

PROVENÇAL EXEGESIS AND *LE'AZIM* IN AN ANONYMOUS COMMENTARY OF THE 13<sup>TH</sup> CENTURY ON JOSHUA, JUDGES, SAMUEL AND KINGS

In his book published in 1975, *David Kimhi: the Man and the Commentaries*, Frank Talmage wrote: “The history of Jewish biblical exegesis in Provence and Catalonia is yet to be written”<sup>1</sup>. I can not yet write it, but I hope to add another chapter with this study of a manuscript in the British Library.

The manuscript I want to talk about today, Add. 18, 686, is an anonymous, lacunary commentary on Joshua, Judges, Samuel and Kings which was first described by George Margoliouth in 1905<sup>2</sup>. It was probably written in Provence in the early thirteenth century, although the *unicum* in London, may be a fourteenth-century copy.

Today, I would like to identify within it some of the features of Provençal exegesis, whose most prominent exponent was David Qimḥi<sup>3</sup>. Among the features of the exegesis in this manuscript, we shall be interested above all in the structure of the commentary and its use of *Targum* and *le'azim*; Then we shall try to see whether the exegetical preoccupations of its author resemble those of the Provençal school, namely demonstrating the logic of the text, and an interest in chronology; we shall not talk about the role of Midrash in this exegesis, nor shall we treat the grammatical terminology characteristic of this commentary because both merit separate discussions.

### 1. Semantic aspects of the gloss

To clarify the sense of the biblical text, the author uses three exegetical processes: he

paraphrases in Hebrew the difficulties that he finds in the text, he has recourse to Targum, and he employs vernacular terms. If the quotations from Targum and the use of vernacular are techniques familiar from the commentaries of Rashi in Champagne (northern France) and David Qimḥi in Provence, the paraphrastic technique only appears in commentaries by Provençal authors, most notably those of David Qimḥi. The exegete lets the verse clarify itself by structuring it differently, by adding, moderating or amplifying the words. There are indeed two different ways to use paraphrases, that of David Qimḥi<sup>4</sup>, who runs together *incipit* and commentary to the point that it is sometimes difficult to identify the line between biblical text and paraphrase<sup>5</sup>, and a more traditional way, used by the author of BL Add. 18, 686 who presents his commentary verse by verse, and always introduced by a lemma.

Indeed, our exegete generally begins his commentary with an *incipit* that he then paraphrases, as in the first words of Judges 1, 1<sup>6</sup>:

ויהי אחרי מות יהושע וישאלו - פירוש אחר שמת יהושע מנהיגם ולא היה להם ראש וקצין שאלו לבורא מי יהיה ממונה שלהם.

“And it was after the death of Joshua that the Israelites asked - After Joshua, their leader, died, and they had no chief and general, they asked the Creator who would lead them?”.

The author added three important words מנהיגם ראש וקצין to make sure we understand why the Israelites turned to the Creator: Joshua

<sup>1</sup> FRANK E. TALMAGE, *David Kimhi: the man and the commentaries*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1975, p. 6.

<sup>2</sup> GEORGE MARGOLIOUTH, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan manuscripts in the British Museum*, Part II [-IV], London, British Museum, 1905-1935, p. 187.

<sup>3</sup> See MA'ARAVI PEREZ, «Il metodo esegetico di rabbi David Qimhi», in *La lettura ebraica delle Scritture*, Bologna (1995), pp. 169-201; In Hebrew: *Beit Mikra* 45,4 (2000), pp. 305-328.

<sup>4</sup> Talmage, p. 61.

<sup>5</sup> The typography of Qimḥi's commentary in Menahem Cohen's edition, *מקראות גדולות הכתר*, shows clearly how Qimḥi runs text into paraphrase and paraphrase into text.

<sup>6</sup> However see Judges 5, 21, תדרכי נפשי עוז, where the lemma is embedded in the commentary. Also see Judges 18, 1. I Samuel 2, 25.

was their leader, מנהיגם, who is their chief, ראש, and their general, וקצין, and they asked God for another leader of the same type, both chief and general. In addition, our author changed the biblical form, wayyqtol, וישאלו, which was no longer used in rabbinical Hebrew, to a more popular verbal form, the qatal, שאלו, and the biblical expression, אחרי מות, into the mishnic equivalent, אחרי שמת. In fact, the gloss justifies the succession of the terms in the verse, a succession that appeared abrupt, and makes explicit the nature of the Israelites' request which was directly linked to the death of Joshua.

One of the most striking feature of this commentary is the recurrence of the terms פירוש and כלומר, as in the previous example, introduces a paraphrase and can be translated by explanation or sometimes by paraphrase. But the word כלומר introduces an equivalence of words, of expressions or of phrases<sup>7</sup>. This second expression deals with the semantic aspect and may be translated, that is to say. It is not necessary to recall how frequent those two expressions are in the commentary of David Qimḥi.

The following example, illustrating the use of the expression כלומר, is taken from the narration known as פלגש בגבעה, the concubine of Gibe'a. During the conversation, the old man addresses the traveler: רק כל מחסורך עלי *Let everything that you lack be at my expense*<sup>8</sup>. In his gloss, the author of our commentary transforms this concise, and according to him, not very intelligible expression into a more accessible sentence. He therefore changes the noun, מחסורך, to a verb of the same root, חסר "to lack", and adds the verb להשלים "to complete", to clarify the sense of the verse:

כלומר עלי להשלים כל מה שיחסר לך

Which is to say, it is up to me to provide everything that you lack.

<sup>7</sup> See TALMAGE, op. cit. p. 61-62.

<sup>8</sup> Judges 19, 20.

<sup>9</sup> *La Bible*, Tome I, *L'ancien testament*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1956, p. 797.

<sup>10</sup> Judges 4, 11.

It is interesting to note that Edouard Dhorme, also added the verb "to provide" to make the Hebrew comprehensible, and called attention to his addition in a note<sup>9</sup>.

Another process frequently used by both our author and by David Qimḥi, is recourse to the Targum, the aramaic translation and first exegesis of the Bible. In the following example, the author tries to identify a place; he therefore quotes the Targum that he then comments in rabbinical language.

עד אילון בצעננים - כמו שתרגם יונתן עד מישר אגנייא<sup>11</sup> שהוא כמו אגמיא מן אגם. ורוצה לומר שהוא מקום מישור שהמים נקבצים שם ובלעז מרשיק<sup>10</sup>.

*As far as 'elon beša'ananim* – As Yonathan has translated it, as far as *the plain of swamps* [*'agnayya*], which is identical to stagnant water [*'agmayya* in Aramaic] from *'agam* in Hebrew. And it means that it is a flat place where waters are gathered and in vernacular, *maresc*.

Joseph Seniri, for pedagogical reasons, also uses a quotation from Targum to explain the uncommon Aramaic term, אגנייא. He suggests a synonym אגמיא, related to the Hebrew word אגם and therefore, more accessible to his readers. Without saying so it explicitly, he seems to have intuitively understood the existence of an alternation /m/n/.

The same concern for semantic precision is also visible in the numerous *le'azim*, vernacular translations of Hebrew words. Multilingualism, that is the use of Hebrew, Aramaic and Provençal at the same time seems to be normal for our author, and contrary to the above example, he rarely translates his Aramaic quotations into Hebrew; in the previous example, one passes from biblical Hebrew to Aramaic, from Aramaic to rabbinical Hebrew, and finally to the Provençal, *maresc*. Evidently, he expected his readers to be as multilingual as he was himself.

<sup>11</sup> Vocalization different in the printed edition of *Targum*: אגנייא. See MACK HANANEL, «The Provençal Version of *Targum Jonatan* on the Book of Samuel», *Iyyuney Miqra u-Parshanut* 6 (2002), pp. 167-183 (in Hebrew).

Let us add, however, that recourse to the vernacular languages is restricted to the lexical domain. The manuscript contains 172 words in Provençal, the majority of which are precise, concrete words: plants, animals, tools: אלמוגים *coral*<sup>12</sup>, transcribed קורייִלֵשׁ, *coralhs*; וקופים *monkeys*<sup>13</sup>, transcribed שימיש *simis*; במלמד *cattle goad*<sup>14</sup>, transcribed אגולייִדה, *agul-hada*.

However, there are also some adjectives like אשרי אנשיך, *happy are your men*<sup>15</sup>, transcribed פֶּלִיץ *felitz*, and conjugated verbs, but they are rarer: יִלֹק, *he will lap up*<sup>16</sup>, transcribed לִפְרָא, *lepara*, future of the verb to lick, lap up.

## 2. Consistency of the text

The author does not only try to solve problems of lexicography and syntax, he also tries to bring out the logic of the text: of the verse and of the narratives, which he compares with their parallels in the book of the Chronicles.

### 1. Internal to the verse

The author is sensitive to obvious incoherences in the use of vocabulary and tries to justify the use of the choice terms. At the time of the conquest of Canaan, in the beginning of the book of the Judges<sup>17</sup>, the author wonders about the use of the verb “to descend” to describe the action accomplished by the members of the tribe of Judah, who had in fact to ascend to give battle to the Canaanites who lived in the mountain. He then replaces the verse in an assumed historical and geographical context which justifies the use of the verb, to descend:

ואחר ירדו בני יהודה להלחם בכנעני - איך אמר לשון ירידה היה לו לומר עלו בעבור שהכנעני היה יושב בהר אלא בני יהודה היה נלחם בתחלה עם ערי הפריזי שהיו מלמעלה יותר מהכנעני וכשנכבשו כלם ירדו מהם ואחר כך נלחמו בכנעני.

*And afterward the children of Judah descended to fight against the Canaanites [who dwelt in*

*the mountain]* – how could he use a term designating a descent; he should have said ‘they ascended’ since the Canaanites dwelt in the mountain. But it is because the members of the tribe of Juda, first of all, fought the Perizites, whose cities were higher than those of the Canaanites; and it is only after having conquered them that they ‘descended’ to engage the Canaanites in battle.

Although apologetic, this procedure is also one of a rational mind. The opening of the gloss with a preliminary question, which is a characteristic of his exegesis, is as we shall see another proof of it. Indeed, the author frequently uses this procedure as prologue to an explanation that aims at solving a logic problem.

### 2. Internal to a pericope

Our author sometimes wonders about the internal consistency of a passage and the presence of narrative incises that interrupt a narrative, as, for instance in I Kings 9, 16. The passage which begins at the verse 11 describes the relations between king Salomon and Hiram, king of Tyr, who provided him with various materials, cedar, cypress and gold, and then also sent him 120 talents of gold with which Salomon decided to construct the temple and the defensive walls of Jerusalem, Hazor, Meggido and Gezer. Verse 16 interrupts the narrative to evoke the conquest of Gezer by the king of Egypt, and the narrative resumes at verse 17 that describes the construction of Gezer. Our author, quite surprised by the interruption, introduces his gloss with a question and replies by trying to justify the structure of the biblical narration:

איך נסמך לפסוק שלמעלה. יש להשיב כי שאמר את גזר פרש מאין היתה לו ולפיכך פירש אחריו פרעה מלך מצרים וגומ'

How is this verse juxtaposed to the previous verse? One has to answer that since [the previous verse] mentioned Gezer and how he (Salomon) obtained it, therefore [the verse in question] explains

<sup>12</sup> I Kings 10, 11.

<sup>13</sup> I Kings 10, 22.

<sup>14</sup> Judges 3, 31.

<sup>15</sup> I Kings 10, 8.

<sup>16</sup> Judges 7, 5.

<sup>17</sup> Judges 1, 9.

how it returned to Pharaoh's possession [which is to say that this verse completes the history of Gezer and that is the reason for why this verse recalls that event].

It is clear that for our author this verse is an excursus meant to recall a past event, and that it interrupts the narrative and the rhythm of the biblical text. Nevertheless, according to him, the redactor<sup>18</sup>, driven by an associative logic, and eager to mention an interesting historical fact, inserted it in the middle of this narration.

### 3. Between two passages

Motivated by a concern for consistency, the author tries to find a logic in the organization of the biblical narrations. He wants to discover what motivates their juxtaposition and sequence, and again he often asks: "Why does this pericope follow the previous one?"

This rhetorical question, that recalls those of Rashi in his commentary on the Pentateuch, and those that we already saw in other verses, is frequent in this author's exegesis. He, tirelessly sought the internal logic that underlies the biblical narration.

Another example: Chapter 3 of the second book of the Kings seems out of place, since the previous chapter, describes the circumstances of the death of the prophet Elijah, the last exchange between him and his disciple, Elisha, and the first miracles the latter performed, chapter 4 continues the narration of the miracles the prophet Elisha performed for local peasants, while chapter 3 differs by the nature of its narration, a royal chronicle relating the accession of Yehoram, Achav's son, to the throne of the northern Kingdom, the rebellion of his vassal, Mesha, king of Moab, recounts the alliances entered into by the king of Israel in view of a punitive war against Mesha, and describes the different phases of that war. Here again, there is a rupture of rhythm, a separation of History (with a capital H) from hagiog-

raphy, and that rupture alerts our author who expresses his astonishment<sup>19</sup>. He identifies a common denominator that justifies that juxtaposition, Elisha's role. The war that opposed the kings of Israel, Juda and Edom, to Mesha king Moab, which intrudes into the Elisha stories is there because that prophet played a role in it. According to our author, the text had to mention the miracle in connection with the war mentioned above to arrive at a total of sixteen miracles accomplished by Elisha. Why sixteen? Before ascending to Heaven, Eljah had asked his disciple Elisha what he wanted, and the latter had expressed the following request<sup>20</sup>, ויהי נא פי שנים ברוחך אלי *I pray you, let a double portion of thy spirit be upon me!*<sup>21</sup>. Elijah had then answered Elisha, saying that he would know whether his request was granted if he had the privilege of seeing him [Elijah] ascend to the Heavens, which was the case. Therefore, since Elijah had accomplished eight miracles, Elisha had to accomplish twice as many, that is sixteen.

למה נסמכה פרשה זו לפרשה האחרת כדי להגיד הנס שנעשה על ידי אלישע למישע מלך מואב. לפיכך נסמכה לפרשה העליונה לפי שמצינו שאלהו עשה שמנה נסים ואלישע ששה עשר לקיים מה שאמר הפסוק ויהי נא פי שנים ברוחך אלי וכל הנסים שנעשו על ידי אלישע כתבן זה אצל זה.

Why is this text juxtaposed to the previous one? [The verse was inserted] in order to recount the miracle accomplished by Elisha concerning Mesha, king of Moab. The reason why this narration follows the previous one, is that since Elijah had performed eight miracles, Elisha [had to] perform sixteen to accomplish what the verse said above, *may a double portion of thy spirit be upon me*, and all the miracles accomplished by Elisha are mentioned one after the other.

Thus, one has the feeling that the author is surprised by the change of style in the biblical narration. He seems specially sensitive to such changes, and his astonishment obliges him to

<sup>18</sup> The term מחבר redactor is to be found in the commentary on Judges 6, 24.

<sup>19</sup> II Kings 3, 1.

<sup>20</sup> II Kings 2, 9.

<sup>21</sup> II Kings 2, 9.

seek a solution. To mix History, that is to say the chronicles of the kings of Israel, and the hagiography of Elisha appears to him to be somewhat strange.

The gloss of Rashi at this point is more temperate, simply referring to the Beraïtha of Rabbi Eliezer (chapter one) that reckoned the number of the miracles of Elisha and noted, that the one mentioned in this chapter, is among the sixteen. This rupture of style did not attract Qimḥi's notice, although there is in his exegesis, an expression similar to the one asked by our author, "why is this narration juxtaposed to the previous one?". Qimḥi asks that question when he detects a change of theme, but not a change in style; In fact, Qimḥi most often uses the word ענין 'subject' and not פרשה 'narration'<sup>22</sup>: "that is why this theme follows the previous one".

Of the seven occurrences raised in Qimḥi's commentary on the Bible<sup>23</sup>, only once does he use the expression נסמכה פרשה, "the text is juxtaposed", and his remarks are meant to justify the juxtaposition of two passages in an attempt to establish a relation of cause and effect: "It is because he was the son of a beautiful captive, that is Abigail, that Avshalom was a rebellious son. That is the reason why, in the Pentateuque, the péricope of the rebellious son follows that of the beautiful captive"<sup>24</sup>.

### 3. Chronology, dates and numbers

If our author is sensitive to the consistency of the styles of narration for verses and péricopes, he is also sensitive to the structure and to the chronological order of passages. He points out, for example, that the Salomon in Giv'on episode (I Kings 3, 4), including the divine promise

to grant him wisdom, occurred before his marriage to Pharaoh's daughter even though, in the biblical narrative it follows it<sup>25</sup>.

According to him, two objections are possible: the first one would rely on the midrashic interpretation<sup>26</sup> which considers that God was angry against Salomon, because he married Pharaoh's daughter, before the building of Jerusalem. The second objection would argue that the order of the narratives in the Bible must be correct. Our author considers that it is impossible to reject the objection based on midrashic interpretation, and that the second one is not a real argument since it is well known that אין מוקדם ומאוחר בתורה<sup>27</sup>. Nevertheless, he concludes in giving his personal opinion, and decides against Midrash, that the order of the narratives in the Bible did not match the chronological order.

Thus, for our author, the chronological order of the various narrations is not always respected since the biblical text satisfies criteria other than historical, criteria that are generally of ethical order. Nevertheless, the exegetes, greatly influenced by the *Seder Olam*, attempt to identify some elements of chronology. How old was Salomon when he acceded to the throne, since he considered himself as נער קטון *a young boy*? Twelve years old, according to our exegetes<sup>28</sup>.

Like Rashi, David Qimḥi and others, our author tries to determine the exact length of the different reigns. Some verses seem to contradict others, and he attempts to find a solution for these divergences. When did Ahaziah, king of Judah, begin his reign, the eleventh or twelfth year of Yoram, king of Israel<sup>29</sup>? Sometimes, no

<sup>22</sup> See I Kings 3, 1: לפיכך נסמך ענין זה למיתת זה שמעי.

<sup>23</sup> Judges 16, 14; 17, 1 (2); I Samuel 1, 1; II Samuel 3, 3; I Kings 3, 1.

<sup>24</sup> II Samuel 3, 3.

<sup>25</sup> I Kings 3, 3: ויאהב שלמה את ה' ללכת בחקות דוד אביו - אמרו רבותינו שנתכפר לו על שנשאה בת פרעה שהרי נתגיירה קודם שנשאה ארבעה שנים. ויש אומרים כי זה הענין היה קודם שנשאה שלמה ואם תאמר והרי אמר הכתוב על אפי ועל חמתי היה הבית הזה יש להשיב כי אותו הענין היתה אחר שנשאה שלמה ואם תאמר והלא נאמר

ויתחתן שלמה קודם ויאהב שלמה יש להשיב כי אין מוקדם ומאוחר בתורה. והיה ראוי ויאהב קודם ויתחתן

על אפי ועל חמתי היתה: <sup>26</sup> On verse Jeremiah 32, 31: העיר הזאת למן היום אשר בנו אותה ועד היום הזה

<sup>27</sup> TB Pesahim 6b, Sanhedrin 49b.

<sup>28</sup> I Kings 3, 7: נער קטון - שלא היו לו כי אם שנים עשר שנים כי בזמן שנולד שנקרא שמו ידידיה. באותו הפרק ענה אמנון את תמר אחותו ואחר הענין נאמר... הרי שנים עשר לשלמה.

<sup>29</sup> II Kings 8, 25; 9, 29.

solution satisfies our author, he gravely concludes: אין לו תירוץ, there is no answer<sup>30</sup>.

Another difficulty he attempts to solve is the contradiction between the numbers mentioned in the book of the Kings and those mentioned in the book of the Chronicles. How many foremen were employed by King Salomon for his public works<sup>31</sup>? The answer is hardly original, since Rashi and Qimhi give it as well, but what is striking, is its concision<sup>32</sup>. The abrupt and precise style recalls that of Ibn Ezra who aimed at a maximum of relevance and a minimum of verbiage.

One recovers therefore, in this manuscript, essential features of Provençal exegesis,

that is the structure of the gloss, the use of the Targum and of vernacular, the desideratum that the text and the chronology be consistent; we did not discuss about the relation of our author to the Midrash, but it corresponds to what we know about the attitude of other Provençal exegetes to Midrash<sup>33</sup>. It is very likely that this commentary was written by Joseph Seniri, son of the poet Isaac Seniri, grandson of Judah ben Nathanaël, of the town of Beaucaire in Provence, but this is not the place to refute that argument.

Judith Kogel  
e-mail: judith.kogel@gmail.com

### SUMMARY

This article deals with the Ms. Add. 18, 686 of the British library, containing an anonymous and incomplete commentary on Joshua, Judges, Samuel and Kings described by George Margoliouth in 1905 but never completely studied. It was probably written in Provence during the early 13<sup>th</sup> century, although the *unicum* in London may be a 14<sup>th</sup> century copy. The author identifies in it the features of Provençal exegesis, whose most prominent exponent was David Qimhi. The inquiry is carried out regarding the structure of the commentary and its use of *Targum* and *le'azim*. The exegetical preoccupations of its author resemble those of the Provençal school, namely the objective of demonstrating the logic of the text, and an interest in chronology. The role of Midrash in its exegesis and the grammatical terminology characteristic of this commentary are not treated, because both merit a separate study. It is very likely that this commentary was written by Joseph Seniri, son of the poet Isaac Seniri, grandson of Judah ben Nathanel, in the town of Beaucaire in Provence.

Keywords: British Library, Ms. Add. 18, 686; use of *Targum* and *le'azim*; Provençal school of exegesis.

