is meant [cfr. ἐν αὐτῷ], Jesus Christ [v. 3]» [*ibid.*, p. 59]) o il passo di *Testamento di Giuseppe* 19,6 dove Giuda è menzionato prima di Levi e dove il soggetto di ἀνατελεῖ è ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ. Un passo decisivo per definire la redazione cri-

simo del periodo ellenistico-romano e delle diverse comunità protocristiane delle vere e proprie *Living Scriptures* e quindi, il più delle volte, riadattate e riformulate sulla scorta dei bisogni dei diversi gruppi⁵⁶. La tesi del De Jonge non credo che elimini il problema dello strato (o strati) giudaico/i della raccolta (assolutamente innegabili) e di una sua/loro collocazione ideologica, storica e sociologica ma – nonostante alcune radicalizzazioni – cerca di analizzare l'opera nel suo stadio più avanzato, quando essa veniva letta in una forma unitaria vicina a quella in cui ci è giunta.

I *Testamenti dei XII Patriarchi* contengono alcuni riferimenti a *IEnoc* (cfr. *Apocalypsis Henochi*, pp. 12-13, Charles, *The Testaments*, p. LIX e Sacchi [cur.], *Apocrifi I*, pp. 740-749; pp. 753-755 [quest'ultimo per un confronto olistico che va al di là dei paralleli letterari]); ma se questi possono derivare dalla fase giudaica dell'opera (tanto che è possibile ritenere che numerosi documenti della raccolta appartengono ad una fase di quel movimento che Boccaccini definisce enochico⁵⁷), nel momento in cui si asserisce che la raccolta è stata ripresa e riletta da un gruppo cristiano di origine presumibilmente giudaica è chiaro che queste tradizioni soggiacenti alla raccolta stessa hanno avuto il loro influsso anche in quel nuovo ambito. In questo modo i passi che il Denis classifica come «not to be found in the texts of Enoch as we know them» (*Apocalypsis Henochi*, pp. 13-14; i passi sono *Testamento di Simeone* 5,4, *Testamento di Levi* 14,1 [rec. B], 16,1 [rec.

B], *Testamento di Giuda* 18,1 [rec. B], *Testamento di Zabulon* 3,4 [rec. B], *Testamento di Neftali* 4,1 e *Testamento di Beniamino* 9,1 [rec. B]) potrebbero appartenere a quella tradizione enochica greca che abbiamo ipotizzato a partire da Sync e che abbiamo definito come «tradizione enochica greca e/o della diaspora»⁵⁸.

Certamente l'ambiente d'origine di molti degli scritti che compongono gli attuali *Testamenti dei XII Patriarchi* appartengono ad un ambito tipicamente palestinese; ma ciò non toglie che la «migrazione» della raccolta in un ambiente più specificamente cristiano abbia implicato una diffusione in alcune comunità della diaspora del II secolo. D'altronde il problema della lingua originale dei molti testi inclusi nella raccolta non è stato ancora completamente risolto; ma se la scoperta del *Testamento di Levi aramaico* a Qumran ha messo in rilievo che almeno per il *Testamento di Levi* bisogna pensare ad un documento di provenienza palestinese, le inserzioni cristiane individuate dal De Jonge sono chiara testimonianza di una successiva ambientazione greca della raccolta (espressioni messianiche come ἀνατελεῖ σωτηρία [*Testamento di Neftali* 8,2] o ὁ ἄμνός τοῦ θεοῦ [*Testamento di Giuseppe* 19,6] sono, almeno sotto il piano linguistico, il lascito di una comunità cristiana di lingua greca)⁵⁹.

Luca Arcari

Via Ettore Riola 8,

I-82018 San Giorgio del Sannio (BN)

e-mail: lucaar@infinito.it

stiana di *Testamento di Giuda* è, invece, 24,2-3 (cfr. M. DE JONGE, *Studies on the Testaments of the Twelve Patriarchs: Text and Interpretation*, Brill, Leiden 1975, pp. 213-216). Gli esempi potrebbero continuare. Per la data in cui lo scritto ha ricevuto la definitiva redazione cristiana il De Jonge opta per il II sec. e.v. (cfr. *ibid.*, p. 85). La tesi del De Jonge, inoltre, ha la possibilità di considerare la raccolta come un testo realmente unitario visto che la consistenza, la varietà e la distribuzione della mano cristiana all'interno della raccolta si incontra in maniera abbastanza uniforme e in testamenti che hanno avuto un'origine giudaica variegata.

⁵⁶ Cfr. M. BARKER, *The Bible Jesus Knew*, «Priests & People» 16 (2002), pp. 322-326 e J.E. BOWLEY

- J.C. REEVES, *Rethinking the Concept of 'Bible': Some Theses and Proposals*, «Henocho» 25 (2003), pp. 3-18, con ampia bibliografia.

⁵⁷ Cfr. G. BOCCACCINI, *Oltre l'ipotesi essenica. Lo scisma tra Qumran e il giudaismo enochico*, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 247-255.

⁵⁸ Non supportata da evidenze testuali è la tesi del Charles che riconduce i passi enochici dei *Testamenti* non presenti nella tradizione di *IEnoc* alla tradizione raccolta da *2Enoc* (cfr. *The Testaments*, p. LIX).

⁵⁹ Sul fatto che in alcuni casi il greco può rappresentare la lingua originale di alcune sezioni della raccolta cfr. J. BECKER, *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen*, Brill, Leiden 1970, p. 209.

SUMMARY

This study analyzes some *excerpta* by the Greek Enoch in ancient Christian texts (Epistle of Barnabas, Clemens of Alexandria, Origenes, the Testament of the Twelve Patriarchs) and argues that some Greek versions existed in ancient Christian communities. The codex Panopolitanus version (G) is one of the *Testimonia* of the different forms of Greek Enoch. This can be observed also in the *excerpta* transmitted by Syncellus. Syncellus' version belongs to the legacy of a different Greek version compared to Enoch's one. To be sure, Syncellus did not read the text from Enoch, but read these *excerpta* in Annianus and Panodorus's works. All these *testimonia* (together with the *excerpta* attested in the Epistle of Barnabas, Celsus-Origenes and the Testament of the Twelve Patriarchs [the so-called *locii*, which are not found in the texts of Enoch as we know them]) clearly demonstrate that the different versions of Greek Enoch cannot be read as variants of the text of G, but rather as parallel versions of the Greek Enoch, or as part of the Enochic Diaspora Tradition.

KEYWORDS: Enochic traditions; Greek Enochic versions; Ancient Christian communities.

UN'ANALISI LESSICALE DI GENESI 37-50 DELLA LXX:
ANNOTAZIONI PER LA COMPrensIONE DI UNA TRADUZIONE

1. *Stato della questione*

La *LXX* ha suscitato l'attenzione degli studiosi secondo diverse prospettive, che vanno dall'esegesi teologica alla critica testuale. Riguardo al lessico sono pochi gli studi effettuati e per lo più di carattere generale. Il punto di partenza degli studi lessicali consiste, in genere, nella verifica della tesi secondo cui il testo della *LXX* oscilla tra traduzione alla lettera e traduzione libera; non riesce difficile constatare che essi dipendono dalla posizione di principio assunta dai singoli studiosi in merito. Le edizioni separate dei libri della *Settanta* fatte a Gottinga tendono a situare ogni singolo libro all'interno di questa divisione e ripropongono la questione della presenza di semitismi o ebraismi nella versione greca¹. Gli studi di aspetti particolari del lessico appuntano la loro attenzione, in genere, su tutta la *LXX*, cercando di individuare le grandi tendenze di traduzione presenti nell'opera. Frequentemente questi studi segnalano l'impossibilità di arrivare a conclusioni generalmente valide, in quanto le

considerazioni riguardanti le diverse sensibilità e datazioni dei traduttori, talvolta più di uno per libro, finiscono per essere contraddittorie o troppo vaghe. Un taglio cronologico e una identificazione geografica della redazione dei libri sarebbero fondamentali: questo proposito si scontra con la difficoltà di tracciare la storia testuale complessiva di ogni singolo libro.

Tra gli studiosi che si sono occupati di questo aspetto spicca J.A.L. Lee. Per questo studioso il traduttore o i traduttori, della *LXX* giocarono sia con il senso etimologico dei termini greci sia con le possibilità idiomatiche degli stessi termini. Così le rese equivoche possono essere considerate volontarie, qualora il traduttore giochi consciamente con i due "sensi" dei termini, vale a dire col senso interno e con quello esterno². L'omogeneità del lessico suggerisce una datazione intorno il sec. III a.C., durante il primo periodo del greco della *koinè*³. Per quanto riguarda le frasi idiomatiche greche, esse rivelano il dominio che della lingua avevano i traduttori⁴.

Un altro studioso, C. Rabin, si era pronunciato in senso diametralmente opposto, ne-

¹ Al di là dei testi biblici la questione della traduzione (letterale o libera) è stata posta da E. Tov per il periodo tolemaico in Egitto (*The Septuagint*, in *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, ed. M.J. MULDER, Assen-Maastricht-Minneapolis 1990, pp. 161-198.); secondo Tov, come considerazione generale, sono da ritenersi precise le traduzioni commerciali e giuridiche, mentre sono libere tutte le altre; la *LXX* è da considerarsi una via di mezzo. Per un breve stato della questione: O.J. BAAB, *A theory of two translators for the Greek Genesis*, «Journal of Biblical Literature» 52 (1933), pp. 239-243; N. FERNÁNDEZ MARCOS, *La Bibbia dei Settanta*, Brescia 2000, pp. 33-45; S.P. BROCK, *The Phenomenon of the Septuagint*, in «Oudestamentdiche Studiën» 17 (1972), pp. 11-36 e *Aspects of Translation Technique in Antiquity*, in *Greek, Roman and Byzantine Studies* 20 (1979), pp. 69-87.

² J.A.L. LEE, *Equivocal and Stereotyped Renderings in the LXX*, «Revue Biblique» 1980, 1, pp. 104-117.

³ Si veda in proposito A. PASSONI DELL'ACQUA, *Greco biblico e "koinè"*, in margine a J. Lust - E. Eynikei - K. Hauspie, *A Greek English Lexicon of the Septuagint*, «Aegyptus» 18 (1999), pp. 157-186.

⁴ LEE, *A Lexical Study of the Septuagint Version of the Pentateuch*. Chico, California 1983. I verbi facenti capo al campo semantico *lavare*, dimostrano la conoscenza accurata dell'esatto significato del verbo greco, nonché un criterio selettivo nell'applicazione, per cui per ogni idea il traduttore applica l'esatto termine, mostrando così, d'altronde, indipendenza dal testo ebraico. Si veda anche PASSONI DELL'ACQUA, *Contributi alla lessicografia dei LXX - i nuovi lessici in margine a Takamitsu Muraoka, "A Greek-English Translation of the Septuagint" (Twelve Profets)* 1983, «Aegyptus» 74 (1994), pp. 129-135.

gando ai traduttori della *Bibbia* in greco la possibilità di un lavoro svolto a regola d'arte, poiché gli ebrei erano esclusi dei centri di formazione ellenistica durante il sec. III a.C., esclusione dalla quale risente specialmente il vocabolario della traduzione. I traduttori si sarebbero preoccupati della corrispondenza tra vocaboli senza badare alla correttezza e proprietà della traduzione. Altro è, secondo Rabin, la necessità di accorgimenti e cambiamenti tra testo originale e traduzione, dovuti alla diversa codificazione della realtà in ogni lingua⁵. A queste posizioni sembra riallacciarsi E. Tov⁶ nei suoi diversi lavori, quando si chiede se la nostra lettura rende giustizia alla comprensione dei traduttori e se essi capirono veramente il testo ebraico. A suo giudizio, errori e incomprensioni rivelerebbero l'inadeguatezza dei traduttori al compito che si erano proposto.

Dal canto suo Bickerman⁷ sottolinea come i traduttori della *LXX* abbiano dovuto fare a meno di una teoria della traduzione, non attestata prima del decollo della cultura romana, per cui è impensabile che essi si confrontassero con il testo originale senza l'aiuto di "dragomanni". In questo modo si suggerisce una connessione tra semplicità testuale e oralità: i neologismi presenti nel testo greco non sarebbero che un influsso dovuto alla prassi degli stessi dragomanni⁸.

La traduzione di *Genesi* nella *LXX*, dall'ebraico al greco sembra porre, dunque, alcuni interrogativi sulle scelte lessicali effettuate dal traduttore o traduttori. L'analisi che segue prende in considerazione una parte del libro di *Genesi*, in concreto *Gen.* 37-50, per un racconto compatto e ben definito e strutturato, e non si limita ai riscontri incrociati tra testo greco ed ebraico, bensì ricerca parallelismi tra i testi ex-

trabiblici: Elefantina e il testo di Manetone tra questi. Di seguito, si analizzeranno quindi alcuni di questi termini problematici, nel tentativo di ricavare dati utili alla collocazione delle tradizioni testuali e storiche.

2. Le gerarchie amministrative

2.1 I "capi"

Per iniziare, ecco l'analisi del termine ἀρχιμάγειος e del corrispondente ebraico שר הטבהים. In *Genesi* troviamo questo termine ebraico שר הטבהים in quattro occorrenze: 39,1; 40,3; 41,10 e 41,12. Di fatto si tratta di una espressione composta di שר (principe, governatore, capo, ministro, guardiano; dall'accadico Šarrum (re) e di טבהים (cuoco, macellaio), derivato dal verbo טבה (macellare, sacrificare, uccidere). Una espressione equivalente si ritrova in Daniele 2, 14:

רב-טבחיא די מלכא די גפן לקטלה לחכימי בבל
ארין דניאל התיב עמא טעס לאריוך

In funzione del contesto il personaggio, Ariok, è solitamente definito come capo militare, portando il titolo di רב הטבהים associato al verbo קתל (uccidere, assassinare, a indicare anche la morte dovuta a un castigo per colpe davanti agli uomini o davanti a Dio).

Si tratta, dunque, di uno stato costruito, col secondo termine טבהים al plurale, accompagnato dall'articolo determinativo, per cui la traduzione potrebbe essere "capo dei cuochi" o "capo dei macellai". Nella traduzione greca questo composto è reso col termine ἀρχιμάγειος. Tenuto conto che in questo caso il composto greco, costituito da un prefisso ἀρχι⁹ a se-

⁵ C. RABIN, *The Translation Process and the Character of the Septuagint*, «Textus» VI, 1968, pp. 1-27.

⁶ E. TOV, op. cit.

⁷ E. BICKERMAN, *The Septuagint as a Translation*, «Proceedings of the American Academy for Jewish Research» 28 (1959), pp. 1-39.

⁸ Per una sintesi, con relativa bibliografia, sulla figura del dragomanno vedi A. Díez MACHO, *El Targum*, Barcellona 1972, p. 5.

⁹ Cfr. E. GARGUTIA ELÍCEGUI, *Los compuestos de ἀρχι-*, «EC» 87 (1984), pp. 83-90; S. SZNOL, «Jefe» o «supremo». *Estudio lexicográfico de compuestos con ἀρχι-* en fuentes judías y en la κοινή oriental, «Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos» 40 (1991), pp. 55-70.

gnalare la funzione principale, e da un sostantivo μάγειρος per rendere il termine dipendente dell'ebraico, si può concludere che ἀρχιμάγειρος è un calco linguistico sul modello ebraico o comunque semitico, presente per la prima volta nella traduzione della LXX col significato di “capo dei cuochi”.

La corrispondenza tra le due espressioni, ebraico e greco, è assoluta; ogni volta che nel testo ebraico di Genesi 37-50 c'è שר הטבחים nel testo greco lo rende con ἀρχιμάγειρος.

Va segnalato però che in Genesi 37-50 la presenza di שר come parte di uno stato costruito non si limita al caso qui segnalato. Troviamo infatti anche riferimenti al שר האופים (Gen. 40, 2; 16; 20 e 22), al שר המשקים (Gen. 40,2; 9; 20; 21; 23 e 41, 9) e al שר ביתדסהר (Gen. 39, 21; 22 e 23). In ognuno di questi casi la traduzione greca segue lo stesso criterio, creando un termine sul modello di ἀρχιμάγειρος, ma variandolo a seconda della mansione specifica che il personaggio in questione ricopre: così שר הטבחים (Gen. 40, 2; 16; 20 e 22) è reso con ἀρχιμάγειρος¹⁰, mentre שר הטבחים (Gen. 40,2; 9; 20; 21; 23 e 41, 9) è reso con ἀρχισιτοποιός¹¹ e שר האופים (Gen. 39, 21; 22 e 23) è reso con ἀρχιδεσμωφύλαξ¹². Al di fuori del testo della LXX, la traduzione di שר המשקים si mantiene come dimostra Flavio Giuseppe nelle *Antichità Giudaiche*, che rende il termine in forma semplificata, μάγειρος. Allo stesso modo שר האופים οἰονοχοός, *Ant. Iud.* II, 63 e 76), שר המשקים; (σιτοποιῶν, *Ant. Iud.* II, 77) e שר ביתדסהר; (δεσμωφύλαξ, *Ant. Iud.* II,61) si presentano in forma semplificata, ovvero con la sola indicazione della funzione ma senza il titolo di “capo”.

Pare, dunque, che la traduzione effettuata nella LXX si adegui perfettamente al modello ebraico sia sul piano sintattico sia sul piano lessicale. Nonostante ciò in traduzioni posteriori¹³ si è preferito rendere שר הטבחים con

“capo delle guardie” o persino con “generale delle truppe”. Questa resa discende dal fatto che in Gen 40,3 שר הטבחים si trova associato al campo semantico della prigione, oltre che alla possibile traduzione di טבח con “uccidere”, (e quindi הטבחים come sinonimo di boia). A sostegno della resa letterale di ἀρχιμάγειρος con “capo dei cuochi”, vi è la presenza unica del verbo סריס in Genesi (Gen. 43,16), ove il solo senso possibile è macellare. All'interno del Pentateuco, סריס compare soltanto altre due volte (*Ex.* 21,37 e *Dt.* 28,31) e sempre con il senso di “macellare”, “sacrificare”.

Per meglio stabilire la natura del composto all'interno del testo, non è inutile metterlo a confronto con termini che designano ruoli o funzioni simili. Valga come primo esempio l'ebraico סריס (“ufficiale”, “funzionario”, “eunuco”; dall'accadico *ša reši* è passato posteriormente all'aramaico *sarisa* probabilmente all'incirca nel sec. V a.C. e da questo all'egiziano *srs*, che equivale a “ufficiale del faraone”¹⁴). Il termine ha quattro occorrenze: Gen. 37,36; 39,1; 40,2 e 40,7. In tutte si trova in un costruito (o catena di stati costrutti). In Gen. 37,36 come attributo di Putifarre, e parte di uno stato costruito (סריס פרעה). In Gen. 39,1 si ripete la stessa struttura. In Gen. 40,2 il termine appare al plurale con suffisso il pronome possessivo di terza singolare maschile riferito al faraone. In questo caso il riferimento è al שר האופים e al שר המשקים. Infine, in Gen. 40,7 si trova come costruito in funzione di complemento oggetto. סריס si accompagna a quelli, tra i funzionari del Faraone, che hanno mansioni riguardanti esclusivamente il campo alimentare. In questo senso è notevole che non si designi con סריס il שר ביתדסהר le cui mansioni non appartengono a questo campo. È lecito ipotizzare che סריס sia un termine riservato unicamente agli ufficiali della corte del Faraone.

¹⁰ SZNOL, art. cit. p. 67.

¹¹ SZNOL, art. cit. p. 67s.

¹² SZNOL, art. cit. p. 62.

¹³ Da Girolamo ad Agostino fino a oggi. Discussione recente del problema in M. MANCA, *Nabuzardan princeps coquorum: una lectio vulgata oltre la Vulgata*, «Quaderni del Dip. di Filologia, Linguisti-

ca e Tradizione Classica – Università degli Studi di Torino» 13 (1999), pp. 491-498.

¹⁴ D.B REDFORD (*D.B Redford, A Study of the Biblical Story of Joseph. Genesis 37-50, Supplements to Vetus Testamentus 20, Leiden 1970*) ritiene che la prima apparizione del termine in egiziano data della dominazione persiana.

Possiamo presentare a favore della resa di סריס come “ufficiale” la testimonianza di iscrizioni appartenenti a due fratelli ritrovate in Egitto¹⁵. Le iscrizioni riferite a Attiyawahi, governatore di Coptus – distretto di Tebe – sono databili tra il 486 e il 475 a.C. Troviamo in questo caso che Attiyawahi porta il titolo di “סריס di Persia”. Poco più tardi, in iscrizioni databili tra il 461 e il 449 a.C., suo fratello Ariyawata è accreditato dallo stesso titolo. Nel secondo caso il titolo in questione è reso in due modi: *sr Prs* (prefetto di Persia) e *hrj Prs* (capo di Persia).

2.2 Ufficiali e burocrati

Avanzando nel tempo possiamo trovare nella struttura gerarchica dell'amministrazione tolemaica altri esempi di ufficiali con funzioni analoghe a quelle ricoperte da chi riportava il titolo di סריס. Tra gli addetti alle questioni private del re (οἱ περὶ τὴν αὐτὴν νεανίσκοι), vi erano coloro che avevano cura dell'amministrazione di palazzo. I capi preposti a queste mansioni avevano i nomi seguenti: ἀρχιδέατρος o “capo dei camerieri”; ἀρχιθύρωρος o “capo dei portieri” e il ἀρχικύνητος o “capo dei cacciatori”. Il “capo delle stalle”, ovvero chi svolgeva un compito esterno alla corte intesa come palazzo reale, designato senza il suffisso ἀρχι portava solo il titolo di ὁ πρὸς ταῖς ἡνίαις. Il titolo dato al “capo delle guardie del corpo” era ἀρχισοματοφύλαξ. Alla luce di tali considerazioni pare, dunque, che la traduzione di שר הטבהים con “capo delle guardie” non sia appropriata. È vero che alcuni personaggi portarono il titolo di ἀρχισοματοφύλακες, pur essendo i loro compiti estranei a mansioni militari, come è il caso dell'architetto di Dario I, Khumnibre. Ma in questo caso il titolo è vincolato alle vicende del personaggio in questione, e sembra avere un valore di riconoscenza al di

là del compito svolto a corte e della tradizione dei titoli. È lecito chiedersi se in questo caso non ci troviamo in circostanze analoghe a quelle che, nell'amministrazione tolemaica¹⁶, dividevano gli ufficiali della corte in categorie gerarchiche. Insomma: dove il titolo non corrispondeva in modo assoluto alle mansioni svolte.

Proseguendo nell'analisi legata ai personaggi di corte, la traduzione greca offre altri due termini: εὐνοῦχος¹⁷ e σπάδων¹⁸. Entrambi hanno uguale significato: “eunuco”. Nella tradizione letteraria greca i termini compaiono in riferimento a funzionari persiani, ora come guardiani delle donne (*Erodoto* 3,130,4) o del letto del Gran Re (*Senofonte, Cyropædia* 7,5,60-64), ora come componenti di una paradossale ambasceria persiana (*Aristofane, Acharnenses* 117-121).

Nella *Genesi* della LXX il termine εὐνοῦχος compare tre volte: *Gen.* 39,1; 40,2 e 40,7. Appare chiaro dal contesto che designa un “ufficiale” oppure un “funzionario”. In *Gen.* 40,2 lo troviamo al plurale, riferito congiuntamente al capo dei panettieri e al capo dei coppieri. Tale interpretazione è corroborata dal fatto che nel testo ebraico, di cui la versione greca conserva l'andamento sintattico, compare l'indicazione generica di servitore o servitori (אבדרי). È interessante osservare come εὐνοῦχος con valore di ufficiale-funzionario compaia poi in Diodoro Siculo XI,30,15-17, dove tra i consiglieri di Tolemeo VI si nomina l'eunuco Eulaios, il che sembra confermare che nella nomenclatura tolemaica rimase in forza della continuità della terminologia persiana. I traduttori greci della *Genesi*, dunque, attinsero al lessico politico-amministrativo conservato in età tolemaica a prescindere dalle connotazioni fisiche proprie che denotano gli eunuchi: Putifarre è, infatti, regolarmente sposato e padre di Asenet.

¹⁵ G. POSENER, *La première domination Perse en Egypte. Recueil d'inscriptions hiéroglyphiques*, Cairo 1936.

¹⁶ P.M. FRAZER, *Ptolemaic Alexandria*, I, Oxford 1972, pp. 101-103; G. POSENER, op. cit.

¹⁷ E. MAAS, *Eunuchos und Verwandtes*, «Rh. Mus.» 74 (1925), pp. 432-476.

¹⁸ E. MAAS, *Eunuchos und Verwandtes*, «Rh. Mus.» 74 (1925), pp. 437-439.; F. SKODA, *Médecine ancienne et métaphore*, Paris 1988, § 6.6; P. KITTEL, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, III, 1279-1190.

Riprova della proprietà del lessico usato in *LXX* per riflettere l'organizzazione interna della corte, si ritrova in *Gen.* 45,16. Il testo ebraico presenta un carattere più generico:

והקל נשמע בית פרעה
לאמר באו אחי יוסף וייטב בעיני פרעה ובעיני
עבדיו

Il testo greco offre una traduzione oculata rendendo il versetto così: «Καὶ διεβόηθη ἡ φωνὴ εἰς τὸν οἶκον Φαραῶ λέγοντες Ηκασιν οἱ ἀδελφοὶ Ἰωσήφ ἐχάρη δὲ Φαραῶ καὶ ἡ θεραπεία αὐτοῦ». Qui al posto del generico עבדיו troviamo ἡ θεραπεια, sostantivo singolare che identifica parte delle truppe di palazzo, di cui il σωματοφύλαξ fa parte. Si tratta di un corpo incluso nei οἱ περὶ τὴν αὐλήν νεανίσκοι di cui si è già parlato¹⁹.

Σπάδων, si ritrova un'unica volta in *Gen.* 37,36 e qui il testo ebraico ha סרים. Potremmo pensare in questa occasione che si tratti di un personaggio con diverse funzioni nella corte del Faraone, ma i successivi riferimenti al personaggio, rendono dubbia questa ipotesi. Un'ipotesi più economica indica l'apparizione di σπάδων come il primo sinonimo trovato, corretto nelle successive menzioni, senza però modificare *Gen.* 37,36. Una situazione analoga si ha in *Isaia* 39,7, ove סרים è reso con σπάδων, mentre in versetti successivi (*Is.* 56,3 e 56,4) si ha εὐνοῦχος come in *Genesi*. Il termine oltre che dai traduttori greci della *Bibbia*, è attestato in: Polibio 28,21,5; Filone *De Ios.* 58, 2; *Diodoro Siculo* XI,30,17; *Plutarco*; *Artemidoro* 2,69; *Demetrio* 25. La sola testimonianza relativa a σπάδων coeva alla data tradizionale proposta per la traduzione della *LXX* è costituita dal *Papiro Zen* 80, 2, 22.28.53²⁰, del sec. III a.C. Il problema è, dunque, se la traduzione della *LXX* sia poste-

riore alla data tradizionale oppure se abbia sofferto modifiche ed edizioni successive con il passare del tempo. Rimane sempre aperta però la questione di un uso così isolato, nonché l'ipotesi di interdipendenza tra i testi della *Genesi* e quello di *Isaia*.

Possiamo concludere che la corrispondenza tra שר הטבהים e סרים (con i corrispettivi termini greci) rende plausibile l'identificazione di סרים con “funzionario” e שר הטבהים con un funzionario con compiti di protocollo nella corte del Faraone (così come gli altri שרים). I compiti precisi di questi funzionari, e in particolare i compiti del שר הטבהים, sono da ricercare nell'organizzazione della corte tolemaica.

2.3 I subordinati

Sempre sul terreno delle cariche di poteri e amministrative vi sono altri titoli da analizzare.

Tra i subordinati del re, “i servi”, come sono definiti nel testo ebraico, Giuseppe ha un ruolo privilegiato. Nominato direttamente dal Faraone (*Gen.* 41,43), riceve nel testo ebraico il titolo di אברך, tradotto nelle lingue moderne come “visir”²¹. Il titolo sembrerebbe derivare dalla radice ברך, dai molteplici significati tra cui spiccano “benedire” e il riflessivo “essere accresciuto”. Questo *hapax* della *Bibbia*, presente anche in Sam^{m23}, per la forma in cui si trova nel versetto si potrebbe pensare a un imperativo²² da tradurre come “prostrarsi” o “inginocchiarsi”. Nel testo greco della *LXX* questo enigmatico titolo è reso con κηρυξ “araldo”²³, “messaggero”. Le mansioni che dovrà ricoprire Giuseppe sono specificate durante la spiegazione medesima di Giuseppe riguardo al periodo

¹⁹ P.M. FRASER, op. cit., p. 102 v.I; POLIBIO 25,25,17; 25,87,5; 16,21,8.

²⁰ *Zenon Papyri*, ed. W.L. WESTERMANN & E.S. HASENOEHL & C.W. KEYES & H. LIEBENY, New York 1940.

²¹ Sul termine I veda anche la trattazione di G. VERMES, in *Cambridge History of Judaism I*, p. 203-204.

²² The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament v. I p.10, mentre B. REICKE e L. ROST (*Biblich-Historisches Handwörterbuch*. I, Göttingen 1922, s.v. אברך) dissente da questa interpretazione.

²³ Sia la *LXX* sia la *Vulgata* introducono il termine per il fatto che qualcuno, forse anche Giuseppe stesso, annuncia.

di carestia²⁴ e al modo di affrontarla, ma queste diventeranno operative solo quando il Faraone ne decreterà l'esecuzione con il suo consenso. La sanzione del Faraone è indispensabile e traduce in termini di prassi di corte la valenza teologica del racconto, secondo cui le parole di Giuseppe si avverano per disposizione divina. I compiti di Giuseppe sono quelli di dirigere e controllare la raccolta e la conservazione del grano prodotto nel paese. Nell'adempimento di queste mansioni egli è obbligato a viaggiare per trasmettere ordini e verificarne l'esecuzione. Di fatto la sua prima azione, una volta insediato nella carica, consiste nel percorrere l'intero Egitto. In un certo senso Giuseppe pare un ufficiale di collegamento tra la corte e le amministrazioni cittadine periferiche. I suoi subordinati raccolgono e custodiscono il grano in vista di successive distribuzioni nel periodo di carestia. In ebraico questi subordinati sono chiamati semplicemente פקדים (Gen. 44,31):

והיה כראותו כי-אין הנער ומת
והורידו עבדיך את-שיבת עבדך אבינו בינון שאלה

tale a dire "amministratori". La versione greca li chiama τοπάρχαι²⁵, titolo con cui erano designati i capi di distretto (suddivisione dei nomo) dal III sec. in poi nell'amministrazione tolemaica. Questo termine compare 6 volte nella versione greca: Gen 41,34; Ezra 3,13; Isaia 36,9; Dan. 3,2.3.27. Soltanto in Genesi corri-

sponde al termine ebraico פקיד, nelle restanti occorrenze corrisponde a termini aramaici: פחה, oppure segan²⁶. I significati del termine ebraico e di quelli aramaici possono considerarsi equivalenti, per cui non sorprende che il traduttore greco li abbia resi con il greco τοπάρχης, che designa la carica equivalente nel sistema tolemaico di amministrazione. La possibilità di tradurre פחה o פחה con il greco ἡγεμών, come ad esempio avviene in Isaia (14 occorrenze, 11 come traduzione di פחה e 3 come traduzione di פחה) non può venire sfruttata per l'inadeguatezza del termine ai compiti della carica. Detto in altro modo, se il traduttore avesse qui usato ἡγεμών (carica militare), non sarebbe stato capito dai lettori che non avrebbero potuto collocare tali personaggi nella loro posizione all'interno delle strutture di potere che costituiscono una delle chiavi di lettura del racconto.

I traduttori greci della *Storia di Giuseppe*, in sostanza, sembrano interessati a chiarire le differenze tra i compiti militari e compiti amministrativi di natura civile secondo la nomenclatura dell'amministrazione tolemaica.

Il compito successivo di Giuseppe nel periodo di carestia è quello di vendere il grano accumulato e compiere l'acquisto programmato dei beni dei contadini egiziani per conto del re. La scelta del verbo ebraico פקד e l'indicazione sul lavoro svolto da Giuseppe non sono casuali se si considera l'antecedente che il testo

²⁴ In generale sulla penuria di cibo nell'antichità è da vedere P. GARNSEY, *Carestia nel mondo antico. Risposte al rischio e alla crisi*, trad. it., Firenze 1997.

²⁵ Al di fuori della Bibbia troviamo questo termine nel Papiro Rev. Laws 41,7 (B.P. GRENFELL, *Revenue Laws of Ptolemy Philadelphus*, Oxford 1896): «ὁ τε νομάρχης καὶ ὁ τοπάρχης καὶ ὁ οἰκονόμος...».

²⁶ Questi due termini aramaici compaiono in Egitto nei testi di Elefantina: פחה appare in C30,1 e C30,29; C31,1 nonché nell'Iscrizione Behistun col. ii, linea 18, con il senso probabile di governatore (C30 governatore di Giudea, in C31 governatore di Samaria e in Behistun governatore di Bactriana); mentre segan appare in C8,13; C10,13 e 18; 26,9 e 21; C35 col. C e C47,2 e 7, con sensi diversi che tuttavia sembrano designare mansioni di comando, forse militare, subordinate a cariche più alte (in A.

COWLEY, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1923, E.G. KRAELING (ed.), *The Brookling Museum Aramaic Papyri: new documents of the fifth century B.C. from the Jewish colony at Elephantine*, New Haven 1953, B. PORTEN, *Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony*, Berkeley-Los Angeles 1968), anche B. PORTEN et al., *The Elephantine Papyri in English; Three Millennia of Cross Cultural Continuity and Change*, Leiden 1996, nonché B. PORTEN & A. YARDENI, *Textbook of Aramaic Document from Ancient Egypt and newly copied, edited and translated into Hebrew and English. Volume I-IV*, 1986-1999. Si veda da ultimo M. MARRAZZA, *Osservazioni su accadismi e persianismi nel libro di Esdra*, «Materia Giudaica» VII/2 (2002) pp. 283-298.

ebraico fornisce all'inizio delle avventure di Giuseppe in Egitto in *Gen.* 39,4:

וימצא יוסף חן בעיניו וישרת אתו
ויפקדו על-ביתו וכל-איש לו נתן בידו

Come in precedenza Giuseppe è l'amministratore dei beni di Putifarre, così dopo la liberazione dal carcere gli viene affidata l'amministrazione degli affari del re. Appunto col compito dell'amministrazione dei beni privati dei satrapi persiani in Egitto, troviamo tra i papiri di Elefantina²⁷ una figura il cui titolo è פקיד. Nonostante il carattere amministrativo, il פקיד aveva l'autorità necessaria a fare intervenire le forze dello stato a suo favore in caso di bisogno. Evidentemente la storia di Giuseppe riverbera aspetti della struttura economica d'Egitto successivi alla dominazione persiana: sono aspetti che persistono nel periodo tolemaico e pertanto non sono estranei alla realtà greca, quanto potevano esserlo alla mentalità ebraica e alle strutture legate a Gerusalemme prima del periodo asmonaico. Menzione a parte merita la presenza del termine ebraico משל (*Gen.* 45,8 e 45,26), che nella traduzione della LXX troviamo come ἄρχοντα (*Gen.* 45,8) o ἄρχων (*Gen.* 45,26). Questi due versetti risultano legati, giacché il secondo si rifà al primo. È nel primo versetto che si trova la spiegazione all'uso del termine משל, derivato dalla radice משל che significa "dominare", "governare". Giuseppe dichiara ai suoi fratelli di essere stato messo come governatore sulla terra²⁸ da Dio stesso. Il termine assume valore teologico in base al contesto. Giuseppe è dominatore per volontà di Dio. La resa dei traduttori si fa carico delle valenze dell'originale, ma ricorre al lessico del dominio e rinvia alle strutture costruite dagli uomini.

2.4 Gli amministratori economici

Collegata al campo semantico di Faraone è la espressione "casa del Faraone". La trovia-

mo in *Genesi* 45,2; 45,16 e 50,4. Nella LXX la traduzione del costrutto בית פרעה in *Gen.* 45,2 e 45,16 è εἰς τὸν οἶκον Φαραῶ. Diverso è il caso di *Gen.* 50,4 dove la LXX traduce la stessa espressione con τοὺς δυνάστας Φαραῶ. La questione è che cosa si debba intendere esattamente come "casa del Faraone". La prima menzione non è di grande aiuto poiché l'ambiguità dell'espressione non permette di stabilire se si tratti effettivamente della dimora reale oppure di altre dipendenze. Nella seconda menzione l'ambiguità sembra svanire in favore della lettura classica del brano come la residenza del Faraone. Nel terzo caso il testo ebraico ripete l'ambiguità della prima menzione, ma la traduzione greca aumenta le perplessità. Se Giuseppe è stato nominato direttamente dal Faraone ed è secondo in autorità soltanto allo stesso Faraone (*Gen.* 41,43), non è chiaro perché per rivolgere al sovrano una petizione personale si debba farla passare tramite i governatori (o capi) del faraone. Ad aumentare le difficoltà di comprensione contribuisce la non meno ambigua formula di *Gen.* 41,40:

אתה תהיה ביתי ועל-פיך ישק
כל-עמי רק הכסא אנרל ממך

Dai compiti assegnati a Giuseppe non sembrano derivare incombenze domestiche. È lecito ipotizzare che l'espressione על-ביתי sia da intendere come, appunto, la בית פרעה. I papiri di Elefantina, raccolti da Cowley²⁹, potrebbero fornirci un'indicazione preziosa per capire meglio questi versetti. Nei papiri C1 e C43, troviamo ripetuta tre volte in ciascuno, l'espressione בית מלכא ovvero "casa del re". In questi casi, però, non ci si riferisce alla dimora del re, bensì al tesoro reale e alla sede del governo. In effetti, da C1 (accordo privato databile al 495 a.C.), nelle linee 12 e 14, si deduce dal contesto l'uso del costrutto בית מלכא quale sede governativa. Nella linea 16 dello stesso papiro, lo stato costruito acquista il senso di "tesoro", poiché risulta il luogo preposto ai

²⁷ A. COWLEY, op.cit., papiri C37,5 e Insegnamenti di Ahiqar 103 e 192.

²⁸ Riesce difficile stabilire il senso esatto del termine ebraico ארץ che significa in uguale modo

"terra" e "paese", e che nella LXX troviamo tradotto univocamente con γῆς.

²⁹ A. COWLEY, op. cit.

pagamenti. Nel secondo papiro, C43, il medesimo costruito appare in tre occorrenze con un unico significato: “tesoro”. Risulta ovvio che abbiamo un termine che rispecchia la struttura del potere in Elefantina durante la dominazione persiana. Là dove c'è il tesoro, c'è il potere del re. Combinando i compiti di Giuseppe come פקיד del faraone con le ambiguità esaminate poco prima, possiamo ipotizzare che Gen. 50,4 faccia effettivamente riferimento al tesoro reale. In questo modo potremo capire meglio il *modus operandi* di Giuseppe, che avrebbe bisogno di un'approvazione formale delle proprie azioni, sia pure a fatti compiuti, da parte del tesoro reale. Poiché in Egitto i concetti di proprietà privata e proprietà dello Stato si fondono nella persona del Faraone entrambi risultano indistinti nella pratica, ma agli occhi della teoria legislativa greca propria dei Tolemei doveva esserci una certa, benché imprecisata, distinzione che il testo rispecchia. Allo stesso modo Gen. 41,40 perderebbe la sua ambiguità. Un'ultima conferma a questa ipotesi viene da Gen. 43,30:

יאמחר יוסף כי-נכמרו רחמיו
אל-אחיו ויבקש לבכות ויבו ההדרה ויבך שמה

Il termine חדר, ha l'addizione della ה con valore direzione, ha in ebraico il solo valore di “camera”. Ogni ulteriore specificazione è demandata ai complementi. La versione greca della LXX dà invece un termine più preciso: εἰς τὸ ταμειῶν. Si tratta di termine derivato dal nome di agente ταμίας che designa un membro del collegio di contabili (ταμίαι) presente in città³⁰. In effetti, il termine corrisponde a “tesoreria” o “camera del tesoro” (*Tucidide* 1,96). È evidente che per l'autore greco l'imprecisione dell'ebraico non impedisce di capire la natura del locale in questione.

I dati fin qui raccolti avallano l'ipotesi secondo cui il traduttore della LXX ha davanti a sé un preciso quadro di riferimenti da cui attingere. Ma non solo. L'autore del testo ebraico aveva a sua volta un quadro non meno preciso, benché l'ambiguità del testo sia dovuta a un les-

sico meno specializzato. Nel caso del traduttore la corte tolemaica fornisce il vocabolario tecnico, economico ed amministrativo che rende possibile riproporre il testo ebraico in una versione greca coerente e comprensibile ai lettori in quella lingua e in quella situazione storico-geografica. Come si è visto, l'organizzazione degli ufficiali del faraone è divisa secondo una struttura. Gli ufficiali hanno il titolo di סריס. I capi di reparto quello di שר soltanto se appartengono ai reparti di corte. Tra i שר si può effettuare ancora un'altra divisione, tra i compiti generali e quelli relativi agli affari privati del re (οἱ περὶ τὴν αὐτὴν νεανίσκοι). All'interno dei gruppi si dividono ulteriormente gli ufficiali a seconda del compito specifico svolto nella corte: ἡ θεραπεία, e i σοματοφύλακες, con a capo ἄρχισοματοφύλαξ. Oltre il quadro cortigiano la LXX tratteggia anche la struttura dell'amministrazione periferica nelle città. In questo caso abbiamo i contabili cittadini e le sedi decentrate del tesoro nelle città, presenti in altri testi come ταμειῶν³¹. Altrettanto interessante è osservare come gli incarichi domestici di importanza minore e non collegabili alla corte abbiano nomi generici. Si vedano Gen. 39,11 e 39,14, dove chi non ha un compito preciso viene designato in termini vaghi come אִישׁ מֵאֲנָשֵׁי בֵּית. Il testo greco evita in questi due versetti il giro di parole dell'ebraico, preferendo aderire alla sostanza col pronome οὐθεις (nessuno) in Gen. 39,11, e col participio ὄντας (i presenti) in Gen. 39,14. Il testo è meno vago, benché altrettanto generico, a proposito del ruolo ricoperto dal sovrintendente o maggiordomo. Si tratta di un ruolo assolto da un servo per il suo signore. Il testo ebraico lo identifica con una formula parafrastica על-ביתו in Gen. 44,1 e 44,4, che letteralmente significa “chi (è) sulla sua casa”. Ugualmente parafrastico si mostra il testo nella versione della LXX: τῷ ὄντι ἐπὶ τῆς οἰκίας αὐτοῦ in Gen. 44,1 e «εἶπεν τῷ ἐπὶ τῆς οἰκίας αὐτοῦ» in Gen. 44,4. La traduzione in entrambi i casi sottolinea l'intento che traspare da tutto il testo, cioè la volontà di attribuire a ciascun personaggio il titolo preciso che gli si addice a seconda delle mansioni assegnate e del luogo di

³⁰ *Dikaiomia*, linee 243-246.

³¹ Vedi nota 16.

esecuzione, aderendo al testo originale il più possibile. A proposito dell'espressione על-ביתו; va detto che compare già in *Gen.* 39,4, là dove Putifarre affida a Giuseppe l'amministrazione dei propri beni. In quel caso sia l'ebraico sia il greco integrano l'espressione על-ביתו/εἶναι ἐπὶ τῆς οἰκίας con un'ulteriore integrazione che riporto qua di seguito יתן בידו וכל ישראל/καὶ πάντα ὅσα ἦν αὐτῷ ἔδωκεν διὰ χειρὸς Ἰωσήφ. Si tratta dunque di compito che riguarda l'intera sfera degli affari di Putifarre. La struttura amministrativa e la struttura di corte del regno dei Lagidi come noi la conosciamo, almeno fino alla metà del II sec. a.C.,³² coincide in tutto e per tutto con quelle presenti nella *LXX*.

3. Tra prigionieri e pozzi

Più complessa risulta l'analisi del campo semantico legato alla prigione. I termini che si riferiscono a essa sono diversi, ed è bene tenerli distinti e procedere per ciascuno in modo particolareggiato per poi effettuare un confronto finale.

Si può iniziare, dunque, con il termine ebraico משמר (guardia, prigioniero) presente sei volte in *Genesi*: *Gen.* 40,3; 40,4.; 40,7; 41,10; 42,17 e 42,19, il che costituisce un terzo del totale delle occorrenze del termine in tutta la *Bibbia*. Nelle prime quattro menzioni (*Gen.* 40,3; 40,4.; 40,7; 41,10) lo troviamo accompagnato dalla preposizione ב, in funzione di stato in luogo. In tre delle quattro, *Gen.* 40,3; 40,7; 41,10 forma parte di una catena di stati costruiti. In due di queste tre (*Gen.* 40,3 e 41,10) troviamo in questa catena שר הטבחים. In *Gen.* 40,7 invece il termine regge בית אדניי.

Oltre alle attestazioni bibliche il termine appare nei testi di Qumran, e precisamente in *Hodayot* 9,33 e nel *Documento di Damasco* 12,5.

Nella *LXX* la traduzione è univoca: משמר equivale a φυλακή. Questo termine greco vale nelle lingue moderne: "presidio", "guardia", "corpo di guardia", "custodia" o

"guarnigione". Nella traduzione greca, anche per rendere convenientemente lo stato in luogo indicato dall'espressione ebraica במשמר, si è optato per ἐν φυλακῇ vale a dire "(tenere) in prigione, in carcere, in custodia". Con questo senso φυλακή compare già in *Hrdt.* 1,160,4: εἶχον ἐν φυλακῇ; 5,77: εἶχον ἐν φυλακῇ; e 8,23: εἶχον ἐν φυλακῇ; nonché in *Diod.* 10,30 ἐν τῇ δημοσίᾳ φυλακῇ.

Ma non solo משמר è traducibile con "carcere". Altri termini nella *Genesi* hanno uguale significato, almeno in senso generale. Tra questi termini vi è il בית־הסוהר (letteralmente "casa della prigionia", ma comunemente tradotto con "carcere", "prigioniero"), che compare in sei versetti: *Gen.* 39,20; 39,21; 39,22; 39,23; 40,3 e 40,5. A prima vista possiamo constatare la concentrazione del termine all'interno di una sezione del racconto, giacché il suo uso finisce precisamente dove inizia l'uso di משמר, lasciando a *Gen.* 40,4 il ruolo di versetto di collegamento. Non si può fare a meno di segnalare che בית־הסוהר è usato quasi esclusivamente in *Genesi*. Negli altri libri della *Bibbia* il suo uso è scarso: si registrano, in effetti, soltanto altre tre occorrenze (*Isaia* 24,22 e *Giuditta* 16,21 e 16,25).

La *LXX* rende il termine con δεσμοτήριον ("prigione", "carcere", talvolta "ergastolo") tranne che in 39,20 dove preferisce ὄχυρωμα. δεσμοτήριον è ben attestato nella tradizione greca³³.

Per ottenere maggior precisione a proposito del significato reale dei termini all'interno di *Gen.* 37-50, dobbiamo considerare con speciale attenzione *Gen.* 40,3. Troviamo qui i due termini che fanno riferimento al campo semantico del "carcere", ovvero במשמר e בית־הסוהר (φυλακή e δεσμοτήριον, rispettivamente) oltre alla presenza del costrutto שר הטבחים. Questa coincidenza suggerisce una correzione alla traduzione che di solito si dà del termine משמר. Giuseppe è condotto in prigione e là viene lasciato, a scontare la condanna. Possiamo pensare che si tratti di una questione di stile: in questo modo, i termini si alternerebbero per evitare ripetizioni; eppure

³² P.M. FRASER, op. cit. v.I, § 3 Oxford 1972.

³³ Cfr. HRDT. 3,23,3; THUC. 6,60; PLAT. *Gorgias*

486; PLUT. e fuori della *LXX* è usato da Simmaco in *Ex.* 12,29; *Ec.* 7,7 e *Ger.* 37,15

questo espediente non è usato in altre circostanze dove sarebbe gradito al lettore. Possiamo ipotizzare allora che *משמר* serva a designare una parte concreta del carcere: le segrete. Se accettiamo questa ipotesi dovremo intendere che Giuseppe è condotto in carcere a scontare la condanna sotto custodia nei recessi più sicuri e segreti. Una conferma indiretta si può ricavare da Flavio Giuseppe³⁴. Nelle *Antichità Giudaiche* II. 105, come glossa a *Gen.* 42,17, troviamo εἰρκτή il cui significato è “prigione, luogo di costrizione³⁵”, e anche in senso poetico come “prigione dell’anima³⁶”). Da ultimo, questo termine ha anche il significato di “parte segreta della casa” (*Is.* 37,15 “parte interna della donna”). Vediamo che il senso di prigione ben può unirsi al senso di “recondito” o “interno”. Considerando complessivamente questi dati è lecito ipotizzare che Flavio Giuseppe fosse consapevole che il termine corrispondeva al concetto di prigione non solo in senso generico, ma con riferimento a una parte concreta di essa, la segreta.

Per terminare l’esame dei termini riferiti alla prigione dovremo considerare anche il termine *בר*. Presente in *Gen.* 37,20; 37,22; 37,24; 37,28; 37,29; 40,15 e 41,14, il termine è generalmente tradotto con “pozzo”, “buca” o “fossa”. Le otto volte in cui compare in *Genesi* costituiscono più del cinquanta per cento del totale di presenze del termine all’interno del Pentateuco e dei libri storici (*Ex.* 12,29 e 21,14; *Dt.* 6,11; nonché *ISam.* 13,6 e 19,22; *2Sam.* 25,15.16.20; *2Re* 10,14 e 18,35), termine che, invece, si trova massicciamente nei profeti: *Ger.* 2,13; 37,16; 38,6 (2 occorrenze).7.9.10.11.13; 41,7.9; *Ez.* 26,20 (2 occorrenze); 31,14.16; 32,18.23.25.29.30; *Is.* 14,15.19; 24,22; 36,16; 38,18 e 51,1; *Nee.* 9,25. La variante *באר* è presente in *Genesi* ventuno volte (14,10; 16,14; 21,19.25.30; 24,11.20; 26,15.18-22.25.32; 29,2 [2 occorrenze]. 3 [2 occorrenze].8.10) di contro a solo sei occorrenze nel resto del Pentateuco (*Ex.* 2,15; *Num.* 20,17; 21,16-18.22) e a non più di dieci nel re-

sto della *Bibbia*. La resa del termine *בר* nella *LXX* è sempre *λάκκος*, con la sola eccezione di *Gen.* 41,14, dove è stato tradotto con *ὄχρωμα*. Nella sezione di *Genesi* che contiene la *Storia di Giuseppe*, tuttavia il termine compare unicamente come parte del toponimo *באר שבוע*.

È chiaro, dunque, che al termine è attribuito un carattere di elemento naturale, almeno in tutto il capitolo 37, essendo il versetto 37,24 quello che dà senso a tutti gli altri in questo capitolo (proposta di Ruben). I versetti *Gen.* 40,15 e *Gen.* 41,14, invece, rinviano a un contesto non-naturale. L’azione si sviluppa nell’ambito del carcere come rivela in modo inequivocabile la traduzione greca di *Gen.* 41,14. Rimane, però, l’idea di “buca” o “fossa”, talvolta umida, inaccessibile. Così *בר* sembra avere, nella prima parte del storia di Giuseppe, lo stesso valore che avrà in seguito *משמר*: il che segna la continuità dell’esperienza di Giuseppe, sottolineando gli aspetti negativi da cui il protagonista viene riscattato. Non a caso l’uso di *בר* cessa quando a subire la prigionia non è più Giuseppe, e dunque si perde quel valore narrativo e connettivo di *בר*. In proposito possiamo ricordare le notizie di Manetone sulla prigionia dei ribelli in cave di pietra (I. 235: εἰς ταῖς λιθοτομίας e I. 237: ἐν ταῖς λατομίας). Sembrerebbe che l’orografia, specie se unita all’idea di fossato o pozzo, fosse suscettibile di essere usata per creare spazi di prigionia. Di qui a creare un’immagine, oppure a valersi del termine in senso figurato, il passo è breve.

D’altra parte, a favore dell’interpretazione proposta per *בר* e *משמר*, esistono alcuni termini collegati al *בית־הסהר*: si tratta delle forme derivate dalla radice verbale ‘sr, che possiamo intendere come “trattenere” o “imprigionare”. In *Gen.* 39,20, accanto a *בית־הסהר*, troviamo un gioco di parole su tale radice, con il cenno ai “detenuti del re” (*אסירי המלך*), “detenuti” (*אסורים*) nel *בית־הסהר*, appunto. In *Genesi* 39,22 troviamo il sostantivo plurale (*האסיר*) con funzione di complemento oggetto e sempre accanto a *בית־הסהר*. Invece in *Gen.*

³⁴ H.St.J. THACKERAY, London - Cambridge (Mass.) 1961.

³⁵ Cfr. HRDT. 4,146; THUC. 1,131; *LXX Eccles.* 17,16.

³⁶ Cfr. per esempio XEN., *Cyr* 3.1.19; EURIP., *Bacchae* 497.

40,3 esso ha funzione di predicato nominale. Da ultimo in *Gen.* 42,16 si tratta di un imperativo “sarete detenuti”, “resterete detenuti”, senza che sia specificato il luogo di detenzione. Altra forma verbale è in *Gen.* 42,19, in questo caso al futuro *nif'al*, seguito dal complemento (כבית משמר) vale a dire “nella casa della vostra (più recondita) prigione”.

Dietro l'apparente mancanza di ordine, il testo presenta una precisa organizzazione dei termini. Ciascuno di essi ha una funzione definita e occupa una nicchia semantica specifica, a cui si debbono sommare valori metaforici e teologici, che conferiscono al tutto una struttura chiara e coesa all'interno di *Genesi* 37-50.

Altrettanto interessante è osservare come nel testo ebraico sopravvivano termini amministrativi propri dell'impero persiano. Ne è testimone la presenza del termine פקיד, “amministratore”, come già si è potuto constatare a proposito del ruolo di Giuseppe nei riguardi del faraone. Lo stesso accade per la terminologia impiegata nel testo ebraico relativa al tesoro e alle finanze. L'espressione בית פרעה come adattamento dell'espressione בית מלכא attestata dai papiri di Elefantina, assieme alla traduzione di questo stato costruito con i corrispettivi termini tolemaici senza segni di conflittualità, inducono a riflessione sulla sopravvivenza delle strutture economiche e della terminologia persiana in tutto il Vicino Oriente anche dopo l'avvento dei regni ellenistici.

5. Conclusioni

L'analisi dettagliata del testo greco della *Storia di Giuseppe* può servire a dimostrare come un traduttore potesse concepire il proprio compito in modo organico e coerente. Tale analisi può costituire strumento di verifica anche per testi su cui si sospetta una composizione tardiva, come è il caso di *Gen* 37-50³⁷.

L'analisi lessicale di *Genesi* 37-50 ci permette di arrivare, almeno per quanto riguarda

questo frammento specifico della *Bibbia*, alle seguenti conclusioni.

In primo luogo, dall'indagine emerge che il traduttore o i traduttori di questo frammento avevano una spiccata sensibilità linguistica. Le sfumature più sottili, quali quelle relative ai diversi tipi di prigioni e segrete, sono state colte e precisate nella traduzione. Altri fenomeni di valenza generale, non considerati in questo studio ma ammessi da tutti gli studiosi, anche se valutati diversamente, quali l'uso di frasi idiomatiche, non fanno che sottolineare questa proprietà di linguaggio nella scelta dei termini.

In secondo luogo, la presenza dei termini e degli schemi amministrativi e gerarchici della corte tolemaica è notevole³⁸. Il nostro sconosciuto traduttore è riuscito nel duplice intento, non solo di designare ciascun ruolo in modo appropriato, ma anche di conservare la natura dei rapporti reciproci. Forse la brevità del racconto può sollevare dubbi, ma è innegabile che i nomi dati ai ruoli iscritti nella trama, coincidano con quelli che noi conosciamo dell'età tolemaica e, ancora, prima del periodo persiano.

In terzo luogo, possiamo concludere che in base alla somma dei dati, la redazione riflette un contesto egiziano. A conferma non sta solo la struttura del potere, come già evidenziato, ma stanno anche i termini usati nelle descrizioni e le coincidenze coi papiri sui termini economici. La datazione possibile per la *Storia di Giuseppe* sembra indicare il sec. III a.C. come il più probabile. La traduzione sembra opera di un solo traduttore, che cura dall'inizio alla fine tutto il testo. L'organicità e coerenza che il testo dimostra pare escludere la possibilità di un'opera a più mani. Tale ipotesi non è condivisa da tutti, in quanto da più parti si è suggerita la possibilità di rimaneggiamenti successivi. Questa possibilità solleva, però, più interrogativi di quanti ne risolva: per esempio, perché questi rifacimenti non abbiano eliminato le incongruenze con il testo ebraico, o perché non hanno armonizzato tutta la traduzione secondo schemi più rigidi. Come si vede, la possibilità di una revi-

³⁷ A. CATASTINI, *L'itinerario di Giuseppe. Studio sulla tradizione di Genesi 37-50*, Roma 1995.

³⁸ A. PASSONI DELL'ACQUA, *Il Pentateuco dei LXX testimone di istituzioni di età tolemaica*, in *Septua-*

ginta, Libri sacri della Diaspora giudaica e dei cristiani, in *Atti della III giornata di studio, Milano Università Cattolica 11 maggio 1999*, «Annali di Scienze Religiose» 3 (1999), pp. 171-200.

sione del testo è meno economica rispetto alla proposta di considerarlo come un pezzo unico e omogeneo. Quest'ultima ipotesi gode anche del vantaggio di essere coerente; i dati risultanti dall'analisi si appoggiano mutuamente.

Aaron Quincoces Loren
Via Generale Cantore, 83
I-10050 Chiusa S. Michele (TO)
e-mail: aharon_quincoces@hotmail.com

SUMMARY

The text of Gen. 37-50 is extremely coherent both in Hebrew and in Greek. This study deals with the Greek renderings of Hebrew words. The lexical analysis of Gen. 37-50 brings us to three main conclusions: first, the homogeneous renderings lead us to suspect the existence of one translator only for the LXX Greek version; second, the terms and the hierarchical and administrative schemes reflect those in use during the Ptolemaic period (third century B.C.); third, the context is undoubtedly Egyptian. Because of these three main conclusions there is no need of any rewriting of the text.

KEYWORDS: Genesis 37-50; Greek translation of LXX; lexical analysis.

THE *BOOK OF JUDITH*, QUEEN SHOLOMZION AND KING TIGRANES OF ARMENIA:
A SADDUCEE APPRAISAL

Although for various reasons the *Book of Judith* never became part of the Jewish canon of the Bible, still it survived in Jewish consciousness as part of *Ḥanukkah*, the Feast of the Lights, which celebrates Judah Maccabeus's reconsacration of the Temple in 165 BCE.

It is interesting that, on the contrary, the Book of Esther indeed became part of the Jewish canon. In fact the *Book of Judith* does not describe the origin of *Ḥanukkah*, but a previous more ancient event, albeit completely imaginary. The connection with *Ḥanukkah* is later and indirect. However, on the contrary, the Book of Esther is dedicated to events intimately connected with the Feast of Purim, which the book establishes. There are many parallels with the Book of Esther. Both are heroines who save the Jewish people, albeit in a different manner, with a different character, and a different social standing. Also their area of action is different. Esther acts inside the Royal Palace of Susa, one of the capitals of the Persian Empire, *Judith* acts in the village of Bethulia, somewhere in the Land of Israel. Still with all these parallels the Book of Esther was canonized, and the *Book of Judith* was not. According to the Sages it was written too late, after the Persian Period, to be inspired¹. Anyway Jews read today the Scroll of Esther at Purim, but at *Ḥanukkah* there is no scroll of *Judith* that is read.

Another possible reason why the *Book of Judith* was not canonized is that the original Hebrew text had been lost in an earlier date. In Late Antiquity, at the time of the Sages, this original Hebrew text had been irretrievably

lost, and only the Greek translation, now part of the Christian canon, survived the ages. Still the *Book of Judith* did not meet the fate of other non canonical Books. It indeed survived in Jewish consciousness through the ages, tied to *Ḥanukkah*. Thus in the Middle Ages the Aškenazi Sage, Rashbam, Samuel ben Meir, Rashi's grandson, could write that the «miracle of Hanukka came through the intervention of Judith» (*Tosafot Megillah* 4a). On the other side the Spanish Sage Nachmanides in his commentary on Deuteronomy 21, 14 called the *Book of Judith* as the "Scroll of Shushan". Thus both Medieval Rabbis, although they were aware that the original had not been accepted in the canon and also that it had been lost, still found it necessary to remember it in connection with *Ḥanukkah*, as a scroll².

But why was the *Book of Judith* linked to *Ḥanukkah*, and, according to the Medieval masters, why does it somehow play the same task that the Scroll of Esther played in their own days during Purim? The truth is that, although some scholars date the Book as early as the Fifth-Fourth centuries BCE, and as late as the Trajanic period, most modern scholars tie the composition of the Book to the early Hasmonean Period. Three main reasons are given for an Hasmonean dating. First the vessels purified from profanation do indicate a date after Judah Maccabee purification of the Temple in 165 BCE, second in the *Book of Judith* the locution Night and Day is always mentioned, which indicates the use of a lunar calendar. But the lunar calendar was commonly used in Judaism only from the Hellenistic Period onwards, as it had taken the place of the Biblical Solar Calendar, although sectarians continued

¹ See M.S. ENSLIN and S. ZEITLIN (eds.), *The Book of Judith*, Jewish Apocryphal Literature VII, Leiden 1972, pp. 2-24.

² See ENSLIN and ZEITLIN (eds.), *The Book of Judith*, cit., p. 25.

to use various calendars till the destruction of the Second Temple³. Last but not least, the anonymous author perhaps reflects in the slaying of Olophernes one of the last phases of Judah Maccabeus wars, or the battles against Nicanor in 162-161 BCE. In fact Nicanor was slayed in battle and he was subsequently beheaded as Olophernes.

No less interesting is the place of composition. Thus according to most scholars the *Book of Judith* was written in Antioch as the Second Book of Maccabees⁴.

Lets's accept a Hasmonean dating. But why was the *Book of Judith* written, and by whom? As I do not accept an Antiochene Diaspora Jew as the candidate writer, who then wrote it? In this paper I shall try to demonstrate that the *Book of Judith* was written not at the beginning but at the end of the Hasmonean Period, during the reign of Queen Salome Alexandra. I shall also demonstrate that the plot of the *Book of Judith* is concerned with the quasi-war between Tigranes King of Armenia and Queen Salome Alexandra. Last but not least I shall try to demonstrate that the writer stems from Judaea, not from the Diaspora, and that he is a Sadducee, not a Pharisee and that the book is a vehicle to criticize the contemporary leadership.

First of all, as Gruen, I would like to stress that, unlike the Book of Esther, the *Book of Judith* is completely void of any historical background, real or fictive. In other words, the book does not describe a real historical situation, no matter how exactly, as the Book of Esther, but the whole plot is completely imaginary and stems from the fantasy of the author,

although it paraphrases a precise historical moment.

The Book begins with an imaginary date, «the twelfth year of the reign of Nebuchadnezzar⁵, king of the Assyrians in the great city of Nineveh». Moreover the author adds, «at that time Arphaxad ruled over the Medes in Ecbatana».

Now as Gruen stresses there was never a Nabuchdrezzar King of Assyria, who ruled from Ninive. There was a Nabuchdrezzar King of Babylon, who ruled from Babylonia, and actually overthrew the Assyrian Empire and burned down Ninive, their capital in 612 BCE. Nor there was any Arphaxad King of the Medes, contemporary of Nabuchdrezzar. There was Cyaxares King of the Medes, who allied with the Babylonians and overthrew the Assyrian Empire in 614-612 BCE. There was also the unhappy Astyages, King of the Medes grandfather of Cyrus of Anshan, King of Persia, and creator of the Persian Empire. Both Cyaxares and Astyages are known from Herodotus. Also there was neither Olophernes nor Bagoas who were Assyrian or Babylonian generals. These names are Achaemenid proper. There were in fact two generals, Olophernes and Bagoas, who commanded the troops of Artaxerxes III Ochus (358-338 BCE), during his campaign in Syria, to quell the so-called Ta'anit Rebellion⁶. Also the village of Judith, Bethulia itself is imaginary.

All the background in fact is completely imaginary. It's strange as the author probably had access in Antiochia or Jerusalem to both the Second Book of Kings, and maybe to Herodotus. And if not the author, there was someone else, who could have it corrected. Thus this fantastic background probably serves the purpose of the author to hide under these

³ See S. STERN, *Calendars and Community, A History of the Jewish Calendar 2nd Century BCE – 10th Century CE*, Oxford 2001. According to Stern, p. 30, there is enough evidence that in the Hasmonean Period the Babylonian Calendar was already in use. However there were other calendars in use as the one in the Book of Henoch, the one described in the Book of Jubilees, and the one used by the Qumran's sectarians, pp. 5-18.

⁴ See ENSLIN and ZEITLIN (eds.), *The Book of Judith*, cit., pp. 27-32. See also E.S. GRUEN, *Diaspora, Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge (Mass.), 2002, pp. 158-170 on the *Book of Judith*.

⁵ Tigranes II, King of Armenia, was crowned around 100 BCE.

⁶ See DIODOROS, *Library of History* XVI, 47, 4 and XXXI, 19, 2-3.

names real persons living in his own period, that for various reasons the author wishes to keep hidden.

To understand what is hidden I think it is first of all necessary to try to identify Judith. Which historical figure in the Hasmonean Period bears any resemblance to our heroine?

It seems to me that only Queen Salome Alexandra⁷, the sister of the Pharisean Sage Shimon Ben Shetach, according to the Talmud⁸, and merry widow” of King Alexander Jannai could fit the literary figure of Judith. Queen Salome Alexandra reigned for ten years, from 76 BCE till 66 BCE, under the aegis of the Pharisees, a short but quite peaceful period. I am not the first suggesting the correspondence between Judith and Queen Salome Alexandra. Already in the seventies Enslin and more recently Tal Ilan have suggested that. According to Enslin, the *Book of Judith* depicts Queen Salome Alexandra as depicted by the Pharisees. In the *Book of Judith* it is written that Judith «lived to be very old in the house of her husband, reaching the advanced age of a hundred and five» (*Judith* 23). Moreover the *Book of Judith* ends with the sentence that «during the life of Judith and for a long time after her death, no one again disturbed the Israelites». Enslin refers to the number 105 as the span of time from 168 BCE, when the Hasmonean rebellion began, to 63 BCE, when the Hasmonean Kingdom was invaded by Pompey and dismembered. It seems that the author wrote before Pompey’s invasion, and also before the beginning of the Civil War between Hyrcanos II and Aristobulos II, the two sons of King Alexander Jannai and Queen Salome Alexandra, as the civil war or Pompey’s conquest are not at all mentioned. However the truth is

that Queen Salome Alexandra died in 66 BCE, but obviously the cipher 105 sounds better than 102, less exact but more impressive. Ilan is more prudent and dates the composition to around 77 BCE⁹! I date the book, as I shall show, between 75 BCE to 66 BCE.

There are various elements that identify Judith as Queen Salome Alexandra. Both Judith and Queen Salome Alexandra were widows, God fearing and observant. Judith dresses as a queen. Judith as Queen Salome Alexandra probably could command an army in the field. Judith is received in Jerusalem, not Bethulia, in the same way as Queen Alexandra Salome would have been received back from war or from a diplomatic mission.

First of all, like Judith, also Queen Salome Alexandra was a widow. In fact Queen Salome Alexandra was widowed twice. The first time after she married King Jehuda Aristobulos, who died in 101 BCE after only a year of rule. Then, after she married his brother, King Alexander Jannai, Queen Salome became once more a widow in 77 BCE. Indeed Queen Salome Alexandra is the paradigm of the widow!!!

The text of the *Book of Judith* is explicit. Judith was married to a certain «Manasseh of her own tribe, who died at the time of the barley harvest» (*Judith* 8,2). It is interesting that the author stresses that Judith married a man of her same tribe, in this case Manasseh. We know that King Alexander Jannai, who was also High Priest, came of course from the tribe of Levi, being a Priest. Judith took very seriously her widowhood, as she «remained three years and four months at home», «put sackcloth about her loins and wore widow’s weeds» (*Judith* 8,4-5). It is interesting that Josephus¹⁰

⁷ On Queen Salome rule see E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the age of Jesus Christ*, I, Edinburgh 1987, pp. 229-233.

⁸ The Talmudic tradition is quite late, and thus in many case it cannot be taken as *prima facies*, and accepted without reserve to say the least. However as various traditions connected to King Alexander Jannai, especially those reported in the Jerusalem Talmud (JT), are probably not far from the truth, as

the alliance with the Parthians, probably also this tradition can be accepted. See for example JT, *Berakot* 7,2, and JT, *Nazir* 5,3.

⁹ See ENSLIN and ZEITLIN (eds.), *The Book of Judith*, cit., Appendix I, p. 181. See also T. ILAN, *Integrating Women into Second Temple Period History*, Tübingen 1999, pp. 136-137 and 150-151.

¹⁰ On Josephus see T. RAJAK, *Josephus, The Historian and His Society*, London 2002.

presents Queen Salome as the perfect example of widow queen, and he never hints at a behavior that could in any way be seen as incorrect. But why would Queen Salome be such a model widow, with a husband, King Alexander Jannai¹¹, who spent his time in symposia with his concubines watching his enemies being crucified¹²? Once more Josephus¹³ stresses that in the last years of his rule King Alexander Jannai was reconciled to his people, and even to his Pharisee enemies, to whom, as he counseled his wife on his deathbed, he thought right to leave the rudder of government¹⁴. Maybe he was pacified to his wife also, not only to his people, and even to his political enemies. In fact King Alexander Jannai died leaving a good memory to his people, and I would like to add, leaving behind him a huge kingdom. It was thus normal for the new queen to mourn her dead husband. Even if Queen Salome Alexandra could not forgive her husband's "escapades" with concubines, she had for her own sake to maintain a public image of a widow faithful to the memory of her husband. Thus obviously the Queen had to mourn him, at least in public. This could only help the legitimacy of her claims as Queen in a state ruled by High Priests, who presented themselves only towards the exterior Hellenistic world as kings. Thus mourning publicly her dead husband was for the new queen the best way to underline her legitimacy.