### POST SCRIPTUM DELL'EDITORE

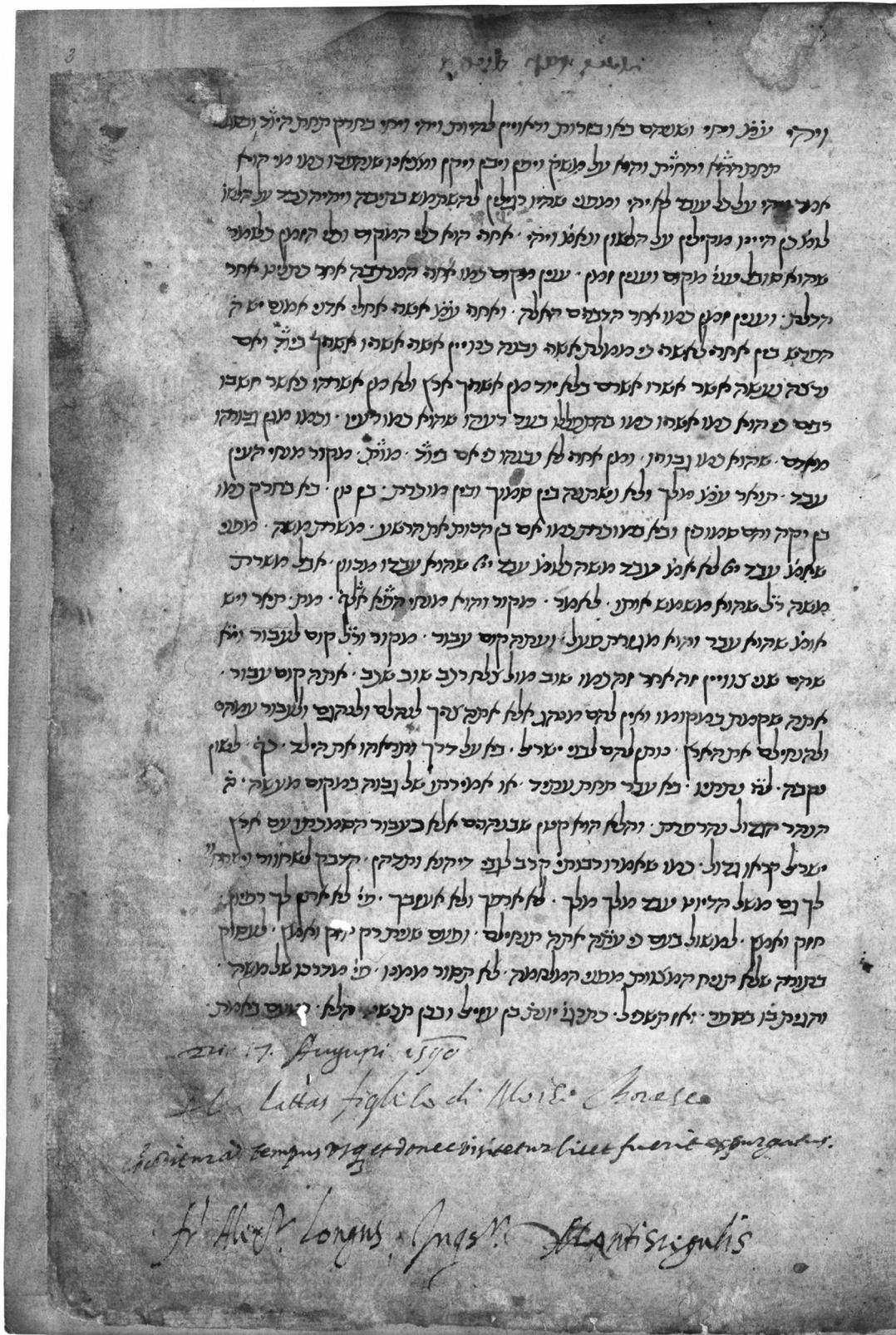
Alexander Longus is a censor of Hebrew books known by William Popper in his classical work, *The Censorship of Hebrew Books*, New York, 1899, p. 135. According Popper this censor was active in the year 1590 in the Asti and surrounds (Astigiano) with Boniforte delli Asinari. In addition to this manuscripts, Margoliouth in his Catalogue notes his name also in Ms. 1074 of the British Library, (vol. III), and Neubauer in his Catalogue of the Bodleian Library, mentions three censorship notes by him in the mss.: 1392, 1663, 1664, 1956, 1304, also if the Hebrew bibliographer in one manuscript reads "Montisnegalis" instead of the correct "Montisregalis" Monreale.

<sup>30</sup> II Kings 13, 10.

<sup>31</sup> I Kings 5, 30 ; 9, 23 and II Chron. 2, 17 ; 5, 10.

<sup>32</sup> ובדברי הימים הוא אומר שלשת אלפים ושש מאות  
הא כיצד מלמד שאותן שלש מאות שהן יתירין בדברי  
הימים ממונים על כל שבעים אלף ושמונים אלף.

<sup>33</sup> See MORDECHAI Z. COHEN, «Influences of Midrash on the exegesis of RaDaQ», *World Congress of Jewish Studies* 11, 1 (1994), pp. 143-150.



Tav. 1 – London, British Library, Ms. Add. 18, 686; fol. 3 recto: Beginning of an Anonymous Commentary on Joshua, Judges, Samuel and Kings. In the lower margin an ownership note : Die 17 Augusti 1590. Elia Lattes Figliolo di Moisé Moresco. The manuscript had also been censored by Alexander Longus, as we read: *Licentia-tur ad tempus usque et donec visitetur licet fuerit expurgatus. / Fr. Alexander Longus Inquisitor Montisregalis (Mondovi)*. © British Library Board. All Rights Reserved Add. 18, 686.



LA PRESENZA EBRAICA A SARZANA NEI SECOLI XV-XVII

Sarzana è una città di medie dimensioni in provincia di La Spezia, collocata al centro della Piana del Magra, al confine tra Liguria, Toscana ed Emilia. Sarzana, la cui esistenza è attestata a partire dal X secolo, si è sviluppata nel corso del Medio Evo, fino ad ottenere la proclamazione dello *status* di *civitas*<sup>1</sup>, sfruttando la sua posizione baricentrica. Non lontano dal centro storico della città si trovano approdi marittimi di lunga tradizione come quelli di Luni, Lerici, Bocca di Magra, mentre a poche ore di cammino si incontrano importanti passi appenninici, come quelli della Cisa e dell'Ospedalaccio, che collegano il centro al nord Italia ed, in prospettiva, all'Europa. L'importanza politica di Sarzana quale capitale della Lunigiana si è coniugata con un'economia attiva, che da sempre ha nel commercio il suo settore trainante.

Viene quindi spontaneo chiedersi se, in un ambiente così economicamente e socialmente attivo e proiettato verso l'esterno, sia possibile rintracciare la presenza di una comunità ebraica. Un primo cenno al riguardo è rintracciabile in una nota lettera di Gregorio Magno<sup>2</sup> datata al 594, nella quale questi rimprovera Venanzio, Vescovo di Luni, per non aver contrastato la presenza di numerosi servi di fede cristiana presso abbienti cittadini ebrei residenti nei confini della sua diocesi.

Nonostante l'interesse di questa testimonianza, che a tutt'oggi rappresenta la prima at-

testazione della presenza di comunità ebraiche nel territorio toscano durante il Medio Evo, sarà più agevole cominciare la nostra indagine dal XV secolo, quando la documentazione conservata negli archivi storici diventa più abbondante e precisa.

Un'ulteriore premessa sembra necessaria. È noto che nella repubblica di Genova nel quattrocento la presenza ebraica era sottoposta a stretti vincoli e limitazioni, ai quali si aggiungeva il fatto che le attività finanziarie e commerciali erano saldamente in mano delle storiche famiglie genovesi cattoliche<sup>3</sup>. Si è detto che Sarzana, però, allora come oggi, era molto lontana dal capoluogo della Liguria, non solo e non tanto in relazione alle distanze fisiche quanto per ambiente socio-culturale e tradizioni. Per valutare in maniera corretta i caratteri della presenza ebraica a Sarzana bisognerà perciò tener conto dell'influenza della vicina Toscana, dove il trattamento riservato alle comunità ebraiche era maggiormente favorevole.

Un punto di partenza per le ricerche è fornito da due lettere di Antonio Ivani (1430-1482)<sup>4</sup>, umanista sarzanese che coniugò l'attività letteraria a quella politica, ricoprendo incarichi prestigiosi per la famiglia dei Campofregoso, che, pur con alcuni periodi di allontanamento, ebbe il potere a Sarzana tra il 1421 ed il 1484, e presso i Medici, che gli concessero la carica di Cancelliere di Volterra. In una lettera del 1467<sup>5</sup> Ivani,

<sup>1</sup> Sarzana fu proclamata città nel 1465 dal Pontefice e nel 1469 dall'Imperatore. Nel testo si useranno le seguenti abbreviazioni: ACSA: Archivio storico del Comune di Sarzana; *Liber cancellarie* o semplicemente *Liber*: Liber cancellarie sive deliberationum, contiene i resoconti delle sedute del Consiglio Generale e del Consiglio degli Anziani della città di Sarzana.

<sup>2</sup> D. NORBERG, *S. Gregorij Magni Opera. Registrum epistolarum, libri VIII-XIV, Appendix*, Turnholt 1982 (Corpus Christianorum. Series Latina, CXL A), IV, 21.

<sup>3</sup> M. LUZZATI, *Banchi e insediamenti ebraici nell'Italia centro-settentrionale fra tardo Medio-*

*evo e inizi dell'Età moderna*, in C. VIVANTI (cur.), *Gli ebrei in Italia. I. Dall'alto medioevo all'età dei ghetti*, Einaudi, Torino 1996, p. 173.

<sup>4</sup> Sulla vita di Antonio Ivani consultare: C. BRACCIO, Antonio Ivani umanista del secolo 15, Genova 1885; R. FUBINI, Antonio Ivani da Sarzana: un teorizzatore del declino delle autonomie comunali, in R. FUBINI (cur.), *Italia quattrocentesca, Politica e diplomazia nell'età di Lorenzo il Magnifico*, Edizioni Franco Angeli, Milano 1994, pp. 113-164.

<sup>5</sup> ACSA, *Antoni Hivani Epistole*, s.d., n. 28, pp. 19-20.

che allora si trovava a Volterra, informava Ludovico Campofregoso, signore di Sarzana, della morte dell'ebreo Emanuele da Volterra, definito «*omnium hebreorum totius etrusiae princeps industria et auctoritate*», che «*fuit enim vir magni spiritus et providentia singularis: qui etsi aureorum ingenti numero quondam mulctatus fuerit: tamen adhuc pecunia et opibus affluebat*».

La scomparsa di Emanuele rivestiva interesse per Ludovico perché tra i suoi beni c'era anche una biblioteca latina che conteneva «*plura volumina divini iuris et civilis asse*», che ora gli eredi volevano vendere. Ivani propone a Ludovico di comprare la biblioteca «*ad usum Francisci sui*», riferendosi probabilmente a Francesco Sforza, che dal 1464 deteneva il potere su Genova e che mostrava un sempre maggiore interesse per lo scacchiere politico lunigianese: evidentemente un dono inatteso poteva servire per ottenerne la benevolenza. Ivani nella lettera si offre di trattare l'acquisto della biblioteca con la consulenza del sarzanese Andrea Tendola. È opportuno ricordare che i Campofregoso nutrivano un grande amore per la cultura e possedevano anch'essi una biblioteca notevole per dimensioni e qualità. La lettera di Ivani, pure interessante, si limita a documentare le relazioni di un illustre cittadino sarzanese con un altrettanto illustre cittadino ebreo di Volterra, e nulla sembrerebbe aggiungere allo studio della presenza ebraica a Sarzana.

Molto più utile si rivela un'altra lettera dell'Ivani, datata 25 gennaio 1473<sup>6</sup>, indirizzata all'amico pistoiense Zarato (lo Zarratano del quale si dirà più oltre), nella quale l'umanista annuncia che il governo cittadino ha concesso ad un prestatore ebreo di trasferire la propria residenza e l'attività a Sarzana. Ivani inizialmente sembrerebbe voler giustificare la decisione della propria città, sostenendo che, dato che lo stesso Catone il censore afferma che il prestito ad interesse equivale all'omicidio, era opportuno che fosse un ebreo a svolgere tale attività, poiché «*hoc mali genus christiano minus quam hebreo videtur permittendum*». Probabilmente si tratta solo di una riflessione di circostanza dettata dal fatto che anche Zarato si interessava di commercio e finanza, e forse si sarebbe potuto risentire della preferenza accordata al concorrente ebreo. Comunque sia, la lettera continua con la richiesta di rendere pubblica la notizia dell'ammissione del prestatore ebreo a Sarzana, con la speranza che anche altri lo imitino. A questo punto l'umanista si cimenta in un'opera di propaganda a favore di Sarzana e della Lunigiana: questo territorio, sostiene l'umanista, conta ben 50 castelli, dove affluiscono argenti in quantità; la regione non è favorita dalla natura, ma compensa ciò con «*l'industria*» degli abitanti.

Ivani conclude mettendosi al riparo da eventuali critiche ricordando che, per rendere lecita l'ammissione di cittadini ebrei, era sufficiente una semplice licenza papale.

<sup>6</sup>ACSA, *Antoni Hivani Epistole*, s.d., n. 292, pp. 216-217.

Antonius Hyvanus Hieronimo Zarato pistoiensi S.D.

Nuper est apud nos lege sancitum: ut hebreus conducatur: cuius remissioni fenore nostrorum feneratorum voracitas restringatur. Visum est enim nobis ex pluribus minus malum delegisse.

Nam etsi Cato Censor cuidam interroganti responderit, nihil aliud esse fenerari: quam hominem occidere: tamen hoc mali genus christiano minus quam hebreo videtur permittendum. Restat igitur: ut quempiam inveniamus aptum nobis ac tolleranda pacta requirentem.

Rogo notam facias hanc nostram publicam deliberationem hebreo conducto a tua civitate. ut ipse suadere possit cuiquam ex suo disperso grege: quod hanc provinciam diripiendam suscipiat. Oppidum hoc nostrum habet circumsa castella circiter quin-

quaginta, non distantia hinc millia decem passuum, et ad millia passuum viginti castella centum, et quidem plura: inter quae ligurum pars argenti affluens.

Ubertate agri carent ligures ob asperitatem regionis.

Verum sibi ex industria victum parant. Propterea quicquid eorum victui superest: pompe conferunt et ornamento. In omni regione hebreus nullus excepto Pontremulo oppido incommodo provincialibus nostris: cum situm sit in extrema parte regionis in ipsis radicibus apenini: qui nos dividit a Gallia cisalpina.

Nos in media sumus: deligimusque hoc malum: ut maioribus malis obviemus. Ne tamen incurramus ullam execrationem: additum est legi: ut a summo pontifice licentia prius impetratur sumptibus ebrei: provinciam hanc suscipere volentis. Vale. Sarzane. VIII Kalendas februarias.

Bisogna osservare che il contesto politico di Sarzana era nettamente mutato rispetto a quello nel quale si colloca la lettera precedente. Nel febbraio del 1468 la città era stata ceduta dai Campofregoso a Firenze: non si trattò di un passaggio traumatico, anche perché da anni la famiglia genovese si era avvicinata allo stato toscano per contrastare le continue ingerenze del governo ligure.

I capitoli concessi dai fiorentini furono ancora una volta favorevoli ai sarzanesi, rafforzando, se mai ce ne fosse stato bisogno, la positiva condizione economica della città, e rendendola ancora più appetibile soprattutto per chi svolgeva l'attività di prestatore. Riscontri ai fatti riferiti da questa lettera sono presenti nel *Liber deliberationum*<sup>7</sup> (Figg. 21 e 22) della città di Sarzana relativo al periodo in esame: il resoconto della seduta del Consiglio degli Anziani del 9 settembre 1468<sup>8</sup> si apre con alcune comunicazioni del priore per il periodo settembre-dicembre di quell'anno, Antonio q. Alioti Ivani.<sup>9</sup> Ivani comincia riferendo l'esito del viaggio che ha compiuto a Pisa per trattare l'acquisto di derrate alimentari per conto della città presso il mercante fiorentino Roffo Zarratano, dal quale ha potuto ottenere solo quaranta sacchi di grano; chiede quindi all'assemblea di rimborsargli quanto anticipato

per l'acquisto del grano, che, in caso contrario, terrà per sé. Successivamente riferisce all'assemblea che un certo ebreo di Pontremoli chiede di ottenere la cittadinanza sarzanese e, in cambio di ciò, è disposto a concedere alla città un prestito senza interessi della somma di cinquecento ducati d'oro, da rimborsare entro un anno.

Il Consiglio degli Anziani approvò la proposta, tornando sulla questione in altre due occasioni nei giorni immediatamente seguenti: nella delibera del 10 settembre<sup>10</sup> si specifica che il cittadino ebreo di Pontremoli intende anche avviare un banco, con il consenso, è ovvio, del Capitano della città; nella deliberazione del 14 settembre vengono nominati 4 uomini incaricati di trattare con l'ebreo le condizioni del prestito cercando di ottenere le condizioni più favorevoli senza transigere al mandato loro assegnato dal Consiglio<sup>11</sup>. Anche a causa di evidenti lacune nella documentazione archivistica superstite, per trovare le successive notizie sull'insediamento ebraico a Sarzana è necessario compiere un ampio salto temporale. In un documento<sup>12</sup> datato al 1577, conservato nell'Archivio Segreto di Genova, è attestata la stipula di un accordo tra la città di Sarzana ed il medico Raffaele Sora, in virtù del quale quest'ultimo era autorizzato a commerciare, curare pazienti e aprire un banco di prestito.

<sup>7</sup> ACSA, *Liber cancellarie Sarzane sive deliberationum*, (1465-1472).

<sup>8</sup> ACSA, *Liber cancellarie* (1465-1472), f. 51 v. + Die VIII septembri

In generali consilio civitatis Sarzane congregato in domo habitationis magnifici capitanei Sarzane ad sonum campane et in numero sufficienti ut moris est relictum fuit et prepositum per ser Antonius q. Alioti de Yvanis civem sarzanensem / quod heri reversus fuit Pisis et in dicta civitate Pisarum egit tractavit et praticavit cum spectabile viro Roffo Zarratano mercatore fiorentino pro habendo certam quantitatem grani pro civitate Sarzane in conclusione non potuit a dicto Roffo habere aliquam quantitatem grani nisi solum modo sacos quadraginta / cui exbursavit et univit denarios de suis proprijs dicti s. Antonii ad rationem soldorum triginta ... pro quolibet sacco ... ut intenzione quod si civitas Sarzane voluerit dictum granum pro se dare ut consegnare restantis sei dandi et consegnandi restituis sibi suis denariis, alius quod dictum granum remaneret dicto ser Antonio. Item relictum et prepositum fuit per

eundem ser Antonium quod est quidam ebreus habitans pontremoli qui desideraret venire ad standum Sarzane ut obtulit mutuare civitati Sarzane ducatos quingentos auri pro uno anno absque aliquo premio exapto quod sibi solvatur per civitatem sarzane pensio unius domus pro dicto anno pro pensione domus habitationis dicti ebrei / et facta dicta relazione et propositione ...

<sup>9</sup> È stato sostenuto che l'Antonio Ivani priore degli Anziani fosse un omonimo dell'umanista (cfr. Fubini, cit.), ma le lettere riportate sembrerebbero smentire questa opinione; bisogna tuttavia aggiungere che poco oltre sarà citato un certo «Antonius Yvani Magister» (vedi nota 6).

<sup>10</sup> ACSA, *Liber cancellarie* (1465-1472), f. 52 r.

<sup>11</sup> Gli uomini nominati dal Consiglio erano lo stesso Ivani priore degli Anziani, Zachelinus Brenucci, ser Antonius Yvanus magistri, Iohannes Domenichus de Bartoloni.

<sup>12</sup> R. URBANI & G.N. ZAZZU, *The Jews in Genoa. A Documentary History of the Jews in Italy*, Brill, Leiden-Boston-Koln 1999, n. 367 p. 176.

Allargando le ricerche ad altre raccolte documentarie<sup>13</sup>, emerge che Raffaele fu il primo esponente dei Sora a trasferirsi in Lunigiana e a dare vita ad un nuovo ramo della famiglia che nei secoli successivi risedette stabilmente tra Massa e Carrara. L'attività di Raffaele doveva essere già consolidata quando si trasferì a Sarzana: l'accordo che strinse con la comunità, infatti, menziona il banco che Raffaele gestiva a Fosdinovo, al quale si erano precedentemente rivolti anche cittadini sarzanesi<sup>14</sup>.

La disciplina che, in base ai patti del 1577, regolava l'attività del banco di Raffaele, riguardava principalmente tre sfere dell'attività: l'accoglienza di un pegno, l'interesse praticato e le modalità della *callega*, l'incanto dei beni non riscattati, chiamata nei documenti sarzanesi anche *calleglia* o *caluglia*<sup>15</sup> o semplicemente «*carica dell'Ebreo*». L'Archivio storico del comune di Sarzana offre utili conferme e approfondimenti sulla presenza e l'attività di Raffaele in città: nella seduta del 29 settembre 1589 gli Anziani gli concessero la cittadinanza, successivamente estesa a tutta la sua famiglia<sup>16</sup>. Raffaele si integrò da subito nel tessuto economico e sociale di Sarzana, tanto che gli Anziani della comunità, allo scadere delle concessioni delle quali godeva, scrissero al Senato genovese per chiederne il rinnovo, affermando che «*Rafaello da Sora hebreo ... non solo have accomodato molti de poveri et la comunità gratis, ma anco con l'arte della medicina vale assai, et giova non poco a questa città, le cui parti fanno che sia accettissimo a tutti e tenuto caro più che se fosse nostro cittadi-*

*no*»<sup>17</sup>. Le attestazioni di stima e le aderenze che Raffaele poteva vantare a Sarzana andavano al di là della stretta cerchia degli Anziani, visto che anche il luogotenente della fortezza cittadina, Sebastiano Ertelal, scrisse più volte al Senato per chiedere la consueta proroga delle concessioni rilasciategli<sup>18</sup>. Alcuni anni dopo, furono i suoi figli Mosè, e, soprattutto, Isach, ad ereditare il ruolo che il padre aveva conquistato nella comunità cittadina di Sarzana. Nel resoconto della seduta del consiglio degli Anziani del 13 ottobre 1602<sup>19</sup> viene riportata una lettera di Isach e Mosè Sora, nella quale si ricorda che Raffaele, loro padre, aveva ottenuto dal Senato genovese la facoltà di abitare con la famiglia a Sarzana, oltre all'autorizzazione a prestar denaro. I due informano inoltre che sono loro ad occuparsi dei negozi di famiglia, sin da quando era ancora in vita il padre.

Dopo questo preambolo, la lettera contiene la richiesta al Consiglio cittadino affinché scriva al Senato genovese in favore di Isach e Mosè che, si ricorda poco prima, non hanno fatto pagare interessi nei prestiti contratti dalla città; il Consiglio cittadino accettò di intercedere per loro ed il Senato genovese accordò ai fratelli l'autorizzazione a risiedere in Sarzana per 6 anni<sup>20</sup>. Nei decenni successivi Isach, spesso definito semplicemente «l'Ebreo», fu un interlocutore privilegiato delle istituzioni di Sarzana, che chiesero ed ottennero numerosi prestiti a condizioni favorevoli ricambiandolo con la redazione periodica di lettere di intercessione presso il governo centrale di Genova, necessarie perché fosse rinnovato ai

<sup>13</sup> «Il capostipite della famiglia dei de Sora, immigrata a Massa, fu il medico dottor Raffaele figlio di Mosè, originario di Carpi nel modenese. È il medesimo ebreo che nel 1571 ottenne dalla marchesa Luisa Doria Malaspina l'autorizzazione ad aprire un banco di pegno a Fosdinovo. Ebbe cinque figli: Angelo, Isacco, Mosè, Simone ed Anna» I. N. JACOPETTI, *Ebrei a Massa e Carrara. Banche Commerci Industrie dal XVI al XIX secolo*, Edifir, Firenze 1996, p. 59.

<sup>14</sup> URBANI & ZAZZU, cit., n. 376 pp. 181-183.

<sup>15</sup> L'ordinamento cittadino di Sarzana prevedeva che fossero periodicamente nominati dal Consiglio due assistenti ed un notaio per ogni *caluya*, scelti tra i più eminenti cittadini.

La *caluya* veniva indetta senza una cadenza temporale rigorosa, ogni qualvolta ce ne fosse necessità,

non sempre ricorrendo a due assistenti e ad un notaio; le cifre ricavate dalle aste che eccedevano l'importo dovuto al prestatore spettavano al comune.

In appendice sono riportati i dati relativi alle nomine alla carica di assistente e notaio della *caluya* per il periodo considerato.

<sup>16</sup> ACSA, *Liber cancellerie* (1583-1595) ff. 122 r., 123 v., 218 v., 249 v.

<sup>17</sup> URBANI & ZAZZU, cit., n. 376 pp. 181-183.

<sup>18</sup> URBANI & ZAZZU, cit., n. 485 p. 231; n. 518 p. 244. Nei capitoli del 1577 era previsto che Raffaele potesse accettare pegni anche dai cosiddetti «Todeschi», i soldati di ventura svizzeri al servizio di Genova di stanza nella guarnigione di Sarzana.

<sup>19</sup> ACSA, *Liber cancellerie* (1595-1608), c. 257 v.

<sup>20</sup> URBANI & ZAZZU, cit., n. 533 p. 259.

cittadini ebrei il diritto a risiedere in una particolare città, e con altre facilitazioni.

In una delibera dell'11 gennaio 1604<sup>21</sup> il Consiglio cittadino si espresse favorevolmente sulla possibilità di contrarre con Isach un «mutuo» di 50 libbre, che venne saldato alla fine dell'anno<sup>22</sup> trasferendogli la facoltà di riscuotere un credito che la comunità vantava dal cittadino Gian Andrea Menglia.

L'anno successivo il governo sarzanese dovette richiedere altro denaro in prestito ad Isach per sostenere le spese necessarie per la vertenza che allora era in corso con la comunità di Falcinello<sup>23</sup> e per la questione delle Marinelle<sup>24</sup>: era naturale che, il 19 novembre 1606<sup>25</sup>, il prestatore chiedesse al Consiglio cittadino la consueta lettera di intercessione presso il Senato genovese. Evidentemente ancora una volta il Consiglio cittadino non deluse le aspettative di Isach, che, nel maggio 1607<sup>26</sup> concesse un altro «mutuo» alla comunità, regolarmente saldato poco dopo dal Camerlengo di Sarzana, come emerge dalla delibera del 10 giugno 1608<sup>27</sup>.

Nel 1625 anche Forte della famiglia ebrea degli Ascoli, scelse di trasferire la propria residenza e le proprie attività finanziarie e commerciali da Massa a Sarzana<sup>28</sup>. La presenza di un altro banco poteva innescare una concorrenza della quale la stessa comunità avrebbe potuto giovare, ma gli Anziani, con una clausola che impediva al nuovo arrivato di esercitare il prestito a pegni, dimostrarono di voler preservare il

rapporto instauratosi con i Sora. La permanenza di Forte a Sarzana fu breve e travagliata, non solo per la difficoltà di convivere con un personaggio dal prestigio indiscusso come Isach, ma anche e soprattutto per una vicenda sulla quale le fonti stendono un velo di riserbo, pur accennando al fatto che vi aveva giocato un ruolo chiave una donna, che anche dopo diversi anni condizionava pesantemente l'atteggiamento dei sarzanesi nei suoi confronti<sup>29</sup>.

Nel 1646<sup>30</sup> il Commissario della città, infatti, scrisse al Senato genovese per chiedere che non fosse nuovamente rilasciata a Forte l'autorizzazione a risiedere a Sarzana, dalla quale era stato espulso per cattiva condotta. Tre anni dopo, lo stesso Senato genovese inviò al governo di Sarzana una richiesta per avere informazioni aggiornate sulla condotta di Forte<sup>31</sup>: il commissario rispose che Forte si recava saltuariamente in città per commerciare, solitamente intorno al periodo di natale, accolto ostilmente non solo dalla cittadinanza ma anche dagli altri ebrei della città, che ancora rammentavano lo scandalo del quale si è accennato. Il Commissario ad onor del vero specificava che, almeno recentemente, Forte non si era segnalato negativamente presso le autorità sarzanesi. Pochi mesi dopo<sup>32</sup>, fu inviata una lettera anonima nella quale si denunciava un presunto complotto contro Forte avente lo scopo di far ottenere ad un altro ebreo l'autorizzazione a commerciare a Sarzana: il Senato incaricò il commissario di indagare in

<sup>21</sup> ACSA, *Liber cancellarie* (1595-1608), c. 305 r.

<sup>22</sup> ACSA, *Liber cancellarie* (1595-1608), c. 341 r.

<sup>23</sup> ACSA, *Liber cancellarie* (1595-1608), c. 353 v.

Falcinello è un piccolo borgo sorto attorno ad un castello che sovrasta l'abitato di Sarzana; annesso a quest'ultima nel 1807, nei secoli precedenti si trovò spesso a scontrarsi con Sarzana per questioni di confine e pertinenze.

<sup>24</sup> ACSA, *Liber cancellarie* (1595-1608), c. 355 r.

La cosiddetta «questione delle Marinelle» è una disputa durata almeno settecento anni a cavallo tra medio evo ed età moderna, durante i quali i comuni di Sarzana, Ameglia, Lerici ed Ortonovo disputarono i diritti sulla zona delle Marinelle, il litorale ai lati della foce del Magra.

<sup>25</sup> ACSA, *Liber cancellarie* (1595-1608), c. 410 r.

<sup>26</sup> ACSA, *Liber cancellarie* (1595-1608), c. 424 v.

<sup>27</sup> ACSA, *Liber cancellarie* (1595-1608), c. 461 r.

<sup>28</sup> ACSA, *Liber cancellarie* (1625-1642), c. 60 v: Il 2 maggio 1625 gli Anziani concedono ad un «ebreo che al presente abita in Massa di venir ad habitare in questa città e tenervi casa aperta e bottega di merci et far altri negoti come ci ha fatto exponere à noi Antiani / ci è parso che serià bene concederli dicta licentia poiché ciò risulterà in utile a comunità de cittadini ...con condizione però che lui non possa prestare denaro ad alcuno sopra pegni come fa al presente M. Isach Sora pure hebreo». Ulteriori testimonianze sul trasferimento di Forte Ascoli a Sarzana sono rintracciabili in URBANI & ZAZZU, cit., n. 552 p. 269; n. 569 pp. 277-278.

<sup>29</sup> URBANI & ZAZZU, cit., n. 575 pp. 279-280.

<sup>30</sup> URBANI & ZAZZU, cit., n. 569 p. 277.

<sup>31</sup> URBANI & ZAZZU, cit., n. 575 pp. 279-280.

<sup>32</sup> URBANI & ZAZZU, cit., n. 576 p. 280.

merito, ma non si registrarono eventuali sviluppi dell'inchiesta che, visti gli scarsi appoggi sui quali poteva contare Forte, probabilmente fu poco più che una formalità.

Forte fu implicato in vicende poco trasparenti anche nel territorio di Massa, dove si era recato a vivere dopo l'espulsione da Sarzana: in particolare nel 1659<sup>33</sup>, quando, ormai da alcuni anni, aveva abbandonato la società con i fratelli per commerciare in proprio, non onorò delle polizze di cambio, ottenendo poi un accordo con i creditori in virtù delle sue precarie condizioni di salute. Le difficoltà incontrate da Forte nell'inserirsi nell'ambiente sarzanese, fanno maggiormente risaltare la stabilità ed il prestigio della posizione saldamente conquistata dai Sora nella lunga permanenza a Sarzana<sup>34</sup>.

Il rapporto tra Isach e il governo sarzanese, fondato sullo scambio di prestiti favorevoli in cambio di privilegi e agevolazioni, perdurava da decenni perché si mantenevano in gran parte immutate le necessità del comune. Continuavano, infatti, le infinite contese che opponevano Sarzana ai centri confinanti e richiedevano ingenti spese: dopo l'ennesimo prestito a condizioni di favore, il 4 maggio 1636<sup>35</sup> Isach ritenne di offrire in dono alla comunità una partita di stoffe pregiate. Non si trattava di un gesto del tutto disinteressato, visto che fu accompagnato dalla richiesta di nuovi capitoli che modificassero parzialmente quelli stretti a suo tempo con

Raffaele, approvati nella seduta del 28 maggio 1636<sup>36</sup>.

Nei nuovi capitoli era previsto che si tenesse una *caluya* entro l'agosto dello stesso anno, ma il 19 luglio 1637<sup>37</sup> Isach chiese ed ottenne<sup>38</sup> una proroga eccezionale, giustificata con il fatto che la precedente asta, anche a causa dei ritardi conseguenti alla morte di uno degli assistenti, Gio Battista Balardi, eletto il 4 settembre 1636<sup>39</sup>, non aveva fruttato l'equivalente dei pegni posti in vendita. La documentazione dell'archivio comunale di Sarzana in corrispondenza dei decenni successivi presenta una lacuna che può essere colmata ricorrendo agli archivi del Senato genovese.

Nel 1641<sup>40</sup> Mosè e Angelo Uzielli<sup>41</sup>, cognati di Isach Sora, presentarono al Senato genovese una richiesta corredata da un certificato medico nella quale facevano presente che Isach, che due anni prima aveva ottenuto una proroga decennale all'autorizzazione a risiedere e trattare affari a Sarzana, a causa dell'età avanzata e di una malattia era ormai morente. Sottolineando che già da diversi anni vivevano presso il cognato, chiesero ed ottennero l'autorizzazione a restare a vivere a Sarzana e continuare l'attività di Isach, grazie anche al pronunciamento favorevole del Commissario di Sarzana.

Va notato che dalla documentazione conservata negli archivi genovesi risulta che, almeno all'inizio, Mosè ed Angelo ottennero concessioni per periodi piuttosto limitati: sia nel 1641 che nel 1643<sup>42</sup>, a fronte della richiesta di un'auto-

<sup>33</sup> JACOPETTI, cit., p. 157.

<sup>34</sup> ACSA, *Liber cancellarie* (1625-1642), c. 95 v. Il 1 gennaio 1629 è lo stesso Isach che, tornando a richiedere la consueta lettera di intercessione da parte degli Anziani della città, a sottolineare la lunga durata della sua permanenza a Sarzana: «Sono circa 52 anni che Isach de Sora ebreo abita in Sarzana dove ha tenuto e tiene il suo banco di prestito...».

Un atto dell'archivio segreto genovese del 2 gennaio dello stesso anno accorda la proroga della cittadinanza a Isach per non più di un decennio (URBANI & ZAZZU, cit., n. 551 p. 26); si rileva che esiste anche un'analogo autorizzazione datata al 15 giugno dell'anno precedente (URBANI & ZAZZU, cit., n. 55 p. 269).

<sup>35</sup> ACSA, *Liber cancellarie* (1625-1642), c. 321 v.

<sup>36</sup> ACSA, *Liber cancellarie* (1625-1642), c. 324 v. Nella stessa delibera si sanciva, inoltre, che s'imponesse «il silenzio» sulle pretese avanzate da certa M.

Corbà verso Isach; per quanto concerne le regole della *caluya*, il Consiglio decretava che i pegni non riscattati fossero messi all'asta dopo 18 mesi, ripetendo eventualmente la *caluya* di 6 mesi in 6 mesi; inoltre, non era consentito applicare interessi sui pegni invenduti dopo che fossero trascorsi 18 mesi; il denaro in eccesso ricavato dalle aste doveva essere consegnato a persone designate dagli Anziani.

<sup>37</sup> ACSA, *Liber cancellarie* (1625-1642), c. 350 r.

<sup>38</sup> ACSA, *Liber cancellarie* (1625-1642), c. 13 v.

<sup>39</sup> ACSA, *Liber cancellarie* (1625-1642), c. 332 r.

<sup>40</sup> URBANI & ZAZZU, cit., n. 562 p. 275.

<sup>41</sup> La famiglia degli Uziel, originaria di Piombino, fu una delle più importanti tra quelle appartenenti alla comunità ebraica della zona di Massa-Carrara. Per notizie sulle vicende dei suoi esponenti consultare Jacopetti, cit..

<sup>42</sup> URBANI & ZAZZU, cit., n. 565 p. 276.

rizzazione decennale ottennero proroghe valide per un solo biennio.

Pochi anni dopo l'inasprimento dell'atteggiamento del governo centrale genovese si rivolse inevitabilmente anche contro la comunità ebraica di Sarzana, forse la più consolidata e stabile di tutta la Repubblica ligure. Giovanni Stefano Spinola, inviato in loco dal Senato in qualità di Commissario della Giunta dei Confini, non solo dichiarò di giudicare inutile il rinnovo delle concessioni ai fratelli Uzielli, ma propose addirittura di sostituire i locali banchi ebraici con dei Monti di Pietà<sup>43</sup>.

Il Senato, pur dichiarando di voler tenere in conto i suggerimenti dello Spinola, si astenne dal prendere provvedimenti ai danni della comunità ebraica sarzanese, tanto più che Mosè, nel 1653<sup>44</sup>, ottenne una proroga quadriennale delle concessioni delle quali godeva. In questi anni la presenza ebraica a Sarzana fu al contrario rafforzata dall'ingresso della famiglia dei Blanes, originaria di Firenze<sup>45</sup>: nel 1669<sup>46</sup> gli Anziani del Consiglio di Sarzana, rifacendosi alle disposizioni emanate dal Senato genovese, concessero «à Gabrielle e Salomone fratelli hebrei con loro famiglia di poter habitare traficare e tener bottega aperta in Sarzana, obbligandosi detti Gabrielle, et fratello, per spontanea gratitudine di dare ogni anno nella festa del S.mo Natale due torcie in peso di libbre sette fra tutte due per uso di detta M.la comunità, e così resta deliberato con tutti li voti favorevoli»; l'atto venne approvato alla presenza degli stessi fratelli, come ricorda il resoconto della seduta.

<sup>43</sup> URBANI & ZAZZU, cit., n. 578 p. 280-281. Lo Spinola riguardo Mosè e Angelo Uzielli dichiara «non so vedere di che utile possa essere il continuare ad habitare qui, mentre non è di beneficio alla Camera Illustrissima à questa città nemmeno al suo popolo, ma solo a Commissario à quale fà qualche regali...Gli inconvenienti possono essere grandi che in occasione di tanta comunanza, la maggior parte di persone idiote, può introdurre la sua malvagia setta tanto più che con la comodità di questo hospite e vicinanza di Massa e Pisa si vedono giornalmente comitive di hebrei che stanno qui con ogni libertà è qualche giorno senza segno per la permissione che ne' hanno da' Vostre Signorie Serenissime».

<sup>44</sup> URBANI & ZAZZU cit, n. 58, p. 283.

L'aumento della presenza di prestatori ebrei residenti in città, obbligava le istituzioni sarzanesi a compiere controlli sulla regolarità delle loro attività: il 7 agosto 1674<sup>47</sup> Camillo Lerne ricevette dagli Anziani di Sarzana l'incarico di rivedere i libri degli ebrei residenti in città per «riconoscere e tirar fuori li avanzi de denari ricavati dai medesimi pegni venduti con facoltà ancora di vedere se hanno preso interesse maggiore sopra detti pegni di quanto rispetto ai capitoli fatti in questa materia». Forse proprio l'arrivo di questi nuovi banchieri ebrei generò una crisi nel sodalizio tra il governo della città di Sarzana ed il locale banco ebraico: in una delibera del 4 novembre 1674<sup>48</sup> si pone a conoscenza del Consiglio il fatto che «si controverte in Genova di far diminuire l'eccessiva usura degli hebrei»; il 28 febbraio dell'anno successivo<sup>49</sup> il Consiglio rivolse una supplica al Senato genovese per far diminuire gli interessi sui pegni riscossi dai prestatori ebrei. In effetti in quegli anni, a causa della crisi economica innescata dalla peste del 1656 e, più in generale, dalla perdita di centralità politica, a Genova si stava assistendo ad una stretta nei confronti delle prerogative e diritti riservati alla popolazione ebraica.

Il Senato genovese impose una riduzione degli interessi praticati dai prestatori<sup>50</sup>, ma gli Uzielli si rifiutarono di conformarsi al limite stabilito; ciò portò gli Anziani a prendere una decisione grave: stringere convenzioni con un'altra famiglia di ebrei<sup>51</sup>. La vicenda si concluse con la soppressione del banco ebraico, ma fu una

<sup>45</sup> Per documentarsi sulla presenza della famiglia Blanes in Lunigiana consultare Jacopetti, cit.

<sup>46</sup> ACSA, *Liber cancellarie* (1625-1642), f. 67 r.

<sup>47</sup> ACSA, *Liber cancellarie* (1664-1688), f. 132 v.

<sup>48</sup> ACSA, *Liber cancellarie* (1664-1688), f. 133 r.

<sup>49</sup> ACSA, *Liber cancellarie* (1664-1688), f. 141 r.

«Essendo parso agli Antiani passati esorbitante l'interesse che prendevano sopra li pegni questi ebrei, supplicavamo il Senato Ser. Mo che si degnasse ordinare che fosse ridotto a minor prezzo, come dalla bontà del nostro Principe sempre intento a secondare le preci che riguardano il solievo de popoli...»

<sup>50</sup> URBANI & ZAZZU, cit., n. 823 p. 433.

<sup>51</sup> «...stimaressimo perciò ... di supplicare il Senato Ser. Mo di nuovo, che dasse facoltà agli Antiani di poter far partito con altra famiglia di ebrei».

rottura di breve durata, poiché già nell'agosto 1681<sup>52</sup> il Consiglio propose agli Anziani di ricostituire il «banco degli ebrei» poiché «per il passato era di grandissimo solievo ai poveri l'esser sovenuti nelle loro necessità dalli ebrei di questa città mediante il pegno e suoi frutti». Gli Uzielli tornarono ad essere i principali referenti delle istituzioni sarzanesi, ottenendo puntualmente proroghe delle concessioni rilasciate ad i loro membri dal governo centrale<sup>53</sup>. Volendo tracciare un bilancio dei rapporti tra istituzioni e comunità ebraica a Sarzana, possiamo affermare che, nonostante alcuni alti e bassi, emerge un quadro di reciproca stima e fiducia, particolarmente rimarchevole nel contesto della Liguria. Per argomentare questa valutazione, si può ricordare che ancora nel 1636<sup>54</sup> la comunità ebraica di Sarzana era una delle poche esentate dal portare segni distintivi.