Moreover the author of the *Book of Judith* presents his heroine as a queen, if not in name, at least in fact. First of all Judith is very rich, as «her husband had left her gold and sil-

ver, servants and maids, livestock and fields» (*Judith* 8,6). All these things, obviously gold and silver, stress her position as Queen. A characteristic of the Hellenistic ruler, it is important to remember, is to be personally rich¹⁵. Moreover, as a Hellenistic ruler, Judith knows how to command an army. First of all, she knows how to speak to the soldiers, and she is a successful military commander, in the tradition of Alexander the Great and the Amazons (*Judith* 14,1-2). As a Hellenistic ruler, coming back from war, Judith is received by the representatives of the people, in this case no less than the «High Priest Joakim and the elders of the Israelites» (*Judith* 15,8). However Judith is very popular, thus also «all the people, from the least to the greatest, hurriedly assembled, for her return seemed unbelievable. They opened the gate...» (*Judith* 13,13). The common people welcome their heroine, or in more exact terms, their ruler back home. Once more this description hints at King Alexander Jannai's welcome after his last campaigns¹⁶, or at an unknown episode, on which I will shed some light, when the people of Jerusalem welcome back their ruler, Queen Salome Alexandra. Judith, as a Hellenistic Basilissa or Queen, knows, even if she is a widow, how to present herself in public. First of all she is beautiful, «she was beautifully formed and lovely to behold», (*Judith* 8,7). A Diadoch of Alexander, male or female, has to be beautiful, at least ideally. But Judith is not only beautiful, she also knows how to appear in public «to captivate the eyes of all the men who should see her» (*Judith* 10,4). She knows obviously how to dress, and how to wear jewelry. According to

¹¹ On Alexander Jannai see SCHÜRER, *The History of the Jewish People*, I, cit., pp. 219-228.

¹² JOSEPHUS, *Antiquities* XIII, 380.

¹³ *Ibid.*, 401-404.

¹⁴ On King Alexander Jannai and the Pharisees see D. SCHWARTZ, *Joseph Ben Illem and the Date of Herod's Death*, *Studies in the Jewish Background of Christianity*, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 60, Tübingen 1992, pp. 44-56. See also L.I. LEVINE, *The Political Struggle between Pharisees and Sadducees in the Hasmonean Period*, in A. OPPENHEIMER, U. RAPPAPORT and M.

STERN (eds.), *Jerusalem in the Second Temple Period*, *Abraham Shalit Memorial Volume*, Jerusalem 1980, pp. 61-83 and of course Y. YADIN, *Pesher Nahum (4Q pNahum) Reconsidered*, «IEJ» 21 (1971), pp. 1-12.

¹⁵ On the paradigm of the Hellenistic king see R.A. BILLOWS, *Antigonos the One-Eyed and the Creation of the Hellenistic State*, Berkeley 1997 and C. PRÉAUX, *Le Monde Hellenistique* I, Paris 1997, pp. 181.

¹⁶ JOSEPHUS, *Antiquities* XIII, 394.

the author Judith «washed her body with water, and anointed it with rich ointment. She arranged her hair and bound it with a fillet, and put on the festive attire... She chose sandals for her feet, and put on her anklets, bracelets, rings, earrings, and all her other jewelry». (*Judith* 10,3-4). Once more Judith reflects the perfect Hellenistic Basilissa. It is important to add that in the Classical World the sovereign (Basileus or Imperator), as well as the nobles, the Greek Sophist and the Christian “Holy Man” know quite well how to show themselves to the public. They are fashionably dressed, and obviously they also answer a Classic Idea of Beauty.

Also her independent position, so different from the one of Esther, living secluded at the Achaemenid court, reflects the position of the Hellenistic Queen, quite similar to the one of the various Ptolemaic queens.

However Queen Salome Alexandra was not only a Hellenistic Queen, hardly different from Cleopatra VII, she was also a Jewish ruler. Obviously as Queen Salome Alexandra could not be a High Priest as her husband was, and as her young son Hyrcanos II was during her kingdom¹⁷, she had to show other characteristics of the Jewish ruler. She is thus very pious, she has a deep veneration for the Temple cult, and she of course prays to the Jewish God for the sake of her people and herself. This is of course reflected in the figure of Judith. Our sexy heroine in fact «was a very God-fearing woman» (*Judith* 8,8), and «she prayed to the Lord with a loud voice While the incense was

being offered in the temple of God in Jerusalem that evening» (*Judith* 9,1). This part reflects clearly the essence of Common Judaism in the period. Judith cannot enter the Temple, as she is far away, so she offers prayers, obviously not sacrifices. I would like to stress this point. Judith prays, as most of the Jews did in a way or another, when they were far from the Temple. This does not indicate that Judith follows a Pharisee ideal, but only that the author reflects a view common to what Sanders calls Common Judaism¹⁸!

Moreover the description of Judith is very similar to the description of the High Priest found in the probably earlier Letter of Aristeas and in Hecateus of Abdera.

As Judith, Eleazar, the High Priest in the Letter of Aristeas, looks much at home in both the surrounding Greek and Jewish worlds, remaining of course pious towards the Divinity¹⁹. Also Ezechias, the High Priest who lived in the Late Fourth Century BCE reflects the figure of a Jewish ruler much at home in the Greek surrounding world²⁰.

Last but not least, Queen Salome Alexandra was part of the Hasmonean family. This is reflected indeed in the text twice. The first time, during Judith’s prayer, she calls God as «Lord, God of my forefather Simeon» (*Judith* 9,2). This time the author betrays himself. This ancestor Simeon is probably no less than Simon the Maccabee (142-135 BCE), brother of Judah and Jonathan, and the real founder of the Hasmonean dynasty, as the First Book of Maccabees indicates.

¹⁷ *Ibid.*, 408.

¹⁸ See of course E.P. SANDERS, *Judaism, Practice and Belief 66 BCE – 66 CE*, London 1992.

¹⁹ On Eleazar the High Priest see in the Letter of Aristeas the description of the High Priest during the service. «Everything was carried out in reverence in manner befitting the Supreme Divinity. The appearance of the High Priest makes one awestruck and dumbfounded». See Letter of Aristeas, 95-99.

Later on «Eleazar selected men of the highest merit and of excellent education due to the distinction of their parentage. They had not only mastered

the Jewish Literature, but had made a serious study of that of the Greeks as well...». See Letter of Aristeas, 121-122. Eleazar is thus presented both as a pious High Priest and a secular ruler as well. See J.H. SHUTT, Letter of Aristeas in J.H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha II*, New York 1985, pp. 7-35.

²⁰ Hecateus of Abdera writes that «Ezechias was highly esteemed by his countrymen, intellectual and moreover an able speaker and unsurpassed as a man of business»... in M. STERN, *Greeks and Latin Authors on Jews and Judaism I, From Herodotus to Plutarch*, Jerusalem 1976, p. 187.

Later on the author wrote that the «the Gileadites and the Galileans struck the enemy's flanks» (*Judith* 15,5), Thus not only Galilee but also Gilad are part of the Hasmonean Kingdom. John Hyrcanos I and King Aristobulos, brother of King Alexander Jannai, conquered Galilee. However it was King Alexander Jannai, the husband of Queen Salome Alexandra, who conquered Gilad (Josephus, *Antiquities* XIII, 396). Thus the *Book of Judith* has to be contemporary of the reign of Queen Salome Alexandra!

But what is then the tie between Olophernes and Salome? If Olophernes is connected to Queen Salome Alexandra, he is not Nicanor, but someone else. I presume that the author of the *Book of Judith* refers to an episode reported by Josephus, connected to the reign of Queen Salome Alexandra, the quasi war between Salome and Tigranes King of Armenia.

According to most historians, Queen Salome Alexandra's reign was a long and peaceful reign, dominated by the Pharisees under the leadership of her brother, Simon Ben Shetach. This is the Talmudic perspective.

Josephus in *Antiquities* on the other hand presents another, less flattering image. First of all Josephus depicts the ruling Pharisees as revengeful, and exiling or sentencing to death all the courtiers of Alexander Jannai that they considered as political enemies²¹. The Pharisees thus acted, according to Josephus himself, no less ruthlessly than the Sadducees and King Alexander Jannai some years before.

Also the court itself was probably a nest of vipers in the slowing preparing civil war between the first born but weak-minded Hyrcanos II, acting as High Priest, supported by Antipater and the Pharisees, and the stronger Aristobulos II, supported by the Sadducees and the army²². Only the fact that Queen Salome Alexandra was living prevented for a while the civil war.

However the author refers to another episode of the non so peaceful rule of Queen Salome Alexandra, or the quasi war with Tigranes King of Armenia. In those years Armenia under Tigranes was emerging as a new Eastern power, of course on the ruins of the decaying Seleucid kingdom. Thus Tigranes began a policy of expansion at the expenses not only of the Seleucid kingdom, but also of the neighboring Kingdom of Parthia. This aggressive policy was felt also by Rome. Moreover Mithridates VI, King of Pontus, was the father in law of Tigranes. Thus when Rome in 75-74 BCE annexed Bithinia, coveted by Mithridates, at the death of Nicomedes IV, the latter declared once more war to Rome. In 74 BCE Lucullus, elected consul, was given the command of the army against Mithridates. Lucullus defeated Mithridates in Pontus in 72 BCE. The next year in 71 BCE Lucullus ejected Mithridates from Pontus. But Mithridates escaped to his son in law, Tigranes King of Armenia. Rome was then automatically at war with Tigranes.

Meanwhile, according to Josephus, Queen Salome Alexandra was also facing the whole army of Tigranes. According to Josephus the clash between Judaea and Armenia came on the issue of the foundering Seleucid Syria. Both peaceful Judaea and belligerent Armenia were interested in the remains of the once powerful Seleucid kingdom. Thus Tigranes invaded Seleucid Syria²³ with no less than 500.000 soldiers.

Queen Salome Alexandra meanwhile took the sides of the Seleucid Queen Cleopatra Selene, now besieged in Ptolemais by Tigranes. Thus Judaea allied to the wrecking Seleucid kingdom. Obviously Queen Salome Alexandra hoped for a slice of the Seleucid cake. According to Josephus's *War*²⁴, Queen Salome Alexandra sent her army against Damascus, part of the Seleucid Kingdom, under the pretense that a certain Ptolemy was always oppressing it. She got possession of the city.

²¹ JOSEPHUS, *Antiquities* XIII, 410-415.

²² *Ibid.*, 416-417.

²³ *Ibid.*, 419-421.

²⁴ JOSEPHUS, *War* I, 115-116.

But it was not going to be so easy. Tigranes did not stop at Seleucid Syria. The Armenian King was ready to move against Judaea. For the Eastern potentate to face a small kingdom, moreover under the leadership of a woman, would have been nothing more than a promenade! He thus came against Judaea. According to Josephus, the queen and the nation were terrified! It was then that Queen Salome Alexandra opted for a diplomatic solution. She sent ambassadors to Tigranes. It seems that the ambassadors, with the help of many expensive gifts, persuaded Tigranes not to move against Judaea, for the time being at least. Queen Salome Alexandra had then the time to organize an army to face the Armenian despot. But she was not going at war alone. She cleverly bought enough time to allow her Roman ally, Lucullus to move against Tigranes, striking at the Armenian heartland. Thus as soon as Seleucid Ptolemais fell to the Armenian horde, Tigranes received the bad news that Lucullus, pursuing Mithridates was lying waste Armenia. Tigranes had to go home. And after him now there was a professional army of around 30.000, a Hasmonean Army, ready to fight²⁵! In fact in 69 BCE Lucullus invaded Armenia, defeated Tigranes and conquered Tigranocerta his capital. The Hasmonean Queen and her subjects could now breathe freely. This important episode makes up the main part of the *Book of Judith*

It is probably possible to see thus the war between Nebuchdrezzar King of Assyria and Arpaxad King of Medes (*Judith* 1, 1,5) as the War between Tigranes King of Armenia and King Orodes I (80-76 BCE) of Parthia, ally of both Rome and Judaea. The author of the *Book of Judith* saw this war as the beginning of Armenian expansion that will bring Armenia face to face with Hasmonean Judaea.

Tigranes attacks Cappadocia, intervention by Sulla.

In fact Tigranes II had begun a war with Parthia already in 84 BCE. Tigranes was interested in conquering from Parthia the regions of

Media and Osrohene, which he ravaged. Thus the author calls the King of Parthia as King of Media. Media was indeed part of the Parthian kingdom. The *Book of Judith* is quite specific as it refers to a battle fought in the vast plain, in the district of Ragae (*Judith* 1,5). The author is quite specific on the other territories taken by Tigranes II to the Parthians. He writes that «to him (Tigranes II – Nabuchdrezzar) rallied all the inhabitants of the mountain region, all who dwelt along the Euphrates, the Tigris, and the Hydaspes, and King Arioch of the Elamites, in the plain» (*Judith* 1,6), and also Persia (*Judith* 1,7). Clearly for the inhabitants of these regions it was not very important to be part of Parthia or Armenia.

But Mithridates did not stop at Parthia. He vised also the Kingdom of Cappadocia, which provoked an intervention by Sulla, as Cappadocia was under the protection of the Roman Republic. Then, in 83 BCE Tigranes left Cappadocia and he occupied Syria-Phoenicia, and Cilicia, parts at least nominally of the Seleucid kingdom. These territories are clearly mentioned as Tigranes II «sent messengers...to all those who dwelt in the West: to the inhabitants of Cilicia and Damascus, Lebanon and Anti-Lebanon, to all who dwelt along the seacoast» (*Judith* 1,7). All these territories are Cilicia, named clearly, soon to be a nest of pirates in the following anarchy, but also the Graeco-Phoenician city-states of the coast. Tyre, Sidon and Jamnia are mentioned by name (*Judith* 2,28), and till then they had enjoyed a quite high degree of independence. This independence is stressed by the fact that Tigranes II sends messengers. As the adherence to the dying Seleucid kingdom is only nominal, mere messengers of the Armenian despot can persuade these cities. No Seleucid garrisons can convince the inhabitants to show allegiance to the waning Seleucid kingdom.

Was Tigranes II also interested in conquering the Ptolemaic kingdom, weak because of the various civil wars? The author refers clearly «to the River of Egypt; to Tahpanhes, Raamses, all the land of Goshen, Tanis, Memphis and beyond, and to all the inhabitants of Egypt as far as the borders of Ethiopia (*Judith* 1,9-10)». Anyway «the inhabitants of all that land disregarded the summons of Tigranes II

²⁵ On the Hasmonean Army see I. SHATZMAN, *The Armies of the Hasmonaeans and Herod*, Tübingen 1991, p. 34.

(*Judith* 1,11) ». No Classic author including Josephus refers to an Armenian penetration in the Ptolemaic kingdom. But then the author is quite clear as the Ptolemaic King, maybe Ptolemy IX, or his son Ptolemy X Latyros, or his wife Cleopatra III disregarded Tigranes II's menaces.

It seems that Tigranes II also struck at the Hasmonean Kingdom's domains. He occupied Damascus, which, as I wrote before, Queen Salome had occupied in her deal with the Seleucid Queen Cleopatra Selene. Then the Armenian despot struck at integral parts of the Hasmonean kingdom as the Transjordan territories of Moab, Ammon (*Judith* 1,12), Samaria (*Judith* 1,9), but also Carmel, Gilead, Upper Galilee, and the Esdraelon's plain (*Judith* 1,7). And also Gaba and Scythopolis (*Judith* 3,10). This part is quite interesting. In all these territories probably dwelled a Gentile population quite disaffected to the Hasmonean kingdom. As Josephus does not report that Tigranes II's army occupied these territories, I presume that this time Tigranes's campaign is all in the author's mind. However this does not mean that the Gentile populations of the Hasmonean kingdom, as soon as the Armenians got near, did rebel or show clear signs of disaffection, and maybe even of civil or armed disobedience. Probably they were severely chastised. Anyway, for the Jewish population it was quite a despairing situation, which the author stresses quite well.

Tigranes II's campaigns in the area, otherwise unknown, are dramatically delineated by the author. Tigranes II «after a three-day march from Nineveh,... reached the plain of Bectileth, and from Bectileth they next encamped near the mountains to the north of Upper Cilicia. From there... took his whole force, the infantry, cavalry, and chariots, and marched into the mountain region. He devastated Put and Lud, and plundered all the Rasisites and the Ishmaelites on the border of the desert toward the south of Chaldea. Then, fol-

lowing the Euphrates, he went through Mesopotamia, and battered down every fortified city along the Wadi Abron, until he reached the sea. He seized the territory of Cilicia, and cut down everyone who resisted him. Then he proceeded to the southern borders of Japheth, toward Arabia. He surrounded all the Midianites,... Descending to the plain of Damascus... despoiled their cities, devastated their plains, and put all their youths to the sword. The fear and dread of him fell upon all the inhabitants of the coastland, upon those in Sidon and Tyre, and those who dwelt in Sur and Ocina, and the inhabitants of Jamnia. Those in Azotus and Ascalon also feared him greatly». (*Judith* 2, 21,28).

Tigranes II's victorious march, dramatically described by the author, was probably a long series of campaigns carried out in about fifteen years, from 84 BCE till 69 BCE. In these years a huge area was ravaged and conquered by the Armenians. This area consisted in Asia Minor, in part under Roman direct rule, which included Cilicia, Put (?) and Lud (Lydia), but also other lands as Parthian Mesopotamia, Seleucid Syria, the Graeco-Phoenician cities of the coast, and last but not least the Nabatean Kingdom. The Nabateans were of course the author's Ishmaelites.

This time, however, the author contradicts himself. No mention is made, with the exception of Damascus, of any territory of the Hasmonean kingdom. Thus only Queen Salome Alexandra stood defying and independent in front of the Armenian despot. It is interesting that in the whole book there is no mention of the Romans of Lucullus. But then, although Republican Rome and Hasmonean Judaea were probably allies, the Roman Republican armies were too far away to be mentioned by the author of *Judith*²⁶.

It is interesting how precisely the author describes the Armenian army, probably similar

²⁶ On the relationship between the last Hasmoneans and Rome see U. RAPPAPORT, *La Judée et Rome pendant le règne d'Alexandre Jannée*, «Revue des études juives, Historia Judaica» LXXVIII 1968,

pp. 329-342. See also M. PUCCL, *On the Tendentiousness of Josephus' Historical Writing*, in *Josephus Flavius, Historian of Eretz-Israel in the Hellenistic-Roman Period*, ed. U. RAPPAPORT, Jerusalem

to the Late Seleucid army and the mobile Parthian cavalry²⁷.

In fact according to the author of *Judith*, Tigranes II's army included «cavalry and chariots» (*Judith* 1,13), as well as infantry (*Judith* 2,5). In this case probably cavalry indicates heavy cavalry or cataphracts, commonly used in the Seleucid and in the Parthian Armies. This army also included obviously infantry and «mounted archers» (*Judith* 2,15). The latter was the main characteristic of the Parthian army. Mounted archers decided the issue at Carrae in 54 BCE.

The author also gives quite realistic numbers. Thus we find 120.000 infantrymen and 12.000 cavalrymen (*Judith* 2,5), and later on 12.000 mounted archers (*Judith* 2,15). Josephus writes of 500.000 soldiers²⁸. But this included the whole Armenian Army and of course the camp followers as I'll show.

Clearly Tigranes II's army consisted in a bulk of infantry, like the Seleucid army, but unlike the Parthian army, strengthened by a huge force of chariots, cataphracts and mounted archers. Also the proportions 1 to 4 between infantry and cavalry are probably reliable.

But the Armenian Army was in fact an Eastern horde. Any Eastern army, from the days of Xerxes onwards, was followed by too many camp followers. This much reduced its fighting capacity. The Armenian army of Tigranes II was no exception. It had a «a very large number of camels, asses, and mules for their baggage; innumerable sheep, cattle, and goats for their food supply; and abundant provisions for each man, and much gold and silver...» (*Judith* 2,18). Thus the appearance of the Armenian army during the march was «a huge, irregular force, too many to count, like locusts or the dust of the earth, went along with them» (*Judith* 2,20). Obviously all the army followers would have rendered any maneuver in

the battlefield quite complicated if not impossible. Thus a Western army, as the Roman Army, or the Hasmonean Army once organized, would have cut into pieces the Armenians without much trouble. On the other side, a small army, as the Cappadocian, or the small city armies of the Graeco - Phonician cities or the camel riding Nabatean army would have been annihilated by the sheer weight of the Armenians.

A question arises. Who was Olophernes? Was he an Armenian general? I presume that there was no Olophernes. The figure of Olophernes is the invention of the author, who in fact copies the story of Yael and Sisera²⁹, well known by the public. Judith is in fact a mix up of the Biblical female figures of Yael and Deborah. As I wrote before, the whole episode is a literary creation!

Still the author shows a remarkable knowledge of the general political and military situation. He knows well the Armenian army with all its arms of service and its defaults. Who was he then? Not a Diaspora Jew, but probably one of the generals of Queen Salome Alexandra, maybe a veteran of King Alexander Jannai's wars, called up after a long exile, to face the threat of the Armenian horde! And this brings us to the purpose of the *Book of Judith*.

But why did the clash between Tigranes II of Armenia and Queen Salome Alexandra of Judaea become the subject of a polemic libel? Why is this episode so important?

As I wrote at the beginning, I believe that the author of the *Book of Judith* was a Sadducee. Thus the purpose of this book is a veiled criticism to the Pharisees, then in power. According to the author, the army was not ready to face Tigranes because of the Pharisees purges, after King Alexander Jannai's death. The queen had thus to resort to a diplomatic

1982, pp. 117-130. However both authors suggest a negative relationship between King Alexander Jannai and the Roman Republic.

²⁷ On the Armenian army is valid P. WILCOX, *Rome's Enemies 3, Parthians and Sassanid Persians*, London 1986.

²⁸ JOSEPHUS, *Antiquities* XIII, 419.

²⁹ See *Book of Judges* 4,17-21.

activity, pay a strong ransom to the invader, in order to give the army time to organize and get ready to fight against the Armenian invaders.

The author has also clear ideas on how the Jewish State has to be ruled. Obviously the High Priest has to rule, but not alone. He is to be assisted by the Gerousia, as in Hellenistic and Early Hasmonean Judaea. The author wishes to go back to a more aristocratic society dominated by the ruling priestly class.

First of all the author criticizes the Pharisees's handling of the army³⁰. As the Pharisees got in power, after King Alexander Jannai's death they obviously sent into exile the Sadducee generals and Priests, i.e. the natural leadership of the nation. Still the Pharisees did not dismiss the foreign mercenaries, the pride of King Alexander Jannai's army³¹. Was the standing army of the beginning of Queen Salome Alexandra only a reflection of the glorious days of King Alexander Jannai? Josephus on the other hand writes quite the opposite, that «Queen Salome Alexandra increased her own army to such a degree that she became terrible to her neighboring tyrants»³². Thus what really happened as a result of the Pharisee purges was probably not a reduction in the number of soldiers, but a decrease in the quality of the officer corps. The author of *Judith* never complains about the number of Jewish soldiers, he complains about the quality of leadership of the officers!

As soon as the Jewish soldiers see the Armenian army advancing, they are seized by sheer terror. «When the men of the city saw them, they seized their weapons and ran out of the city to the crest of the ridge» (*Judith* 5,12). Although the confrontation begins with panic in the Hasmonean Army, however not all the soldiers are seized by panic. Thus «all the slingers blocked the ascent of Holofernes' servants by hurling stones upon them» (*Judith* 5,12). At

least the slingers or the light infantry recover from panic and try to stop the penetration of the Armenians. Obviously fighting in a hilly area is a task of the light infantry. Thus it is a work for slingers, not for the heavy infantry phalanx.

Still it is possible to read a polemic between the lines. The slingers, as the rest of the light infantry, came probably from the poorer part of the population. Poor free farmers or tenants could not afford to serve in the heavy infantry protected by expensive armor, nor in the cavalry, where the possession of a horse was out of bonds for them.

According to Levine the cavalry was composed of Sadducees, as in Hasmonean Judaea only Priests owned the necessary quantity of land that could afford them to own a horse, and sometimes to arm a retinue of tenants equipped as horsemen. On the other hand heavy infantry, organized in phalanxes, was the prerogative of the gentry, who could afford the possession of an armor, but not the possession of a horse. And the gentry were at least in part Pharisees. It is important to stress that King Alexander Jannai, to limit the influence of the Pharisees, some of them his political enemies, resorted to the use of Cilician and Pisidian mercenaries in the Judaeian army, that acted as semi-heavy and heavy infantry³³.

Thus the author clearly underlines that the poorer part of the population, not the gentry dominated Pharisees, makes a stand in front of the Armenians. As the Sadducees had been ousted from power, there was no cavalry that could maintain the enemy at bay, helping the slingers attacking the Armenians from the back.

However slowly, the ancient Macedonian discipline and patriotism came back to the dismayed and still fearful Hasmonean soldiers de-

³⁰ For a basic knowledge of Hellenistic warfare, necessary for the present analysis see P. CONNOLLY, *Greece and Rome at War*, London 1998, p. 64-85.

See also N. SEKUNDA, *The Seleucid Army*, Stockport 1994 and N. SEKUNDA, *The Ptolemaic Army*, Stockport 1994.

³¹ JOSEPHUS, *Antiquities* XIII, 409.

³² *Ibid.*

³³ JOSEPHUS, *War* I, 88.

fending their own country, «When the Israelites saw how many there were, they said to one another in great dismay: ‘Soon they will devour the whole country. Neither the high mountains nor the valleys and hills can support the mass of them. Yet they all seized their weapons, lighted fires on their bastions, and kept watch throughout the night’». (*Judith* 7, 4-5). The problem is not the soldiers, ready not only to stand, but also to guard their camps without superior orders, but their officers. According to the author one wonders what is happening with leadership. Where are the officers? Did they flee from the field of battle in panic? The author does not write anything, he lets us guess what is going on. Still the common soldiers are brave and they only lack leadership.

Leadership comes from an unexpected quarter. Queen Salome Alexandra takes the command of the army in her hands. She speaks to the soldiers. The diplomat turns to be a good commander in chief. She exhorts the soldiers to «at daybreak, when the sun rises on the earth,...seize his weapons, and let all the able-bodied men rush out of the city under command of a captain, as if about to go down into the plain against the advance guard of the Assyrians, but without going down...Then you and all the other inhabitants of the whole territory of Israel will pursue them and strike them down in their tracks» (*Judith* 14,2-4).

This time the author underlines that the soldiers will be under the command of captains, of officers who will drive them against the Armenians. Obviously these officers had to be Sadducees, called back by the queen. The army is now ready to fight under courageous and capable officers. Thus «all the Israelites, with one accord, attacked them and cut them down as far as Choba...The Gileadites and the Galileans struck the enemy’s flanks with great slaughter, even beyond Damascus and its territory» (*Judith* 15, 5). The Hasmonean Army

achieved full victory. It is interesting that the author stresses that victory was achieved through an operation of chase of the enemy. This kind of operation in the Hellenistic Period, to chase and to cut down the fleeing enemy, was the prerogative of cavalry and sometimes of light infantry. The meaning is clear. The Sadducees are back not only as officers, but also as cavalrymen. It is possible then to defeat the enemy completely! Moreover the author stresses the help of units from Galilee and Gilad, according to their task in the chase, probably light infantrymen, thus hardly Pharisees. The victory had been achieved without them.

The author’s criticism of the Pharisees does not stop to their handling of the army. Also their political achievements are criticized. Thus the conservative author looks back with nostalgia to the days when the High Priest, Oniad or Hasmonean, ruled alone, counseled by the Gerousia. Thus according to the author «Joakim, the high priest, and the senate of the whole people of Israel, which met in Jerusalem» (*Judith* 4, 8) give the right orders to the Jewish population. The High Priest’s instructions «to keep firm hold of the mountain passes, since these offered access to Judaea... It would be easy to ward off the attacking forces, as the defile was only wide enough for two abreast» (*Judith* 4,6) were clear. If he had been obeyed since the beginning, nothing negative would have happened. But the High Priest and his Gerousia are not obeyed any more.

The truth is that in Queen Salome Alexandra’s days there was no more a co-opted Gerousia³⁴ of Priests, as in the Late Ptolemaic, Seleucid, and early Hasmonean Period. Now there was a wider and probably elected body, the «Hever Ha-Yeudim», made of Priests and

³⁴ See on the Gerousia in the days of Judas Maccabee the Second Book of Maccabees 1: 10, 4: 44, 11: 27 and First Book of Maccabees 7: 33, where the body is called *Presbuteroi tou Laou*). The Gerousia was still existing in the days of Jonathan, see the First Book of Maccabees 12: 6, where the body

is called *Gerousia tou Ethnou* and 11: 23 as *Oi Presbuteroi tou Israel* and 12: 35 once more as *Oi Presbuteroi tou Laou*). The last appearance of the Gerousia is in the days of Simon, see the First Book of Maccabees 13: 36, and 14: 20, 28.

laymen alike. This body is mentioned on Hasmonean coinage and in Josephus³⁵.

But who rules the contemporary Hever Ha Yehudin? The «rulers of the city, who in those days were Uzziah, son of Micah of the tribe of Simeon, Chabris, son of Gothoniel, and Charmis, son of Melchiel...and all the elders of the city». (*Judith* 5,14-15). The author stresses an important point. All these figures are laymen. Not one of them is a Priest! It is probable that part of these lay elders were Pharisees!

And with whom do they have intercourse? With the Ekklesia or the General Assembly³⁶, «all their young men, as well as the women, gathered in haste at the place of assembly» (*Judith* 5,14-16). The tone of the author is dramatic. Even women take part in the Assembly! Thus the Pharisees together with the People stand as a negative alternative to the lawful rule of the High Priest and of the Gerousia. Moreover the «Rulers of the city or the Hever Ha Yehudim» are irresponsible. Thus «all the people, therefore, including youths, women, and children, went in a crowd to Uzziah and the rulers of the city. They set up a great clamor and said before the elders» (*Judith* 7,23). The Pharisees thus cannot control the people in panic, on whose support they count. The Pharisee leader, Uzziah speaks to the people, who disperse and go back home, although «throughout the city they were in great misery». (*Judith* 7,30-31). In fact the people do not trust their new leaders. Obviously only Queen Salome Alexandra, alias Judith, would and could save the nation, calling back the Sadducees to their legitimate places!

However the Pharisees are also attacked not only for their politics, but also for their religious ideas. Even more, according to Achior's speech, the Pharisees are responsible for the present situation, because they incensed the wrath of God. They touched with their hands «first fruits of grain and the tithes of wine and oil which they had sanctified and reserved for

the priests who minister in the presence of our God in Jerusalem: things which no layman should even touch with his hands» (*Judith* 11,13).

Even more they, «since their food gave out and all their water ran low, they decided to kill their animals, and determined to consume all the things which God in his laws forbade them to eat» (*Judith* 11,12). I'm sure that our author has not to be taken literally. Obviously the Pharisees did not eat trephot, nor did they take away the priestly tithes. However, here there is a polemic not only in politics, but also on who decides the rules on the Temple Mount. And the Pharisees's religious rules, adopted at the beginning of Queen Salome Alexandra's reign, are quite distasteful to the author.

A last question. Who is the real Achior? This figure appears to be only a literary creation, as Olophernes is. He is presented as «Achior, the leader of all the Ammonites» (*Judith* 5,5). His position is never clear, not to the reader, nor to Olophernes and the Jews. At the end Olophernes gives him to the Jews as hostage.

He is kept in Bethulia in the house of Uzziah, one of the «Pharisees» (*Judith* 14,6). But what is most interesting is that at the end of the Book, the author has Achior converted to Judaism, after he escapes a death sentence (*Judith* 14,5-10).

I think that it is possible to see under the mask of Achior the figure of Antipater, the father of Herod. First of all there is a problem. According to the Pentateuch, an Ammonite could not convert to Judaism³⁷. But there was not such a problem with the Edomites. An Edomite could convert directly to Judaism³⁸. And this is the situation with Achior. Thus although presented as an Ammonite, he could only be an Edomite, and I'm sure the author knew that. But then if the author had pre-

³⁵ See JOSEPHUS, *Antiquities* XIII, 428. See also Y. MESHORER, *Ancient Jewish Coinage I, Persian Period through Hasmonaeans*, New York 1982.

³⁶ The Great Assembly is mentioned in the First Book of Maccabees 14:28, as the body that empow-

ers Simon the Maccabee as the new recognized leader of Judaea.

³⁷ Ammonite and Moabite shall not enter in the Congregation of the L-rd. See *Deuteronomy* 23,4.

sented Achior as an Edomite, his identity would have been obvious! Antipater was already quite important. He was a successful courtier during the reign of King Alexander Jannai, rising to the position of Strategos of Idumea³⁹. In the successive civil strife between Hyrcanos II and Aristobulos II, Antipater took the sides of the former. He probably enjoyed a good relationship with the Pharisees, thus the author puts him as hostage in the house of Uz-ziah, one of the elders.

In conclusion the *Book of Judith* has to be dated to the reign of Queen Salome Alexandra. She is the real protagonist. The synopsis is related to the quasi war between Tigranes II of Armenia and Hasmonean Judaea. It is not clear if the author described what it was, or what it could have been, as Josephus is only in part helpful. There is in the book an apparent inconsistency. Queen Salome Alexandra saves Judaea from Tigranes's invasion, with the help of the Sadducees. On the other side the policy of alliance between Queen Salome Alexandra and the Pharisees is severely criticized. Why?

The author does not dare to criticize the Queen or her policy. Still Queen Salome bears the responsibility of the nefarious political alliance with the Pharisees, which brought the state very near the ruin. But for a courtier to criticize openly his own sovereign is just unthinkable. Moreover the author is convinced that the only ones who bear any responsibility are the Pharisees. Still the author had a more serious reason to absolve the Queen from any criticism. The Queen is the State. From Antigonos Monophthalmos onwards the Hellenistic ruler is completely identified with his state. Hasmonean Judaea is no exception. Thus in other words if the author criticizes the ruler, in fact he criticizes the State, and in doing that, he delegitimizes the State itself. It is easier then to put the whole responsibility on the Pharisees, than to doubt even indirectly the legitimization of the Queen's policy!

Obviously as such the Pharisees couldn't admit the book in the Biblical canon. They had also another reason. Not only the book was hostile to them, but also the story did not have any real historical background as the Book of Esther had. The truth is that it was no more than a libel. Still Queen Salome Alexandra was very popular between the Pharisees, and in fact it is possible to say that her behavior during this crisis saved the Jewish State from the Armenians. Thus if Judah Maccabee reconsacrated the Temple, it was Queen Salome Alexandra who saved the Temple, at least for the time being! It was enough for the Book to survive in Jewish consciousness tied to *Hanukkah*. But it was not enough to enter in the Biblical canon.

What happened to the aristocratic author? Probably a partisan of Aristobulos II, did he survive the civil wars, or the rule of Herod? We do not know. We can only sympathize with this old gentleman, that served his Queen very faithfully and unconditionally, whatever her behavior towards him was.

Bibliography

- BILLOWS, R.A., *Antigonos the One-Eyed and the Creation of the Hellenistic State*, Berkeley 1997.
- CONNOLLY, P., *Greece and Rome at War*, London 1998.
- ENSLIN, M.S., and ZEITLIN, S., (eds.), *The Book of Judith*, Jewish Apocryphal Literature VII, Leiden 1972, pp. 2-24.
- GRUEN, E.S., *Diaspora, Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge (Mass.) 2002.
- ILAN, T., *Integrating Women into Second Temple Period History*, Tübingen 1999.
- LEVINE, L.I., The Political Struggle between Pharisees and Sadducees in the Hasmonean Period, in A. Oppenheimer, U. Rappaport and M. Stern (eds.), Jerusalem in the Second Temple Period, Abraham Shalit Memorial Volume, Jerusalem 1980, pp. 61-83
- MESHORER, Y., *Ancient Jewish Coinage I, Persian Period through Hasmonaeans*, New York 1982.
- PRÉAUX, C., *Le Monde Hellenistique I*, Paris 1997.

³⁸ You shall not abhor the Edomite. See *Deuteronomy* 23,8.

³⁹ JOSEPHUS, *Antiquities* XIV, 10.

- PUCCI, M., *On the Tendentiousness of Josephus' Historical Writing*, in U. Rappaport (ed.), *Josephus Flavius, Historian of Eretz-Israel in the Hellenistic-Roman Period*, Jerusalem 1982, pp. 117-130.
- RAJAK, T., *Josephus, The Historian and His Society*, London 2002.
- RAPPAPORT, U., *La Judée et Rome pendant le règne d'Alexandre Jannée*, «Revue des études juives, Historia Judaica» LXXVIII 1968, pp. 329-342.
- Schürer, E., *The History of the Jewish people in the age of Jesus Christ I*, Edinburgh 1987.
- SCHWARTZ, D., *Joseph Ben Illem and the Date of Herod's Death*, Studies in the Jewish Background of Christianity, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 60, Tübingen 1992, pp. 44-56.
- SEKUNDA, N., *The Seleucid Army*, Stockport 1994.
- SEKUNDA, N., *The Ptolemaic Army*, Stockport 1994.
- SHATZMAN, I., *The Armies of the Hasmonaeans and Herod*, Tübingen 1991.
- STERN, S., *Calendars and Community, A History of the Jewish Calendar 2nd Century BCE – 10th Century CE*, Oxford 2001.
- WILCOX, P., *Rome's Enemies 3, Parthians and Sasanid Persians*, London 1986.
- YADIN, Y., *Pesher Nahum (4Q pNahum) Reconsidered*, «IEJ» 21 (1971), pp. 1-12.

Samuele Rocca
Wizo College, Haifa
Bar Ilan University, Ramat Gan
e-mail: roccasam@netvision.net.il

SUMMARY

This article deals with the date and composition of the *Book of Judith*. It argues that Judith may be identified with Queen Salome Alexandra, who reigned in Judaea between 76-66 BCE. Queen Salome Alexandra was the widow of the Hasmonean ruler Alexander Jannai. It seems that the story itself narrates the war between the powerful King Tigranes of Armenia and Queen Salome Alexandra's Judaea. The author of the *Book of Judith* was probably a Sadducee. The book is also a vehicle to criticize contemporary Pharisees's leadership, then in power.

KEYWORDS: Book of Judith; Queen Salome Alexandra; Sadducee.

ON ŠE'ELAT ḤALOM IN ḤASIDEI AŠKENAZ: SOURCES AND INFLUENCES

1. *Introduction: Mysticism and Dreams*

Mysticism deals with the search for a direct contact of man and God or other spiritual entities¹ either initiated by supernal beings in the form of inducing an unexpected feeling of a numinous presence, or the result of a human initiative to establish such a contact, those experiences of contact presuppose the transport of man on another level of experience, a change in his state of consciousness, a disclosure of spiritual realms of being which may have transforming effects². Mysticism is therefore breathing in a type of religious mentality, where the channel between man and God was conceived of as still open, notwithstanding some eventual obstacle to materialize this contact. Such an open channel was conceived of as still available even in those circles in the Rabbinic culture which proclaimed that prophecy ceased³.

Dream was conceived of, explicitly, as such a channel. According to a statement in *Babylonian Talmud, Hagigah*, fol. 5b God promised that despite the fact that he has turned away, or hidden, his face from the

people of Israel, he will nevertheless speak to them in a dream. Thus, even in a legalistic writing the assumption of the existence of an open channel is found, which presupposes the apparition of the divine in a dream. This is, to be sure, not the single case when a direct contact with God is conceived of as being possible, though the transformative aspects of this experience are less significant than they were in mystical literature⁴.

The topic of dreams in *Ḥaside Aškenaz* has been treated twice in modern scholarship; first by Monford Harris⁵ and then by Joseph Dan⁶. These two scholars have focused their discussion on the views of this matter especially as found in *Sefer Ḥasidim*, and in some of the discussions found in the literature of this group, like some of the discussions of Eleazar ben Yehudah of Worms (c. 1165–c. 1230). More recently Tamar Alexander-Frizer has dealt with the issue of *še'elat ḥalom* as it appears in connection to the story of the pious sinner, which is the main topic of her treatment⁷. The purpose of the present lecture is to describe some aspects of a particular type of

¹ See PLOTINUS, *Enneads*, 6.9.11. Insofar as Jewish mysticism is concerned, the term 'contact' as reflecting the manner of relationship between the mystic and God, has been used especially by G. SCHOLEM, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, tr. Manheim, Schocken Books, New York 1969, p. 8 and his *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books, New York 1968, p. 4. See also M. IDEL, *Kabbalah: New Perspectives*, Yale University Press, New Haven, London 1988, p. XVIII.

² Unlike the more intimate and transformative nature of the mystical experiences, the encounters with spiritual beings in dream are more momentary. See below, note 76.

³ See E.E. URBACH, *The World of the Sages, Collected Studies*, The Magnes Press, Jerusalem 1988, pp. 9-20 [Hebrew].

⁴ See A.J. HESCHEL, *Prophetic Inspiration after the Prophets, Maimonides and Other Medieval Au-*

thorities, ed. M.M. Faienstein, Ktav Publishing House, Hoboken, NJ 1996. Heschel addressed the issue of dreams several times in his studies, some of them will be referred in the footnotes below.

⁵ See M. HARRIS, *Dreams in Sefer Hasidim*, «PAAJR» vol. XXXI (1963), pp. 73-74.

⁶ See J. DAN, *Le-Torat he-Ḥalom šel Ḥaside Aškenaz*, «Sinai» vol. 68 (1971), pp. 288-293 [Hebrew]; E. KANARFOGEL, "Peering Through the Lattices": *Mystical, Magical, and Pietistic Dimensions in the Tosafist Period*, Wayne University Press, Detroit 2000, pp. 67, 78, 107, note 26, 132-133, 184, note 116, 194, 232.

⁷ T. ALEXANDER-FRIZER, *The Pious Sinner, Ethics and Aesthetics in the Medieval Hasidic Narrative*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1991, pp. 91-97.

dreams, that induced by the technique designated as *še'elat ḥalom*, aspects which were not discussed previously, and attempt to draw some conclusions from the mentioning of this device by the Aškenazi Ḥasidism, including Yehudah he-Ḥasid, for a certain aspect of the history of Jewish mysticism in general. However, before embarking the main topic of our discussion, let me point out that in this brand of medieval Jewish literature, a divine appearance in dream, reminiscent of the Talmudic statement mentioned above, is quite evident. In addition to the more corporeal explanation of dreams at the beginning of night, which were conceived of as devoid of revelatory contents, or those at the end of the night, which were conceived of as having much more intellectual content, as they were the result of external interventions, of angels or demons⁸, at least in one case dreams were described by Eleazar of Worms as coming from God:

«Also in dream He tells future things, in order to announce that [both] the body and the thoughts are in His possession, and there is a divinity who is ruling over it, and He is hidden from the eye but nothing is hidden from Him, and He is knowing everything, while being One»⁹.

Like in the Talmudic statement mentioned above, God uses the medium of dream in connection to His ruling in the world; however, this manner of establishing the nature and identity of the Master of the World is not only a matter of leaving His traces in the world, and onto the human body¹⁰ as indeed it is the case in other discussions in *Ḥaside Aškenaz*, but also in penetrating one of the inmost domain of human consciousness, dream. Dream, like other realms of reality, are conceived of as

texts to be decoded, in order to find out the order imprinted by the divinity, and discover It within this order.

2. *Induced Dreams with Visual Revelations.*

However, before addressing the views of the Aškenazi authors on dream question let me address the view expressed more two centuries beforehand, in a *responsum* of Ḥai ben Šerira Gaon (939–1038), an important halakic authority in the East, and one highly respected by the Aškenazi Ḥasidism¹¹:

«Likewise a dream question: there were several elders and pious men who lived with us who knew them¹² and fasted for several days, neither eating meat nor drinking wine, [staying] in a pure place and praying and reciting great and well-known verses and [their] letters by numbers, and they went to sleep and saw wondrous dreams similar to a prophetic vision»¹³.

The attainment of the dream experience was conceived of as a very high one, described as “a prophetic vision”. In preparation for it, the aspirant is requested to fast, to be in a pure place and then pray and recite some verses. The precise nature of these verses, and that of the “letters by numbers” has not been specified. One proposal, offered by a very important scholar was that these verses and letters are connected by means of gematria, without entering in any details of this proposal¹⁴. In a discussion of this passage, I have conjecture that the verses and the letters mentioned here are no other than the three verses in *Exodus* 14:19-21, which consist, each of them, of seventy-two consonants. From these verses numerous Jewish authors in the Middle Ages have claimed that the divine name of the sev-

⁸ On these explanations see DAN, *Le-Torat he-Ḥalom*, cit.

⁹ *Hokmat ha-Nefeš*, Benei Beraq 1987, p. 113. Compare also to Eleazar's *Sefer ha-Roqeah*, Jerusalem 1960, p. 20, where a verse dealing with God's speaking in dream is adduced.

¹⁰ See *ibid.* More on this issue see J. DAN, *The Esoteric Theology of Hasidei Ashkenaz*, Mossad Bialik, Jerusalem 1968, pp. 84-104 [Hebrew].

¹¹ See DAN, *ibid.*, pp. 11, 23, 63, 124-128.

¹² The divine names.

¹³ See the quote in Yehudah Barceloni's *Peruš Sefer Yeširah*, Berlin 1885, p. 104; and also *Ta'am Zeqenim*, Frankfurt a. Main 1855, p. 54; Ms. New York, JTS 1805, fol. 41a; HESCHEL, *Prophetic Inspiration*, pp. 55-67.

¹⁴ See G. VAJDA, *Etudes sur Qirqisani*, «REJ», vol. 106 (1941-1946), p. 107 note 2.

enty-two letters emerges¹⁵. However, one of the earliest among them, Rabbi Abraham ibn Ezra mentions in the two versions of his commentary on these verses in *Exodus* that he found in an ancient book, named either *Sefer ha-Razim* or *Sefer Raziel* that še'elat ḥalom is achieved by means of the name of seventy-two letters, which he relates to the first verse of the first chapter of the book of Ezekiel¹⁶. Thus, this book, dealing with magic, and apparently predating the elders mentioned by Ḥai Gaon, presupposes, in addition to the corporeal preparations, also the recitations of the name of seventy-two letters, and there is good reason to interpret the Gaon's description as referring to this divine name¹⁷.

Though Abraham ibn Ezra made his remarks on the dream question and the seventy-two letters while dealing with the *Exodus* verses, he did not specify – in the above-mentioned context – that his view differs from that of the magical book he is quoting, and which deals with another verse, that from Ezekiel. Thus, though we may infer from his discussion mentioned above that he indeed has seen a nexus between the dream question technique and the name of seventy-two letters, it is not quite obvious that we may infer from his discussion, or that of Hai, that they had in mind also the *Exodus* verses in this context. However, in his *Sefer ha-Šem* ch. 5 he mentions ex-

plicitly the *Exodus* verses as the source of the seventy-two names that is related to the dream question. In one of his poems, he indeed refers to the oneirogenetic role of this name:

«And the secret of seventy-two over all name I shall enhance. Their initials are *Wa'w He' Wa'w* and their finals are *Mem Waww Mem*. And the reading of the three verses in the Torah of God, will answer him»¹⁸.

In my opinion, against the background of other discussions of Ibn Ezra of the nexus between this name and the dream question, which means in fact answering in dream to question posed prior, we should understand the last verb *ya'anenu* as referring to an answer offered in dream, provoked by the prior reading of the *Exodus* verses. Moreover, in a magical recipe dealing with inducing an answer in dream, found in two manuscripts of the Aškenazi Ḥasidism in connection to the name of seventy-two letters, it is said:

«Behold, the divine name of seventy-two letters written in this order etc., and it is written when the body¹⁹ was impure²⁰. If you will keep it in an appropriate manner, you will be happy in this world and in the world to come. And this is its [magical] use: if you will write it on the skin of a fish or on a tablet of pure silver, and you will put it under the

¹⁵ The earliest dated text describing this name is Rashi's commentary on *Sukkah*, fol. 45a. However, in Tuviyyah ben Eliezer's *Midraš Leqaḥ Tov*, ed. S. Buber, Wilna 1880, vol. II, fol. 44b, this name is mentioned in the name of a magical writing: *Sefer ha-Yašar*. More on this book see Buber's introduction, vol. I p. 40 [Hebrew]. This magical book, which is apparently lost, might be similar to the *Sefer Raziel* or *Sefer ha-Razim* mentioned by Abraham ibn Ezra. See immediately below.

¹⁶ E.R. WOLFSON, *Through a Speculum that Shines*, Princeton University Press, Princeton 1994, p. 236 note 191.

¹⁷ See also another tradition, adduced in the name of Meshullam ha-Tzarfati, who quotes *Sefer Raziel* as a book dealing with the name of seventy-two letters and with *Urim we-Tummim*, which is another divinatory praxis. See M. IDEL, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, tr. J. Chipman,

SUNY Press, Albany 1987, p. 105. More on this author who is to be identified, in my opinion with Meshullam ha-Tzedoqi, see M. VERMAN, *The Book of Contemplation, Medieval Jewish Mystical Sources*, SUNY Press, Albany 1992, pp. 204-210. According to some formulations, found also in one of Eleazar's writings and quoted in his name the very *gematriah* of 'et ha-'Urim we-ha-Tummim is *šem ben šiv'im u-šetayim*; See IDEL, *ibid.*, p. 158 note 45 and Eleazar's *Commentary on the Pentateuch*, ed. J. KLUGMANN, Benei Beraq 1980, vol. II, pp. 152-153.

¹⁸ On the name of seventy-two letters in Ibn Ezra see the long footnote of I. LEVIN, *The Religious Poems of Abraham ibn Ezra*, Jerusalem 1975, vol. I p. 136 note to line 5 [Hebrew] and HESCHEL, *Prophetic Inspiration*, p. 54 note 161.

¹⁹ Apparently the writer's body.

²⁰ *Be-tum'at ha-guf*.

left²¹, you may ask in your dream whatever your soul desires. And if you will write it on the *kašer* parchment of a deer, and you will read it as it is written, during the morning prayer and the evening one, [and] your prayer is with intention and a careful recitation of letters, and in a pure place, [your heart] will be open²² to know wisdom and knowledge, as the entrance of the world^{23,24}.

Again, the dream question is connected to the same divine name, with a pure place and with prayer, in a manner reminiscent of Ḥai Gaon's description of the practices in his generation. I do not claim, by any means, that the last quote is preserving the precise practice of Ḥai's acquaintances, but we should nevertheless be open to the possibility that similar forms of magic were transmitted in different versions over from the East to Europe, and those similar traditions are the reason for the affinities between the 11th century description and that found in the above Aškenazi *Siddur*. Two traditions differ, however, on the description of the achievement of aspirants; Ḥai speaks of experiences which are closer to mystical ones, while the Aškenazi formula deals with achieving better intellectual capacities. The nexus between an induced dream and a prophetic attainment involves a new understanding of prophecy as dealing not with a message coming from above because of divine initiative alone, but also as an experience induced by man's resorting to a certain technique. Prophecy becomes much closer to mysticism than to the classical prophecy. Dream, according to such a view, is the possible locus of a sublime experience, which may be induced deliberately. This *rapprochement* between dream and

prophecy is not totally new: already in the Talmud dream was conceived of a sixty part of prophecy²⁵. However, there the divinatory aspect of prophecy not the mystical one, like in the later cases, is informing the Rabbi's discourse. Let us address another mentioning of *še'elat ḥalom* in an Aškenazi writing: Eleazar of Worms mentions the Talmudic discussion of Shimeon bar Yoḥai that he has seen those who are the sons of the '*aliyyah*, who are few, and if they are two, it is he and his sons who are found there on high²⁶. Commenting on this statement, Eleazar writes: «He has seen either by [means of] *še'elat ḥalom* or as Neḥunyah ben ha-Qanah [did]»²⁷. Therefore, the vision of someone's status in the world-to-come may be achieved may means of a dream question, though the aspirant has an alternative, to resort to practices like those of Nehunyah ha-Qanah, namely the technique found in the Heikalot literature²⁸. In other words, the two techniques, that of obtaining the dream question and that of the Heikalot descendant, different as they may be, may achieve the same goal. Eleazar's view on Shimeon bar Yoḥai's seeing his special status in the next world, namely his being *ben 'aliyyah* by means of an activity similar to the dream question is reminiscent of the famous passage in *Sefer Ḥasidim* dealing with the pious sinner. According to the beginning of this passage «It happened that a Ḥasid has done a dream question as to who would sit next to him in paradise. They showed him a young man who lived far away».²⁹

In both cases knowledge of the status of the questioner in the next world is dealt with, and in both cases the partner is a young man.

²¹ Apparently the left hand.

²² *Yehyeh patuah*.

²³ *Petaḥ 'Olam*. May be that this is a type error for *Petaḥ Ulam*, an expression found in similar contexts.

²⁴ *Siddur Rabbenu Šelomoh of Germaiza*, ed. M. HERSHLER, Jerusalem 1972, p. 99. On another instance of using the name of seventy-two letters, according to an anonymous Aškenazi author, for magical aims, namely for creating a Golem, or for therapeutic aims see M. IDEL, *Golem: Jewish Magi-*

cal and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid, SUNY Press, Albany 1990, pp. 63-64.

²⁵ *Berakot*, fol. 57b; see also *ibid.*, fol. 55b.

²⁶ Cfr. *Sukkah*, fol. 45b.

²⁷ *Ḥokmat ha-Nefesh*, p. 59.

²⁸ Cfr. IDEL, *The Mystical Experience*, pp. 14-16.

²⁹ par. 80 p. 53; on this passage see HARRIS, *Dreams*, p. 73; ALEXANDER-FRIZER, *The Pious Sinner*, pp. 91-97. More on the dream questions see *ibid.*, pp. 87, 89, 117, 145.

However, what is important is the very fact that the activist attitude to dream is shared by two of the most important sources of Aškenazi Ḥasidism. This form of awareness is conceived of as both reliable and attainable by human initiative, when informed by the appropriate technique. In another instance, a disciple asked his dead master to appear to him in a dream in order to show him the place of the master in the world-to-come³⁰. Though the phrase *še'elat ḥalom* does not occur in this context, the disciple is nevertheless described as stretching himself out on the grave of his master, apparently as part of his attempt to provoke the apparition of the master in dream. The master is telling him that his place in Eden is found within a great light, that the disciple, yet having to attain more religious merits, cannot now see it. It should be mentioned that the dream question was a technique quite popular in the period as we learn from Jacob of Marvege's *Še'elot u-tešuvot min ha-Šamayyim* as well as a statement of Eleazar of Worms's *Commentary on the Pentateuch* where this technique is mentioned as available to everyone:

«When someone sleeps, let everyone be careful not to touch the thigh-vein with his hands, because the 'masters of dreams'³¹ will terrify him, because there is the middle of the body; or when someone performs a dream question, let he be careful not to touch the thigh-vein»³².

We do not have too many details about the different technique for inducing dreams among the *Ḥaside Aškenaz*; we may assume that the name of seventy-two letters served for this purpose, as in the earlier discussions, found in Hai Gaon and Abraham ibn Ezra, and

this assumption is corroborated by the recipe discussed above, which was preserved in an Aškenazi *Siddur*. We may also assume, though there is no conclusive evidence for this effect, that also the text of *Sefer Raziel*, or *Sefer ha-Razim*, that was in the front of ibn Ezra's eyes, has been known by Eleazar, who seems to be the first author in Europe to mention this book³³. In any case, as Margalioth has shown, Ms. Oxford 1345, where a text closely related to *Sefer ha-Razim* has been known by Eleazar³⁴. In this text, a recipe for a *še'elat ḥalom* is found; It is worthwhile of discussing some of the details of this recipe in our context:

«And these are the words of the book and its ways and mercies in order to approach God in a pure manner, so that someone will be successful and do if someone wished to do something, and to know and discern the true thing. He should figure out the seven days before the beginning of the month³⁵; during those days he should not eat anything impure neither something from which blood emerges³⁶, neither drink wine. He should avoid a sexual intercourse³⁷ and wash every day before the rise of sun. He should bring two doves or two white sons of doves, and slaughter them with a knife³⁸ ...and he should be dressed in a white dress and he stands and walks barefoot and he recites the names of the angels mentioned below, that are appointed over the month in which you would like to ask your question regarding your needs. You should do so during three days: then, in the third day you should bring all the fat ashes of sacrifice³⁹ that you have produced during the three days. He should prepare the house alone and he should spread all the ashes on the earth in the house and recite the names of the mighty, great, powerful and holy angels, ruling over that month and then sleep without saying anything to anyone. And they will come during the

³⁰ *Sefer Hasidim*, no. 1556, p. 381; HARRIS, *Dreams*, p. 73.

³¹ *Ba'ale ha-ḥalomot*. On this expression see HESCHEL, *Prophetic Inspiration*, p. 55 note 161.

³² ELEAZAR OF WORMS, *Commentary on the Pentateuch*, Benei Beraq, Jerusalem 1986, vol. I, p. 250.

³³ MARGALIOTH, *Sefer ha-Razim*, p. 32.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Roš ḥodeš*.

³⁶ Compare to the Genizah magical text discussed in M.D. SWARTZ, "Like the Ministering Angel"; *Ritual and Purity in Early Jewish Mysticism and Magic*, «AJSreview» vol. 19/2 (1994), pp. 144-145, 149.

³⁷ See also below, note 47.

³⁸ In the passage I have skipped, there are details of the sacrifice.

³⁹ *Dešen*.

night in a vision, ‘in a vision not in enigmas’⁴⁰, and they will tell you whatever you wish, without [causing you] fear»⁴¹.

Though the term *še’elat ḥalom* does not occur explicitly in this recipe, all the important components of this literary genre are present here; there are special preparations, which precede the sleep of the aspirant, and the spiritual powers, or the angels, are supposed to answer during the sleep the questions of the sleeper. The magical aspects of this recipe are obvious; sacrifices of birds, resort to names of angels appointed on a certain time in the year, in order to achieve goals, that may only partially coincide with mysticism as described above. Nevertheless, we should not overlook the fact that divinity is also involved in this recipe in a quite explicit manner. The opening statement dealing with ways to approach God in a pure manner is quite conspicuous, which the resort to the verse on the revelation of God at the end, corroborates this assumption. Though the angels had, no doubt, quite an important role in the magical rite, God’s revelation is nevertheless hinted at in this text. It should be mentioned that in the more well-known form of *Sefer Razi’el*, as printed in Amsterdam in 1701, which reflects also much later developments in Jewish mysticism⁴² there are three recipes for dream questions, but there is no way to prove their dates. In one of them, we learn, in a manner somewhat similar to the aforementioned recipe, that someone should lay on the ground looking to a candle. The precise formulation is not so clear; the assumption is that someone is laying on the dust of ‘half of his house’, *ḥaṣi beteka*⁴³, a motif that is similar to the quote from *Sefer Adam*⁴⁴.

⁴⁰ Num. 12:8.

⁴¹ Printed in Margalioth’s introduction to *Sefer Ha-Razim*, pp. 32-33 from Ms. Oxford 123. MARGALIOTH, *ibid.*, has pointed out in the notes to this text, stemming from a *Book of Adam*, important affinities between its details and *Sefer Ha-Razim*.

⁴² Like the Kabbalah from the circle of *Sefer ha-Temunah* for example, a circle that was active, in my opinion, in Byzantium during the second half of the 14th century

In all the above cases, the induced dream is the locus of an apparition of some sort; either the vision of Shimeon according to Eleazar, or the vision of the place of the pious in the Garden of Eden, or of the place of the ascetic pious in the other case, or the vision of the angels the last instance. The induced dream is therefore a place where seeing of a sublime picture is possible. Dream therefore is conceived in some cases as a momentary foretaste of the paradisaical state, attained in a special state of consciousness. Such a reading of the role of the dream-question brings some of the experiences induced by these techniques closer to mysticism, which has been described as a ‘nostalgia for the Paradise’⁴⁵. I would like to emphasize that not all the effects of a dream question should be conceived of in terms of mystical experiences, but only those in which a vision of someone’s status in the world to come, which is in fact an attempt to verify someone’s religious status while alive in this world. In many other cases, and I assume and in most of them, the goals of a dream question is much more magical than mystical; nevertheless, this important magical aspect of the dream question does not invalidate the mystical overtones of those instances when the aim of the dream is to achieve a vision of the other world. Let me remind that, as mentioned above, both Hai Gaon and Eleazar had compared the religious attainment of the dream question with what has been conceived by them to be elevated forms of religious experiences.

3. Oral Revelations

With these observations in mind let me address now a dream question that has been at-

⁴³ Compare ALEXANDER-FRIZER, *The Pious Sinner*, p. 93.

⁴⁴ Perhaps this situation of mentioning the dust and the ashes has something to do with the ritual of creating a *Golem* according to some recipes found in the writings of *Ḥaside Aškenaz*; see IDEL, *Golem*, pp. 60, 63, 69-70, where dust is spread on the ground.

⁴⁵ See M. ELIADE, *Myths, Dreams and Mysteries*, tr. Ph. Mairet, Harper Torchbooks, New York, etc., 1960, pp. 59-72.

tributed in several manuscripts to Yehudah he-Hasid:

«*še'elat ḥalom* from the mouth of the Ḥasid the Rabbi Yehudah: He should fast for one day, in the manner of Yom Kippur, let him have a [ritual] bath and purify himself from any impurity, and in the evening when he will go to bed, he should dress himself with white clothes and write the following names on the palm of his left hand: 'Apnt, Mashpelah, Yail, Pinpat Tire'⁴⁶ and he should not erase them till they will pass away by themselves. Then he should say: I so and so, invoke you, the angels of the dreams, 'Apnt, Mashpelah, Yail, Pinpat Tire', that you will announce so and so. And let him ask what he wants; and he should not touch a woman three days before doing it⁴⁷. And this is tested and experimented»⁴⁸.

Here we have the technique of a dream question, with some more details than in the earlier cases, but on the other hand, the nature of the aims is not specified as in some of the above cases, when a more mystical attainment has been mentioned. This text is a *carte blanche*. Let therefore attempt to analyze the details of this technique: the purification requirements are quite dominant and they are reminiscent of two most important moments in Jewish religion: the Sinaitic revelation and the *Yom Kippur* preparations. The former topic is not explicitly mentioned, but the occurrence of the three days refrain from sexual relationship is a plausible indication in this direction. The *Yom Kippur* is mentioned explicitly. Thus, the aspirant is preparing himself for an encounter with the angels of dream. However, unlike the Sinaitic revelation and the *Yom Kippur* experience, here we have an anomian experience, namely a form of encounter with the numinous

that is not part of the regular religious behavior but it is initiated by the 'dreamer' which uses techniques that are not part of the halakhic requirements, in order to profit or benefit from his resort to these techniques. However, unlike the earlier attainments depending upon the dream question, which were visual, in the recipe attributed to Yehudah he-Hasid there is a message that is explicitly auditory. Angels come not in order to reveal themselves, namely their *morphe* or splendor for example, but mostly in order to deliver a message. From this point of view, the last recipe is much more in line with the hundreds of recipes dealing with dream questions, which deal with disclosure of answers to various quandaries, most of them explained in a vocal manner, often by referring to a biblical verse as the clue for the answer. As a literary genre, *še'elat ḥalom* followed the oral, rather than the visual path. This oral aspect has been also well represented among *Ḥaside Aškenaz*.

4. Abraham Abulafia: Revelations and the Name of the Seventy-Two Letters

The importance of dreams for achieving veridical messages stemming from spiritual entities in *Ḥaside Aškenaz*, testifies for a type of technique, having also mystical aspects, that is not evident in the ascending descriptions of the corpus of the Heikalot literature. Though affinities between the attainments reached by *še'elat ḥalom* and *Hekalot* techniques have been mentioned by Eleazar of Worms, and while similarities between the two *modi* of techniques may be detected⁴⁹ it seems that the two forms of revelations stem from different sources: the descending mode, as represented

⁴⁶ The vocalizations of the consonants suggested here is quite tentative.

⁴⁷ Compare *Exodus* 19:15. This restriction is found also in *Hekalot* techniques. See the text of *Hekalot Zutarti*, translated in D.J. HALPERIN, *A New Edition of Hekhalot Literature*, «Journal of the American Oriental Society», vol. 104 (1984), p. 550. See also above, note 37.

⁴⁸ *Baḥun u-menusseh*. This is a commonplace recurring in many magical recipes. See Ms. Cin-

cinnati Add. 14, fols. 86b-87a; Ms. Jerusalem, Jewish National and University Library 476, fol. 53a; D. Abrams pointed out to me also Ms. Vienna 28, fol. 57b.

⁴⁹ Rebecca Lesses, *Ritual Practices to Gain Power: Adjurations in the Hekalot Literature, Jewish Amulets, and Greeks Revelatory Adjurations*, Ph. D. Thesis, Harvard University, Cambridge 1995.

by *Sar ha-Torah* is much more similar to *še'elat ḥalom*, while both differ from the ascending types of descriptions. Though found together in some medieval manuscripts, it is still plausible to assume that the two forms of technique represent, initially, different approaches: while most of the *Hekalot* literature presents a technique closer to the astral body ascent, the *še'elat ḥalom* deals more with a technique of bringing down the angels, and therefore closer to *Sar ha-Torah* technique. Insofar as the technique for eliciting an answer in dream is concerned, most of the discussions mentioned above, rotate around the name of seventy-two letters, which is not testified in the *Hekalot* literature, but is related to at least one source that was apparently not entirely reflecting the trend of Heikalot literature, namely *Sefer Razi'el* or *Sefer ha-Razim*. In the late medieval versions of this text – which may well be different from the early medieval and late antiquity texts bearing the same title – there is a lengthy commentary on the name of seventy-two letters but this is a 14th century kabbalistic text, stemming from the school of *Sefer ha-Temunah*⁵⁰. There is good reason to assume that a version of *Sefer Razi'el* was known to Abraham Abulafia, as we learn from an instance in one of his epistle, where he refers to a *gematria* which was found in this book⁵¹. However, it is precisely the divine name of seventy-two letters that had an impressive impact on the further development of mystical techniques, as we witness from the most important handbook of ecstatic Kabbalah, where this divine name is one of the most dominant elements⁵². There are good reasons to assume that material stemming from *Ḥaside Aškenaz* played an impor-

tant role in transmitting the technical attitude to the Spanish kabbalists. Abraham Abulafia mentions explicitly books of Yehudah he-Ḥasid of Regensburg⁵³ and by Eleazar of Worms⁵⁴. On the other hand, he never mentions Ḥai Gaon or Abraham ibn Ezra, in this context. Let me adduce one example dealing with this mystical importance of the name of seventy-two letters. In his *Ḥayyie ha-'Olam ha-ba* after describing, in the regular way, how this name emerges from the three verses from *Exodus*, Abulafia writes:

«Behold this sublime name, written in an explicit manner, combined in an appropriate way...and whoever knows how to permutate⁵⁵ it in an adequate manner, the divine spirit will certainly envelop⁵⁶ him or the efflux of wisdom will emanate upon him, and guide his intellect the essence of reality in a sudden manner,... and all these names are combined here, in order to explain the secrets of these seventy-two letters, from which the life of the world-to-come is attained by those who prophesy, and this is the reason this book is called *The Life of the World to Come*»⁵⁷.

In the context of a quote from an earlier book, apparently lost one but belonging to ecstatic Kabbalah, the 16th century Safedian kabbalist Moses Cordovero mentions that «Several of the early ones explained that by the combination and transmutation of the 72-letter holy name or the other names, after great *hitbod-edut*, the righteous man, who is worthy and enlightened in such matters, will have a portion of the Divine Voice⁵⁸ revealed to him, in the sense of, «The spirit of God spoke in me, and his word was on my lips»⁵⁹. For he combines together the potencies and unites them and

⁵⁰ I hope to elaborate elsewhere on the datation of this school.

⁵¹ See *Ševa' Netivot ha-Torah*, printed by A. JELLINEK, *Philosophie und Kabbala*, Leipzig 1853, p. 2; see also p. 21.

⁵² This is obvious in two of the most important treatises of ecstatic Kabbalah, ABRAHAM ABULAFIA'S, *Ḥayyie ha-'Olam ha-ba*, [see immediately below], and his student's *Sefer Ša'arei Sedeq*, note 64 below.

⁵³ See ABULAFIA'S, *We-zot li-Yehudah*, printed by A. Jellinek in *Auswhal Kabbalistischer Mystik*, Er-

stes Heft, Leipzig 1853, p. 25: «R. Yehudah he-Ḥasid Ashkenazi»; See M. IDEL, *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, tr. M. Kalus, SUNY Press, Albany 1989, pp. 2, 134, 135.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Le-galgelo*.

⁵⁶ *Lovašeto*.

⁵⁷ Ms. Paris, Bibliothèque Nationale 777, fols. 108-109a.

⁵⁸ *Bat qol*.

⁵⁹ II *Sam.* 23:2.

arouses desire in them, each to its brother, as the membrum virile of man and his companion⁶⁰, until there is poured upon him a spirit of abundance - on the condition that he be engaged in this thing, as a vessel prepared to and worthy of receiving the spirit, for if such is not the case, it will become cruel⁶¹ and be turned into "a degenerate wild vine"^{62, 63}.

I could adduce many other examples dealing with the revelatory role of the name of seventy-two letters⁶⁴. I chose to adduce Abulafia's view, because it had a huge impact, as it has been copied, without mentioning the source, in the standard edition of *Sefer Raziel ha-Malak*⁶⁵. This fact has been duly recognized, already a century and a half ago by Eliakim Milzhagi, who attributed the whole book to Abraham Abulafia, an attribution that is obviously mistaken⁶⁶. However, it is quite remarkable that the traditions related to the name of seventy-two letters and revelations, recur in the context of the various versions of *Sefer Raziel ha-Malak*. It is possible that in version of *Sefer Raziel* known to Abulafia, like in that quoted by ibn Ezra, the nexus between the name of seventy-two letters and dream was mentioned; in any case, it is plausible to assume such a linkage in one of Abulafia's discussions: «They⁶⁷ are speaking with the prophets in their dreams, in the *Urim* and *Tummim*⁶⁸ in the Divine Spirit and during prophecy»⁶⁹.

⁶⁰ I.e., the female.

⁶¹ Compare *Sefer ha-Ašamim*, attributed to Abraham ibn Ezra, p. 13: «There is a prophet to whom [prophecy] is emanated while he is awake, without him being caused to dream or his power being weakened or him falling asleep, and if he were not expert in drawing it down, along with knowing its service and its sacrifices - then he would be killed». Cfr. also p. 14 and see my article, *The Epistle of R. Isaac of Pisa [?] in Three Versions*, «Qoveš 'al Yad», vol. 10 [20] (1982), pp. 166-167 [Hebrew].

⁶² Jeremiah 2:21

⁶³ *Pardes Rimmonim*, part 2, fol. 69b.

⁶⁴ See e.g. the lengthy and very interesting discussion found in Natan ben Sa'adyah Harar's, *Ša'are Šedeq*, in a passage translated in G. SCHOLEM, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, Schocken Books 1967, pp. 150-151.