Nel 1648<sup>55</sup>, inoltre, quando il Senato promulgò un editto che prescriveva che fosse vietato agli ebrei commerciare senza l'autorizzazione scritta del locale commissario e che fossero obbligati a indossare il distintivo giallo, il Commissario di Sarzana interpretò l'editto in maniera favorevole alla locale comunità ebraica, sostenendo che le norme in esso contenute andavano applicate solo agli ebrei provenienti da fuori città. Da notare inoltre che Raffaele ed Emanuele Uzielli nel 1675<sup>56</sup> chiesero al Senato genovese di poter circolare senza segni distintivi anche quando si trovavano ad uscire dai confini cittadini durante le operazioni di vendita delle merci, adducendo motivi di sicurezza. L'anno successivo, tuttavia, una circolare del governo centrale ligure affidava ai Giudicenti della Riviera di Levante e dell'Oltregiogo il compito di accertarsi che gli Ebrei indossassero il distintivo, non rivolgersero la parola ai cristiani e rispettassero le norme che li riguardavano; le testimonianze riportate dimostrano tuttavia che anche queste prese di posizione del governo genovese non vennero

a turbare in maniera significativa le attività e le relazioni degli appartenenti alla comunità ebraica sarzanese.

Le informazioni riportate stimolano a cercare di ricostruire la presenza ebraica a Sarzana anche da un punto di vista geografico, mettendo assieme alcuni elementi desunti dalle fonti archivistiche e cartografiche. La cartografia riporta la dicitura «canale degli ebrei» riferita ad un piccolo corso d'acqua artificiale situato al confine dell'abitato storico di Sarzana, in località Santa Caterina<sup>57</sup>. La zona dove scorre il canale vede la presenza di alcuni edifici storici, alcuni dei quali riconoscibili come parte di complessi più ampi, oggi utilizzati per scopo agricolo.

La fisionomia originaria del luogo negli ultimi decenni è stata radicalmente trasformata dalla costruzione di moderne strutture, tra le quali figurano il maggiore ipermercato della provincia ed il nuovo ospedale cittadino, che hanno rivoluzionato il quartiere per quanto riguarda la viabilità e l'impianto urbanistico. Lo stesso canale, nelle parti ancora non tombinate, non è oggetto di sufficiente manutenzione per poterne ricostruire dettagliatamente il corso né, tantomeno, l'origine.

A meno di ulteriori ricerche approfondite, è oggi difficile, quindi, ricostruire le motivazioni alla base di questa denominazione. Si può però aggiungere che è attestato che la famiglia degli Uziel nel XVIII secolo possedeva diverse proprietà sul monte Armolo, alla base del quale sorge un importante convento di Cappuccini edificato nel 1578 grazie alle elemosine dei cittadini, situato non lontano dalla località di Santa Caterina dove, si è detto, scorre il «Canale degli ebrei»<sup>58</sup>.

Se è prematuro azzardare ipotesi sull'esatta collocazione di un insediamento ebraico a Sarzana, gli elementi citati potranno forse fornire le basi per approfondire con una ricerca geografica, oltrechè archivistica, lo studio della presenza ebraica a Sarzana.

<sup>52</sup> ACSA, *Liber cancellarie* (1664-1688), f. 248 r.

<sup>53</sup> URBANI & ZAZZU, cit., n. 995 p. 502.

<sup>54</sup> URBANI & ZAZZU, cit., n. 559 p. 273.

<sup>55</sup> URBANI & ZAZZU, cit., n. 574, p. 279.

<sup>56</sup> URBANI & ZAZZU, cit., n. 861 p. 451.

<sup>57</sup> ISTITUTO GEOGRAFICO MILITARE, *Atlante Geografico della Lunigiana*, 1877-1885, F. 95, scala 1:100000.

<sup>58</sup> JACOPETTI, cit., p. 270,320.

**LE NOMINE ALLA «CARICA DELL'EBREO» A SARZANA**

|                          |                                      |   |                                  |   |                                   |  |   |
|--------------------------|--------------------------------------|---|----------------------------------|---|-----------------------------------|--|---|
| <b>Data della nomina</b> | 17/04/1625                           | 24/04/1628                              | 27/04/1631                       | 12/08/1635                                      | 28/11/1639                        | 18/08/1664                                   | 19/03/1670                                  |
| <i>Assistenti</i>        | Sigismondo Pecini                    | Vicentino Menconi;<br>Sebastiano Natali | Zacharia de Medici               | Giuseppe Ricco;<br>Giovanni Francesco Masinelli | Giuseppe Ricco;<br>Geronimo Canni |  | Prospero Cavaglieri;<br>Ambrogio Bernardini |
| <i>Notaio</i>            |                                      | Sigismondo Pecino                       |                                  | M. Ivani  | Francesco Landini                 | Richo Ivani                                  | M. Giovanni Tresana                         |
| <i>Fonte</i>             | <i>Liber</i> 1625-1642 c. 7 r.       | <i>Liber</i> 1625-1642 c. 377 v.        | <i>Liber</i> 1625-1642 c. 178 r. | <i>Liber</i> 1625-1642 c. 302 v.                |                                   | <i>Liber</i> 1664-1668 c. 7 r.               | <i>Liber</i> 1664-1669 c. 72 v.             |
| <b>Data della nomina</b> | 30/04/1671                           | 13/07/1671                              | 23/07/1671                       | 23/08/1672                                      | 31/12/1673                        | 06/01/1675                                   | 13/11/1676                                  |
| <i>Assistenti</i>        | Francesco Richo;<br>Gio Batta Casoni | Gio. Francesco Landini                  |                                  | Ottavio Cattaneo;<br>Ambrogio de Bernardini     |                                   | Hieronimus Cattaneus;<br>Ventura Piccini     |   |
| <i>Notaio</i>            | Isidoro Morucci                      | Isidoro Morucci                         | Isidoro Morucci rimosso          | Antonio Medici;<br>Isidoro Morucci              | Giuseppe Ivani                    | Iacobus De Procurantibus;<br>Iovanis Tresana | Angelo Maria Pecino                         |
| <i>Fonte</i>             | <i>Liber</i> 1664-1670 c. 85 v.      | <i>Liber</i> 1664-1671 89 r.            | <i>Liber</i> 1664-1672 89 r.     | <i>Liber</i> 1664-1673 c. 97 v.                 | <i>Liber</i> 1664-1674 c. 122 v.  | <i>Liber</i> 1664-1675 c. 140 r.             | <i>Liber</i> 1664-1676 c. 157 r.            |

**BIBLIOGRAFIA**

**Fonti inedite**

- ARCHIVIO STORICO DEL COMUNE DI SARZANA, *Antoni Hivani Epistole*, s.d.
- ARCHIVIO STORICO DEL COMUNE DI SARZANA, *Liber cancellarie sive deliberationum (1465-1472)*.
- ARCHIVIO STORICO DEL COMUNE DI SARZANA, *Liber cancellarie sive deliberationum, (1583-1595)*.
- ARCHIVIO STORICO DEL COMUNE DI SARZANA, *Liber cancellarie sive deliberationum, (1595-1608)*.
- ARCHIVIO STORICO DEL COMUNE DI SARZANA, *Liber cancellarie sive deliberationum, (1625-1642)*.
- ARCHIVIO STORICO DEL COMUNE DI SARZANA, *Liber cancellarie sive deliberationum, (1664-1688)*.

**Letteratura moderna**

- C. BRAGGIO, *Antonio Ivani umanista del secolo 15*, Genova 1885.

- R. FUBINI, *Antonio Ivani da Sarzana: un teorizzatore del declino delle autonomie comunali*, in R. FUBINI (cur.), *Italia quattrocentesca, Politica e diplomazia nell'età di Lorenzo il Magnifico*, Edizioni Franco Angeli, Milano 1994, pp. 113-164.
- ISTITUTO GEOGRAFICO MILITARE, *Atlante Geografico della Lunigiana, 1877-1885*, F. 95, scala 1:100000
- I. N. JACOPETTI, *Ebrei a Massa e Carrara. Banche Commerci Industrie dal XVI al XIX secolo*, Edifir, Firenze 1996.
- M. LUZZATI, *Banchi e insediamenti ebraici nell'Italia centro-settentrionale fra tardo Medioevo e inizi dell'Età moderna*, in C. VIVANTI (cur.), *Gli ebrei in Italia. I. Dall'alto medioevo all'età dei ghetti*, Einaudi, Torino 1996, pp. 173-235.
- F. L. MANNUCCI, *Note sarzanesi nel Quattrocento: biblioteche private*, «Giornale storico e letterario della Liguria» 4 (1912), pp. 61-62.
- D. NORBERG, *S. Gregorii Magni Opera. Registrum epistolarum, libri VIII-XIV, Appendix*, Tur-

- nholti 1982, «Corpus Christianorum. Series Latina», CXL A.
- G. PETTI BALBI, *L'ambiente culturale a Sarzana*, in F. BONATTI e A. MANFREDI (cur.), *Niccolò V nel sesto centenario della nascita. Atti del convegno internazionale di studi (Sarzana, 8-10 ottobre 1998)*, Città del Vaticano 2000, pp. 473-491.
- F. SASSI, *Signorie Liguri. I Campofregoso in lunigiana*, «Giornale storico e letterario della Liguria» 3/4, (1928), pp. 210-221.
- R. URBANI & G. N. ZAZZU, *The Jews in Genoa. A Documentary History of the Jews in Italy*, Brill, Leiden-Boston-Koln 1999.

Elisa Tizzoni  
Università di Pisa  
Dipartimento di Storia  
via P. Paoli 15, I-56126 Pisa  
e-mail: elisa.tizzoni@gmail.com

### SUMMARY

This article deals with the presence of Jews in the historical Italian region called “Lunigiana”, which lies among Tuscany, Liguria and Emilia, where Jews are documented since the age of pope Gregorius Magnus. The aim of this study is to focus on the Jews community and the loan bank of Sarzana, supposed to be the “capital” of Lunigiana, collecting and analysing records coming from the local archives. The period covered by this research dates from the XV to the XVIII century.

**KEYWORDS:** Jews in Lunigiana; Banking; Officials of the Jewish community.

Claudia Sojer

TALMUDIC FRAGMENTS  
IN THE LIBRARY OF THE PREMONSTRATENSIAN CONVENT WILTEN AT INNSBRUCK\*

This article is the analysis of Hebrew fragments stored in the Library of the Premonstratensian Convent Wilten in Innsbruck<sup>1</sup> and noted during the search for any extant Greek manuscripts or fragments in the manuscripts section of the library (2. May 2008), storing about 33 manuscripts (1995<sup>2</sup>).

The fragments are described tersely at the end of the catalogue card, concerning the codex

where they were inserted in (XXXII A 11)<sup>3</sup>. Since the information given there are concise and the catalogue card concerns more the Latin codex (Fig. 19a-b) than the fragments themselves which are not yet part of the Austrian project aiming at cataloguing online the Hebrew manuscripts and fragments of Austrian libraries<sup>4</sup>, the author's goal here is to offer to the scholarly community, for *usum eruditorum*, a "verbal image"<sup>5</sup> of such

\* Thanks are owed first of all to Abbot Raimund Schreier OPraem and Prior Florian Norbert Schomers OPraem for financing my research trip to Innsbruck, for the hospitality at the Premonstratensian Convent Wilten and in their library, for the permission to reproduce parts of the manuscript *Bibliotheca Wiltinensis 32 03 18*. I am grateful to Mauro Perani for his encouraging to undertake this study and his generosity in offering me to publish my results in "Materia giudaica", and for the guidance towards their publication. The author also wishes to acknowledge (in alphabetical order) the help and advice she received from Chiara Francesca Faraggiana di Sarzana, Andreas Lehnardt, Walter Neuhauser, Josef Oesch, Enrica Sagradini and Hannelore Steixner. Very special thanks of appreciation I like to dedicate to frater Emmanuel (Thomas Sojer). I owe him much for offering himself as mediator between the convent and my person. It goes without saying that the responsibility for the content of this article is exclusively due to the author.

<sup>1</sup> <http://www.stift-wilten.at/index.htm> – Homepage of the *Prämonstratenser Chorherren Stift Wilten*. Regarding the history of library see: W. NEUHAUSER, *Die Wiltener Stiftsbibliothek. Die Bedeutung der Bibliothek für die Geistesgeschichte des Stiftes Wilten*, Festvortrag anlässlich der Wiedereröffnung der Wiltener Stiftsbibliothek am 17. September, Schlägl 1983 (als Manuskript vervielfältigt: Schlägl intern, 10); W. NEUHAUSER, *Bibliotheca Wiltinensis. Die Wiltener Stiftsbibliothek in Vergangenheit und Gegenwart. Mit einem Kurzverzeichnis der Handschriften und der Inkunabeln*, Ein Beitrag der Universitätsbibliothek Innsbruck anlässlich des 850-Jahr-Jubiläums des Stiftes Wilten, AMOE, Innsbruck 1988 (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft – Sonderheft 63); A. STÖGER, L. PROBST, K. HALDER, F. STEINEGGER et al., *850 Jahre*

*Praemonstratenser Chorherrenstift Wilten 1138-1988*, Buchverlag Tiroler Tageszeitung, Innsbruck 1989, in particular related to the history of incunabula and handwriting holdings, shelf marks, acquisition, sellings and losses etc. see *ibid.*: W. NEUHAUSER, *Geschichte und Bedeutung der Wiltener Bibliothek*, pp. 269-292.

<sup>2</sup> G. KOMPATSCHER, *Die Handschriften der Wiltener Stiftsbibliothek. Altbestand*, Stift Wilten, Innsbruck 1995, p. 5. At the secularization from 1807 there still may be conserved at least hundred handwritings. The Kompatscher catalogue is part of the project headed by the privy councilor Walter Neuhauser – retired director of the University library of Innsbruck. The purpose of the project is to conduct a census of the whole handwriting heritage store in the convent of Wilten. It has been thought in three phases: the first started in 1995 (KOMPATSCHER, *Die Handschriften*, cit.), the second in 2006, the third in 2007. At the moment of this article (September 2008) three scholars (Claudia Schretter, Daniela Mairhofer and Petra Ausserlechner) from University of Innsbruck have begun to develop a project aiming to broaden, revise and publish the catalogue of the manuscripts of Wilten. It will be finished at the beginning of 2009 and published within the Manuscript Catalogues of the *Österreichischen Akademie der Wissenschaften*. For further facts see: *Universitätsbibliothek Innsbruck – Katalogisierungsprojekte und andere Forschungsaktivitäten*: [www.ksbm.oeaw.ac.at/inn/projekt.htm](http://www.ksbm.oeaw.ac.at/inn/projekt.htm), point 2, (last update May 2007).

<sup>3</sup> KOMPATSCHER, *Die Handschriften*, cit., pp. 14-15: 15.

<sup>4</sup> Deducing from the acknowledges in the catalogue of G. Kompatscher (KOMPATSCHER, *Die Handschriften*, cit., p. 3), the Austrian's research team is still up to date on the existence of these fragments but they not yet proceed to catalog it, see: <http://www.ksbm>.

Hebrew fragments with the hope to give some further useful information about them. Besides, all the collected information could be used by the Austrian research team.

The big extant amount of Hebrew fragments is a portent of the history of the place. Austria enjoys a special position because of a Hebrew high-brows' lively intellectual activity, between 12<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> centuries; besides, the territories of the Roman Catholic Church weren't subdued to such a strict secularization like other European countries<sup>6</sup>. The case of Wilten is particularly interesting for two reasons:

1. It has three complete *folia* (in origin three *bi-folia*).

oeaw.ac.at/hebraica/index.php – *Hebräische Handschriften und Fragmente in österreichischen Bibliotheken*. As explained in one of the contributions which speaks of aims and organization of the *Genizah Austria* project (<http://www.ksbm.oeaw.ac.at/hebraica/dexinger.pdf> – *Hebräische Fragmente: Bisheriger Verlauf eines Projektes*), the census in Austria proceed through methodical gathering of data by regions. Based on the actual state (September 2008) it is possible to maintain completed the census of Vienna's libraries (except the *Österreichische Nationalbibliothek* which, due to the amount of Hebrew materials hosted there, will have to be treated separately) Niederösterreich's and Salzburg's libraries. Tyrol is still in elaboration phase. The Hebrew fragments of Wilten are not yet integrate directly in *Genizah Austria* online exactly due to the running revising project by G. Kompatscher, C. Schretter, D. Mairhofer and P. Ausserlechner (s. *supra*).

<sup>5</sup>This term is the translation from the Italian quotation (*immagine verbale del codice*) in: M. PALMA, *Il catalogo aperto dei manoscritti. Riflessioni sulle esperienze in corso*, in B. CENNI, C. LALLI, L. MAGIANAMI, *Zenit e Nadir II. I manoscritti dell'area del mediterraneo: la catalogazione come base della ricerca*, Atti del seminario internazionale, Montepulciano 6-8 luglio 2007, Thesan & Turan, Montepulciano 2007 (Medieval writing 2), pp. 207-219: 207.

<sup>6</sup>See: <http://www.ksbm.oeaw.ac.at/hebraica/landesmann.pdf> – *Die "Europäische Genizah". Gemeinsames Forschungsprojekt Israel (HU Jerusalem) – Österreich*, «Mitteilungsblatt der österreichischen Gesellschaft der Freunde der HU Jerusalem», Jahrgang 2, Nr. 2, Oktober 1991.

<sup>7</sup>The several signatures here indicated were added in a long span of time: the first one, Wilten's,

2. The whole *folia* belong to the same normative work.

*Archive call-number: Bibliotheca Wiltinensis 32 03 18<sup>7</sup>, XXXII A 11<sup>8</sup>, Wilten, HMML Nr. 28760*

*Finding* – The fragments may have reached Austria and later the convent through a book-binder<sup>9</sup>, during one of the great migrations of Jews<sup>10</sup>. The activity of *scriptorium* at Wilten and of abbots and monks cultivating relations with Italy and to the book market at the period<sup>11</sup> is known. In order to explain the relationships with Italy, it is worth mentioning two codes (15<sup>th</sup> century) which, belonged to the convent in 18<sup>th</sup>

dates to 20<sup>th</sup> century, the second to 18<sup>th</sup> century and the third one represents the project number of Hill Monastic Manuscript Library (= HMML). The *codex* was already catalogued in 1862 (Freninger-Katalog: *Catalogus Bibliothecae Canonicae Wiltinensis s. et e.o. Praemonstrat. recens confectus sub felicibus auspiciis R.R. ac A.A.D.D. Joannis Abbatis, h.n. VII. ex familia Freninger, ... Anno domini salutis MDCCCLXII*) see also: NEUHAUSER, *Bibliotheca Wiltinensis*, cit., pp. 114-116 and 127-128.

<sup>8</sup>Nearly all the books have a signature made of a letter and an Arabic number, written in white on a rectangular red backdrop. The letters from 'A' to 'V' – following each other – stand for the author name or the title of the work. Generally 'A' means *Anonymus*. Only the catalogue prepared under abbot Freninger was added with the the Roman number XXXII in 1862.

<sup>9</sup>See: M. BEIT-ARIÉ, *The contribution of medieval Hebrew manuscripts fragments to Hebrew codicology*, in M. PERANI - C. RUINI (eds.), *Fragmenta ne pereant. Recupero e studio dei frammenti di manoscritti medievali e rinascimentali riutilizzati in legature*, Ravenna 29-30 maggio 2000, Longo Editore, Ravenna 2002, p. 83.

<sup>10</sup>See: S. EMMANUEL, *The contribution of Hebrew manuscript fragments to our knowledge of Italian Jewry*, in PERANI - RUINI (eds.), *Fragmenta ne pereant*, cit., pp. 43-50: 44-45; B. RICHLER, *The Dispersion of medieval Hebrew manuscripts and its significance for understanding the phenomenon of Hebrew membra disiecta*, in PERANI - RUINI (eds.), *Fragmenta ne pereant*, cit., pp. 80-81.

<sup>11</sup>See: W. NEUHAUSER, *Geschichte und Bedeutung der Wiltener Bibliothek*, in A. STÖGER *et al.*, *850 Jahre*, cit., pp. 269-292.

century (*ab. init.*), but now they are part of the Ottonian codex of the *Biblioteca Apostolica Vaticana* (Cod. Ottob. lat. 2529 e Cod. Ottob. lat. 2530). They contain the decrees of the councils of Constance and Basle and were given by abbot Norbert Bußjäger (1747-1765) to pope Benedict XIV<sup>12</sup>. Further research would be necessary in order to grasp fully the historical development undertaken by those fragments; in particular studies could be done in the rich archive of the convent which could possibly keep some interesting documents attesting a purchase of second hand parchment or one of a cover for a Latin *codex* copied *in situ*.

*Cover and Binding* – Fore external cover 325 x 215 mm.; spine 325 x 55 mm. The board edges of both the fore and back cover show ink-relics of Hebrew letters (Fig. 19b). Such letters allow to suppose a previous presence of guard leaves at the beginning of the *codex*, at least until its restauration in 1986. This hypothesis could be proved by the microfilm of Yates<sup>13</sup>. G. Kom-

patscher<sup>14</sup> states that, before the restoration, two of the Hebrew guard leaves were fixed on the fore and back inner covers<sup>15</sup>. The binding is a gothic one (it can be dated between the second half of XIV<sup>th</sup> and first half of XV<sup>th</sup>) it seems to be sheep skin, red/pink colored and applied on beveled wood planks. The stapling was made on rectangular parchment strips. It has a thump, but it is not possible, at the moment, to establish if it was applied during the restauration. The binding was decorated only with metal bosses on which we can identify traces and it was fastened with metallic clasps from the fore external to the back external cover. All these characteristics are typical of XV<sup>th</sup> gothic bindings, which were from 1400 to 1450 substituted progressively with different techniques conducting to the modern structure of books. We cannot exclude the Italian origin of the binding<sup>16</sup>.

*Number of sheets* – I, 384<sup>17</sup>, IV<sup>18</sup>; without foliation, only pp. 43, 45, 50, 68, 100, 150, 180, 192 show annotation of pagination made in pen-

<sup>12</sup> W. NEUHAUSER, *Geschichte und Bedeutung der Wiltener Bibliothek*, in A. STÖGER *et al.*, *850 Jahre*, cit., p. 283, first column.

<sup>13</sup> Within the project of University of Saint Johns Abbey in Collegeville (Minnesota) in 1973, with the aim to microfilm the Austrian medieval handwritings, also the Hebrew guard leaves have been micro-filmed. The originals are hold in the Hill Monastic Manuscript Library of the above mentioned University. A master of the microfilm is also kept in the archive of the convent of Wilten [St.A.W. (Stiftsarchiv Wilten) A 12 02 16]. Based on these microfilms has been made a catalogue which describes synthetically the single handwritings: D. YATES, *Descriptive Inventories of manuscripts microfilmed for the Hill Monastic Manuscript Library I*, Collegeville, Minnesota 1981, pp. 45-86.

<sup>14</sup> KOMPATSCHER, *Die Handschriften*, cit., p. 14.

<sup>15</sup> Undoubtedly the method of the restauration was very invasive and leave questions about when and why the other folia of the originally ternion were removed.

<sup>16</sup> For the information's concerning the identification of binding I'm thankful for the graciousness of Piccarda Quilici Alessiani.

<sup>17</sup> Concerning the Latin section of the codex I refer to the catalogue card contained in: KOMPATSCHER, *Die Handschriften*, cit., pp. 14-15. You'll find sev-

eral information's about cover, binding, writing surface, subject matter, writing style, watermarks, state of conservation, etc. Nevertheless I consider usefule to integrate the given informations due to the Latin graphic style. At this point I will seize the opportunity to acknowledge Raffaele Savigni for furnish me invaluable considerations: we are faced with a Gothic script of late XIII century, rather, XIV century with Italian notarial strokes. It's not a typical German gothic script but seems similar to Italians one. The final 's' is gothic and it is observed the "Law of Meyer" as for as concerned the shape of 'r' (fusion of contrasting curves); the 'd' presents a twofold eyelet. But it does not present the characters of a German "textura" with its marked breakings. Therefore this script style could be of Italian or French origin. For a closer examinations and comparison see: G. CENCETTI, *Lineamenti di Storia della scrittura latina. Dalle lezioni di paleografia (Bologna a.a. 1953-54)*, Pàtron Editore, Bologna 1997, *passim*.

<sup>18</sup> The Hebrew fragments act as posterior Guard leafs and represents three of the four Guard leafs present in the codex. The Hebrew Guard leafs has been trimmed, likely for practice uses, both the external and inferior side of leafs. I permit me to cite an *exempli causa* in order to illustrate a case which has endured a similar treatment of trimming: H.

cil on the *recto* of the external upper corner of leaves.

*The Hebrew fragments reused as guard leaves*<sup>19</sup>

*Number of sheets:* III (Fig. 20a-b) – Previously, we had a ternion; now we have just three *folia*, precisely one sheet of every bifolio. The other three sheets were cut, but three strips of parchment were left (circa 15 mm. one), which allowed us to identify the existence of the originally ternion.

Before cutting the ternion, it was made up of: f. 1r, f. 1v, f. 2r, f. 2v (= f. 1r, f. 1v), f. 3r, f. 3v (= f. 2r, f. 2v), f. 4r, f. 4v, f. 5r, f. 5v, f. 6r, f. 6v (= f. 3r, f. 3v). Outside *bifolium*: f. 1r, f. 1v + f. 6r, f. 6v (= f. 3r, f. 3v); Central *bifolium*: f. 2r, f. 2v (= f. 1r, f. 1v), + f. 5r, f. 5v; Intern *bifolium*: f. 3r, f. 3v (= f. 2r, f. 2v), + f. 4r, f. 4v.

The leaves constituting initially the ternion are showed by Arabic numbers; the three Hebrew guard leaves by Roman numbers – complying with standards to indicate the Guard leaves of a codex. The highlighted parts set the sheets which indeed reached us and which constitutes the three posterior Hebrew guard leaves of the codex.

*Hair and flesh sides* – Hair sides f. Iv, f. Iiv, f. IIIr; Flesh sides f. Ir, f. Iir, f. IIIv. The “Gregory’s Rule”, the typical arrangement of hair and flesh sides, was not followed in the ternion. Moreover, originally, the *bifolia* are arranged in such a way that the flesh side faces out at the beginning of every quire. The present-day situation shows us Flesh side, Hair side (f. I); Flesh side, Hair side (f. II); Hair side, Flesh side (f. III). Therefore only between f. Iiv e f. IIIr Hair side faces to Hair side and this just because

has been cut the second part of the Central and the Inner *bifolium*.

*Sewing thread* – Hemp, thickness: about 1mm, colour: bright beige, stitched with double thread, the pricking holes about 45 mm. far one from another. The parchment ternion was sized into the *codex* with the second part of the external bifolium, which consists only of a 15 mm. strip, to the fourth guard leaf (of paper like the anterior Guard leaf of the codex and probably inserted with the renovation work).

*Writing surface* – Parchment<sup>20</sup>.

*Date* – 12<sup>th</sup> – 13<sup>th</sup> centuries; dating is based on the palaeographic analysis and comparison with similar dated Hebrew writings.

*Content and Subject:* Babylonian Talmud<sup>21</sup>, *Nedarim* 38v-40v; 50v-55r.

*Global surface dimensions:* f. I 300/305 x 208/210 mm., f. II 302/308 x 208/210 mm., f. III 307/309 x 207/212 mm.

*Dimensions of writing space:* f. Ir: 280 x 85/88 x 20 x 95 (= length of extern column x breadth of trimmed column x breadth of inter-column according to the hard point ruling schema x breadth of non-trimmed column); f. Iv: 280 x 80/83 x 20 x 94/99; f. Iir: 270 x 68/82 x 20 x 90/100; f. Iiv: 270 x 70/80 x 20 x 95/97; f. IIIr: 262 x 62/82 x 20 x 95/97; f. IIIv: 262 x 66/82 x 20 x 91/97.

*Number of lines* – f. I: 38 all four columns, f. II: 35 all four columns, f. III: 34 all four columns.

*Pricking* – all the outer margins are trimmed, therefore it is not possible to verify possible pricking signs; no trace on the inner margins.

*Ruling* – hard point, bifolia folded on the hair side (i.e. the flesh side is always outside).

FOLLIERI, *Exempla Scripturarum. Codices graeci Bibliothecae Vaticanae selecti*, Fasciuculus IV, Biblioteca Vaticana, Città del Vaticano 1969, Tav. 2 - Vat. gr. 1288 (Cassius Dio), saec. V ex.

<sup>19</sup>See also – concerning the Hebrew Guard leaves – the catalogue card of G. Kompatscher: KOMPATSCHER, *Die Handschriften*, cit., p. 15. On the other hand the catalogue card in: NEUHAUSER, *Bibliotheca Wilthinensis*, cit., p. 154, doesn’t quote the Hebrew fragments.

<sup>20</sup>See: B. RICHLER, *The Dispersion of medieval*

*Hebrew manuscripts and its significance for understanding the phenomenon of Hebrew membra disiecta*, in PERANI - RUINI (eds.), *Fragmenta ne perant*, cit., p. 75.

<sup>21</sup>Nowadays, as explained by a great Hebrew paleographer, the Talmudic fragments are of utmost importance for research and studies on Jewish culture. See: M. PERANI, *Codicum Hebraicorum Fragmenta. I manoscritti ebraici riuniti nelle legature in Italia*, in PERANI - RUINI (eds.), *Fragmenta ne perant*, cit., pp. 51-74: 63.

It looks as if the bifolia were ruled respectively on the first flesh side of every bifolio. Between one and another ruling line we can measure a distance of circa 6-7 mm.

*Layout:* text on two columns.

*Writing Type:* Aškenazic semicursive script<sup>22</sup>.

*Ink Colour:* brown.

*Some Letters Dimensions:* The height of the letters is ca. 4 – 6 mm.

*State of Preservation:* ff. Iv and IIIr are particular (oddly) yellowish. Every folio presents lacunas which extend from 1 mm. also to 30 mm. – in the more grave instances i.e.: ff. I and III.

Claudia Sojer

Facoltà di Conservazione dei Beni Culturali,  
Ravenna – Alma Mater di Bologna  
e-mail: donote@gmx.net

## SUMMARY

The article presents the analysis of three trimmed parchment *folia*, originally part of a ternion, of Babylonian Talmud, written in Aškenazic script and dated between 13<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> century. The fragments contain Talmud Bavli, *Nedarim*, 38v-40v; 50v-55r. The nucleus of this contribution aims to enrich the description (G. KOMPATSCHER, *Die Handschriften der Wiltener Stiftsbibliothek. Altbestand*, Stift Wilten, Innsbruck, 1995, pp. 14-15) of the Hebrew fragments inserted as Guard leaves in the Latin *codex* (act. seg. *Bibliotheca Wiltinensis 32 03 18*) kept in the Handwriting section of the Historical Library of the Premonstratensian Convent Wilten in Innsbruck. The author wishes to place the collected information and here published facts at Austrian research team's disposal straight because the Hebrew fragments of Wilten aren't yet integrated directly in *Genizah Austria* online because of the on-going revising project of the Wilten catalogue.

**KEYWORDS:** Convent Wilten in Innsbruck; Hebrew manuscripts reused as bookbinding; Aškenazic Babylonian Talmud.

<sup>22</sup> See: B. RICHLER, *The Dispersion of medieval Hebrew manuscripts and its significance for understanding the phenomenon of Hebrew membra dis-*

*iecta*, in PERANI - RUINI (eds.), *Fragmenta ne pereant*, cit., p. 75.



Saverio Campanini

PARVA SCHOLEMIANA III.  
RASSEGNA DI BIBLIOGRAFIA

*Dunkel bleibt die Verknüpfung*

Leo Strauss

Nell'anno 2007, a un quarto di secolo dalla morte di Gershom Scholem, sono apparse numerose pubblicazioni di interesse scholemiano, alcune delle quali in lingua italiana. Pare così opportuno proseguire nella nostra rassegna bibliografica che avrà per oggetto aspetti bibliografici di nuove traduzioni, errori emendati, sviste pertinaci e altri fenomeni marginali, talora così microscopici che avrebbero forse meritato l'insegna di *minima Scholemiana*.

1. "Per gli errori di stampa non sono responsabili"

Nelle prime due puntate di questa rassegna avevamo, tra l'altro, criticato una lacuna vistosa nel libro di Elettra Stimilli dedicato tra l'altro al carteggio Taubes Scholem<sup>1</sup> e gli indirizzi cangianti ma mai corretti proposti da Christine Fischer-Defoy nella sua edizione dell'agenda di Walter Benjamin<sup>2</sup>. In quest'ultimo caso, per la verità, avevamo anche avanzato l'ipotesi che gli errori dovessero essere intenzionali. Ne giunge ora conferma, seppure indiretta, in occasione della già annunciata pubblicazione dell'agenda-indirizzario di Hannah Arendt<sup>3</sup>. Anche in questo caso, l'indirizzo di Scholem, sul cui carteggio con la Arendt torneremo in seguito, è pubblicato in forma scorretta, tuttavia, la presenza di una riproduzione fotografica

dell'intera agendina, che Arendt aveva dovuto ricostruire all'inizio degli anni 50, consente al lettore paziente e interessato, di leggere senza alcuna difficoltà, anche perché la Arendt, in questa fase della sua vita non adoperava una scrittura di difficile decifrazione come la cosiddetta *Sütterlin*, ma un normalissimo corsivo, la forma "Abarbanel 28"<sup>4</sup>. L'editrice riesce anche in questo caso a produrre una forma errata, ma in modo inedito, creando un ulteriore indirizzo inesistente dal nome esotico di "Abarband"<sup>5</sup>. Se la Arendt avesse inviato le sue lettere a un simile indirizzo, forse uno dei carteggi più impressionanti e cupi del secolo trascorso si sarebbe interrotto prima di arrivare al suo inevitabile epilogo. *Sed de hoc*, come accennato, *infra*.

Occorre dire, peraltro, che in alcuni casi è possibile utilizzare nuove edizioni, o traduzioni, per emendare, fosse pure senza darne conto, precedenti lacune o sviste. Così il libro di Elettra Stimilli, *Il prezzo del messianismo*, che contiene tra l'altro il carteggio tra Scholem e Taubes, in occasione della sua pubblicazione in tedesco<sup>6</sup>, presenta innegabili migliorie, la più evidente è senza dubbio il recupero della lettera di Scholem e Taubes del 24 marzo 1977, inspiegabilmente assente dall'originale italiano. Per ragioni misteriose, tuttavia, anche qui non manca un errore, forse solo casuale, ovvero, proprio a commento della lettera in questione, nell'apparato di note

<sup>1</sup> S. CAMPANINI, *Parva Scholemiana I. Rassegna di bibliografia*, in «Materia giudaica» 10/2 (2005), pp. 395-412, in particolare 404-407.

<sup>2</sup> S. CAMPANINI, *Parva Scholemiana II. Rassegna di bibliografia*, in «Materia giudaica» 12 (2006), pp. 291-311, in particolare 298-301.

<sup>3</sup> Cfr. H. ARENDT, "Mir ist, als müßte ich mich selbst suchen gehen". *Das private Adressbuch 1951-1975*, Herausgegeben und kommentiert von Christiane Fischer-Defoy, Koehler & Amelang, Leipzig 2007.

<sup>4</sup> Si può vedere la riproduzione fotografica in ARENDT, *Das private Adressbuch*, cit., p. [43].

<sup>5</sup> ARENDT, *Das private Adressbuch*, cit., p. 191.

<sup>6</sup> Cfr. J. TAUBES, *Der Preis des Messianismus. Briefe von Jacob Taubes an Gershom Scholem und andere Materialien*, Herausgegeben von Elettra Stimilli, Redaktionelle Mitarbeit an der deutschen Ausgabe Astrida Ment, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006.

si afferma che la prima pubblicazione sarebbe avvenuta nel 2000, mentre, come abbiamo già avuto occasione di ricordare, il terzo volume dell'epistolario di Scholem, a cura di Itta Seldetzky è apparso l'anno precedente. Ora, se si considera che la versione italiana della Stimilli è apparsa nel 2000, questa leggera post-datazione suona come una giustificazione della sua assenza, ma forse si tratta, da parte nostra, di un eccesso di malizia, anche perché dalla versione tedesca nulla si ricava su quella circostanza imbarazzante. Purtroppo anche l'edizione tedesca non è priva di errori (seppure in misura minore rispetto alla versione italiana, quasi tutti attribuibili a scarsa conoscenza dell'ebraico, tanto che ci si chiede come sia stata tradotta, e da chi, la lettera che porta il numero XI, la quale, seppure ritrovata tra le carte di Scholem, sembra indirizzata piuttosto a Hugo Bergmann o a qualche altro interlocutore, e che soltanto in seguito sia finita tra le carte di Scholem, sia per il tono inconsueto sia perché non risulta che Scholem fosse direttamente coinvolto nella pubblicazione della traduzione ebraica del libro di Guttman, *Philosophie des Judentums*. Degno di nota è, tra l'altro, un curioso errore della versione italiana, che solo ora diventa evidente: in italiano si leggeva "Lei non c'entra", mentre nella versione tedesca, ma occorrerebbe vedere l'originale ebraico, che anche qui manca, "Sie sitzen im Ausschuss", che significa semmai "Lei fa parte della commissione"; o ancora "wie ich bei la Hûne bemerke" che in italiano era diventato un poco perspicuo "come faccio osservare da la Hûne"<sup>7</sup>; nel caso dell'ultima lettera, la numero XVIII del 5.12.1979, un errore di traduzione grossolano diventa evidente: Taubes aveva scritto: "Sie sehen[,] ich nehme es mit Humor wenn Sie «rasen» (Erinnerung an Heine!) obwohl es manchmal traf..." tradotto da Stimilli con "Come può vedere io prendo con *humor* il fatto che Lei si «infuria» (un ricordo a Heine!) e, no-

nostante questo sia già capitato..."; ora l'inciso finale, per chi conosca anche solo superficialmente la lingua tedesca, va tradotto semmai con "anche se qualche volta mi ha davvero ferito". Assai più interessante è osservare che il testo tedesco della lettera n. XVII (16.3.1977), mentre l'italiano passava il tutto sotto silenzio, riprende tra parentesi quadre le annotazioni marginali di Scholem, che mostrano con quale irritazione egli la abbia letta (per esempio, quando Taubes afferma che l'argomento, da lui attribuito a Scholem, in base al quale un matrimonio misto può spiegare il deragliamento del pensiero di alcuni ebrei, non può valere nel caso di Paolo di Tarso o di Simone Weil, che sposati non erano, Scholem commenta lapidario a margine "Quatsch!!"<sup>8</sup>, vale a dire: "Sciocchezze!!" O ancora, quando Taubes, in preda al delirio, insinua che Scholem non era stato estraneo al suicidio della moglie Susan, dicendo che per Susan Scholem era stato un trauma, si affretta ad annotare a margine, con inconsueta moderazione "!! Und er nicht!?"<sup>9</sup> ovvero "!! E lui no!?"<sup>9</sup>. Insomma la nuova versione segna un sostanziale miglioramento, se non altro per queste aggiunte e perché, retrospettivamente, consente di valutare con maggiore cognizione di causa quanto scadente fosse, sul piano filologico, la versione italiana, che ci era parsa, anche sulla scorta di un minor numero di indizi, assai poco affidabile<sup>10</sup>. D'altra parte, nel passaggio dalla versione italiana a quella tedesca si registrano anche peggioramenti forse non necessari, qui mi limiterò a menzionare un solo esempio: l'unica lettera di Susan Taubes a Scholem, datata 8 novembre 1950, pubblicata in traduzione italiana nel 2000, viene offerta nel volume tedesco nell'originale inglese, conservato nel lascito Scholem presso la Jewish National and University Library di Gerusalemme. Il testo è un formicolare di errori che, non avendo visto l'originale, non so se attribuire all'autrice (ma ciò appare tutto sommato poco probabile perché

<sup>7</sup> TAUBES, *Il prezzo del messianismo*, cit., p. 141.

<sup>8</sup> TAUBES, *Der Preis des Messianismus*, cit., p. 122.

<sup>9</sup> TAUBES, *Der Preis des Messianismus*, cit., p. 123.

<sup>10</sup> Tra le altre cose la versione tedesca permette di confermare una nostra ipotesi: la *Frist*, ovvero

la data entro la quale Taubes ingiunge a Scholem di fargli avere risposta alla sua lettera del 16 marzo 1977 non è il 23 marzo, come si leggeva nell'edizione italiana (p. 142), ma il 29 marzo, come si poteva già ricavare dalle note all'epistolario di Scholem, (vol. III, p. 388); si veda ora TAUBES, *Der Preis des Messianismus*, cit., p. 123.

la Taubes, pur essendo all'epoca assai giovane, era pur sempre di madre lingua inglese) o a una trascrizione a dir poco frettolosa, trasegliamo alcune sviste tipografiche (le quali, se presenti nell'originale, avrebbero dovuto essere segnalate dall'editore): p. 124, l. 2 "hoewer" leggi "however"; *ibid.*, l. 7 "ungreteful" leggi "ungrateful"; *ibid.*, l. 17 "THOUSEND" leggi "THOUSAND"; p. 126, l. 11 "Janurar<r>y" leggi "Janua<r>y", *ibid.*, l. 15 "great" leggi "greet". Insomma, mettendo insieme i due libri, forse se ne ottiene uno, che conferma la persecuzione lamentata da Taubes in occasione della pubblicazione della sua tesi di dottorato, quella *Abendländische Eschatologie*, che ha fondato la sua fortuna come apocalittico moderno, mestatore sessantottino e massimo esponente, nonché iniziatore, seppure in qualità di interprete benjaminiano, del lungo *flirt* del pensiero di sinistra con Carl Schmitt. Anche allora, per una serie di disguidi, il libro, che nel frattempo, oltre a una traduzione italiana<sup>11</sup>, ha conosciuto due edizioni in Germania (e la seconda è stata recentemente ristampata<sup>12</sup>), apparve tempestato di refusi tanto che Taubes se ne scusa con Scholem, allegando una situazione di fretta e di intervento forzato da parte di "amici" che lo rendono a suo dire irresponsabile degli errori ("Für Druckfehler bin ich nicht verantwortlich" ossia "Per gli errori di stampa non sono responsabile"). Si dovrà allora attribuire la responsabilità degli errori di stampa al "diavoletto" che infesta le tipografie e, come dimostra l'accidentato carteggio con Scholem, non vede scemare la sua demonica potenza nemmeno in sede postuma.

## 2. *Nemo contra deum*

Che il rapporto assai tormentato tra Taubes e Scholem passasse anche da Hans Blumenberg e da Carl Schmitt lo avevamo indicato sulla base dei documenti disponibili tre anni orsono.

<sup>11</sup> J. TAUBES, *Escatologia occidentale*, pref. di Michele Ranchetti, E. STIMILLI (ed.), traduzione di Giusi Valent, Garzanti, Milano 1997.