The speech of the names with the prophets can be attributed to any of the numerous divine names. However, in his *Ḥayye ha-'Olam ha-ba* Abulafia writes explicitly about the encounter between the mystic and letters of the names, including the name of seventy-two letters, envisioned as angels, and the conversation between them:

«You are already prepared to receive the efflux, and the efflux is emanating upon you and raises you to many things, one after another. Prepare your true thought to imagine God, blessed be He, and the supernal angels⁷⁰ and imagine them in your heart as if they are men standing or sitting around you and you are amidst them like an emissary that the king and his servant want to send, and he is prepared to listen from their mouth the content of the message, either from the king or from one of his servant⁷¹. After you have imagined this whole thing prepare your intellect and heart to understand your thoughts, [namely] the numerous matters that come to you, the intellectual letters that are] in your heart, or the deeds, and inquires them in general or in their parts like in the case of a man that is told a parable or an enigma or a dream, or inquires a book of wisdom dealing with a deep issue, and [you] will hear a perfect interpretation, and bring closer insofar as you can»⁷².

The mystic is therefore receiving a message from the king, namely God, or one of his angels or servants, according to Abulafia a

⁶⁵ fol. 25c.

⁶⁶ See *Ošar ha-Rabiyah*, Ms. London-Montefiore 347.

⁶⁷ Namely the names and the seals.

⁶⁸ On this technique of revelation as understood by Abulafia see IDEL, *The Mystical Experience*, pp. 105-108, 158-160; Id., *Studies in Ecstatic Kabbalah*, SUNY Press, Albany 1989, pp. 125-126.

⁶⁹ *Auswahl*, p. 15, corrected according to Ms. New York, JTS, 1887, fol. 98b.

⁷⁰ That these angels are divine names is obvious from the drawing found in the manuscript, where also the name of seventy-two letters is drawn. See *ibid.*, fol. 58a.

⁷¹ On the creation of images as part of the revelatory process see Ms. Oxford 1582, fol. 59a.

⁷² Ms. Oxford 1582, fol. 52ab.

separate intellect. This message has many forms: it is an enigma, a parable, a deep matter or a dream. Therefore, the dream, like the other possible forms of the intellectual efflux, is a coded message, obtained by using divine names, among them the name of seventy-two letters, and these names are imagined in a visual manner. These names are the source[s] of the dream. The nexus between the name of seventy-two letters and dream is even more conspicuous in a passage following the one quoted above; after recommending the recitation of this divine name, Abulafia claims that a revelation will take place, or a vision will be seen, stemming from the angel Gabriel⁷³ – which stands here for Metatron – one of terms used by Abulafia in order to point to the agent intellect. Metatron, described in some earlier sources as a witness, is related by Abulafia to dream: ‘*edi* – my witness – being numerically equal to *ḥalom*, namely 84⁷⁴. Thus, again, the dream is connected to an angel and, at the same time, to the effect of recitation of the divine names of seventy-two letters.

5. Concluding Remarks

If our short reconstruction of the history of one of the many roles played by the name of seventy-two letters in the development of Jewish mysticism is correct, then the Aškenazi Ḥasidism should be understood as an important, perhaps even crucial, link between the Eastern traditions, magical and mystical altogether, and those traditions which nourished some Kabbalistic techniques, in our case the anomian one. The structure of the standard version of *Sefer Raziel* which incorporates *Hekalot* material, texts from *Ḥaside Aškenaz*, from

ecstatic Kabbalah and from the kabbalistic literature from the circle of *Sefer ha-Temunah* as well as magical recipes including dream questions, is a fine example of the intersections, overlappings and interconnections between the various forms of Jewish mystical and magical literatures. The Aškenazi Ḥasidim, with their taste for eclectic compilation and appropriation, exemplified by their treatment of *Hekalot* literature, philosophy, magic and theosophical traditions, is a blueprint for many eclectic, and highly influential forms of writings in Jewish mysticism. As seen above, the first plausible evidence for the nexus between the praxis of *še’elat ḥalom* and the name of seventy-two stems from Hai Gaon; it is interesting to notice that he is also the first author who resorted to the term *Kabbalah* in a context that is reminiscent of that of the *Ḥaside Aškenaz* and ecstatic Kabbalah, namely as an esoteric tradition dealing with the divine names⁷⁵. Is it a mere accident that the first recourse to the term *Kabbalah* as esotericism related to divine names occurs in the testimonies of an author that is aware of the use of one of those divine names as part of a mystical technique? Is it an accident that this use of the term *Kabbalah* recurs among the Aškenazi Ḥasidism, who preserved also a view of the name of seventy-two letters in the context of revelatory experiences? Is it an accident that a version of *Sefer ha-Razim* and *Sefer Raziel*, which predate both Hai and the Aškenazi Ḥasidism, relates this divine name and the *še’elat ḥalom*? On the basis of the few quotes from this book found in Abraham ibn Ezra and Abraham Abulafia, it seems that there was in existence an additional version of this book, which included material dealing with the issues discussed above, and if so, the nexus between the name of seventy-two letters and

⁷³ In Hebrew *mare’h* is tantamount numerically to Gabriel namely 246. This *gematriah* is already found in Baruk Togarmi’s *Commentary on Sefer Yeširah*, a source wellknown to Abraham Abulafia. See the text printed by G. SCHOLEM, *Ha-Kabbalah šel Sefer ha-Temunah ve-šel Avraham Abulafia*, BEN ŠLOMO (ed.), Akademon, Jerusalem 1969, p. 232 [Hebrew].

⁷⁴ Ms. Oxford 1582, fol. 53ab.

⁷⁵ On this issue see M. IDEL, *Defining Kabbalah: The Kabbalah of the Divine Names*, R.A. Herrera (ed.), *Mystics of the Book: Themes, Topics, & Typology*, Peter Lang, New York 1993, pp. 97-122.

še'elat ḥalom is earlier than Ḥai Gaon. Did the nexus between *še'elat ḥalom* and the recitation of the divine names become an integral part of Kabbalah: the answer to this question is positive⁷⁶.

Moshe Idel,
Max Cooper Professor of Jewish Thought,
Department of Jewish Thought,
Hebrew University, Jerusalem
e-mail: idel@h2.hum.huji.ac.il

SUMMARY

The article examines the relationship between the divine names and techniques of inducing dreams in Ḥasidei Aškenaz, R. Yehudah he-Hasid and Eleazar of Worms, as part of a divination process. Of remarkable importance was the so-called name of seventy-two letters; the study considers its occurrences in the first medieval sources. The article also explores the plausible sources of those masters in earlier speculations, in particular Abraham ibn Ezra, and the impact of these techniques on the development of the ecstatic Qabbalah of Abraham Abulafia.

KEYWORDS: Divine names; Dreams in *Ḥaside Aškenaz*; Ecstatic Kabbalah.

⁷⁶ See more on this issue M. IDEL, *Astral Dreams in Judaism: Twelfth to Fourteenth Centuries*, D. SHULMAN and G.G. STROUMSA (eds.), *Dream Cultures, Explorations in the Comparative History of Dream-*

ing, Oxford University Press, New York 1999, pp. 235-250, Id., *Les Kabbalistes de la nuit*, Allia, Paris 2003.

GLI EBREI NEL DUCATO DI URBINO TRA CINQUE E SEICENTO:
INSEDIAMENTI, ECONOMIA E SOCIETÀ*

Il presente contributo sarà di necessità breve, e per più di una ragione: innanzi tutto, mentre per quanto riguarda gli ultimi decenni del Trecento e il Quattrocento la raccolta dei documenti concernenti le famiglie di ebrei dimoranti, più o meno stabilmente, all'interno dei territori del Ducato di Urbino, può considerarsi quasi completata¹, la situazione per gli anni che vanno dagli inizi del Cinquecento sino al 1631 – anno in cui, per mancanza di legittimi eredi, il Ducato fu devoluto alla Santa Sede – è molto meno brillante. Benché si sia proceduto, ad esempio, ad uno spoglio completo delle *Quadre*² urbinati e di buona parte del notarile, non si è ancora avuto il tempo di ordinare adeguatamente il materiale; un discorso analogo vale per la documentazione conservata negli archivi di Stato di Pesaro e di Firenze. Inoltre il periodo oggetto di questo contributo è decisamente eccentrico rispetto alla mia formazione di medievalista ed ai miei consueti interessi di ricerca.

Non potrò pertanto addentrarmi in questa sede, come certo sarebbe stato opportuno, in talune questioni, né tracciare un quadro esaustivo della presenza ebraica nei territori del Ducato durante il periodo successivo alla sostituzione della dinastia feltresca con quella dei della Rovere. Tenterò tuttavia, pur nei limi-

ti anzidetti, di fornire quei dati che a mio avviso consentono di tracciare un quadro di massima relativamente alla presenza ebraica nei territori del Ducato di Urbino, alla consistenza demografica dei gruppi d'israeliti, alla politica ducale nei confronti degli ebrei e delle attività da loro espletate.

I. Il Ducato di Urbino tra la fine Quattrocento e i primi anni del Cinquecento: mutamenti territoriali e documentazione sulla presenza ebraica

Gli anni che vanno dalla morte del duca Federico II (1482) a quella di suo figlio Guidubaldo (1508) risultano, da un punto di vista documentario, abbastanza poveri: fatto, questo, da mettere evidentemente in relazione ai difficili anni del pontificato di Alessandro VI e al tentativo di suo figlio Cesare Borgia di creare a proprio beneficio un dominio territoriale, in un primo tempo a spese delle città romagnole e, in seguito, delle terre marchigiane e umbre. Lo stesso Ducato di Urbino fu oggetto delle mire del Valentino, che lo occupò nel 1502, costringendo alla fuga Guidubaldo, anche se in seguito l'improvvisa morte del pontefice e la malattia del Borgia lo riconsegnarono nelle mani dell'ultimo dei Montefeltro.

* Gran parte del materiale utilizzato per questo contributo è stato raccolto nell'ambito della ricerca sulla presenza ebraica nel Ducato di Urbino, effettuata con i fondi del Diaspora Research Institute di Tel Aviv, diretto da Shlomo Simonsohn, che si ringrazia per averne consentito l'utilizzo. Il lavoro era nato come relazione presentata al VII Convegno Internazionale Italia Judaica "Gli ebrei a Roma e nello Stato Pontificio all'epoca del Ghetto", tenutosi a Reggio Emilia nel giugno 1998. Dato l'enorme ritardo con cui gli atti (forse) usciranno, si è deciso di non attendere oltre e di pubblicare in altra sede questo contributo. Ringrazio il collega Mauro Perani per la cortese disponibilità ad accoglierlo in «Materia Giudaica».

¹ Anche se è da concludere l'esame dei fondi conservati presso gli archivi vescovili e alcuni archivi storici comunali.

² Le *Quadre* urbinati partono dal 1407. In tale anno il conte Guidantonio da Montefeltro decise di istituire un "Ufficio del Registro", e stabilì che ciascuna delle quattro *Quadre* (che rappresentavano all'epoca la divisione topografica della città) avesse un proprio libro, nel quale dovessero essere ordinatamente raccolti tutti gli atti ufficiali. Sulle *Quadre* e sulla loro storia, cfr. L. MORANTI, *La sottosezione di Archivio di Stato di Urbino e gli altri archivi urbinati*, «Rassegna degli Archivi di Stato», XXIII (1963), I, pp. 73-106, in particolare le pp. 73-81.

Se per gli anni che vanno dalla morte del duca Federico alla fine del secolo la documentazione – pur non abbondantissima³ – consente di ricostruire almeno a grandi linee le caratteristiche della presenza ebraica nei territori soggetti ai Montefeltro, ben diversa si presenta la situazione per i primissimi anni del Cinquecento, sino alla morte di Guidubaldo. La documentazione superstite, per questo periodo, non eccede – allo stato attuale della ricerca – la trentina di documenti, in gran parte rogiti notarili, riguardanti alcune operazioni di *routine* effettuate da ebrei abitanti a Urbino, Cagli, S. Angelo in Vado e Gubbio⁴. È quasi impossibile, partendo da queste modeste tracce documentarie, abbozzare un discorso relativo alla presenza ebraica nel Ducato tra fine Quattrocento e inizi del Cinquecento: ci si deve di fatto accontentare di integrare le informazioni desumibili dalla documentazione precedente e da quella successiva.

Per quanto concerne l'estensione del Ducato di Urbino, alcuni mutamenti significativi intervennero tra la fine del XV secolo e i primi lustri del XVI: alla morte del duca Federico, lo stato feltresco comprendeva Urbino, tutto il Montefeltro propriamente detto, Casteldurante (attuale Urbania), S. Angelo in Vado con la Massa Trabaria, Gubbio, Cagli, Pergola, Fossombrone, S. Leo. Pesaro era retta viceversa da Costanza Sforza, mentre Senigallia e il vicaria-

to di Mondavio si trovavano sotto il dominio di Giovanni della Rovere, nipote del pontefice Sisto IV, marito di Giovanna Feltria, sorella del nuovo duca di Urbino Guidubaldo; Fano restava indipendente⁵.

Alla morte senza eredi dell'ultimo dei Montefeltro, avvenuta nel 1508 all'età di soli trentasei anni, successe a quest'ultimo Francesco Maria della Rovere, figlio della sorella del defunto duca, che era stato solennemente adottato dallo zio. Qualche anno dopo il cambio di dinastia, il 1513, il Ducato di Urbino comprendeva Urbino, il Montefeltro, la Massa Trabaria, Gubbio, Fossombrone, Cagli, Pergola, Pesaro con il pesarese, i vicariati di Mondavio e Senigallia, e tale estensione mantenne, *grosso modo*, sino alla sua devoluzione alla Santa Sede.

II. *Alcuni aspetti della politica ducale nei confronti degli ebrei tra fine Quattrocento e primi lustri del Seicento*

Come ho avuto modo di rilevare in altra sede, per tutto il Quattrocento i Montefeltro dispiegarono una politica estremamente favorevole nei confronti delle famiglie di ebrei dimoranti nel Ducato: i banchieri (ma anche i loro associati e collegati), lungi dall'essere relegati alla sola attività di prestito su pegno, potevano esercitare l'attività creditizia in tutte le sue forme (compresa quella su malleveria scritta),

³ In totale, sono stati individuati sino ad ora 108 documenti concernenti ebrei; la maggior parte sono relativi alla presenza ebraica a Urbino (23 documenti) e a Gubbio (57 documenti).

⁴ Undici documenti sono relativi a Gubbio: SEZIONE DI ARCHIVIO DI STATO DI GUBBIO (d'ora in poi SEZ. AS GUBBIO), *Archivio Notarile*, n. 185, atti ser Gasparo Santicchi (1499-1500), c. 125v (10/1/1500); c. 126r (10/1/1500); *Riformanze*, n. 34 (1496-1501), cc. 123r-v (21/3/1501); n. 35 (1502-1506), c. 63r (16/5/1503); c. 108r (18/5/1504); c. 126r (11/1/1505); c. 137v (3/5/1505); c. 148r (5/9/1505); n. 36 (1507-1510), c. 7r (9/1/1507); c. 18v (2/5/1507); c. 29v (4/9/1507); tre documenti riguardano S. Angelo in Vado: ARCHIVIO STORICO COMUNALE DI S. ANGELO IN VADO (d'ora in poi ASC S. ANGELO), *Riformanze*, n. 3, cc. 49v-50r (2/7/1500); cc. 70r-v (19/1/1504); cc. 61v-62r (20-26/4/1504); quattro documenti concernono la capitale del Du-

cato, Urbino: SEZIONE DI ARCHIVIO DI STATO DI URBINO (d'ora in poi SEZ. AS URBINO), *Quadra del Vesco-vado*, n. 84 (1501), c. 35v (19/8/1500); cc. 8v-9v (27/1/1501); n. 90 (1513), cc. 15v-16r (2/7/1502); *Quadra di Pusterla*, n. 90 (1501), cc. 124r-v (7/3/1501); due documenti sono relativi ad Urbania (anticamente Casteldurante): ARCHIVIO STORICO COMUNALE DI URBANIA (d'ora in poi ASC URBANIA), *Archivio Notarile*, atti di ser Niccolò di ser Marco, n. 18 (1473-1518), b. 5 (1493-1501), c. 343r (23/10/1500); c. 351r (6/12/1500); tre documenti riguardano Cagli: ARCHIVIO DI STATO DI PESARO (d'ora in poi AS PESARO), *Archivio notarile mandamentale di Cagli*, atti di Pietro di Benedetto da Cagli (1500-1505), c. 102r (20/5/1501); cc. 133r-v (19/12/1502); c. 91r (27/2/1507).

⁵ Cfr. C. MARCOLINI, *Notizie storiche della provincia di Pesaro e Urbino dalle prime età sino al presente*, Pesaro 1883, pp. 186-188.

possedere immobili in città come nel contado, esercitare attività artigiane; era loro consentito coabitare con i cristiani, tenerne alle proprie dipendenze, dimorare – sia ad Urbino che altrove – nei quartieri che avessero ritenuto opportuni; non erano tenuti a portare il segno e godevano di ampie libertà di carattere culturale. Per molti aspetti, dunque, la condizione degli ebrei del Ducato non era molto dissimile da quella di altre zone del centro-nord⁶.

La fondazione di Monti di Pietà nei territori del Ducato e nella stessa Urbino non modificò significativamente la situazione, e alla fine del XV secolo il duca Guidubaldo confermò agli ebrei i capitoli precedentemente concessi da suo padre Federico e dal nonno Guidantonio⁷. È innegabile che in alcuni casi si decise di eliminare il prestito ebraico, come accadde ad esempio a S. Angelo in Vado nel 1500⁸; tuttavia, se è vero che la delibera del consiglio parla di “espulsione” del feneratore, è molto probabile che a quest’ultimo fosse stata solo revocata l’autorizzazione a gestire il banco di prestito convenzionato; non sembra comunque che la revoca della condotta abbia comportato l’eliminazione della presenza ebraica a S. Angelo in Vado: un Dattilo ebreo dimorava quasi certamente in tale località nel 1504, data in cui il Consiglio generale deliberò relativamente ad una colletta per pagare i creditori del comune,

tra i quali compare – appunto – anche Dattilo⁹. E pochi mesi dopo, il 20 aprile, la duchessa di Urbino Elisabetta Gonzaga intervenne personalmente in favore dell’ebreo Yosef, che chiedeva di rinnovare i capitoli con la comunità di S. Angelo in Vado¹⁰.

La situazione parve mutare dopo la scomparsa dell’ultimo dei Montefeltro: il nuovo duca, Francesco Maria della Rovere, emanò immediatamente, il 20 maggio 1508, un decreto che annullava tutti i capitoli concessi agli ebrei, limitandone fortemente i diritti e le prerogative:

Pro parte et comandamento dell’Illustrissimo Duca Francisco Maria de Ruvere [...] se fa bandire et comandare che da hora in ante non sia alcuno per alcuno hebreo de la ciptà de Urbino o habitante in essa che ardisca né presuma per alcuno modo prestare ad usura alcuna quantità de’ dinari ad alcuna persona sopra alcuno pegno sopto speranza o fede de alcune signature de’ capitoli a loro tollerata sino al presente, né usare alcuno de’ dicti capitoli né cosa alcuna che dipenda da quelli, li quali capitoli per vigore del presente bando se intendano esser nulli et cassi et che per alcun modo per lo avvenire non se li habbino a concedere né tollerare. Item che tutti li pegni che al presente sono impendenti a presso dicti hebrei se debbano restituire a li padroni pagando la vera sorte et remictendo le usure. Con questo, che li patroni siano tenuti rescoter dicti pe-

⁶ Cfr. A. VERONESE, *La presenza ebraica nel Ducato di Urbino nel Cinquecento*, in *Italia Judaica. Gli ebrei nello Stato pontificio fino al Ghetto (1555)*, Atti del VI Convegno Internazionale (Tel Aviv, 18-22 giugno 1995), Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali. Ufficio centrale per i beni archivistici, 1998 (Pubblicazioni degli Archivi di Stato, Saggi, 47), pp. 251-283.

⁷ Cfr. G. LUZZATTO, *I banchieri ebrei in Urbino in età ducale*, Verona-Padova 1903 [ristampa anastatica: Bologna, Forni, 1983].

⁸ Il 2 luglio 1500, durante una riunione del Consiglio, si discusse la questione del prestito ebraico. Nel corso della discussione, che si concluse con la decisione di espellere il feneratore ebreo, vennero riprese più volte dagli oratori tematiche tipiche della polemica antiusuraria: un certo Pierpaolo, detto Scavigliato, affermò ad esempio che “ab hebreo huius loci non paret haberi aliquod servitium in occorrentibus pro hoc communi et quod

esset melius ipsum expellere quam tenere ad fenerandum in hac terra et sugendum sanguinem pauperum huius loci et pro salute communi”; un altro consigliere, Roberto di ser Corradino “circha hebreum dixit quod ignorat ad quid dicta communitas teneat hinc hebreum, cum ab eo non possit consequi aliquod pro servitio et indigentis communis”; il consigliere Giovanni di ser Antonio affermò che “ista communitas habet magnum peccatum si nostra fides vera est et quod esset bonum ipsum expellere ab hac terra”. Alla fine della discussione, dopo una votazione che vide opporre solo cinque voti favorevoli al mantenimento del prestito ebraico agli ottantaquattro contrari, i Priori stabilirono che il feneratore ebreo “in hac terra non ulterius prestet et feneretur”: ASC S. ANGELO, *Riformanze*, n. 3, cc. 49v-50r.

⁹ *Ibid.*, cc. 70r-v.

¹⁰ *Ibid.*, cc. 61v-62r.

gni infra tempo di quaranta dì: perché passato dicto termine se darà licentia a dicti hebrei de vendere dicti pegni in la ciptà però. Et del pretio retinere la sorte sua, salvo la ragione de le particolari persone, tanto forestieri quanto del Stato, che volessero domandare le usure pagate [...]. Item che da hora in ante per alcun modo [...] nessun hebreo possi acquistare alcuno bene stabile nel territorio et destrecto de la ciptà de Urbino. Item che li decti hebrei siano tenuti da hora in ante tucti a portare continuo le brette gialle pubblicamente et senza alcuna copertura et similmente le loro donne debbiano et siano tenute portare li veli gialli medesimamente descoberti. Item che da hora inanzi non ardiscano né presumano per alcuno modo comparare alcuna cosa da mangiare tanto in piazza quanto fora sinché non sarà passato vespero sopto pena de lire 60 ducati d'oro per ciascuna volta¹¹.

Dunque, agli ebrei dimoranti nel Ducato fu proibito l'esercizio di qualunque forma di prestito e l'acquisto d'immobili; essi furono inoltre assoggettati all'obbligo di portare il segno e fu loro vietato l'acquisto di alimenti prima del vespro. All'incirca nello stesso periodo, come ricorda Luzzatto, venne inserita una norma negli *Statuti* che obbligava gli ebrei ad abitare in una "contrata deputata pro Iudaeis", detto volgarmente l'"androne delli giudei" e proibiva loro di tenere a servizio donne cristiane¹².

Il bando di Francesco Maria non fu l'unico ad essere emanato dai rovereschi con l'intento di limitare i diritti degli ebrei all'interno del Ducato: il suo successore, Guidubaldo II, promulgò nel 1548 un decreto ducale che proibiva agli ebrei l'esercizio dell'attività di prestito, su pegno come su strumento notarile¹³; l'anno successivo, tuttavia, con un brusco mutamento di rotta, lo stesso Guidubaldo "ad istanza et requisitione delli hebrei de la ciptà di Urbino che hanno i banchi da imprestare"

emanava un editto a favore degli ebrei, che non teneva in alcuno conto quello dell'anno precedente¹⁴. La politica altalenante dei della Rovere nei confronti degli ebrei dimoranti nel Ducato è testimoniata anche in altre occasioni: l'11 novembre 1553 un bando ducale ordinava la confisca e la distruzione dei testi talmudici¹⁵; pochi anni dopo, tuttavia, con una serie di editti che vanno dal 1556 al 1565, il duca di Urbino si volgeva nuovamente ad una politica di apertura nei confronti della popolazione ebraica e delle sue attività, con particolare riguardo, oltre a quella creditizia, anche ai traffici marittimi.

Come si è visto, i bandi emanati contro gli ebrei si presentavano, nella forma, estremamente severi: vi è tuttavia da dubitare che, nella pratica, essi fossero applicati con rigore; di fatto, moltissimi indizi, tanto nella documentazione pubblica che in quella privata, portano a ritenere che in gran parte i dettami dei bandi ducali siano rimasti lettera morta, sia prima che dopo il 1555¹⁶.

Si consideri, ad esempio, l'attività creditizia, su pegno come su malleveria scritta; numerosissimi sono gli strumenti, di mutuo e di deposito, che ne testimoniano l'esistenza in tutti i centri del Ducato: il 18 marzo 1513, ad esempio, in un atto rogato ad Urbino, il cristiano Domenico di Silvestro risulta debitore dell'ebreo Raffaele di Salomone da Urbino per via di un prestito¹⁷; il 23 agosto 1514 uno strumento rogato a Cagli ci informa che l'ebreo Sabato di Salomone da Cagli aveva ricevuto in deposito la somma di sette ducati¹⁸; il 28 settembre 1514 Taviano di Antonio, un comitatino di Cagli, depositava presso Sabato di Salomone da Cagli la rilevante somma di 200 ducati¹⁹; il 31 agosto 1546 Luca di Andrea da Bologna, cittadino di Morciano di Romagna, località sita nel contado di Rimini, e Benedetto di Gio-

¹¹ Cfr. LUZZATTO, *I banchieri ebrei*, cit., pp. 51-52, doc. IV.

¹² *Ibid.*, p. 43.

¹³ *Ibid.*, p. 52, doc. V.

¹⁴ *Ibid.*, p. 52, doc. VI.

¹⁵ *Ibid.*, p. 53, doc. VII.

¹⁶ Anno di emanazione della bolla "Cum nimis absurdum" da parte di Paolo Paolo IV Carafa.

¹⁷ SEZ. AS URBINO, *Quadra di Pusterla*, n. 99 (1514), c. 8r.

¹⁸ AS PESARO, *Archivio notarile mandamentale di Cagli*, atti di Pietro di Benedetto da Cagli (1514-1515), c. 7r.

¹⁹ ASC URBANIA, *Notarile*, atti di ser Niccolò di ser Marco, n. 18 (1473-1518), b. 7 (1507-1518), c. 296r.

vanni di Cecchino risultano debitori di maestro Leone di maestro Samuele da Mantova, un ebreo abitante ad Urbino²⁰; e gli esempi potrebbero continuare.

I banchi ebraici continuarono ad esistere, com'è attestato dalle numerose concessioni ducali in tal senso, anche se – a partire dagli anni '40 del XVI secolo – non furono più le singole comunità a stipulare autonomamente le condotte con i banchieri ebrei: il duca decise, infatti, di occuparsi personalmente della questione, concedendo direttamente le licenze per l'apertura e la gestione dei banchi feneratizi. Nel 1546 Guidubaldo II autorizzò Raffaele di Dattilo da Fossombrone a svolgere l'attività di prestito nella città, distretto e contado di Fossombrone, oltre che a Pergola e nel suo territorio, il che potrebbe forse significare che quest'ultima località era al momento sprovvista di un banco feneratizio ebraico²¹; il 18 ottobre 1560 ricevette la patente per aprire un banco a Pesaro Yosef da Mirandola²²; l'8 marzo 1568

ottenne il consenso ad aprire banco, sempre a Pesaro, Raffaele di Mosè di Nahman da Rimini²³; nuovi capitoli per Fossombrone furono concessi dal duca Guidubaldo II a Sabato di Yosef Moscato da Osimo il 30 settembre 1566; l'8 luglio 1570 ricevette l'autorizzazione ad aprire un banco feneratizio in Macerata Feltria Vitale di Angelo da Camerino²⁴; e pochi anni dopo, l'8 luglio 1573, suo figlio Angelo ottenne la concessione ducale per poter prestare ad Urbino²⁵.

Il tenore dei capitoli concessi direttamente dal duca differiva significativamente – almeno per alcuni particolari – da quello degli accordi che, nel corso del Quattrocento e ancora agli inizi del Cinquecento, i singoli banchieri avevano sottoscritto con le comunità locali. Non è questa la sede per un'analisi dettagliata delle singole condotte: tra gli elementi che possono essere evidenziati vi sono certamente la relativamente breve durata delle autorizzazioni a prestare (di rado superiore ai tre anni) e il ca-

²⁰ SEZ. AS URBINO, *Quadra di Pusterla*, n. 113 (1554), cc. 72r-v.

²¹ Cfr. R. SAVELLI, *Fossombrone fra XV secolo e devoluzione dello stato urbinato a Roma*, in S. ANSELMI - V. BONAZZOLI (curr.), *La presenza ebraica nelle Marche. Secoli XIII-XX*, «Quaderni Monografici di Proposte e Ricerche» 14, 1993, pp. 85-104, p. 89.

²² AS PESARO, *Concessioni Ducali*, c. 92v. Il duca concedette a Yosef da Mirandola di poter abitare liberamente in Pesaro con la famiglia, e lo autorizzò a fare ogni genere di commercio e a prestare con strumento e lettera di cambio, oltre che a cambiare monete. Il da Mirandola avrebbe potuto percepire un interesse massimo del 12% l'anno. Contestualmente, il duca ordinò a tutti i suoi ministri e ufficiali di rendere rapidamente giustizia all'ebreo, che avrebbe anche dovuto godere di tutti i privilegi concessi agli altri ebrei dello stato. Così il testo della patente ducale: «Concedemo con la presente nostra lettera patente a Ioseffe della Mirandola hebreo che non solo lui e sua famiglia possa a nostro beneplacito stare e habitare liberamente in la città di Pesaro, ma di più in ciascuno altro luogo del nostro dominio e negoziare e fare ogni sorte di mercantia, con facultà in ciascun luogo et a ciascuna sorte di persone del stato e forastieri di potere liberamente prestare danari con instrumenti e pollize di cambio, pigliare dette fare cambio di monete, purché per inte-

resse non piglia più che a ragione di dodici per cento in ciascuno di sudetti casi, comandando inoltre a ciascuno ordinario e nostro uffittiale a chi sarà presentata la presente che dove gli farà bisogno gli amministri buona, summaria et espedita giustizia, non attendendo alle cavillationi ma solo alla verità del fatto e trattandolo come cittadino del sudetto luogo, e che non sia alcuno che ardisca gravarlo a fattione reale e personale e spese ordinarie et straordinarie, poste o da imporsi dalla tassa loro impoi né meno per fabbriche, prestanze o alloggiamenti di sorte alcuna, ma di più volemo che goda tutti gli altri privilegi, immunità et essentioni che goderanno gli altri hebrei nel stato [...]». Dello stesso tenore erano sostanzialmente anche le altre autorizzazioni ad aprire banchi: la loro relativa uniformità è probabilmente da mettere in relazione con il fatto che – come si è detto – le concessioni erano erogate centralmente, e non più, come in passato, dalle singole comunità.

²³ AS PESARO, *Concessioni Ducali*, c. 92r. Per la trascrizione del documento si veda più avanti l'Appendice documentaria, doc. 3.

²⁴ AS PESARO, *Concessioni Ducali*, c. 91r. Per la trascrizione del documento si veda più avanti l'Appendice documentaria, doc. 4.

²⁵ AS PESARO, *Concessioni Ducali*, cc. 92v-93r. Per la trascrizione del documento si veda più avanti l'Appendice documentaria, doc. 5.

lo costante del saggio di interesse: nel 1545 Guidubaldo II stabilì che nessun ebreo dello Stato potesse richiederne uno superiore al 20% l'anno²⁶: pochi anni dopo il tasso d'interesse venne nuovamente abbassato e portato al 15% l'anno, sino a che – dopo il 1560 – non si trovano, che io sappia, licenze a tenere aperti banchi che prevedessero un saggio di interesse superiore al 12% l'anno.

Anche per quanto riguardava il possesso di immobili, la documentazione superstite testimonia che – a dispetto dei severi bandi ducali – gli ebrei dello Stato poterono continuare ad acquistarne e possederne come in passato: il 4 febbraio 1527 Daniele e Pacifico, figli del fu Salomone da Urbino, risultano possedere “pro indiviso” un’abitazione, posta in Urbino in località Piala di S. Lucia²⁷. Il 24 dicembre 1540 due cristiani di Urbino vendettero a Leone del fu maestro Salomone da Mantova, abitante in città e *familiaris* del cardinale Federico Fregoso, una casa sita in contrada di Poggio, per la somma di 100 scudi d’oro larghi²⁸. Il 23 dicembre 1550 Battista del fu Piermatteo vendette a Isacco del fu Raffaele Finzi da Mantova, ebreo, abitante nella città di Urbino, una casa sita in località Poggio²⁹; il 16 aprile 1551 Taddeo di Renzo Volponi alienò a Daniele di Salomone da Urbino, ebreo, degli appezzamenti di terreno siti in località detta “il campo Gravagnetto”³⁰; il 7 ottobre 1553 il comitatino Giovanni del fu Andrea di Giovanni di Piermatteo, della Villa di Piano S. Silvestro, cedette a Salomone ed Abramo di Raffaele da Urbino un podere sito in località Monte Brandoni³¹; l’11 maggio 1561 un tal Battista Guillotto vendeva a Sebastiano di Crescentino da Castelvallino una porzione di castagneto, sito nella villa di S. Leo, che confinava tra l’altro con le

proprietà di un Salomone ebreo³²; e mi fermo qui, perché gli esempi sono davvero numerosissimi. Neppure per quanto riguardava la coabitazione di ebrei e cristiani sembra che venissero applicate le proibizioni ducali, se ancora nel 1570 si sentiva la necessità di ribadire i passati divieti e di promulgare un editto su tale materia:

Avendo il nostro Illustrissimo et Eccellentissimo Signore il Duca di Urbino inteso con suo dispiacere che qui sono alcune famiglie d’hebrei che abitano nelle case dei cristiani insieme con loro, facendo tra loro una intrata medesima di case et conversando et praticando familiarmente insieme hebrei et christiani, per esser contro di decreti et ordini di Sua Santità et del Sacro Concilio, né volendo Sua Eccellenza Illustrissima tollerare un tal comertio de’ christiani con essi giudei; per il presente bando ordina et comanda tanto a tai christiani quanto a giudei che non ardischino né presumino più abitare insieme in una medesima casa né avere tra loro una medesima entrata [...], né possano conversar et praticare assieme familiarmente sotto la pena a tai christiani [...] delle perdite d’esse case [...] e alli giudei de’ due tratti di corda et 200 scudi³³.

Similmente disattesa doveva essere la norma che obbligava tutti gli ebrei di Urbino a risiedere in un quartiere separato, come si evince chiaramente da alcuni registri dei dazi: il 1524, ad esempio, risultano abitare nella Quadra di Pusterla, assieme alle loro famiglie, gli ebrei Yosef di Emanuele ed Isacco di Aharon; in quella di Porta Nuova i nuclei familiari facenti capo ai tre fratelli Elia, Isacco ed Emanuele di Salomone, a Salomone da Città di Ca-

²⁶ Cfr. SAVELLI, *Fossombrone fra XV secolo e devoluzione*, cit., p. 89, che trae la notizia da A. VERNARECCI, *Fossombrone dai tempi antichissimi ai nostri con illustrazioni e appendice di documenti*, Fossombrone 1903-1919.

²⁷ SEZ. DI AS URBINO, *Notarile*, atti di Geri Francesco del fu Matteo Geri, n. 470 (agosto 1518-gennaio 1547), cc. 204r-207v.

²⁸ SEZ. DI AS URBINO, *Quadra del Vescovado*, n. 101 (1550-1551), cc. 15v-16r.

²⁹ SEZ. DI AS URBINO, *Quadra di Pusterla*, n. 110 (1550-1551), cc. 119r-v.

³⁰ SEZ. DI AS URBINO, *Quadra di Pusterla*, n. 111 (1552), cc. 35r-v.

³¹ SEZ. DI AS URBINO, *Quadra di Pusterla*, n. 113 (1554), c. 167v.

³² SEZ. DI AS URBINO, *Quadra del Vescovado*, n. 111 (1572), cc. 19r-20r.

³³ Cfr. LUZZATTO, *I banchieri ebrei*, cit., p. 53, doc. VIII.

stello e ad un non meglio identificato Ventura ebreo³⁴.

Il registro dei dazi datato 1535 ci informa che molti ebrei urbinati abitavano nella Quadra del Vescovado: tuttavia gli israeliti sono presenti anche in altre zone della città. Nella Quadra di Pusterla troviamo due famiglie di ebrei; in quella di Porta Nuova risultano dimorare un Daniele di Salomone con suo fratello Elia, Gabriele da Città di Castello, Salomone da Napoli, oltre ad un Gaio e ad un Ventura non meglio identificati³⁵. Situazioni analoghe sono testimoniate dai registri dei dazi del settembre 1550³⁶ e del gennaio 1551³⁷.

Similmente, a Fossombrone le famiglie di ebrei sembrerebbero autorizzate a risiedere liberamente all'interno delle mura cittadine, e non si ha notizia alcuna di forme di segregazione abitativa o di residenza coatta³⁸.

III. Consistenza demografica della popolazione ebraica nelle terre del Ducato di Urbino

Se durante gli ultimi lustri del XIV secolo e tutto il XV il numero globale di ebrei dimoranti all'interno del Ducato non raggiunse mai una consistenza di rilievo, a partire dai primi decenni del Cinquecento la situazione mutò radicalmente. Poiché, come si è detto, lo spoglio e la sistemazione della documentazione cinquecentesca e seicentesca è ancora in corso, non mi è possibile in questa sede fornire dati esaurienti per tutti i centri del Ducato.

Per quanto riguarda Pesaro, un documento messomi gentilmente a disposizione dalla direttrice dell'Archivio di Stato³⁹ di tale città, che reca la data del gennaio 1575, consente di valutare l'entità della popolazione ebraica in circa 250 anime, tra "ebrei antiqui" ed israeliti di recente immigrazione; a Fossombrone vivevano, tra 1574 e 1578 tra i 175 e i 210 ebrei, numero che risulta sostanzialmente invariato il 1591⁴⁰; nel 1626, i ruoli per la tassa degli ebrei del Ducato ci informano che ad Urbino dimoravano otto famiglie di banchieri e sette "che non fanno banco"; a Pesaro vivevano diciannove famiglie di banchieri e settantacinque "che non fanno banco"; a Senigallia, le famiglie di ebrei erano trentanove; a Scapezzano viveva una famiglia di ebrei, che gestiva il locale banco di pegni; ventiquattro famiglie dimoravano a Fossombrone; per Cagli, sono censite sei famiglie, compresa quella del banchiere condotto; a Mondolfo, due famiglie, compresa quella del banchiere; a Orciano di Pesaro cinque famiglie, con due banchieri; a Mondavio, tre famiglie con un banchiere; a Pergola cinque famiglie compresa quella del banchiere; quattro famiglie, infine, dimoravano a S. Angelo in Vado⁴¹.

Nel 1633, quando – dopo la devoluzione del Ducato alla Santa Sede – ad Urbino venne creato il ghetto e gran parte degli ebrei dello Stato furono costretti a trasferirvisi⁴², risultano abitare ad Urbino sedici famiglie di ebrei, quindici a Fossombrone, sette a Cagli, otto a S.

³⁴ ARCHIVIO DI STATO DI FIRENZE (dora in poi AS FIRENZE), *Ducato di Urbino*, Classe V, Divisione I, filza VIII (Registro dei Dazi, 1524), c. 215v; c. 217r; c. 222v; c. 223r; c. 223v.

³⁵ AS FIRENZE, *Ducato di Urbino*, Classe V, Divisione I, filza VIII (Registro dei Dazi, 1535), c. 280r; c. 281r; c. 282r; c. 287r; c. 287v; c. 288r; c. 288v.

³⁶ AS FIRENZE, *Ducato di Urbino*, Classe V, Divisione I, filza IX (Registro dei Dazi, a. 1550), c. 128r; c. 129r; c. 129v; cc. 136r-138v.

³⁷ AS FIRENZE, *Ducato di Urbino*, Classe V, Divisione I, filza IX (Registro dei Dazi, a. 1551), c. 201r; c. 202r; c. 202v; cc. 209v-211r.

³⁸ Cfr. SAVELLI, *Fossombrone tra XV secolo e devoluzione*, cit., p. 93.

³⁹ Per il documento si potrà vedere, se verranno pubblicati gli atti del VII Congresso Internazionale

"Italia Judaica", il contributo di G. BERETTA, *La presenza ebraica nelle carte dell'Archivio di Stato di Pesaro (secc. XVI-XVII)*.

⁴⁰ Cfr. SAVELLI, *Fossombrone tra XV secolo e devoluzione*, cit., p. 93. Una prima diminuzione della popolazione ebraica si ebbe nel 1597, quando gli ebrei in città assommavano a 150 individui. Il 1600 erano 134, anche se quattro anni dopo erano nuovamente saliti a 158.

⁴¹ Cfr. LUZZATTO, *I banchieri ebrei*, cit., pp. 62-67, doc. XII.

⁴² Sull'istituzione del ghetto ad Urbino cfr. M.L. MOSCATI BENIGNI, *Urbino 1633: nasce il ghetto*, in ANSELMI, - BONAZZOLI (curr.), *La presenza ebraica nelle Marche*, cit., pp. 121-138.

Lorenzo, tre a Pergola, una a S. Angelo in Vado, Mondolfo e Mondavio, tre a Orciano di Pesaro. Siamo ben lontani, ormai, da quella forma di “insediamento sparso”, se così possiamo definirla, tipica di molte località del centro-nord nel basso medioevo⁴³.

Un significativo aumento demografico si ebbe soprattutto a partire dalla metà del Cinquecento: ad immigrare nei domini rovereschi non furono, per altro, solo ebrei provenienti dalle terre pontificie alla ricerca di località più ospitali: un certo rilievo, dopo i tragici fatti del 1556, ebbe anche la fuga dei marrani da Ancona. Inizialmente Guidubaldo II mostrò una discreta apertura nei confronti di questi profughi: stando ad alcune testimonianze, molto più preoccupati si mostrarono gli ebrei dimoranti nel Ducato, che forse non a torto temevano sia che i profughi marrani potessero attirare l'attenzione delle autorità ecclesiastiche, sia che costoro potessero stanziarsi nei vari centri dello Stato roveresco, in concorrenza con gli ebrei locali (come già era successo ad Ancona). Illuminante, per comprendere l'atteggiamento degli ebrei “italiani” nei confronti dei profughi marrani è una lettera inviata ad un banchiere ebreo del Ducato da un suo fattore:

I nuovi arrivati, che sono giunti qui nel Ducato da poco, assieme alle loro famiglie, al momento del loro arrivo ci avevano detto che il loro gruppo si sarebbe trattenuto qui un giorno o due e poi avrebbe ripreso la sua strada. Invece, a quanto pare, hanno intenzione di trasformare la loro residenza qui da provvisoria a stabile, e accumulano nelle loro case provviste in quantità, biada, foraggio e legna da ardere. Non riesco a capire perché proprio a noi sia venuta a toccare una disgrazia del genere. Temo che per causa loro si levi il suono della guerra negli accampamenti, e si muovano contro di noi gli eserciti dell'Occidente e della Turchia [...]. Sappi, signor mio, che anche io sono preso da timore e preoccupazione

a causa loro. Essi infatti potrebbero essere motivo di grave pericolo per tutti, e a buon intenditor poche parole.

In seguito, tuttavia, la benevolenza ducale – sia nei confronti dei marrani portoghesi che degli ebrei – venne bruscamente meno, tanto che lo stesso Guidubaldo, che in un primo momento aveva quasi incoraggiato l'immigrazione dei profughi marchigiani nelle sue terre, non esitò a promulgare un editto durissimo contro di loro, il 1571, uno dei pochi per altro a venire rigorosamente osservato, a differenza di quanto era successo con gran parte dei bandi precedenti.

Per quanto riguarda gli ebrei che dopo il 1555 abbandonarono i territori pontefici alla volta di località più accoglienti, il già menzionato censimento del 1575 fornisce un'idea relativamente alla loro provenienza. Troviamo famiglie, come anche singoli individui, provenienti da Terracina, da Rimini, da Ascoli Piceno, da Benevento. Abbastanza numerosi sono anche i levantini.

IV. *Le principali attività degli ebrei del Ducato tra Cinquecento e Seicento*

Se, come si è detto, sino alla morte dell'ultimo dei della Rovere non mancarono nel Ducato banchieri ebrei, è però vero che furono moltissimi gli israeliti impegnati nel settore del commercio e dell'artigianato di qualità. Il commercio delle stoffe, spesso unito all'esercizio dell'arte sartoria, rappresentava una delle attività più diffuse: il 3 giugno 1548, ad esempio, una nota di pagamento ricorda che l'ebreo Emanuele da Mantova era creditore del duca per “paia 3 di maniche de oro, seta con li soi choletti, paio 4 de calse de setta con oro et altre robbe”⁴⁴; ancora, il 17 settembre 1570 il cri-

⁴³ Su questa forma d'insediamento, tipica dell'Italia centro-settentrionale nei secoli XIII-XV, cfr. ad esempio M. LUZZATI, *Banchi e insediamenti ebraici nell'Italia centro-settentrionale fra tardo Medioevo e inizi dell'Età Moderna*, in C. VIVANTI (cur.), *Storia d'Italia. Annali 11: Gli ebrei in Italia. Dall'Alto Medioevo all'età dei ghetti*, Torino 1996, pp. 173-235; A. VERONESE, *Zum Verhältnis von jüdi-*

scher Familie und Gemeinde in Ober- und Mittelitalien, in C. CLUSE - A. HAVERKAMP - I. YUVAL (cur.), *Jüdische Gemeinden und ihr christlicher Kontext in kultur-räumlich vergleichender Betrachtung von der Spätantike bis zum 18. Jahrhundert*, Hannover, Hahn Verlag, 2003, pp. 283-292.

⁴⁴ AS FIRENZE, *Ducato di Urbino*, Classe V, Divisione I, filza V, c. 195v.

stiano Bartolo del fu Giovanni da Urbino vendeva all'ebreo Abramo del fu Raffaele da Urbino 44 panni di lana rossa, al prezzo di 30 grossi a braccio, per un totale di 40 fiorini d'oro e 4 bolognini⁴⁵; e il 6 giugno 1603, in una nota spese del guardaroba Cacciamali, si menziona l'ebreo Salomone, che risulta avere acquistato "tela di renza sottile per fare sei colari"⁴⁶.

Un'altra attività ampiamente testimoniata è quella del commercio dei grani, frequentemente unita a quella di "assicuratori". Anche in questo caso il numero di documenti relativi a tale attività è molto elevato, e pertanto ne citerò solo alcuni, a titolo esemplificativo: il 14 novembre 1522, un certo Cecco di Carlino da Gradara confessò di essere debitore dell'ebreo Simone da Gradara per via di una vendita di panni e di grano⁴⁷; il 22 marzo 1580 due ebrei, David di Mosè e Mosè di Sciabadullo, assicuravano per dei correligionari un carico di grani del valore di mille scudi diretto da Senigallia a Venezia⁴⁸. Il 9 gennaio 1614 Iacob Belforte, ebreo, caricava "some cento grani nella barca padrone Menego da Molino", pagando di tratta uno scudo d'oro per soma. Sempre nel gennaio 1614, il medesimo Iacob Belforte caricava "some trenta fra fave, cicerchia e veccia nella barca padrone Menego de Molino", pagando 16 grossi e 2/3 di tratta per soma⁴⁹. Né erano infrequenti i casi in cui il duca stesso, per mezzo del suo tesoriere, vendeva agli ebrei dei suoi domini ingenti quantità di granaglie: il 30 marzo 1607 Ioseffo Saltara, ebreo, promise di pagare, entro due anni, la somma di 288 scudi correnti al tesoriere ducale per una certa quantità di grano acquistata presso quest'ultimo⁵⁰; il

15 maggio dello stesso anno il medesimo tesoriere vendeva 50 some di grano agli ebrei Iacob e Yosef, da pagarsi in tre rate⁵¹; due giorni dopo, altre 50 some venivano vendute all'ebreo Davit Levi, che si impegnò a pagare in tre rate quanto dovuto⁵². L'anno successivo, il 26 novembre 1608, i fratelli David e Salomone Levi acquistarono dal tesoriere Gaugelli 500 some di grano, pagandole 110 paoli a soma, e si impegnarono a versare la somma dovuta integralmente entro i successivi sei mesi⁵³; e gli esempi potrebbero moltiplicarsi. I duchi stessi si servirono a più riprese degli ebrei come fornitori: una nota di pagamento datata 1548 ricorda ad esempio che all'ebreo Giacobbe era dovuta⁵⁴ una certa somma "per la tela d'argento tolta per bisogno di sua eccellenza"; il 23 aprile 1563, in un'altra nota di pagamento, troviamo raggruppate le spese per "vestimenti" sostenute nel mese di aprile, e creditore del duca risulta questa volta un certo Yosef Tobi, ebreo pesarese di origine spagnola, che aveva fornito la materia prima "per fare li colletti alli portieri di Sua Eccellenza" e per avere procurato "uno paro di stivaletti a Francesco da Cagli, cantore"⁵⁵; ancora, il 17 maggio 1569, il maggiordomo del duca, Ludovico Paitelli, diede ordine di pagare ad Angelo ebreo, orefice, la somma di uno scudo corrente "per delle fibbie dorate che egli ha consegnato per il vestito del duca"; il 20 settembre 1613 un altro Angelo ebreo, pure orefice di professione, risultava creditore del duca "per accomodatura di una scatoletta et altro"; e il 1615, in una nota di spesa, vengono citati fra gli altri un Aronne, che assieme ad alcuni cristiani si era occupato del guardaroba

⁴⁵ SEZ. AS URBINO, *QP*, n. 131 (1572), cc. 1r-v.

⁴⁶ AS FIRENZE, *Ducato di Urbino*, Appendice, carta sciolta segnata n. 495.

⁴⁷ AS PESARO, *Archivio Notarile*, atti di Ferusini Alessandro (1513-1533), b. datata 1517, cc. non numerate.

⁴⁸ AS FIRENZE, *Ducato di Urbino*, Classe I, Filza XXXIII, c. 183r.

⁴⁹ AS FIRENZE, *Ducato di Urbino*, Classe V, Divisione I, Filza VII (Libro de la tratta de li grani e biade del porto, 1614), c. 219r; c. 272r.

⁵⁰ AS FIRENZE, *Ducato di Urbino*, Classe III, Filza XXXIII, c. 386r.

⁵¹ AS FIRENZE, *Ducato di Urbino*, Classe III, Filza XXXIII, c. 386v.

⁵² AS FIRENZE, *Ducato di Urbino*, Classe III, Filza XXXIII, c. 386v.

⁵³ AS FIRENZE, *Ducato di Urbino*, Classe III, Filza XXXIII, c. 388r.

⁵⁴ AS FIRENZE, *Ducato di Urbino*, Classe V, divisione I, filza V, c. 199v.

⁵⁵ AS FIRENZE, *Ducato di Urbino*, Appendice, n. 25, c. 114v.

del duca, e un maestro Aron, che aveva fornito 26 materassi di tela e lana e 21 cuscini. Non era infrequente, poi, che i servitori del duca ricorressero per le loro necessità ai prestatori ebrei, come quel Faustino da Bresciano, detto Pancia, “maestro di tinello” di Guidubaldo II, che il 12 gennaio 1563 prometteva di rendere la somma di 24 scudi a maestro Emanuele, banchiere in Pesaro⁵⁶.

Abbastanza attivi risultano gli ebrei anche come allevatori e sensali di bestiame, come quell'Angelo di Servadio, menzionato in una nota di pagamento datata 10 maggio 1550, che risulta avere venduto quaranta pecore⁵⁷.

Il quadro qui tracciato è ben lungi dal rendere anche solo parzialmente ragione delle modalità dell'insediamento ebraico nelle terre ducali nella prima età moderna: come ho già sottolineato all'inizio del presente contributo, solo una piccola parte dei documenti disponibili è stata sino ad ora inventariata e trascritta. Ancora tutto da fare è, ad esempio, il lavoro prosopografico relativo perlomeno alle famiglie ebraiche più importanti, così come solo abbozzata è al momento la storia della comunità ebraica pesarese, che divenne nel corso del Cinque e del Seicento la più numerosa e la più importante del Ducato. Il presente contributo deve essere pertanto considerato a tutti gli effetti un *work in progress*, i cui risultati non possono che essere provvisori.

Appendice documentaria**

Documento 1

Esenzione da alcuni pagamenti a favore dell'ebreo Mosè da Fano (AS PESARO, Concessioni ducali, c. 90r).

Pesaro, 23 agosto 1563

⁵⁶ AS FIRENZE, *Ducato di Urbino*, Appendice, n. 25, cc. 75v-76r.

⁵⁷ AS FIRENZE, *Ducato di Urbino*, Appendici, n. 50, resto di un registro di entrata e uscita di derrate alimentari, carta segnata I 7.

** Sono qui presentati in trascrizione integrale alcuni documenti cinquecenteschi relativi ad ebrei

Illustrissimo et Eccellentissimo Sig. Duca Moise da Fano hebreo, avendo portato diverse volte sue mercantie nel Stato di Vostra Eccellenza, fu persuaso da molti gentil huomini di dovere lasciare la Patria sua et venire ad habitare in Pesaro, et finalmente gli fu promesso di essere esente sì come era in Fano gli fu promesso e concesso da Vostra Eccellenza a suo beneplacito et promessogli che sarebbe ben trattatto [sic], sotto le quai promesse e concessioni egli ha lasciato la Patria sua e venuto ad habitare in Pesaro con animo di volere vivere e morire sotto l'ombra della Eccellenza Vostra. Ma hora gli altri hebrei di Pesaro lo vogliono astringere a concorrere con loro a certi pagamenti, et allegando egli non essere tenuto per la esentione concessagli dalla Eccellenza Vostra essi la negano e vogliono ch'egli la mostri, la onde, confidando egli che l'Eccellenza Vostra non sia per patire che venghi astretto contra la promissione di quella, humilmente viene a lei supplicarla che si degni per suo rescritto fare apparire l'esentione a lui concessa, acciò se ne possa valere contra quelli che lo molestano, habenda omnia exprimenda pro expressis.

Attentis narratis concedimus exemptionem petitam, quam observari mandamus non solum pro preteritis sed etiam pro futuris ad nostri beneplacitum. Guidus Ubaldus Dux.

Documento 2

Concessione a Rafael Nahman perché possa abitare a Pesaro con la sua famiglia, esercitando attività di prestito al saggio d'interesse del 12% l'anno (AS PESARO, Concessioni ducali, cc. 91v-92r).

Pesaro, 24 ottobre 1567

Sì come ci siamo contentati di approvare l'accordo fatto da nostri ministri che Rafael Naeman ebreo per li due anni che si è composto

del Ducato. Desidero ringraziare il dott. Arturo Pacini, ricercatore presso il Dipartimento di Storia dell'Università di Pisa, per avere controllato e in alcuni punti corretto la mia trascrizione.

possa liberamente lui e sua famiglia stare in la nostra città di Pesaro e nelle altre città del nostro Stato, andare, stare o negoziare così anco a commodità de mercanti et negotii loro et di nostri huomini del Stato ci contentamo tollerarli che possi prestare sopra instrumenti o con lettere di cambio e tagliare [sic] dette con ciascuna persona come viene tollerato dalla Santa Madre Chiesa, pur che per l'interesse non possi torre in ciascuno di detti casi più di dodici per cento et acciò anco non sia con i litigii, sotterfugii et cavillationi stratiato in conseguire i debiti crediti, volemo et comandiamo dove presenterà la presente lettera patente a tutti i nostri ordinarii del Stato che constandogli del vero credito, remosse ogni cavillationi senza e lite e spesa, vista solo la verità l'intendano e astrengano i debitori a sodisfarlo amministrandogli buona et ispedita giustitia, dichiarando che intendemo sia qui trattato come cittadino e che non sia gravato a fattione alcuna reale o personale e che goda ogni immunità, essentione, privilegi che da noi sono concessi a gli altri ebrei che stanno nel nostro Stato, et a fede della verità et cautione sua havemo facto fare la presente, che a corroboratione sarà sigillata del nostro sigillo. Di Pesaro li 24 di ottobre del LXVII.

Documento 3

Autorizzazione concessa a Raffaele di Mosè di Nahman da Rimini perché possa aprire un banco di prestito in Pesaro (AS PESARO, Concessioni ducali, c. 92r).

Pesaro, 8 marzo 1568

Il Duca di Urbino

Considerando noi che l'haver permesso a certi ebrei c'habitano nella nostra città di Pesaro di poter prestare denari con pegni o senza a qualche persona purché conforme alla tolleranza di Santa Chiesa non potessero pigliare per loro interesse più che a ragione di dodici per cento con proibire che nissun altro che quelli medesmi potessero prestare con interesse torna poca commodità a' nostri sudditi per li quali particolarmente fu da noi concessa tale permissione sendo che quei tali ebrei o per importanza o per qualche altro rispetto non prestano, volendo noi quanto sia possibile provvedere che detti nostri sudditi ne' loro bisogni si possano prevalere del credito e facultadi loro, permet-

tiamo che Rafael di Moyse Naeman da Rimini hebreo, habitante nella suddetta nostra città di Pesaro possa prestare denari tanto sopra pegni quanto senza pegni a ciascuna persona di qualsivoglia grado, stato o conditione, tanto hebreo quanto christiano, purch'egli non pigli per suo interesse più che a detta ragione di XII per cento, sì come da prefata Santa Madre Chiesa si tollera et il tutto a nostro beneplacito, et quando però dalli suddetti ebrei che per prima haveano havuta da noi la detta permissione et tollerantia nostra non potranno quelli che haranno bisogno essere accomodati, nel qual caso possa il suddetto Rafaello per la sudetta nostra tollerantia prestare come di sopra, non intendendo con questa derogargli nel resto a quanto per un'altra nostra patente gli è stato concesso et permesso, ma confirmatogli tutto quello che nelle altre nostre patenti apare concesso et permesso agli altri banchieri dello Stato nostro, come se ciascuna d'esse parti fosse nella presente a una per una registrata. Tanto dunque li sia tollerato di fare nel modo suddetto per esser questa nostra volontà. In Pesaro il dì VIII di marzo del 1568.

Documento 4

Vitale di Angelo da Camerino ottiene l'autorizzazione ad aprire un banco feneratizio a Macerata Feltria (AS PESARO, Concessioni ducali, c. 91r).

Pesaro, 8 luglio 1573

Venendo noi ricercato per bisogno, commodità et beneficio de gli uomini di Macerata in Monte Feltro sua corta ed di altri che vogliamo contentarci di permettere che Vitale di Agnolo hebreo da Camerino che per molti anni ha habitato in Urbino, vi possi andar là e tener banco di presto sopra pegni, pollize et instrumenti, ci siamo volontieri mossi per detto buono effetto acciò li nostri si possino tanto più aiutare nelle ricorrenze loro a contentarci di permettere et tollerare come per la presente nostra permettiamo et tolleramo che egli vi possi andare a stare con la sua famiglia et tenervi il banco e prestare, come è detto, di quel modo e maniera che è permesso e tollerato agli altri ebrei banchieri del nostro Stato e permette la Santa Madre Romana Chiesa, purché gli interessi non siano de più che a ragione de dodici per centinaro per tempo d'un anno, et questo sia per tre

anni che incominciaranno alle calende di settembre prossimo del presente anno, et da quello in più a nostro beneplacito. Committiamo dunque et comandiamo a tutti gli ufficiali e ministri nostri che per detto tempo così permettino e per tal conto non gli diano molestia alcuna che così è di nostro volere et in fede habbiamo fatto fare la presente dallo infrascritto nostro cancelliere et sigillare con il nostro solito sigillo. In Pesaro il dì VIII di luglio del LXXIII.

Documento 5

Angelo di Vitale di Angelo da Camerino ottiene l'autorizzazione ad aprire un banco feneratizioa Urbino (AS PESARO, Concessioni ducali, cc. 92v-93r).

Pesaro, 8 luglio 1573

Venendo noi ricercato per bisogno, commodità et beneficio pubblico della nostra città di Urbino, suo contado et distretto et d'altri che vogliamo contentarci che Agnolo hebreo di Vitale da Camerino, già habitante a Trievi possa continuare il prestare sopra pegni, pollize et instrumenti come ha fatto sino al presente, ci siamo contentati per detti rispetti et acciò li nostri in detta città possino tanto più prevalersi nelle

occorrenze loro di permettere et tollerare, come per la presente nostra permettiamo ch'egli possa stare et habitare in detta città con suoi figliuoli et famiglia et tenere banco in essa e prestare come è detto di quel modo et // maniera che è permesso et tollerato agli altri banchieri del nostro Stato et permette la Santa Madre Chiesa Romana, pur che l'interesse non sia di più che a ragione di dodici per cento per tempo d'un anno, et questo habbi luoco per tre anni, incominciando il primo di luglio presente mese e finire come seguita, et da quello impoi a nostro beneplacito. Commettiamo dunque et comandiamo a tutti ufficiali e ministri nostri che per detto tempo così permettino et per tal conto non li diano molestia alcuna, che così è di nostro volere et in fede habbiamo fatto fare la presente dall'infrascritto nostro cancelliere et sigillare con il nostro solito sigillo, in Pesaro li VIII di luglio del LXXIII.

Alessandra Veronese

Università di Pisa,

Dipartimento di Storia, Sezione Medievistica

“C. Violante”,

Via Derna 1, I-56126 Pisa

e-mail: a.veronese@mediev.unipi.it

SUMMARY

This study deals with the history of the Jewish settlements in the territories of the Duchy of Urbino during the Della Rovere rule (sixteenth-seventeenth centuries). The following questions are considered: 1. Specific aspects of the politics of the Dukes towards the Jews; 2. Jewish demography; 3. Economic activity of the Jews. Some archival documents are published in the Appendix.

KEYWORDS: Jewish demography; Duchy of Urbino; Politic towards the Jews.

Daniel Carpi

L'ATTIVITÀ DELLA «CASSA PER IL RISCATTO DEGLI SCHIAVI»
DELLA COMUNITÀ EBRAICA DI LIVORNO NEGLI ANNI 1654-1670*

Il riscatto degli schiavi, di quegli ebrei cioè che essendo caduti in prigionia in seguito ad eventi bellici o a colpi di mano dei pirati che infestavano i mari, venivano poi venduti come schiavi sui mercati delle città mediterranee e del Vicino Oriente, venne sempre considerato uno dei precetti fondamentali della Legge; uno dei tre precetti per l'osservanza dei quali era persino concesso – secondo il Talmud Babilonese¹ – di porre in vendita i Libri Sacri, ove ciò fosse stato necessario per disporre delle somme, generalmente esose, delle quali i mercanti di schiavi facevano richiesta.

Due delle Comunità ebraiche in Italia si distinsero particolarmente in questa opera meritoria: quella di Venezia prima (o più esattamente le Scole Ponentina e Levantina della Comunità di Venezia) e quella di Livorno poi. Sia l'una che l'altra vi si dedicarono con indefesso impegno per circa due secoli, mantennero nel loro ambito Casse particolari per il riscatto degli schiavi e vi impiegarono somme assai notevoli, delle quali potettero disporre grazie ai proventi di una tassa particolare che ciascuna di esse riscuoteva annualmente e unicamente a tale scopo. Le Casse delle due Comunità si presero anche cura di mantenere stretti legami con alcune delle principali consorelle di oltralpe, quali Amburgo e Amsterdam, sia per ottenere il loro sostegno finanziario, sia per mantenere un contatto che più volte si dimostrò di utilità per portare a termine trattative, che per qualche motivo necessitavano

un intervento di più parti. Ma, come era naturale, i più stretti legami si tennero in tutto il periodo in questione fra quella di Venezia e quella di Livorno legami di collaborazione e di reciproco sostegno, di scambio di notizie, e in certi casi anche di attività che per qualche motivo divennero fonte di disaccordo o di malintesi (peraltro ben presto dissipati).

Sul tema sono già stati pubblicati vari studi, sia per quanto riguarda Venezia che Livorno. Per Venezia ebbe ad occuparsene oltre settanta anni or sono Cecil Roth, che in un suo studio ben noto diede un'ampia descrizione dell'attività della «Cassa per il riscatto degli schiavi» della Scuola Ponentina. La fonte principale sulla quale Roth basò le sue ricerche fu un volume di minute di lettere inviate negli anni 1671-1710 dai *memunim* (deputati) di detta Cassa a tutti coloro che erano in qualche modo coinvolti nel compimento dell'opera². Roth apparentemente non si rese conto che questo volume, che a quell'epoca faceva parte della sua raccolta privata, era originariamente preceduto perlomeno da un'altro, anch'esso di minute di lettere inviate dai detti *memunim*. Ed in effetti, un volume esattamente precedente a quello posseduto da Roth, e sul medesimo tema, è tuttora conservato nell'archivio della Comunità Ebraica di Venezia³. Questo volume contiene le minute di 494 lettere inviate tra il settembre del 1654 e il settembre del 1670 dai *memunim* della Cassa veneziana a decine di destinatari di numerose località; prima fra tutte Malta, ove

* Nomi e parole in ebraico sono stati citati seguendo la trascrizione in lettere latine usata nel testo originale.

¹ *Baba Batra*, f. 8/a-b, e ivi anche nelle *Aggunte (Tosafot)*, parola iniziale *Pidion*.

² C. ROTH, *The Jews of Malta*, «The Jewish Historical Society of England. Transactions», 12 (1931), pp. 219-242. Erroneamente Roth definisce detta Cassa quale «Compagnia per il riscatto degli schiavi», mentre a Venezia come a Livorno era un organo della Comunità (nel caso di Venezia delle

due Scole, Ponentina e Levantina) facente parte delle attività della medesima come tutti gli altri suoi organi. Vedasi anche, del medesimo autore, *Lettere della Compagnia del riscatto degli schiavi in Venezia*, «La Rassegna Mensile di Israel», 15 (1949), pp. 31-36.

³ E. TONETTI (cur.), *Inventario dell'archivio della Comunità Israelitica di Venezia*, Venezia 1984, p. 13, n. 7. Il titolo originale del volume: *5415. Copie di lettere de resc^{to} de schiavi de T.T. (Talmud Torah* così veniva designata la Scuola Ponentina).

trovavasi il più importante mercato di schiavi dei paesi mediterranei e ove la Cassa veneziana teneva un suo rappresentante fisso, attraverso il quale usava condurre le trattative in loco con i mercanti e con i 'proprietari' degli schiavi ebrei. Dopo Malta, il destinatario del maggior numero di lettere era la «Cassa per il riscatto degli schiavi» di Livorno, ai *Deputados* della quale vennero inviate parecchie decine di lettere⁴.

Per quanto riguarda la Cassa di Livorno, ne ebbe a trattare ampiamente Renzo Toaff, sia nella sua monografia sulla locale Comunità che in due saggi, anteriori a questa di qualche anno, dedicati specificatamente allo studio della Cassa locale⁵. Da questi si apprende che la «Cassa per il riscatto degli schiavi» venne istituita a Livorno non oltre l'inizio del 1606; che essa faceva parte degli organi della Comunità che ne eleggeva annualmente tre *Deputados* e i cassieri; che la sua attività era finanziata dai proventi di una tassa sulle merci di importazione e di esportazione detta *gabella* o *Taxa das balas*⁶; che essa si mantenne in stretto contatto con l'omonima Cassa veneziana, dalla quale probabilmente ebbe ad apprendere come organizzare la sua attività e con quali metodi finanziarla, così come la Cassa veneziana aveva precedentemente preso esempio, in molti campi,

da quanto era in uso nelle maggiori Comunità del Vicino Oriente. Particolarmente significativa, per quanto concerne la dipendenza della Cassa di Livorno da quella di Venezia nei suoi primi anni di attività, è una sentenza (*psak*) emessa nel 1615 dai rabbini di Venezia su richiesta di quelli di Livorno, che sanciva la pena di scomunica (*Niduj Herem Sematta*) per quei commercianti ebrei livornesi che non avessero pagato la tassa a favore del riscatto degli schiavi, così come avevano stabilito gli organi della locale Comunità⁷.

Nonostante che le prime notizie sulla fondazione e sui primi anni di attività della Cassa livornese siano abbastanza dettagliate, sembra che la documentazione conservatasi, o perlomeno sinora rinvenuta, sulle sue vicende di questa negli anni di poi sia estremamente scarsa, e ciò sino agli ultimi decenni del Seicento. Nel suo studio dedicato in particolare alla Cassa di Livorno, Toaff annotò che «Non abbiamo notizia di vicende importanti nella Cassa fino al 1683»⁸. E su ciò tornò poi, quasi con le medesime parole, nella sua monografia sulla locale Comunità⁹. Non è dato stabilire con sicurezza i motivi di questa lacuna protrattasi per la maggior parte degli anni del XVII secolo. Resta comunque il fatto, che la fonte documentaria principale che avrebbe dovuto servire allo

⁴ Questo volume (citato in seguito con l'abbreviazione *Copie di lettere*) è stato recentemente studiato dall'autore di queste righe in un saggio inteso a porre in luce i vari aspetti dell'attività della Cassa veneziana: *L'attività dei 'deputati' alla Cassa per il riscatto degli schiavi di Venezia negli anni 1654-1670*, «Zion», 68 (2003), pp. 175-222 (in ebraico).

⁵ R. TOAFF, *La fondazione a Livorno della «Cassa per il riscatto degli schiavi» e la sua attività nel secolo nel secolo XVII*, in M. BENAYAHU (cur.), *Libro in memoria di R. Yitzhak Nisim*, Yad Harav Nisim, Gerusalemme 1985 (in ebraico); IDEM, *La «Cassa per il Riscatto degli Schiavi» del Granduca nella Livorno del Settecento*, «Studi Livornesi», 1 (1986), pp. 43-64; IDEM, *La Nazione Ebraica a Livorno e a Pisa (1591-1700)*, L.S. Olschki, Firenze 1990, pp. 78-80, pp. 268-275. Sul tema vanno anche segnalati un precedente studio di G. LARAS, *La «Compagnia per il riscatto degli schiavi di Livorno»*, «La Rassegna Mensile di Israel», 38 (1972), pp. 87-130, e il recente libro di C. GALASSO, *Alle origini di una Comunità.*

Ebrei ed ebrei a Livorno nel Seicento, L.S. Olschki, Firenze 2002, pp. 140-145. Di notevole interesse anche una tesi di laurea presentata alla Bar Ilan University: M. MARKS, *The Economic Activity of the Jews of Livorno in the 18th Century According to the Responsa of the City Sages*, Ramat Gan 1988 (in ebraico).

⁶ Per maggiori particolari su detta tassa a Livorno, vedasi: D. CARPI, *Le Disposizioni approvate dai massari e rappresentanti della Nazione ebrea di Livorno concernenti l'esazione della tassa destinata a finanziare l'attività della cassa per il riscatto degli schiavi*, «Italia» vol. 16 (2004), pp. 49-57.

⁷ Il testo della sentenza, conservatasi solo nella traduzione italiana dell'epoca, è stato pubblicato da TOAFF, *La «Cassa per il riscatto degli schiavi»*, pp. 56-57.