<sup>12</sup> J. TAUBES, *Abendländische Eschatologie*, A. Francke Verlag, Bern 1947; seconda ed. *Abendländische Eschatologie. Mit einem Anhang*, Matthes & Seitz, München 1991, con una *Notiz* di Margherita

La recente pubblicazione del carteggio tra Blumenberg e Schmitt<sup>13</sup>, che si svolge tra le altre cose anche nel nome di Scholem e di Taubes, rappresenta una conferma documentale davvero consolante. Non ci aspettavamo, però, che la puntualità del riscontro arrivasse, proprio in occasione della prima lettera, inviata da Blumenberg a Schmitt il 23 marzo del 1971, che inaugura il carteggio e contiene un riferimento a Gershom Scholem intorno a un motto desunto da *Dichtung und Wahrheit* di Johann Wolfgang Goethe. La costellazione dei nomi che avevano convocato a presiedere alla burrascosa relazione tra Scholem e Taubes, è così completa. Blumenberg reagisce con compostezza ed equilibrio alle critiche che Schmitt gli ha mosso in *Politische Theologie II* (1970) e, alla ricerca di una formula che possa riassumere la differenza nelle rispettive posizioni, gli scrive:

Wenn ich die Differenz unserer Positionen auf eine Formel vereinfachen sollte, so würde ich sagen – und ich muß um der Steigerung in der Formulierung willen mit mir anfangen –, daß sich die Deutlichkeit eines Befundes für mich auf die Frage «Wie kann dies sich erhalten?» ergibt, für Sie dagegen auf die Frage «Wo liegt der extreme Zustand?». In dieser Differenz sehe ich den Grund eines verblüffenden gemeinsames Interesse, das ich am Schluß Ihrer Abhandlung festgestellt habe, nämlich des Bohrens an Goethes rätselhaftem Motto «Nemo contra deum nisi deus ipse». Wenn ich nicht vor gerade einem Jahr am Abend nach der Eröffnung der neuen Akademie in Düsseldorf Gershom Scholem und Hans-Georg Gadamer meine eigenen Überlegungen zu diesem Spruch erzählt hätte, Monate bevor ich Ihr Buch in die Hand bekam, würde ich jetzt nicht mehr daran glauben, ohne die Lektüre Ihres Textes zu meinen Ergebnissen gekommen zu sein<sup>14</sup>.

[Se dovessi semplificare la differenza tra le nostre posizioni ricorrendo a una formula semplice, direi – devo cominciare da me stesso per rispettare il crescendo nella formulazione – che per me la chia-

von Brentano; ried. Matthjes & Seitz, München 2007.

<sup>13</sup> H. BLUMENBERG - C. SCHMITT, *Briefwechsel 1971-1978 und andere Materialien*, Herausgegeben und mit einem Nachwort von Alexander Schmitz und Marcel Lepper, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007.

<sup>14</sup> BLUMENBERG - SCHMITT, *Briefwechsel*, cit., p. 106.

rezza di una scoperta risulta nella domanda “Come fa a sussistere?”, mentre per lei si riassume nella domanda “Dove si colloca lo stato estremo?”. In questa differenza io vedo il fondamento di un sorprendente interesse comune, che ho constatato nella conclusione del suo trattato, ovvero la meditazione inesausta intorno al motto enigmatico di Goethe *Nemo contra deum nisi deus ipse*. Se giusto un anno fa nella serata seguita all’inaugurazione della nuova Accademia a Düsseldorf non avessi esposto a Gershom Scholem e a Hans-Georg Gadamer le mie considerazioni intorno a quella sentenza, mesi prima di avere il suo libro tra le mani, non potrei più credere di essere giunto ai miei risultati senza la lettura del suo testo.]

Scholem, associato a Gadamer, funge qui da garante del fatto che Blumenberg si è trovato a pensare, prima e senza Schmitt, in consonanza con lui. Possiamo immaginare che si tratti di un complimento, ma se consideriamo l’esperienza privata di Blumenberg, il quale visse nel nascondimento gli anni della persecuzione nazista che lo condannava in quanto *Mischling*, mezzo-ebreo, le pagine imbarazzanti che Schmitt aveva dedicato al *Führer* come tutore del diritto, nonché gli interventi in cui aveva caldeggiato l’introduzione del divieto di citare in ambito giuridico autori ebrei o, se proprio lo si doveva fare, non omettendo mai la loro origine etnica per consentire al lettore opportune valutazioni<sup>15</sup>, e si aggiunge il fatto che Schmitt era oggetto nella Repubblica Federale Tedesca di un vero e proprio ostracismo, si modifica davanti a noi il peso di ogni singola parola in questa lettera inaugurale e dunque anche i numi qui evocati assumono un cospicuo rilievo.

<sup>15</sup> C. SCHMITT, *Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist*, allocuzione conclusiva in occasione del convegno *Das Judentum in der Rechtswissenschaft*, tenutosi a Berlino il 3 e 4 ottobre 1936, in *Die deutsche Rechtswissenschaft gegen den jüdischen Geist*, vol. I, Berlin 1936, pp. 28-34. Blumenberg mostra di conoscere il testo dell’allocuzione e lo commenta in un frammento pubblicato in BLUMENBERG - SCHMITT, *Briefwechsel*, cit., pp. 188-194 (con apparati esplicativi).

<sup>16</sup> A cura di Thorsten Palzhoff e Martin Tremml. Provvisoriamente si suole far ricorso a J. TAUBES, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebiges Fügung*, Merve Verlag, Berlin 1987 [tr. it. *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, E. STIMILLI (cur.), Quodlibet, Macerata 1996].

A completare il quadro manca ancora Taubes. In attesa dell’annunciato carteggio completo tra Taubes e Schmitt, che dovrebbe apparire nel 2008<sup>16</sup>, l’apparato del volume di cui ci occupiamo qui presenta materiali assai interessanti. In particolare assume notevole rilevanza una lettera, pubblicata in stralcio nella postfazione, che chiarisce la posizione di Blumenberg nei confronti di Schmitt e contribuisce a spiegare perché Taubes, che ancora nel 1977 aveva scritto a Scholem di aver sempre evitato ogni contatto personale con Schmitt, abbia poi modificato la propria posizione. Lo stesso Taubes aveva fatto cenno alla lettera che Blumenberg gli aveva inviato in uno dei numerosi *a parte* del suo seminario sulla Lettera ai Romani tenuto a Heidelberg nel 1987<sup>17</sup>, ma aveva sottaciuto che l’occasione, in cui Blumenberg riuscì quasi a “scandalizzare” Taubes rivelandogli di avere in corso un carteggio con Schmitt, era stata proprio la lettera che quest’ultimo aveva inviato a Scholem e aveva fatto avere in copia a Blumenberg. Dunque ancora una volta, nella complessa partita tra Scholem e Taubes, entrano in gioco Blumenberg e Schmitt, con le ombre di Walter Benjamin e Johann Wolfgang Goethe immobili sullo sfondo. Riprendiamo, a titolo archivistico, lo stralcio di lettera di Blumenberg a Taubes del 25 maggio 1977 per soddisfare qualche curiosità e, speriamo, per suscitare altre:

Da Ihr Brief an Herrn Scholem wohl kaum anders als >halboffiziell< genommen sein will, muß ich auch noch eine Bemerkung zu der Art machen,

<sup>17</sup> Cfr. J. TAUBES, *Die politische Theologie des Paulus*, Vorträge gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23.-27. Februar 1987, nach Tonbandaufzeichnungen redigierte Fassung von Aleida Assmann, Herausgegeben von Aleida Assmann und Jan Assmann in Verbindung mit Horst Folkers, Wolf-Daniel Hartwich und Christoph Schulte, Wilhelm Fink Verlag, München 1993, p. 137 [tr. it. di PETRA DAL SANTO, *La teologia politica di San Paolo. Lezioni tenute dal 23 al 27 febbraio 1987 alla Forschungsstätte della Evangelische Studiengemeinschaft di Heidelberg*, Adelphi, Milano 1997, p. 183]. L’*excursus* era già stato pubblicato in estratto in TAUBES, *Ad Carl Schmitt*, cit., pp. 65-77 [tr. it. cit., pp. 73-82].

wie der Name Carl Schmitt von Ihnen eingeführt und in die Schematik von Rechts und Links eingebracht wird. Ich gestehe jedem das Recht zu, den persönlichen Kontakt mit irgend jemand anders zu meiden und diesem lebenslang nachzutragen, was immer er gesagt oder getan haben mag. Dagegen gibt es kein Mittel und kein Recht. Dies aber in die öffentliche oder halböffentliche Selbstdarstellung einzubeziehen oder einbezogen zu sehen, ist mir ebenso zuwider wie die moralischen Zensoren es sind, die an allen Ecken und Enden ihre Gerichtstage halten, wieder Schilder umhängen und Plätze auf der Skala zwischen Rechts und Links verteilen, wobei dann entschieden werden darf, wer beim großen Schwenk noch mitgenommen wird und wer nicht. Wer da richtig placiert ist, bekommt jeden Applaus und jede argumentative Hilfe, jede Nachsicht und jeden hermeneutischen Kredit bis an die Grenze des Widersinns und über diese hinaus. Sie brüsten sich, den persönlichen Kontakt mit einem heute fast Neunzigjährigen zu meiden, weil er vor fast einem halben Jahrhundert wahrhaft abscheuliche Dinge geschrieben hat, deren Typus aber im intellektuellen Milieu und im dort bestehenden Drang der Selbstdarstellung und Zitierbarwerdung mit anderen Figuren und Stoßrichtungen nicht ausgestorben ist. Wir machen unendliche Anstrengungen, den Geist des moralischen Gerichts und der Rache aus unseren Institutionen zu verbannen, was auch entgegengesetzt in unseren Kämmerchen gedacht und gewünscht werden mag. Das ist eine der großen Leistungen, in welchen der Staat sich sogar der Mehrheit des Willens seiner Bürger entgegenstellt. Nur wer aus der falschen Position das Falsche je gesagt hat, soll der Aussätzige bleiben, und man schmückt sich damit, ihn zu verachten. Ich sage nichts gegen den unüberwindlichen persönlichen Widerstand, den jemand da empfindet und mit dem er sich abfinden muß; im Gegenteil, ich respektiere auch die Unfähigkeit, vergessen zu können. Aber das intellektuelle Schiedsgehebe des Wer-noch? Und Wer-nicht-mehr?, widert mich an. Ich habe nie persönliche oder sachliche Sympathie für Martin Heidegger gehabt, aber gegen seine neueren Zensoren begehre ich auf. Ich möchte Ihnen daher auch das nackte Faktum mitteilen, daß ich 1971 den Kontakt zu Car Schmitt gesucht und gefunden habe. Darüber wird viel später mehr zu sagen sein<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> BLUMENBERG-SCHMITT, *Briefwechsel*, cit., pp. 260-261.

<sup>19</sup> Si riferisce alle parole contenute nella già più volte ricordata lettera di Taubes a Scholem del 16.3.1977, in TAUBES, *Der Preis des Messianismus*,

[Poiché la sua lettera al signor Scholem non vuole essere considerata altro che ufficiale o semi-ufficiale, devo aggiungere un'osservazione sulla maniera con la quale lei fa il nome di Carl Schmitt e lo inserisce nello schema destra-sinistra<sup>19</sup>. Riconosco a chiunque il diritto di evitare il contatto personale con chicchessia e di serbare rancore per tutta la vita, qualunque cosa egli abbia fatto o detto. Contro questo stato di cose non c'è alcun rimedio pratico né forza di diritto. Tuttavia includere tale condizione nella rappresentazione ufficiale o semi-ufficiale di sé o vedere altri farlo, mi ripugna tanto quanto i censori morali che tengono i loro processi da tutte le parti, appendono di nuovo cartelli e distribuiscono i posti sulla scala da destra a sinistra, in modo che si possa poi decidere chi può essere caricato e chi no nella grande svolta. Chi si trova al posto giusto riceve ogni applauso, ogni appoggio argomentativo, ogni comprensione e ogni sorta di credito ermeneutico fino al limite dell'assurdo e oltre. Lei si vanta di evitare il contatto personale con un quasi novantenne perché egli, quasi mezzo secolo fa, ha scritto cose davvero disgustose, il cui tipo tuttavia non si è affatto estinto nell'ambiente intellettuale e nell'impulso irresistibile alla messa in scena di se stessi e al divenire meritevoli di una citazione, seppure con altre figure e altre direttrici d'attacco. Compriamo sforzi infiniti per bandire dalle nostre istituzioni lo spirito del tribunale morale e della vendetta, quali che siano le obiezioni pensate e desiderate nelle nostre camerette. Si tratta di uno dei grandi risultati in cui lo stato si oppone addirittura alla maggioranza dei suoi cittadini. Solo chi ha detto la cosa sbagliata dalla posizione sbagliata deve rimanere il lebbroso e ci si fa vanto di disprezzarlo. Non ho nulla contro la resistenza personale insuperabile che qualcuno può provare e con la quale deve venire a patti; anzi, rispetto persino l'incapacità di saper dimenticare. Tuttavia la boria intellettuale che si manifesta nei vari "Anche-questo?" e "Questo-però-no?" mi ripugna. Non ho mai nutrito alcuna simpatia personale o oggettiva per Martin Heidegger, ma mi ribello ai suoi più recenti censori. Le vorrei perciò comunicare il semplice fatto che dal 1971 ho cercato e trovato contatto con Carl Schmitt. Su questo, più avanti, ci sarà altro da dire.]

Attendiamo di leggere il testo integrale della lettera, ma anche in questo primo fram-

cit., pp. 117-123, in particolare 118-119. Taubes afferma di aver sempre evitato ogni contatto con Schmitt, ma la Stimilli, nel suo commento, fa riferimento a una lettera di Taubes a Schmitt risalente al 1955.

mento è dato vedere Taubes nel ruolo del pugile suonato che, dopo la risposta schiacciante di Scholem, deve incassare anche questa lezione morale al quadrato, contro un più facile moralismo che egli aveva tentato di giocare nel suo confronto con Scholem. Ci si chiede quando la costellazione, qui già ampiamente delineata, sarà completamente visibile e sarà possibile leggere lo Scholem teorico del messianismo alla luce del dibattito su apocalisse e modernità nel quadro cui appartiene di diritto non meno che di fatto: la lunga battaglia sulle spoglie martoriate della repubblica di Weimar.

### 3. *Quid, quomodo quando*

La platea, che mi auguro vasta, degli appassionati lettori di Scholem non può che rallegrarsi per l'abbondanza con la quale il mercato editoriale italiano continua a offrire nuove traduzioni e riproposte dal vasto repertorio delle opere del nostro. Non solo l'ambito cabalistico, già noto da tempo, benché non tutto il *corpus* delle opere scholemiane in questo settore sia già disponibile per il lettore italofono, ci sono incoraggianti segnali che presto le lacune più evidenti saranno colmate, e neppure il solo ambito biografico-autobiografico, che ormai è accessibile al lettore, ma anche altri campi nei quali Scholem profuse il proprio impegno vengono ora toccati da una nuova intensa opera di traduzione e di diffusione. L'anno 2007 ha visto la pubblicazione, per la cura di Massimo Giuliani, con la traduzione dall'inglese di Anna Teresa Ronchi, del resoconto di un dialogo tra Scholem e alcuni educatori, si immagina insegnanti delle scuole superiori, su temi eternamente attuali ma di particolare urgenza proprio nella

situazione presente: la trasmissione dei valori ebraici nell'ambito educativo. Un'opera dunque dello Scholem "politico" che è poi sempre, data la particolare personalità del nostro, una declinazione dello Scholem "metafisico". Si tratta di un testo molto breve che si legge con passione e, mi pare, con grande profitto. Dal punto di vista strettamente bibliografico è da notare che il volumetto appare nella nuova serie della collana «Il pellicano rosso», diretta da Paolo De Benedetti per l'editore Morcelliana, che aveva pubblicato, anni fa il volume di Furio Jesi, *L'accusa del sangue*<sup>20</sup>, ritornato a sua volta di bruciante attualità e ristampato da poco, seppure presso altro editore<sup>21</sup>. Rinviando alle parole di Massimo Giuliani per un'introduzione che diventa anche attualizzazione e alle pertinenti osservazioni di Giulio Busi che, recensendo questo libro<sup>22</sup>, ne ha sottolineato gli aspetti utopici e, paradossalmente, inattuali in senso nietscheano e proprio per questo quanto mai urgenti, mi limiterò qui a rettificare la data a cui il "dialogo pedagogico" risalirebbe. Si tratta, com'è evidente, di un'annotazione assai marginale ma, poiché lo stesso Giuliani vi fa menzione nelle sue considerazioni<sup>23</sup>, forse non del tutto irrilevante. In effetti, un tipico elemento bibliografico quale la data, come vedremo, riveste in questo caso un ruolo non trascurabile anche per la lingua in cui il dialogo si svolse, ossia naturalmente l'ebraico, e in cui il protocollo della discussione fu originariamente non solo steso ma anche pubblicato. Ora, stando al risvolto di copertina del volume italiano il testo sarebbe apparso in origine nel 1971, in una rivista sostenuta dal Dipartimento per l'Organizzazione e l'Informazione emanato dal congresso sionista mondiale, nel 1971<sup>24</sup>. Così, nella breve premessa, stampata in carattere

<sup>20</sup> Morcelliana, Brescia 1993. Il testo era apparso originariamente sulla rivista «Comunità» XXVII, n. 170 (ottobre 1973), pp. 260-302.

<sup>21</sup> Cfr. F. JESI, *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita*, Introduzione di David Biddusa, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

<sup>22</sup> Cfr. G. BUSI, *Quel che resta di Scholem*, ne «La Domenica», supplemento de «Il Sole 24 Ore» del 7.10.2007, p. 46.

<sup>23</sup> Cfr. M. GIULIANI, «Non recidere i germogli», introduzione a G. SCHOLEM, *Educazione e giudaismo*.

*Un dialogo pedagogico*, M. GIULIANI (cur.), Morcelliana 2007, pp. 5-15, in particolare p. 8: "Quando Scholem ragionava in Israele di queste cose, negli anni Settanta...". Anche BUSI, *Quel che resta di Scholem*, cit., parla di "un'intervista sull'educazione al giudaismo che lo storico concesse nel 1971".

<sup>24</sup> G. SCHOLEM, *Education for Judaism*, in «Dispersion and Unity. Journal on Zionism and the Jewish World» 12 (1971), pp. 205-214.

corsivo, che precede l'intervista vera e propria si legge:

Questo testo, che costituisce in un certo senso una "professione di fede" del professor Gershom Scholem e la sua visione del mondo, ha trovato espressione in una conversazione che egli tenne con un gruppo di insegnanti all'interno di un ciclo di incontri fra educatori e uomini di cultura in Israele all'inizio degli anni Settanta<sup>25</sup>.

Ora, se esaminiamo l'originale inglese sul quale la traduzione italiana afferma di basarsi, salta agli occhi che le parole da me rese in corsivo sono (*et pour cause!*) del tutto assenti:

The following Credo, which embodies the Weltanschauung of Professor Gershom Scholem, found expression in a talk he had with a group of teachers, one of a series of meetings the teachers had with leading thinkers in Israel<sup>26</sup>.

In realtà, a quanto mi risulta, tali parole sono state aggiunte tacitamente in consonanza con la persuasione che l'articolo apparso su «Dispersion and Unity» fosse davvero l'edizione originale (in inglese!) del dialogo pedagogico di Scholem. Tuttavia, a un più attento esame bibliografico non può sfuggire che: 1) il dialogo è apparso originariamente in ebraico e 2) non risale agli anni '70, ma ai primi anni '60. La prima edizione, come risulta dalla bibliografia del Catane<sup>27</sup> (a sua volta non del tutto completa) apparve in ebraico con il titolo *Gershom Scholem sulla fede, la religione, la*

*tradizione e l'educazione. Dialogo con educatori*, sul quotidiano «Davar» il 14 aprile del 1963<sup>28</sup>. Quel che la versione inglese citata nella traduzione italiana non ricorda è il nome del curatore, il giornalista e pubblicista Abraham Ch. Elhanani, al quale si deve la redazione del dialogo. Il valore di quelle pagine in funzione propagandistica venne riconosciuto dalla commissione organizzativa dell'Organizzazione Sionistica Mondiale, che curò la ristampa del medesimo articolo nella rivista «Bi-tefušot ha-golah», con il titolo che sarebbe poi rimasto nelle successive versioni: *Gershom Scholem sull'educazione al giudaismo. Dialogo con educatori*<sup>29</sup>. La traduzione inglese, anonima, apparve sulla versione inglese dello stesso almanacco periodico con il titolo *Gershom Scholem on Education towards Judaism*, nell'inverno 1964-65<sup>30</sup>. In effetti, nella premessa al fascicolo del 1971 si poteva leggere l'annotazione, a proposito del testo di Scholem: "The talk published here took place some time ago, but its values remain unchanged"<sup>31</sup>. La traduzione, pure essa anonima<sup>32</sup>, non riprende la prima, di pochi anni precedente, ma è basata direttamente sull'ebraico. Di quest'ultimo esiste pure una ristampa in volume, risalente al 1989<sup>33</sup>. Infine una versione solo lievemente rimaneggiata, sulla base della traduzione del 1971, è apparsa (senza riconoscere alcun credito all'anonimo autore della traduzione inglese<sup>34</sup>) nell'antologia curata da Avraham Shapira e tradotta da Jonathan Chipman nel 1997<sup>35</sup>. Anche in questa più recente apparizione il curatore del volume,

<sup>25</sup> Il corsivo è mio.

<sup>26</sup> SCHOLEM, *Education for Judaism*, cit., p. 205.

<sup>27</sup> Cfr. M. CATANE, *Bibliography of the Writings of Gershom G. Scholem*, Magnes Press, Jerusalem 1977, p. 38, n. 382.

<sup>28</sup> *Gershom Shalom 'al emunah, dat, masoret we-hinnuk. Šiḥah 'im meḥannekim*, in «Davar», 273, 513, 11, 20 Nisan 5323 (14.4.1963), p. 4. Lo stesso articolo apparve anche sul periodico «Prosdor» 6-7 (Elul 5323).

<sup>29</sup> *Gershom Shalom 'al hinnuk la-yahadut. Šiḥah 'im meḥannekim*, in «Bi-tefušot ha-golah» 5,2 <25> (1963-64), pp. 89-96. Questa pubblicazione è ricordata anche in CATANE, *Bibliography*, cit., p. 38, n. 383.

<sup>30</sup> A.H. ELHANANI (ed.), *Gershom Scholem on Education towards Judaism*, in «In the Dispersion.

*Surveys and Monographs on the Jewish World» 4 (Winter 1964-65), pp. 116-125.*

<sup>31</sup> Cfr. «Dispersion and Unity» 12 (1971), p. 6.

<sup>32</sup> Sappiamo solo il nome dell'editore di questo volume, Yehuda Adin.

<sup>33</sup> G. SCHOLEM, *'Od davar. Pirqe morašah u-teḥiyah* [in ebr.], A. SHAPIRA (cur.), Tel Aviv 1989, pp. 105-118.

<sup>34</sup> Sui criteri e le lacune di questo lavoro si era già espresso in termini tutt'altro che benevoli D. ABRAMS, *Presenting and Representing Gershom Scholem. A Review Essay*, in «Modern Judaism» 20 (2000), pp. 226-243.

<sup>35</sup> G. SCHOLEM, *On Education for Judaism (1971)*, in G. SCHOLEM, *On the Possibility of Jewish Mysticism in Our Times and Other Essays*, Edited and Selected with an Introduction by A. SHAPIRA, Trans-

oltre a dimenticare il ruolo di Abraham Ch. Elhanani, attribuisce la conversazione al 1971, benché la traduzione italiana di cui parliamo qui non paia dipenderne.

Per quanto concerne il volume italiano si osserverà, per non allontanarci troppo dalla disciplina bibliografica, che il volume, generalmente abbastanza curato<sup>36</sup>, presenta una bibliografia tempestate da sviste ed errori, attribuibili, credo, alla fretta ma, trattandosi di un'aggiunta di servizio, sarà consentito al lettore lamentarne la qualità men che accettabile<sup>37</sup>. Come ebbe a scrivere Jacob Taubes nella lettera ricordata in precedenza: "Dopo aver investito così tanto, perché ci si affretta proprio nella fase finale e si fa in modo che il lavoro... vada perduto?"<sup>38</sup>.

Riassumendo, il testo della conversazione, tenutasi in lingua ebraica, risale all'inizio degli anni '60, dunque ben prima della Guerra dei Sei Giorni, riflette piuttosto il clima israeliano dopo la crisi di Suez e la pubblicazione della versione ebraica dello Šabbatay Šewi, della quale si parla proprio all'inizio del resoconto. Questa precisazione, tutto sommato, mi pare confermare *a fortiori*, quanto argomenta Massimo Giuliani nella prefazione, ossia che Scholem "ragionava di queste cose" quando "i post-sionisti non esistevano ancora, né la storiografia aveva mostrato la fragilità di ogni ricostruzione storica"<sup>39</sup>. Si

conferma che Scholem non aveva dovuto aspettare la crisi degli anni '70 per avvertire in tutta la sua urgenza il problema dell'identità ebraica e della sua trasmissione in epoca moderna. Che poi un dialogo come quello di Scholem, di tale franchezza e sobrietà, in cui più che le certezze ideologiche brillano i dubbi, venisse considerato in diverse circostanze come uno strumento adattabile a fini propagandistici mi sembra una conferma straordinaria della singolarità di Israele. La consapevolezza del conflitto radicale tra profetismo e ragion di stato, identificate da Scholem con le figure bibliche di Geremia e del re Sedecia, con le sue conseguenze potenzialmente devastanti per il progetto statale non meno che per quello educativo del movimento sionista non viene pietosamente passata sotto silenzio. Anzi, in nome della radicale storicità che Scholem assume ad orizzonte della propria adesione al sionismo, egli non arretra nemmeno davanti al rischio di profanare le "sacre verità" dell'identità e della coscienza ebraiche, nel ganglio assai sensibile della loro trasmissione alle generazioni (chiamate anche "coorti"<sup>40</sup>) che sopravvengono.

#### 4. Passione e silenzio

Una "nuova" pubblicazione scholemiana è apparsa, sempre nel 2007, anche in Francia<sup>41</sup>. Si

lated by J. Chipman, The Jewish Publication Society, Philadelphia – Jerusalem 1997, pp. 80-92.

<sup>36</sup> Se si prescinde da un'eccezione: a p. 37 si legge l'incomprensibile: "Il *santo* nella Bibbia è fittizio, fantasioso" (il corsivo è mio); ora, come dovrebbe risultare evidente, si tratta di un banale errore di battitura per "Il salto", traduzione dell'inglese "The jump to the Bible is fictitious" (1971), mentre la prima traduzione inglese presentava la lezione "This leap back to the Bible is fictitious". L'originale ebraico suona: הקפיצה אל המקרא היא פיקטיבית. In effetti forse "salto all'indietro" sarebbe parso, astraendo dall'errore materiale, meno anodino.

<sup>37</sup> Un semplice florilegio, credo, basterà a documentare quanto osservato: G. SCHOLEM, *Educazione e giudaismo*, cit., p. 59, l. 2 *Hauptstromungen*, leggi *Hauptströmungen*; *ibid.*, l. 11: *Qabbalah*, leggi *Kabbalah*; *ibid.*, l. 13 *Anfänge*, leggi *Anfänge*; *ibid.*, l. 15: *Qabbalà*, leggi *Kabbalà*; *ibid.*, l. 16: *Sprachtheorie*, leggi *Sprachtheorie der Kabbala*; *ibid.*, l. 17: *qabbalistica*, leggi *cabbalistica*; p. 60, l. 1: *Schöpfung*, leggi

*Schöpfung*; *ibid.*, l. 7: *Publication*, leggi *Publishing House*; *ibid.*, l. 8: *Qabala*, leggi *Cabala*; *ibid.*, l. 29: 1984, leggi 1980; p. 61, l. 6: 1985, leggi 1995; *ibid.*, l. 14: *Qabbalà*, leggi *Cabbalà*; *ibid.*, l. 18: Robert Albert, leggi Robert Alter; *ibid.*, l. 24: Bloomington, leggi Bloomington; *ibid.*, l. 26: *Benjain*, leggi *Benjamin*; *ibid.*: editions, leggi éditions; p. 62, l. 3: Moher, leggi Mohr; *ibid.*: Tubiga, leggi Tubinga (o anche Tübingen); *ibid.*, l. 20: von Hamacher, leggi Hamacher; *ibid.*, l. 29: *Theological* leggi *Theology*.

<sup>38</sup> J. TAUBES, *Il prezzo del messianismo*, cit., p. 127.

<sup>39</sup> M. GIULIANI, *Non recidere i germogli*, cit., p. 8.

<sup>40</sup> Si veda il recente, assai documentato, S. DELLA PERGOLA, *Israele e Palestina: la forza dei numeri. Il conflitto mediorientale fra demografia e politica*, Il Mulino, Bologna 2007.

<sup>41</sup> G. SCHOLEM, *Sur Jonas, la lamentation et le judaïsme*, Textes traduit de l'allemand par Marc de Launay, Bayard, Paris 2007.

tratta, per la verità, della riproposta in traduzione francese, di alcuni brani scelti dai diari e dai quaderni di appunti che Scholem ha tenuto negli anni che ha trascorso in Svizzera, accanto a Walter e Dora Benjamin, e nell'immediato primo dopoguerra, quindi tra il soggiorno a Berna e la ripresa degli studi in Germania a Jena. Tutti i brani presentati nel volume, tradotto da Marc de Launay, sono già apparsi nel secondo volume dei *Diari* di Scholem, pubblicato nel 2000<sup>42</sup>. Il primo brano, risalente al 1917 e dedicato a un'analisi del libro di Giona e del concetto di giustizia, era addirittura apparso in traduzione inglese prima della pubblicazione dell'originale tedesco, senza che la versione francese ne abbia dato notizia<sup>43</sup>. Curiosamente, forse per ragioni di *copyright*, nel volume francese non si fa alcuna menzione della pubblicazione tedesca, dalla quale però il francese dipende in maniera pedissequa, persino nelle annotazioni volte a chiarire talune allusioni di Scholem, circostanze e personaggi dimenticati. Che questo volume non dipenda da una consultazione diretta del lascito di Scholem conservato alla Jewish National and University Library di Gerusalemme è provato, tra l'altro, dal fatto che nessuno dei brani qui tradotti è assente dalla versione tedesca, mentre in almeno un caso, due lacune, debitamente segnalate dagli editori dell'originale tedesco, sono state sottaciute nella versione francese creando una ingannevole impressione di continuità laddove gli editori tedeschi avevano deciso, per ragioni sulle quali è lecito discutere, ma comunque rispettabili, di sopprimere parti più o meno lunghe del testo conservato. Inoltre, anche le ipotesi di datazione, argomentate nella versione tedesca con ampiezza di riferimenti e ben altra possibilità di rimandi interni, vengono accolte negli apparati di note della traduzione francese o passate sotto silenzio senza alcuna giustificazione esplicita.

Per consentire al lettore di orientarsi nei riferimenti alquanto generici che l'editore francese

ha fornito in calce ai vari testi presentanti, potrà forse essere utile un elenco dei testi tradotti accompagnato dall'indicazione delle pagine corrispondenti dell'edizione originale dei *Diari*:

| Titolo  | Ed. francese | Ed. tedesca |
|---|--------------|-------------|
| <i>Sur Jonas et la notion de Justice</i>                  | pp. 11-32    | pp. 522-532 |
| <i>Note sur report, temps et éternité</i>                 | pp. 33-34    | p. 536      |
| <i>Note sur le style talmudique</i>                       | pp. 34-37    | pp. 311-312 |
| <i>Sur le livre de Jonas et sa notion de justice</i>      | pp. 37-39    | pp. 335-336 |
| <i>Sur la lamentation et les cantiques de lamentation</i> | pp. 40-52    | pp. 128-133 |
| <i>Ezéchiél chap. 19:</i>                                 |              |             |
| <i>Lamentation sur les derniers princes d'Israël</i>      | pp. 57-59    | pp. 549-550 |
| <i>Petites remarques sur le judaïsme</i>                  | pp. 60-94    | pp. 195-215 |

Dopo questa precisazione sarà opportuno osservare che il testo ora accessibile in versione francese presenta un interesse notevole, certo non per la novità dei testi ma, semmai, per la loro organizzazione. I temi, certamente concatenati, e presenti peraltro anche in testi esclusi dalla selezione (sempre fatalmente limitata e quindi non criticabile per questa ragione) ruotano attorno a tre motivi principali, indicati anche dal titolo della silloge: due sono di argomento filologico-biblico, ovvero il libro di Giona e il tema della lamentazione, con riferimenti specifici ai libri di Giobbe, Ezechiele e Geremia, e uno più strettamente filosofico-politico, con brevi considerazioni e massime riferite al giudaismo nella sua peculiare declinazione sionista. Il lettore italiano ha già avuto un assaggio dello Scholem scrittore di aforismi in particolare con le 95 tesi su ebrai-

<sup>42</sup> G. SCHOLEM, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923. 2. Halbband 1917-1923*, Herausgegeben von Karlfried Gründer, Herbert Kopp-Oberstebink und Friedrich Niewöhner unter Mitwirkung von Karl E. Grözinger, Jüdischer Verlag, Frankfurt am Main 2000.

<sup>43</sup> G. SCHOLEM, *On Jonah and the Concept of Justice*, translated by Eric J. Schwab, in «Critical Inquiry» 25,2 (1999), pp. 353-361.

smo e sionismo<sup>44</sup> (che certo richiamano quelle di Lutero, ma anche i 95 inni che Franz Rosenzweig, a sua volta ispirandosi al numero delle tesi luterane, trascelse dal canzoniere di Yehudah ha-Lewi<sup>45</sup>). Quelle tesi formano una sintesi assai espressiva del pensiero dello Scholem pre-cabbalistico, poi quasi completamente destinato alla corrente carsica delle sue riflessioni esoteriche. Scholem veniva riflettendo, dopo la sua defezione assoluta nei confronti della Prima guerra mondiale e l'abbandono assai precoce degli entusiasmi per gli eventi rivoluzionari di Russia, sulla propria scelta sionista, che si precisava nel confronto con l'intelligenza prensile e sfuggente dell'amico Benjamin. La *qabbalah*, che comincia a lampeggiare sullo sfondo, non è ancora al centro delle sue preoccupazioni. Scholem sta proseguendo gli studi di matematica e quelli di filosofia e cerca una propria "via nel mondo". Ciò rende particolarmente interessanti questi frammenti, per il loro procedere aforistico-dogmatico, per il tono espressionista che contrassegna alcuni scatti di impazienza, per il rimescolarsi di influssi complessi e spesso contraddittori, come in un caleidoscopio impazzito in cui appaiono i numi incompatibili di Samson Raphael Hirsch accanto a Hermann Cohen, Franz Rosenzweig e Martin Buber, ma già si afferma il radicalismo che Scholem desume da Ahad Haam cristallizzandolo nella figura del "bivio" (*Scheideweg*), che è per Scholem, come nel mito pagano di Eracle, da intendersi in senso morale. L'elemento che colpì il filosofo Rosenzweig dopo aver fatto conoscenza con Scholem è proprio l'ascetismo, condensato da Scholem nella formula, che lo appassionò per anni, del "tacere in ebraico" (*Auf Hebräisch schweigen*), uno *slogan* utopico che Scholem fu co-

stretto, al realizzarsi dell'utopia, a sottoporre a revisione, proprio a partire da Sion, che Scholem già in questi appunti giovanili aveva detto non essere una metafora. Egli arriva a scrivere che il segreto dei sionisti è formato da passione e silenzio. Ciò vale, naturalmente, solo per l'esilio e per il tempo che precede la nascita dello Stato. Annullato l'esilio con una "decisione" (*Entscheidung*) che è anche assunzione di responsabilità, tutta la mistica del silenzio perde di attrattiva e Scholem prende la parola in ebraico, a rischio che l'altro pilastro del "segreto" sionista, ovvero la passione, ne venga irrimediabilmente incrinato.

### 5. Il lago della follia

Mentre appariva il volume francese di cui abbiamo parlato nel paragrafo precedente, veniva pubblicato negli Stati Uniti un più ampio estratto dai diari giovanili di Scholem, per la cura di Anthony David Skinner<sup>46</sup>, già noto agli studi scholemiani per la sua edizione in un volume dell'epistolario di Gershom Scholem<sup>47</sup>.

Skinner, a differenza di de Launay, ha citato *in limine* l'edizione originale (in due volumi) dei diari di Scholem, riconoscendo anche il debito contratto nei confronti dell'apparato di note veramente esemplare che la accompagnava. La versione inglese dei diari rispetto a quella tedesca esclude quasi del tutto i documenti preparatori per gli articoli e le traduzioni che Scholem pubblicò in Germania prima della sua emigrazione in Palestina, nonché le complesse e travagliate meditazioni sulla filosofia del sionismo e della matematica, concentrandosi sullo sviluppo della sua personalità e sul suo rapporto di amicizia-emulazione con Walter Benjamin. Poiché

<sup>44</sup> Apparse in W. BENJAMIN, *Sul concetto della storia*, Einaudi, Torino 1999, pp. 295-303. Il testo delle 95 tesi era apparso, con evidente scorno degli editori dei diari, in P. SCHÄFER - G. SMITH (edd.), *Gershom Scholem zwischen den Disziplinen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, pp. 287-295, poi in SCHOLEM, *Tagebücher. 2. Halbband*, cit., pp. 300-306.

<sup>45</sup> Gli inni sono disponibili anche in traduzione italiana, cfr. Y. HA-LEVI, *Non nella forza ma nello spirito. Novantacinque inni e poesie scelte da Franz Rosenzweig*, G.D. COVA (cur.), Marietti, Genova 1992.

<sup>46</sup> *Lamentations of Youth. The Diaries of Gershom Scholem, 1913-1919*, Edited and translated by A.D. SKINNER, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.), London 2007.

<sup>47</sup> *Gershom Scholem. A Life in Letters, 1914-1982*, Edited and translated by A.D. SKINNER, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), London 2002. L'edizione, pur ridotta rispetto ai tre volumi dell'originale tedesco tanto nella scelta delle lettere quanto nelle note di commento, si segnala perché in alcuni casi traduce lettere di Scholem non comprese nell'epistolario tedesco.

Scholem tenne un diario con grande discontinuità dopo il 1919, utilizzando piuttosto i suoi quaderni per abbozzare saggi e lettere, anche il periodo coperto dalle due pubblicazioni è dissimile: i diari tedeschi si estendono dal 1914 al 1923, mentre la versione inglese si ferma al 1919.

L'affermazione di Skinner (pp. 327-328), secondo il quale Scholem avrebbe eliminato ogni traccia di Benjamin dalla propria opera, come Benjamin stesso non aveva fatto alcuna menzione esplicita dell'amico suicida Fritz Heinle, per quanto possa parere affascinante, dovrebbe essere bilanciata con il fatto che alla memoria di Benjamin è dedicato *Major Trends in Jewish Mysticism*, che Scholem non è stato poi così parco di citazioni da Benjamin, se si considera che l'ambito in cui Scholem ha pubblicato era assai lontano dalla sfera di intervento dell'amico e soprattutto se si rammenta che Scholem ha dedicato larga parte della sua vita e delle sue energie, in particolare a partire dagli anni 60, proprio a Benjamin, a difenderne la memoria, a ricostruirne l'opera e la personalità e a lottare per vedere riconosciuta la propria personale interpretazione di Benjamin teologo o metafisico eretico.

Meritevole pare invece la proposta di leggere i diari di Scholem alla luce del celebre articolo dell'allievo di Scholem Joseph Weiss<sup>48</sup>, ovvero come dottrina esoterica paradossalmente utile a decifrare lo Scholem esoterico, che in questo caso è proprio lo Scholem pubblicato<sup>49</sup>.

Poiché l'inglese è assai più noto del tedesco, in particolare nell'ambito degli studi giudaistici, è assai probabile che questa versione abbreviata dei diari di Scholem raggiunga un pubblico molto vasto e, forse, consegua un grado canonico di autorevolezza. Sarebbe auspicabile in questo caso, visto che non ci si è arrivati per le vie del

normale *editing*, che il testo fosse riveduto per eliminare le molte, fastidiose *coquilles* che non possono sfuggire al lettore che prenda sul serio il culto del dettaglio benjaminiano o scholemiano. Non disponiamo dello spazio sufficiente per un elenco lontanamente esaustivo delle mende di questo volume, ci limiteremo dunque ad assaggi abbastanza casuali che dovrebbero servire da *caveat* per eventuali lettori. Così, a p. 2, il nome di Isaiah Sonne è divenuto (e lo stesso vale per l'indice dei nomi) un inopinato Abraham, definito "a Talmud scholar and Kantian living in Palestine": ora, Sonne aveva trascorso alcuni anni in Palestina ma, al momento della polemica con Scholem (1943) viveva negli Stati Uniti, quanto all'aggettivo "kantiano", confessiamo di non comprenderne la pertinenza. A p. 328, a parte lo stile un po' troppo *casual*, che Skinner adopera nel definire Natan di Gaza "clever sidekick", subito dopo compare un risibile "Abulafula". A p. 334, n. 9 "Lunz" va letto "Zunz". A p. 360, n. 66 si legge "Geschwester" al posto di "Geschwister" e alla nota seguente una improbabile trascrizione dall'ebraico di Scholem "be-shoroshim" per "be-shorsham". A p. 364, n. 5 il *Bahir* viene definito "a twelfth-century commentary on the Old Testament [...] written in Hebrew and Arabic" che preferiamo non commentare. A p. 365, n. 26, in un elenco dei titoli delle conferenze tenute da Scholem ad Ascona compare un "The Mythical Shape of the Godhead", dove Mythical va inteso come "Mystical".

Certo, si potrebbe osservare, molti sono errori materiali o di battitura, che non rivelano alcunché. Osserveremo, e ci pare del tutto ovvio, che non si può decidere a priori quali errori o varianti saranno più fecondi, certo si può notare che alcuni errori paiono più smaglianti di altri e più di altri invitano a pensare<sup>50</sup>, così a p. 99 si

<sup>48</sup> J. WEISS, *Gerhard Scholem-Fünfzig Jahre*, in «Yadioth ha-yom» 5.12.1947, ripreso anche in G. SCHOLEM, *Briefe I, 1914-1947*, Herausgegeben von Itta Shedletzky, Beck, München 1994, pp. 459-450.

<sup>49</sup> Analoghe riflessioni avevo svolto in S. CAMPANINI, *A Case for Sainte-Beuve. Some Remarks on Gershom Scholem's Autobiography*, in P. SCHÄFER - R. ELIOR (edd.), *Creation and Re-Creation in Jewish Thought*, Festschrift in Honor of Joseph Dan on the Occasion of His 70<sup>th</sup> Birthday, Tübingen 2005, pp. 363-400.