⁸ Id., p. 46. E vedasi anche il suo saggio in ebraico: *La fondazione a Livorno*, p. 260.

⁹ *La Nazione ebrea*, p. 273.

studio dell'attività della Cassa – i volumi di minute delle lettere inviate dai *Deputados* di Livorno a coloro che prendevano parte all'opera – non è stata sinora reperita. In mancanza di questa documentazione diretta, e fintanto che non sia rinvenuta, può essere di un certo interesse studiare il tema in base al primo volume delle lettere inviate dai *memunim* di Venezia, il quale, come si è detto, comprende decine di lettere destinate ai *Deputados* della Cassa di Livorno, oltre ad altre inviate a particolari e comunque concernenti l'attività e le vicende di questa negli anni 1654-1670 (con accenni, in alcuni casi, anche ad un periodo precedente). Vi è da credere, che la messe di notizie che è dato attingere dal volume veneziano, sia in grado di colmare in certa misura la lacuna derivata dalla mancanza della documentazione in materia della Cassa livornese.

La prima notizia della quale conviene trattare, pur non essendo la prima in ordine cronologico, concerne le decisioni prese dai *parnasim* (massari) di alcune delle maggiori Comunità mediterranee dell'epoca, allo scopo di coordinare l'attività delle rispettive Casse. Per l'attuazione di quest'opera, che andava eseguita in un arco di paesi che andava dal Vicino Oriente a tutto il bacino del Mediterraneo, apparve ben presto necessario pervenire ad un accordo tra le medesime, per stabilire esattamente i limiti delle rispettive zone di competenza. Senza di che vi era il pericolo che si creassero dei vuoti, o delle sovrapposizioni di competenze, con possibili tragiche conseguenze per quegli infelici che necessitavano un rapido ed efficace intervento dei loro fratelli. La prima notizia sinora pervenuta, concernente un accordo al quale prese parte anche una Comunità italiana, è del mese di *Tamuz* [5]600 (luglio 1640). In quella data il Consiglio della Comunità di Padova decise che da allora in poi tutte le offerte per il riscatto degli schiavi rac-

colte tra i suoi membri, sarebbero state inviate ai *memunim* delle Comunità Levantina e Ponentina di Venezia, poiché queste si erano assunte la responsabilità di riscattare i fratelli caduti in schiavitù, «tranne gli schiavi del Mar Nero e oltre»¹⁰.

La Cassa delle due Scole veneziane si era pertanto assunta, al più tardi all'inizio del 1640, la responsabilità del compimento dell'opera in tutto il bacino mediterraneo, mentre le Comunità del Vicino Oriente, prima tra le quali vi è da supporre quella di Costantinopoli, erano responsabili per i paesi orientali quali la Mesopotamia e la Persia. Con ciò la Cassa veneziana si era assunta un compito assai gravoso, data per l'ampiezza della zona in questione, come anche, e soprattutto, perché questa comprendeva località nelle quali si trovavano alcuni dei principali mercati di schiavi dell'epoca, quali le città costiere del Nord Africa e soprattutto l'isola di Malta. Il che lascia supporre che in quegli anni non vi fossero in Italia altre Comunità che disponevano dei mezzi necessari per prendere una parte attiva al compimento dell'opera, e che pertanto non vi fosse con chi suddividere il compito.

Questa situazione non dovette però durare a lungo. Il rapido sviluppo della Comunità di Livorno nel campo economico, ed in particolare in quello commerciale, fece sì che al più tardi all'inizio della seconda metà del Seicento, le entrate della tassa per il finanziamento della locale Cassa aumentassero notevolmente, e le permettessero di prendere una parte attiva al finanziamento e all'esecuzione dell'opera. In breve Livorno divenne un centro di notevole importanza destinato a competere, e con il tempo anche a superare, il complesso delle attività commerciali di Venezia nel bacino del Mediterraneo, compresa quella per il riscatto degli schiavi¹¹. Questa situazione, che si andò creando al più tardi alla metà del Seicento, rese

¹⁰ Archivio della Comunità Ebraica di Padova, Libro dei verbali del consiglio della Comunità, n. 2b, f. 75a. Questa parte (decisione) è stata da me pubblicata in: *The Beginnings of the Activity for the Redemption of Captives among Venician Jews during the 17th Century*, «Zion», vol. 46 (1981), p. 158 (in ebraico)

¹¹ Significativo in proposito quanto scrissero, in ebraico, nel mese di *Marcheshwan* [5]466 (ottobre 1705), i *memunim* di Venezia ai *parnasim* della Comunità di Costantinopoli: «È risaputo che nel passato ci venivano inviate somme di denaro dalla Polonia, dalla Fiandria e dall'Inghilterra... mentre oggi non vi è chi ne faccia richiesta, sia per la ristrettezza

possibile e fors'anche necessario addivenire ad un accordo fra le due Comunità per la suddivisione dei compiti spettanti alle rispettive Casse e per stabilire le zone nelle quali ciascuna di esse si doveva considerare responsabile dell'opera.

Allo stato attuale delle ricerche non è dato sapere con esattezza quando si arrivò a detto accordo. La prima notizia in proposito si deduce da un breve accenno, contenuto in una lettera inviata dai *memunim* della Cassa veneziana il 10 settembre 1667 ad un certo Isahc Arrojo, che trovavasi in schiavitù ad Algeri. Questi si era rivolto ad essi in passato, chiedendo il loro aiuto per la sua liberazione, e non avendo ricevuto alcuna risposta aveva scritto loro nuovamente il 15 luglio. Al che i *memunim* risposero che non avevano ricevuto la sua prima lettera e che erano venuti a conoscenza del caso solamente perché «os SS deputados de Sebuim de Li.^e nos pedirão socorro para a liberdade de Ud.; y sebem ao cargo de d.^{os} SS toca dar liberdade a os escravos que se achão em as partes de Ponente, e a nos aos de Levante, para donde este anno avemos espendido mucho dinheiro e librado em Malta e outras partes sesenta almas...», cioè nonostante, si dichiararono disposti a partecipare al versamento della somma necessaria per il suo riscatto (e coglievano l'occasione per chiedergli se avesse notizia sulla sorte del giovane Miguel Fernandez, catturato dai pirati un anno prima nelle acque spagnole, venduto come schiavo, e che da quanto risultava trovavasi attualmente ad Algeri)¹².

In quell'anno pertanto era già in atto un accordo tra le due Comunità, in base al quale a ciascuna di esse spettava la responsabilità del

riscatto degli schiavi in una determinata parte del bacino mediterraneo: la Cassa veneziana si era assunta la responsabilità per tutta la zona orientale, comprese Malta e le coste dell'Impero Ottomano, mentre la Cassa livornese era competente per la parte occidentale, compresi i paesi del Nord Africa. Varie altre lettere accennano all'accordo di cui sopra e alle difficoltà che a volte sorgevano nella messa in pratica del medesimo. Il 24 del mese di *Tevet* 5428 (gennaio 1668) i *memunim* veneziani scrivevano a Natan Franco a Tunisi che, avendo avuta notizia «della sua disgracia», avevano deciso di partecipare al riscatto del figlio e del nipote con la somma di 200 reali, nonostante «che habiamo de tor questo danaro a Cambio» e che «habiamo fatto il dopio di quello ano fatto li Deputati di Livorno, alli quali toca il riscato dei schiavanti in Barberia et Pon.^{te} et a noj quelli che stanno in Levante»¹³. E il 12 ottobre dello stesso anno scrivevano «A los Deputados de Liorne» riguardo il giovane Miguel Fernandez che, come si è detto, trovavasi in schiavitù ad Algeri, offrendo di partecipare alla sua liberazione con la somma di 500 reali, a condizione che essi «deverão suprir o demais, sendo que a Ud.es toca resgatar os escravos de Ponente e a nos os de Levante.»¹⁴. Sempre «A los Deputados de Liorne», i *memunim* veneziani scrivevano il 27 ottobre del medesimo anno dichiarandosi disposti a partecipare al riscatto di 12 schiavi catturati nelle galere di Francia, a condizione però che la Cassa di Livorno partecipi al riscatto di circa 30 schiavi che si trovavano a Candia e a Malta, «p.^a os quais se U.ds nos offrecem ajuda tambiem faremos o mesmo p.^a os sobreditos, e se quiserem q.^e vamos unidos e ajudemos a Uds

dei tempi sia per essere state fondate in alcune Comunità sulla sponda del mare, a Livorno e simili, casse particolari per il riscatto degli schiavi... e le trattative per gli schiavi di Malta sono rimaste a noi soli, tranne alcuni schiavi che vengono riscattati con il nostro aiuto negli angoli della terra, dalla Persia alla Media...». C. ROTH, *Per la storia degli schiavi ebrei a Malta*, «Zion», 3 [1929], p. 170 (in ebraico). Nella trascrizione del documento pubblicata da Roth, la data non è chiara e potrebbe corrispondere al 1675 (e non al 1705, come mi è parso doversi stabilire).

¹² *Copie di lettere*, f. 87b. Sulla cattura del giovane e di altri suoi familiari tratta anche una lettera del 29 gennaio 1665 (stile veneto, cioè 1666) diretta a «Los deputados de Sebuim de Liorne», ove è detto fra l'altro «que a U.^{ds} tuvaria o resgate de dichos, pues nos tenemos a cargo los de Malta, Candia e otras partes...» (Ivi, f. 68b).

¹³ *Copie di lettere*, f. 91b (24 *Tevet* 5428).

¹⁴ *Copie di lettere*, f. 104b (12 ottobre 1668).

p.^a os escravos de Ponente e nos quiserem ajudar p.^a os de Malta e Levante»¹⁵.

Sull'esempio di quanto avevano stabilito in passato la Comunità di Venezia e quelle del Vicino Oriente, anche le due Casse di gran lunga più importanti della Penisola, quella di Venezia e quella di Livorno, erano pervenute ad un accordo sulla delimitazione delle zone di competenza di ciascuna di esse nel bacino del Mediterraneo. Questo accordo, che in linea di massima servì di base all'attività delle due Casse negli anni di poi, venne posto in opera, a quanto si apprende dalle lettere in questione, con notevole elasticità. Sia perché più volte le une e le altre parti chiesero ed ottennero la partecipazione dell'altra Cassa ad un riscatto particolarmente gravoso, seppur compreso nella zona di competenza della richiedente; sia perché, stando a quanto ebbero a scrivere i *memunim* veneziani, i loro colleghi livornesi non sempre tennero fede all'impegno che si erano assunti nella loro zona, come più oltre si vedrà. (E probabilmente, se si fossero rinvenute le minute delle lettere inviate dai *Deputados* livornesi, si sarebbero trovate lagnanze simili nei confronti dei colleghi veneziani).

Sui vari aspetti della collaborazione tra le due Casse è dato apprendere, come si è detto, interessanti particolari nelle numerose lettere inviate da Venezia ai *Deputados* della Cassa livornese. Fra questi verranno qui segnalati solo alcuni fra i più significativi, concernenti perlopiù trattative per portar a termine le quali l'una o l'altra Cassa necessitava dell'aiuto dell'altra.

Nel settembre 1654, all'inizio del nuovo anno secondo il calendario ebraico, erano stati eletti i tre *memunim* alla Cassa veneziana, e già il 1 ottobre questi si rivolsero a Jacob Abendana a Livorno, facendo presente che da quanto risultava loro, cinque anni prima i massari della Comunità del Cairo avevano inviato per suo mezzo sessanta reali quale contributo al riscat-

to di Israel Escanazi. Tale somma avrebbe dovuto essere trasmessa a riscatto avvenuto alla Cassa di Venezia, che si era assunta la responsabilità del caso. Escanazi era stato messo in libertà da tempo, e ciò nonostante sino a quel giorno la somma non era stata inviata; si chiedeva pertanto che il debito venisse saldato al più presto, stante la ristrettezza nella quale la Cassa veneziana trovavasi attualmente e i suoi numerosi impegni¹⁶. In questo caso, come in alcuni altri negli anni di poi, la Comunità del Cairo contribuì con una certa somma al riscatto di uno schiavo, probabilmente di origine locale, e fece avere il suo contributo per mezzo di una ditta commerciale di ebrei livornesi, che probabilmente avevano affari in comune con commercianti cairoti. Questi avrebbero dovuto inviare la somma a destinazione a liberazione avvenuta, il che a quanto pare non sempre avvenne, perlomeno non in tempo debito. In alcuni casi i *memunim* veneziani dovettero pertanto chiedere l'intervento dei loro colleghi livornesi per ricevere quanto spettava loro; in altri casi si videro costretti a rivolgersi direttamente ai notabili di quelle Comunità egiziane che avevano inviato la somma. Così il 5 di *Tevet* 5426 (14 dicembre 1655) si rivolsero a Jsach Azubeb e a Semuel de Selmon Franco ad Alessandria, lamentando che Jeudah Crespi di Livorno non aveva ancora rimesso il contributo da essi inviato per la liberazione di Eliezer Gioja e compagni, nonostante che questi fossero stati rimessi in libertà da tempo. Si erano rivolti al Crespi, aggiunsero, ma questi aveva risposto «claramente que não quer pagar dito denaro», e pertanto chiedevano il loro intervento¹⁷. Non si conosce il risultato di questo passo, che non fu l'unico in materia, ma che comunque non dovette compromettere la decisione delle due Casse di continuare ad agire in stretta collaborazione in tutti quei casi nei quali questa fosse necessaria al compimento dell'opera.

¹⁵ Copie di lettere, f. 105a (27 ottobre 1668).

¹⁶ Copie di lettere, f. 2a (1 ottobre 1654) e f. 2b (25 ottobre 1654). Jacob Abendana fu uno dei *parnasim* della Comunità di Livorno negli anni 1660, 1669 e 1670 (TOAFF, *La Nazione ebraica*, pp. 456, 457).

¹⁷ Copie di lettere, f. 66a (14 dicembre 1655). Vedasi anche f. 71a (15 giugno 1666) e f. 72b (24 settembre 1666).

La prima lettera inviata da Venezia direttamente «A los deputados de Pidiom Sebuim de Liorne» concerne il caso di Mazal Tov Semaja, moglie di Abram Monis, caduta in schiavitù con la figlia e una compagna e tenute in prigionia a Malta, per il riscatto delle quali era stata posta una taglia di 900 reali. Nonostante l'esosità della somma, a Venezia si era giunti alla decisione di provvedere senza indugio al loro riscatto, sia per essere Mazal Tov «sorella o parente di uno dei deputati passati», sia perché «per esser done ci preme tanto più la sua libertà». Inoltre Mazal Tov era imparentata, per parte del marito, con due membri della famiglia Monis, Jisac e Jacob, i quali si erano impegnati a partecipare con 200 pezze da 8 reali alla raccolta della somma richiesta¹⁸. Le 200 pezze furono effettivamente versate nelle mani di Jisac Ergas a Livorno, quando però la somma necessaria per il riscatto delle tre donne era già stata presa in prestito da un istituto di credito di Messina, del quale i *memunim* veneziani erano soliti servirsi. Le 200 pezze furono pertanto lasciate in deposito presso la Cassa livornese, in qualità di credito di quella veneziana, per servire in futuro a contribuire al riscatto di correligionari caduti in schiavitù, quando se ne fosse presentata l'occasione.

Questa, com'era prevedibile, non tardò a presentarsi. Il 19 del mese di il 19 del mese di Yiar 5415 (27 maggio 1655) «I deputadi de Pidiom Sebuim de le Nazioni Ponentina e Levantina» di Venezia si rivolsero «A li Sig.^{ri} Parnasim e Memunim delle K.K. [Sacre Comunità] de Italia» facendo presente il doloroso caso di Selomo Obadia di Costantinopoli, il quale era stato tenuto in schiavitù con il figlio Jeuda per quattordici anni dal principe di Leonforte nel Regno di Sicilia. Giunto poi 'impegnato'¹⁹ a Livorno, Obadia era stato soccorso e aveva ottenuto la libertà. Per il figlio, la taglia del riscatto era di reali 1000 da 8. Stante la 'strettezza' nella quale si trovava in quei giorni la Cassa, que-

sta non aveva potuto mettere a disposizione di coloro che si occupavano del caso che 200 reali. Supplicavano pertanto le Comunità italiane, destinatarie della lettera, di porgere aiuto al riscatto del giovane e di fare pervenire la loro offerta o alla Cassa veneziana o direttamente a quella di Livorno²⁰. Alcuni mesi più tardi scrivevano ancora alle Comunità di Roma, Ancona e Ferrara, facendo presente che il figlio di Selomo Obadia si trovava attualmente «nel Bagno di Livorno, ove lo ha messo il mercante che lo condusse da Sicilia». Supplicavano pertanto dette Comunità di far avere la loro offerta a «li SS.^{ri} deputati del riscatto di schiavi di Livorno» o di tenere la somma a disposizione di questi²¹. Contemporaneamente davano notizia ai *Deputados* di Livorno del loro operato, aggiungendo che li autorizzavano a servirsi dei 200 reali che erano rimasti in deposito presso di loro dal tempo del riscatto di Mazal Tob Samaja²².

Questa cordiale collaborazione fra le due Casse ebbe un epilogo meno amichevole. Il 1° marzo del 1658, più di due anni e mezzo da quando i *memunim* veneziani avevano cominciato ad occuparsi del caso, questi scrissero ai colleghi livornesi che a suo tempo avevano offerto di contribuire con 200 reali al riscatto di Jeuda Obadia quando il giovane trovavasi in cattività. Ora hanno ricevuto notizia che da vari mesi il giovane si trovava in libertà nella sua casa di Costantinopoli, per cui la loro offerta dovevasi considerare nulla e per tanto avevano provveduto a cancellarla dai libri della Cassa²³.

Nel frattempo, però, la collaborazione fra le due Casse non aveva subito soste. Nel 1657 i *Deputados* livornesi si erano rivolti ai colleghi veneziani chiedendo di appurare, se fosse possibile ottenere l'intervento della Serenissima Repubblica a favore di sei poveri ebrei, che erano stati catturati da un corsaro francese. La risposta non lasciò ombra di dubbio: ci siamo informati presso persone competenti, scrissero i *memunim* veneziani, e queste hanno espresso il

¹⁸ *Copie di lettere*, f. 3a (5 dicembre 1654). Vedi anche le due lettere del 16 settembre 1654 ai ff. 1a e 1b.

¹⁹ Si era impegnato di provvedere alla somma richiesta per la sua liberazione. Se non l'avesse ottenuta sarebbe dovuto tornare in schiavitù.

²⁰ *Copie di lettere*, f. 5b (19 Jar 5415 [27 maggio 1655])

²¹ *Copie di lettere*, ff. 7b-8a (18 agosto 1655).

²² *Copie di lettere*, f. 8a-b (18 agosto 1655).

²³ *Copie di lettere*, f. 22a e ff. 22b-23a (1 marzo 1658).

parere che non vi sia alcuna possibilità di ottenere l'intervento richiesto. I sei sono vassalli turchi e viaggiavano su un vascello turco diretto al Cairo, per cui qualsiasi passo in materia sarebbe stato «tempo perduto»²⁴.

In quello stesso anno fu la volta dei *memunim* veneziani di chiedere aiuto ai colleghi livornesi. Secondo quanto risultava, i maltesi avevano deciso di vendere gli schiavi in loro possesso a condizioni relativamente favorevoli, e la Cassa veneziana aveva già provveduto a riscattarne otto. Ora si stava trattando la liberazione di altri, per cui confidavano nell'aiuto delle Comunità di Italia e di Fiandria per raccogliere la somma di 1200 reali necessaria a tanto. In particolare confidavano nell'aiuto della Cassa livornese, consci dello zelo con il quale questa si dedicava colà all'opera meritoria, e sperando che in questo caso avrebbe acconsentito a porgere il suo aiuto anche ai poveri schiavi che si trovavano a Malta²⁵.

Nel novembre del 1657 i *memunim* veneziani diedero notizia ai *Deputados* livornesi che in quei giorni era giunto nella loro città un certo David Berahia polacco, con una lettera del *Maamad* di Amsterdam, copia della quale allegavano alla loro. I notabili della Comunità di Amsterdam chiedevano ai colleghi veneziani di fare il possibile per ottenere il riscatto dei due figli di Berachia, Natan e Gett, dichiarandosi disposti a contribuire alla raccolta della somma necessaria con 100 fiorini. I *memunim*, da parte loro, si rivolgevano ai colleghi livornesi chiedendo di prender parte alla *mitzwah*, e spiegando che si rivolgevano a loro «por nos diser este bom Judeo, que nessa Ciudadade haj quem pode dar noticia de ditos seus fillos», mentre loro erano completamente all'oscuro del caso²⁶. Con ciò ebbe inizio una lunga trattativa, alla quale presero parte gli incaricati al *pidion shevuim* di Amsterdam, Venezia e Livorno, e che dovette protrarsi per quasi cinque anni. In primo luogo fu necessario rinvenire la località (in realtà, le località) nelle quali i due figli di Berahia erano tenuti in cattività; dopo

di che ebbero inizio le trattative per il loro riscatto. All'inizio giunse la notizia che Natan trovavasi nei pressi di Napoli, per cui il padre si recò a Roma per condurre le necessarie trattative. Più tardi si venne a sapere che Natan era stato rilasciato a Tripoli di Siria. Finalmente il 1.º settembre 1662 i *memunim* veneziani poterono comunicare ad Amsterdam che anche Gett aveva ottenuta la libertà nel «Reino de Candia»²⁷. In tutti quegli anni David Berahia aveva mantenuto stretti contatti con i *memunim* alle Casse per il riscatto degli schiavi di Venezia, Livorno ed Amsterdam.

Ancora in collaborazione con i *Deputados* di Livorno, con i «SS. *Parnasim y Memunim* do K.K. de Amsterdam» e con il S.^r Jshac Teixeira di Amburgo venne trattato nel maggio del 1659 il caso particolarmente pietoso di un gruppo di tredici ebrei provenienti da Salonicco e diretti a Livorno, catturati da un bregantino maltese e portati in schiavitù a Corfù. Stando a quanto ebbero a scrivere a Venezia Elia Panigal e Jacob Rezon, probabilmente ebrei di Corfù, i maltesi pretendevano per il loro riscatto 2.500 reali. Nel frattempo, dei tredici ebrei che erano stati catturati ne erano periti cinque a causa dei feroci maltrattamenti ai quali erano stati sottoposti; ciò nonostante il pirata nelle cui mani si trovavano gli otto superstiti continuava a pretendere per la loro liberazione la medesima somma. Le Comunità corfiote, impossibilitate a versare una somma tanto alta, si rivolgevano ai *memunim* alla Cassa di Venezia, e questi, già gravati da notevoli spese per il riscatto di numerosi schiavi che trovavansi a Malta, si rivolgevano a loro volta a Livorno, Amsterdam e Amburgo per condurre a termine assieme l'operazione e per compiere così una *mitzwah* tanto meritevole²⁸.

Ancora nel luglio del 1659 i *memunim* veneziani si rivolsero ai colleghi livornesi, questa volta in tono piuttosto risentito. Era giunto nella loro città un certo Jsaque bar Selomon «contando su miseria». Questi era stato tratto in schiavitù da «os maliorquis» con tutta la fami-

²⁴ Copie di lettere, f. 14a (29 gennaio 1657) e ff. 18b-19a (14 settembre 1657).

²⁵ Copie di lettere, f. 16a (8 giugno 1657).

²⁶ Copie di lettere, f. 20 (26 novembre 1657).

²⁷ Copie di lettere, f. 24a ([settembre?] 1658); f. 30b-31a (25 marzo 1660); f. 32a (25 aprile 1660); f. 46a (27 maggio 1662); f. 46b (1 settembre 1662).

²⁸ Copie di lettere, ff. 26a-27b (9 maggio 1659).

glia – moglie, due figli e un cugino – mentre si trovava in viaggio da Alessandria d’Egitto a Livorno. La taglia che i majorchesi per il loro riscatto era di 400 reali. Bar Selomo era stato inviato a Livorno, affinché i *Deputados* locali provvedessero al pagamento della somma richiesta, e questi l’avevano fatto venire a Venezia per cercare di ottenere il contributo di quella Cassa. I *memunim* di Venezia si dichiararono pronti a contribuire con 200 reali, ma credettero necessario aggiungere che «per verdade não sabemos como U.ds se resolverião mandar un hombre tãon aflito [...] por suma tãon pequena como sãon 400 R.». Tanto più che trattavasi di una *mitzwah* molto grande poiché si trattava di soccorrere cinque anime che si trovano in grave rischio. Nelle lettere che pochi giorni dopo i medesimi *memunim* inviarono ai *parnasim* della Comunità di Amsterdam e a Jshac Teixeira ad Amburgo, sottolinearono la necessità di provvedere al riscatto senza indugio, sia perché vi era il pericolo che i due piccoli venissero battezzati sia perché la loro madre trovavasi in pericolo per essere «una mujer hermoza»²⁹. Non vi è notizia della liberazione delle cinque anime, che probabilmente avvenne grazie alle offerte delle due Casse, di Venezia e di Livorno, ancor prima che giungesse risposta da Amsterdam e da Amburgo.

Di un caso particolare tratta una lettera inviata da Venezia ai *Deputados* di Livorno il 19 settembre 1669 (1669). In questa i *memunim* davano notizia della venuta in città di Johel Sehenazi, il quale girava per le Comunità italiane allo scopo di raccogliere offerte per il riscatto di tredici anime tratte in schiavitù, che si trovavano attualmente in potere dei tartari «aos confines de Polonia». I *memunim* alla Cassa aveva deciso di prender parte a una *mitzwah* tanto meritoria con un contributo di 250 reali, che sarebbero stati inviati «para Alemanha ou Polonia» per mezzo di persona di loro fiducia, quando fosse giunta notizia dell’avvenuta liberazione dei tredici. Da Venezia si chiedeva pertanto ai colleghi livornesi di prender parte al

compimento della *mitzwah*³⁰. A quanto pare, i *Deputados* livornesi non si fecero premura di inviare il loro obolo, e non si affrettarono neppure a rispondere alla lettera dei *memunim* di Venezia, poiché questi si trovarono nella necessità di rivolgersi a loro nuovamente, e per il medesimo motivo, il 26 ottobre³¹.

Infine non è forse inutile notare, che in vari casi le decisioni dei *Deputados* alla Cassa di Livorno furono oggetto di critiche da parte dei colleghi veneziani; critiche che peraltro, senza poter controllare le fonti documentarie di parte livornese, è difficile stabilire se e quanto fossero giustificate. Così, il 2 ottobre 1664 in una lettera ai *parnasim* e *memunim* di Amsterdam, i veneziani facevano presente il gran numero di schiavi che si trovavano a Malta e sulle galee di questa Signoria, «que com ocasiãon de gera [guerra] com o turco os fazem scravos lo que por avante não faciãon». Chiedevano pertanto che anche i fratelli di Amsterdam partecipassero all’opera tanto meritevole, che essi da soli avrebbero dovuto portar a termine poiché «Liorne não nos da nenhuna ajuda»³². E il 13 novembre 1665 davano ricevuta ai colleghi livornesi di una loro lettera, nella quale veniva trattato il caso di un certo Jacob Israel Cossi che si trovava in schiavitù nel bagno di Livorno, il prezzo per il riscatto del quale ammontava a 230 pezze. «E para eso nos peden ajuda», osservavano i *memunim* in tono meravigliato, aggiungendo che non potevano capire «que para un portuges que se haya nel bagno [di Livorno] e per tãon poca somma» veniva richiesta la partecipazione della Cassa veneziana, quando questa trattava il riscatto di decine di schiavi che si trovavano a Malta e a Candia senza ricevere aiuto alcuno da parte della Cassa di Livorno («não tendo nos de U.^{des} nunca ajuda»)³³. E ancora il 12 ottobre 1668, in una lettera diretta a Livorno, lamentavano di dover trattare il riscatto di 20 anime «sin querer U.^{des} darnos ajuda alcuno»³⁴.

²⁹ Copie di lettere, ff. 27b-28a (4 giugno 1659); f. 28b-29a (17 luglio 1659).

³⁰ Copie di lettere, f. 115a (19 settembre 1669).

³¹ Copie di lettere, f. 118b (26 ottobre 1669).

³² Copie di lettere, f. 60b (2 ottobre 1664).

³³ Copie di lettere, ff. 65b-66a (13 novembre 1665).

³⁴ Copie di lettere, f. 104b (12 ottobre 1668).

I pochi esempi riportati più sopra, scelti tra decine di lettere nelle quali si tratta della partecipazione della Cassa di Livorno all'opera di quella di Venezia, possono dare un'idea abbastanza chiara, seppur solo nelle sue linee generali, della parte che prese la Cassa di Livorno all'ampio complesso delle attività per il riscatto degli schiavi, nella seconda metà del Seicento. Partecipazione che sta a dimostrare la solida base economica della Comunità di Livorno in quell'epoca, le sue capacità nel mantenimento di relazioni con Comunità di Oltremare, ed in particolare con quelle del Nord Africa, e so-

prattutto il sentimento di solidarietà nei confronti dei fratelli caduti in disgrazia e la ferma volontà dei suoi membri di compiere la *mitzwah* del riscatto degli schiavi, da sempre considerata una delle *mitzwot* più importanti della Legge del Signore.

Daniel Carpi
2 Geiger Str.
Tel Aviv 69341
Israele

SUMMARY

The Leghorn community's «Fund for the Ransoming of Captives» was probably established at the beginning of the seventeenth century, a short time after the founding of the Venetian community's fund. Yet, according to the studies published until now, no information about its activities was preserved before 1683. This study attempts to investigate the Fund's main activities during the years 1654-1670; the research is based on the records of the Venetian fund, which contain the draft of outgoing correspondence, including dozens of letters to the Leghorn community's fund.

KEYWORDS: Leghorn Jewish community; Fund for the Ransoming of Captives; 17th century.

DELL'ORIGINE DEL COGNOME EBRAICO CUZZERI

Sull'origine del cognome Cuzzi si soffermarono nel corso del XIX secolo due autorità nel campo della storia e bibliografia ebraica: M. Steinschneider e D. Kaufmann¹. Ambedue consapevoli della origine ashkenazita di detta famiglia, essi proposero di collegare il cognome Cuzzi o Cusser (in ebraico קוּצֵר) col nome proprio Yekutiel, pronunciato alla tedesca Yekusiel. Anche l'autore di questa nota accolse l'ipotesi dello Steinschneider e di Kaufmann, mentre V. Colorni avanzò sempre dei dubbi al proposito, rimanendo per lui non risolta la presenza della lettera "r" nel cognome Cuzzi².

Alla luce della recente documentazione riguardante l'importante e numerosa famiglia dei "da Piove di Sacco" (così chiamata da D. Carpi dal luogo di residenza del suo membro più famoso: Salomone di Marcuzio³) abbiamo preso una nuova direzione di ricerca, e ora crediamo di avere identificato il capostipite della famiglia Cuzzi nel fratello di Salomone, Yosef detto "Cucer".

Egli compare per la prima e ultima volta a Cividale del Friuli e solo nel corso degli anni 1439 e 1440⁴, ma siamo in grado di ricostruire

la storia di questo ramo della famiglia ritrovandola un secolo dopo a Riva di Trento.

I due fratelli Salomone e Yosef detto "Cucer" erano figli di Marcuzio (o Marcuzio), il quale morì a Cividale in giovane età, prima del gennaio 1428⁵, per cui è legittimo ipotizzare che "Cucer" sia un patronimico, diminutivo di Marcuzio, che ugualmente poteva venir pronunciato "Cucer" da Marcuzio.

Quello che è certo è che il nome di persona Marco (in ebraico sempre מַרְדְּכַי) si ripeterà innumerevoli volte nelle generazioni dei Cuzzi, a cominciare da Marco figlio di Salamoncino nipote di Yosef, vissuto a Riva nella seconda metà del '500⁶. Anche il nome infrequente di Salamoncino (vissuto a Riva tra il 1533 e il 1560) rammenta il nome del prozio Salamoncino, figlio di Salomone di Piove, morto senza lasciare prole⁷.

Inoltre così come Salomone da Piove è il progenitore della famiglia Marcaria di Riva del Garda⁸, anche i Cuzzi (o Cuzzi o Cuceri o Cuser), secondo noi cugini dei Marcaria, vissero a Riva del Garda nel XVI e XVII secolo⁹, per poi trasferirsi a Verona¹⁰.

Rimane da sciogliere il quesito della seconda generazione, quella del figlio di "Cu-

¹ M. STEINSCHNEIDER, *Catalog der hebräischen Handschriften in der Stadtbibliothek zu Hamburg*, Hamburg 1878, p. 173, n. 2; D. KAUFMANN, *La famille קוּצֵר ou Cousseri a Riva*, «Revue des études juives» XXXV (1897), pag. 303.

² D. NISSIM, *Famiglie Rapa e Rapaport nell'Italia Settentrionale (sec. XV-XVI)*, con un'appendice sull'origine della Miscellanea Rothschild, «La Rassegna mensile di Israel» LXVII (2001), pag. 185; V. COLORNI, *Judaica Minora, Nuove ricerche*, Milano 1991, pag. 77, n. 7-9.

³ Sulla famiglia di Salomone di Marcuzio da Piove di Sacco cfr. D. CARPI, *L'individuo e la collettività: Saggi di storia degli ebrei a Padova e nel Veneto nell'età del Rinascimento*, Firenze 2002, Cap. II, pp. 27-60.

⁴ I. ZENAROLA PASTORE, *Gli ebrei a Cividale del Friuli dal XII al XVII secolo*, Udine 1993, pag. 102.

⁵ ZENAROLA PASTORE, *Gli ebrei a Cividale*, cit., pag. 98, n. 294.

⁶ M.L. CROSINA, *La Comunità ebraica di Riva del Garda (sec. XV-XVIII)*, Riva del Garda 1991, pag. 106.

⁷ CARPI, *L'individuo e la collettività*, cit., pp. 58-59.

⁸ D. NISSIM, *Gli ebrei a Piove di Sacco e la prima tipografia ebraica*, «La Rassegna mensile di Israel, Scritti in memoria di Paolo Nissim» XXXVIII (1972), pag. 170, n. 13. Il più noto membro della famiglia Marcaria è Iacob, «medico, ma non per sé stesso», famoso editore vissuto a Riva del Garda tra il 1558 e il 1564 e quindi trasferitosi a Venezia.

⁹ CROSINA, *Comunità ebraica di Riva*, cit., pp. 105-108.

¹⁰ Cfr. ad esempio A. LUZZATTO, *Pinqas ha-nimolim šel Yehi'el Calabi. Verona 1807-1846* (Re-

cer”, il più volte menzionato progenitore della famiglia. Crediamo di risolverlo proponendo come anello di congiunzione quel Ya‘aqov fu Yosef קױצער che scrisse nel 1465 un manoscritto a Ferrara, piazza in cui effettivamente operò in quell’epoca una parte della famiglia di Salomone da Piove¹¹.

Una ulteriore prova che i Cuzziari facessero parte della famiglia di Salomone da Piove è costituita dal tipo di commercio comune alle due famiglie: oltre a gestire i banchi di pegno, erano introdotti nel commercio di stoffe, gioielli, sete, lana, tele, piume, mercerie e vino, per un giro di affari di gran lunga superiore a quello medio dei mercanti ebrei¹².

Fra l’altro essi erano coinvolti nella vendita e nel noleggio di cavalli, attività esercitata fin dagli inizi del ’400 a Cividale dalla madre di Yosef, Filippa¹³ sicché più volte noi siamo stati tentati di collegare (senza però mai convincerci del tutto), il diminutivo “Cucer” col mestiere di cocchiere (in tedesco Kutscher)

Proponiamo il seguente albero genealogico delle famiglie Cuzziari e Marcaria:



Daniele Nissim
 Tagore Street 21
 69203 Ramat Aviv
 Israele

e-mail: danielenisim@hotmail.com

SUMMARY

The current assumption that the Cuzziari (or similar) surname derives from the name Yekutiel, is not quite convincing. This study suggests that the founder of the Cuzziari families is Yosef, called “Cucer” after his father’s name “Marcucio”. This family lived in Cividale del Friuli and later in Riva del Garda. The brother of Yosef was the well-known banker Salomone of Piove di Sacco (ca. 1410-1475).

KEYWORDS: Cuzziari; Origin of the name; Marcucio.

gistro dei circoncisi da Yechiel Calabi, Verona 1807-1846), «Asufot» II/1988, pp. 401-407 (in ebraico).

¹¹ D. KAUFMANN, *La pierre tumulaire de Meschoullam Kocer a Riva*, «Revue des études Juives» XXXIII (1896), pag. 314. CARPI, *L’individuo e la collettività*, cit., pag. 48.

¹² CROSINA, *Comunità ebraica a Riva*, cit., pag. 107.

¹³ Salomoncino e il figlio Marco noleggiavano a Riva dei cavalli: cfr. CROSINA, *Comunità ebraica a Riva*, cit., pag. 106; Filippa da Cividale vende cavalli o li cambia con vino: cfr. ZENAROLA PASTORE, *Gli ebrei a Cividale*, cit., pp. 98-99, nn. 299, 301.

FILOSEMITISMO E APOCALITTICA NELL'ERMENEUTICA BIBLICA
DI ISAAC NEWTON

1. *La fisico-teologia in Boyle e in Newton*

Gli interessi di Isaac Newton per le questioni teologiche e per la critica biblica, in precedenza sottovalutati, se non proprio negati, da interpretazioni che a lungo hanno caratterizzato la storia della scienza e della filosofia, sono oggi riconosciuti. La cultura britannica e quella americana (ma anche parte di quella dell'Europa continentale, sin dagli studi di H elene Metzger¹) paiono infatti assimilare rapidamente la nuova figura di un Newton teologo (o meglio fisico-teologo), pensatore messianico, millenarista filosemita e interprete appassionato delle Scritture. Questi aspetti del pensiero di Newton rimangono tuttavia poco noti a coloro che non si occupino, nello specifico, di filosofia moderna; in particolare in Italia, nonostante i pregevoli studi di Maurizio Mamiani², gli elementi teologici ed ermeneutici del pensiero di Newton (cioè quelli riguardanti il *libro di Dio*, la Bibbia) vengono ancora posti in secondo piano, rispetto alle sue osservazioni

riguardanti i fenomeni fisici (e cioè il *libro della natura*).

Nonostante non sia possibile, a un'analisi accurata, separare in Newton la lettura del *libro della natura* da quella del *libro di Dio*, i più stentano ancora a superare lo stereotipo di un Newton laico e desacralizzante, propugnatore di una dottrina della conoscenza fondata sulla mera esperienza sensibile e verificata in base al solo esperimento. Si ritiene comunemente che Newton abbia dedicato solamente un interesse estemporaneo e occasionale alle questioni religiose, e molti si domandano perché uno dei più grandi scienziati della storia umana abbia rivolto la sua attenzione anche a problemi teologici ed ermeneutici. Esaminando perché con cura le opere di Newton, o perlomeno valutando l'immensa mole degli scritti di argomento religioso che egli compose, e che in gran parte risultano ancora inediti³, sorge invece la domanda inversa, e cioè, come ha rilevato non senza ironia Richard Popkin: «perché uno dei più grandi teologi antitrinitari del diciassettesimo

¹ Cfr. H. METZGER, *Newton, Stahl, Boerhaave et la doctrine chimique*, Paris 1930; ID., *Attraction universelle et religion naturelle chez quelques commentateurs anglais de Newton*, Paris 1938. Riguardo agli sviluppi della storiografia sui particolari aspetti del pensiero di Newton curati nel presente scritto, cfr. le note seguenti.

² Cfr., in particolare, M. MAMIANI, *Teorie dello spazio da Descartes a Newton*, Angeli, Milano 1979; ID., *Introduzione a Newton*, Laterza, Roma-Bari 1990; ID., *Isaac Newton*, Giunti & Lisciani, Firenze 1995.

³ Finora sono state pubblicate soltanto delle selezioni delle opere teologiche di Newton, oltre che poche edizioni a stampa settecentesche dei testi più importanti: cfr. I. NEWTON, *The Chronology of the Ancient Kingdoms Amended*, London 1728; ID., *Observations upon the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John*, London 1733; ID., *Two Letters to Mr. Le Clerc*, London 1754; nel Settecento la *Chronology* fu anche tradotta in italiano: cfr. ID., *La*

cronologia degli antichi regni, Venezia 1757. I manoscritti di Newton che riguardano tematiche religiose sono sparsi nelle biblioteche pubbliche e private di tutto il mondo, ma un'ampia raccolta, appartenuta all'orientalista del primo Novecento Abraham S. Yahuda (e peraltro rifiutata, nella prima met  del ventesimo secolo, da illustri biblioteche e universit  americane),   posseduta dalla *Jewish National and University Library* di Gerusalemme: in merito a questa raccolta, cfr. D. CASTILLEJO, *A Report on the Yahuda Collection of Newton MSS. Bequeathed to the Jewish National and University Library at Jerusalem*, dattiloscritto, Jerusalem 1969. Circa un decennio fa, B. J. Dobbs, R. H. Popkin e R. S. Westfall cercarono di promuovere un comitato scientifico per censire e pubblicare gli scritti newtoniani di argomento religioso e di alchimia; i tre studiosi valutarono che la raccolta completa sarebbe consistita di dodici o più volumi dalle notevoli dimensioni. Fra le edizioni novecentesche delle selezioni di scritti teologici newtoniani, cfr. I.

secolo sottrasse del tempo alle questioni religiose per scrivere opere sulle scienze naturali, come i *Principia Mathematica*?»⁴. Chiarire tale questione anche a coloro che non siano avvezzi agli studi di filosofia moderna, illustrando in modo sintetico ma esauriente i lineamenti del pensiero religioso di Newton e, soprattutto, le tensioni filosemitiche che il suo messianismo manifesta, rappresenta dunque il principale obiettivo del presente scritto.

Le tendenze a coniugare scienza e teologia, nell'Inghilterra di Newton, erano particolarmente radicate e diffuse, almeno quanto i tentativi di «desacralizzazione» delle Scritture e di emancipazione della filosofia dalla religione, cui proprio le tendenze a elaborare sistemi fisico-teologici si opponevano. Il latente ateismo e il materialismo della filosofia hobbesiana avevano già posto in crisi, verso la metà del Seicento, i tradizionali sistemi di vita e di pensiero; ma fu soprattutto la diffusione delle teorie di Spinoza ad allarmare i difensori del cristianesimo e a spingerli a ricercare nuove soluzioni, al punto che «Spinoza può non aver vinto la

sua battaglia contro un Dio personale, ma egli sicuramente riuscì a rendere l'ortodossia meno ortodossa»⁵.

Capostipite dei fisico-teologi britannici del Seicento e del Settecento fu Robert Boyle. Contro le derive ateistiche e materialistiche delle dottrine di Hobbes e Spinoza, Boyle infatti propose una «filosofia sperimentale» che, a partire dall'osservazione della realtà empirica, permettesse di concepire il disegno del Dio-architetto in base al quale si regge il mondo. Per Boyle, infatti,

la filosofia sperimentale consente di scoprire così chiaramente la divina eccellenza, la quale appare nella fabbrica e nella condotta dell'universo e nelle creature che esso contiene, che essa riesce a prevenire la mente dall'ascrivere tali ammirevoli effetti a cause tanto incompetenti e meschine, come a una cieca possibilità o al tumultuoso combinarsi di particelle atomiche di materia insensibile; di conseguenza, essa ci dispone a riconoscere e adorare il potere più intelligente e il benigno autore delle cose, al quale possono essere ragionevolmente ascritte invenzioni tanto eccellenti⁶.

NEWTON, *Theological Manuscripts*, a cura di H. McLACHLAN, Liverpool University Press, Liverpool 1950; ID., *The Correspondence of Isaac Newton*, a cura di H.W. TURNBULL, J.F. SCOTT, A.R. HALL e L. TILLING, 7 vv., Cambridge University Press, Cambridge 1959-1977, v. III, 1961, pp. 83-146 (per quanto concerne la corrispondenza con Locke che riguarda questioni religiose); F.E. MANUEL, *The Religion of Isaac Newton*, Clarendon Press, Oxford 1974, pp. 107-136; I. NEWTON, *Trattato sull'Apocalisse*, a cura di M. MAMIANI, Bollati Boringhieri, Torino 1994 (trad. it. a fronte del manoscritto Yahuda ms. Var. 1., conservato presso la *Jewish National and University Library* di Gerusalemme).

⁴ R.H. POPKIN, *Newton's Biblical Theology and His Theological Physics*, in ID., *The Third Force in Seventeenth-Century Thought*, Brill, Leiden 1992, pp. 172-188, saggio originariamente apparso in P.B. SCHEURER - G. DEBROCK (eds.), *Newton's Scientific and Philosophical Legacy*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1988; la citazione è a p. 172. La traduzione in italiano di passi tratti da testi in lingua originale, perlopiù in inglese, è mia, ove non vi sia il riferimento ad altra traduzione.

⁵ R.L. COLIE, *Spinoza in England, 1665-1730*, in *Proceedings of the American Philosophical Society*,

107 (1963), pp. 183-219, cit. p. 184. Nell'Inghilterra del secondo Seicento, la diffusione delle dottrine di Spinoza provocò l'accesa reazione di teisti e conservatori anglicani. Il *Tractatus theologico-politicus*, d'altra parte, incontrò grande favore presso i pensatori inclini a materialismo, deismo o ateismo; fu difatti Charles Blount, uno dei maggiori filosofi deisti, a curare la prima edizione inglese del *Tractatus*: cfr. B. DE SPINOZA, *A Treatise partly theological and partly political*, trad. inglese London 1689; sull'attribuzione a Blount della cura dell'edizione inglese del *Tractatus*, cfr. R.H. POPKIN, *The Deist Challenge*, in O.P. GRELL - J.I. ISRAEL - N. TYACKE (eds.), *From Persecution to Toleration*, Clarendon Press, Oxford 1991, pp. 195-215, in particolare pp. 206-207. Sulla ricezione del pensiero di Spinoza in Inghilterra nella seconda metà del Seicento, cfr. R.L. COLIE, *Spinoza and the Early English Deists*, in «Journal of the History of Ideas», 20 (1959), pp. 23-46; ID., *Spinoza in England*, cit.; S. BROWN, *Theological Politics and the Reception of Spinoza in the Early English Enlightenment*, in «Studia Spinozana», 9 (1993), pp. 181-200.

⁶ R. BOYLE, *The Theological Works*, 3 vv., London 1715, v. II, p. 4.

Inoltre, afferma ancora Boyle,

se consideriamo la vastità, la bellezza e il moto regolare dei corpi celesti, l'ammirevole struttura di animali e piante, e la moltitudine degli altri fenomeni naturali, e il modo in cui questi servono all'umanità, tutte queste cose sono sufficienti a persuadere una creatura razionale del fatto che un sistema così bello e regolare, una struttura così ammirevolmente costruita come il mondo, deve la propria origine a un autore immensamente potente, saggio e giusto⁷.

Attraverso l'argomento del disegno, Boyle cercò di fondare su basi ampiamente condivisibili una dottrina che conciliasse i progressi della scienza con la fede nel Dio Creatore e nella sua Provvidenza. Grazie all'argomento del disegno, Boyle giungeva infatti a concepire l'esistenza di un Dio che governava il mondo con le sue leggi, e che era quindi libero di modificare gli eventi terreni attraverso interventi eccezionali, «soprannaturali». La spinoziana negazione dei miracoli costituiva dunque la principale sfida per la fisico-teologia di Robert Boyle. Quest'ultimo, che era in contatto con il pensatore olandese attraverso l'amico comune Henry Oldenburg, segretario della Royal Society, non si perse però d'animo. Quando infatti, negli anni Settanta del Seicento, le tesi del *Trattato teologico-politico* cominciarono a diffondersi anche in Gran Bretagna, Boyle reagì componendo, sulla questione dei miracoli, alcuni brevi scritti, fra cui figura un'importante *Lettera sui miracoli*, nota anche come *Risposta a Spinoza*⁸.

Nella replica a Spinoza, Boyle sostenne due tesi fondamentali: innanzitutto, contro l'immanentismo spinoziano, affermò che il moto proviene al sistema-mondo dall'esterno, grazie alla libera azione di Dio; in secondo luogo, contro materialismo e ateismo, egli operò una netta distinzione fra i fenomeni e le cose che gli

uomini possono conoscere e spiegarsi razionalmente, e le cose che invece riguardano l'insondabile essenza di Dio, i misteri divini e il soprannaturale. Per Boyle il potere di Dio si esplica, quindi, già nei fenomeni considerati naturali, attraverso le leggi meccaniche della natura: siccome Dio ha introdotto il moto negli enti del mondo, le leggi della natura dipendono infatti dal Suo arbitrio e dalla Sua volontà. E il fatto che le boyleane leggi della natura dipendono dall'arbitrio di Dio (in opposizione allo spinoziano *panteismo della necessità*) implica la possibilità di interventi divini straordinari, e cioè di miracoli⁹.

Ancor più radicale e complessa, rispetto alle dottrine di Boyle, si rivelò la fisico-teologia di Isaac Newton¹⁰. Anche le riflessioni di Newton furono rivolte a combattere i rischi di ateismo che si diffondevano nella sua epoca: esse vennero dunque sensibilmente condizionate dal riferimento a un Dio onnipotente, non limitato dalle sue stesse creature. Come rileva Alexandre Koyré, per Newton

fu il suo credo in un Dio onnipotente e onniattivo che gli permise di superare sia il superficiale empirismo di Boyle e Hooke sia l'angusto razionalismo di Descartes, di rinunciare alle spiegazioni meccaniche e, nonostante il rifiuto di ogni azione a distanza, di edificare il suo mondo con un gioco di forze¹¹.

La fisico-teologia newtoniana rivestì una particolare importanza nella sua epoca, ed ebbe una portata ben più significativa rispetto alle dottrine boyleane, in quanto non solo cercò di armonizzare scienza e teologia, ma seppe anche integrare la scienza sperimentale in uno schema di razionalità matematica¹². Infatti Newton da una parte rifiutò l'ipotesi di una causa finale, poiché all'uomo è consentito di

⁷ *Ivi*, p. 7.

⁸ Cfr. R. BOYLE, *Letter on Miracles (Mr Boyle's Answer to Spinoza)*, in COLIE (ed.), *Spinoza in England*, cit., *Appendix II*, pp. 213-215.

⁹ Cfr. *ibid.*

¹⁰ Riguardo a relazioni e differenze fra la fisico-teologia di Boyle e quella di Newton, cfr. J.W. WOJCIK, *Pursuing Knowledge: Robert Boyle and Isaac Newton*, in M.J. OSLETER (ed.), *Rethinking the*

Scientific Revolution, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 183-200.

¹¹ A. KOYRÉ, *Etudes newtoniennes*, Gallimard, Paris 1964, trad. it. *Studi newtoniani*, Einaudi, Torino 1983² (ed. orig. 1972), p. 126.

¹² Sulle implicazioni teologiche della fisica newtoniana, cfr. in particolare I. NEWTON, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, Londini 1683; Id., *De Mundi Systemate Liber Isaaci Newtoni*,

conoscere che cosa Dio faccia, ma non perché lo faccia; dall'altra parte, egli si servì della matematica per definire con esattezza le conclusioni che si evincevano dagli esperimenti, esprimendo in formule matematiche, e dunque considerate razionali e assolute, le probabilità che quelle conclusioni indicavano. E Newton perseguì la compatibilità di teorie scientifiche, formule matematiche e dottrine teologiche, senza mai oltrepassare i limiti dettati dall'esperimento. Riferendosi ai risultati dei propri esperimenti, Newton ritenne infatti indiscernibili le cause della forza di gravità negli spazi vuoti; la fisica sperimentale non dimostrava nemmeno l'esistenza di un'attività intrinseca alla materia, sulla cui inerzia lo stesso Newton insisté con decisione¹³. Le tesi su un universo che si autoregolava ed era autosufficiente si rivelavano quindi contrarie alla fisica sperimentale: non v'erano difatti motivi sufficienti per sostenere che la gravità, la quale consentiva l'attrazione e il moto dei corpi, fosse intrinseca agli stessi corpi o fosse addirittura una «causa mancante di causa». Newton trasse dunque la seguente conclusione: la gravità proviene ai corpi dall'esterno; e per capire la sua origine e la sua natura, non sussiste alcun'altra spiega-

zione che l'ipotesi di un agente esterno, creatore del mondo e regolatore di tutte le leggi fisiche, cioè delle forze che reggono l'universo: un Dio che a tutto provvede e che agisce sul mondo continuamente e liberamente (poiché il mondo non è autosufficiente), senza poter essere necessitato, né condizionato nella sua azione, da nessuna delle sue creature. L'ordine dell'universo sarebbe quindi costantemente disciplinato da Dio¹⁴. La teoria di Newton offriva inoltre significativi elementi di legittimazione anche all'ordine socio-politico istituito; Dio infatti, secondo il pensatore britannico, regolamentava le leggi dell'universo fisico e garantiva che il sistema planetario continuasse a funzionare: era quindi difficile, se non impossibile, ritenere che Dio non avesse fondato e non garantisse costantemente anche le gerarchie politiche e sociali esistenti all'epoca. I risvolti socio-politici della fisico-teologia newtoniana mostravano dunque il loro potenziale in senso conservatore¹⁵.

Dalla fisica di Newton emerge ancora una concezione teistica della ragione, secondo cui quest'ultima sarebbe capace di avvertire l'esistenza di fattori soprannaturali, e dunque soprarazionali, nel processo di regolamentazio-

London 1728. Per la letteratura critica sulla questione, cfr. F. OAKLEY, *Christian Theology and the Newtonian Science: the Rise of the Concepts of the Laws of Nature*, in D. O'CONNOR - F. OAKLEY (eds.), *Creation. The Impact of an Idea*, Charles Scribner's Sons, New York 1969, pp. 54-83; W.H. AUSTEN, *Isaac Newton on Science and Religion*, in «Journal of the History of Ideas» 31 (1970), pp. 521-542; MANUEL, *The Religion of Isaac Newton*, cit.; POPKIN, *Newton's Biblical Theology*, cit.; P. HARRISON, *Newtonian Science, Miracles, and the Laws of Nature*, in «Journal of the History of Ideas» 56 (1995), pp. 531-553; J.E. FORCE - R.H. POPKIN (eds.), *Newton and Religion: Context, Nature and Influence*, Kluwer, Dordrecht-Boston 1999 (International Archives of the History of Ideas, 129); J.E. MCGUIRE, *The Fate of the Date: the Theology of Newton's «Principia» revisited*, in OSLER (ed.), *Rethinking the Scientific Revolution*, cit., pp. 271-296.

¹³ Cfr., in particolare, I. NEWTON, *De gravitatione et aequipondo fluidorum*, in Id., *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton*, a cura di A.R. HALL e M.B. HALL, Cambridge University Press, Cambridge

1962, pp. 90-156. Il *De gravitatione* fu probabilmente composto nel 1668. Sulla questione cfr. anche E. McMULLIN, *Newton on Matter and Activity*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1978.

¹⁴ Su questioni come provvidenza, libertà e volontà di Dio secondo Newton, cfr. I.B. COHEN, *Isaac Newton's Principia, the Scriptures, and the Divine Providence*, in A. DANTO - C. MORGENBESSER (eds.), *Philosophy of Science. Readings Selected*, Meridian Books, New York 1960, pp. 523-548; D.C. KUBRIN, *Newton and the Cyclical Cosmos: Providence and the Mechanical Philosophy*, in «Journal of the History of Ideas», 28 (1967), pp. 325-346; O'CONNOR - OAKLEY (eds.), *Creation*, cit.; E.B. DAVIS, *Newton's Rejection of the «Newtonian world view»: the Role of Divine Will in Newton's Natural Philosophy*, in «Fides et Historia» 22 (1990), pp. 6-20.

¹⁵ Sui risvolti politici del pensiero di Newton, cfr. J.E. FORCE, *Newton's God of Dominion: the Unity of Newton's Theological, Scientific and Political Thought*, in FORCE - POPKIN (eds.), *Newton and Religion*, cit., pp. 76-102.

ne e continuazione dell'universo; e proprio nel soprarazionale le facoltà della ragione umana incontrano il proprio limite invalicabile. Ma la ragione, secondo Newton, rintraccia la legittimazione delle proprie capacità proprio attraverso il riferimento al soprarazionale. Come in Descartes, anche in Newton è infatti presente la questione del dubbio; e, al fine di sconfiggere il dubbio, Newton ricorre all'analogia fra la libera azione di Dio e le umane capacità di agire e di conoscere: per il pensatore inglese la garanzia delle conoscenze umane

è insita, come per Descartes, nella veracità divina, solo che, diversamente dal filosofo francese, Newton ritiene che il dubbio non si superi con l'evidenza delle idee chiare e distinte, ma con il ricorso alle Scritture o all'esperienza, che da un certo punto di vista sono la stessa cosa. Entrambe attestano il puro volere di Dio. Ma in modi diversi: le Scritture sono meno ambigue e hanno un maggior grado di certezza¹⁶.

2. La concezione newtoniana della Bibbia nel suo complesso e il primato teologico e culturale dell'antico ebraismo

L'attenzione di Newton per le Scritture risulta fondamentale per comprendere adegua-

tamente il suo pensiero e per collocarlo appieno nel suo tempo: come ha rilevato ancora Richard Popkin,

le concezioni di Sir Isaac Newton sulla Bibbia rappresentano un affascinante intreccio di moderna critica biblica, di applicazione delle scienze moderne alla lettura della Bibbia, e della convinzione che, grazie a una lettura appropriata del testo rivelato, possa essere scoperto il piano di Dio per la storia dell'umanità e del mondo¹⁷.

La filosofia di Newton costituisce infatti una delle più significative espressioni del connubio fra scienza e teologia che segnò gli inizi della scienza moderna, e che si evince anche dalle riflessioni di Copernico, di Francis Bacon e, come abbiamo osservato, di Robert Boyle¹⁸. E nel pensiero religioso di Newton, l'esame delle Scritture e le considerazioni sul popolo ebraico e sulla sua cultura ricoprirono un ruolo di particolare rilievo.

In merito alle fonti dell'ermeneutica di Newton, è certo che quest'ultimo conoscesse sia gli scritti di Richard Simon, che possedeva nella sua biblioteca, sia il *Trattato teologico-politico* di Spinoza, che poté studiare nella biblioteca dell'amico Isaac Barrow, matematico e

¹⁶ M. MAMIANI, *Introduzione a Newton, Trattato sull'Apocalisse*, cit., pp. XIII-XIV. Sul Dio «garante» di Newton, cfr. G.A.J. ROGERS, *Newton and the Guaranteeing God*, in FORCE - POPKIN (eds.), *Newton and Religion*, cit., pp. 221-235. Sulla critica biblica in Newton, oltre a quanto segue nel presente scritto, cfr. in particolare S. MANDELBROTE, «A Duty of the Greatest Moment»: *Isaac Newton and the Writing of Biblical Criticism*, in «British Journal for the History of Science» 26 (1993), pp. 281-302; Id., *Isaac Newton and Thomas Burnet: Biblical Criticism and the Crisis of Late Seventeenth-Century England*, in J.E. FORCE - R.H. POPKIN (eds.), *The Books of Nature and Scripture: Recent Essays on Natural Philosophy, Theology and Biblical Criticism in the Netherlands of Spinoza's Time and the British Isles of Newton's Time*, Kluwer, Dordrecht 1994, pp. 149-178; R.H. POPKIN, *Newton as Bible Scholar*, in FORCE - POPKIN (eds.), *Newton and Religion*, cit., pp. 103-118.

¹⁷ POPKIN, *Newton's Biblical Theology*, cit., p. 172.

¹⁸ Sulla questione cfr. E.M. KLAAREN, *Religious Origins of Modern Science. Belief in Creation in Se-*

venteenth-Century Thought, William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids (Michigan) 1977; M.J. OSLER - P.L. FARBER (eds.), *Religion, Science, and Worldview. Essays in Honor of Richard S. Westfall*, Cambridge University Press, Cambridge 1985; A. FUNKENSTEIN, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton University Press, Princeton 1986; D.C. LINDBERG - R.L. NUMBERS (eds.), *God and Nature. Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, University of California Press, Berkeley 1986; M. PERA - W.R. SHEA (eds.), *Persuading Science*, Science History Publications, Canton (Massachusetts) 1991; J.J. BONO, *From Paracelsus to Newton: the Word of God, the Book of Nature, and the Eclipse of the «Emblematic World View»*, in FORCE - POPKIN (eds.), *Newton and Religion*, cit., pp. 45-76; J.E. FORCE, *The Nature of Newton's «Holy Alliance» between Science and Religion: from the Scientific Revolution to Newton (and back again)*, in OSLER (ed.), *Rethinking the Scientific Revolution*, cit., pp. 247-270.

teologo latitudinario¹⁹. Newton inoltre poté conoscere le dottrine di Spinoza anche grazie alla lettura degli scritti di Simon e grazie a due pensatori inglesi che cercarono di confutare le teorie dell'olandese: si trattava del già citato Robert Boyle e del filosofo platonico Henry More, il quale pose in luce i rischi di ateismo e irreligione che potevano derivare dal panteismo spinoziano²⁰.

Molte delle riflessioni di Newton sulla Bibbia nel suo complesso riferiscono motivi cari all'ermeneutica di Spinoza quanto alle analisi di Simon. Questi due pensatori, che furono fra i maggiori innovatori della critica biblica nell'era moderna, indirizzavano però le proprie indagini verso scopi sensibilmente differenti. Infatti Spinoza tendeva a distinguere fede e ragione, e dunque a separare teologia e filosofia, che dovevano occupare differenti ambiti di ricerca e di azione. Le Scritture, secondo Spinoza, non contenevano verità filosofiche, relative cioè al mondo e alla sua struttura, bensì meri principi di condotta morale, illustrati spesso con uno stile immaginifico e allegorico al fine di suscitare ammirazione e timore nel popolo incolto; per di più la Bibbia presentava numerosi passaggi difficili e oscuri, se non addirittura alterati e corrotti, e nei secoli aveva prodotto svariate teorie ambigue e interpretazioni discordanti. Simon invece, stigmatizzando le corruzioni subite dal testo biblico,

mirava a dimostrare che le tradizioni esegetiche sviluppatesi in seno alla Chiesa cattolica, e in particolare quelle risalenti ai Padri della Chiesa, rappresentavano il solo riferimento valido per comprendere la Bibbia: per Simon la lettura della *sola Scriptura*, sorretta dal principio del libero esame cui ricorrevano i protestanti, risultava infatti insufficiente e fallace, considerate le corruzioni che aveva subito la stessa Scrittura²¹.

L'influenza, piuttosto significativa (seppur secondaria rispetto agli influssi dell'armigniano Le Clerc, di cui parleremo oltre), esercitata sullo scienziato inglese da Spinoza e soprattutto da Simon è evidente nella concezione newtoniana del testo biblico nella sua totalità: nelle *Observations upon the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John*, pubblicate postume nel 1733, Newton infatti illustra il lungo e travagliato percorso di composizione, raccolta e corruzione dei testi biblici, e giunge a ritenere che ormai non v'è più nessun libro della Bibbia che abbia mantenuto la sua forma originale²². Newton reputa inoltre che il Pentateuco e gli altri libri dell'Antico Testamento siano stati scritti nel corso di molti secoli da differenti autori, per essere poi raccolti da diversi patriarchi e profeti come Mosè (cui la tradizione giudaico-cristiana attribuiva erroneamente la paternità del Pentateuco) e come Samuele, Isaia, Daniele ed Ezra²³. In seguito il lavoro di

¹⁹ Su Isaac Barrow, che fu titolare della cattedra di matematica all'Università di Cambridge prima di Newton, cfr. M. MICHELETTI, *La filosofia della religione di Isaac Barrow*, e Id., *Religione, individuo e società in Isaac Barrow*, in Id. (ed.), *Dai latitudinari a Hume. Saggi sul pensiero religioso britannico dei secoli XVII e XVIII*, Benucci, Perugia 1997, pp. 173-201 e 203-219.

²⁰ Sulla conoscenza delle dottrine di Simon e Spinoza da parte di Newton, cfr. MANUEL, *The Religion of Isaac Newton*, cit., pp. 84-85; J. HARRISON, *The Library of Isaac Newton*, Cambridge University Press, Cambridge 1978, p. 239; POPKIN, *Newton's Biblical Theology*, cit., p. 175. Sul rapporto di Newton con l'ermeneutica di Spinoza, cfr. R.H. POPKIN, *Newton and Spinoza and the Bible Scholarship of the Day*, in OSLER (ed.), *Rethinking the Scientific Revolution*, cit., pp. 297-311. Sugli attacchi di Henry More contro la filosofia di Spinoza, cfr.

H. MORE, *A Brief and firm Confutation of the... two Propositions in Spinoza which are the chief Columns of Atheism*, in A. JACOB (ed.), *Henry More's Refutation of Spinoza*, Olms, Hildesheim-New York 1991, pp. 55-119; H. MORE, *Ad V. C. Epistola Altera, quae brevem tractatus theologico-politici confutationem complectitur*, e Id., *Demonstrationis duarum... quae precipue apud Spinozium ateismi sunt columnae, brevis solidaque confutatio*, in Id., *Henrici Mori Cantabrigensis Opera Omnia*, 3 vv., London 1675-1679, v. I, pp. 565-614 e 615-636.

²¹ Per un'esauriente sintesi su questi temi, cfr. G. GUSDORF, *Les origines de l'hérmeneutique*, Payot, Paris 1988 (Bibliothèque scientifique), trad. it. *Storia dell'ermeneutica*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 111-121.

²² Cfr. NEWTON, *Observations*, cit., pp. 1-15.

²³ Cfr. *ivi*, pp. 4-5 e 10-11.

riedizione e di commento dei saperi biblici sarebbe continuato, in seno alla cultura ebraica, grazie a *Talmud* e *Qabbalah*²⁴. Tuttavia Newton, se da una parte riconobbe che il testo biblico aveva subito numerose corruzioni, dall'altra parte rifiutò la necessità (pur non negandone l'utilità) di riferimenti extratestuali nell'esegesi biblica, -e anzi, come osserveremo nei dettagli, nell'interpretare i testi profetici si volse a uno spiccato letteralismo: Newton infatti sostenne che i testi profetici presenti nelle Scritture, e in particolare i libri di *Daniele* e dell'*Apocalisse*, presentavano comunque un piano divino per l'umanità. Per Newton la Bibbia, nel suo complesso, è però un'opera importante soprattutto per il suo valore storico-documentario.

Per il pensatore inglese, grande importanza rivestono le informazioni di carattere storico fornite dalla Bibbia, -nonostante le imprecisioni e i passi oscuri che caratterizzano molti testi biblici, e che sono in gran parte dovuti a corruzioni e interpolazioni intervenute nel corso dei secoli. Nella *Chronology of the Ancient Kingdoms Amended*, pubblicata postuma nel 1728, Newton dichiara infatti che

quasi tutti i libri dell'Antico Testamento sono molto più antichi delle opere dei greci e di altri popoli mediterranei e mediorientali: i testi biblici descrivono quindi degli eventi verificatisi molto tempo prima, rispetto a quelli narrati dai poeti epici greci e dalle più antiche leggende mesopotamiche²⁵. Da ciò consegue che il piano divino per la storia umana si è rivelato agli uomini, per la prima volta, attraverso la Bibbia: dunque, per Newton, «gli antichi israeliti costituirono la prima civiltà, ed ebbero la prima monarchia. E tutte le altre culture e regni derivarono da quella degli antichi ebrei»²⁶. E queste riflessioni sul primato ebraico, connesse al sincretismo che caratterizzò gran parte delle ricerche di argomento storico-religioso nel Seicento²⁷, emergono in numerosi manoscritti di Newton, ancora inediti e dedicati alle istituzioni politiche e alle norme religiose, etiche e giuridiche del popolo ebraico.

In particolare in uno dei suoi manoscritti inediti, *Theologiae Gentilis Origines Philosophicae*, composto intorno al 1683²⁸, Newton individua una «conoscenza razionale di Dio fondata sull'ordine della natura, posseduta dai

²⁴ Cfr. *ivi*, p. 12. Sugli interessi di Newton per la cultura ebraica medievale e moderna, cfr. M. GOLDISH, *Judaism in the Theology of Sir Isaac Newton*, Kluwer, Dordrecht 1998; sull'attenzione che Newton rivolse alla *Qabbalah*, cfr. ID., *Newton on Kabbalah*, in FORCE - POPKIN (eds.), *The Books of Nature and Scripture*, cit., pp. 89-103.

²⁵ Cfr. NEWTON, *The Chronology*, cit.

²⁶ POPKIN, *Newton's Biblical Theology*, cit., p. 179.

²⁷ Cfr. soprattutto G.J. VOSSIUS, *De theologia gentili, et physiologia christiana*, Amsterdami 1641; S. BOCHART, *Geographia sacra*, Caen 1646; P.-D. HUET, *Demonstratio Evangelica*, Paris 1679.

²⁸ Su questo manoscritto, conservato anch'esso alla *Jewish National and University Library* di Gerusalemme, si sono soffermati studiosi come Richard S. Westfall e James E. Force, esaminando le presunte implicazioni deistiche dell'esegesi newtoniana: cfr. R.S. WESTFALL, *Isaac Newton's Theologiae Gentilis Origines Philosophicae*, in W. WAGAR (ed.), *The Secular Mind. Essays Presented to Franklin L. Baumer*, Holmes & Meier, New York 1982, pp. 15-31, e J.E. FORCE, *Biblical Interpreta-*

tion, Newton, and English Deism, in R.H. POPKIN - A. VANDERJACT (eds.), *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Brill, Leiden 1993, pp. 282-305. Westfall ritiene che Newton, nelle sue interpretazioni razionalistiche delle Scritture, della loro natura e della loro funzione, esponga tesi simili a quelle dei deisti, e in particolare alle tesi che Matthew Tindal avrebbe in seguito illustrato in *Christianity as Old as the Creation* (cfr. M. TINDAL, *Christianity as Old as the Creation, or, the Gospel, a Republication of the Religion of Nature*, London 1730). James E. Force invece - e a mio parere in modo più appropriato - constata che Newton fu sì apprezzato da alcuni deisti del Settecento, soprattutto per alcune sue scoperte scientifiche; però, secondo Force, Newton si differenzia notevolmente dai deisti, poiché per Newton le verità fondamentali della Scrittura conservano la loro origine divina, e alcune di queste verità si rivelano sopraparazionali, *above reason*: e questa è una concezione che nessun deista propriamente detto avrebbe mai accolto. Sul manoscritto di Newton in questione, cfr. anche K.J. KNOESPEL, *Interpretive Strategies in Newton's «Theologiae Gentilis Origines Philo-*

gentili successivamente alla rivelazione delle Scritture ma indipendentemente da questa, e la progressiva corruzione di questo monoteismo razionale in politeismo idolatra»²⁹. Infatti per Newton gli antichi egizi e altre popolazioni avrebbero concepito l'idea della divinità osservando gli astri e il corso degli eventi naturali³⁰. Egli d'altra parte considera che l'originario monoteismo degli antichi sia stato corrotto, fino a convertirsi in un politeismo superstizioso e idolatra, in seguito al travisamento, presso i gentili, di molte figure della Bibbia: profeti e patriarchi sarebbero stati infatti trasformati dapprima in eroi, e poi in divinità. Newton individua, in particolare, nella figura di Noè e nella narrazione del diluvio universale l'origine delle diverse mitologie e teogonie degli antichi; la successiva identificazione di Noè con Saturno, e dei figli di Noè con i tre figli di Saturno, accompagnata dalla definizione dei pianeti coi nomi degli dei, avrebbe poi inaugurato il processo di deterioramento del monoteismo originale³¹. Nella cultura ebraica, come abbiamo già riferito, il vero senso della religione sarebbe stato invece preservato, secondo Newton, anche grazie ai commenti che costituiscono il *Talmud*, agli sviluppi della *Qabalah* e al pensiero religioso di filosofi razionalisti come Maimonide³².

sophicae», in FORCE - POPKIN (eds.), *Newton and Religion*, cit., pp. 179-202. Su origini, caratteri e sviluppi della critica biblica dei deisti, mi permetto di rinviare alla mia dissertazione di dottorato: cfr. D. LUCCI, *La critica biblica nelle radici e negli sviluppi del deismo britannico*, Università degli Studi di Napoli Federico II, Corso di Dottorato di Ricerca in Scienze Filosofiche, Ciclo XVII, 2001-2004. Sto attualmente lavorando alla revisione e alla traduzione in inglese della mia dissertazione, che potrebbe essere pubblicata nel 2006.

²⁹ FORCE, *Biblical Interpretation*, cit., p. 291.

³⁰ Cfr. WESTFALL, *Isaac Newton's Theologiae Gentilis Origines Philosophicae*, cit., pp. 18-21, e FORCE, *Biblical Interpretation*, cit., pp. 288-290.

³¹ Cfr. NEWTON, *The Chronology*, cit., pp. 225-226. Teorie sul deterioramento dell'originario monoteismo ebraico presso i popoli pagani sono anche a fondamento delle citate opere apologetiche, segnate da una impostazione provvidenzialistica, di autori come Vossius, Bochart e Huet.

3. *Libro di Daniele, Apocalisse ed ermeneutica letteralistica*

Le corruzioni subite dalla Bibbia e il pervertimento della religione presso i popoli antichi non contribuiscono a smentire, secondo Newton, il carattere divino delle Scritture, non invalidano il valore documentario di molti testi biblici, e soprattutto non inficiano il significato delle profezie di *Daniele* e dell'*Apocalisse*³³. Analizzando questi due libri, Newton, allontanandosi sensibilmente dalle dottrine di Spinoza e da quelle di Simon, si volse dunque a un'ermeneutica letteralistica, influenzata particolarmente dalle tesi dell'arminiano Jean Le Clerc. Contrapponendosi al cattolico Richard Simon, Le Clerc, originario di Ginevra ma vissuto soprattutto in Olanda, riteneva che la ragione umana e i contenuti della Scrittura fossero perfettamente compatibili, nonostante le numerose discrepanze e oscurità che presentava la Scrittura. Nell'esegesi biblica, non c'era dunque bisogno di riferimenti extratestuali, né tanto meno delle indicazioni fornite dai Padri della Chiesa, giacché la ragione umana, secondo Le Clerc, era capace di distinguere quanto fosse contrario alla ragione da quanto fosse invece razionale o soprazionale (cioè concernente l'essenza di Dio e la sua insondabile vo-

³² Per le considerazioni di Newton sul *Talmud*, cfr. NEWTON, *Observations*, cit., pp. 11-12. Sull'interesse di Newton per il pensiero di Maimonide, cfr. J. FAUR, *Newton, Maimonides, and Esoteric Knowledge*, in «Cross Currents: The Journal of the Association for Religious and Intellectual Life», 40 (1990), pp. 527-538; R.H. POPKIN, *Newton and Maimonides*, in ID. (ed), *The Third Force*, cit., pp. 189-202.

³³ Sulle considerazioni di Newton riguardo a *Daniele* e *Apocalisse*, cfr. in particolare M.Z. KOCHAVI, *One Prophet Interprets Another: Sir Isaac Newton and Daniel*, in FORCE - POPKIN (eds.), *The Books of Nature and Scripture*, cit., pp. 105-122; M. MURRIN, *Newton's Apocalypse*, in FORCE - POPKIN (eds.), *Newton and Religion*, cit., pp. 203-220; M. MAMIANI, *Newton on Prophecy and the Apocalypse*, in I.B. COHEN - G. SMITH (eds.), *The Cambridge Companion to Newton*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 387-408.

lontà). Il letteralismo di Newton fu però caratterizzato da tensioni escatologiche che in Le Clerc, invece, si manifestarono in modo molto più tiepido, nonostante lo stesso teologo ginevrino individuasse nella fede nel Cristo-Messia uno dei caratteri fondamentali della religione cristiana.

In *Daniele* e nell'*Apocalisse*, secondo Newton, si trova esposto il piano divino per l'umanità³⁴. E, al pari del libro di *Daniele*, per Newton anche l'*Apocalisse*, pur risalendo al I secolo d. C., è un testo prodotto in seno ad ambienti culturali ebraici, piuttosto che proto-cristiani. L'*Apocalisse* infatti trascura sostanzialmente la vicenda terrena di Gesù; essa inoltre è caratterizzata da una sintassi e da uno stile propri della lingua ebraica, in misura ben maggiore che non il *Vangelo di Giovanni*. Secondo Newton, San Giovanni avrebbe quindi solo trascritto e tradotto l'*Apocalisse*, dopo averla conosciuta grazie a ignoti dotti ebrei³⁵. Inoltre Newton, attento lettore del *Talmud* e della filosofia ebraica medievale, espone una tesi quanto meno singolare, secondo cui sussisterebbe una stretta corrispondenza fra il linguaggio simbolico dell'*Apocalisse* e le norme rituali ebraiche³⁶.

Per Newton *Daniele* e l'*Apocalisse* rappresentano il fulcro delle Scritture; queste dunque, oltre a fungere da utile fonte storico-documentaria, recherebbero all'umanità un messaggio innanzitutto profetico. Infatti per il pensatore inglese, come rileva Popkin,

la cosa più importante da scoprire nelle testimonianze bibliche è che Dio ha stabilito il piano della storia umana nello stesso modo in cui ha stabilito il piano della storia naturale. Quest'ultimo deve essere studiato innanzitutto nel Libro della Natura, attraverso ricerche scientifiche. E il primo deve essere

studiato nei principali documenti profetici sul corso della storia umana: i libri di *Daniele* e dell'*Apocalisse*. A parte i problemi di critica testuale, questi due libri presentano infatti continuità e omogeneità, e descrivono, in un modo deliberatamente difficile, cosa accadrà all'umanità fino all'apocalittica fine della storia umana³⁷.

Secondo Newton la ragione umana si imbatte continuamente nell'ostacolo del dubbio: per oltrepassare tale ostacolo, essa non può far altro che riferirsi al Libro della Natura e, contemporaneamente, alle Scritture, ritenute addirittura meno ambigue del manifestarsi degli eventi naturali. Emerge quindi nel pensiero di Newton, come ha osservato Maurizio Mamiani, un «contrasto tra ragione e fede, che si ripercuote drammaticamente in tutta la struttura interpretativa delle profezie, e ne costituisce in realtà la motivazione più pressante»³⁸. Già nel giovanile *Trattato sull'Apocalisse*, scritto fra il 1672 e il 1675, Newton infatti differenzia due modi di intendere e di vivere la fede, corrispondenti ad altrettanti modi di utilizzare la ragione: esistono la cieca fede degli ignoranti e dei superstiziosi, che affidano al caso la propria salvezza, e la fede dei saggi, fondata sulla conoscenza della verità³⁹. Per Newton «la ricerca della verità è dunque prioritaria rispetto alla fede perché ne costituisce il fondamento»⁴⁰.

La ricerca della verità, che rivela all'uomo il piano divino per l'umanità, ha il suo oggetto principale nelle profezie bibliche: questa ricerca deve dunque conformarsi a regole precise, che Newton definisce nel *Trattato sull'Apocalisse* e che dimostrano chiaramente il letteralismo dello scienziato-esegeta⁴¹. Le prime regole per l'interpretazione delle profezie sanciscono infatti che bisogna «osservare dili-

³⁴ Cfr. NEWTON, *Observations*, cit., pp. 238-239.

³⁵ Cfr. *ibid.*

³⁶ Cfr. POPKIN, *Newton and Maimonides*, cit., p. 198.

³⁷ POPKIN, *Newton's Biblical Theology*, cit., pp. 180-181.

³⁸ MAMIANI, *Introduzione a Newton, Trattato sull'Apocalisse*, cit., p. XX.

³⁹ Cfr. NEWTON, *Trattato sull'Apocalisse*, cit., pp. 51-63.

⁴⁰ MAMIANI, *Introduzione a Newton, Trattato sull'Apocalisse*, cit., p. XX.

⁴¹ Cfr. NEWTON, *Trattato sull'Apocalisse*, cit., pp. 21-37. Sull'interpretazione newtoniana del linguaggio delle profezie, cfr. S. HUTTON, *More, Newton, and the Language of Biblical Prophecy*, in FORCE - POPKIN (eds.), *The Books of Nature and Scripture*, cit., pp. 39-53.

gentemente la concordanza dello stile profetico, e rigettare quelle interpretazioni in cui ciò non è osservato nel modo dovuto» (prima regola), «assegnare un solo significato a un solo luogo delle Scritture, a meno che non sia in forma di congettura» (seconda regola), «mantenere il più possibile lo stesso senso delle parole specialmente nella stessa visione e preferire quelle interpretazioni dove questo è perlopiù osservato, a meno che una circostanza qualsiasi richieda manifestamente un significato diverso» (terza regola), e infine «scegliere quelle interpretazioni che sono più in accordo con il significato letterale delle Scritture, a meno che il tono e le circostanze del passo richiedano chiaramente un'allegoria» (quarta regola)⁴². Queste prescrizioni implicano inoltre che è necessario «accettare come vero quel senso di questo o quel passo delle Scritture che risulta più spontaneamente e naturalmente dall'uso e dalla proprietà del linguaggio e dal tono del contesto, in quello e in tutti gli altri luoghi delle Scritture con quel senso»⁴³ (quinta regola). Per quanto riguarda l'interpretazione dei testi profetici, Newton quindi si oppone a quelle dottrine, spinoziane o simoniane, che vorrebbero fondare l'esegesi biblica su riferimenti extratestuali: nel caso dei libri profetici, l'analisi della Scrittura deve concernere, piuttosto, la sola Scrittura, collazionata con se stessa. Infatti

colui che senza miglior fondamento della sua opinione privata o dell'opinione di un'autorità umana quale che sia, volgerà le Scritture dal significato palese a un'allegoria o a qualche altro significato meno naturale, manifesta di riporre nelle sue proprie immaginazioni o in quell'autorità umana una fiducia maggiore che non nelle Scritture e di conseguenza di non essere un vero credente⁴⁴.

Le regole di interpretazione del linguaggio profetico sono seguite, nel *Trattato sul-*

l'Apocalisse, da quelle utili a definire il metodo di lettura e interpretazione della Bibbia e, in particolare, a determinare il senso delle profezie riportate nell'*Apocalisse*. Riguardo alla definizione del metodo di interpretazione del testo biblico, Newton sostiene che bisogna «scegliere quelle costruzioni che, senza forzare, riducono le visioni contemporanee alla più grande armonia delle loro parti» (ottava regola) e «scegliere quelle costruzioni che senza forzare riducono le cose alla più grande semplicità» (nona regola)⁴⁵: l'armonia e la semplicità costituiscono i principali criteri per collazionare, e dunque interpretare, il testo biblico. Come ha osservato Maurizio Mamiani, per Newton

il linguaggio delle Scritture deve essere univoco e omogeneo perché si riferisce a realtà armoniche nelle loro parti, semplici e ordinate. Donde la concordanza delle Scritture e l'analogia dello stile profetico. La varietà, la confusione e la molteplicità non appartengono alle Scritture così come non appartengono alla realtà. Il mondo e le Scritture si corrispondono. [...] La semplicità della natura fa da *pendant* alla concordanza delle Scritture e all'analogia dello stile profetico: e come si devono attribuire le stesse cause a effetti naturali dello stesso genere, così si deve assegnare un significato, e uno solo, a un solo luogo della Scrittura, mantenendo il più possibile lo stesso senso delle parole⁴⁶.

Nel discutere la questione dell'utilità dell'esegesi biblica ai fini della conoscenza del piano divino per l'umanità, Newton conferisce una sempre maggiore importanza a un metodo ermeneutico improntato a un deciso letteralismo: lo scienziato inglese sostiene infatti che l'interpretazione delle Scritture «non deve essere forzata perché si adatti alla storia, ma devono essere scelte dalla storia quelle cose che meglio vi si adattino»⁴⁷ (dodicesima regola). In tal modo,

⁴² Cfr. NEWTON, *Trattato sull'Apocalisse*, cit., pp. 21-25.

⁴³ *Ivi*, p. 25.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Cfr. *ivi*, pp. 27-29.

⁴⁶ MAMIANI, *Introduzione a Newton, Trattato sull'Apocalisse*, cit., pp. XXXI-XXXII. Sulla con-

cordanza fra metodo scientifico e metodo ermeneutico in Newton, cfr. in particolare M. MAMIANI, *The Rhetoric of Certainty: Newton's Method in Science and in the Interpretation of the Apocalypse*, in PERA - SHEA (eds.), *Persuading Science*, cit., pp. 157-172.

⁴⁷ NEWTON, *Trattato sull'Apocalisse*, cit., p. 31.

il realismo scientifico di Newton fa tutt'uno con la sua concezione letteralistica del linguaggio delle Scritture, e la concezione atomistica è il supporto concettuale di entrambi. Come la vera scienza coglie esattamente la realtà codificandola mediante il linguaggio astratto e ideale della matematica, quella realtà che è inscritta come tale nel volere di Dio, così la verità delle Scritture va interpretata mediante il medesimo linguaggio, e le leggi della grammatica (una grammatica ideale e astratta) tengono il posto delle leggi naturali, e viceversa⁴⁸.

Le metafore e i simbolismi che caratterizzano il linguaggio profetico pongono tuttavia notevoli problemi; per Newton, però, il linguaggio profetico, «che potenzialmente destabilizza la verità rendendola ambigua e contaminandola con l'abborrita fantasia, va ricondotto al significato letterale»⁴⁹. Per lo scienziato inglese le metafore dei profeti non rappresentano infatti delle superfetazioni che inficiano la chiarezza del linguaggio ordinario: esse invece rappresentano un elemento integrante, e piuttosto importante, del linguaggio originario del popolo ebraico. Grazie alle metafore (che costituiscono delle trasposizioni di significato attuate mediante modalità precise, diffuse e radicate nell'antica cultura ebraica), i profeti scongiuravano l'insorgere di equivoci e fraintendimenti, che potevano derivare dall'immaginazione privata.

Newton, pur riconoscendo le numerose corruzioni subite dal testo biblico, è sostanzialmente avverso alle teorie secondo cui la Bibbia sarebbe caratterizzata da un linguaggio allegorico e «immaginoso» e avrebbe assolutamente

bisogno di riferimenti extratestuali, affinché i suoi pretesi significati oscuri vengano portati alla luce. Per Newton la conoscenza della storia dei popoli antichi, insieme alla perizia filologica, rappresenta solo un utile, ma non necessario, strumento della critica biblica. In Newton i saperi filologici e storico-critici, a differenza che in Spinoza o in Simon, non costituiscono dunque dei fondamentali riferimenti normativi dell'esegesi biblica, ma dei meri strumenti, utili all'esegesi. E a proposito di *Daniele e Apocalisse*, come il vaglio degli eventi storici più significativi va adeguato alla costruzione dei libri profetici, così pure l'interpretazione dei messaggi profetici deve rimanere nell'ambito dei contesti testuali in cui i messaggi sono enunciati. Infatti, «applicando questo metodo, ogni amplificazione delle Scritture viene impedita sul nascere e la proliferazione di sovrasensi o di sottili costruzioni dottrinali è drasticamente ridotta»⁵⁰.

4. Escatologia e messianismo in Newton

Le considerazioni d'ordine metodologico espresse da Newton, soprattutto quelle concernenti le relazioni fra profezie bibliche e storia umana, rivelano chiaramente le tensioni messianiche ed escatologiche che caratterizzano il pensiero dello scienziato inglese. A questo proposito, Newton risente ampiamente dell'influenza di pensatori millenaristi come Joseph Mede e il platonico Henry More, allievo dello stesso Mede⁵¹. Ma Newton, a differenza di altri autori messianici e millenaristi, rigetta i tenta-

⁴⁸ MAMIANI, *Introduzione a Newton, Trattato sull'Apocalisse*, cit., pp. XXXIV.

⁴⁹ *Ivi*, pp. XXXIV-XXXV. Sulla concezione newtoniana del linguaggio profetico, cfr. NEWTON, *Trattato sull'Apocalisse*, cit., pp. 39-49.

⁵⁰ MAMIANI, *Introduzione a Newton, Trattato sull'Apocalisse*, cit., pp. XXXVIII-XXXIX.

⁵¹ Sul millenarismo filosemita di Joseph Mede e sui suoi influssi nella cultura inglese del Seicento, cfr. K.R. FIRTH, *The Apocalyptic Tradition in Reformation Britain, 1530-1645*, Oxford University Press, Oxford 1979, cap. VII; D.S. KATZ, *Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to England, 1603-1655*, Clarendon Press, Oxford 1982,

pp. 91-99; POPKIN, *The Third Force*, cit., pp. 90-119. Sul platonico Henry More, sul suo messianismo e sui suoi interessi per la cultura ebraica, cfr. A. COUDERT, *A Cambridge Platonist's Kabbalist Nightmare*, in «Journal of the History of Ideas», 36 (1975), pp. 633-652; S. BROWN, *Leibniz and Henry More's Cabbalistic Circle*, in S. HUTTON (ed.), *Henry More (1614-1687). Tercentenary Studies*, Kluwer, Dordrecht 1990, pp. 77-95; S. HUTTON, *More, Millenarianism, and the Ma'aseh Merkavah*, in J.E. FORCE - D.S. KATZ (eds.), *Everything connects: in conference with Richard H. Popkin. Essays in His Honor*, Brill, Leiden - Boston - Koln 1999, pp. 163-181.

tivi di decifrare, in modo perentorio e definitivo, il destino del genere umano: egli cerca piuttosto di appurare il progressivo adempimento delle profezie bibliche e di indirizzare di conseguenza la propria interpretazione della storia umana. Newton è infatti contrario alle teorie ermeneutiche e teologiche che tendono a sancire delle interpretazioni conclusive della Scrittura: come ha rilevato Mamiani,

il vero aspetto eversivo dell'interpretazione teologica di Newton era la considerazione che non esiste una verità religiosa fissata una volta per sempre, che essa si dispiega nel tempo, che la tradizione dogmatica andava rifiutata in nome della inesauribile fecondità della parola di Dio. Proprio in questo le Chiese e le sette fallivano. Esse erano, in quanto tali, portatrici non di una verità eterna, ma transeunte, approssimata e incerta, legata ai loro interessi e alla loro brama di dominio. La ricerca della verità è invece una ricerca faticosa, che richiede continue raschiature per soppiantare i vecchi palinsesti e riportare alla luce antiche e incorrotte credenze⁵².

Inoltre il metodo ermeneutico newtoniano, utile ad appurare progressivamente l'adempimento delle profezie bibliche, comporta ancora che la storia ebraica venga considerata in un modo particolarmente significativo: infatti, come osserva Richard Popkin, per Newton

la concezione secondo cui la storia attuale è il compimento di predizioni bibliche implica la concezione per cui la storia ebraica rappresenta il fulcro della storia mondiale. La marcia dall'antico Israele a Babilonia, Persia, Grecia, Siria, Roma e oltre rappresenta lo sviluppo delle relazioni di Dio con gli ebrei, e culminerà nel ritorno di Gesù, e Gesù e 'gli ebrei mortali' stabiliranno il loro dominio sul mondo da Gerusalemme⁵³.

⁵² MAMIANI, *Introduzione a Newton, Trattato sull'Apocalisse*, cit., pp. XVI.

⁵³ POPKIN, *Newton's Biblical Theology*, cit., pp. 182-183. Sulla concezione newtoniana della storia, cfr. G.W. TROMPF, *On Newtonian History*, in S. GAUKROGER (ed.), *The Uses of Antiquity: The Scientific Revolution and the Classical Tradition*, Kluwer, Dordrecht-London 1991, pp. 213-249; R. MARKLEY,

Dunque «lo studio del compimento delle profezie mostra che quanto predetto si è avverato nel dettaglio più e più volte. Quindi, studiando le Scritture, si studia anche cosa deve ancora compiersi»⁵⁴. Da simili premesse consegue che «la scienza e lo studio delle profezie bibliche contribuiscono alla comprensione del messaggio di Dio. Il progresso nelle scienze e il progresso nel comprendere *Daniele* e *l'Apocalisse* indicano che Dio sta per schiudere i sigilli, lasciandoci conoscere la natura e il destino dell'uomo»⁵⁵: e infatti, come dichiara lo stesso Newton, «fu rivelato a Daniele che le profezie sugli ultimi tempi dovevano essere chiuse fino al tempo della fine: ma allora i saggi intenderebbero, e la conoscenza crescerebbe»⁵⁶.

Le conclusioni escatologiche di Newton illustrano ulteriormente quanto fosse forte il connubio fra scienza e teologia nell'epoca moderna. Ma, pur volendo prescindere dall'escatologia, è importante osservare che l'ermeneutica newtoniana si fonda su un metodo segnatamente letteralistico, e dunque (anche se utilizzato per l'interpretazione di profezie) affine alle dottrine critiche leclercchiane, sorte e sviluppatesi in ambienti arminiani. Già il fatto che Newton ammette che il testo biblico abbia subito significative modifiche e corruzioni nel corso dei secoli lo differenzia sensibilmente dagli esponenti dell'ortodossia anglicana, e denota piuttosto il suo interesse per le innovative tesi provenienti dall'Europa continentale. D'altronde Newton non manifesta mai posizioni deistiche, o addirittura ateistiche, o segnate da tendenze anticritturalistiche: egli infatti «non pone mai in dubbio l'origine divina e l'attendibilità delle profezie concernenti il Messia, interpretate nel modo migliore [...]. Per Newton la Bibbia, seppur corrotta e in parte inattendibile, contiene tuttavia un nucleo di verità profetica rivelata all'uomo da Dio»⁵⁷. Nel pensiero

Newton, Corruption, and the Tradition of Universal History, in FORCE - POPKIN (eds.), *Newton and Religion*, cit., pp. 121-143.

⁵⁴ POPKIN, *Newton's Biblical Theology*, cit., p. 183.

⁵⁵ *Ivi*, p. 184.

⁵⁶ NEWTON, *Trattato sull'Apocalisse*, cit., p. 3.

⁵⁷ FORCE, *Biblical Interpretation*, cit., p. 292.

di Newton è inoltre presente una concezione di Dio particolarmente vicina a quella del Dio unico dell'Antico Testamento, piuttosto che al Dio uno e trino dei cristiani. Infatti, secondo Popkin, «l'accento posto da Newton sul potere di Dio, sulla Sua onnipresenza e sulla Sua trascendenza, e sul Suo essere oltre ogni umana concezione, dimostra un'impronta ebraica, piuttosto che una concezione teistica di un supremo architetto»⁵⁸.

Il radicale monoteismo newtoniano si palesa più compiutamente nelle sue riflessioni riguardo al Nuovo Testamento. Nei confronti di quest'ultimo, Newton infatti manifesta particolare severità, e il suo metodo vira ulteriormente verso un razionalismo arminiano vicino a quello di Le Clerc, ermeneuta con cui Newton condivide diverse opinioni sulla natura di Cristo⁵⁹. La corrispondenza di Newton con Le Clerc (pubblicata in parte nel Settecento, dopo la morte di entrambi i pensatori) e quella con un altro grande discepolo britannico di Le Clerc, John Locke (pubblicata solamente nella seconda metà del Novecento), rivela infatti le concezioni profondamente negative che il grande scienziato e teologo inglese ebbe dei Vangeli e della Chiesa delle origini. Newton infatti riteneva che pressoché tutto il Nuovo Testamento fosse stato corrotto deliberatamente, soprattutto nei brani che potevano legittimare la dottrina della Trinità, da esponenti della Chiesa primitiva, e in particolare da Sant'Atanasio⁶⁰. Come sottolinea Mario Sina, «la fede trinitaria, era quindi la conclusione di Newton, sovente si ba-

sa su testi scritturistici manipolati. Uno scarso rispetto per l'incontaminata parola rivelata aveva condotto a simili manipolazioni, intese alla difesa di dogmi non manifestamente espressi nella sacra Scrittura»⁶¹. Newton giunse dunque a conclusioni antitrinitarie

non seguendo l'iter del razionalismo sociniano, ma procedendo all'interno del dato rivelato. [...] Newton quindi non sarebbe partito da astratti presupposti razionalistici, esigendo poi di adeguare ad uno schema il contenuto della rivelazione, ma, al contrario, sarebbe partito dalla lettura non preconcetta della Scrittura, procedendo poi in modo critico alla chiarificazione dei suoi contenuti. [...] Infatti il dogma trinitario, con le connesse dottrine della consustanzialità delle tre persone e della incarnazione del figlio di Dio, era da Newton rifiutato non perché in contrasto con principi metafisici o con i parametri della comune ragione, ma perché esso non era manifestamente presente nella Scrittura, ed i passi invocati a suo sostegno non erano tali da provare una simile dottrina⁶².

Contro la dottrina della Trinità, anche dall'esame delle citate *Theologiae Gentilis Originis Philosophicae* emerge un concetto di «Gesù Cristo come né consustanziale né coeterno a Dio»⁶³. Ma per Newton (come anche per Le Clerc e Locke) Gesù è il Messia. E questa convinzione implica conseguenze di particolare rilevanza, nell'ambito della cristologia newtoniana: come osserva James Force,

la concezione newtoniana della missione finale di Cristo di richiamare l'umanità caduta alla vera reli-

⁵⁸ POPKIN, *Newton's Biblical Theology*, cit., p. 187. Sulla questione cfr. anche J.E. FORCE, *Newton, the Lord God of Israel and Knowledge of Nature*, in R.H. POPKIN - G.M. WEINER (eds.), *Jewish Christians and Christian Jews*, Kluwer, Dordrecht 1993, pp. 131-158; J.E. FORCE, *The God of Abraham and Isaac (Newton)*, in FORCE - POPKIN (eds.), *The Books of Nature and Scripture*, cit., pp. 179-200; S. SNOBELLEN, «God of Gods, and Lord of Lords»: the Theology of Isaac Newton's General Scholium to the Principia, in «Osiris», 16 (2001), pp. 169-208.

⁵⁹ Sulla cristologia di Newton, cfr. R. ILIFFE, «Making a shew»: *Apocalyptic Hermeneutics and Christian Idolatry in the Work of Isaac Newton and Henry More*, in FORCE - POPKIN (eds.), *The Books of*

Nature and Scripture, cit., pp. 55-98; T.C. PFIZENMAIER, *Was Isaac Newton an Arian?*, in «Journal of the History of Ideas», 58 (1997), pp. 57-80; S. HUTTON, *The Seven Trumpets and the Seven Vials: Apocalypticism and Christology in Newton's Theological Writings*, in FORCE - POPKIN (eds.), *Newton and Religion*, cit., 165-178.

⁶⁰ Cfr. NEWTON, *Two Letters to Mr. Le Clerc*, cit., e ID., *The Correspondence of Isaac Newton*, cit., v. III, 1961, pp. 83-146.

⁶¹ M. SINA, *L'avvento della ragione: «reason» e «above reason» dal razionalismo teologico inglese al deismo*, Vita e pensiero, Milano 1976, p. 428.

⁶² *Ivi*, p. 433.

⁶³ FORCE, *Biblical Interpretation*, cit., p. 303.

gione di Noè, nonostante un radicale distacco dalle interpretazioni tradizionali e ortodosse della vita di Cristo, è perfettamente compatibile con il teismo eterodosso cristiano, ma è totalmente incompatibile sia col cristianesimo ortodosso, sia con il rifiuto della favola di Gesù Cristo da parte dei teologi deisti⁶⁴.

Newton è dunque profondamente diverso dagli ortodossi anglicani, ma egli è anche, d'altra parte, inassimilabile al deismo; e Newton non è deista

perché continua a credere che la Bibbia contenga un nucleo di verità divina, accessibile alla ragione che segua un appropriato metodo interpretativo. Inoltre Newton non è deista perché ritiene, come Robert Boyle, che alcune verità divine eccedano le capacità della ragione umana e debbano rimanere per sempre *above reason*⁶⁵.

5. La «terza via» di Newton esposta da William Whiston

Newton accolse diverse tesi di Spinoza e di Simon sulla composizione e sulla corruzione del testo biblico; egli d'altronde, richiamandosi soprattutto a Le Clerc, si attenne alla lettera del testo nell'esaminare le profezie bibliche, e riconobbe la presenza di verità *above reason*, per giungere a comprendere il senso della natura e della storia. Il suo metodo ermeneutico costituiva dunque una «terza via» fra il dogmatismo anglicano e la radicalizzazione delle emergenti metodologie ermeneutiche, storico-critiche o letteralistiche, operata dai deisti. E proprio «terza o media via» fu definito il metodo ermeneutico newtoniano dal maggiore discepolo di Newton, William Whiston. Nello *Introductory Discourse* alla *New Theory of the Earth* del

1696, Whiston formalizzò ulteriormente, semplificandolo sensibilmente, il metodo esegetico utilizzato dal maestro⁶⁶. Whiston cercò infatti di confutare coloro che, come i deisti, contrapponevano al testo biblico il libro della natura, e sostenne che un vero uomo di scienza avrebbe dovuto piuttosto

comparare la natura con la Scrittura, e condurre una libera indagine sui fenomeni appurati dell'una e sul senso genuino dell'altra; [...] non sarebbe infatti difficile dimostrare che in molti casi la seconda è ben lungi dall'avversare verità deducibili dalla prima [...] che con essa è nella più grande armonia⁶⁷.

Il metodo ermeneutico di Newton rappresenta, secondo Whiston, l'unico in grado di rivelare l'armonia fra Parola di Dio e natura; tale metodo infatti consta di tre regole generali, che garantirebbero un perfetto connubio tra fede e ragione:

I) Il senso ovvio o letterale delle Scritture è l'unico vero e reale, quando non può essere fornita alcuna evidente ragione del contrario. II) Ciò che si può chiaramente spiegare secondo principi naturali, non può essere ascritto senza alcuna ragione a un potere miracoloso. III) Ciò che l'antica tradizione sostiene sulla costituzione della natura, o del mondo, deve essere accolto come vero, quando sia totalmente in accordo con la Scrittura, la ragione e la filosofia⁶⁸.

La «terza via» di Newton, supportata dalle considerazioni di Whiston, manifesta quindi l'intenzione di tutelare la veridicità delle Scritture, soprattutto delle profezie che esse conten-

⁶⁴ *Ivi*, p. 304.

⁶⁵ *Ivi*, p. 305. Sulla differenza fra il pensiero religioso di Newton e il deismo, cfr. *infra*, nota 28.

⁶⁶ Cfr. W. WHISTON, *Introductory Discourse*, in ID. (ed), *A New Theory of the Earth, From its Original, to the Consummation of all Things. Wherein The Creation of the World in Six Days, The Universal Deluge, and the General Conflagration, As laid down in the Holy Scriptures, Are shewn to be perfectly agreeable to Reason and Philosophy. With a large Introductory Discourse concerning the Genui-*

ne Nature, Stile, and Extent of the «Mosaick» History of the Creation, London 1696. Nel 1702, per espresso desiderio di Newton, Whiston ereditò la cattedra del maestro a Cambridge, ma fu espulso dall'Università nel 1710 per aver negato apertamente la Trinità. Su Whiston cfr. M. FARRELL, *William Whiston*, Arno Press, New York 1981; J.E. FORCE, *William Whiston: Honest Newtonian*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

⁶⁷ WHISTON, *Introductory Discourse*, cit., p. 64.

⁶⁸ *Ivi*, p. 95.

gono, e d'altra parte conserva un ruolo di primaria importanza alla ragione interpretante (intesa, tuttavia, come limitata dall'esistenza di verità soprarazionali, intuibili ma non comprensibili).

6. *L'ermeneutica biblica newtoniana nella storia del pensiero filosofico e scientifico*

La critica biblica newtoniana non riscosse una grande fortuna storica. L'avanzante ragione illuministica, sempre più autonoma nei confronti della sfera religiosa, accolse le mirabili scoperte e intuizioni scientifiche di Newton, trascurando d'altra parte la sua critica biblica. Quest'ultima infatti, pur essendo concepita da Newton come complementare, e anzi necessaria, all'interpretazione del libro della natura, conferiva particolare importanza alle verità soprarazionali e prendeva in esame, prevalentemente, dei testi profetici, ponendo dunque in luce i *limiti* della ragione newtoniana. Nei secoli successivi riscossero invece i maggiori consensi altri interpreti della Bibbia, come i pensatori «radicali» del Seicento e gli illuministi del Settecento: costoro, seguendo soprattutto la lezione di Spinoza, reputarono infatti irrazionale (e dunque rifiutarono) tutto quanto pretendeva di trascendere la ragione, e minarono ulteriormente il complesso di «verità» trasmesse dalla tradizione. La secolarizzazione della cultura europea (cioè la progressiva separazione di scienze, filosofia, diritto e politica dall'ambito della religione, della teologia, dell'ermeneutica biblica) ha quindi generato anche la concezione di un Newton laico e desacralizzante: di conseguenza, il celebre motto «*hypotheses non fingo*» è stato interpretato come la perentoria legittimazione della cesura che, dopo Newton, è andata producendosi fra scienze sperimentali e dottrine teologiche; nel contempo, i determinanti elementi ermeneutico-teologici del pensiero di Newton sono stati intesi, perlopiù, come il frutto di interessi estemporanei e occasionali.

Nonostante gli sforzi compiuti negli ultimi anni, soprattutto da parte della storiografia anglo-americana, allo stato attuale resta ancora molto da fare per definire esattamente il senso e le diverse implicazioni del pensiero di Newton nel suo complesso. È auspicabile, innanzitutto, un'opera di trascrizione e di pubbli-

cazione dei manoscritti newtoniani di argomento teologico conservati a Gerusalemme, e a lungo dimenticati⁶⁹. Sarebbe inoltre opportuno che le pubblicazioni riguardanti la filosofia moderna, pur se non rivolte a un pubblico di specialisti (e mi riferisco anche ai manuali e ai compendi di storia della filosofia e di storia della scienza), ponessero in luce quanto fosse rilevante il connubio fra dottrine teologiche e indagine scientifica nell'epoca moderna, in Newton e non solo (senza cedere alla tentazione di privilegiare, col senno di poi, le implicazioni più importanti per le scienze contemporanee). La riscoperta, anche in Italia, della complessità del pensiero di Newton rivela infatti una portata particolarmente significativa non solo in relazione alle riflessioni del grande scienziato e filosofo inglese e al suo posto nella storia della filosofia, ma anche in merito alle radici e agli sviluppi del pensiero scientifico moderno, che tanto ha contribuito alla progressiva trasformazione della civiltà europea: un pensiero scientifico che, paradossalmente, trova le proprie origini in questioni di carattere teologico, le stesse questioni che, in virtù dell'avanzare del metodo sperimentale, sono state gradualmente poste ai margini della cultura occidentale. Infine, l'approfondimento delle indagini su Newton potrà costituire soprattutto un'importante lezione da parte di una storiografia che, criticamente, tenda a riscoprire il passato spingendosi al di là delle interpretazioni precedenti, e che anzi rifletta proprio sui motivi fondamentali di tali interpretazioni e sui percorsi attraverso cui un'opera, una corrente di pensiero o le teorie di un pensatore hanno potuto esercitare, in modi piuttosto differenti, la loro influenza sulle epoche successive anche a prescindere dai propri caratteri originali.

Diego Lucci
via Fratelli Maristi, 48-d,
80014 Giugliano (NA)
e-mail: diego.lucci@tin.it

⁶⁹ Sulla questione cfr. *infra*, nota 3.

Diego Lucci

SUMMARY

This article examines the basic elements of Isaac Newton's biblical criticism, with a particular focus on Newton's philo-Semitism and his theories about the Apocalypse. In order to demonstrate the complexity of Newton's philosophy and the recent growing interest in his hermeneutics, this study also takes into account the most important critical essays on Newton's theological thought.

KEYWORDS: Philo-Semitism; Apocalypse; Newton.

CORRIGENDA

Errata corrige dell'articolo:
 LA RELIGIONE DEGLI EBREI NELLE ISCRIZIONI EBRAICHE ANTICHE
 «Materia giudaica» IX/1-2 (2004), pp. 113-127.

PAG.	ERRATA	CORRIGE
116, colonna ds, linea 1:	<i>šmrn.</i>	<i>šmrn</i>
linea 8:	<i>šmrn</i>	<i>šmr</i>
linea 21 dal fondo:	<i>w-l-šrt-h.</i>	<i>w-l-šrt-h</i>
117, colonna ds, linea 11:	<i>hwš' [y] hwh</i>	<i>hwš' [y]hwh</i>
linee 5-6 dal fondo:	<i>br(1.3) kt-k</i>	<i>br(1.3)kt-k</i>
linea 1 dal fondo:	<i>l-'dn[y]?</i>	<i>l-'dn[y]</i>
nota 24, linea 4:	P.	p.
118, colonna sn, linea 3:	<i>hyh[wh]?</i>	<i>hyh[wh]</i>
linea 7:	<i>yhwh yš(1.3) 'll-šlm-k</i>	<i>yhwh yš(1.3) 'l l-šlm-k</i>
linea 10:	(1.10 del	(1.10:
linea 5 dal fondo	<i>yšsm'(1.2)</i>	<i>yšm' (1.2)</i>
linea 4 dal fondo:	<i>šl (1.3) m</i>	<i>šl(1.3)m</i>
colonna ds, linea 6:	<i>šm](1.2) 't?tb</i>	<i>šm](1.2) 't tb</i>
linea 12:	<i>[sm](1.2) 't</i>	<i>[šm(1.2)'t</i>
linea 16:	<i>'(1.6) [dn]y</i>	<i>'(1.6)[dn]y</i>
linea 11 dal fondo:	<i>yr'-ky(1.8)hwh h-qšr b-tb hym</i>	<i>yr'-k y(1.8)hwh h-qšr b-tb h-ym</i>
linea 9 dal fondo:	<i>'(1.2) t</i>	<i>'(1.2)t</i>
119, colonna sn, linea 1:	<i>'lh (1.13) y-k</i>	<i>'lh(1.13)y-k</i>
linea 9:	ricostruibile	ricostruibile;
linee 10-11:	<i>ybr (1.15) [k]</i>	<i>ybr(1.15)[k]</i>
linea 17:	<i>yh (1.9) [wh]</i>	<i>yh(1.9)[wh]</i>
colonna ds, linea 5:	<i>yb (1.7) rk</i>	<i>yb(1.7)rk</i>
linee 8-9 dal fondo:	<i>l-y (1.5) hwh</i>	<i>l-y(1.5)hwh</i>
linea 3 dal fondo:	<i>br (1.3) kt-k</i>	<i>br(1.3)kt-k</i>
120, colonna ds, linea 14:	<i>šm 'l</i>	<i>šm 'l</i>
linea 9 dal fondo:	<i>qn 'rš</i>	<i>qn 'rš</i>
nota 37, linea 1 dal fondo:	<i>'l</i>	<i>'l</i>
121, colonna ds, linea 6:	<i>b'l</i>	<i>b'l</i>
122, colonna sn, linea 11:	ostrakon	ostrakon
linea 9 dal fondo:	ostraka di Lachish	ostraka di Lachish
linea 7 dal fondo:	dell'ostrakon	dell'ostrakon
linea 6 dal fondo:	dell'ostrakon	dell'ostrakon
nota 44, linea 1:	'l anche	'l (anche
colonna ds, linea 13 dal fondo:	<i>z't[qbrt...]yhw</i>	<i>z't [qbrt...]yhw</i>
linea 12 dal fondo:	<i>['šmt-w]w-šmt</i>	<i>['šmt-w] w-šmt</i>
123, colonna ds, linea 5:	5 e 6	5 e 7
linea 8 dal fondo:	7 dallo stesso sito... 'rrḥ	6 dallo stesso sito... 'rr
linea 7 dal fondo:	(1.2)rp-k	ḥ(1.2)rp-k

INFORMAZIONI SCIENTIFICHE

Convegno internazionale *Guerra santa, guerra e pace dal Vicino Oriente Antico alle tradizioni ebraica, cristiana e islamica*, Ravenna 11 maggio – Bertinoro 12-13 maggio 2004.

A Ravenna presso il Dipartimento di Storie e Metodi per la Conservazione dei Beni Culturali e a Bertinoro presso il Centro Universitario nei giorni 11-13 maggio 2004 si è svolto un convegno dedicato al tema della guerra e della pace, organizzato da Mauro Perani, Professore Ordinario di Ebraico presso la Facoltà di Conservazione dei Beni Culturali dell'Università di Bologna, sede di Ravenna e segretario dell'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo (AISG). Il convegno, sponsorizzato dall'*Alma Mater* Università di Bologna, dalla società SER.IN.AIR di Forlì – Cesena, dalla Fondazione Cassa di Risparmio di Forlì e dal comune di Forlì, ha indagato prevalentemente le forme in cui si è manifestata la guerra e, di conseguenza, la pace, nei documenti vicino-orientali e nei libri sacri delle tre religioni monoteistiche, a partire dalle origini dell'Umanità. L'attualità del tema è evidente per la tragica situazione bellica che investe i paesi del Vicino Oriente oggetto di studio, Iraq e Israele in primo luogo.

La prima sessione si è svolta, dopo il saluto delle autorità, nel pomeriggio dell'11 maggio al Dipartimento di Storie e Metodi per la Conservazione dei Beni Culturali di Ravenna: dedicata al Vicino Oriente Antico e presieduta da Mauro Perani, è stata inaugurata da Giovanni Pettinato, Professore Ordinario di Assiriologia all'Università di Roma "La Sapienza", da poco tornato dall'Iraq dove si è occupato della situazione del museo di Baghdad e dei Beni Culturali iracheni, fortemente danneggiati dal conflitto in corso. L'intervento di Pettinato si è incentrato sulla terminologia riservata alla guerra e alla pace nei più antichi documenti mesopotamici, cioè i poemi sumerici. Il secondo relatore, mancando Mario Liverani, Professore Ordinario di Storia del Vicino Oriente Antico presso l'Università di Roma "La Sapienza", è stato Antonio Panaino, Professore Ordinario di Filologia Iranica presso l'Università di Bologna sede di Ravenna, che aveva parlato in precedenza con le altre autorità dell'Università di Bologna e dei Comuni di Ravenna e Forlì, in qualità di Preside della Facoltà di Conservazione dei Beni Culturali dell'*Alma Mater*, situata nella sede di Ravenna. Il suo intervento ha trattato i temi della guerra e della pace nella tradizione religiosa iranica attraverso testi religiosi zoroastriani in avestico e in pahlavi e in documenti iranici della tradizione manichea. L'intervento successivo, di Enrico Acquaro, Professore ordinario di Archeologia fenicio-punica presso la Facoltà di Conservazione dei Beni Culturali dell'Università di Bologna sede di Ravenna, ha avuto per oggetto le armi regali nelle rappresentazioni iconografiche su avori e coppe di fattura o a diffusione fenicia, su sigilli a scarabeo in pietra dura e su rasoi. L'ultima relazione del primo pomeriggio di convegno, di Eleonora Cussini, Docente a contratto di Filologia Semitica all'Università "Ca' Foscari" di Venezia, ha esaminato il lessico relativo alla guerra e ai momenti di pace in tutta la documentazione aramaica, a partire dalle iscrizioni aramaiche antiche del IX - VIII sec. a.C. fino ai documenti del III sec. a.C., di tipologia e di provenienza geografica diversi.

La seconda sessione, dedicata alla tradizione ebraica e presieduta da Günter Stemmerger, Professore di Giudaistica presso l'Università di Vienna, si è svolta il 12 maggio nel Centro Universitario di Bertinoro. Mancando Johann Maier dell'Università di Colonia, il primo relatore della mattina è stato Mauro Perani, che ha trattato l'espressione *Yhwh iš milhamah* "Yhwh è un uomo di guerra" nella Bibbia e nell'esegesi ebraica. La definizione di guerriero per Yhwh è attestata solo in Es. 15.3; *iš milhamah* ricorre però in altri quattro casi nella Bibbia (*Gios.* 17.1, *Jud.* 20.17, *1 Sam* 17.33, *Ez.* 39.20), a definizione del guerriero umano. In *1Sam* 18.17 e 25.28 si parla delle guerre di Yhwh, *milhamot Yhwh*. La seconda relazione della mattina, di Corrado Martone, Ricercatore di Ebraico presso il Dipartimento di Orientalistica dell'Università di Torino, ha trattato il tema della guerra e della pace nei testi di Qumran e nei testi della letteratura apocalittica: nei testi di Qumran la guerra è fondamentalmente escatologica. La relazione successiva, di Giovanni Ibba, Docente Incaricato *ad annum* presso la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale di Firenze, ha riguardato l'ideologia del Rotolo della Guerra (1QM), nel quale fin dal livello più antico si trova il tema della guerra escatologica. L'ultima relazione della mattina, di Olga Ruiz Morel, Docente di Letteratura Rabbinica presso l'Università di Granada, ha riguardato la guerra e la pace nella Tosefta, opera complementare alla Mišnah, con un diverso punto di vista sulla guerra, che difficilmente potrebbe essere interpretata in senso escatologico.

Nel pomeriggio la sessione, presieduta da Corrado Martone, è continuata con Günter Stemberger, che ha parlato della guerra nella Mišnah e nei Midrašim halakici: nel periodo di redazione di questi testi era ancora recente la memoria di due guerre contro Roma che avevano avuto effetti disastrosi, fatto determinante per un atteggiamento critico e riservato dei rabbini verso la guerra. Nella relazione successiva, di Gian Domenico Cova, Docente di Ebraico e di Esegese dell'Antico Testamento presso lo Studio Teologico Accademico Bolognese, i due argomenti della guerra e della pace nella Bibbia ebraica sono presi in considerazione in funzione delle fasi successive di composizione e del tipo di comunità che ha prodotto i testi: è presente la consapevolezza di vivere in un tempo diverso da quello dell'ingresso nella terra promessa oggetto del racconto. La successiva relazione, di Piero Capelli, Professore Associato di *Lingua e letteratura ebraica* presso l'Università "Ca' Foscari" di Venezia, ha trattato l'esegesi midrašica di *Deut. 20*, testo biblico che contiene la prescrizione dello sterminio (*herem*) delle popolazioni non ebraiche che risiedevano nella terra promessa prima della conquista israelitica: nelle compilazioni midrašiche di commento al brano i contenuti bellici furono neutralizzati nella liturgia e nella predicazione. La sessione è proseguita con l'intervento di Mauro Zonta, Professore associato di Storia della Filosofia Ebraica presso l'Università di Roma "La Sapienza", a proposito della guerra nel trattato *Hilkot Melakim* di Maimonide, dove le definizioni di guerra giusta e di guerra santa non sono utilizzate: il concetto islamico di guerra santa sembra però influenzare ideologicamente la dottrina della guerra di Maimonide, che viene confrontata con le sue fonti. L'ultima relazione della seconda giornata del convegno, di Luciano Caro, Rabbino Capo di Ferrara, ha riguardato la guerra e la pace nelle fonti talmudiche, nelle quali il vocabolo *šalom*, che significa completezza, perfezione, rappresenta l'impegno di Dio a riportare la pace nel mondo degli uomini.

Anche il terzo giorno di convegno, il 13 maggio, si è svolto nel Centro Universitario di Bertinoro. La mattina della terza sessione, presieduta da Piero Capelli (in sostituzione di Alba Maria Orselli, Professore ordinario di Storia del Cristianesimo antico all'Università di Bologna) è stata dedicata alla tradizione cristiana. Il primo relatore, Giuseppe Barbaglio, Studioso delle origini cristiane, ha trattato la guerra e la pace nel Nuovo Testamento, esaminando in particolare l'epistola di *Efesini 2, 11-22*: in essa sono presi in considerazione i rapporti conflittuali che dividevano il mondo tra giudei e gentili. La relazione successiva, di José Fernandez Ubiña, Docente di Storia del Cristianesimo antico presso l'Università di Granada, ha riguardato la guerra e la pace nei Padri della Chiesa. Il periodo considerato è stato suddiviso in sei momenti in successione cronologica, durante i quali l'atteggiamento dei Padri della Chiesa nei confronti della partecipazione dei cristiani a imprese belliche mutò considerevolmente: in un primo momento, durato fino al II sec. d.C., non erano presenti cristiani nell'esercito. Successivamente vi fu la consolidazione dei regni romano-germanici e il numero dei cristiani divenne rilevante: si diffusero le idee agostiniane favorevoli all'esercito e alla guerra giusta e apparvero le prime allusioni alla guerra santa. La comunicazione successiva, a proposito della guerra santa in Romania (Impero romano d'Oriente) nei secoli VII - XI, è stata letta dal Dott. Giorgio Vespignani, Ricercatore presso l'Università di Bologna, in sostituzione di Antonio Carile, Professore ordinario di Storia Bizantina presso l'Università di Bologna sede di Ravenna e Direttore del Dipartimento di Storie e Metodi per la Conservazione dei Beni Culturali di Ravenna, impegnato in un altro convegno in Turchia. Dal VI sec. d. C. in poi nel mondo antico si diffuse un modello di santità militare. La guerra santa era insita nel concetto di violenza esercitata dall'imperatore su mandato divino. Nell'Italia bizantina del X sec. fu esaltata la difesa del cristianesimo: le crociate furono intraprese contro i nemici infedeli, portatori di ideologie religiose antagoniste al cristianesimo. Il relatore successivo, Giuseppe Ruggeri dello Studio Teologico S. Paolo di Catania, ha posto alcune riflessioni teologiche sulla pace, che raramente ebbero nelle chiese cristiane lo stesso spazio delle riflessioni sulla guerra, giusta o meno. L'ultimo relatore della mattina, Pierluigi Consorti, Professore di Diritti umani della pace alla Facoltà di Scienze della pace dell'Università di Pisa, ha introdotto la riflessione filosofica cristiana sulla guerra e la pace. La classificazione filosofica della guerra prevede l'esame di tre relazioni complesse: l'uomo e la guerra, lo stato e la guerra, gli stati e la guerra.

L'ultima sessione pomeridiana, presieduta da Massimo Papa, Professore Associato di Diritto Islamico presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Bologna, è stata dedicata alla tradizione islamica. Il primo intervento di Paolo Branca, Professore di Arabo presso l'Università Cattolica di

Milano, ha trattato il Jihad nel Corano. Il ruolo basilare delle imprese belliche di Muhammad nelle fonti della religione islamica è spiegabile studiando la struttura sociale dell'Arabia preislamica: ritrarre le imprese belliche vittoriose del capo è un artificio letterario che Muhammad ha in comune con i capi delle tribù arabe preislamiche. Il secondo relatore del pomeriggio, Alessandro Vanoli, Docente a contratto di Politica comparata del Mediterraneo presso la Facoltà di Conservazione dei Beni Culturali dell'Università di Bologna sede di Ravenna, ha parlato della guerra e dello spazio politico tra pensiero islamico e tradizione ebraica. Analizzando la traduzione latina di un passo sulla guerra del commento di Averroè a *La Repubblica* di Platone, l'intervento ha indagato la circolazione mediterranea dell'idea di guerra giusta nelle tre religioni a contatto. L'ultima comunicazione, di Alberto Ventura, Professore Associato di Islamistica presso l'Università di Napoli "L'Orientale", impossibilitato a partecipare, è stata letta da Alessandro Vanoli: ha riguardato la guerra e la pace nella tradizione mistica dell'Islam e ha messo in evidenza come in alcuni paesi islamici si sia verificato un profondo cambiamento di atteggiamento verso la politica e la guerra rispetto alla religione tradizionale, che si era mantenuta su posizioni sostanzialmente moderate.

A conclusione dell'importante convegno e in mancanza di alcuni relatori, con i quali sarebbe stato auspicabile discutere le numerose questioni della sezione sulla tradizione islamica non trattate o trattate solo parzialmente, Massimo Papa ha ripreso alcuni particolari inerenti la religione islamica utili per chiarire problemi posti dal contatto di culture diverse. A questo proposito e in risposta a una domanda conclusiva di Mauro Perani sulle motivazioni dell'attuale scontro tra Islam e paesi occidentali, è utile riprendere un concetto basilare della religione islamica che è stato toccato da tutte le relazioni della sessione: nel pensiero islamico classico non c'è bipartizione tra religione e stato. L'Islam rappresenta la religione dello stato ed è un'ideologia politica.

Gli Atti del Convegno, a cura di Mauro Perani, sono attesi per maggio 2005 nella collana "Testi e Studi dell' AISG", pubblicati per i tipi della Giuntina in Firenze.

Fiorella Scagliarini
Via Moriglia II, 707
I-40014 Crevalcore (BO)
e-mail: fiosan@libero.it

Il II congresso per lo studio degli ebrei nei territori di lingua catalana, Barcellona e Cervera 25-27 ottobre 2004.

Presso le Università di Barcellona e di Cervera si è tenuto nei giorni 25-26-27 ottobre 2004, presidente J. Ribera-Florit e organizzatrici T. Calders i Artès, M. Porta Millas, E. Giralt, E. Valls il *II Congrès par a l'estudi dels jueus en territoris de llengua catalana* (Secondo Congresso per lo Studio degli Ebrei nei territori di lingua Catalana). Il congresso è iniziato il 25 ottobre nella Sala delle Cronache dell'*Ajuntament* di Barcellona, moderatrice la Prof. M. Josep Estanyol. Dopo le prolusioni del Presidente J.M. Ribera i Florit, di J. Tugores, rettore dell'Università di Barcellona e di A. Claret direttore dell'*Istitut Europeu de la Mediterrània*, J. Ribera - Florit, ordinario di Filologia Semitica presso l'Università di Barcellona, ha presentato la prima ed ampia comunicazione intitolata "*La controversia maimonidiana a Provença i a Catalunya*". Vi si aggiorna un tema già affrontato nel precedente congresso (J. Ribera-Florit, "*El rerafons filosòfic de la controversia maimonidiana a Provença i a Catalunya*", in *Actes del I Congrès par a l'estudi dels Jueus en territoris de llengua catalana, Barcelona Girona del 15 al 17 d'octubre de 2001*, Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, Barcelona 2004, pp. 91-104), mettendo a fuoco gli aspetti storici, sociologici e filosofici della controversia che divise profondamente il giudaismo catalano e che provocò l'intervento repressivo della stessa chiesa. Alla comunicazione di Ribera-Florit hanno fatto seguito due comunicazioni incentrate sulla poesia di Meshullam de Piera di Girona: la prima di Eulàlia Vernet, "*Mètrica i estròfica en la poesia de*

Meixullam Ben Xelomó de Piera: Influències àrabs i occitanes” rileva le influenze arabe e occitane nello stile di questo poeta vissuto verso la metà del XIII secolo e così versatile da cambiare metro a seconda dell’argomento e dei destinatari, mentre Esther Jiménez, “*Traducció i comentari d’un poema de Meixullam de Piera*” ha presentato la traduzione di una poesia soffermandosi sullo stile, sull’uso dei verbi, sui contatti con l’ambiente religioso e cabbalistico della sua città.

Dopo la visita al palazzo del Municipio e prima della ripresa dei lavori, presso l’Aula Magna dell’Università di Barcellona, i partecipanti al congresso hanno potuto visitare, guidati dal dr. M. Jaffa, l’antica Sinagoga di Barcellona: il lavoro di recupero e conservazione al quale l’edificio è stato sottoposto ha permesso di riportare alla luce parti della sinagoga del XIII secolo nella quale si svolsero alcuni degli eventi narrati da Nachmanide nella disputa di Barcellona. La sessione pomeridiana del congresso è ripresa nel pomeriggio ancora sotto la direzione di M. Josep Estanyol: due comunicazioni in lingua catalana hanno trattato della presenza ebraica a Cagliari [Joan Armengué i Herrero (Universitat de Càller), “*Les Ebreus a les ordinacions de Càller*”] ed Algeri [Sara Heras, (Universitat de Barcelona), “*Els Jueus d’Alger*”]. Dopo la discussione è stata la volta delle comunicazioni incentrate su temi contemporanei: alla situazione attuale del giudaismo nei territori di lingua catalana: Martine Berthelot, dell’Università di Perpignano, *Associacions i comunitats jueves actuals als territoris de llengua catalana. Projecte de investigació*, ha presentato una *survey* sulla situazione attuale del giudaismo nei territori di lingua catalana, già abbozzata in uno studio precedente (M. Berthelot, *Ruta Jueva. Rute Juive, JewishRoute - Guia/Guide de/for Narbonne a/to Girona*, Perpignan 2002), mentre M. Josep Estanyol, (Università di Barcellona) e autrice del volume *Judaisme a Catalunya, avui*, Portic, Barcelona 2002, ha descritto in *Els Jueus a Mallorca*, la situazione della comunità ebraica maiorchina dalla lunga e spesso travagliata storia. Una tavola rotonda sull’apporto ebraico nella società catalana alla quale hanno partecipato ha concluso la prima giornata di studi.

I lavori della seconda giornata (26 ottobre) si sono tenuti a Cervera (a un’ora di pullman da Barcellona), presso la locale Università che fu, fra il 1717 e il 1842, la sola università della Catalogna. Dopo l’apertura ufficiale dei lavori, Josep Maria Llobet i Portella (Dept. Història Medieval. UNED Centre associat de Cervera), “*Dades documentals sobre la comunitat Cervera*” (in catalano) ha ricostruito la storia dell’antica comunità ebraica della città grazie alle abbondanti fonti documentarie ed archivistiche relative alla vita religiosa, economica e sociale dei suoi membri; le fonti descrivono così la vita di una comunità che nacque nel XIII secolo e che ebbe stretti rapporti con la vicina Barcellona, prima di subire nel 1412 la furia “missionaria” di Vicente Ferrer e di scomparire definitivamente nel 1492. Amor Ayala (Freie Universität Berlin - Universitat de Barcelona. Doctoranda), “*L’aljama de jueus de Lleida a la Baixa edat Mitjana (s. XIII-XIV): algunes consideracions a l’entorn de les fonts hebrees*” ha ripercorso la storia della comunità di Lleida attraverso i numerosi documenti archivistici, le iscrizioni e *i responsa* di Salomone Ben Adret, discepolo di Nachmanide e autorità riconosciuta dalla stessa corona aragonese, che abbracciano la vita sociale, economica e giudiziaria di una comunità in cui lo studio della Bibbia e del Talmud prevale sulla scienza profana. Due comunicazioni in francese hanno concluso la prima sessione di lavori: nella prima Gérard Nahon (École Pratique des Hautes Études. Sections des Sciences religieuses Paris), “*Magen Avot de Menahem b. Salomon Ha-Méiri: Catalans du Nord, Catalans du Sud*” ha preso spunto da questo trattato per descrivere le differenze presenti all’interno del giudaismo catalano in materia liturgica e la loro convivenza sulla base del principio dei *morum civitatum*. Florence Touati-Wachstock. (Hebrew University of Jerusalem) “*La halakha en Catalogne: un élément constituant de l’identité judéo-catalane*” ha ampliato i dati della ricerca di G. Nahon, offrendo altri dati desunti dall’*halakha* che rivelano la tensione nella vita religiosa fra letterati e illetterati. Nella sessione pomeridiana Meritxell Blasco, Tessa Calders e Ramon Magdalena Nom de Dieu (tutti dell’Universitat de Barcelona) “*Manuscrits Hebreus de Cervera*” hanno illustrato la storia dei manoscritti ebraici di Cervera scoperti da F. Duran i Sampere e scampati alle distruzioni della guerra civile. In questa congerie di materiale troviamo le classiche *ketubbot* su pergamena, testi economici e commerciali che rivelano la presenza di una ricca interazione linguistica e l’eco della celeberrima Bibbia di Cervera, oggi custodita alla Biblioteca Nazionale di Lisbona e presentata da Veronica Vives in una breve comunicazione. Danièle Iancu-Agou (Université de Montpellier) “*Les juives montpellierans sous les rois d’Aragon et de Majorque*” ha tracciato la storia della comunità ebraica di

Montpellier attraverso i resti “archeologici” (resti di sinagoga ed edifici comunitari), i documenti economici (contratti e ricevute), la storia delle professioni (specialmente l’esercizio della medicina), la letteratura polemica che investe temi religiosi o più generalmente culturali. La comunicazione di Marcos Caballero (Universitat de Barcelona. Doctorand en Filologia Hebrea) “*Genealogía de los Caballero en Cervera*” ha ripercorso in un’atmosfera attenta e quasi commossa, la storia della propria famiglia la famiglia *Cavaller*, già abbozzata nel precedente congresso (*Ponencia en la mesa redonda*, in *Actes I*, pp. 59-67). Lo studio degli archivi e delle fonti epigrafiche ha permesso a questo anziano studioso, la cui tesi è stata premiata dall’Università di Barcellona con la medaglia d’onore, di ritornare al luogo d’origine della propria famiglia e di descriverne poi i successivi spostamenti fra Salonicco (dove il cimitero ebraico conserva la tomba del rabbino Salomon Cavalier e la sua iscrizione funeraria), Smirne, Argentina e infine Israele. Prima del rientro a Barcellona, una visita all’archivio della città e la visione dei documenti ebraici in essa conservati ha concluso questa intensa giornata.

La terza e ultima giornata del congresso (27 ottobre) si è svolta a Barcellona, nell’Aula Magna dell’Università, moderatore J. M. Ribera - Florit. Particolarmente interessante è risultata la comunicazione di Esperança Valls i Pujol (Universitat de Barcelona) “*Estat de la qüestió dels estudis de ciència jueva medieval als territoris de llengua catalana*” (in catalano) che ha raccolto in un indice ragionato lo stato della questione sugli “scienziati” ebrei del medioevo nei territori catalani. Lavoro improbo, ma che consente di avere un indice per discipline e per studiosi dal quale partire per successive ricerche. Della comunità di Barcellona dal punto di vista topografico ha trattato Maria Albó (Universitat de Barcelona) “*Sobre l’elaboració dels mapes dels calls*” (catalano) con uno studio accurato degli insediamenti ebraici e della percezione dello spazio. J. Targarona, Universidad Complutense Madrid). “*Correspondencia poètica entre Vidal Abenvenist y Salomón de Piera*”, ha presentato un ricco e documentato studio sulla drammatica fine dell’amicizia fra Vidal Abenvenist (della Caballeria) e il poeta Salomon de Piera che cade durante la cosiddetta “Disputa” di Tortosa (sulla quale lo scrivente ha in preparazione la traduzione delle fonti ebraiche e uno studio storico).

Tessa Calders (Universitat de Barcelona), “*Els jueus a les Ordinacions d’Alfons III*” (catalano) ha ripercorso la storia ebraica in Catalogna all’epoca di Alfonso III (1334), mettendo in evidenza l’oscillazione della politica regia verso gli Ebrei, la difficile convivenza con la popolazione cristiana e l’interazione economica in una grave momento di crisi economica e di carestia. Altri dettagli sulla vita della comunità ebraica di Motsò sono stati forniti da Andreu Lascorz (Universitat de Barcelona) “*La comunitat jueva de Mtsó*”, mentre dell’interazione culturale fra mondo ebraico e catalano hanno trattato Josep Vicent Niclós: Universitat de València “*Aclariments filològics i mots en català en el Sefer HaHinnuch atribuït a Rabí Pinhas de Barcelona (S. XIII)*” (Català) e Pere Casanellas (Coodirector de l’Associació Bíblica de Catalunya) “*La influència hebraica en la Bíblia del segle XIV*” (Català).

Sulla posizione della donna nella società ebraica di Catalogna Anna Rich, “*Família, patrimoni i individualitat. Les Dones Jueves a Barcelona entre 1349 i 1391*” (Catalano) ha studiato particolarmente i rapporti con il coniuge, all’eredità, alla vedovanza, alla tutela dei figli, mentre Mar Blasco (Universitat de Barcelona). “*La mujer judía catalana en el ámbito laboral en la Edad Media*” si è concentrata sul lavoro femminile, segnalando la presenza di una donna medico in Aragona.

Tre comunicazioni in lingua inglese hanno affrontato alcuni temi linguistici e letterari: Amos Dodi (Bar-Ilan University) “*Linguistic Features in Medieval Catalan Prayer-Books*” ha descritto la lingua ebraica usata nei *pyiutim* di Catalogna: questi testi condividono le caratteristiche della poesia religiosa, poco attenta alle regole grammaticali (cfr. il grammaticalmente “orrido” plurale *dibberot*). Francesco Bianchi (Facoltà di Studi Orientali - Università di Roma “La Sapienza”) “*The Hebrew Language of the Dispute of Barcelona*” ha ripreso in esame la lingua ebraica del *sefer vikkuach* di Nose ben Nachman (cfr. F. Bianchi, *La disputa di Barcellona, Sefer Vikkuach Ramban*, Edizioni Lamed, Roma 2000, p. 77-78) mettendone in rilievo la continuità linguistica con l’ebraico medievale. Abraham David (The Jewish National and University Library, Hebrew University), “*The Legend of the Jewish Pope as connected to Rashba’s son in Barcelona*” analizza una delle più celebri leggende medioevali di origine tedesca, quella di un Papa di origine ebraica. Costui sarebbe stato rapito ed allevato da cristiani, ma una volta divenuto Papa avrebbe incontrato il padre e avrebbe scelto di ritornare all’ebraismo morendo sul rogo. La leggenda potrebbe contenere un nocciolo storico nella persona del-

l'antipapa Anacleto II Pierleoni discendente da una famiglia ebraica (1138), ma fu collegata in ambito catalano alla figura di Shelomoh ben Abraham ben 'Adret (RaSBA). Nelle ultime due relazioni Antoni Gonzalo. (Universitat de Barcelona) "*Ha-makom, 'el lugar de Dios, según Azriel de Girona y Barnett Newman*" ha presentato il pensiero teologico del cabalista Azriel di Girona, mentre Marionna Vernet (Universitat de Barcelona) "*Ramon Llull i el judaisme: un estudi basat en la visió lulliana dels jueus a partir del Llibre del gentil e dels tres savis*" ha affrontato il rapporto fra R. Llull e il giudaismo. Gli interventi del Presidente del Parlamento Catalano, E. Benach, di T. Calders per il comitato organizzatore e del presidente del congresso J. Ribera i Florit hanno chiuso il congresso.

Complessivamente sono state presentate 28 comunicazioni divise fra "*ponencia*" (relazioni di un'ora) e "*comunicació*" (venti minuti circa). Queste relazioni hanno toccato vari aspetti della storia economica e sociale, della lingua, della letteratura, della scienza degli ebrei nei territori di lingua catalana ed hanno visto impegnati, fianco a fianco, studiosi affermati e giovani ricercatori, in un clima proficuo e sereno, grazie anche alla splendida organizzazione e ospitalità. Da lavori del congresso è emersa tutta la forza del giudaismo catalano, spesso confuso con quello sefardita, ma portatore invece di una sua intrinseca originalità, come confermerà la pubblicazione degli atti di questo secondo congresso prevista per il giugno 2005.

Francesco Bianchi
viale P. Togliatti 284 b-2
I-00175 Roma
e-mail: francesco_bianch@hotmail.com

Convegno internazionale *Caltabellotta città natale di Guglielmo Raimondo Moncada nel contesto dell'ebraismo di Sicilia*, Caltabellotta (AG), 23 e 24 ottobre 2004.

Nei giorni 23 e 24 ottobre 2004 il Comune di Caltabellotta, situato nella parte sud occidentale della Sicilia, poco lontano dal mare, ha ospitato un convegno di studi, organizzato e coordinato dal prof. Mauro Perani, dedicato all'ebreo convertito Guglielmo Raimondo Moncada, *alias* Flavio Mitridate, orientalista di origine siciliana del XV secolo, che fu tra l'altro alla corte di Papa Sisto IV. La manifestazione è stata finanziata dal Comune stesso in collaborazione con il Dipartimento di Storia Mediterranea della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo e dell'Officina di Studi Medievali di Palermo: quest'ultima curerà la pubblicazione degli atti. Sono intervenuti studiosi di diverse Università italiane, europee e israeliane esperti dell'argomento.

Il piccolo centro montano, costituito da un ordito di case strette intorno alla cima del monte Castello, da dove la vista si perde all'infinito verso il mare e il territorio circostante, ricco di memorie di un antico e suggestivo passato, è stata una cornice quanto mai appropriata per le due giornate di studio che hanno visto coinvolti studiosi di fama internazionale. La giudecca, con le sue vie strette, i passaggi coperti, gli spazi claustrofobici, ancora visibile nel tessuto urbano medievale, è da qualche decennio nota agli studiosi del Medioevo perché ha lasciato testimonianze archeologiche, architettoniche, documentarie che costituiscono connotazioni paradigmatiche per cogliere la fisionomia delle comunità ebraiche siciliane nel loro complesso.

Il protagonista del Convegno, personaggio sfuggente e misterioso, dalla vita a dir poco avventurosa, Guglielmo Raimondo Moncada *alias* Flavio Mitridate, figlio del rabbino Nissim Abu l-Farag, si formò probabilmente nell'ambiente dello *Studium* di Sciacca, l'Accademia di studi rabbinici nata nel 1447. Il nome scelto da convertito lascia intuire ch'egli fosse stato battezzato dall'omonimo conte di Adernò, Guglielmo Raimondo VI. Comune del resto era l'uso presso i nobili siciliani di far da padrini a musulmani o ebrei convertiti ponendo loro il proprio nome. L'appellativo Flavio, che in alcuni documenti degli archivi siciliani è preposto al primo, fu probabilmente assunto in occasione della conversione in omaggio a Giuseppe Flavio. Convertitosi probabilmente prima del 1466, Moncada nei pri-

mi anni '70 frequentò lo Studio di Napoli a spese di alcune *Universitates* siciliane; nel 1474 in Catalogna guadagnò la stima di re Giovanni partecipando alle prediche per convertire gli ex correligionari. A Roma, dove Moncada arrivò verso il 1477, si diffuse la sua fama di orientalista in grado di tradurre dall'arabo, dall'ebraico e dal caldaico. Fu nominato cappellano dal cardinale Giovanni Battista Cybo, vescovo di Molfetta (che nel 1486 salirà al soglio pontificio con il nome di Innocenzo VIII). Quest'ultimo probabilmente lo introdusse presso papa Sisto IV che gli concesse il priorato della cattedrale di Cefalù e lo nominò suo familiare. Nel 1481 all'apice della carriera Moncada predicò nel venerdì santo il *Sermo de passione Domini* e fu chiamato a svolgere la mansione di *lector* per le lingue orientali nello *Studium* romano.

Per conto del duca di Urbino, Federico da Montefeltro, che aspirava ad aggiungere libri rari alla sua collezione, Moncada scrisse l'*Urbinatè* lat. 1384, contenente le traduzioni di un'opera astromagica araba di Ali ibn al-Haytham, di un trattato arabo sul moto degli astri e delle sunne coraniche 21 e 22. Nel 1483, accusato di un misterioso delitto, della cui natura si sa ben poco, salvo che per alcuni cenni autobiografici secondo i quali si macchiò di omicidio su commissione, fu costretto ad abbandonare la corte pontificia, assumendo il nome di Mitridate, antico re del Ponto, e riparando in Germania dove tenne alcuni corsi accademici dedicati alla lingua ebraica. Tornato in Italia due anni più tardi iniziò a tradurre con il nome di Flavio Mitridate dall'ebraico al latino alcuni testi cabbalistici per Giovanni Pico della Mirandola, che utilizzò le conoscenze del convertito per diffondere negli ambienti colti la *qabbalah*, dimostrandone la possibilità di conciliazione con il cristianesimo e dando origine alla corrente della *qabbalah* cristiana.

Dal 1486 non si hanno più tracce documentarie relative a Moncada-Mitridate, da alcune testimonianze indirette si deduce che dovette essere stato incarcerato, non si sa se per via del crimine di cui si è detto, o per un altro delitto, quale potrebbe essere il giudaizzare, oppure la pederastia, della quale, almeno nelle note autobiografiche aggiunte al testo delle traduzioni, egli non fece alcun mistero. Alla morte di Pico nel 1494, i manoscritti con le traduzioni finirono alla Biblioteca Apostolica Vaticana.

L'ultima novità, quanto alle testimonianze documentarie, la più sorprendente forse, proviene dal testamento redatto nel 1491 dall'ebrea Stella de Bulfarachio, madre dell'ebreo convertito siciliano, che attesta l'origine caltabellottese di questo personaggio, finora ritenuto agrigentino. Questo ed altri documenti venuti alla luce per merito delle ricerche di Angela Scandaliato, rivelano l'interesse di Moncada per la città di origine e le relazioni con familiari ed ex correligionari di Caltabellotta e Sciacca.

Da qualche anno con un progetto comune l'Istituto di Giudaistica della Freie Universität di Berlino e l'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento di Firenze portano avanti la pubblicazione delle traduzioni dall'ebraico in latino fatte da Mitridate per Pico. Il lavoro, che ha visto una prima pubblicazione con il testo «The Great Parchment» a cura di Giulio Busi, Simonetta Bondoni e Saverio Campanini, è tuttora in corso e costituisce un fondamentale contributo alla riscoperta di questo straordinario quanto originale personaggio del nostro Rinascimento.

La sessione del mattino della prima giornata è stata aperta da un intervento del sindaco di Caltabellotta, Calogero Pumilia, il quale ha puntualizzato quanto il convegno fosse l'occasione per una riflessione globale e da diversi punti di vista su Guglielmo Raimondo Moncada, «straordinario sfuggente ebreo convertito», e ha sottolineato l'importanza del recupero del passato da parte di qualunque comunità che voglia investire nel futuro. Particolare gratitudine è stata manifestata nei confronti del professor Mauro Perani cui va il merito dell'organizzazione e della consulenza insieme ai membri del comitato scientifico.

Mauro Perani (Università di Bologna), che ha presieduto la prima sessione dei lavori, ha chiarito il significato del logo scelto per il convegno: un'immagine tratta da un manoscritto miniato che rappresenta il corvo nel volo di ritorno all'arca di Noè dopo aver cercato invano terra asciutta e la colomba recante il ramoscello d'ulivo. Secondo il libro della Genesi infatti, dopo il diluvio, quando il livello dell'acqua cominciò a scendere, l'arca si posò sul monte Ararat e Noè mandò in esplorazione prima il corvo che ritornò senza aver trovato terra asciutta, poi inviò la colomba che tornò con il ramoscello d'ulivo. In questo caso la colomba recante l'ulivo, simbolo della terra ritrovata, della speranza,

ma anche della pace, rappresenta nel modo più proprio Caltabellotta che fu teatro della storica firma della pace del 1302 tra angioini e aragonesi dopo la guerra del Vespro.

Henri Bresc (Università di Parigi X-Nanterre, *L'ebraismo di Sicilia: caratteri generali e peculiarità*) ha tracciato le linee per la ricostruzione di un quadro generale della società ebraica di Sicilia in cui si inserisce il caso Moncada.

Caltabellotta nel '300 e '400 era la piccola capitale di una contea, in cui gli ebrei esercitavano la funzione di produttori e organizzatori della produzione, reinvestendo i capitali che arrivavano nell'isola dai mercanti stranieri. Artigiani ricchi, agiati imprenditori, gli ebrei siciliani sono da considerare, secondo Bresc, come una nobiltà all'interno dei paesi e non come un mondo rifiutato. L'isola di fatto non era nel '400 un ambiente ostile, non vi era la conflittualità registrata in Catalogna. Nella relazione sono state inoltre sottolineate alcune caratteristiche peculiari dell'ebraismo siciliano tra cui ad esempio la forte impronta culturale araba, rintracciabile soprattutto nella lingua parlata e scritta e nell'onomastica.

L'intervento di Alessandro Musco (Università di Palermo, *Gli ebrei di Sicilia e la circuitazione del sapere mediterraneo*), da collocarsi tra le relazioni di contorno al personaggio Moncada, che hanno caratterizzato la sessione del mattino, ha messo in evidenza i circuiti di formazione dei processi di produzione culturale fino al momento della formazione di Guglielmo Raimondo Moncada, evidenziando in particolar modo la vivacità culturale della Sicilia, terra di incontri mediterranei e di flussi di scambi culturali dal mondo orientale a quello occidentale.

Ad apertura della discussione Mauro Perani ha chiesto a Henri Bresc di individuare le tre principali differenze tra gli ebrei siciliani e gli ebrei della penisola. La discussione ha dato spunto ad un interessante momento di riflessione e confronto tra diverse situazioni vissute dalle comunità ebraiche italiane, per sottolineare somiglianze e discordanze. Secondo lo storico francese le differenze sono soprattutto di carattere economico: il rifiuto dell'usura nel contesto ebraico siciliano, rispetto ad esempio a comunità come quelle di Umbria, Toscana e Marche; l'assenza di un'elevata soglia di povertà che in Sicilia si registra solo dopo l'esilio del 1492; l'interesse diffuso, anche nei ceti meno elevati, per la cultura e la trasmissione del sapere; la presenza nell'isola di un ceto di intellettuali di non alto livello sociale. Affermazioni queste che suggeriscono di rivedere, almeno in parte, alcune riflessioni fatte in passato sulla povertà e il livello culturale degli ebrei siciliani.

Shlomo Simonsohn (Tel-Aviv University, *Guglielmo Raimondo Moncada, un converso alla convergenza di tre culture: ebraica, cristiana, islamica*) ha inserito la personalità e l'opera del Moncada, definito «un eroe improbabile» della metà del '400, nel quadro più generale storico-sociale culturale e politico del tempo. Ricostruiti alcuni dati relativi alla biografia di questo «personaggio enigmatico e misterioso per sua stessa volontà, per motivi che avevano forse a che fare con il suo carattere», Simonsohn si sofferma sul motivo della conversione del Moncada, non attestato da nessuna documentazione autobiografica o d'archivio, per ricollegarsi al quadro generale del clima conversionistico istauratosi in Sicilia con l'arrivo degli ordini mendicanti e al problema delle conversioni del popolo ebraico che sulla base teologica per i cristiani fu quasi un ossessione.

La relazione ha introdotto inoltre il tema del recupero del patrimonio della cultura greco-romana e dell'attività delle traduzioni dall'arabo e dall'ebraico ad esso collegato. A Moncada, che entra in scena nell'ultima fase di questo processo storico culturale che si concluderà nel '500, quando gli studiosi potranno fare a meno dell'opera del traduttore, va il merito di aver dato un grosso contributo alla convergenza tra la cultura ebraica e quella cristiana.

L'intervento di Nadia Zeldes (Tel-Aviv University, *Gli ebrei siciliani convertiti nel contesto del milieu interculturale mediterraneo*) ha affrontato il fenomeno dei *conversos* non riguardante, contrariamente a quanto si possa pensare, solo la penisola iberica. Sono stati esaminati vari aspetti relativi all'influenza degli ordini mendicanti e di certi ambienti spagnoli sulle conversioni e sulla formazione di una società persecutoria con effetti di breve periodo, che hanno arrecato danni agli ebrei nell'immediato della loro quotidianità e di lungo periodo, che hanno causato il declino della società ebraica. Forse non è solo una coincidenza il fatto che la conversione di Moncada sia avvenuta in un periodo in cui imperversavano in Sicilia le prediche di fra Giovanni da Pistoia, che ispirava la propria attività a Vincent Ferrer. La studiosa, interrogandosi sui motivi delle conversioni, con particolare riguardo alle

società del Mediterraneo meridionale (Italia del Sud, Provenza, Spagna), fa ricorso al ruolo giocato dalla dottrina di origine araba della dissimulazione ed al fenomeno del criptogiudaismo. Viene distinta la posizione del mondo cristiano del tempo, che tende ad attribuire la causa delle conversioni di massa degli ebrei al carisma dei predicatori, dalla posizione del mondo ebraico che spiega le conversioni con la necessità, di cui parla il filosofo ed esegeta ebreo portoghese Isac Abravanel (1437-1503), da parte degli ebrei di integrarsi con l'ambiente cristiano circostante.

Difficile dare delle stime sul numero dei convertiti prima del 1492: i dati in possesso tuttavia impongono, secondo la studiosa, una correzione dell'immagine idilliaca dell'isola tollerante proposta dalla storiografia del XIX secolo.

Saverio Campanini (Freie Universität di Berlino, *Guglielmo Raimondo Moncada traduttore di opere cabbalistiche*), entrando nel vivo del tema del convegno, ha trattato l'argomento delle glosse aggiunte da Mitridate alle traduzioni cabbalistiche dall'ebraico in latino compiute per Giovanni Pico della Mirandola. Queste annotazioni costituiscono la fonte più ricca di testimonianze biografiche, utili a chiarire alcuni lati della controversa personalità del traduttore. Campanini, che collabora attualmente al progetto dell'Università di Berlino per la pubblicazione delle traduzioni di Mitridate, edite solo in parte dal Wirszubski, ha sottolineato quanto Mitridate amasse alleggerire o arricchire il testo delle sue traduzioni con considerazioni di carattere privato, biografico, con bestemmie, battute, frasi salaci, sarcastiche e ironiche. Dalle glosse si intuisce l'attrazione del Moncada per i fanciulli, ma emergono anche i ritratti di alcuni personaggi dell'*entourage* di Pico della Mirandola e alcune note sull'*affaire* aretino, che vide coinvolto il giovane conte della Mirandola nel rapimento di una donna sposata di cui si era innamorato, moglie di Giuliano de' Medici. Attacchi sono diretti anche verso i pontefici Sisto IV, defunto, e Innocenzo VIII e addirittura al papa futuro accusato di sodomia. La maggior parte delle glosse sono di carattere personale, ma ve ne sono altre tecniche, sulla traduzione. Ogni volta che il testo ebraico gli sembra incompleto Moncada lo intuisce e lo annota e l'analisi dei testi ha effettivamente rilevato l'infallibile fiuto del traduttore per lacune o mancanze del testo originale, dovute probabilmente ad errori del copista del testo ebraico.

Le origini, la formazione culturale e il mondo familiare di questa misteriosa figura del Rinascimento italiano sono stati gli argomenti trattati da Angela Scandaliato (Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo, Sciacca, *Guglielmo Raimondo Moncada. Nuovi documenti sulla sua origine caltabellolese e sulla sua formazione saccense*). Lo studio di svariati documenti d'archivio, rogati dai notai di Sciacca e Caltabelotta, ha consentito di ricostruire alcuni momenti della vita del Moncada in Sicilia dopo la conversione e i legami mantenuti con gli ex correligionari di Caltabelotta. Uno di questi documenti contiene la firma autografa di Moncada.

Michela Andreatta (Università Ca' Foscari di Venezia, *Guglielmo Raimondo Moncada traduttore di Lewi ben Gershom (Gersonide)*) ha trattato l'argomento della traduzione ebraico-latina del *Comento al Cantico dei Cantici* di Lewi ben Gershom (Provenza, 1288-1344), eseguita da Flavio Mitridate per Pico della Mirandola, attualmente conservata, insieme alla traduzione del *Trattato sulla resurrezione dei morti* di Maimonide, nel ms. lat. 4273 della Biblioteca Vaticana. La relatrice ha introdotto il contesto della committenza e le caratteristiche materiali del manoscritto, passando poi, sulla base del raffronto tra testo latino e originale ebraico, all'analisi delle caratteristiche formali della traduzione, ovvero metodo, lessico, interpolazioni e trattamento dei lemmi biblici del Cantico.

Mauro Perani (Università di Bologna, *Le firme in giudeo-arabo dei Bulfarag, famigliari di Guglielmo Raimondo Moncada, in atti dei notai di Sciacca e Caltabelotta*) ha analizzato le quattro firme in ebraico e in giudeo-arabo di Brayono e Muxa, parenti di Guglielmo Raimondo Moncada e di Gaudio e Siminto Bulfarachio, fratelli di Nissim Bulfarag, padre del convertito. Le firme, insieme a quelle di altri ebrei di Sciacca, Caltabelotta e Polizzi Generosa, rintracciate in calce ad alcuni rogiti notarili, rappresentano un *unicum* nel panorama dell'ebraismo siciliano, da attribuire probabilmente ad un privilegio ottenuto da quelle giudecche di sottoscrivere nella loro lingua, il giudeo-arabo appunto, i contratti stipulati presso i notai cristiani. La grafia utilizzata è la semicorsiva sefardita, ciò non stupisce dato che la Sicilia nel Medioevo faceva parte dell'ambiente culturale sefardita. Alcune firme presentano un tratto più sicuro e sciolto, altre hanno un tracciato più stentato.

«Gli anni tra il 1481 e il 1486 costituiscono il culmine dell'attività nota di Guglielmo Raimondo Moncada come studioso e docente che sul limite del percorso – prima dell'arresto del marzo 1489 – incontra Giovanni Pico della Mirandola il suo allievo più illustre». Già dalle prime battute Angelo Michele Piemontese (Università di Roma “La Sapienza”, *Guglielmo Raimondo Moncada alla corte di Urbino*) ribalta la prospettiva storiografica che ha tradizionalmente messo in risalto la figura del filosofo rinascimentale, studioso della *qabbalah*, e lasciato in ombra il suo traduttore. Nel biennio 1480-1481 il prestigio e la fama del Moncada, traduttore, interprete e familiare di papa Sisto IV, si estendono anche presso Federico da Montefeltro. Mitridate inizia ad operare anche presso la corte di Urbino. Durante l'intervento sono stati presi in esame i ff. 51-156 del «Vaticano ebraico 357». Si tratta di un Corano scritto in caratteri ebraici, tradotto e commentato in latino da Moncada, vergato in scrittura rosso sangue, alla fine del quale si trova la sua firma autografa. È un codice che si riallaccia alla tradizione della trasmissione di testi arabi scritti in ebraico di cui Moncada è un esponente. Per conto del duca di Urbino, Federico da Montefeltro, Moncada confezionò anche l'«Urbinate latino 1384», attualmente conservato presso la Biblioteca Apostolica Vaticana in pergamena miniata, contenente tre testi diversi tra cui le sunne del Corano 21 e 22. Moncada esercitò la docenza delle lingue nello *studium urbis* a Roma: ebraico, arabo, caldaico, greco e latino, le cinque lingue conosciute dall'umanista completo, che formavano il pentagramma dello studio umanistico. La sua opera ci ricorda che l'Umanesimo non fu solo la rivalutazione dei testi latini e greci, ma di tutta una serie di testi scritti in altre lingue; di questo fenomeno egli fu, secondo Piemontese, uno dei principali rappresentanti. In questo senso vanno comprese la sua azione e la funzione delle sue traduzioni.

Harmut Bobzin (Università di Erlangen, *Guglielmo Raimondo Moncada as translator of coranic texts*) in apertura alla sessione del mattino del 24 ottobre, presieduta da Cesare Colafemmina (Università della Calabria), ha tracciato una storia delle più antiche traduzioni del Corano fino a quelle che deve aver impiegato Martin Lutero. Ai musulmani era vietato l'insegnamento o la vendita del Corano ai non musulmani. I cristiani nutrivano un interesse prevalentemente missionario per questo testo sacro, mentre gli ebrei invece ne erano meno interessati, come dimostrano le rare traduzioni in ebraico del testo. L'esame del Cod. Vat. Lat. 1384 induce lo studioso a non ritenerlo attribuibile a Guglielmo Raimondo Moncada a motivo della grafia e ad individuare una serie di errori (errori di udito). Nella sura 22, ad esempio, sarebbe rilevabile una scarsa correttezza della traduzione. L'autore del manoscritto Urbinate sarebbe comunque, secondo lo studioso, un convertito dall'ebraismo al cristianesimo.

Mauro Zonta (Università di Roma “La Sapienza”, *Guglielmo Raimondo Moncada traduttore di Maimonide*) ha esaminato il Ms. Vat. Lat. 4273, autografo di Mitridate, contenente la traduzione del *Trattato sulla resurrezione dei morti* di Maimonide, compiuta dall'orientista per Pico della Mirandola. Zonta ha preso in esame tre passi-campione del manoscritto. In alcuni casi la traduzione del testo in latino è molto fedele all'originale. Vi sono evidenti errori fondati sulla mediazione delle traduzioni dei Tibbonidi, (nota famiglia ebraica di origine provenzale di traduttori, i cui esponenti tra il XII e il XIII secolo tradussero dall'arabo, dal greco all'ebraico svariati testi, filosofici e scientifici, di grammatica, astronomia e matematica, ed ebbero così il merito di trasmettere e rendere fruibile il pensiero di studiosi greci, arabi ed ebrei alle comunità ebraiche di Francia e Germania). In altri casi invece il traduttore innova completamente il testo introducendo parole che non figurano nel testo originario e aggiungendo brevi frasi. È presente dunque il modello della traduzione dei Tibbonidi, seppure con qualche alterazione. Il confronto con l'originale arabo, se ci fu, si limita a poche parole. A parte questo trattato Moncada tradusse altre opere di Maimonide? Non è pacifico e non si può escludere. Tra i libri della biblioteca di Pico della Mirandola ci sono anche delle traduzioni di trattati di filosofia e medicina di Maimonide.

Edna Engel (The Hebrew Palaeography Project, Jewish National University Library, Jerusalem, *A Paleographical examination of Moncada's Hebrew autographic writing*) ha sviluppato un'analisi della scrittura, anzi dei vari tipi di scrittura di Flavio Mitridate dal punto di vista paleografico. Essi forniscono la tipica immagine di un copista ebreo del Rinascimento la cui scrittura è influenzata dai cambiamenti culturali. Sono state proiettate le immagini di vari manoscritti tra cui il 246 della Staatsbibliothek di Monaco di Baviera e il 202 della Biblioteca Casanatense. Nel XV secolo gli ebrei siciliani usavano la scrittura sefardita che aveva tre modi di scrittura: il tipo quadrato, il semi corsivo, il

corsivo. Mitridate le usa tutte e tre anche se in diversi periodi della sua vita; in particolare la sua scrittura corsiva ha un carattere stereotipato mentre quella del copista Nissim al-Faraji, suo padre, è una scrittura semicorsiva.

Tra gli interventi di chiusura del convegno quello di chi scrive, Viviana Mulè (Università di Pisa, *Gli ebrei di Caltabellotta e la famiglia de Luna*), che ha esaminato attraverso fonti d'archivio edite e non le relazioni intercorse tra la massima autorità comitale di Caltabellotta, i conti de Luna, e la locale comunità ebraica. Un clima di relativa tranquillità caratterizza gli anni di amministrazione di Antonio de Luna che stringe con gli ebrei soprattutto legami di natura affaristica. Interlocutori privilegiati del conte sono gli esponenti delle famiglie Bulfarachio (di cui faceva parte Moncada), Dayna, de Graciano, de Ixei, che, dediti all'allevamento, al commercio di panni e frumento, reinvestono il denaro guadagnato nel prestito (di cui svariati a favore dei conti locali) e vedono i propri interessi tutelati dai de Luna, almeno fino all'avvento del conte Carlo nel 1465, quando la situazione cambierà radicalmente.

In conclusione il convegno che per due giorni ha arricchito il piccolo centro montano di Caltabellotta è un segnale importante di recupero. Il comune investe sui percorsi della memoria, guardando al passato e una comunità che guarda al passato ha in sé le premesse per guardare avanti e costruire il proprio futuro. Questo evento è stato lo spunto per una riflessione sull'interculturalità e sulla ricezione dell'ebraismo in diversi ambiti culturali; in questo senso l'incontro tra i vari studiosi ha avuto il merito, attraverso il confronto dello stato delle ricerche dei vari ambiti disciplinari, di ribaltare una prospettiva di ricerche, se ancora ce ne fosse bisogno, che ha lasciato in ombra il traduttore di Pico della Mirandola, orientalista esperto nelle lingue umanistiche, nella *qabbalah*, nell'astrologia, poesia, filosofia, personaggio misterioso a tratti sfuggente, oggetto dell'interesse di un numero sempre maggiore di studi.

Gli Atti del Convegno sono in stampa e la loro pubblicazione, curata da Mauro Perani, è attesa per l'estate 2005 nella collana dell'Officina medievale dell'Università di Palermo.

Viviana Mulè
Università di Pisa
Dipartimento di Medievistica
Via Derna 1, I - 56126 Pisa
e-mail: niamh76@libero.it

**RECENSIONI
E
SEGNALAZIONI BIBLIOGRAFICHE**

GÉZA G. XERAVITS, *King, Priest, Prophet: Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library*, Brill, Leiden-Boston 2003 (Studies on the Texts of the Desert of Judah 47).

Il volume rappresenta la revisione della tesi di dottorato discussa dall'A. sotto la guida di F. García Martínez; esso si avvale delle più recenti acquisizioni qumraniche (specialmente la pubblicazione di alcuni frammenti inediti avvenuta negli ultimi anni) e, per questo, è uno studio accurato, puntuale e soprattutto aggiornato sui protagonisti escatologici positivi attestati nella biblioteca rinvenuta a Qumran (cfr. pp. 1-7). Il libro, dopo alcune considerazioni generali sull'escatologia qumranica (pp. 6-7) e dopo aver illustrato le attese di una figura escatologica positiva nella Bibbia ebraica (pp. 8-9), entra *in medias res*, e suddivide il materiale rinvenuto a Qumran in testi settari e non settari (p. 11), basandosi soprattutto sulla messa a punto di Devorah Dimant (cfr. *The Qumran Manuscripts: Contents and Significance*, in EAD.-L.H. SCHIFFMAN [curr.], *Time to Prepare the Way in the Wilderness: Papers on the Qumran Scrolls by Fellows of the Institute for Advanced Studies of the Hebrew University [Jerusalem, 1989-1990]*, Brill, Leiden 1995, pp. 23-58). Tra i testi settari Xeravits analizza 1QS IX,5b-11 (pp. 17ss.), 1QSa II,12bss. (pp. 25ss.), 1Qsb IV,8-V,29 (pp. 30ss.), CD VII,9-VIII,2; XIX,5-14 (pp. 38ss.), 4Q161 (pp. 51ss.), 4QMidrEsch, 4Q175, 4Q252 (pp. 59ss.), 4Q285 (pp. 63ss.), 11QMelch (pp. 68ss.), 1QM XI,7b-8 (pp. 77ss.); tra i testi non settari lo studioso considera 4Q246 (pp. 82ss.), 4Q369 (pp. 89ss.), 4Q458 (pp. 94ss.), 4Q521 (pp. 98ss.), 4Q541 (pp. 110ss.), 4Q 543-549 (pp. 116ss.). Oltre a questa analisi diacronica dello sviluppo dei messianismi qumranici, lo studioso offre un'accurata indagine del lessico inerente alle figure escatologiche positive. Per quanto concerne l'uso di משיח Xeravits osserva come 1QSa e 4Q252 (il primo copiato prima del 75, il secondo prima del 25) siano le più antiche attestazioni del termine come «titolo» (pp. 144-145); inoltre, sempre secondo lo studioso, il termine non viene usato solo ed esclusivamente nel senso regale e davidico, come accade in alcune attestazioni più tarde, ma, oltre al re (1QS, 1QSa, 4Q252, 4Q458), per designare sia il sacerdote (1QS, CD, 4Q375-376) che il profeta (4Q377, 4Q521); Xeravits ritiene che l'uso di משיח a Qumran sia esempio di una «escatologizzazione» del termine che si ritrova nella Bibbia ebraica. Altro titolo che Xeravits analizza è נשיא: egli osserva come il termine indichi o un essere angelico (cfr. *Shirot 'olat hashabbat*, 4Q401, l. 23, 1), o alcuni personaggi storici contemporanei (4Q423, 4QInstruction^g V,2), o il Davide storico, come in CD V,1, dove il מלך di *Deut.* 17,17 viene definito נשיא. Il termine ricorre anche in alcuni contesti in cui si parla della battaglia escatologica (ad es. 1QM, 4Q161, 4Q285); tra questi il testo più emblematico è 4Q285, dove il termine indica il capo militare della battaglia (cfr. 4Q161; CD VII,20-21). Per quanto concerne la cosiddetta terminologia «sacerdotale» (cfr. pp. 164ss.) lo studioso parte dal titolo כוהן (הראש): esso si ritrova o applicato al sacerdote escatologico senza un contesto militare (1QSa i 1-3 + ii 11-22) o sempre al sacerdote escatologico ma in un contesto militare (1QM ii 1 [4Q494 l. 4], XV,4; XVI,13 [4Q491 10 ii 13; 11 ii 11]; XVIII,5; XIX,11); anche il cosiddetto «interprete della Legge» viene rappresentato come una figura essenzialmente escatologica (cfr. CD VI,7; VII,18; 4Q174 i 11-12, con riferimento a *Num.* 24,17; 4Q175 interpreta *Deut.* 33,10 in riferimento al sacerdote escatologico; interessante è notare come il כוכב di *Num.* 24,17 venga associato al sacerdote escatologico anche in *Test. Levi* 18,3).

Un ampio *excursus* viene dedicato alla figura di Melchisedek così come attestata nei testi della biblioteca (pp. 191ss.). Xeravits parte dall'assunto che 11QMelch è una sorta di *pešer* su *Is.* 61,1-3; in questo testo l'attività di Melchisedek emerge da ii 5-14, dove la liberazione dal potere di Belial è afferente a un contesto escatologico. In sostanza lo studioso vede nel Melchisedek di 11QMelch un agente escatologico, di natura angelica, del giudizio divino (cfr. p. 204). L'ultima parte dello studio, che funge in un certo qual modo da sintesi, si occupa delle funzioni messianiche a Qumran (pp. 205ss.); Xeravits suddivide i testi a seconda della funzione messianica che presentano, da quella regale (1QS, 1QSa, 4Q252, 4Q258, 1Qsb, 1QM, CD, 4Q161, 4Q285) – riconducibile essenzialmente ad una rilettura di passi come *Is.* 10,33-11,5, *Num.* 24,15-19, *Am.* 9,11; *Gen.* 49,10 –, a quella sacerdotale, afferente soprattutto alla benedizione e alla preghiera (1QM XV,4; 4Q285 fr. 8; 11Q14, fr. 1 ii) e ai riti durante la guerra (1QM XVI,13 ss.), a quella

profetica (cfr. 1QM, CD II e VI, 4Q270, 4Q287, 4Q377, 4Q521 fr. 2 ii), dove viene rilevata, da un lato, l'attività escatologica delle figure profetiche senza il riferimento al termine משיח (1QS, 4Q175 o 4Q558) e, dall'altro, quella del precursore profetico del protagonista escatologico positivo vero e proprio (cfr. 11QMelch ii 20, con rimando a Is. 61,2b; il profeta appare insieme al Melchisedek angelico in un contesto di giudizio escatologico; in questo caso Xeravits nota i contatti con il Nuovo Testamento soprattutto per la figura dell'Elia redivivo come precursore del Messia; cfr. anche 1QS IX,11 e 4Q175).

Lo studio è puntuale e analitico, nonché aggiornato a livello bibliografico; vogliamo solo puntare l'attenzione su qualche elemento che non ci sembra esente da problemi. Innanzitutto la scelta di dividere il materiale qumranico in settario e non settario non ci sembra che sposti il problema di una definizione dei messianismi qumranici in relazione al mondo giudaico dell'epoca, nonché quello, ancora più spinoso, dello sviluppo diacronico dei messianismi qumranici. A cominciare da J. Starcky si è sempre osservata una compresenza, nella biblioteca di Qumran, di diversi messianismi, che gli studiosi hanno cercato di spiegare alla luce di uno sviluppo diacronico, quindi nel tempo, di diverse fasi storiche in cui si sarebbero succedute diverse concezioni messianiche. Il più recente tentativo, in questo senso, è proprio il lavoro di Xeravits, seguito da quello di L. Monti, dell'Università di Torino¹; pur senza voler negare la validità di questi approcci, vogliamo solo ricordare come la datazione paleografica di un manoscritto non sia diretta testimonianza della sua genesi storica: ogni tentativo di delineare una «storia» dei messianismi qumranici deve necessariamente partire dalla datazione paleografica dei diversi manoscritti, ma questa datazione non è sempre riconducibile alla genesi storica di un determinato documento. Un esempio può apparire indicativo: K. Atkinson, sulla base della datazione paleografica, ha visto nel messianismo davidico attestato a Qumran una reazione antierodiana, dato che i manoscritti che presentano questo tipo di attesa escatologica sono tutti riferibili, paleograficamente, a quel periodo (cfr. K. ATKINSON, *On the Herodian Origin of Militant Davidic Messianism at Qumran: New Light from Psalm of Solomon 17*: «Journal of Biblical Literature» 118 [1999], pp. 435-60; *On the Use of Scripture in the Development of Militant Davidic Messianism at Qumran: New Light From Psalm of Solomon 17*, in C.A. EVANS [cur.], *The Interpretation of Scripture in Early Judaism and Christianity: Studies in Language and Tradition*, Academic Press, Sheffield 2000, pp. 106-123). Certamente Xeravits non si fonda solo sulla datazione paleografica dei manoscritti, per cui il suo tentativo appare piuttosto equilibrato e soprattutto senza pretese onnicomprensive; ciononostante è importante tenere presente che il problema di uno sviluppo diacronico dei messianismi qumranici non è esente da incertezze, soprattutto – e in questo l'analisi di Xeravits è esempio illustre – perché deve necessariamente basarsi su una qualsiasi delle ipotesi sulla genesi della comunità di Qumran. Xeravits si fonda, sostanzialmente, sull'ipotesi di Groningen, ma – come è stato osservato da più parti – il problema dell'origine del gruppo qumranico è tutt'altro che chiuso con essa²; per questo anche la suddivisione del materiale in settario e non settario, sebbene tenga presente una tradizione di studi accreditata, ciononostante non è esente da arbitri e incertezze: ad es. che cosa induca Xeravits a considerare 4Q246 un testo «non settario» non viene detto (cfr. pp. 82ss.)³.

¹ Cfr. L. MONTI, *Attese messianiche a Qumran: una comunità alla fine della storia*, «Henoch» 26 (2004), pp. 25-61.

² Su questo vd. la recente e puntuale rassegna di L. GUGLIELMO, *Micae Qumranicae. I manoscritti di Qumran a quasi sessant'anni dalla scoperta*, «Papyrologica Lupiensia» 12 (2003), pp. 99-114.

³ È noto quanto la cosiddetta «Apocalisse aramaica» (4QApocalisse aramaica [4Q246 = 4QpsDan^d]) sia stata al centro di un vasto dibattito tra gli studiosi; cfr. bibliografia e *status quaestionis* in E.M. COOK, 4Q246, «Bulletin for Biblical Research» 5 (1995), pp. 43-66 e F.M. CROSS, *The Structure of the Apocalypse of «Son of God» (4Q246)*, in S.M. PAUL-R.A. KRAFT-L.H. SCHIFFMAN-W.W. FIELDS (eds.), *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, Brill, Leiden 2003, pp. 151-158 (Vetus Testamentum Supplement Series 94). Cfr. anche J. ZIMMERMANN, *Observations on 4Q246: The «Son of God»*, in J.H. CHARLESWORTH - H. LICHTENBERGER - G.S. OEGEMA (eds.), *Qumran-Messianism: Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*, Mohr, Tübingen 1998, pp. 175-190.

Per quanto riguarda il rapporto tra Qumran e i messianismi giudaici precedenti e contemporanei, Xeravits parte dall'assunto che non è possibile parlare di messianismo per l'Antico Testamento (cfr. p. 9); certamente è vero che il messianismo – nell'ambito dell'Israele antico – non è realtà ammissibile in maniera univoca, anche perché spesso alcune interpretazioni possono essere influenzate da letture che successivamente hanno interpretato, in chiave messianica, alcuni luoghi (per non parlare della LXX che ha spesso «messianizzato» alcuni luoghi⁴ spostandoli dal senso originario verso una maggiore escatologizzazione); ma è pur vero che è possibile parlare, almeno per alcuni ambiti piuttosto ristretti, almeno di prodromi di una «attesa messianica» nel senso di un'attesa di una figura escatologica positiva (cfr. *Ger.* 23,5-6; *Am.* 9,11; *Is.* 11,1; *Mi.* 5,1; *Ez.* 34,23-24; 37,24-25; *Mal.* 3,23-24; *Deut.* 18,18-19); è chiaro che il discorso è, per questo specifico ambito cronologico e tematico, estremamente complesso, ma è pur vero che ogni discussione che voglia essere storica deve cercare di prescindere, il più possibile, da problemi teologici almeno secondo le diverse teologie moderne e contemporanee: certamente il fatto che un tipo di messianismo fosse già presente nell'Israele più antico darebbe maggiore consistenza storica ad una lettura in chiave cristologica di numerosi luoghi del cosiddetto Antico Testamento (così come l'attenuazione del messianismo nell'Israele più antico giustificerebbe la lettura «spirituale» del messianismo oggi molto in voga in certi ambienti ebraici); ma è questa un'operazione storicamente legittima? Sul problema di un'origine del messianismo già a partire dall'VII secolo, ad esempio, è stata recentemente proposta un'interpretazione a partire dal *Sal.* 72: E. Cortese ritiene che questo Salmo, nella sua lettura chiaramente «messianico», debba essere datato al VII secolo (*Che Messia? Per quali poveri?*: «Lateranum» 41 [1991], pp. 41-60; *Come sbloccare l'attuale esegesi messianica*: «Lateranum» 46 [1996], pp. 33-45, soprattutto contro J.-M. Auwers, *Les Psaumes 70-72. Essai de lecture canonique*: «Revue Biblique» 101 [1994], pp. 242-257; ulteriore bibliografia sul problema è in E. CORTESE, *Formazione, redazione e teologia dei «Salmi di Davide»*, EDB, Bologna 2004, pp. 142-143); la cosa è certamente possibile (oggi quasi tutto è possibile!), ma è storicamente legittima? O è solo un tentativo di giustificare una lettura teologica, per quanto autorevole essa sia, sfruttando delle argomentazioni che pretendono di essere storiche? Un tentativo storicamente più equilibrato di rinvenimento di concezioni messianiche nell'Israele più antico (sebbene non si arrivi, come Cortese, al VII secolo!) è invece quello di A. Laato, *A Star Is Rising: The Historical Development of the Old Testament Royal Ideology and the Rise of Jewish Messianic Expectations*, Scholars Press, Atlanta 1997 (ma molte delle sue letture di luoghi derivanti dal profetismo rimangono piuttosto ipotetiche). Noi riteniamo che non si possa parlare di un vero e proprio messianismo (nel senso di concezione unitaria e monolitica) nell'ambito dei diversi scritti entrati a far parte della Bibbia ebraica; ciononostante, però, è importante tener presente come sia storicamente documentabile l'esistenza di prodromi di concezioni messianiche almeno in alcuni luoghi, prodromi che hanno permesso il successivo sviluppo di concezioni messianiche più ampie e articolate quali quelle attestate a Qumran o nel *Libro delle Parabole*⁵.

⁴ Cfr. A. SPARKS, *The Influence of Messianic Expectations on the Masoretic Texts, Qumran Scrolls and Septuagint*, «Keshet» 15 (2002), pp. 2-21; *contra* alcuni eccessi della tesi classica di una LXX che messianizza ovunque cfr. J. LUST, *Messianism in Ezekiel in Hebrew and in Greek, Ezek 21:15(10) and 20 (15)*, in PAUL-KRAFT-SCHIFFMAN, *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, cit., pp. 619-631 e gli studi, già pubblicati, raccolti in Id., *Messianism and the Septuagint*, Peeters, Leuven 2004.

⁵ Su tutto questo cfr. G. JOSSA, *Dal Messia al Cristo. Le origini della cristologia*, Paideia, Brescia 2000², pp. 1ss. che riprende, in alcuni punti, M. HENGEL, *Il Figlio di Dio. L'origine della cristologia e la storia della religione giudeo-ellenistica*, Paideia, Brescia 1984. In alcuni punti Xeravits sembra appoggiare la tesi di K.E. Pomykala sulla non attestazione del messianismo davidico nel giudaismo del periodo ellenistico-romano al di là della comunità di Qumran: cfr. *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism. Its History and Significance for Messianism*, Scholars Press, Atlanta 1995. Ma, al di là della sua attestazione all'epoca di Gesù, appare indubbio ad alcuni studiosi il fatto che l'unica concezione messianica riconosciuta come tale da tutti i Giudei, al di là dei singoli gruppi, fosse quella davidica, come provato dalla preghiera delle diciotto Benedizioni, e dalla tradizione neotestamentaria dei vangeli, dove la speranza davidica è il presupposto comune della fede del popolo e dei di-

Per quanto riguarda lo specifico di alcune interpretazioni di Xeravits di singoli testi qumranici ci preme sottolineare come la lettura del fr. 4Q246 in riferimento al messianismo davidico non sia unanimemente riconosciuta da tutti gli studiosi; si va dalle posizioni di J.J. Collins – che vede nel simbolo una variante dell’attesa del messia Figlio dell’Uomo – a quella di M. Hengel sulla lettura collettiva, come nel testo di *Dan.* di riferimento; ricordiamo, però, come il frammento sia estremamente mutilo proprio nella parte che riguarda il personaggio del Figlio di Dio, come opportunamente ricorda E. Puech, per cui ogni interpretazione non può che essere altamente ipotetica⁶. Per quanto concerne l’interpretazione del cosiddetto Melchisedek di 11QMelch Xeravits non cita i recenti studi di F. Manzi; questa mancanza rappresenta, a mio avviso, una lacuna bibliografica, lacuna che va ad affiancarsi a quelle – spesso volontarie – soprattutto degli studiosi di area anglofona che non amano citare bibliografia italiana il più delle volte per problemi di comprensione linguistica (sebbene l’ammissione non sia mai esplicita, perché ciò che non viene citato semplicemente *non lo si conosce*). Ripercorriamo, per sommi capi, le argomentazioni di Manzi sul testo qumranico: per lo studioso italiano il personaggio di 11QMelch non è altro che una rappresentazione di Dio secondo l’epiteto מלכי־צדק, forma arcaizzante per dire “il mio re (è) giustizia” (titolo di Dio espresso allo stato costruito singolare con *hireq compaginis*)⁷; per Manzi, inoltre, in 11QMelch ii 15,18 i titoli משיח הרוח, משיח e נגיד non si riferiscono al Messia, ma a Dio stesso (vd. *Melchisedek e l’angelologia...*, cit., pp. 59-60, nn. 157-158). Xeravits non esclude che il personaggio citato possa essere un angelo, visto che in 4Q374 e

scepoli (cfr. G. Jossa, *Giudei o cristiani? I seguaci di Gesù in cerca di una propria identità*, Paideia, Brescia 2004, pp. 57-58). Altro problema è se questa attesa fosse considerata sufficiente all’epoca di Gesù da tutti i gruppi (cfr. R. KIMELMAN, *The Messiah of Amidah: A Study in Comparative Messianism*, «Journal of Biblical Literature» 116 [1997], pp. 313-320); ma in questa sede quello che ci preme sottolineare maggiormente è il fatto che solo per «Messia (figlio di David)» è possibile parlare di «titolo messianico». Per «titolo» intendiamo un termine tecnico che automaticamente identificava una funzione, al di là dei singoli demarcatori di identità dei singoli gruppi sociali, un po’ come il termine *Caesar* o *Augustus* nell’epoca successiva ad Augusto. Per le altre figure escatologiche positive, di contro, se si vuole mantenere il termine «titolo», questo andrà utilizzato solo in relazione al gruppo che sta dietro al singolo testo e non in senso generale o in riferimento al più vasto giudaismo del periodo ellenistico-romano.

⁶ Cfr. E. PUECH, *Fragment d’une apocalypse en araméen (4Q246 = pseudo-Dan^d) et le ‘Royaume de Dieu’*, «Revue biblique» 99 (1992), pp. 98-131; *Notes sur le fragment d’apocalypse 4Q246 – Le Fils de Dieu*, «Revue biblique» 101 (1994), pp. 533-558. Per la tesi di J.J. Collins cfr. *The Son of God Text from Qumran*, in M.C. DE BOER (ed.), *From Jesus to John: Essays on Jesus and New Testament Christology in Honour of Marinus de Jonge*, Academic Press, Sheffield 1993, pp. 65-82; per quella di M. HENGEL cfr. *Il Figlio di Dio*, cit., pp. 71 s. Altra bibliografia è presente nella puntuale messa a punto di F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran*, Brill, Leiden 1992, pp. 162-179.

⁷ F. MANZI, *Melchisedek e l’angelologia nell’Epistola agli Ebrei e a Qumran*, PIB, Roma 1997 (Analecta Biblica 136), pp. 51ss. Vd. anche *La figura di Melchisedek: saggio di bibliografia aggiornata*, «Ephemerides Liturgicae» 109 (1995), pp. 331-349; *La figura qumranica di Melchisedek: possibili origini di una tradizione letteraria del primo secolo cristiano?*, in E.A. LIVINGSTONE (ed.), *Papers Presented at the Twelfth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford, 1995*, Peeters, Leuven 1997 (Studia Patristica 30), pp. 61-70; *Interrogativi, discussioni e conferme sul binomio Melchisedek ed angelologia nell’Epistola agli Ebrei e a Qumran*, «Scuola Cattolica» 129/4 (2001), pp. 683-729; *Una recente ricerca su Melchisedek e l’angelologia nell’Epistola agli Ebrei e a Qumran*, «Archivio teologico torinese» 8 (2002), pp. 301-324; Manzi, in parte, riprende la tesi del Milik, ma la riformula ritenendo il concetto di «ipostasi divina» troppo vago (*Melchisedek e l’angelologia...*, cit., pp. 70-71); per lui il personaggio di 11QMelch non è un essere angelico con funzioni escatologiche, ma un epiteto per definire Dio stesso (*ibid.*, pp. 82-94). Ma, al di là della vera identità del personaggio, anche Manzi ne rileva l’assoluta centralità nell’era escatologica (*ibid.*, pp. 94-96). Per la tesi del Milik si veda *Milkî-šedeq et Milkî-reša’ dans les anciens écrits juifs et chrétiens (I)*, «Journal of Jewish Studies» 23 (1972), pp. 95-144. Xeravits riprende sostanzialmente, tra gli altri, le tesi di P.J. KOBELSKI, *Melchizedek and Melchireša’*, Catholic Biblical Quarterly Press, Washington 1981 (CBQ.MS 10), che riprende J. CARMIGNAC, *Le document de Qumrân sur Melkisèdeq*, «Revue de Qumrân» 27 (1970), pp. 343-378.

4Q377 è attestata l'angelizzazione di Mosè⁸; ciononostante per lo studioso olandese Melchisedek, proprio perché è l'antagonista di Belial e non è identificato con Dio (mai nel testo אלֹוֹהִים o לֹא si riferisce a Dio; la forma la di *Sal.* 82,1 si riferisce, in 11QMelch ii 14, ai membri dello stuolo che accompagna il messia), si riferisce a un angelo glorificato (p. 204). L'argomentazione di Manzi sull'elemento paleografico non viene presa in considerazione dallo Xeravits, il quale critica la tesi di Milik sull'ipostasi divina del personaggio citato nel testo qumranico; è interessante notare come questa posizione di Milik venga ugualmente rivista dal Manzi il quale, pur partendo dalle argomentazioni di Milik, ritiene il concetto di «ipostasi» troppo vago (cfr. *Melchisedek e l'angelologia...*, cit., pp. 70-71). Non vogliamo entrare nel merito della questione in maniera troppo particolareggiata: ricordiamo, però, come non sia da escludere il fatto che il personaggio possa rappresentare una vera e propria ipostasi di Dio, come riteneva il Milik. Il problema è certamente spinoso: ma anche se il personaggio rappresenta Dio stesso, il fatto che lo si nomini con un epiteto indicante una ben precisa funzione non esclude una sua fattezze ipostatica. Il concetto di ipostasi è molto ampio, ma è indubbio che per quanto riguarda concezioni del giudaismo del secondo Tempio ciò che per noi è vago poteva non esserlo in quel determinato periodo storico; fenomeni quali la Voce, la Parola, la Sapienza sono «ipostasi» nel senso che rappresentano funzioni di Dio stesso; in questo la definizione del Milik resta, a mio avviso, valida: l'ipostasi divina è come «le Dieu transcendant lorsqu'il agit dans le monde» (*Milkî-sedeq...*, cit., p. 125)⁹.

Resta, comunque, al di là del problema di 11QMelch, che il volume di Xeravits rappresenta il più aggiornato e ampio studio sui messianismi qumranici; esso è un vero e proprio *vade mecum* indispensabile per orientarsi in quel vasto dedalo che è la qumranologia recente e, più in particolare, lo studio dei messianismi qumranici, snodo centrale per contestualizzare e comprendere meglio il complesso quadro delle attese messianiche della Palestina dell'epoca di Gesù.

Luca Arcari
 Dip.to di Discipline Storiche «Ettore Lepore»
 Università di Napoli, Via Marina 33,
 I-80133, Napoli
 e-mail: lucaar@infinito.it

⁸ Cfr. C.H.T. FLETCHER-LOUIS, *4Q374: A Discourse on the Sinai Tradition. The Deification of Moses and Early Christology*, «Dead Sea Discoveries» 3 (1996), pp. 236-252; *Some Reflections on Angelomorphic Humanity Texts among the Dead Sea Scrolls*, «Dead Sea Discoveries» 7 (2000), pp. 292-312. Su 4Q377 vd. J. ZIMMERMANN, *Messianische Texte aus Qumran*, Mohr, Tübingen 1998, pp. 332-342.

⁹ Sul testo di 11QMelch vd. l'ulteriore bibliografia citata in A.S. VAN DER WOUDE, *Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI*, «Oudtestamentische Studiën» 14 (1965), pp. 354-373, J.A. FITZMYER, *Further Light on Melkizedek from Qumran Cave 11*, «Journal of Biblical Literature» 86 (1967), pp. 25-41 e P. SACCHI, *Esquisse du développement du messianisme juif à la lumière du texte qumranien 11QMelch*, «Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft» 100 (1988), pp. 202-214. In passato l'interpretazione angelica del personaggio era controversa: secondo M. DE JONGE-A.S. VAN DER WOUDE, *11QMelchizedek and the New Testament*, «New Testament Studies» 12 (1965), pp. 301-326 l'intenzione dell'Autore era quella di identificare Melchisedek con il profeta che precede i due messia (*Is.* 61,1). La critica di Monti alla tesi di Manzi (vd. *Attese messianiche...*, cit., pp. 43-44, n. 85) mi sembra non molto calzante; è chiaro che ogni interpretazione di un testo muta a seconda della prospettiva con cui si guarda ad esso e a seconda delle diramazioni che possono essere scorte se da una prospettiva «nucleare» si passa ad una più vasta, che possiamo definire «cellulare» (mi sia permessa la metafora!). Ma resta il fatto che la prospettiva di Manzi, proprio perché *metodologicamente* proiettata verso una prospettiva *nucleica*, andrebbe contrastata proprio da quella prospettiva e non da una prospettiva completamente opposta. A ciò si unisca che l'affermazione di Monti circa il sostanziale isolazionismo del Manzi non è propriamente vera, visto che egli non fa altro che riprendere, correggendola in alcuni punti, la tesi che fu già del Milik, tesi che il Monti non cita nella sua discussione su 11QMelch (cfr. *Attese messianiche...*, cit., pp. 43-45). L'interpretazione di 11QMelch in riferimento ad un messia celeste, escatologico e non umano, viene difesa anche da F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Las tradiciones sobre Melquisedec en los manuscritos de Qumrán*, «Biblica» 81 (2000), pp. 70-80.

M. PERANI & E. SAGRADINI, *Talmudic and Midrashic Fragments from the 'Italian Genizah': Reunification of the Manuscripts and Catalogue*, Giuntina, Florence 2004, "Quaderni di Materia giudaica" n. 1, ISBN 88-8057-204-0, € 30.

The catalogue reviewed here includes all the Talmudic fragments insofar recovered from book and document bindings throughout Italy, from Palermo in the south to Milan in the north. The indefatigable Prof. Mauro Perani and his assistant Dr. Enrica Sagradini have prepared a comprehensive catalogue of all the fragments of *Mishnah*, *Tosefta*, *Talmud Yerushalmi*, *Babylonian Talmud* and *Rif's* (R. Isaac Alfasi) code (*Sefer Halakot*), as well as a few Midrashic fragments – totalling 529 items revealed in 63 institutions throughout Italy. This is an impressive result of over twenty years of meticulous activity, highly appreciated by scholars of Hebrew manuscripts in a wide array of subjects. Through painstaking efforts, some 8,000 fragments were collected, ranging from complete bi-folios to minuscule strips of parchment. The scope of the compositions extends from common Bible and prayer book fragments to important and rare works hitherto unknown, including *unica*. Prof. Perani published most of this material in an extensive series of articles and catalogues, arranged by the location of the finds or by their subject. This unexpected mass of novel material has taken scholars by surprise and occupies in recent years a seat of honour in many scholarly discourses. Due to its position in the research of Hebrew manuscripts it has gained an apt designation: the 'European Genizah' or 'Italian Genizah' – at a par with the 'Cairo Genizah'. Prof. Perani has also lectured widely and organized symposia, bringing the subject to the attention of wide circles. An important symposium took place some years ago in Jerusalem under the joint auspices of the Israel Academy of Sciences and Humanities, the Hebrew University and the Italian Ministry of Cultural Affairs. The lectures appeared in the volume: *The Italian Genizah*, in Hebrew (Jerusalem 1998) and in an extended Italian version updated by Prof. Perani (Bologna 1999)¹⁰.

The innovation of this catalogue rests in its exposure of these fragments in their 'reunified' condition, each restorable fragment reassembled into its original copy. The catalogue focused on the palaeographic and codicological research of the fragments, which is conducive to reunifying the original manuscripts. Dr. Sagradini specialized in this direction of research and has recently published an article in the field (*Materia giudaica* 2003)¹¹. The fragments are arranged in this catalogue chronologically, from early to late copies. It opens with an early copy (10th century?) of the *Tosefta* and ends with a late copy of the *Rif* (15th century) – a total of 151 copies made up of circa 475 fragments, inscribed in Italian, Ashkenazi, Sephardic and Oriental hands. Each copy is accompanied by a detailed listing of its fragments, description of the writing material, order of folios, type of handwriting – date and origin, provenance, date of reuse, and any other relevant information. The volume is accompanied by detailed appendices, consisting of indices of the compositions, the libraries and archives, dates of the manuscripts and of their reuse, detailed palaeographic tables, a comprehensive bibliography and finally, 162 fine facsimiles representing each one of the manuscripts. The catalogue is prefaced by interesting overviews of the material and illuminating summaries by Prof. Günter Stemberger of the University of Vienna and Prof. Perani himself.

The practice of re-usage of Hebrew manuscripts in book bindings attracted the attention of scholars already in the past, e.g. De Rossi in the 18th century; and Steinschneider in the 19th. Since the second half of the 19th century, such fragments were published in a variety of subjects, including *Babylonian Talmud* fragments, chiefly from Austria (e.g. Vienna and Melk) and Germany (e.g. Bonn and a sizeable collection at Trier); and since the early 20th century – from Italy as well. The late Prof. Umberto Cassuto published an essay on fragments found in Italy (Rome

¹⁰ M. PERANI (cur.), *La «Genizah italiana»*, edizione ampliata ed aggiornata (70 pagine di appendici) degli *Atti del convegno di Gerusalemme del 9 gennaio 1996*, Il Mulino/Alfa Tape, Bologna 1999.

¹¹ E. SAGRADINI, *I frammenti talmudici della «Genizah italiana»*, in «Materia giudaica» VIII/1 (2003), pp. 139-144, Giuntina, Firenze 2003.

1915). The systematic search in Italy was furthered in the 1970s by Dr. Pier Francesco Fumagalli, investigating the archives of Cremona. Shortly thereafter, Prof. Giuseppe Sermoneta of the Hebrew University took on the cause and established the administrative framework facilitating further searches. Since the 1980s we have been fortunate to benefit from Prof. Perani's extensive and thorough work, here presented in precise and concise form in one branch of Hebrew literature – the Talmudic manuscripts.

The catalogue presents the remains of 159 original copies, divided as follows: seven copies of *Mishnah*, two copies of *Tosefta*, seven of *Yerushalmi*, one hundred and fifteen of *Babylonian Talmud*, and twenty of *Rif* code; also, one Halakhic midrash and seven Aggadic Midrashim. This proportion is roughly consistent with the frequency of Talmudic classics in medieval times. Dominant by far is the *Babylonian Talmud*, wide-spread throughout the Jewish Diaspora, further back in its trail is the *Rif* code – a sort of concise *Babylonian Talmud* – and far-distanced, the *Mishnah* and *Yerushalmi*; and finally, the *Tosefta*, which was always very rare. A few generalized remarks are called for here:

beyond the obvious importance of this comprehensive catalogue of Talmudic material insofar revealed in the 'Italian Genizah', and the worthy undertaking of 'reunifying' the scattered fragments into their original codices, we now have the opportunity to view the material as a complete oeuvre. This affords a synoptic overview highlighting a few general attributes, some of which Profs. Stemmerger and Perani already indicated in their prefaces. I would like to indicate a further point provided by this complete catalogue:

since the initiation of the systematic listing of manuscripts of the *Babylonian Talmud* in the 19th century, the scholars involved (e.g. Furst, Lebrecht, Rabinowitz and others) had observed their striking rarity. Despite considerable progress made since, this reality has not changed radically. Apart from the unique renowned Munich Cod. Hebr. 95 (the complete single-volume *Talmud*, a *unicum* of all times), we possess at the most four to five copies (not always complete) of a tractate, inclusive of Oriental and Yemenite copies. As an example, the popular tractate *Qiddushin* boasts merely two manuscripts; tractate *Makkot* none, apart from a Yemenite exemplar. This dearth of Talmudic copies is particularly striking for genuine European manuscripts of the *Babylonian Talmud*.

I had long pondered on an apparently strange phenomenon: Italy is one of the major sources of Hebrew manuscripts in general. Here the *Talmud* had been printed in its entirety in a number of editions in the early 16th century. There were probably at the time a considerable number of Talmudic manuscripts, including the renowned Munich manuscript, which was in Padua in 1480, approximately at the same time that the *Talmud* was being prepared for print in Soncino. Nevertheless, not even a single copy of a *Talmudic* manuscript was preserved in Italy. Indeed, the Vatican Library has the largest collection of *Babylonian Talmud* manuscripts, but it reached its abode only in the 17th century from the Palatine collection in Heidelberg; the important volumes of the Magliabecchi collection in Florence had apparently been in non-Jewish hands since the 16th century (Parma 52 is no more than a late copy of the printed edition). We also know of at least two other important Talmudic manuscripts of Italian origin, but these were transferred in the 16th century by non-Jewish humanists from Italy: the Karlsruhe *Sanhedrin* manuscript in the Reuchlin collection (titled 'Yerushalmi') and the Leiden manuscript of the *Yerushalmi* from the Scaliger collection. Thus these are the only manuscripts of the *Talmud* that remained at the time in Italy. Moreover, the number of *Ashkenazi Talmud* manuscripts in libraries worldwide is also minimal, and it is doubtful whether any of these originates from Italy. E.g., the Ashkenazi manuscript of tractates from *Seder Qodashim* in the Paris Alliance-Israelite library reached Europe from the Orient, probably originating from the Cairo Genizah; and it now seems that the British Library manuscript 402 belongs to that very same copy. To sum up, the explanation of this phenomenon, which seemed very bizarre indeed, is apparent: the Papal edict of 1553, banning the *Talmud*, which particularly affected Italy.

It is now obvious from Prof. Perani's catalogue that indeed, a sizable number of Talmudic manuscripts actually existed in Italy at the time but they were destroyed. The catalogue now presents us with a total of 151 copies of Talmudic manuscripts in Italy, one hundred and fifteen (!) of these – volumes of the *Babylonian Talmud*. It seems reasonable to assume that the total number was even much greater than the sporadic copies recovered from bindings. The catalogue also demonstrates that the destruction of Talmudic manuscripts by cutting up the inscribed parchments into bindings took place particularly in times of anti-Talmudic decrees – i.e. from 1553 onwards (see pp. 124-125).

The combination of these two surprising facts – the apparent absence of Talmudic manuscripts in Italy on the one hand, and the large number of reused manuscripts scraps found in book bindings on the other – serve as clear evidence of the impact of the papal decrees against the *Talmud* (and not necessarily related to its printing).

*

And now a few more detailed remarks.

Mishnah: Out of the seven copies of the *Mishnah* of which fragments were recovered in the 'Italian Genizah', only one, the latest (T.CXXVI – Seder *Qodashim*, Modena – 14th cent.), comes with a commentary – the commentary of Maimonides in its Hebrew translation; all the remaining copies present a rare phenomenon in medieval European Hebrew manuscripts: a *mishnah* text void of commentaries. The *Mishnah* accompanied by Maimonides' commentary is the usual. The Hebrew translation of the commentary is of relatively late date: it was the outcome of the request of the Jewish community of Rome addressed to the famous Rashba (Sholomon ben Abraham Adret) in Barcelona to seek out a translator from the Arabic (*Seder Qodashim* was translated by Nathan'el the Physician in 1296). Five out of the remaining six copies are represented by a mere fragment of each, though they probably constituted complete copies, or at the least, complete *Sedarim*. (It seems reasonable that even T.LVII was originally a complete copy of the *Mishnah*, the colophon relating only to the end of *Seder Neziqin* and containing the two ensuing *Sedarim* as well.)

The prize find is no doubt the important copy (T.V - Nonantola etc.), distinguished not merely by its size (25 parchment folios in 17 fragments), but mainly by content. This manuscript includes the remains of 15 tractates representing five *Sedarim*: from the first (*Zera'im*) to the last (*Tohorot*), omitting only the fourth *sefer* (*Neziqin*). These are unmistakably the remains of an ancient (12th century) Italian manuscript of the *Mishnah*, inscribed on two columns and fully vocalized. It thus joins the rank of the two most renowned manuscripts of the *Mishnah*, also bi-columned and fully vocalized: the Parma manuscript (De Rossi 138) and the Kaufman manuscript (Budapest 50 - also Italian, purchased at the end of the 19th century from the Trieste brothers). These *Mishnah* copies represent the Eretz Yisrael-Italian tradition, in which *Mishnah* and *Talmud* were two separate *corpora* – in contrast to the Babylonian tradition, in which the *Mishnah* was incorporated in its entirety into the *Talmud* and had no independent existence, as I had already pointed out in the past (*Masoret ha-Mishnah* 1981)¹²: «Remains of Mishnayot from Tractates having a Bavli have been found only in Italian archives and libraries» (*ibid.*, p. 221, fn. 35). At that time, I was aware only of the remains of two copies (Viterbo, now T.XXVIII and Modena, now T.XCVII); but now we have four additional *Mishnah* copies without commentaries, again all from Italy – and to this day, none have been recovered outside of Italy. Regrettably, the condition of these copies is fragmentary, but we are fortunate that this important copy is a manuscript consisting of a considerable number of folios – and is possibly the earliest and most significant of all the Italian *Mishnah* manuscripts. The remains of this copy were found intermittently, at first by Prof. Sermoneta and subsequently by Prof. Perani and his team. They were scattered over four archives in the Modena region, having served in document bindings.

¹² Y. SUSSMANN, *Kitve-yad u-masoret-nusach shel ha-Mishnah*, [Manoscritti e tradizioni testuali della *Mishnah*], in *Proceedings of the VIIth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 1981, pp. 215-250.

Hopefully, the future has in store its further remains. The majority of these fragments was published by Prof. G.B. Sarfatti (see bibliography), who had already indicated their importance. This manuscript is now awaiting a full critical edition, in order to assess its position among the other Italian-Eretz Yisraeli *Mishnah* manuscripts, considered to represent the 'Urtext' of the *Mishnah*.

In reference to the *Mishnah*, we need only add that the *Seder Qodashim* manuscript (T.CXXVI) contains Tractate *Keritot* in addition to *Temurah*, and as already pointed out, also carries the Hebrew Maimonides commentary. The catalogue of the 'Mishnah Project' lists an additional Italian fragment with a Maimonides commentary, Bologna AS 619 (*Berakot*), as well as a fragment from Fossombrone (*Nazir*) (apud A. Luzzatto, *Lazio-Marche*, p. 71)¹³; and some parchment folios of the *Mishnah* from the Vatican Library (Ebr. 586 - *Ketubbot*).

Tosefta: Manuscripts of the *Tosefta* are extremely rare, but here two important copies were recovered. One of these is early, and by merit of supposedly being the earliest manuscript in this collection (10th century?! – very rare amongst Hebrew manuscripts), it is positioned at the head of the catalogue (T.I). Merely one folio and two small fragments are all that was preserved of this important manuscript, but the fact that they are the remains of two distanced *Sedarim* indicates that they originated from a complete copy of the *Tosefta*. Hopefully, further fragments of this manuscript are bound to surface. The second fragment (T.XLIII) is of later date. The two manuscripts have been discussed *in extenso*, and their importance duly pointed out by Profs Stemberger and Perani (see bibliography). Due to their uniqueness, they will probably engage further scholarly discourse in the future, particularly in the quest for evaluating their relative position within the other *Tosefta* manuscripts. Here I will only note that they are referred to once according to the Zuckerman edition and once according to the Liebermann edition.

Talmud Yerushalmi: Manuscripts of the *Yerushalmi* are also rare. As a rule, they were extremely rare throughout Europe and medieval scholars complained about their absence. It is therefore significant that a considerable number of fragments from different copies, all of the Oriental type, surfaced in the Cairo Genizah. Interestingly enough, the only two *Yerushalmi* manuscripts (Leiden and Rome) that ultimately fixed the text of the printed edition (Venice 1523) were in Italy at the time. And here, in the 'Italian Genizah', we have some 50 folios representing seven different copies – of three (out of the four) *Sedarim*. The largest manuscript (T.XLIX) consists of 35 folios, some complete, all in the library of the Savona Seminary, where they had been used as document bindings in 1555. All of these folios are of *Seder Neziqin*, from the first to the last tractate, indicating that it was originally a complete *Seder*. Particularly important are the remains of the early copy (T.II) of tractate *Neziqin*. My colleague Prof. David Rosenthal intends to publish a critical edition of these two manuscripts.

A regrettable mishap occurred with regard to the *Yerushalmi*: the facsimile printed on p. 324 is not the Vatican's *Yerushalmi Bava Qama* (T.CXLVI - Vat. Fr. 530.8) but rather *Bavli 'Avodah Zarah* (Vat. Fr. 530.20), which does not appear in the catalogue at all. This *Yerushalmi* fragment was fully published (including a facsimile) in 1935 by Aharon Freimann (*Tarbiz* 6:56-63), supplemented by Prof. J.N. Epstein's important remarks (see also, Yaakov Sussmann, *Mehqere Talmud I* [1990], p. 117)¹⁴. The two Vatican manuscripts were mixed up because they are located in the same folder at the Vatican library. Apparently, the Vatican material was not at the disposal of the authors (see T.XXIV, T.LXXXII, T.CXXXVI).

Babylonian Talmud: As already noted, the rarity of *Bavli* copies today is evident. It was widely spread throughout the ages, particularly in 15th and 16th cent. Italy, where Jewish migrants from varied countries assembled. The wide variety of Italian, Ashkenazi, and Sephardic

¹³ A. LUZZATTO, *Le pergamene ebraiche nel Lazio e nelle Marche*, in G. TAMANI e A. VIVIAN (curr.), *Manoscritti, frammenti e libri ebraici nell'Italia dei secoli XV-XVI*, in *Atti del VII Congresso dell' AISG, San Miniato 7-9 novembre 1988*, AISG «Testi e studi» 7, Carucci, Roma 1991, pp. 61-71.

¹⁴ SUSSMANN, *We-shuv li-Yerushalmi Neziqin*, [Ancora sul *Talmud* palestinese, *Neziqin*] «*Mehqere Talmud*» I (1990), pp. 55-133: 117.

copies found here is therefore not surprising at all. Due to the worldwide dearth of *Babylonian Talmud* manuscripts, every new find is a treasured addition. Though the variant readings still call for comprehensive research, some phenomena have already emerged. An engaging fact is that though we would have perceived Italy as explicitly preserving an Ashkenazi text tradition – serving Italian printers, and from them to all the subsequent printed editions – representatives of other text traditions were detected here. Most surprising is a single specimen (T.CXXXV - *Temurah*) in a distinct Oriental tradition, indicating not merely a variant but perhaps even a ‘different redaction’ of the *Bavli* (see David Rosenthal, *The Italian Genizah*, p. 105 [Hebrew]; p. 192 [Italian])¹⁵.

Rif: The number of *Rif* code fragments preserved in the Italian Genizah is relatively small as compared with *Bavli* (1:6). This possibly corroborates the assumption (hinted at by the presence of many copies of *Rif* in Italian libraries *vs.* nearly total absence of *Bavli*) that the papal edicts banning the *Talmud* did not seriously affect the *Rif* – a work nearly void of anti-Christian texts.

I again wish to stress my appreciation and admiration of Prof. Perani’s undertaking and wish Prof. Perani and his team successful continuance of their important work.

Yaakov Sussmann
Department of Talmud
The Hebrew University,
Jerusalem, ISRAEL
e-mail: sussmann@msec.huji.ac.il

ALAN F. SEGAL, *Life After Death: A History of the Afterlife in Western Religion*, Doubleday, New York-London-Toronto-Sidney-Auckland 2004.

Il presente volume rappresenta la sintesi di una ricerca durata svariati anni; la sua uscita deve, di conseguenza, essere valutata con grande attenzione, al di là della suggestione, comunque notevole, suscitata dal nome del suo autore, un vero protagonista – come è noto – dello studio sui rapporti tra giudaismo del secondo Tempio e cristianesimo delle origini e sulla relativa rivalutazione della «ebraicità» del cristianesimo antico. Non può non essere ricordato, in questo senso, lo studio – assolutamente fondamentale – sulla cosiddetta «eresia dei due poteri in cielo» che, nonostante risalga oramai agli anni ’70 (onde la relativa difficoltà di certe argomentazioni e di certe applicazioni metodologiche, soprattutto per quanto concerne la letteratura rabbinica come strumento per lo studio del cristianesimo delle origini), rappresenta una sorta di «classico» ancora validissimo (cfr. *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Brill, Leiden 1977 [SJLA 25]).

Lo studio che presentiamo è di grossa mole (quasi 600 pp., tutte assolutamente necessarie), eppure – ed è questo il primo aspetto che vogliamo sottolineare – assolutamente godibile nella lettura, mai eccessivamente pesante o troppo erudito, ma comunque preciso e ben argomentato; la sensazione che un lettore ha, al termine della lettura, è quella della «chiarezza», nel senso che rimane l’impressione di essersi fatti un’idea ben precisa della tematica trattata in una prospettiva ampia e diacronica. L’orientamento del volume è esplicitamente storico-religioso, nel senso che cerca di analizzare il fenomeno della vita *post mortem* nell’oriente antico partendo dalle più antiche civiltà per giungere poi al cristianesimo delle origini, momento di incontro (e, prima ancora, di scontro) tra il cosiddetto mondo orientale e l’impero romano.

¹⁵ D. ROSENTHAL, *Il contributo della «Genizah italiana» alla critica testuale della Mishnah, del Talmud babilonese e del Talmud palestinese*, in M. PERANI (cur.), *La «Genizah italiana»*, Il Mulino/Alfa Tape, Bologna 1999.

Lo studio analizza le concezioni della vita *post mortem* nell'Egitto antico (pp. 27ss.), in Mesopotamia e in Canaan (pp. 70ss.), per poi giungere al cosiddetto primo Tempio in Israele (pp. 120ss.) – dove viene evidenziato uno sviluppo che va da un vero e proprio silenzio sulla vita dopo la morte all'apparizione dello Še'ol, a luoghi come *Is.* 38,18-19, *Sal.* 88 e 115,17 e all'ammissione dell'esistenza dell'anima (*Nefes*) e dello Spirito (*Ruah*) – e, da quello, a scritti come *Giobbe* (pp. 146-153) e a figure come quelle di Enoch e Elia (cfr. *Gen.* 5,18-24; vd. pp. 154-157). Per quanto concerne il motivo dell'ascensione celeste nel giudaismo più antico Segal propende per influssi provenienti dal mondo iranico (egli rimanda a *Is.* 45,1a.36-37), spiegandoli storicamente sulla scorta di una notizia fornita da *Ezr.* 1,1-4 (cfr. *Is.* 66,1.12-16.22-23; cfr. pp. 199ss.). Per quanto concerne la credenza in una vita dopo la morte in ambiti «greci» (sebbene Segal osservi la sostanziale inadeguatezza di questo termine soprattutto per figure come quella di Esiodo), lo studioso non manca di rilevare le difficoltà ricostruttive soprattutto per i contrasti presenti in alcune fonti (ad es. le differenze tra Esiodo o Omero e le notizie inerenti ai Misteri di Eleusi, o con quelle dei miti sugli eroi, per non parlare della sostanziale unicità rappresentata dai miti orfici, dalla filosofia pitagorica, stoica, epicurea, di Platone, Aristotele; cfr. pp. 204 ss.); ciononostante egli nota, per il passaggio dalla supremazia della cultura in lingua greca a quella in lingua latina, l'importanza di alcune concezioni derivanti soprattutto da una ripresa omerica in Virgilio e da una ricontestualizzazione di elementi di derivazione soprattutto stoica nel precedente *Somnium Scipionis* di Cicerone. Per il giudaismo del secondo Tempio (cfr. pp. 248ss.) Segal parla del sorgere di una credenza in una vita beata dopo la morte (*Eccl.* 8,8; 11,1-2; *Sir.* 14,6-7), della nascita del concetto di resurrezione (cfr. *Ezech.* 37,11-14) e del relativo connubio tra martirio e resurrezione (cfr. *2Macc.* 7,22-23); per quanto concerne l'idea della resurrezione lo studioso la riconnette ad influssi zoroastriani, così come appare da *Is.* 24-27 e *Dan.* 12,1-3 (pp. 258-265). Per il giudaismo del secondo Tempio l'indagine di Segal sfrutta soprattutto la metodologia di indagine discendente dalle cosiddette scienze sociali, come si evince dalla trattazione sul binomio martirio/resurrezione (cfr. pp. 269-272) e dell'analisi del millenarismo in *Dan.* (che sfrutta abbondantemente le indagini di O. Plöger: cfr. pp. 285-294); per il *Libro delle Parabole* e per l'immagine del Figlio dell'Uomo lo studioso americano si riferisce soprattutto ad influssi derivanti dal mondo babilonese (cfr. pp. 272-281). Grande spazio, per il periodo del secondo Tempio, viene dedicato all'analisi delle comunità di *Daniele* e di Qumran (pp. 294-321); attraverso una metodologia comparatistica di derivazione sociologica, Segal classifica entrambi i gruppi nella categoria di «apocalittica». Al di là della validità di questa etichettatura (che comunque egli giustifica abbandonando ogni definizione letteraria di apocalisse: cfr. pp. 296-298), è interessante soffermarsi sulle conclusioni: sia Qumran che il gruppo che sta dietro a *Dan.* vengono descritti partendo dal concetto di «privazione» come presupposto base per la definizione di un movimento «messianico» (in questo Segal sfrutta le ricerche compiute da alcuni antropologi sul millenarismo della Malesia: cfr. pp. 311-312). Al concetto di «privazione» lo studioso aggiunge quello di «dissonanza», inteso come stato di ambiguità derivante dalla privazione (cfr. pp. 315-317), sfruttando le indagini sociologiche compiute sulle sette millenaristiche americane che sembrano offrire punti di contatto significativi con i concetti di martirio e vita *post mortem* (il caso di Jonestown in Guyana nel 1979 o di Waco Texas nel 1993). Le conclusioni su Qumran possono essere sintetizzate come segue: Segal vede nel gruppo qumranico una comunità millenarista e sacerdotale al tempo stesso (pp. 317-321) e la privazione del sacerdozio è la premessa per lo stesso millenarismo qumranico, avvicicabile a quello del gruppo di *Dan.* (non a caso entrambi i gruppi credono nella resurrezione e in figure mediatrici di tipo angelomorfo: vd. la trattazione alle pp. 303-308). Notiamo, a questo proposito, anche il riferimento a fatti drammaticamente attuali; nonostante la drammaticità degli eventi che hanno visto, negli ultimi anni, protagonisti l'America e gli ebrei, Segal – pur non disdegnando, secondo una metodologia sociologica, il ricorso al raffronto con fenomeni anche lontani nel tempo – si riferisce alla setta di Hamas e alle vicende ultime di Israele e palestinesi rimanendo comunque ancorato ad un ambito scientifico, e quindi sempre ricorrendo ad una problematicità valutativa, per analizzare ulteriormente – in una prospettiva comparatistico-sociologica – il rapporto morte/fede nell'al di

là in gruppi come quello di *Dan.* o di Qumran (cfr. p. 315), la cui «ambiguità di stato» era abbastanza comune nel mondo romano (p. 319). È utile richiamare, in questo senso, le lucide affermazioni che egli fa a p. 319: «While deprivation of both material needs or spiritual status is necessary for the development of apocalypticism, it, too, is not sufficient to produce an apocalyptic movement. To develop an apocalyptic cult, in contrast to a purely political movement, people must have a propensity to impose religious meanings upon events and must be searching for a more satisfactory system of religious values».

Un'ampia sezione dello studio si occupa, come era ovvio aspettarsi per la tematica trattata, delle apocalissi giudaiche del secondo Tempio (cfr. pp. 322ss.); Segal abbandona ogni definizione letteraria di «apocalisse», per concentrarsi su quella che J.J. Collins definisce «visione del mondo» apocalittica (cfr. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Eerdmans, Grand Rapids 1998b, pp. 13.21-22), senza interrogarsi eccessivamente sul problema di una identificazione storica concreta dei diversi gruppi ricostruibili dietro i testi apocalittici; la scelta non ci sembra completamente esente da problemi, ciononostante in un approccio di tipo sociologico risponde quanto meno ad una funzione ben precisa, che è quella – per dirla sempre col Collins – di evidenziare «that apocalypse is not simply ‘a conceptual genre of the mind’ but is generated by social and historical circumstances. On the broadest level ‘the style of an epoch can be understood as a matrix insofar as it furnishes the codes or raw materials – the typical categories of communication – employed by a certain society’» (cit. da R. KNIERIM, *Old Testament Form Criticism Reconsidered*, «Interpretation» 27 [1973], p. 464) (*The Apocalyptic Imagination*, pp. 21-22).

Grande spazio, come è ovvio considerando il tema del volume, viene dedicato ai viaggi ultraterreni riconducibili al giudaismo del periodo ellenistico-romano (cfr. pp. 322ss.); Segal cerca di indagare il problema di una loro effettiva realtà estatica, soprattutto analizzando il rapporto tra il sogno e il viaggio ultraterreno (p. 326) e il possibile impiego di tecniche sciamaniche nell'ambito dei gruppi che hanno prodotto simili testi (pp. 330-333); in questa impostazione metodologica vanno comprese le sezioni dedicate al «background neurologico del viaggio ultraterreno» (pp. 333-336) e all'analisi di tipo psicanalitico delle apocalissi e della letteratura della Merkavah (pp. 336-350). L'ultima parte del volume si occupa di quella che Segal definisce la «visione moderna dell'al di là» (pp. 399ss.); in questa sezione vengono inseriti i discorsi su Paolo, sui Vangeli (che Segal contrappone per certi versi a Paolo stesso), sulla letteratura pseudepigráfica (giudaica e protocristiana, anche se lo studioso non manca di notare come, in questi scritti, proprio per la forte presenza di materiali originariamente giudaici rilette e interpolati da gruppi protocristiani, una simile contrapposizione sia piuttosto labile sotto il profilo ermeneutico) come mezzo per contestualizzare la visione protocristiana della vita *post mortem*, per giungere poi alla trattazione sui Padri e i loro oppositori, i Rabbi, fino all'Islam. Chiude il volume una trattazione di ampio respiro su «Islam e l'al di là: musulmani, cristiani e il fondamentalismo giudaico», la cui acutezza e problematicità dovrebbe rappresentare un monito per la facili contrapposizioni che oggi – soprattutto in ambiti mediatici (quindi non scientifici, ma con grande impatto sulle opinioni comuni delle persone) – tendono a porsi (il cosiddetto «conflitto tra civiltà» e altre banalizzazioni simili); Segal mostra – attraverso una puntuale analisi scientifico-comparativistica – come il punto di partenza obbligato per l'analisi della vita *post mortem* sia comunque un ampio bagaglio di concezioni e influssi reciproci che sono venuti a crearsi nell'oriente antico, influssi che hanno naturalmente intriso anche il cristianesimo nel suo successivo sviluppo storico; esso, di conseguenza, viene a configurarsi, almeno per questo specifico ambito, come il vero e proprio lascito di un'ampia rete di rapporti e filiazioni. Potrebbe sembrare un'analisi di tipo evolutivistico, tanto da far diventare il cristianesimo una sorta di «sintesi» di tipo hegeliano; eppure lo studio di Segal – che non trascura il successivo sviluppo dell'ebraismo rabbinico e dell'islamismo – è volto a definire una sorta di intramatura caratterizzata da reciproci influssi e da reciproci processi di osmosi culturali, partendo sempre e comunque da quel vasto e ampio concetto – questo non esente da problemi in sede storica ed ermeneutica – di «oriente antico» (su questo cfr. J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen*

Hochkulturen, C.H. Beck, München 1992; ID., *Fünf Stufen auf dem Wege zum Kanon: Tradition und Schriftkultur im frühen Judentum und seiner Umwelt*, Lit, Münster 1999; ID., *Religion und kulturelles Gedächtnis: zehn Studien*, Artemis Verlag, Zürich-München 2000; B. LEWIS, *Cultures in Conflict: Christians, Muslims, and Jews in the Age of Discovery*, Oxford University Press, New York 1995; ID., *The Multiple Identities of the Middle East*, Weidenfield & Nicolson, London 1998).

Come è ovvio non tutto è esente da problemi e generalizzazioni nel volume di Segal (vista anche la mole dello studio); ad es. non è del tutto sostenibile prescindere dal problema letterario del genere apocalittico che, come è noto, rappresenta il veicolo imprescindibile di alcuni gruppi di ascendenza profetica e sacerdotale (si pensi ai gruppi cosiddetti enochici), così come stabilire se dietro questi testi ci fosse una reale esperienza estatica totalmente disancorabile dalla dimensione di «opera scritta» delle varie apocalissi (su questo vd. S. NIDTICH, *The Visionary*, in J.J. COLLINS-G.W.E. NICKELSBURG [eds.], *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profile and Paradigms*, SBL Press, Missoula Mont. 1980, pp. 153-179 e EAD., *The Symbolic Vision in Biblical Tradition*, Scholars Press, Chico 1983, pp. 177ss.); la stessa definizione di una totale ed esclusiva derivazione della concezione dell'al di là del cristianesimo anche nella sua successiva espansione nel mondo romano solo dal giudaismo, trascurando gli apporti derivanti dalla successiva ripresa di concezioni cosiddette «classiche» (afferenti al mondo greco e romano culturalmente dominante), non è sostenibile per tutti gli ambiti di quel vasto e variegato fenomeno che fu il cristianesimo del II-III sec. (ad es. non viene affrontato il problema dei cristiani di derivazione gentile); eppure, al di là di questi limiti, questo di Segal rappresenta uno studio di grande respiro e di grande rigore metodologico, corroborato da una capacità critica di raro acume. L'impiego della metodologia discendente dalle scienze sociali e l'approccio diacronico, spesso associato a quello sincronico, assicura all'indagine un respiro ampio e variegato; lo studio dimostra come le analisi di tipo storico-religioso si rivelino strumenti di grande utilità quando si vuole ricostruire una rete di rapporti, filiazioni, allontanamenti, osmosi culturali.

Luca Arcari

GEORG FISCHER, *Wege in die Bibel: Leitfaden zur Auslegung*, unter Mitarbeit von Boris Repschinski und Andreas Vonach, Katholisches Bibelwerk, Stoccarda 2000, pp. 195, ISBN 3-460-32434-1. € 19,64.

“Cammini nella Bibbia: guide per l'interpretazione”: un libro di metodologia biblica che vuole proporsi sia come aiuto allo studioso sia come stimolo al semplice interessato, un testo che cerca di rispondere alla domanda fondamentale di molte persone che si avvicinano ai testi sacri sia dell'ebraismo che del cristianesimo e che di fronte all'asperità di molti passi scoraggiati abbandonano presto il loro intento: Come si possono comprendere pienamente e degnamente questi antichi testi?

Georg Fischer, professore di esegesi dell'Antico Testamento all'università di Innsbruck insieme a un suo collaboratore e a Boris Repschinski, docente di esegesi del Nuovo Testamento alla stessa università, prova con il presente volume non solo a dare una risposta a questa domanda, ma presenta in maniera chiara, semplice, comprensibile e allo stesso tempo esauriente e convincente una metodologia che a diversi livelli – è valida sia in campo universitario sia anche per l'“uso quotidiano” – permette – con un po' di esercizio e di pratica – di accostarsi competentemente al testo biblico, di interpretarlo e di comprenderlo.

La prima parte (pp. 6-34) descrive una metodologia interpretativa, non nuova nei suoi passi concreti, ma innovativa nella sua presentazione, che è soprattutto frutto dello studio, della ricerca e della sperimentazione dell'autore. Un modello che viene proposto come cammino a

chiunque cerchi una via per avvicinarsi al testo biblico. I quattro paragrafi in cui è articolata l'esposizione del primo capitolo descrivono in maniera sintetica i passi da seguire. La struttura del processo interpretativo viene riassunta sinteticamente in una breve lista dei punti fondamentali da seguire e una serie di esempi esplicativi cercano di mostrare come concretamente funzionino i passi metodologici descritti.

Il primo momento è quello dell'osservare la pericope biblica nel suo contesto, di delimitarla, di farne un'analisi critico-testuale e di tradurla nella propria lingua (1). Dopo di che si può procedere a considerarne il duplice aspetto della struttura statica e di quella dinamica (2). È quindi necessario procedere all'analisi dei dettagli: i singoli elementi del testo vanno vagliati, analizzati e compresi nella loro complessità e nel loro contesto (3). Solo a questo punto è possibile fermarsi ad osservare quali contenuti e valori un testo voglia trasmettere (4). Al termine di quest'analisi, che può apparire arida, ma senza la quale verrebbe a mancare la base argomentativa per una qualunque presa di posizione, è necessario procedere all'illustrazione dell'interpretazione vera e propria del testo. Si può esporre la propria posizione, ma si deve cercare il confronto con altre idee attraverso lo studio della letteratura secondaria per arrivare ad un'interpretazione che sia valida per il singolo ma che possa anche essere presentata anche ad una collettività.

Questa prima parte descrive in maniera sistematica ciò che già si trova presente – anche se in forme differenti e non sistematizzate in maniera univoca – in diverse metodologie ermeneutiche.

La seconda parte (pp. 35-94) si diffonde a descrivere alcune di queste metodologie presentando un compendio sintetico di un gran numero di metodi interpretativi, partendo dai *pešarim*, passando attraverso le sette regole di Rabbi Hillel, l'esegesi rabbinica del medioevo e il metodo storico critico fino alle nuove, moderne metodologie: la critica letteraria e le interpretazioni contestuali. Questi metodi sono specialistici e vengono utilizzati in funzione degli aspetti da esaminare maggiormente nella propria ricerca. Attraverso l'uso di questi metodi possono essere approfonditi e precisati anche i singoli aspetti descritti nella prima parte.

La terza parte (pp. 95-146) è quella che richiede la maggior attenzione e che dal punto di vista della comprensione appare più complessa. In essa vengono presentate e spiegate le basi dei diversi metodi ermeneutici e i loro rapporti. Testi letterari sono dei fenomeni complessi, in questa parte del volume sono sinteticamente esposte domande e problemi teorici che hanno i loro fondamenti nella linguistica e nella filosofia del linguaggio, ma che sono basilari per giustificare qualunque tipo di analisi ermeneutica su un testo letterario. Partendo dagli elementi fondanti vengono presentati gli aspetti imprescindibili per comprendere un testo: il linguaggio, lo scritto, la struttura della comunicazione. Questa presentazione è il fondamento su cui poggia il percorso metodologico descritto nella prima parte. Le osservazioni del capitolo settimo circa la formazione di un testo letterario vengono chiarite nel capitolo ottavo in relazione al testo biblico. L'ultimo capitolo di questa terza parte descrive i tre fattori che vanno analizzati allo scopo di arrivare a una piena comprensione: parola, frase e testo. Per giungere all'interpretazione di un passo letterario è altresì necessario soffermarsi ad analizzare l'aspetto dello spazio e del tempo: le forme mediante le quali un testo descrive la realtà.

La quarta ed ultima parte (pp. 147-172) si sofferma a descrivere tre momenti in cui la Bibbia gioca un ruolo fondamentale: nello studio e nella ricerca; nel lavoro pastorale; nella vita quotidiana. In queste pagine l'autore comunica soprattutto aspetti della sua esperienza personale.

Nel corso del testo vengono proposti esercizi di sviluppo e di comprensione, le soluzioni di questi esercizi così come numerose riproduzioni schematiche dello sviluppo di alcune metodologie, un glossario, indicazioni bibliografiche ragionate, un indice dei passi biblici e delle parole chiave concludono in appendice il volume (pp. 173-195).

Fischer propone un manuale che vuole servire da guida e che si rivolge non solo a un pubblico specialistico. Le formulazioni e le spiegazioni anche di aspetti complicati e difficili sono sempre chiare e comprensibili. Il lettore è continuamente incoraggiato non solo a studiare e

a ricercare, ma soprattutto a porsi di fronte al testo biblico in maniera aperta, con desiderio di lasciarsi guidare dal testo stesso alla sua scoperta. I numerosissimi esercizi di analisi proposti e le costanti indicazioni bibliografiche, che rimandano ad una bibliografia ragionata in appendice, sono stimolo costante per il lettore, a porsi in prima persona in dialogo con il testo della Bibbia.

La trattazione sistematica nella prima parte del libro, con numerosi esempi, indicazioni bibliografiche per approfondire, disegni chiarificatori, schemi esplicativi e diagrammi, illustra i momenti fondamentali di un processo d'interpretazione che l'autore definisce "un cammino". Il lettore viene fatto partecipe dell'opera di sintesi di Georg Fischer. Il cammino che viene proposto non parte da minuziose elaborazioni teoriche dell'autore, ma dalla sua decennale esperienza di studioso del testo biblico, di maestro universitario, di guida pastorale in gruppi biblici etc. Questo cammino non si presenta però isolato, come qualcosa di nuovo ed alternativo ad altri metodi ermeneutici in voga oggi, ma si pone sulla scia di queste altre numerose metodologie, ne coglie gli aspetti positivi, ne utilizza il linguaggio e le dinamiche. Tale cammino – proprio perché deriva dall'esperienza pratica di anni passati a leggere e commentare i testi biblici – è capace di utilizzare anche altri metodi per approfondire e per spiegare aspetti particolari, che altrimenti non potrebbero essere presi in considerazione.

Per questo il metodo proposto non ha l'ardire di dichiararsi esaustivo e definitivo. Il titolo del libro è formulato di conseguenza al plurale: "cammini nella Bibbia". Come non c'è un metodo unico, perfetto, chiaramente definito e sempre valido ed adeguato per analizzare testi letterari, non c'è neppure per studiare il testo biblico. Fine e scopo di ogni studio deve essere il testo della Bibbia in sé, al di là di pregiudizi ed ideologie. Lasciar parlare il testo, mettersi in condizione di comprendere una pericope biblica per quello che vuole dire, questo l'obiettivo cui Fischer vuole portare e guidare il lettore.

Scopo dichiarato dell'autore era quello di fornire un aiuto e un orientamento sia per la lettura della Bibbia sia per quel che riguarda la comprensione e il confronto con i numerosi metodi di interpretazione. Le trattazioni, anche quando devono affrontare argomenti complessi, non sono mai appesantite da dettagli troppo specifici e specialistici. Il testo si offre come strumento di lavoro e come manuale di studio. Lo scopo è pienamente raggiunto se il lettore si lascia prendere e prova lui stesso a leggere il testo biblico cercando di analizzarlo e capirlo. Il presente volume fornisce una chiave di lettura e, se ben usato e assimilato, non costringe il lettore o lo studioso in una sterile, sempre uguale, monotona serie di tappe e passi per arrivare ad una interpretazione, ma rende indipendenti e capaci di comprendere non solo la metodologia descritta nel libro di Fischer, ma anche e soprattutto quello che è e resta il Libro per eccellenza: la Bibbia nella sua ricchezza di opera letteraria, di espressione di una comunità di credenti e di parola di Dio all'uomo.

Simone Paganini
Dipartimento di scienze bibliche
Università di Vienna
Schottenring 21, A-1010 Vienna
e-mail: simone.paganini@univie.ac.at

AGNETHE SIQUANS, *Der Deuteronomiumkommentar des Theodoret von Kyros* (Österreichische Biblische Studien 19), Peter Lang Verlag, Francoforte – Vienna 2002, pp. 381, ISBN3-631-38868-3. € 52,80.

Lo studio sul commento di Teodoro di Ciro (393-457) al libro del Deuteronomio redatto da Agnethe Siquans, giovane esegeta austriaca, presenta in maniera sistematica e precisa i pensieri e le vedute del vescovo antiocheno riguardo l'interpretazione del quinto libro della Torah.

Teodoreto è l'ultimo grande studioso del testo biblico, l'ultimo imponente esegeta, dell'età patristica. Come tale è punto d'arrivo e di confluenza di innumerevoli tradizioni esegetiche sia cristiane che ebraiche. Nel proemio al suo commento si propone dichiaratamente di fornire la corretta interpretazione del testo biblico in contrasto con le interpretazioni paganeggianti ed eretiche.

Dopo una breve introduzione, che fornisce alcuni elementi biografici e una breve analisi delle più importanti ricerche moderne su Teodoreto (pp. 13-34), l'autrice presenta – nel secondo capitolo del suo lavoro (pp. 35-89) – la completa e fin ora unica traduzione in una lingua moderna del commento di Teodoreto al libro del Deuteronomio.

Il terzo capitolo (pp. 91-252) – che costituisce la parte più innovativa e anche preponderante dello studio – si diffonde ad analizzare e valutare ciascuna delle 46 *quaestiones* che compongono tale commento: a partire dalla domanda sul perché il quinto libro della Torah si chiami Deuteronomio fino al perché Mosè non benedica Simeone.

In questa terza parte Siquans osserva il testo patristico e risponde fundamentalmente alle seguenti domande: Come viene interpretato il testo del Deuteronomio da parte di Teodoreto? Come si rapporta Teodoreto col testo scritto? Lo interpreta in maniera allegorica o in maniera storicistica? Come mette in riferimento il testo del Deuteronomio col testo del Nuovo Testamento? Viene influenzato dalla visione cristiana?

L'autrice ricostruisce una struttura convincente all'interno dell'opera del padre della chiesa ed ordina le diverse *quaestiones* e le risposte di Teodoreto in maniera sistematica. L'analisi puntuale e accurata al commento sul Deuteronomio le permette di concentrare la trattazione sistematica dei risultati della sua analisi su un tema particolare: la sua attenzione maggiore è rivolta all'analisi del metodo esegetico del vescovo di Ciro.

A questo tema viene dedicato il quarto e conclusivo capitolo (pp. 253-312). Teodoreto usa il libro del Deuteronomio, 94 volte lo cita in maniera diretta – 42 altre citazioni provengono da altri libri biblici. Innumerevoli altre volte propone una parafrasi del testo che già mostra la sua tendenza interpretativa. Soprattutto Deut 1-5 e 27-33 vengono commentati in maniera precisa e puntuale, altre pericopi vengono solo accennate, alcuni passi ancora mancano completamente – in appendice, tra le altre, si trova anche una tabella che mostra in maniera schematica i passi citati e quelli tralasciati (pp. 327-331).

La nuova tesi difesa dall'autrice – in contrasto con altri studi precedenti – è quella che Teodoreto legga e segua il testo del Deuteronomio e che formuli una *questio* solo dove lo ritiene opportuno. Nel corso della risposta commenta il testo fino a quando questo gli serve per giustificare la sua posizione e per fornire una risposta plausibile. Ma sia nella scelta della formulazione delle domande, sia nella scelta del testo da commentare per fornir loro una risposta Teodoreto è libero – anche se alcune *quaestiones* sono state certamente dettate dalla necessità di riferirsi a tradizioni precedenti – da qualsiasi condizionamento esterno.

Il gran merito dell'autrice è quello di soffermarsi ad analizzare l'aspetto formale del testo utilizzato da Teodoreto per il suo commento. La fonte delle citazioni è – salvo due passi che seguono il senso ma non la lettera – chiaramente la traduzione greca della Bibbia nella versione della Settanta. È interessante notare come le variazioni per le citazioni della Torah dal punto di vista testuale siano facilmente spiegabili: si tratta di dimenticanze o di consapevoli omissioni di parole o nomi difficili; le variazioni del testo del Nuovo Testamento sono invece dettate da una riproduzione mnemonica – e per questo più incline ad errori – delle pericopi citate. Teodoreto espone il testo biblico anche attraverso riassunti, parafrasi e richiami più o meno espliciti. Insieme ad Origene e ad Eusebio di Emessa va considerato uno dei testimoni privilegiati del testo greco della Bibbia. Ai testi citati prepone quasi sempre una introduzione che li identifica come passi biblici. La sua *Vorlage* che lui stesso chiama *Septuaginta*, è per lui ispirata, i passi difficili servono unicamente a far aguzzare l'attenzione del lettore. Alla domanda se Teodoreto capisse l'ebraico e potesse utilizzare il testo del Tanach per risolvere questioni di critica testuale l'autrice risponde affermativamente. Il testo ebraico e il testo siriano – la sua lingua madre – non gli sono sconosciuti, ma vengono utilizzati con molta parsimonia e non godono dell'autorità che da

lui viene attribuita al testo greco. Teodoreto scrive liberamente, senza seguire una metodologia costante né nella scelta dei testi da commentare né nel definire le *quaestiones* da trattare.

Teodoreto interpreta il testo biblico fondamentalmente in maniera letterale e di conseguenza storica. Talvolta lo attualizza per il lettore del suo tempo. Anche letture tipologiche, analogiche e moraleggianti fanno parte del suo repertorio ermeneutico.

Teodoreto conosce e fa uso di tradizioni a lui precedenti. Alcuni tipi d'interpretazione erano così radicati che non ne poté prescindere. Così ad esempio il tema "Israele e i popoli" viene riproposto e spiegato come il rapporto tra la chiesa neotestamentaria e il popolo ebraico; la non conoscenza della tomba di Mosé è attribuita alla punizione per l'idolatria etc. Teodoreto si confronta con queste tradizioni e sceglie ciò che intende accettare e ciò che invece è meglio tralasciare. Accoglie consapevolmente l'Antico Testamento come parte integrante della Bibbia cristiana, sia dal punto di vista teologico che dal punto di vista storico.

Le ultime settanta pagine (pp. 313-381) dello studio della Siquans propongono una lunga appendice con numerose tabelle riassuntive e molteplici schemi illustrativi.

La figura di Teodoreto di Ciro spicca all'interno del contrasto tra la tradizione interpretativa antiochena e quella alessandrina. Il suo commento al libro del Deuteronomio fornisce un ampio spettro dei diversi metodi interpretativi utilizzati agli inizi dell'epoca cristiana.

Siquans analizza in maniera dettagliata e completa le domande che Teodoreto si pone leggendo il testo biblico e fornisce nuovi spunti di riflessione non poco interessanti anche per l'esegeta e l'interprete moderno.

Teodoreto è un profondo conoscitore del testo, e dal testo si lascia guidare nel processo interpretativo, tutto il suo impegno viene dedicato al tentativo di interpretarlo senza inserirvi all'interno nulla di estraneo.

L'autrice propone il commento al libro del Deuteronomio e si sofferma ad analizzare le scelte esegetiche ed interpretative del vescovo di Ciro. Una scelta di metodo che trova una giustificazione nel tentativo di delimitare il campo della ricerca. Molti elementi che emergono nel corso dell'analisi accurata e precisa delle 46 *quaestiones* del commento di Teodoreto vengono accennati, ma non adeguatamente discussi né sistematizzati nel prosieguo del volume. Sarebbe stato interessante cercare di sviluppare maggiormente il pensiero teologico di Teodoreto derivante dall'analisi di un libro legislativo del popolo ebraico all'interno delle correnti cristiane e pagane del suo tempo.

Talvolta lo zelo nel mostrare e discutere le posizioni e le tesi di altri studiosi – cosa che denota una conoscenza completa e critica della letteratura secondaria – lascia poco spazio alla presentazione dettagliata dell'opinione personale dell'autrice. Al lettore vengono forniti tutti gli elementi necessari per farsi un'opinione propria, ma manca – al termine del volume – un capitolo riassuntivo che chiarifichi e descriva in maniera sistematica i risultati concreti dell'analisi. Tra le righe si può però leggere apertamente una velata polemica e di conseguenza l'invito a numerose moderne forme di esegesi che utilizzano il testo biblico per giustificare idee ed ideologie staccandosi dall'interpretazione letterale del testo rifugiandosi in tentativi di ermeneutica faziosi e di fatto senza fondamento nei libri biblici, a seguire l'esempio di Teodoreto: un amante del testo in sé prima che un suo interprete.

Teodoreto viene presentato in maniera obiettiva, figlio del suo tempo, inserito nei contrasti e nei problemi derivanti dalle diverse scuole esegetiche dell'antichità e anche nei problemi pastorali della sua diocesi.

Il merito maggiore dell'autrice è quello di mostrare, attraverso l'analisi dei suoi testi, il pensiero di un vescovo che – proponendosi di tutelare una corretta comprensione della bibbia, contro gli influssi paganeggianti ed eretici – difende un'interpretazione storico-letterale e nonostante questo accetta la valenza dei precetti deuteronomici e li attualizza per l'uomo del suo tempo.

Simone Paganini

W.TH. VAN PEURSEN, *The Verbal System in the Hebrew Text of Ben Sira*, Brill, Leiden-Boston 2004 (Studies in Semitic Languages and Linguistics 41), pp. XX-468, ISBN 90 04 13667 3, EURO 135.

La pubblicazione di questo volume, che costituisce la versione riveduta ed ampliata della tesi dottorale difesa dall'Autore nel 1999 presso l'Università di Leiden sotto la supervisione del prof. T. Muraoka, offre un contributo significativo al campo degli studi linguistici sull'ebraico antico. Sin dalla prima scoperta dei manoscritti nella Geniza del Cairo, la lingua di Ben Sira aveva destato interesse nel mondo accademico perché attraverso il suo studio si era vista la possibilità di confermare o negare l'autenticità del testo ebraico. Solo con la scoperta dei frammenti di Ben Sira ritrovati a Masada e a Qumran si pose termine alla diatriba perdurata sull'originalità del testo ebraico. Quanti credevano che Ben Sira fosse una retroversione dal Greco o dal Siriaco furono definitivamente smentiti dal fatto che i frammenti del Mar Morto testimoniavano una tradizione manoscritta ricollegabile a quella dei testi del Cairo.

Numerosi sono stati i lavori pubblicati fino ad oggi sull'ebraico di Ben Sira, anche se si tratta per lo più di studi limitati al lessico e alla fraseologia. Quello di van Peursen va considerato il primo lavoro condotto in modo sistematico ed estensivo sulla lingua di questo testo sapienziale di epoca ellenistica. In *The Verbal System of the Hebrew Text of Ben Sira*, l'Autore non solo analizza la morfosintassi del verbo ebraico ma affronta numerose questioni inerenti alla sintassi della frase elaborando interessanti capitoli sull'uso di particelle subordinative e avverbiali. Il lavoro di van Peursen è ricco di materiale e di riferimenti alle varie fasi della lingua ebraica. I fenomeni trattati non vengono mai analizzati isolatamente ma sono sempre inseriti nella linea di sviluppo storico della lingua. L'analisi si interseca inoltre con questioni riguardanti la complessa tradizione testuale di Ben Sira, per cui i fenomeni grammaticali vengono vagliati alla luce delle varianti testuali laddove la tradizione manoscritta ne fornisce le prove.

Il volume si presenta così organizzato: 1. *The Wisdom of Ben Sira and its language*; 2. *Morphosyntax of the tenses*; 3. *The use of the tenses in various kinds of clauses*; 4. *Conclusions*.

La prima parte (*The Wisdom of Ben Sira and its language*, pp. 3-63), costituisce l'introduzione generale al libro. Nel primo capitolo (*Preliminaries*, pp. 3-8), dopo avere abbozzato una breve storia della lingua ebraica antica, van Peursen dichiara di conformarsi all'impostazione seguita dalla grammatica di P. Joüon e T. Muraoka¹⁶, secondo la quale la coniugazione del verbo ebraico esprime insieme tempo ed aspetto. Per quanto riguarda invece la concezione del verbo nell'ebraico mišnaico l'Autore segue gli studi di Kutscher e dei suoi allievi. La metodologia generale che van Peursen adotta nella sua analisi è essenzialmente di tipo paradigmatico ed è influenzata dallo strutturalismo di De Saussure: "Once we have acknowledged that the conjugations, like any other element of the language, are interrelated *terms* of a system, we should not search for *the* meaning of, for example, the perfect, but ask ourselves what in a given context where we find a perf. the meaning of the impf. or the ptc. would be" (p. 7). Nel secondo capitolo (*The book of Ben Sira and its textual transmission*, pp. 9-26), l'Autore tratta la storia del testo di Ben Sira e il rapporto di quest'ultimo con la versione siriana e greca, condensando le posizioni dei principali studiosi espresse a questo riguardo. Nella prima parte del volume sono contenuti ancora il quarto capitolo (*Orthography of the Hebrew manuscripts*, pp. 27-51), ed il quinto (*Studies on Ben Sira's language: a historical survey*, pp. 52-64). In quest'ultimo, van Peursen fa una valutazione critica delle precedenti teorie che volevano che l'ebraico di Ben Sira fosse una lingua corrotta e di imitazione, imperfettamente modellata sulla base degli stilemi biblici. Gli argomenti usati a dimostrazione di tali teorie erano solitamente la diffusa presenza di aramaismi e di mišnaismi nel testo. Ricerche approfondite condotte da studiosi israeliani (Rabin, Yadin, Kister) hanno invece portato a considerare la lingua di Ben Sira come peculiare dell'autore che ha dato forma al testo. Interessante è l'ipotesi di van Peursen secondo la quale al-

¹⁶ Vd. P. JOÜON, T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1993 (Subsidia Biblica 14/I-II), pp. XXXV-779.

cune costruzioni grammaticali forgiate sull'esempio dell'ebraico biblico – tuttavia non perfettamente realizzate – tradirebbero uno stile pseudo-classicggiante¹⁷.

La seconda parte (*Morphosyntax of the tenses*, pp. 67-283), quella più cospicua del libro, rappresenta il nucleo del lavoro. Con minuzia l'Autore esamina il perfetto e l'imperfetto verbale, sia nella loro forma semplice sia in quella consecutiva (capp. 5-11, pp. 67-179). All'interno di ogni categoria, van Peursen stabilisce numerose distinzioni che tengono conto della classe verbale (stativo/attivo)¹⁸, della dimensione temporale (passato/presente/futuro), dell'aspetto, della modalità e della performatività del verbo. La descrizione del livello sintagmatico su cui spesso l'analisi si situa, risulta funzionale in quanto fornisce un quadro chiaro non solo della combinabilità delle varie forme verbali tra di loro, ma anche dell'influenza che la scelta della forma verbale stessa ha sulla linearizzazione degli eventi (azioni consecutive/simultanee/interrotte). A titolo chiarificatore può valere l'esempio della successione delle forme *qatal-wayyiqtol*, trattate da van Peursen, che serve per esprimere la consecutività di due azioni nel passato (Ben Sira [A+B]15,14 *hw' mr'š br' 'dm wyšytyw byd hwtpw* "Egli da principio credè l'uomo, poi lo lasciò in mano di colui che lo depreda", p. 145), in opposizione alla successione delle forme *wayyiqtol-wayyiqtol*, che descrive invece azioni simultanee nel passato (Ben Sira B51,7 *w'pnh sbyb w'yn 'wzr ly w'sph swmk w'yn* "Mi volsi intorno, ma non c'era nessuno ad aiutarmi; cercavo qualcuno che mi sostenesse, ma non c'era nessuno", p. 148). L'impressione che si trae dal quadro presentato dall'Autore è che, nell'ebraico di Ben Sira così come in quello biblico, esiste una marcata variazione per quanto riguarda la funzionalità del verbo; molte strutture, essendo in grado di realizzare un ampio spettro di funzioni, stabiliscono fra di loro numerose sovrapposizioni semantico-grammaticali: è possibile infatti dire che il perfetto e l'imperfetto, per molti versi, siano forme concorrenti.

La terza parte (*The use of the tenses in various kinds of clauses*, pp. 287-396) verte sul ruolo del verbo nella struttura della frase ed è suddivisa in base ai diversi tipi sintattici: frase interrogativa, esclamativa, sostantivale, relativa, temporale, condizionale, finale, causale e comparativa. A completare il volume vi è un'ampia bibliografia e vari indici che rendono perfettamente fruibile il lavoro.

I pregi della ricerca di van Peursen sono vari ma fra questi il principale è forse il contributo fornito alla storia dell'interpretazione. Di indubbio interesse sono da questo punto di vista i tentativi di ricostruzione dei passi testualmente più ardui di Ben Sira, fra cui spicca 31[34],10, dove con l'ausilio degli strumenti linguistici e delle versioni l'Autore giunge alla forma più plausibile del verso in questione (pp. 139-141).

Alcune affermazioni di van Peursen sembrano, tuttavia, alle volte troppo nette e conclusive come ad esempio quelle sul perfetto performativo. L'Autore sostiene che la funzione del perfetto performativo viene acquisita nell'ebraico biblico tardo dal participio verbale adducendo a conferma di ciò due esempi (p. 75). In realtà un esame attento dimostra che l'uso performativo del participio è un tratto già ben attestato nella fase più antica dell'ebraico¹⁹. Quanto scrive l'Autore a pag. 75 risulta, quindi, in parte ingiustificato: «In BH the perfectivity of *qatal* makes it particularly suitable for performative utterances, whereas the durative aspect of the ptcp. conflicts with the instantaneous character of these utterances». Va tenuto presente, inoltre, che l'interpretazio-

¹⁷ L'introduzione del concetto di Pseudo-classicismo applicato all'ebraico antico si deve a J. JOOSTEN, *Pseudo-Classicism in Late Biblical Hebrew, in Ben Sira, and in Qumran Hebrew*, in T. MURAOKA, J.F. ELWOLDE (eds.), *Sirach, Scrolls, and Sages. Proceedings of a Second International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls, Ben Sira, and the Mishna, held at Leiden University, 15-17 December 1997*, Brill, Leiden-Boston-Köln 1999 (Studies on the Texts of the Desert of Judah 33), pp. 146-159.

¹⁸ Nella terminologia dell'Autore attivo corrisponde a *fientive*.

¹⁹ Su questo punto vd. I. ZATELLI, *I prodromi della definizione di verbo performativo nelle grammatiche tradizionali dell'ebraico biblico*, in AAVV, *Semitic and Assyriological Studies Presented to Pelio Fronzaroli by Pupils and Colleagues*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2003, pp. 690-697; EAD., *Some Performative Utterances in Ben Sira*, paper presentato al XVIII Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament (IOSOT), Leiden, 1-6 agosto 2004 (in corso di pubblicazione).

ne aspettuale del verbo non dipende solo dalla categoria grammaticale coinvolta (perfettivo/imperfettivo) ma anche dalla struttura semantica del lessema verbale (durativo/puntuale).

Il lavoro di van Peursen, tecnico e minuzioso come si esige da un'analisi linguistica, è uno strumento che giova non solo agli studiosi interessati agli aspetti meramente filologici di Ben Sira ma anche a quelli che trattano il pensiero e la dottrina di questo complesso libro. Non occorre sottolineare, infine, che *The Verbal System in the Hebrew Text of Ben Sira* è un testo fondamentale per tutti coloro che si occupano della storia della lingua ebraica e dei rapporti che al suo interno si stabiliscono fra le diverse tradizioni.

Marco Di Giulio
Università di Firenze
Via R. Sernesi, 71, I-50142 Firenze
e-mail: mardigi@libero.it

DANIÈLE IANCU-AGOU, *Juifs et Néophytes en Provence. L'exemple d'Aix à travers le destin de Régine Abram de Draguignan (1469-1525)*, Prefazione di Georges Duby. Postfazione di Gérard Nahon. Collection de la Revue des Etudes Juives, Peeters, Paris-Louvain 2001, pp. XVI-689.

Questo libro, scritto in lingua francese e pubblicato pochi anni fa, è nato da una *thèse d'Etat* discussa nel 1995. L'A., Danièle Iancu-Agou, che ha già dato un contributo rilevante alla storia degli ebrei in Provenza alla fine del Medioevo, è una allieva del famoso medievista francese Georges Duby – che firma la prefazione del libro – ed è attualmente direttrice della *Nouvelle Gallia Judaica* del CNRS (la cui sede è stata recentemente spostata a Montpellier). Il libro, articolato in sei capitoli, propone un'analisi del fenomeno delle conversioni al cristianesimo delle comunità ebraiche provenzali, attraverso la ricostruzione di un destino femminile alquanto singolare. Si tratta della vita di un'ebrea di Draguignan (cittadina della Provenza orientale), Régine, di cui è possibile seguire le vicende dal primo matrimonio nel 1469 all'ultimo testamento nel 1525, dati estremi che hanno determinato il quadro cronologico dell'intera ricerca: più di mezzo secolo intorno all'anno fatidico del 1500 (con l'editto del bando del 22 maggio 1500 confermato il 31 luglio 1501) che segna la fine del mondo ebraico provenzale con l'esilio o la conversione dei suoi membri.

Il libro è non solo una monografia sulla sua vita ma anche una disamina accurata di un periodo di transizione del mondo dal quale ella proveniva, un mondo travolto dalla tempesta che condurrà all'espulsione del 1501.

Nel primo capitolo, *Le milieu de Régine: les médecins juifs en Provence (1460-1501)*, L'A. osserva il consistente e dinamico gruppo degli ebrei della Provenza del re René, nel quale nacque e crebbe a Draguignan l'ebrea Régine Abram. Figlia del medico e commerciante, nonché prestatore, Massip Abram, Régine, appartenente dunque allo strato agiato e influente dei notabili ebrei, sposa nel 1469 un ebreo di Aix del suo stesso strato sociale, Bonnet Astrug de Lattes (medico, commerciante e prestatore come Massip Abram, e dal 1490, lasciata la Provenza e una posizione di notevole, attestato a Pisa, prima di proseguire verso Roma dove sarà medico del Papa) con la dote rilevantissima di 2000 fiorini (per avere un confronto basta sapere che una casa all'epoca costava tra i 150 e i 200 fiorini). L'A. analizza l'unione tra le due famiglie, e le caratteristiche generali del matrimonio ebraico in Provenza. I protagonisti sono ricostruiti in relazione ai loro ambienti, i quartieri ebraici di Draguignan e di Aix, di cui l'A. offre un'accurata descrizione, prima di soffermarsi sul ruolo preponderante dei medici ebrei, che erano anche commercianti e prestatori.

Nel secondo capitolo, *Les néophytes sous le roi René (1460-1480)*, ritroviamo Régine tre anni dopo il suo matrimonio. Aveva compiuto una scelta decisiva: convertita al cristianesimo

con il nome di Catherine Sicolesse, aveva sposato il 17 gennaio 1472 Gillet Gilibert, cristiano – e non neofita – e *écuyer des cuisines royales*. La personalità di questo suo secondo marito merita un'attenzione particolare: denunciato dallo stesso re René – favorevole alle conversioni, ma non con la forza –, Gillet è conosciuto come un *convertisseur*, un “convertitore”: egli era infatti propenso alle conversioni forzate che l'A. definisce “ses excès”, i suoi eccessi. Prima della conversione di Régine (di cui si ignorano le circostanze esatte: fu, cioè, una conversione “forzata” o spontanea?), furono convertite con la forza da Gillet la sorella maggiore della donna, Bonedone (che acquisì il nome di Guilhemette de Villages e che, sposata fino ad allora con un ebreo, si risposò con un neofita, René de Saint-Maurice) e una sua cugina. Più tardi si convertì anche la sua terza sorella che divenne Charlotte e sposò il neofita Jean de Laudun. Le tre figlie di Massip Abram divennero cristiane in un momento di tranquillità per le comunità ebraiche provenzali e ci si può domandare se furono ambite per la loro condizione di figlie di ricca famiglia. In ogni caso tutte e tre ebbero dei padrini e madrine prestigiosi, in particolar modo l'ultima che era figlioccia della regina Jeanne de Laval e del duca di Calabria. Per tornare a Gillet Gillibert, anche se aveva sposato un'ebrea divorziata convertita, il matrimonio con una figlia di ricca famiglia ebrea fu perlomeno economicamente vantaggioso.

In realtà in quel periodo era in atto un processo lento, ma regolare, di conversioni che riguardavano degli uomini giovani, appartenenti a famiglie di notabili ebrei, molto probabilmente attratti dalla società maggioritaria nella quale entravano tramite padrini di rilievo: molti di questi neofiti portarono il nome reale “René”.

L'A. approfondisce il suo discorso nel capitolo successivo *Juifs et Néophytes dans la Provence Française (1481-1500)*. Al re René morto nel 1480 successe suo nipote che alla sua morte, nel dicembre 1481, legò la Provenza al re di Francia. La nostra neofita Catherine visse così a lungo da assistere alle mutazioni che segnarono la Provenza della fine del Quattrocento: la Contea di Provenza entrò a far parte del regno di Francia nel 1481 e successivamente l'ebraismo scomparve da questa terra. Seguendo Catherine, si può osservare la vita dei suoi ex correligionari in un mondo nel quale si ritrova insieme tolleranza ed esclusione e che, da una certa fase in poi, cominciò ad essere loro sfavorevole. A Marsiglia, nel 1481, una giovane ebrea è convertita con la forza. La conversione, anche forzata, era considerata valida sia dalla Chiesa che dagli stessi ebrei, cosa che suscitava grande inquietudine nelle comunità ebraiche di fronte a questi episodi. Tra il 1484 e il 1488 delle sommosse scoppiarono a Arles, a Salon e a Tarascon. A Arles, gli ebrei furono poi espulsi nel 1493, a Tarascon nel 1496. Ormai il processo era in moto, e gli ebrei ne erano consapevoli. È per questa ragione che in un contratto di matrimonio del 1490, ad esempio, il padre di una sposa prevedeva, in caso di necessità, il finanziamento dell'uscita dalla Provenza per gli sposi e altri membri della famiglia. Nella famiglia di Catherine ebbe luogo un'altra defezione dall'ebraismo: il fratellastro di lei, Jacob, era entrato nel gruppo dei neofiti e si chiamava ormai Raymond de Cipières (morì nel 1495).

Il quarto capitolo è interamente dedicato alla neofita Catherine Sicolesse, *Destin et vie privée de Catherine Sicolesse (1495-1525)*. La vita di questa donna merita di essere seguita nelle sue diverse tappe. Dapprima sposata con un ebreo, si convertì e sposò un domestico della corte del re René, dal quale avrà un figlio, chiamato appunto René. Dopo sette anni di matrimonio, rimase vedova nel 1479. Ebbe poi una lunga relazione con un mercante cristiano, Simon Nas, ma nel 1495 risulta sposata con un altro uomo, un giurista di nome Etienne Jean, che, secondo quanto attestato dai documenti, non sembra aver lasciato un segno importante nella sua vita. Nel 1495, Catherine faceva un'importante donazione a Simon Nas (di cui egli avrebbe potuto beneficiare solo nel caso avesse avuto figli legittimi), per il quale dichiarava di provare una sincera amicizia. Nel suo testamento del 1505, non lasciava assolutamente niente a suo marito. Si viene a conoscenza della conversione di suo padre, Massip Abramo, il quale morì con il nome di Boniface de Cipières (si era convertito nel 1500-1501 o prima, insieme al figlio?). Vedova per la seconda volta nel 1512, si sposa con Simon Nas (vedovo della moglie Philippa Puget sposata dopo la relazione con Catherine). Insieme riconobbero nel 1524 davanti ad un notaio di aver avuto due figli naturali, Antoine et Marguerite, nati durante la loro precedente relazione! Così si spiega la do-

nazione del 1495 a Simon, destinata in realtà ai loro figli. Vedova per la terza volta nel 1525, Catherine fece registrare il suo ultimo testamento. I suoi figli non venivano nominati (forse perché già presenti nelle ultime disposizioni del padre?); l'erede scelto da lei era Accurse de Lione, studente in legge, suo pronipote e nipote di suo fratello. Finì così la vita di questa donna che fu protagonista di due realtà: quella ebraica ancora vitale fino al 1500, ma minacciata nella sua esistenza e quella dei neofiti (si convertì nel 1472), nelle prime fasi della sua affermazione.

Per concludere, due capitoli abbracciano il destino degli altri convertiti, *La vague des convertis du "dernier recours" (1501-1525)*, e *Les néophytes du XVIe siècle: Vie économique et sociale (1501-1525)*. Tra l'editto di maggio 1500 e la sua riconferma a fine luglio 1501, gli ebrei provenzali ebbero da prendere la dolorosa scelta della conversione o dell'esilio. Agli inizi dell'estate 1501, vi era chi si preparava a lasciare la Provenza, chi era in procinto di lasciare il quartiere ebraico, chi aveva scelto di non abbandonare la fede dei propri padri e chi si preparava ad abbracciare la religione cristiana e ad iniziare una nuova vita. Questi ultimi preferirono non avviarsi sulla strada incerta dell'esilio e salvaguardare quanto possibile la loro sicurezza economica. Questo discorso vale soprattutto per lo strato agiato dei notabili, prestatori, commercianti, medici, la cui agiatezza contribuì a facilitarne l'integrazione nella società cristiana; anche il gruppo degli artigiani ebrei scelse di non abbandonare la terra provenzale subendo il prezzo della conversione. In tanti fecero questa scelta definitiva, attestata infatti a tutti i livelli della società ebraica. La maggioranza di quelli che scelsero la conversione aspettarono fino all'ultimo: si convertirono solo nel settembre 1501. L'A. ha rintracciato pazientemente nei registri notarili di Aix numerose famiglie di questi *neofiti, olim judei* (si vedano i numerosi alberi genealogici), ricostruendo i cambiamenti che avvennero nelle loro vite: il momento delle conversioni, le loro nuove identità, il loro atteggiamento di fronte alla nuova religione, la loro integrazione nel mondo economico e sociale dei cristiani. Interessante vedere come l'arte della medicina perse il suo prestigio in questo nuovo mondo dei neofiti e come altre vie, invece, si aprirono: le carriere giuridiche e, dopo pochi decenni, quelle ecclesiastiche.

Questo processo di conversione collettiva fu una vera *fracture historique et culturelle* e cambiò il volto della Provenza. Si creò allora una *micro-société* di neofiti. Nella maggioranza dei casi, i neofiti si sposavano tra di loro: il sentimento solidale tra i neofiti riproduceva quello tra gli ebrei del passato. La lista del 1512 imposta da Luigi XII, base necessaria per la creazione e l'attuazione della tassa sui neofiti, mostra bene che i neofiti formavano un gruppo importante e coerente. I notai, nei loro rogiti, dimostravano una confusione (finta o sincera?) presentandoli come *neofiti ebrei*. Sembrava difficile per i neofiti dimenticare o far dimenticare il loro passato da ebrei. Il Papa nel 1514 esortava alla vigilanza e al controllo del comportamento dei neofiti provenzali: essi avevano sinceramente abbracciato il loro nuovo destino da cristiani? Il mutamento repentino non sarà certo stato facile per loro. Quanta nostalgia potevano avere nei confronti delle loro identità perse? Intanto, il contenuto dei loro testamenti dimostra una forte consuetudine con le usanze cristiane ma di certo, dietro di essa si può sentire la presenza di un consistente inquadramento clericale. Il neofita Jean Aygosi, convertito fin dal 1461, attraverso i suoi testamenti tra il 1473 e il 1487, arricchì notevolmente la Chiesa di Aix. Nel 1520, una coppia di neofiti rifiutava di lasciare la sua eredità alla figlia nel caso essa, ormai residente a Avignon, avesse persistito nella sua *perfidia judea*.

La disamina del problema delle conversioni su un periodo di tempo sufficientemente esteso mette in evidenza una tipologia del fenomeno: le conversioni "forzate" individuali, quelle individuali o collettive a seguito di sommosse (come successe a Digne nel 1475 o a Arles nel 1484), quelle spontanee e sincere, e quelle chiamate dall'A. del "dernier recours", l'ultima risorsa, quando gli ebrei provenzali dovettero scegliere tra la conversione o l'esilio e aspettarono l'ultimo momento per entrare nel mondo cristiano.

L'A. stessa ammette di aver cercato invano tracce di "marranesimo". La storia del fenomeno delle conversioni in Provenza appare ben diversa da quella verificatasi in Spagna e in Portogallo. Alcuni dei neofiti provenzali – la cui conversione, tuttavia, risale a prima del 1500 – realizzarono una notevole integrazione. I cristiani ne furono certamente turbati, ma il disagio

non creò vere tensioni tra i neofiti e la società cristiana. La questione della sincerità dei sentimenti dei neofiti del 1501 nei confronti della religione maggioritaria rimane aperta.

Attraverso il destino di una famiglia agiata della società ebraica, si assiste dunque al processo che inesorabilmente fece della Provenza una terra senza ebrei. Nella famiglia Abram, le tre figlie furono poi seguite dal fratello e infine dal padre. In definitiva, il libro di Danièle Iancu narra la storia *d'une perte d'identité juive et d'une prompte intégration à la société chrétienne provençale*.

Il libro contiene inoltre un'importante appendice. Una ventina di pagine (dalla pagina 323 alla pagina 350) presenta le fonti e una bibliografia aggiornata della storia –generale e ebraica – della Provenza, della Linguadoca, di Avignone e del Comtat-Venaissin. Segue un'utile tabella sui valori dei pesi, misure e monete in uso a Aix per il periodo studiato. Le pagine seguenti (dalla pagina 357 alla pagina 435), *Tableaux-Annexes et cartes* testimoniano di un lavoro minuziosissimo, solidamente documentato e ben condotto. Numerosissime tabelle, carte e alberi genealogici illustrano diversi aspetti della vita degli ebrei e dei neofiti provenzali come il matrimonio, il prestito e il commercio, i testamenti. Seguono le *Pièces justificatives*: il contenuto di sessantuno documenti è riportato in un centinaio di pagine. Segnaliamo alla pagina 634 una riproduzione delle *Lettres d'anoblissement (18 décembre 1519)* per Aymeric de Malespine, protagonista di una brillante ascesa sociale. Una postfazione di Gérard Nahon chiude infine questo bel contributo, indispensabile per la storia dell'ebraismo provenzale e del fenomeno delle conversioni al cristianesimo.

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

MARINA CAFFIERO, *Battesimi Forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Viella, Roma 2004, pp. 352.

Il libro qui preso in esame, stampato nel 2004, ma uscito nel gennaio di quest'anno, si inserisce nella complessa questione dei rapporti tra Chiesa ed ebrei, argomento che anche in questi mesi ha coinvolto la pubblicistica italiana.

L'autrice, con uno sforzo storico-filologico di alto livello, riporta alla luce una serie di documenti d'archivio, che ricostruiscono le vicende di questo rapporto, individuando nel secolo XVIII un mutamento profondo dell'atteggiamento pontificio nei confronti degli ebrei e una 'degenerazione', se così la possiamo chiamare, e un inasprimento dei modi che regolavano le due comunità.

L'autrice parte da due questioni di fondo. La prima: studiare esclusivamente la documentazione riguardante gli ebrei romani è fondamentale, dal momento che tale il rapporto tra loro e i cristiani all'interno dell'Urbe, rappresenta un laboratorio utilizzato dalla Chiesa per impostare la sua politica ebraica nelle altre comunità italiane ed estere. La seconda: non è vero che il concetto di antigudaismo rimane cristallizzato nell'arco della storia della Chiesa romana, ma, studiando la documentazione, proprio nel periodo preso in esame, si assiste a una evoluzione di tale atteggiamento, che incomincia a prendere le forme e ad assumere i caratteri dell'antisemitismo.

Corollario a questi due punti, dimostrando ancora la ricchezza di tale lavoro, è la dimostrazione di come le relazioni tra le due comunità, l'ebraica e la cristiana, sia più stretto di quanto non credano coloro che vedono una profonda indipendenza culturale e sociale negli individui appartenenti ai due schieramenti. La documentazione presentata dalla Caffiero testimonia

invece, come vedremo, una serie di scambi reali che superano e aggirano i divieti stabiliti dall'autorità costituita.

L'argomento preso in esame dall'autrice, i battesimi forzati, è sviluppato in sette capitoli. Il primo è dedicato alla situazione precedente al XVIII secolo, per mostrare come l'atteggiamento della Chiesa muti all'indomani della nuova giurisprudenza sul rapporto con gli ebrei, introdotta dal papa Benedetto XIV, a cui è dedicato il secondo capitolo. I successivi cinque invece prendono in esame le differenti figure e tematiche coinvolte nella politica di conversione ecclesiastica, quali sono, sia da parte cristiana che ebraica, i protagonisti, vecchi e nuovi, che vengono coinvolti in questi processi, e soprattutto le conseguenze, dottrinarie e identitarie, che tali processi comportano.

La Caffiero ricostruisce la storia delle politiche di conversione in questo periodo partendo dalle istituzioni ecclesiastiche coinvolte: il tribunale dell'Inquisizione, il cardinale Vicario e la Casa dei Catecumeni. Le vicende degli ebrei passano attraverso il rapporto e i frequenti conflitti giurisdizionali tra queste tre componenti. Contrasti già noti ma che hanno conseguenze inaspettate nel rapporto tra le due comunità.

Dall'esame della documentazione emerge come gli Ebrei cercarono di sfruttare a loro favore i contrasti presenti nel campo avversario. In casi di rapimenti di fanciulli, di battesimi illeciti, di violazioni giuridiche la comunità del ghetto si oppose, assumendo avvocati cristiani e presentando memoriali ora a una autorità ora all'altra, a seconda della convenienza. «Ciò dimostrava una propensione niente affatto bassa degli ebrei a rivolgersi alle autorità cristiane e, di conseguenza, un rapporto di comunicazione assai più complesso di quello spesso attribuito a due gruppi che si continuano a descrivere per lo più come sempre contrapposti e ostili, all'interno di una relazione in cui il gruppo minoritario tendeva a richiudersi contro una autorità ritenuta estranea e comunque da tenere lontana» (p. 30).

A sua volta, tale atteggiamento dimostrava anche la scarsa propensione della comunità ebraica alla passività vittimistica. La lettura dei memoriali inerenti a diverse vicende ci propone una situazione assai diversa. Le argomentazioni difensive della comunità, ricche di riferimenti al diritto romano e al diritto canonico, hanno toni che difficilmente si conciliano con una visione di netta separatezza tra ebrei e cristiani. Al contrario, in molti casi eminenti rabbini chiedono l'intervento dell'Inquisizione per dirimere spinose questioni matrimoniali tra neofiti ed ebrei o, altre volte, si pretende con forza il loro intervento contro le intemperanze di alcuni neofiti che accusavano gli ebrei di 'omicidio rituale' e di altre nefandezze.

Ma un elemento sorprendente emerge dalla lettura della documentazione. Il referente principale per la propria difesa era individuato dalla comunità ebraica nel Tribunale dell'Inquisizione. Tale istituzione esercitava, almeno in un primo momento dell'età moderna, un ruolo di controllo nei confronti delle altre istituzioni coinvolte nei processi di conversione, apparendo così, agli occhi degli ebrei, come un organo di garanzia a cui rivolgersi. In un episodio del 1720, che vedeva coinvolta una ragazza di diciotto anni, rapita dagli 'sbirri' e rinchiusa nella Casa dei Catecumeni per convincerla a convertirsi, gli ebrei chiedono al Tribunale che la giovane sia piuttosto rinchiusa nelle carceri dell'Inquisizione, dal momento che, in quel luogo, «non potrà mai dubitarsi ne di violenze ne di sovversioni, per la fedeltà dei Ministri, che in questo Santo luogo assistono, ne potrà supporre fraudolenza, ne manopolo [sic] dell'istessi Ebrei, et in tal forma la volontà de Denuntiati sarà sempre libera, e se li potrà dar esecuzione senza niun scrupolo» (p. 221).

Ma, aldilà delle sorprese, la descrizione della Caffiero dello sviluppo cronologico delle politiche conversionistiche mostra chiaramente un progressivo inasprimento nei confronti degli ebrei, in cui anche il ruolo 'garantista' dell'Inquisizione si attenua, favorendo una maggiore libertà d'azione a chi si occupava della 'salvezza' delle anime degli ebrei stessi.

Due sono gli elementi principali di questo sviluppo, da una parte l'individuazione chiara e inequivocabile di quale pontefice fu a segnare il passo di un diverso modo di portare avanti le conversioni, dall'altra la sottolineatura di quali fossero i soggetti sottoposti a questi processi di conversione.

Benedetto XIV (1740-1758) è l'artefice di un cambiamento radicale delle norme giuridiche che regolamentavano la procedura delle conversioni; due *Lettere*, una del 1747 e una del 1751 costituirono la base per la letteratura e la pratica successiva.

Per comprendere meglio come muta l'ordinamento bisogna capire come funzionava tale pratica. Tre erano i modi attraverso i quali la Chiesa poteva battezzare gli ebrei. Attraverso una 'oblazione', vale a dire un dono di alcune persone della propria famiglia fatto da un ebreo/a convertito/a; tramite una denuncia, un neofito o un cristiano affermavano davanti alle autorità competenti, con il supporto di testimoni, che un dato ebreo aveva dichiarato di volersi convertire. Un terzo elemento era quello del battesimo clandestino, portato il più delle volte da domestiche cristiane che lavoravano presso famiglie ebraiche, e che comportavano da una lato la riprovazione ufficiale della Chiesa, ma dall'altra l'immediato trasferimento del battezzato, esclusivamente bambini, presso la Casa dei catecumeni.

Tali pratiche erano regolate formalmente da una precisa giurisprudenza, fondata in particolar modo sul diritto romano. Il donatore di persone ebraiche da convertire doveva avere, secondo la legge, una specifica autorità su di loro, tale che gli permettesse appunto la donazione. Allo stesso modo se venivano 'denunciati' bambini che vivevano ancora sotto l'autorità dei genitori, non potevano essere battezzati senza l'autorizzazione esplicita di questi ultimi, secondo il principio tomistico del *invitis parentibus*. La maggior parte dei memoriali presentati da ebrei riguardavano proprio le violazioni da parte cristiana di tali regole.

L'intervento di Benedetto XIV non solo ampliò le possibilità di offerta e di denuncia da parte di persone a cui non spettava potestà giuridica (zii e nonne), ma introdusse, elemento decisivo, l'argomento del *favor fidei*. Secondo tale principio e soprattutto grazie alla possibilità di interpretarlo nel modo più largo possibile, i diritti legali e naturali che i genitori e i tutori avevano sui figli venivano resi nulli, perché più importante era l'operare «in favore della santa nostra Religione Cristiana» (p. 98).

Un secondo aspetto sottolineato dalla Caffiero è l'accanirsi della macchina conversionistica nei confronti di due specifiche categorie di vittime: le donne e i bambini. Per quanto riguarda i secondi «il bambino come capitale e risorsa sul piano religioso e simbolico, oltre che demografico e "politico", rendeva i battesimi dei neonati e dei minori in genere, estremamente appetibili e assai più importanti degli altri» (p. 271). Tale centralità data al bambino portava con sé una serie di problematiche diverse che investivano l'intero rapporto con la comunità ebraica. Quando un minore era offerto o denunciato la Chiesa si impegnava affinché fosse sottratto immediatamente ai genitori e al ghetto. Il motivo risiedeva nel fatto che, essendo gli ebrei accusati sovente di 'omicidio rituale' di fanciulli cristiani (come il Simone di Trento), di conseguenza venivano sospettati di poter uccidere i loro stessi figli, piuttosto che far abbracciare loro la 'vera fede'. Ancora più drammatica è la situazione delle donne, molte delle quali sono al centro dei racconti riportati dall'autrice. Riguardo al loro coinvolgimento nella pratica dei battesimi forzati, uno degli elementi più interessanti investe le donne incinte.

In molti casi di conversione, gli ebrei offrivano o denunciavano non solo nipoti o figli di varia età ma anche bambini che dovevano ancora nascere e che al momento della promessa si trovavano ancora nel ventre materno.

Tali episodi, sottolinea la Caffiero, obbligano le parti in causa e in particolare le gerarchie ecclesiastiche, a riflettere sul concetto di feto e sul momento della nascita dell'individualità, non solo giuridica ma anche religiosa. Tali problematiche, a cavallo del XVIII secolo coincidono con un cambiamento di visione riguardo ai nascituri. Da una parte resisteva la riflessione medica greco-romana, che vedeva nel feto una parte indivisibile della madre e una sua proprietà assoluta, e la teologia tomistica, che riconosceva solo nel quarantesimo giorno l'animazione del concepito. Dall'altra la nuova embriologia incominciava a riconoscere l'individuo già dagli inizi, con conseguenze teologiche, politiche e sociali di grande rilevanza.

L'autrice a questo punto si chiede, invitando a ulteriori studi, se anche la politica conversionistica nei confronti degli ebrei, la ferma volontà della Chiesa di appropriarsi del maggior nu-

mero possibile di anime da accogliere nel suo 'grembo', abbia dato un contributo decisivo allo sviluppo di tali teorie.

Come si può notare dunque il libro della Caffiero, partendo dall'analisi di un episodio determinato, la macchina conversionistica ecclesiastica, coinvolge problematiche più ampie che ci portano a riconsiderare l'intera storia dei rapporti tra cristianesimo ed ebraismo. In particolare ci costringe a riflettere sul rapporto ancora poco indagato tra antigioiudaismo e antisemitismo, due volti dell'antiebraismo che spesso volte vengono distinti per giustificare il primo e condannare il secondo.

La storia delle conversioni in età moderna evita che, come ha scritto Giorgio Israel, «la storia del disprezzo, dell'ostilità e della persecuzione contro gli ebrei in quanto ebrei anziché essere considerata come un fenomeno unitario, articolato in dinamiche e manifestazioni anche molto differenti e di varia gravità, [venga] scomposta in pezzi disgiunti, anzi in due pezzi: l'antisemitismo 'vero', quello dei nazisti, e il resto, di importanza marginale». (*Corriere della Sera* del 11/1/2005, p. 35).

Guido Bartolucci
Dip.to di Discipline Storiche
Università di Bologna
P.za San Giovanni in Monte, 2 - Bologna
e-mail: sigonio@hotmail.com

M. WALZER, M. LOBERBAUM, N.J. ZOHAR (eds.), *The Jewish Political Tradition: volume two: Membership*, Yale University Press, New Haven and London 2003, pp. XXXVIII-622.

L'uscita nel 2003 del secondo volume de *The Jewish Political Tradition*, dedicato alla *Membership*, che potremmo tradurre come 'appartenenza', ci dà l'occasione anche per ripercorrere l'intero progetto, iniziato nel 2000, con la pubblicazione del primo volume dedicato all'*Authority*.

L'intento dei curatori di quest'opera, composta di quattro volumi, è quella di presentare un'antologia di testi, estratti dall'intera tradizione ebraica, dal Pentateuco fino ad arrivare alla contemporaneità, per analizzare il dibattito all'interno dell'ebraismo, su alcuni punti che questi considerano centrali per la comprensione della tradizione politica ebraica. Di conseguenza l'opera si muove su tre piani diversi; una prima macrostruttura comprende la divisione dell'argomento in quattro temi principali a cui hanno dedicato un singolo volume: *Authority*, *Membership*, *Community* e *Politics in History*. Il secondo piano poi prevede la divisione di ciascun volume in argomenti specifici: così l'antologia dedicata all'*Authority* comprende capitoli dedicati ai re, ai sacerdoti o al patto; quella dedicata alla *Membership*, l'elezione, la gerarchia sociale o i convertiti e così via. Ciascun capitolo contiene al suo interno un'ulteriore divisione in sezioni che articolano meglio i problemi presi in esame. Solo in quest'ultimo caso i testi riportati vengono ordinati cronologicamente, dal più antico al più moderno, cercando di riconoscere un dibattito all'interno della tradizione ebraica, evidenziando le fratture o le continuità nel corso dei secoli. Ogni capitolo poi è introdotto da un conciso preludio per giustificare la scelta dei brani proposti e la loro connessione reciproca, mentre alcuni specifici passi, ritenuti più significativi, vengono ampiamente commentati dai curatori. La tradizione viene dunque interrogata in modo estremamente accurato, cercando di raggiungere tre scopi precisi che Michael Walzer ha così cercato di riassumere:

«First, *retrieval*: we want to make its central texts and arguments available to new generations of students and potential participants. [...] The resulting selection is the product, necessarily partial and incomplete, of a process of discovery, bringing familiar texts into new contexts, bringing obscure and neglected texts into the political light.

Second, *integration*: we want to take this body of Jewish thought out of its intellectual ghetto and to begin an examination of the ways in which it follows, parallels, and strains against Greek, Arabic, Christian, and secularist modes of thought. [...]

Third, *criticism*: we want to join the arguments that have characterized the tradition and to carry them forward- or, better, to argue among ourselves and to encourage others to argue about which of them can usefully be carried forward under the modern conditions of emancipation and sovereignty». (*The Jewish Political Tradition: volume one: Authority*, editors M. Walzer, M. Loberbaum, N.J. Zohar, New Haven and London, Yale University Press, 2000, p. xxiv).

Presentata la struttura generale dell'opera veniamo al volume qui preso in esame. La domanda di fondo che gli autori pongono alle fonti della tradizione ebraica è in quale modo e sotto quali forme si è sviluppato il concetto di appartenenza, di 'iscrizione' alla comunità politica. Per rispondere a questi quesiti i curatori hanno diviso i brani presentati in questo volume in sei capitoli principali.

La prima, intitolata *Election*, indaga uno degli elementi caratteristici della tradizione ebraica, che distingue Israele da tutte le altre nazioni. Il tentativo è quello di mostrare come tale idea, rappresentante un'intima relazione con dio, abbia riscosso diverse interpretazioni a seconda delle epoche e degli ambienti. Così a una lettura dell'elezione come condizione 'biologica' fatta da Judah Halevi nel suo *Kuzari*, (sostenendo come la profezia, elemento fondante dell'esclusivo rapporto tra dio e gli ebrei, fosse trasmissibile esclusivamente per nascita), si contrappone la lettura di Maiomonide della figura di Abramo, (per cui è il ragionamento filosofico che permette l'incontro con dio, ponendo quindi solo in un momento successivo l'elezione e la rivelazione). Questo è un esempio di come si sviluppa l'analisi che comprende sezioni come *Religion and Nationalism* e *Commitment unto Death*, nelle quali il dibattito tra gli autori selezionati mostra le tensioni presenti in questa tradizione.

I due successivi capitoli sono invece intitolati *Social Hierarchy* e *Gender Hierarchy* e pongono il problema dell'uguaglianza all'interno della comunità ebraica. Il primo si occupa, come già sottolineato dal titolo, della struttura sociale e in particolare della genealogia e delle questioni connesse con la nascita; del culto e in particolare del contrasto tra sacerdoti e 'laici' e infine l'ultimo punto riguarda invece il rapporto tra il saggio e la comunità. Sempre al problema dell'uguaglianza, ma questa volta di genere, è dedicato il secondo capitolo, nel quale vengono presentate le questioni riguardanti il matrimonio, il divorzio, i diritti e gli obblighi dei membri della famiglia, i diritti e i doveri di uomini e donne all'interno della società e i permessi e le proibizioni riguardo ai tribunali, le assemblee politiche, le scuole.

Gli ultimi tre capitoli, intitolati rispettivamente *Converts, Heretics and Apostates* e *Gentiles* ci introducono ai problemi dell'appartenenza a una comunità e alla necessità di individuare dei parametri attraverso i quali riconoscere chi è all'interno, chi all'esterno e soprattutto le modalità di passaggio da una condizione all'altra. In queste tre parti si assiste a un confronto tra le posizioni religiose e le progressive problematiche che pone la modernità fino ad arrivare alle questioni riguardanti la cittadinanza all'interno dell'odierno Stato d'Israele.

Il capitolo riguardante i convertiti si apre con una serie di testi, biblici e extrabiblici, con i quali si cerca di analizzare la nascita del concetto di 'conversione' nel senso di entrata a far parte dell'ebraismo. In questo contesto mi preme richiamare l'attenzione sull'interessante citazione di un passo del *Contra Apionem* di Flavio Giuseppe (II, 256-262), nel quale lo storico afferma come la conversione sia l'equivalente ebraico della naturalizzazione in senso politico. Ma, a partire dalla letteratura rabbinica, in assenza di uno Stato, tale commistione tra senso religioso e senso politico all'interno dell'ebraismo viene a mancare, recuperato solo nel momento in cui emergono le idee sioniste e si ricomincia a riflettere sulla possibilità di fondare un nuovo Stato ebraico. Tali problematiche esplodono dopo la fondazione dello Stato d'Israele, in cui l'autorità civile non è in grado, da sola, di prendere decisioni riguardanti l'identità individuale, ma è costretta a fare continuo riferimento all'autorità religiosa.

Per mostrare ancora meglio il lavoro sulle fonti compiuto dai curatori per costruire percorsi attraverso la tradizione ebraica, è interessante rivolgersi al capitolo *Heretics and Apostates*.

Letti attraverso la lente dei rapporti politici questi due aspetti di ‘devianza’ religiosa pongono dei problemi complessi.

I curatori partono dalla domanda se sia possibile uscire così facilmente dall’‘ebraicità’ e se tale uscita comporti, una volta in presenza di uno Stato ebraico, il conseguente abbandono della cittadinanza. La serie di testi che vengono presentati in questo capitolo partono da *Deuteronomio* 17, 2-7, il passo dedicato alla lotta contro l’idolatria e attraversa tutta la tradizione ebraica, dalla *Mišnah*, a Maimonide, dallo *herem* di Spinoza, fino alla riflessione su secolarizzazione e nazionalismo nel XIX e XX secolo. Tale percorso si conclude con un dibattito della Corte Suprema riguardante Brother Daniel (ebreo convertito al cristianesimo e fattosi poi monaco), che negli anni ’60 chiese la cittadinanza israeliana. Il caso riassume, a detta dei curatori, tutto il secolare dibattito sugli elementi che caratterizzano l’appartenenza all’ebraismo. L’ebreo convertito al cristianesimo e addirittura fattosi monaco viene visto dai partecipanti alla discussione sulla cittadinanza come estraneo all’ebraismo, anche se nato da madre ebrea, dal momento che non corrisponde alla nozione di ‘ebreo’ che in quel periodo il popolo di Israele percepiva, vale a dire una concezione che contempla una stretta relazione tra religione e cittadinanza. Così infatti uno dei giudici conclude il dibattito: «My final conclusion, therefore, is that a Jew who has changed his religion cannot be considered a Jew in the sense by the Knesset in the Law of Return and as this word is used in common parlance today» (p. 435).

La decisione di scegliere alcuni temi caratteristici del vivere politico e vedere come la tradizione ebraica li ha trattati durante tutto l’arco della sua storia, aiuta i curatori del volume a proiettare una nuova luce sui testi.

Ritornando allora alle motivazioni con cui Walzer, nel primo volume aveva spiegato le intenzioni di questo ambizioso progetto, possiamo davvero dire che l’intento di sottoporre i testi della tradizione a una verifica sulla loro utilità all’interno della modernità e della secolarizzazione raggiunge il suo scopo. Non solo, siffatta strategia apre la via ad altri per iniziare nuovi percorsi, recuperare altri testi, indagare temi diversi, che, per ragioni di spazio e di tempo o anche di opportunità non hanno trovato posto in quest’opera.

Aspettiamo ora l’uscita dei prossimi due volumi per vedere in che maniera verranno trattati e studiati altri aspetti della tradizione politica ebraica e i possibili cortocircuiti provocati dal loro incontro con la modernità.

Guido Bartolucci

JOSEPH DAN (ed.), *The Heart and the Fountain - An Anthology of Jewish Mystical Experiences*, Oxford University Press, New York 2002, pp. 326.

L’idea che si sottintende all’edizione di un’antologia è quella di raccogliere, per mezzo di selezione e collazione, i testimoni più significativi di uno gruppo letterario ben definibile i cui confini, seppur duttili, malleabili e a volte labili, rimangono ben ancorati ad un comune sostrato formale e sostanziale. Difficile in questo senso circoscrivere e selezionare cretomaticamente quanto viene solitamente posto sotto l’ombrello, di dimensioni abnormi se considerato secondo la capacità di contenimento che gli viene comunemente conferita, del patrimonio letterario ebraico di carattere mistico. La difficoltà nasce dal fatto che la definizione stessa di “misticismo ebraico” – dice con giusta enfasi Joseph Dan nella sezione introduttiva di *The Heart and the Fountain* – è categoria definitasi in ambito cristiano e, inoltre, troppo spesso confusa con quella genuinamente e peculiarmente ebraica di *Kabbalah*. I testimoni che entrano nell’antologia sono quindi quelli che, precisa ancora lo studioso israeliano, *express, analogically, the religious attitudes and experiences that in a Christian context are regarded as mystical* (p. vii).

Le coordinate che definiscono lo spazio letterario della raccolta è, quindi, assai ampio: la letteratura degli *Hekalot* (capitoli IV e V di *Hekalot Rabbati*; Le visioni di Rabbi ‘Aqivah e Rabbi Išma’el del *Ma’aseh Merkavah*; La deificazione di Henoch), la letteratura morale dei Doveri del Cuore di Ibn Paqudah e la poetica del Gabirol del *Keter Malkut* le cui *nuance* mistiche ripropongono quelle degli *Hekalot* e del *Sefer Yeširah* (che Dan non ha incluso nell’antologia, a ragione, se si considera, la sovraesposizione editoriale cui è abitualmente sottoposto); il *Pesaq ha-Yirah weha-emunah*, testimone del patrimonio ideologico del circolo renano dello “Unique Ĥerub”, la cui identità, rilevata alcuni anni fa da Dan stesso²⁰, è rimasta per lungo tempo incastonata nel mosaico del pietismo nord europeo degli Ĥaside-Aškenaz del cui ultimo leader, El‘azar da Worms, si presentano brevi sezioni del *Sefer Razayya* e del *Sefer ha-roqeah*. Un posto di rilievo – tre capitoli (I, 15a-15b; 16b-17a/ III, 127b-128a, *Idra Rabbah*; III 144a-144b; *Zohar Ĥadaš*, Ber. 29b-d, *Midrash Ne‘elam*; III, 287b-288a, *Idra Zuta*/ III, 186a-192a) – viene riservato allo *Zohar* (l’importante onere di presentare un così importante testo all’edizione del testo spetta a Isaiah Tishby e alla versione inglese che di questa offriva David Goldstein [*The Wisdom of the Zohar – An Anthology of Texts*. 3 voll. Littman Library, London-Washington 1991]) testimone irrinunciabile dell’esperienza letteraria cabbalistica, che nella presente antologia funge da spartiacque tra una prima parte, di cui sopra, e una seconda, ricca di testimonianze del composito ed complesso fenomeno del messianesimo ebraico (la vicenda di Joseph Della Reina, secondo la versione offerta dal sabbatiano Šelomoh Navarro; i sogni messianici di Ĥayyim Vital; il profetismo sabbatiano di Natan di Gaza e quello di Mošeh Ĥayyim Luzzatto, di cui si offre un breve capitolo della parte conclusiva del *Mesilat Yešarim*) e che il curatore chiude, in maniera alquanto originale, con la testimonianza di quattro tra le più note e provocanti voci dell’Israele contemporaneo: Yonah Wollach, Benjamin Švili, Agi Mišal e Maya Bejerano. Debitori, scienti e non, delle tematiche maturate in seno alla tradizione mistica ebraica, i quattro poeti hanno segnato le loro pagine di un erotismo intenso, relazione con l’elemento corpo la cui estremizzazione, (che Yonah Wollach crea, ad esempio, descrivendo un immaginario scandaloso e incestuoso: *When You Will Come to Sleep with Me Like God, Tefillin e When You Will Come to Sleep with Me Like the Father*, pp. 264-269) sembra essere traslazione in chiave moderna e laica – ma mistica nel linguaggio e, in senso più lato, nella volontà visionaria – più che di specifici soggetti o immagini propri del patrimonio mistico ebraico, delle inibizioni e delle tensioni intellettuali che nel misticismo ebraico trovarono soluzione nella descrizione delle forme dello *šurat ha-guf*. Assai esplicito nell’originale testo ebraico, ma chiaro anche nella filigrana della traduzione inglese, è infine il debito sintattico-lessicale che Benjamin Švili non nasconde di avere con la tradizione dello *Yeširah* (*Creation*, p. 270).

Piergabriele Mancuso
Cannaregio 3482
30121 – Venezia
e-mail:lelemancuso@hotmail.com

PAUL B. FENTON (ed.), *Sefer Yetsirah ou Le Livre de la Création - Exposé de cosmogonie hébraïque ancienne*, Traduit de l’hébreu, présenté et annoté par P.B. Fenton, Rivages poche/Petite Bibliothèque, Paris 2002, pp. 135.

Unico per forma e linguaggio, il *Sefer Yeširah* è, secondo la celebre definizione offerta da Gershom Scholem, “il più antico testo esistente di pensiero speculativo sistematico”. Testo enigmatico, refrattario a classificazioni rigide ed univoche, icastico, unico per lingua e dizionario, è

²⁰ J. DAN, *The Unique Cherub Circle*. Tübingen, 1999.

privo di riferimenti alla letteratura biblica, *fil rouge* che, in ogni tempo, ha accomunato le diverse esperienze dello scrivere in ebraico. Alla brevità del testo fa da contraltare, paradossalmente, una tradizione esegetica ininterrotta, tra le più longeve di tutta la letteratura ebraica, iniziata nel X secolo dai commenti di Sa'adiah Gaon, Dunash e Donnolo e oggi non ancora conclusa (il commento di Arie Kaplan, *Sefer Yetzirah, The Book of the Formation*, York Beach, 1990, è, per consistenza e sistematicità, una delle espressioni più felici della moderna esegesi del testo. Ben diverse le derive *new age* del Kabbalah Center del rabbino Yehudah Berg).

Felice sintesi dei pochi elementi certi e delle innumerevoli ipotesi formulate su genesi, evoluzione ed esegesi del testo, la offre, in uno smilzo ed agile volume lo studioso francese Paul B. Fenton. L'autore, che recentemente ha curato la revisione del commento al *Sefer Yeşirah* di Dunaš ibn Tamim edito da George Vajda, segue sostanzialmente il tradizionale tracciato scholemiano – vale a dire la Palestina tra III e VI secolo quali coordinate spazio-temporali entro cui collocare la composizione del testo – non accogliendo le recenti istanze di retrodatazione mosse nel 2001 da Yehudah Liebes (in *Ars Poetica in Sefer Yetsirah* [in ebraico], Gerusalemme-Tel Aviv: Schocken, 2000; interessante, a tal proposito, il dibattito tra Y. Tzvi Langermann, David Shulam e Steven M. Wasserstrom ospitato nella neonata rivista *Aleph*, 2 (2002), pp. 169-221).

Fenton offre quindi una nuova traduzione francese delle due più importanti versioni del testo ebraico, quella corta e lunga, basandosi sull'ancor oggi insuperata edizione di Ithamar Gruenewald. Scopo dell'autore è di portare alla luce il *rythme poétique* (p. 24), liberando l'originale dettato testuale dall'imponente fardello ideologico che la tradizione ermeneutica ha addossato sulle spalle di un così gracile testo. Operazione questa estremamente complessa, almeno per due ragioni: in primo luogo, l'esegesi, la stratificazione ermeneutica, ha "fatto" il testo stesso, ne ha determinato la forma, ne è divenuta parte integrante (si pensi alle aggiunte sa'adiane o alla versione di Yişḥaq Luria), incanalandolo nel sentiero del pensiero mistico, prima, e kabbalistico, poi, secondo un tracciato oggi difficilmente percorribile a ritroso; inoltre, se realmente privato di ogni retaggio ideologico ed esegetico, il *Sefer Yeşirah* mostra zone d'ombra tali da renderlo pressoché totalmente impenetrabile e, soprattutto, sfuggente a qualsivoglia comprensione (se così fosse, come dovremmo intendere l'enigmatico *sefirot belimah*? L'A. propone *nombres sans plus* e *nombres fermés*, non discostandosi poi troppo da quanto suggerito da Lambert che, nell'edizione del commento di Sa'adiah Gaon del 1891 – riveduta nel 2001, con prefazione e note da René Lévy –, risolveva con *nombre primordiaux* e *nombres fermés*).

Propositi assai coraggiosi, dunque – *Notre traduction s'efforce de rendre le texte aussi littéralement que possible sans tenir compte des idéologies véhiculées par le traditions exégétiques, en essayant de faire ressortir son rythme poétique* (p. 33) – che però si realizzano in una traduzione chiara, sinolo felice di fedeltà al testo e plasticità formale.

Piergabriele Mancuso

MERCEDES GARCÍA-ARENAL (ed.), *Judíos en tierras de Islam II. Entre el Islam y occidente. Los judíos magrebíes en la edad moderna*, Actas reunidas y preparadas por Mercedes García-Arenal, Casa de Velázquez, Madrid 2003, pp. 343.

Mercedes García-Arenal, ricercatrice presso il *Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC)*, è una studiosa spagnola di cultura, lingua e storia dei paesi islamici, conosciuta soprattutto per il suo libro, scritto con Gerard Wiegers, *Entre el Islam y occidente. Vida de Samuel Pallache, judío de Fez*, Madrid, Siglo XXI, 1999 (*A man Three Worlds. Samuel Palache, a Moroccan Jew between Catholic and Protestant Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2003) in cui, prendendo spunto da un personaggio storico, dipinge l'ebreo tipico dell'Africa set-

tentrionale nell'età moderna come figura a cavallo fra più mondi. Nel volume che qui si presenta García-Arenal ha raccolto i contributi di quattordici partecipanti ad un convegno tenuto a Madrid fra il 16 ed il 17 novembre 1998, organizzato dalla *Casa Velazquez*, prestigiosa istituzione di ricerca francese, con la collaborazione del dipartimento di lingua e cultura araba dell'Istituto di filologia del *Consejo Superior de Investigaciones científicas* e di studi sefarditi e andalusi dell'università di Alcalá de Henares.

Il colloquio ha avuto il merito di aver riunito studiosi di varie discipline (storia ebraica, storia araba, filologia ebraica ed araba, storia spagnola e portoghese e storia economica) provenienti da università e centri di ricerca di vari paesi (Spagna, Francia, Portogallo, Stati Uniti ed Israele) attorno ad uno stesso tema: gli ebrei del Maghreb nei secoli XVI-XVIII, con un accenno speciale ai loro rapporti, spesso difficili, con la penisola iberica.

Preceduto da un autorevole e dotto saggio introduttivo della stessa García-Arenal, il libro ha il grande merito di fornire al lettore dati nuovi ed interessanti, spesso contenuti in fonti di difficile accessibilità, perché in lingua ebraica e araba. Trattandosi di un'opera multidisciplinare, il volume raccoglie le prospettive di studiosi di diversi campi del sapere per proporre una visione coerente del tema in oggetto: la vita ed il ruolo delle comunità ebraiche del Maghreb nel mondo mediterraneo in età moderna.

Alcuni dei contributi riguardano il pensiero ebraico ed arabo elaborato dagli ebrei e musulmani magrebini. L'articolo dello studioso spagnolo Javier Castaño, ricercatore di storia ebraica presso il CSIC, *Profetismo político pseudo-isidoriano y polémica religiosa en autores judíos de Castilla y Fez* (pp. 1-25), presenta il caso di una serie di profezie escatologiche attribuite a Isidoro di Siviglia, fondate sul trionfalismo cristiano millenarista iperbolizzato a seguito della presa di Granada e dell'espulsione degli ebrei. Nel corso del Quattrocento il senso di queste profezie fu trasformato da ebrei castigliani in certi testi e, nel Cinquecento, reinterpretate all'interno di fonti ebraiche da parte di profughi ebrei castigliani insediati a Fez, che neutralizzarono il loro senso anti-giudaico. Si tratta di un lavoro in cui lo studioso dimostra notevole dimestichezza con le fonti basso-medievali cristiane ed ebraiche e un'ottima capacità di metterle in rapporto con gli avvenimenti storici.

Esperanza Alfonso, studiosa spagnola docente di lingua e letteratura ebraica all'università di Madison, Wisconsin, nel suo articolo *Abd al-Karīm al Magīlī (n. 1440). El contexto socioliterario de un poema contra los judíos*, dimostra la coincidenza della decadenza del potere magrebino con la polemica anti-giudaica nel Quattrocento in fonti del Maghreb. Nel suo contributo la studiosa dimostra le difficoltà della coesistenza di musulmani ed ebrei in ambito iberico e nordafricano attraverso i secoli.

Due contributi si occupano degli scambi fra la diaspora sefardita stabilita in Europa e le comunità dell'Africa del Nord. Pilar Huerga Criado, dell'*Instituto de Enseñanza Secundaria*, a Madrid, nel suo contributo *El marranismo ibérico y las comunidades sefardíes* (pp. 49-68), presenta un ampio quadro della diaspora sefardita, con un accenno speciale al mondo marrano portoghese e alle reti sociali che lo costituivano unendo le comunità di Amsterdam, dell'Italia e della Spagna al Maghreb. L'autrice ritrae il mondo della diaspora del XVII secolo in tutta la sua ambiguità, evidenziando i particolari problemi al suo interno. Lo storico spagnolo Bernardo J. López Belinchón dell'Università di Alcalá incentra il suo contributo (*Adventureros, negociantes y maestros dogmatizadores. Judíos y judeoconversos ibéricos en la España del siglo XVII*, pp. 69-99) sulla presenza per motivi commerciali di ebrei magrebini in Spagna e sui loro rapporti familiari con i *conversos* rimasti nella penisola iberica, in particolar modo attraverso i contatti con le comunità di Livorno ed Amsterdam.

Tre sono gli studi che si occupano, in modo speciale, del Portogallo e dell'Inquisizione. Lo studioso portoghese José Alberto Rodrigues da Silva Tavim, ricercatore presso il *Centro de Estudos Africanos e Asiáticos do Instituto de Investigação Científica Tropical* di Lisbona, nel suo contributo *Uma 'estranha tolerância' da Inquisição Portuguesa. Belchior Vaz de Azevedo e o interesse das potencias europeias por Marrocos (segunda metade do século XVI)* (pp. 101-123), studia il caso di un neofita del Cinquecento che aveva servito varie potenze europee (fra le quali il

Portogallo, nei suoi domini dell’Africa del Nord), che fu perdonato dal Santo Uffizio dopo essere stato accusato di giudaizzare. Le sue vicende rivelano l’ambiguità della fede in età moderna e ci invitano a porci il problema del funzionamento dell’apparato inquisitoriale. Lo studioso israeliano Claude B. Stuczynski, dell’Università di Bar-Ilan, nel suo contributo *Apóstatas marroquíes de origen judío en Portugal en los siglos XVI-XVII. Entre la misión y la Inquisición* (pp. 125-152) si occupa dell’atteggiamento dell’Inquisizione portoghese nei confronti dei giudaizzanti nei secoli XVI e XVII: dall’analisi si rivela la specificità dell’atteggiamento dell’Inquisizione portoghese che può essere distinta in due tendenze, una proselitistica e una esclusivistica e punitiva. La curatrice del volume Mercedes García-Arenal, nel suo studio *Los judíos de Fez a través del proceso inquisitorial de los Almosnino (1621)* (pp. 153-187) si occupa del processo intentato contro due ebrei magrebini accusati di essere giudaizzanti portoghesi. Il saggio offre notizie preziose sulla vita culturale delle comunità ebraiche del Maghreb (in particolare quella di Fez), in età moderna.

Quattro sono gli studi, interessantissimi, che riguardano l’esperienza singolare di ebrei a cui fu permesso di risiedere a Orano, dopo la conquista spagnola della città nel 1509 e fino all’espulsione del 1669. Ogni contributo, in maniera diversa, si occupa dell’importanza di questi ebrei come sudditi noti per la loro condizione di intermediari fra il mondo cristiano e musulmano, soprattutto come uomini d’affari, traduttori, interpreti e mercanti. Nel contributo *Consentir por necesidad. Los judíos de Orán en la Monarquía Católica durante los siglos XVI y XVII* (pp. 201-222), lo studioso spagnolo Juan Ignacio Pulido Serrano, dell’Università di Alcalá, descrive la convivenza nelle terre sotto il dominio spagnolo, spesso tesa e difficile, facendo risaltare l’utilità degli ebrei, per le loro doti intellettuali e linguistiche, nel commercio intermediterraneo. Beatriz Alonso Acero, ricercatrice di storia ecclesiastica del CSIC, nel suo articolo *Judíos en un mundo de frontera. Los recelos cristianos hacia la presencia judía en Orán* (pp. 223-243) offre un ampio quadro delle preoccupazioni spagnole nei riguardi degli ebrei di Orano, che all’inizio del Seicento erano circa trecento e resistevano alla pressione dell’assimilazione. Lo studioso francese di cultura iberica Bernard Vincent, dell’*École des Hautes Études en Sciences Sociales*, nel suo studio *Juifs et esclavage à Oran* (pp. 242-252) dimostra fino a che punto gli ebrei oranesi facessero parte della vita commerciale di quella piazzaforte dell’Africa del Nord, attraverso il loro coinvolgimento nel mercato degli schiavi. Jean-Frédéric Schaub, anch’egli dell’*École des Hautes Études en Sciences Sociales*, nel suo contributo interessantissimo *D’Almosnino à Cansino: un livre et ses contextes* (pp. 189-200), prende le mosse da un libro, *Extremos y grandezas de Constantinopla*, stampato a Madrid nel 1638, a cura dell’interprete oranese Jacob Cansino, a sua volta trascrizione dell’originale in *aljamiado* spagnolo del sefardita Moise Almosnino. L’opera era stata scritta a Salonico alla metà del Cinquecento per mostrare quali fossero i rapporti degli ebrei col governo ottomano. Schaub dimostra che le circostanze della sua pubblicazione a Madrid – ove Cansino cercava di guadagnarsi il favore della corte spagnola – rispecchiano le divisioni all’interno della comunità ebraica oranese, soprattutto le liti fra famiglie rivali che ricercavano il favore della corte. Eloy Martín Corrales, storico dell’università Pompeu Fabra, di Barcellona, nel suo articolo *Comercio en la frontera. Judíos magrebíes intermediarios en los intercambios mercantiles hispano-norteafricanos (ss. XVI-XVIII)* (pp. 253-281) analizza il ruolo degli ebrei come intermediari nel commercio fra la Spagna ed il mondo musulmano, un ruolo fondamentale, soprattutto dovuto alla loro padronanza delle lingue in scambi che non cessarono neanche a seguito dell’espulsione. Lo studioso catalano dimostra che gli ebrei furono presenti fin dai primi anni dopo l’espulsione fino al Settecento, quando piazze europee come Livorno e Marsiglia servirono, attraverso le loro comunità sefardite, come punti di mediazione economica fra la penisola iberica ed il mondo magrebino.

Lo studioso israeliano Yehoshua Frenkel, dell’Università di Haifa, nel suo dotto intervento *Fuentes hebreas y árabes para el estudio de la historia de los judíos de Marruecos (siglos XVI-XVIII)* (pp. 283-302) presenta fonti ebraiche e, musulmane dei secoli XVIII e XIX sottolineando come la scarsità dei documenti in ebraico e arabo concede poche notizie sulla vita ebraica nel

Marocco in quei secoli, sotto la dinastia Aluī-filialī. Questo dato contrasta con le fonti europee dello stesso periodo in cui gli ebrei occupano un ruolo primario come intermediari.

Nell'intervento *Les juifs marocains sous les premiers sultans 'alawites* (pp. 303-316), la studiosa Leïla Maziane dell'Università di Caen presenta un quadro generale della vita degli ebrei nel Marocco degli Alauī, nel Seicento e Settecento, sottolineando la loro presenza nel commercio a Livorno, in Olanda e in Inghilterra, piazze in cui servivano gli interessi del governo regio del Marocco, stando a quanto si ricava da fonti europee. Le stesse fonti attribuiscono peraltro pari importanza al ruolo svolto da questi ebrei nell'amministrazione del Regno Alauī.

Nel suo insieme, il volume riesce ad evocare il mondo dell'ebraismo nordafricano dei secoli XVI e XVIII e i problemi che le comunità ponevano al mondo circostante e che quel mondo circostante poneva loro. Si tratta di un contributo fondamentale da parte dei massimi studiosi sul tema, che senz'altro alimenterà interesse e ulteriori ricerche su un argomento finora trascurato.

James Nelson Novoa
c/o Centro Interdipartimentale di Studi Ebraici,
Università di Pisa, Dipartimento di Medievistica
Via Derna 1, - I 56126 Pisa
e-mail: jw_nel@yahoo.com

ASTRID STARCK, *Un beau livre d'histoire. Eyn shön Mayse bukh*, Fac-similé de l'editio princeps de Bâle (1602), traduction du yiddish, introduction et notes par Astrid Starck, 2 voll., Schwabe Verlag, Basel 2004, pp. 875.

A mol iz geveyn a mayse... C'era una volta una mayse..., così iniziano le favole e i racconti in yiddish. *Mayse* corrisponde nell'ebraico *aškenazita* e nello yiddish a quello che nella pronuncia sefardita è detto *ma'aseh*, che ha in ebraico diversi significati. Quello entrato nella lingua yiddish deriva, come spesso accade, dal significato che questo termine assume in particolare nella letteratura talmudica, 'circostanza fattuale dalla quale viene fatta derivare una regola o un principio halakico'²¹, ma anche 'avvenimento, fatto, storia' e quindi 'racconto'. Spesso nel Talmud parti aggadiche sono introdotte da espressioni come *ma'aseh be-*, che può essere tradotto in vari modi, ad esempio 'avvenne a'²², oppure '(si narra) una storia su' e che in yiddish diventa *a mayse mit*. In yiddish indica 'una storia, un racconto', è femminile, e il plurale è pertanto *mayses*, ma è attestato anche quello maschile, *maysim*²³. Secondo un noto studioso, la *mayse* è dapprima la versione ebraica delle *res gesta*²⁴, è diventata in seguito più di un semplice racconto, corrisponde cioè a quello che nel mondo non-ebraico è l'*exemplum*²⁵. Essa è anche, come ha invece chiaramente messo in luce la ricerca più recente, la versione yiddish della *novella* medioevale e rinascimentale di ambito italiano. Il termine, come anche il genere letterario, risente

²¹ Cfr. la voce *ma'aseh* a cura di Menahem Elon in «Encyclopaedia Judaica», Keter, Jerusalem 1972, vol. 11, coll. 641-649 e in particolare 641.

²² Così ad es. nel dizionario di Artom: M.E. ARTOM e H. BRAWER-LIBERANOME, *Nuovo dizionario ebraico italiano*, 3 voll., Y. Orenstein, Yavne, Tel Aviv 1984 e in particolare vol. 2, p. 439.

²³ In yiddish moderno il plurale maschile, *maysim*, ha però il significato di 'atti, azioni, fatti'.

²⁴ Spesso l'espressione con cui si iniziano questi racconti è *a mayse geshakh*, 'accadde una storia, accadde un evento'. Cfr. J. MEITLIS, *Das Ma'assebuch. Seine Entstehung und Quellengeschichte. Zugleich ein Beitrag zur Einführung in die altjiddische Agada*, mit einem Geleitwort von Moses Gaster, Buchhandlung Rubin Mass, Berlin 1933, ristampa anastatica Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zürich, New York 1987, p. 13.

²⁵ J. MEITLIS, *The Ma'aseh in the Yiddish Ethical Literature*, Shapiro, Vallentine & Co., London 1958.

dunque di una doppia tradizione, quella ebraica e quella non-ebraica, della letteratura talmudica e di quella romanza²⁶.

Ed è proprio in Italia che, tra la seconda metà del XV secolo e la prima metà del XVII, ebrei *aškenaziti* in fuga dalle persecuzioni subite in Germania e attirati sia dai commerci che dal fermento culturale dell'Italia del Rinascimento, si stabilirono in città come Verona, Mantova, Padova, Venezia. Qui scrissero e stamparono libri in yiddish destinati non solo alle comunità *aškenazite* italiane, ma anche a quelle d'Oltralpe, dalla Germania alla Polonia. Questa letteratura yiddish in Italia, considerata a lungo un fenomeno marginale nella storia della lingua e della cultura yiddish, come anche nella storia dell'ebraismo italiano, ha ricevuto negli ultimi anni la meritata attenzione. La pubblicazione del volume *Yiddish in Italia* è stato il punto di arrivo di una ricerca che ha permesso di dare una valutazione completamente diversa di questo periodo della letteratura yiddish²⁷. Più di cento opere diverse vi sono descritte, da versioni yiddish della Bibbia a poemi cavallereschi, da lettere a trattati medici, a libri di *minhagim* e di preghiera. È dunque nell'ambito dell'ebraismo *aškenazita* nell'Italia settentrionale che materiale ebraico di varia provenienza prende la forma di una raccolta di racconti, di *mayses* appunto, e cioè il *Mayse-bukh*²⁸. In Italia vengono infatti composti i due manoscritti che sono considerati le prime versioni di quest'opera: il primo è una raccolta di circa centotrenta *mayses*, composta intorno agli anni 1585-1590 da Moshe Vaysvaser di Praga a Rovere, conservato presso la Bayerische Staatsbibliothek, Monaco (Cod. Hebr. 495)²⁹; il secondo contiene circa centoventi *mayses*, scritte da Shemuel Bak di Rovere nel 1596 e si trova nella Biblioteca Nazionale di Gerusalemme (heb. 8° 5245)³⁰.

Il *Mayse-bukh*, stampato per la prima volta a Basel nel 1602, «è considerato la prima e più importante raccolta di prosa narrativa in yiddish»³¹. Comprende materiale narrativo tratto dalle *aggadot* talmudiche, dai racconti dei *Haside Aškenaz* e dal folclore internazionale. È pertanto un testo fondamentale per il mondo ebraico *ashkenazita*, e ha avuto un ruolo importante anche come fonte letteraria della letteratura yiddish moderna.

Le ristampe sono numerosissime³². Il noto storico della lingua yiddish, Max Weinreich, ricorda in particolare una edizione 'rivista' pubblicata a Zolkiew, in Galizia, nel 1800 (ma secondo Meitlis e Vinograd³³ l'anno è il 1802, il 1807 secondo Yaari³⁴): questa rielaborazione del testo fino ad allora stampato in yiddish occidentale per renderlo più comprensibile ai let-

²⁶ Cfr. l'introduzione di I. BER al *Sefer Ševet Yehuda le-rabi Šelomoh ibn Verga*, Mossad Bialik, Gerusalemme 1947, in particolare pp. 13-14 (in ebraico).

²⁷ C. TURNIANSKY - E. TIMM, *Yiddish in Italia. Manoscritti e libri a stampa in yiddish dei secoli XV-XVII / Yiddish in Italye. Yiddish Manuscripts and Printed Books from the 15th to the 17th Century*, con la collaborazione di Claudia Rosenzweig, Associazione Italiana degli Amici dell'Università di Gerusalemme, Milano 2003.

²⁸ C. SHMERUK, *Rešitah šel ha-proza hasippurit be-yidiš u-merkazah be-Italia*, in *Sefer zikkaron Aryeh Leone Carpi (Scritti in memoria di Leone Carpi). Saggi sull'ebraismo italiano*, a cura di Daniele Carpi, Attilio Milano e Alexander Rofé, Editrice Fondazione Sally Mayer, Scuola Superiore di Studi Ebraici, Gerusalemme 1967, pp. 119-140 (in ebraico) e in particolare p. 122. Cfr. anche S. ZFATMAN, *The Mayse-Bukh: An Old Yiddish Literary Genre*, in «Hasifrut/ Literature», N. 28 (VIII/2, April 1979), pp. 126-152 (in ebraico).

²⁹ Cfr. *Yiddish in Italia*, op. cit., p. 126.

³⁰ Cfr. *Yiddish in Italia*, op. cit., p. 128. Per una descrizione del manoscritto, cfr. anche S. ZFATMAN, *Yiddish Narrative Prose from its Beginnings to "Shivhei ha-Besht" (1504-1814). An Annotated Bibliography*, The Hebrew University, Jerusalem 1985, pp. 22-23 (in ebraico).

³¹ C. SHMERUK, *Rešitah šel ha-proza ha-sippurit...*, op. cit., p. 119. Cfr. inoltre E. TIMM, *Zur Frühgeschichte der jiddischen Erzählprosa*, in «Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur» 117. Band 2. Heft (1995), pp. 243-280. La letteratura su questo tema è vastissima. Si rimanda al volume recensito, pp. CIII-CXXIV, e si segnala che mentre questo contributo viene completato, è apparso il primo volume della *Enšiklopedia šel ha-sippur ha-yehudi*, a cura di Y. ELSTEIN, A. LIPSKER e R. KUSHELEVSKY, pubblicata dall'Università di Bar-Ilan, che presenta anche molte *mayses* tratte dalla raccolta qui descritta.

³² Cfr. J. MEILTIS, *Das Ma'assebuch*, op. cit., pp. 31-45.

³³ Y. VINOGRAD, *Thesaurus of the Hebrew Book*, Part II, *Places of Print*, The Institute for Computerized Bibliography, Jerusalem 1993, n. 590, p. 319.

tori dello yiddish orientale rientra in una serie di stampe che attestano il passaggio a quello che sarà poi lo yiddish moderno, basato appunto sui dialetti yiddish orientali, in un'epoca, quella dell'Illuminismo, in cui i parlanti dello yiddish occidentale, in particolare gli ebrei tedeschi, stavano sostituendo lo yiddish con il tedesco. Nell'introduzione in ebraico il curatore di questa edizione del *Mayse-bukh*, Eliezer Favir³⁵, scrisse: «questo libro è stato stampato in una *loshn ashkenaz* [yiddish], che si usava in Germania, e nel frattempo la maggior parte dei nostri concittadini oggi non sanno e non capiscono niente del contenuto della storia. Molti sono venuti da me e mi hanno pregato di tradurre il libro in una lingua più facile e più pura, ed io ho fatto la loro volontà e ho tradotto questo libro [...] perché tutti possano capire, uomini, donne e bambini»³⁶.

Tutte queste riedizioni del *Mayse-bukh* sono la conferma della sua particolare fortuna presso il pubblico dei lettori e della sua importanza lungo tutto il percorso della letteratura yiddish.

La traduzione moderna più nota e diffusa fino ad ora è quella inglese pubblicata da Moses Gaster nel 1934, poi ristampata nel 1981³⁷. Tuttavia, come spiega Gaster stesso nella sua introduzione al volume, la sua traduzione è basata sull'edizione di Amsterdam, del 1723³⁸.

Il volume curato da Astrid Starck, che insegna all'Università di Basilea e si è occupata in particolare di yiddish occidentale³⁹, contiene la prima traduzione completa in lingua francese. Essa è preceduta da una ricca e dotta introduzione così suddivisa: I. il contesto linguistico e letterario, II. il contesto storico e religioso, III. il contenuto del *Mayse-bukh*, IV. le sue fonti, V. la composizione del *Mayse-bukh*, VI. la traduzione, VII. conclusioni.

Questa vasta introduzione è rivolta ad un pubblico vario, è cioè pensata sia al mondo accademico sia a chi si avvicini al *Mayse-bukh* pur non avendo una conoscenza della letteratura e della lingua yiddish. Naturalmente si tratta di una scelta importante. Va però ricordato che, nell'opinione di chi scrive, Astrid Starck nella sua presentazione dell'opera e del contesto insiste forse un po' troppo sulla 'femminilità' della lingua yiddish⁴⁰, la quale è in realtà stata la lingua di tutti, uomini, donne, e bambini, sia colti che ignoranti, e appartenenti a tutti gli strati della società, come è stato accennato sopra e come viene continuamente dimostrato da nuovi

³⁴ Cfr. A. YAARI, *R. Eli'ezer Favir umif'alo ha-sifrut*, in «Kiryat sefer», 35 (1960), pp. 499-520. Propriamente il titolo di questa edizione è *Sipurey haploes oder gerimte geshikhte*. Cfr. in particolare p. 504 e la nota 16.

³⁵ *Ibid.*, in particolare pp. 517-520.

³⁶ M. WEINREICH, *Bilder fun der yidisher literaturgeshikhte fun di onheyb biz Mendele Moykher Sforim*, Farlag Totor fun Yosef Kamermakher, Vilne 1928, p. 28 e A. YAARI, *op. cit.*, pp. 504-505. Cfr. anche J. MEITLIS, *Das Ma'assebuch*, *op. cit.*, pp. 44-45 e, sul passaggio da yiddish occidentale a yiddish orientale DOV-BER KERLER, *The Origins of Modern Literary Yiddish*, Clarendon Press, Oxford 1999, in particolare pp. 256-261.

³⁷ M. GASTER, *Ma'aseh Book. Book of Jewish Tales and Legends Translated from the Judeo-German*, Two Volumes in One, Facsimile of Original 1934 Edition, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1981 / 5741.

³⁸ M. GASTER, *Ma'aseh Book*, *op. cit.*, p. XLIII. Del *Mayse-bukh* è apparsa recentemente anche una traduzione in tedesco: *Das Ma'assebuch. Altjiddische Erzählkunst*, Vollständige Ausgabe ins Hochdeutsche übertragen, kommentiert und herausgegeben von Ulf Diederichs, DTV, München 2003.

³⁹ Si veda ad esempio il volume da lei edito *Westjiddisch. Le Yiddish occidental. Actes du Colloque de Mulhouse*, Verlag Sauerländer, Aarau, Frankfurt Main, Salzburg 1994.

⁴⁰ Si veda in particolare il capitolo *Le «Mayse buk» et son public: les femmes et leur rôle dans le recueil*, pp. XCII-XCVII. Qui l'autrice menziona anche concezioni cabalistiche di Dio come androgino, senza ricordare che le teorie cabalistiche non compaiono nella letteratura yiddish se non in modo molto marginale e che hanno sempre fatto parte del *sod*, quella parte di interpretazioni cioè non destinate alla maggior parte dei fedeli, ma ad una élite. È nostra opinione che si debba essere molto prudenti a chiamare in causa la tradizione mistica ebraica per interpretare racconti il cui compito è sicuramente innanzi tutto quello di "dilettare e giovare". Nei racconti del *Mayse-bukh* spesso è l'insegnamento morale quello preponderante: vi si insiste in particolare sulla *sedakah*, sulla modestia, sulle buone azioni, sull'attaccamento alle *mišvot* e più in generale all'ebraismo.

studi, in particolare di opere di morale, come il *Sefer levṭov*⁴¹, o dello *Şene-rene* (prima edizione a noi nota: Basel 1622), il famoso libro che narra in yiddish le *parašot* della *Torah* e le *Megillot* accompagnandole con commenti che dimostrano l'enorme cultura sia del suo autore che dei suoi lettori. Inoltre i racconti dei maestri del Talmud e quelli agiografici sui *Haside Aškenaz* in particolare costituiscono un genere ininterrotto di letture edificanti rivolte anche ai bambini e ai ragazzi, fino al giorno d'oggi. Quello dello yiddish come lingua del mondo femminile è dunque un luogo comune che va verificato volta per volta e che può essere valido per alcune opere specifiche, ma non in generale. Uno dei nomi dello yiddish antico è senza dubbio *vayber-taytsh*, la lingua delle donne, ma anche altri nomi sono attestati, come, all'inizio, semplicemente *loshn ashkenaz*, la lingua tedesca, e in seguito *taytsh-khumesh*, che indica la 'traduzione', o sorta di parafrasi, in yiddish con la quale i bambini studiano la *Torah* nel *kheyder*.

Con questa osservazione non si intende affatto sminuire il valore del volume di Astrid Starck, che mette il *Mayse-bukh* a disposizione di studiosi di altre discipline, anche non legate all'ebraismo, come semplicemente il folclore internazionale, per le quali altrimenti questo testo così importante sarebbe rimasto sconosciuto. Essa ha inoltre il merito indiscusso di presentare, a fronte della traduzione, il facsimile della prima edizione, quella appunto di Basilea dell'anno 1602, conservata nella Biblioteca Universitaria della stessa città. Non si tratta pertanto di un'edizione critica del testo. Il testo yiddish viene riproposto nella forma in cui è apparso quattrocento anni fa. Viene seguito pertanto il modello della bella edizione curata da Eli Katz del *Sefer mešolim*, stampata a Francoforte sul Meno nel 1697⁴² (a sua volta una ristampa di un altro libro prodotto in Italia, il *Kü-bukh*, o *Libro delle mucche*, stampato a Verona nel 1595)⁴³. Questo è stato fatto, nelle parole della curatrice, con l'intento lodevole di «rendere conto della specificità del testo yiddish, visibile nella sua grafia, che lo reintegra nel mondo culturale ebraico dal quale emana»⁴⁴. Lodevole è anche la decisione di fare in modo che nella traduzione francese restasse evidente anche da punto di vista grafico il rapporto con le citazioni dalla Bibbia, fattore importantissimo per poter valutare il legame della letteratura yiddish con le fonti ebraiche.

Va infine aggiunto che l'edizione è molto curata dal punto di vista estetico: a chi voglia leggere il testo yiddish, la lettura è resa piacevole dalla nitidezza dei caratteri ebraici e dalla qualità della carta. Va elogiato dunque il coraggio di Astrid Starck e del suo editore, di avere voluto produrre davvero *a sheyn bukh, un beau livre d'histoires*. Pertanto *kumt her ir liber manen un froyen / un tut dos sheyn mayse bukh an shoyen...* «Venite qui cari signori e signore / a guardare il bel *mayse-bukh...*».

Claudia Rosenzweig
Via Lorenteggio 31/2,
I-20146 Milano
e-mail: zweig@tin.it

⁴¹ Su questo testo, ancora poco noto nella ricerca scientifica, si veda il contributo di N. RUBIN, *Sefer Lev ṭov le-R. Yiṣḥak ben Eliyyakum mi-Pozna. Sefer musar aškenazi* (in corso di stampa).

⁴² *Book of Fables. The Yiddish Fable Collection of Reb Moshe Wallich. Frankfurt am Main, 1697*, Translated and Edited by Eli Katz, Wayne State University Press, Detroit 1994.

⁴³ Di questo testo, sopravvissuto in un'unica copia conservata in una collezione privata, è stata fatta una stampa anastatica, cfr. M.N. ROSENFELD, *The Book of Cows. A Facsimile Edition of the Famed Kuhbuch*, Hebraica Books, London 1984.

⁴⁴ A. STARCK, *Un beau livre d'histoire*, op. cit., p. XCVII.

CHONE SHMERUK, *Breve storia della letteratura yiddish*, Voland, Roma 2004. Traduzione dal polacco e cura di Laura Quercioli Mincer. Con un'introduzione di Antony Polonsky e una bibliografia di Daniela Mantovan Kromer, pp. 178. ISBN 88-88700-27-7, Euro 14,00.

Dall'epoca della diaspora la letteratura prodotta dal popolo ebraico non si è identificata con un territorio fino alla nascita dello Stato d'Israele; infatti, è questo evento storico a dare vita ad un'identità culturale ebraica legata al territorio e, di conseguenza, ad una letteratura in lingua ebraica peculiarmente segnata dalla sua origine territoriale. Al contrario, l'impossibilità di identificare un'area geografica d'origine per la letteratura yiddish conduce alla definizione della stessa in relazione a quell'unico elemento che la caratterizza globalmente: la lingua. È al racconto del tempo yiddish, delle voci yiddish e dei luoghi yiddish che questa *Breve storia della letteratura yiddish* di Chone Shmeruk è dedicata.

Nata come raccolta delle lezioni tenute da Shmeruk all'Università di Varsavia negli anni Ottanta e Novanta del Novecento, questa storia è stata originariamente scritta in polacco: *Historia literatury jidysz. Zarys* (Ossolineum, Wrocław- Warszawa-Kraków 1992) e tradotta una prima volta in ceco nel 1996. Diviso in undici brevi capitoli che conducono dal 1272, anno cui risale il primo documento datato in yiddish, agli anni Novanta del Novecento, anni in cui visse e operò Itzhok (Isaac) Bashevis Singer, questo studio è tutt'altro che sistematico. Il primo capitolo, dal titolo *Il fenomeno delle lingue ebraiche e la nascita dello yiddish*, accenna che nella diaspora gli ebrei si appropriavano delle lingue dell'ambiente circostante, ripercorre in poche pagine la storia dello yiddish dalla sua nascita nei secoli X-XI, nella valle del Reno in Germania, al XVI secolo, quando si possono ormai identificare diversi «dialetti yiddish» (pp. 27-33). In seguito, tuttavia, Shmeruk ritorna al XIV secolo per analizzare un manoscritto ritrovato nella *Genizah* del Cairo e databile al 1382, il *Dukus Harant* (cap. III, pp. 47-52), passa di nuovo al XVI secolo per descrivere la fioritura delle belle lettere in yiddish in Italia (cap. IV, pp. 53-61) e al XVII secolo per raccontare la nascita dell'epica biblica in lingua yiddish (cap. V, pp. 62-71). A questo punto, Shmeruk compie un ulteriore salto temporale fino al XVIII secolo quando furono composti le commedie della *Haškalah* (cap. VI, pp. 72-84) e i primi apologhi chasidici (cap. VIII, pp. 87-103). Infine, affronta il periodo compreso tra la seconda metà del XIX secolo e gli anni Novanta del Novecento, quando nascono e compongono i più importanti autori in lingua yiddish: Mendele Moykher Sforim, Sholem Aleykhem e Itzhok Leyb Perets (cap. X, pp. 107-115) e I. B. Singer (cap. XI, pp. 133-143).

Resta dalla lettura di questo studio la sensazione di assistere a brevi istantanee unite l'una all'altra nel comune tema affrontato; ci si sente studenti che assistono ad una lezione universitaria nata unitariamente a tutte le altre che compongono il corso, ma che singolarmente si evolve nel dibattito in classe. Resta persino la sensazione del professore che coinvolge gli studenti perché, come scrive Laura Quercioli Mincer nella postfazione: «Shmeruk è stato uno degli ultimi grandi studiosi del nostro secolo a poter esser definito non tanto “ebreo-polacco” quanto, citando lo scrittore Aleksandr Wat «ebreo-ebreo e polacco-polacco», ossia ad aver potuto attingere in maniera appassionata e totale alla pienezza di entrambe le culture; opportunità questa preclusa alla generazione seguente, essendo stato quasi interamente annientato l'ebraismo polacco e la cultura di cui era portatore» (p. 148). È questo uno dei motivi per cui ancor più rammarico provoca l'incompiuta monografia progettata su I.B. Singer: uno studio di Shmeruk sul più importante autore in lingua yiddish si sarebbe certamente basato sull'intera opera dello scrittore e non su quel terzo, o poco più, tradotto in inglese; a questo si aggiunga che solo un autore di madrelingua yiddish, come Shmeruk, avrebbe potuto spiegare l'abilità dello stesso scrittore nel far vibrare la vitalità della lingua yiddish.

La ricchezza di questo breve saggio e, forse, anche il suo limite sta nella difficoltà di comprendere tutti gli spunti di riflessione fornitici da Shmeruk. Conclusa la lettura di questo studio sono innumerevoli le curiosità colmate, ma altrettante rimangono da colmare. L'abilità del professore che stimola l'interesse dello studente traspare da questo studio e, al termine della lettura, si resta con il desiderio di conoscere altre notizie su questa letteratura; per questo, utile risulta

sia la già accennata postfazione a cura di Laura Quercioli Mincer sia la bibliografia in lingua italiana sulla letteratura yiddish a cura di Daniela Mantovan Kromer.

Natascia Danieli
Via Grigoletti 17,
I-30174 Zelarino (Venezia)
e-mail: natadani@tin.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 («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 («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 («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 («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 («Testi e studi, 5»).
6. M. LUZZATI, M. OLIVARI, A. VERONESE (curr.), *Ebrei e cristiani nell'Italia medievale e moderna: converzioni, scambi, contrasti. Atti del VI Congresso internazionale dell' AISG (S. Miniato, 4-6 novembre 1986)*, Carucci editore, Roma 1988, pp. 288 («Testi e studi, 6»).
7. G. TAMANI, 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 («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 («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 («Testi e studi, 9»).
10. GIULIO 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 («Testi e studi, 10»).
11. G. BUSI (cur.), *רַצְוֹת לְאַנְבִּי' לִי We-Zòt le-Angelo. Raccolta di studi giudaici in memoria di Angelo Vivian*, Fattoadarte, Bologna, 1993, pp. 615 («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*, a cura di Galatina, Congedo Editore, 1996, pp. 332.
14. M. PERANI (cur.), *Guerra santa, guerra e pace dal Vicino oriente antico alle tradizioni ebraica, cristiana e islamica*, Atti del convegno internazionale, Ravenna 11 maggio – Bertinoro 12-13 maggio 2004, Giuntina, Firenze 2005, pp. 378 (AISG, «Testi e studi, 14»).
15. P.C. IOLY ZORATTINI (cur.), *Fonti per la storia degli ebrei in Italia nell'Età moderna*, Atti del XVIII Convegno internazionale dell' AISG, Cividale 7-8 sett. 2004, Forum Editore, Udine 2005, (AISG, «Testi e studi, 15»).
16. A. DE ROSA e M. PERANI (curr.), *Giovanni-Ovadia il proselito da Oppido, viaggiatore e musicista dell'età normanna*, Atti del Convegno internazionale, Oppido Lucano (PZ), 28-30 marzo 2004, Giuntina, Firenze 2005, pp. 275 (AISG, «Testi e studi, 16»).
17. G. IBBA, *Le ideologie del Rotolo della guerra (IQM). Studio sulla genesi e la datazione dell'opera*, Giuntina, Firenze 2005, pp. 272 (AISG, «Testi e studi, 17»).

In stampa

18. N. DANIELI, *L'epistolario di Mošeh Ḥayyim Luzzatto*, Giuntina, Firenze 2005 (AISG, «Testi e studi, 18»).

L'Associazione potrà eventualmente reperire, per chi ne facesse richiesta, copie di alcuni volumi disponibili.

ASSOCIAZIONE ITALIANA PER LO STUDIO DEL GIUDAISMO

www.aisg.it

Cariche sociali per il triennio 2003-2006:

Cariche:

Presidente: P. Cesare Ioly Zorattini.
Vicepresidente: Ida Zatelli.
Segretario: Mauro Perani.
Tesoriere: Piero Capelli.
Revisori dei conti: Stefano Arieti,
Cesare Colafemmina, Anna Esposito.

Consiglio Direttivo:

Piero Capelli.
Pier Cesare Ioly Zorattini.
Michele Luzzati.
Valerio Marchetti.
Mauro Perani.
Lucio Troiani.
Ida Zatelli.

* * *

Associazione italiana per lo studio del giudaismo
XIX Congresso internazionale



L'ebraismo dell'Italia meridionale nel contesto mediterraneo.
Nuovi contributi.

Siracusa, Residence "Alla Giudecca"
25-27 settembre 2005

Con il patrocinio di:

Dipartimento di Storie e Metodi per la Conservazione dei Beni Culturali
Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo (AISG)
Officina di Studi medievali, Università di Palermo

Relatori:

Cesare Colafemmina, Mauro Perani, Shlomo Simonsohn, Dario Burgaretta, Angela Scandaliato,
Cecilia Tasca, Mariuccia Krashner, Giancarlo Lacerenza, Abraham David, Ruth Lamdan,
Vadim Putzu, Nadia Zeldes, Giuseppe Mandalà, Fabrizio Lelli, Luca Arcari, Francesco Zanella,
Pier Gabriele Mancuso, Samuel Rocca, Rita Calabrese, Luciana Pepi, Sonia Vivacqua.

STATUTO DELL'AISG

Art. 1 - Denominazione e sede legale

«L'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo» (d'ora in avanti designata come AISG), costituita con atto pubblico del 13.12.1979 n. 92976 di repertorio, a rogito del Notaio Antonio Stame di Bolologna, ha sede legale in Ravenna, via Degli Ariani n. 1 presso il Dipartimento di Storie e Metodi per la Conservazione dei Beni Culturali dell'Università degli Studi di Bologna, sede di Ravenna.

Art. 2 - Scopo

L'AISG è un'istituzione culturale che ha lo scopo di promuovere la ricerca scientifica nel campo del Giudaismo dalle sue origini ai nostri giorni. Tale scopo viene perseguito con tutti i mezzi ritenuti idonei dagli organi dell'AISG e in particolare:

- a) favorendo i contatti fra studiosi del Giudaismo al fine di non disperdere le energie, di promuovere gli studi e la programmazione della ricerca scientifica;
- b) promuovendo la pubblicazione dei risultati delle ricerche, ma anche di opere che illustrino al di fuori della cerchia degli specialisti l'importanza del Giudaismo nella cultura universale;
- c) promuovendo iniziative scientifiche e culturali tese a valorizzare la presenza secolare del Giudaismo in Italia e il suo contributo alla storia religiosa, culturale e politica;
- d) organizzando ogni manifestazione utile ai propri fini dichiarati quali ad esempio incontri a livello nazionale ed internazionale, in congressi e convegni, conferenze aperte al pubblico, lezioni seminari e colloqui a livello scientifico;
- e) curando i collegamenti con gli studiosi e le istituzioni che, fuori d'Italia, coltivano la ricerca scientifica sul Giudaismo;
- f) pubblicando un bollettino periodico che informi sull'attività dell'AISG. L'AISG si propone fini esclusivamente scientifici, esclude finalità politiche e confessionali e non ha fini di lucro.

Art. 3 - Commissioni

L'AISG può istituire al proprio interno Commissioni permanenti o temporanee aventi per scopo la promozione dello studio di aspetti specifici del Giudaismo.

Art. 4 - Mezzi finanziari

L'AISG trae i mezzi finanziari per il suo mantenimento:

- a) dalle quote di iscrizione dei soci;
- b) da eventuali sovvenzioni o elargizioni di Enti Pubblici e privati;
- c) da qualsiasi altra attività promossa e gestita dall'AISG.

L'AISG si riserva il copyright su tutte le pubblicazioni da essa curate.

Art. 5 - Soci ordinari, onorari e aggregati

L'AISG è costituita da soci ordinari, onorari e aggregati. Possono essere soci ordinari dell'AISG singoli studiosi, i quali abbiano prodotto opere originali di carattere scientifico che riguardino direttamente il Giudaismo. L'ammissione è deliberata a maggioranza dal Consiglio Direttivo (di seguito indicato come CD), sulla base di una domanda redatta per iscritto dall'interessato e indirizzata al Presidente; la domanda dovrà essere corredata di un dettagliato curriculum scientifico nell'ambito della Giudaistica e da lettera di presentazione di almeno due soci ordinari. Il Presidente ha la facoltà di proporre all'approvazione del CD la nomina a «socio onorario» dell'AISG di studiosi che si siano particolarmente distinti nello studio del Giudaismo. In questo caso, l'approvazione del CD deve avvenire all'unanimità. I soci ordinari e onorari godono di elettorato attivo e passivo, partecipano a tutte le iniziative promosse dall'AISG e concorrono all'attuazione degli scopi sociali, in conformità con i programmi deliberati dall'Assemblea. Possono essere soci aggregati dell'AISG studiosi i quali, pur non possedendo il requisito di cui al comma 2) del presente articolo, abbiano interesse per le discipline giudaistiche. L'ammissione è deliberata dal CD, a maggioranza, sulla base di una domanda redatta per iscritto e indirizzata al Presidente. Tale domanda deve essere presentata da due soci ordinari. I soci aggregati partecipano a tutte le iniziative promosse dall'AISG, ma non godono di elettorato attivo né passivo. I soci ordinari e aggregati pagano una quota annuale d'iscrizione fissata dall'Assemblea, su proposta del CD. L'importo della quota dovuta dai soci aggregati corrisponde alla metà della quota ordinaria. Il socio decade per morosità o per gravi inadempimenti rispetto ai fini dell'AISG. Le relative delibere sono assunte dal CD. Le dimissioni dall'AISG devono essere comunicate per scritto al Presidente, almeno un mese prima della fine dell'anno sociale.

Art. 6 - Organi

Sono organi dell'AISG:

- a) l'Assemblea generale dei soci;
- b) il Consiglio Direttivo;
- c) il Presidente;
- d) il Segretario;
- e) il Tesoriere;
- f) il Collegio dei revisori dei conti.

Art. 7 - Assemblea generale

L'Assemblea generale è formata da tutti i soci ordinari e onorari ed è convocata una volta all'anno dal Presidente, in seduta ordinaria, mediante invio scritto con raccomandata indicante il giorno, l'ora, il luogo e l'ordine del giorno della seduta con almeno quindici giorni di preavviso. È convocata in sessione straordinaria con le medesime modalità dal Presidente su pro-

STATUTO DELL'AISG

pria iniziativa, su conforme delibera del Consiglio Direttivo, o su richiesta di almeno un terzo dei soci. All'Assemblea possono partecipare anche i soci aggregati e gli studiosi invitati, ma senza diritto di voto.

Art. 8 - Compiti dell'Assemblea

L'Assemblea è presieduta dal Presidente e, in caso di impedimento, dal Vicepresidente; in mancanza di questo, da un presidente eletto dall'Assemblea stessa. All'Assemblea generale spetta in particolare:

- a) deliberare sui punti messi all'ordine del giorno;
- b) approvare il conto consuntivo e il bilancio preventivo;
- c) approvare i regolamenti interni e le norme di gestione;
- d) eleggere i componenti del CD e i membri del Collegio dei revisori dei conti;
- e) modificare lo statuto;
- f) deliberare il programma scientifico e culturale dell'AISG;
- g) fissare la data e il luogo per la successiva riunione dell'Assemblea.

Art. 9 – Convocazione dell'Assemblea

Le riunioni dell'Assemblea generale sono valide in prima convocazione quando sono presenti almeno la metà dei soci ordinari e onorari e, in seconda convocazione, qualunque sia il numero dei presenti. Le relative deliberazioni sono sempre assunte a maggioranza dei presenti. Nelle deliberazioni di approvazione del conto consuntivo, i membri del CD non votano.

Art. 10 - Il Consiglio Direttivo

Il Consiglio Direttivo (CD) è composto da sette membri eletti dall'Assemblea generale: un Presidente un Vicepresidente; un Segretario; un Tesoriere e tre Consiglieri. L'Assemblea elegge direttamente il Presidente con almeno due terzi dei voti; il Vicepresidente, il Segretario, il Tesoriere e i tre Consiglieri a maggioranza semplice. I membri del Consiglio Direttivo durano in carica tre anni e possono essere rieletti. Il Consiglio Direttivo può invitare a partecipare alle iniziative dell'AISG chiunque creda opportuno in funzione degli scopi dell'AISG.

Art. 11 - Convocazione del Consiglio Direttivo

Il Consiglio Direttivo è convocato dal Presidente quando questi lo ritenga opportuno o su richiesta scritta e motivata da due suoi membri e almeno una volta all'anno. Il CD è validamente convocato quando è presente la maggioranza dei suoi membri, delibera a maggioranza semplice. In caso di parità dei voti, prevale il voto di chi presiede la seduta. Il CD elabora il programma scientifico e culturale dell'AISG da presentare alla discussione e all'approvazione dell'Assemblea. Il CD predispone ogni anno il bilancio preventivo e il conto consuntivo, che saranno sottoposti all'approvazione dell'Assemblea. Il CD prepara una relazione sull'attività svolta dall'AISG nell'anno precedente; redige e sottopone all'approvazione dell'Assemblea eventuali regolamenti interni; prende in genere qualsiasi provvedimento che non sia per legge o per statuto demandato all'Assemblea. Cura in stretta collaborazione col CD, il bilancio preventivo e il conto consuntivo.

Art. 12 - Funzione del CD

Il Presidente ha la firma sociale, convoca e presiede il Consiglio Direttivo e l'Assemblea generale; è responsabile dell'esecuzione delle delibere dei predetti organi secondo le indicazioni del CD. Il Vice-presidente sostituisce il Presidente in caso di assenza o impedimento. In base ad esplicita delega, il CD può affidare ad un suo membro la trattazione di determinati affari. Il Segretario redige i verbali dell'Assemblea e del CD e il Bollettino informativo dell'AISG. Il Tesoriere aggiorna annualmente il libro dei soci, tiene la contabilità dell'AISG ed elabora,

Art. 13 – Collegio dei revisori dei conti

Il Collegio dei revisori dei conti è composto da tre membri eletti a maggioranza semplice dall'Assemblea generale. Uno dei membri, eletto dagli altri due, assume le funzioni di Presidente del collegio. I revisori durano in carica tre anni, possono essere rieletti e vigilano sulla gestione contabile e amministrativa dell'AISG, esaminano il bilancio preventivo e il conto consuntivo e ne riferiscono per scritto all'Assemblea. Essi hanno l'obbligo di riunirsi almeno una volta all'anno.

Art. 14 - Anno finanziario

L'esercizio sociale si computa dal primo gennaio al trentuno dicembre di ogni anno.

Art. 15 - Scioglimento dell'AISG

L'AISG può sciogliersi soltanto con delibera dell'Assemblea generale assunta a maggioranza dei due terzi dei partecipanti. In caso di scioglimento dell'AISG, la destinazione di tutti i suoi beni, mobili e immobili, sarà decisa dall'Assemblea generale su proposta del CD. Nei casi previsti dall'art. 27 del Codice civile, tutto il patrimonio, compresi i manoscritti, i libri e le altre pubblicazioni passerà all'Ente che sarà stato designato dall'Assemblea generale nei modi previsti dalla legge.

COLLANA «SCHULIM VOGELMANN»

1. Elie Wiesel, *La notte* (19^a edizione)
2. Claudine Vegh, *Non gli ho detto arrivederci* (2^a edizione)
3. Elie Wiesel, *Il testamento di un poeta ebreo assassinato* (3^a edizione)
4. Elie Wiesel, *Il processo di Shamgorod* (4^a edizione)
5. Helen Epstein, *Figli dell'Olocausto* (esaurito)
6. Elie Wiesel, *L'ebreo errante* (5^a edizione)
7. Walter Laqueur, *Il terribile segreto* (2^a edizione)
8. Elie Wiesel, *Il quinto figlio* (2^a edizione)
9. *Memorie di Glückel Hameln*
10. Else Lasker-Schüler, *Ballate ebraiche e altre poesie* (2^a ed.)
11. Franz Werfel, *Cecilia o i vincitori*
12. Lorenzo Cremonesi, *Le origini del sionismo e la nascita del kibbutz* (2^a edizione)
13. Vladimir Jankélévitch, *La coscienza ebraica* (2^a edizione)
14. Liana Millu, *Il fumo di Birkenau* (12^a edizione)
15. Elie Wiesel, *Credere o non credere* (2^a edizione)
16. Vladimir Jankélévitch, *Perdonare?* (2^a edizione)
17. Abraham B. Yehoshua, *Il poeta continua a tacere* (esaurito)
18. Giuliana Tedeschi, *C'è un punto della terra...* (3^a edizione)
19. Elie Wiesel, *Cinque figure bibliche* (2^a edizione)
20. George L. Mosse, *Il dialogo ebraico-tedesco* (2^a edizione)
21. Leslie A. Fiedler, *L'ultimo ebreo in America*
22. Jona Oberski, *Anni d'infanzia* (9^a edizione)
23. Elie Wiesel, *La città della fortuna*
24. Jakob Hessing, *La maledizione del profeta*
25. Abraham B. Yehoshua, *Elogio della normalità* (2^a ed.)
26. George L. Mosse, *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*
27. Hugh Nissenson, *L'elefante e la mia questione ebraica*
28. Rivkah Schärf Kluger, *Psiche e Bibbia*
29. Józef Hen, *L'occhio di Dayan*
30. Jean Baumgarten, *Lo yiddish* (2^a edizione)
31. Jacob Neusner, *I fondamenti del giudaismo*
32. David Vital, *Il futuro degli ebrei*
33. Siegmund Hurwitz, *Psiche e redenzione*
34. Alter Kacyzne, *L'opera dell'ebreo*
35. Hanna Krall, *Ipnosi e altre storie*
36. Else Lasker-Schüler, *La Terra degli Ebrei*
37. Giacoma Limentani, *Nachman racconta*
38. Fausto Coen, *16 ottobre 1943* (2^a edizione)
39. Karl E. Grözinger, *Kafka e la Cabbalà*
40. Józef Hen, *Via Nowolipie*
41. J. Riemer - G. Dreifuss, *Abramo: l'uomo e il simbolo*
42. Mireille Hadas-Lebel, *Storia della lingua ebraica*
43. Ernest Gugenheim, *L'ebraismo nella vita quotidiana* (2^a edizione)
44. Henryk Grynberg, *Ritratti di famiglia*
45. L. Kushner, *In questo luogo c'era Dio e io non lo sapevo*
46. Shemuel Y. Agnon, *Le storie del Baal Shem Tov*
47. Yitzhak Katzenelson, *Il canto del popolo ebraico massacrato* (2^a edizione)
48. Hertha Feiner, *Mie carissime bambine*
49. Hanna Krall, *La festa non è la vostra*
50. Roland Goetschel, *La Cabbalà*
51. Friedrich G. Friedmann, *Da Cohen a Benjamin*
52. Shemuel Y. Agnon, *Racconti di Kippur*
53. Viktor E. Frankl, *Sincronizzazione a Birkenwald*
54. Irène Némirovsky, *Un bambino prodigio*

55. Günther Anders, *Noi figli di Eichmann*
56. Yossel Birstein, *Il cappotto del principe*
57. Gustav Dreifuss, *Maschio e femmina li creò*
58. Bruce Jay Friedman, *Stern*
59. Aryeh Kaplan, *La meditazione ebraica*
60. Carl Friedman, *Come siamo fortunati*
61. Amos Luzzatto, *Una lettura ebraica del Cantico dei Cantici*
62. Igal Sarna, *Fino alla morte*
63. Erika Mann, *La scuola dei barbari*
64. Hanna Krall, *Il dibbuk e altre storie*
65. Daniel Horowitz, *Lo zio Arturo*
66. Maurice-Ruben Hayoun, *La liturgia ebraica*
67. Julien Bauer, *Breve storia del chassidismo*
68. Igal Sarna, *L'altra Israele*
69. Ben-Ami, *Il cantore della sinagoga*
70. Bruno Pedretti, *Charlotte. La morte e la fanciulla*
71. Joseph B. Soloveitchik, *Riflessioni sull'ebraismo*
72. Victor Klemperer, *LTI. La lingua del Terzo Reich*
73. Yeshayahu Leibowitz, *Lezioni sulle «Massime dei Padri» e su Maimonide*
74. Yehoshua Bar-Yosef, *Il mio amato*
75. Chaja Polak, *Sonata d'estate*
76. Margarete Susman, *Il Libro di Giobbe e il destino del popolo ebraico*
77. Arturo Schwarz, *Cabbalà e Alchimia*
78. David Banon, *Il messianismo*
79. Chaja Polak, *L'altro padre*
80. Stéphane Mosès, *L'Eros e la Legge*
81. Marga Minco, *Erbe amare*
82. Martin Buber, *La modernità della Parola*
83. Franz Rosenzweig, *Ebraismo, Bildung e filosofia della vita*
84. Adin Steinsaltz, *La rosa dai tredici petali*
85. David Weiss Halivni, *Restaurare la Rivelazione*
86. Hermann Cohen, *La fede d'Israele è la speranza*
87. Ivan Ivanji, *La creatura di cenere di Buchenwald*
88. Friedrich G. Friedmann, *Hannah Arendt*
89. Steven Aschheim, *G. Scholem, H. Arendt, V. Klemperer*
90. Carl Friedman, *L'amante bigio*
91. Yeshayahu Leibowitz, *La fede ebraica*
92. Ida Fink, *Il viaggio*
93. Laurent Cohen, *Il re David*
94. Aharon Appelfeld, *Storia di una vita*
95. Catherine Chalié, *Le Matriarche*
96. Danilo Sacchi, *Fossoli: transito per Auschwitz*
97. Grigorij Šur, *Gli ebrei di Vilna*
98. Wolfgang Koeppen, *La tana di fango*
99. Marga Minco, *Una casa vuota*
100. Arthur Green, *Queste sono le parole*
101. Ida Fink, *Frammenti di tempo*
102. Michael Fishbane, *Il bacio di Dio*
103. Yehuda Gur-Arye, *Vetro di Hebron*
104. Sophie Nezri-Dufour, *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*
105. Isak Samokovlija, *Samuel il facchino*
106. Aharon Appelfeld, *Tutto ciò che ho amato*
107. Martin Buber, *Daniel. Cinque dialoghi estatici*
108. Chayyim N. Bialik, *La tromba e altri racconti*
109. Philippe Haddad, *L'ebraismo spiegato ai miei amici*
110. Isaac Goldemberg, *Il nome del padre*
111. Ida Fink, *Tracce*

112. Leo Strauss, *Filosofia e Legge*
113. Lotte Paepcke, *Il mio piccolo padre ebreo*
114. Sima Vaisman, *L'inferno sulla terra*
115. Aharon Appelfeld, *Notte dopo notte*
116. Avraham Heffner, *Come Abelardo, come Eloisa*
117. Leo Baeck, *Il Vangelo: un documento ebraico*
118. *Qohelet Rabbah. Midraš sul Libro dell'Ecclesiaste*
119. Chaja Polak, *Oltre il confine*
120. Adin Steinsaltz, *Cos'è il Talmud*
121. Michał Głowiński, *Tempi bui*
122. André Neher, *Faust e il Golem*
123. Richard Beer-Hofmann, *Il sogno di Giacobbe*
124. Rami Shapiro, *Un silenzio straordinario*
125. Gershom Scholem, *Tre discorsi sull'ebraismo*