<sup>50</sup> Tra gli errori da mettere in cornice, in ambito affine a quello scholemiano, se ne segnala uno piuttosto curioso nel più recente catalogo della casa d'aste amburghese Hauswedell & Nolte (2008), in cui, a p. 62, nell'annunciare una vendita assai soddisfacente di una prima edizione di *Einbahnstraße* (*Strada a senso unico*, Berlino 1928) per 5700 € (contro i 4000 € stimati), si riporta il titolo dell'opera, pure riprodotta con una bella foto della copertina di Sascha Stone, come *Einbandstraße*, vale a dire "via della rilegatura".

legge, alla data 23 gennaio 1916: “This morning I went off to the Wahnsee with Brauer”, laddove l’originale recitava: “Heute morgen also mit Brauer nach Wannsee aufgebrochen” [Stamane sono andato con Brauer al Wannsee]<sup>51</sup>. Così il famoso lago alla periferia sudoccidentale di Berlino, teatro del suicidio dello scrittore romantico Heinrich von Keist, dove Scholem si reca in gita con l’amico Erich Brauer, diventa “Wahnsee”, che in tedesco, anziché essere semplicemente privo di senso, significa lago, o mare, della follia.

Forse, e Skinner se ne mostra consapevole (p. 5), aveva visto giusto Jorge Luis Borges, il quale nel suo libro di poesie del 1964, *El otro, el mismo*<sup>52</sup> aveva fatto rimare Scholem con *golem*.

## 6. *Ahavat Yisra’el*

L’anno 2007 ha visto anche la riproposta in italiano di un testo scholemiano assai famoso: la lettera del 23 giugno 1963 indirizzata a Hannah Arendt e la replica di quest’ultima<sup>53</sup> a proposito del suo volume *Eichmann in Jerusalem* apparso nel 1963<sup>54</sup>, dopo che il reportage da Gerusalemme, commissionato dalla rivista «The New Yorker» era stato pubblicato a puntate sul medesimo periodico<sup>55</sup>. Con il titolo *Due lettere sulla banalità del male*, il carteggio viene riproposto oggi, a un quarto di secolo dai fatti<sup>56</sup>. Forse ci si sarebbe potuti attendere un qualche apparato introduttivo o di commento, che invece è del tutto assente. Un recensore ha paragonato con tono volutamente impertinente questo libretto, il suo formato, il suo prezzo accattivante

a un *gadget* o a un *échantillon* di profumo<sup>57</sup>. La durezza dei suoi contenuti è però ben lontana dal fare apparire lo scambio di lettere adatto a un consumo spensierato. Si tratta piuttosto di un viaggio agli inferi e di un episodio tra i più laceranti della storia degli intellettuali ebrei di origine tedesca del dopoguerra. Senza esclusione di colpi. Troppo ci sarebbe da scrivere su questo scambio di lettere e molte sono le nuove fonti oggi disponibili, cosicché il volumetto qui menzionato rischia di risultare piuttosto fugace, di poca sostanza, un cioccolatino dunque, ma molto amaro.

Attenendoci il più possibile alla dimensione bibliografica, osserveremo che di questo carteggio esistono due versioni italiane, ma il volume apparso nel 2007 ne menziona una sola, che in effetti fu la prima, attribuendola a una fantomatica rivista «Fine secolo». In realtà si tratta di un supplemento settimanale del quotidiano «Reporter» sul quale, nel 1985, apparve la prima traduzione anonima del carteggio. L’anno seguente una seconda traduzione, sempre basata sulla versione inglese, pubblicata nella rivista «Encounter», apparve in una silloge curata da Giovanna Bettini<sup>58</sup>, in seguito ristampata<sup>59</sup>.

Nessuna delle due traduzioni pare basata sulla lingua nella quale il carteggio si svolse, ovvero il tedesco, e questo è già un segno del carattere “datato” della riproposta odierna: non solo possiamo accedere al testo originale dello scambio di lettere, che in realtà fu pubblicato in origine nel «Mitteilungsblatt des Irgun Olej Merkas Europa»<sup>60</sup>, cioè in un periodico israeliano di lingua tedesca, poi nella «Neue Zürcher

<sup>51</sup> G. SCHOLEM, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923. 1. Halbband 1913-1917*, unter Mitarbeit von Herbert Kopp-Oberstebrink herausgegeben von Karlfried Gründer und Friedrich Niewöhner, Jüdischer Verlag, Frankfurt am Main 1995, p. 247.

<sup>52</sup> Cfr. J.L. BORGES, *Tutte le opere*, D. PORZIO (cur.), Mondadori, Milano 1985, pp. 66-69. La poesia intitolata *El golem* è datata 1958.

<sup>53</sup> Datata 24 luglio 1963.

<sup>54</sup> H. ARENDT, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Viking, New York 1963 [tr. it. di Piero Bernardini, basata sull’edizione riveduta e corretta risalente al 1964, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1964].

<sup>55</sup> H. ARENDT, *A Reporter at Large: Eichmann in Jerusalem*, in «The New Yorker» 16 febbraio 1963, pp. 40-113; 23 febbraio 1963, pp. 40-111; 2 marzo 1963, pp. 40-91; 9 marzo 1963, pp. 48-131; 16 marzo 1963, pp. 58-134.

<sup>56</sup> H. ARENDT - G. SCHOLEM, *Due lettere sulla banalità del male*, Nottetempo, Roma 2007.

<sup>57</sup> L. DONINELLI, in «Il Giornale», 6 giugno 2007, p. 29.

<sup>58</sup> H. ARENDT, *Ebraismo e modernità*, Unicopli, Milano 1986.

<sup>59</sup> Feltrinelli, Milano 1993.

<sup>60</sup> *Ein Briefwechsel über Hannah Arendts Buch*, in «Mitteilungsblatt des Irgun Olej Merkas Europa» 31, 33 (16.8.1963), pp. 3-4.

Zeitung»<sup>61</sup> prima di essere tradotto in inglese<sup>62</sup>, ma siamo anche nella posizione di leggere materiali assai più ricchi intorno alla disputa che ne chiariscono le circostanze. Per nominare un solo documento di notevole importanza proveniente dalla penna di Scholem, il breve ma incisivo articolo intitolato semplicemente *Eichmann*, apparso in ebraico nel 1962<sup>63</sup> e tradotto in inglese nel 1976<sup>64</sup>, meriterebbe d'essere tradotto ma almeno citato, perché chiarisce assai più del carteggio la posizione di Scholem *ad intra*, cioè per un pubblico esclusivamente ebraico ed espone con pacatezza alcuni dei motivi della sua contrarietà all'applicazione della pena di morte al burocrate nazista.

Non intendo qui elencare tutta la bibliografia più recente intorno alla questione, ma mi limiterò a un paio di indicazioni soggettive che, mi pare, avrebbero reso più compiuta la nostra comprensione di quel carteggio e delle ragioni, confessate e inconfessabili, che ne muovevano i fili. Senza voler risalire al carteggio completo tra Hannah Arendt e Gershom Scholem, che risale agli anni '30 e viene poi nel 1963 così bruscamente interrotto, abbiamo dal 1994 una serie di materiali supplementari<sup>65</sup>, ovvero altre lettere di Scholem che chiariscono in parte le vicende della pubblicazione dello scambio incentrato sulla vicenda Eichmann, ma forse ancor più sul problema della *Ahavat Yisra'el*, che Scholem rimprovera Arendt di non nutrire (tornerò an-

cora sulla questione). Non sarebbe forse inopportuno, con un chiarimento della situazione dei diritti, presentare al lettore italiano l'intero dossier. Tra le altre cose che sono divenute chiare con la pubblicazione delle lettere ulteriori, due di Scholem e una di Arendt, diventa manifesto il contenuto di una allusione presente nella prima replica di Arendt, quando nella versione pubblicata si parla di "eine führende jüdische Persönlichkeit" [una personalità politica di primo piano] che avrebbe dichiarato ad Arendt, durante il suo soggiorno in Israele del 1963 di non credere in Dio ma nel popolo ebraico. Oggi sappiamo che quella personalità politica di primo piano era l'allora ministro degli esteri e in seguito primo ministro di Israele Golda Meir<sup>66</sup>. Nell'originale della lettera il suo nome veniva esplicitamente menzionato e l'aggettivazione rendeva in ogni caso chiaro che si trattava di una donna (elemento che in traduzione inglese, ma non nella versione ebraica, sarebbe divenuto irrilevante). Sappiamo che Scholem chiese ad Arendt l'autorizzazione a censurare questo riferimento in occasione della pubblicazione del carteggio per considerazioni di opportunità politica. Arendt concesse il permesso di oscurare l'allusione con un telegramma<sup>67</sup>. Inoltre è solo considerando il prosieguo del carteggio che diviene chiaro come Scholem, davanti alla domanda precisa di Arendt sulla *Ahavat Yisra'el*, se il concetto sia radicato nella letteratura rabbinica

<sup>61</sup> *Ein Briefwechsel über Hannah Arendts Buch 'Eichmann in Jerusalem'*, in «Neue Zürcher Zeitung» 4247 (20.10.1963), pp. 5-6.

<sup>62</sup> *'Eichmann in Jerusalem'. An Exchange of Letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt*, in «Encounter» 22, 124 (1964), pp. 51-56.

<sup>63</sup> In «Ammot» 1,1 (1962-1963), pp. 10-11. L'articolo fu ripreso più tardi in G. SCHOLEM, *Devarim be-go*, Am Oved, Tel Aviv 1976, pp. 118-120.

<sup>64</sup> In G. SCHOLEM, *On Jews and Judaism in Crisis. Selected Essays*, Schocken Books, New York 1976, pp. 298-230, traduzione di Miriam Bernstein-Benschlomo.

<sup>65</sup> Tra i quali elencherei anche, per quanto concerne le relazioni "professionali" di Scholem con Arendt e l'impegno profuso da quest'ultima quando, alle dipendenze dell'editore di Scholem, Salman Schocken, si era prodigata per farne conoscere l'opera capitale *Major Trends in Jewish Mysticism*,

i materiali presentati da A. DAVID, *The Patron. A Life of Salman Schocken. 1877-1959*, Metropolitan Books, New York 2003. I pregi e i non pochi difetti di questa biografia sono stati posti in evidenza nelle recensioni di M. BROCKE, *Besserungswürdig*, in «Kalonymos» 9, 1 (2006), pp. 6-7 e S. ASCHHEIM, *Fresh Vegetables, Goethe and Rabbi Nachman [The Don Quixote of the Jet Age]*, apparso sul sito HannahArendt.net (<http://hannaharendt.net/reports/aschheimII.html>).

<sup>66</sup> Lo aveva già rivelato E. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press, New Haven, London 1982 [tr. tedesca *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1986, p. 457].

<sup>67</sup> Come si evince da G. SCHOLEM, *Briefe II. 1948-1970*, Herausgegeben von Thomas Sparr, Beck, München 1995, p. 106 (lettera di Scholem a H. Arendt del 12 agosto 1963).

e da quanto tempo, non dia seguito alla cosa, né offra la benché minima risposta. Infine, proprio dalle lettere ulteriori si apprende che Arendt, dopo avere acconsentito, sembri esitare e, senza l'intervento di Scholem<sup>68</sup>, avrebbe forse tolto il permesso di pubblicazione del carteggio in sedi diverse dal "settore ebraico"<sup>69</sup>. Abbiamo quindi a che fare con un confronto dietro le quinte che aggiunge, mi pare, elementi di notevole interesse proprio dove il carteggio pubblicato mantiene il più stretto riserbo per non dire la reticenza. Ma a volte, perché incominci a parlare, la reticenza deve solo essere evidenziata, il che era possibile, anche senza trasformare questo volume in un ponderoso saggio, con un sobrio apparato di note.

Tra i materiali di complemento che oggi sono disponibili<sup>70</sup>, abbiamo il saggio del compianto Stéphane Moses<sup>71</sup>, l'articolo di Eric Jacobson<sup>72</sup>, il volume di Schöttker e Wizisla<sup>73</sup>, il volume miscelaneo curato da Steven Aschheim<sup>74</sup>, ma in particolare un altro testo che non vide la luce all'epoca dei fatti: l'intervista che Arendt concesse a Samuel Grafton sul cui contenuto avevamo potuto sognare sin dalla pubblicazione dell'articolo del figlio Anthony Grafton<sup>75</sup>. Di recente

l'intervista è stata pubblicata<sup>76</sup> e offre ulteriori spunti di meditazione, in particolare sulla questione della *Mischehe* (Scholem, per dirne uno, non perdonò mai alla Arendt di aver sposato in seconde nozze, dopo Günther Stern [Anders], il filosofo Heinrich Blücher) o della presunta conversione di Hannah Arendt al cattolicesimo, che ella smentisce con sdegno definendola una calunnia. Come tale era stata messa in giro, le pare, ma sembra di avvertire ancora un'eco del dibattito con Scholem e della *damnatio in vita* che toccò alla Arendt dopo la pubblicazione del *reportage* su Eichmann.

Dopo la morte della Arendt Scholem, al posto di un necrologio, scrisse una durissima lettera a Kurt H. Wolff, che era stato tratto in inganno dal tono usato a proposito della Arendt nel memoriale che egli aveva dedicato a Walter Benjamin (30 dicembre 1975):

Leider muss ich Sie in bezug auf Hanna Arendt [*sic*] enttäuschen. Ich habe in meinem Buch nur über jene Zeit sprechen können und zu sprechen Anlass gehabt, in der ich (wie Benjamin) freundschaftliche Beziehungen zu ihr hatte, was dann auch für längere Zeit gilt. Ihr Buch über Eichmann hat leider jede menschliche Beziehung zu ihr zerstört

<sup>68</sup> SCHOLEM, *Briefe II*, cit., pp. 110-111 (lettera di Scholem a H. Arendt del 19 ottobre 1963).

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 109-110 (lettera di Arendt a Scholem del 14 settembre 1963).

<sup>70</sup> Altri aspetti della relazione Scholem-Arendt si ricavano anche da H. ARENDT - H. BLÜCHER, *Briefe 1936-1968*, Herausgegeben und mit einer Einführung von Lotte Köhler, Piper, München - Zürich 1996; Interessante è inoltre la reazione della scrittrice Mary McCarthy, amica della Arendt che, in seguito allo scambio di lettere in pubblico, si affrettò a dichiarare che ha preso la decisione solenne di non voler mai visitare Israele: cfr. C. BRIGHTMAN (ed.), *Between Friends. The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975*, Harcourt Brace & Company, New York 1995 [cito per comodità la versione tedesca H. ARENDT - M. MCCARTHY, *Im Vertrauen. Briefwechsel 1949-1975*, Herausgegeben und mit einer Einführung von Carol Brightman, Aus dem Amerikanischen von Ursula Ludz und Hans Moll, Piper, München - Zürich 1995, p. 246].

<sup>71</sup> S. MOSÈS, *Das Recht zu urteilen: Hannah Arendt, Gershom Scholem und der Eichmann-Prozess*, in G. SMITH (ed.), *Hannah Arendt Revisited*:

»Eichmann in Jerusalem« und die Folgen, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, pp. 78-92.

<sup>72</sup> E. JACOBSON, *Ahavat Yisrael. Nationhood, the Pariah and the Intellectual*, in P. SCHÄFER - R. ELIOR (edd.), *Creation and Re-Creation in Jewish Thought*, Festschrift in Honor of Joseph Dan on the Occasion of his Seventieth Birthday, Mohr Siebeck, Tübingen 2005, pp. 401-415.

<sup>73</sup> *Arendt und Benjamin. Texte, Briefe, Dokumente*, Herausgegeben von Detlev Schöttker und Erdmut Wizisla, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006.

<sup>74</sup> S. ASCHHEIM (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London 2001.

<sup>75</sup> A. GRAFTON, *Arendt und Eichmann am Eßtisch*, in SMITH, *Hannah Arendt Revisited*, cit., pp. 57-77. Anthony Grafton ha avuto la bontà di tornare con me sulla vicenda dell'intervista a Hannah Arendt da parte di suo padre nel corso di una conversazione per la quale gli sono oltremodo grato.

<sup>76</sup> H. ARENDT, *The Jewish Writings*, J. KOHN - R.H. FELDMAN (edd.), Schocken Books, New York 2007, pp. 472-484.

und ich habe seit 1962 keinerlei Beziehungen zu ihr aufrecht erhalten können. Ich gehöre zu denen, die dieses Buch aufs tiefste verletzt hat, nicht so sehr seiner sachlichen Thesen halber, die richtig oder falsch sein konnten, sondern wegen seines unerträglichen und grausigen Tonfalls. [...] Es war dieser Ton von Arroganz und Selbstgerechtigkeit, der mir nichts anderes übrig liess als mit ihr zu brechen.

[*vers. it.*: Purtroppo la devo deludere per quanto riguarda Hanna Arendt (*sic*). Nel mio libro<sup>77</sup> ho avuto la possibilità e il motivo di parlare soltanto dell'epoca in cui io (e anche Benjamin) ero in rapporti amichevoli con lei, il che è durato a lungo. Il suo libro su Eichmann ha purtroppo distrutto ogni rapporto umano tra noi e non ho potuto dal 1962<sup>78</sup> mantenere alcun contatto con lei. Appartengo a quanti sono stati profondamente feriti da quel libro, non tanto per le sue tesi, che potevano essere giuste o sbagliate, quanto per il suo tono insopportabile e odioso. (...) Quel tono fatto di arroganza e autoindulgenza non mi ha lasciato altra possibilità che rompere con lei].

La disputa, per la verità, era cominciata assai prima, e, in un certo senso, nonostante gli anni di tregua, non si era mai davvero sopita. La sua origine, per quanto può essere desunto dai documenti, risale alla pubblicazione di un articolo violentemente anti-sionista da parte della Arendt nel 1945<sup>79</sup>. Sappiamo che l'autrice aveva lucidamente anticipato le conseguenze di quell'articolo scrivendo a Waldemar Gurian:

Ich habe einen grossen kritischen Aufsatz über Zionismus gerade fertig gemacht. Wenn Menorah, die ihn bestellt hat, den nimmt, bin ich mit allen meinen zionistischen Freunden fertig. Ernsthaft gesprochen, war es wirklich a rather heart-breaking affair<sup>80</sup>.

<sup>77</sup> Si riferisce a G. SCHOLEM, *Walter Benjamin. Geschichte einer Freundschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975.

<sup>78</sup> Evidentemente per un *lapsus*, Scholem retrodata la rottura di un anno, quando gli articoli e a *fortiori* il libro sul processo Eichmann non erano ancora apparsi.

<sup>79</sup> H. ARENDT, *Zionism Reconsidered*, in «Menorah Journal» (ottobre 1945), pp. 162-196 [tr. it. *Ripensare il sionismo*, in ARENDT, *Ebraismo e modernità*, cit., pp. 77-116].

[*vers. it.*: Ho finito un lungo articolo critico sul sionismo. Se «Menorah», che me lo ha chiesto, accetta di pubblicarlo, i rapporti con tutti i miei amici sionisti sono spacciati. Scherzi a parte, si è davvero trattato di un *heart-breaking affair*<sup>81</sup>].

A Scholem, come sorprendersene, l'articolo era dispiaciuto enormemente. Lo conferma una lettera del 28 gennaio 1946<sup>82</sup> in cui Scholem, dopo aver preso seriamente in considerazione la possibilità di interrompere i suoi rapporti con la Arendt, concludeva con le seguenti parole:

Als alter religiöser Reaktionär, der ich bin, hoffe ich also nur auf Ihre Buße oder, wie das der alte Buber in glanzvollem Stile zu übersetzen pflegt: Umkehr<sup>83</sup>.

[*vers. it.*: Da vecchio reazionario religioso quale sono spero solo nella sua penitenza o, come il vecchio Buber è solito esprimersi nel suo stile magniloquente: conversione.]

La destinataria risponde punto su punto e non lascia senza replica nemmeno l'allusione alla conversione e il riferimento a Martin Buber, in data 21 aprile 1946:

Sie werden bekümmert einsehen müssen, daß auf Buße bei mir schwerlich zu hoffen ist. Und Bubersche Zitate, mit Verlaub zu bemerken, dürften da auch nicht sehr wirkungsvoll sein. Die Frage scheint mir eher zu sein, wie wir miteinander nach dieser Ehrlichkeits-Orgie auskommen werden. Ich habe Ihnen Ihren Brief nicht im mindesten übel genommen; weiß aber nicht, wie Sie es mit dem meinen halten werden. Schließlich sind sie masculini generis und daher natürlicherweise (vielleicht) verwunderbarer. Glauben Sie bitte trotz dieses Briefes um Gottes willen nicht, daß ich ein Ehrlichkeitsfanatiker

<sup>80</sup> H. Arendt a W. Gurian (8.11.1944), citato da A. GRUNENBERG, *Hannah Arendt und Martin Heidegger. Geschichte einer Liebe*, Piper, München - Zürich 2006, p. 253, che rinvia alla fonte archivistica in cui la lettera si conserva: Archiv des Hannah Arendt-Zentrums an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, Cont. Nr. 10.7.

<sup>81</sup> Si noti il pudibondo ricorso all'inglese, che potremmo tradurre con "una cosa da spezzare il cuore".

<sup>82</sup> SCHOLEM, *Briefe I*, cit., pp. 309-314.

<sup>83</sup> *Ibid.*, cit., p. 324.

bin. Mir sind menschliche Beziehungen meist sehr viel wichtiger als sogenannte <offene Aussprachen>. In diesem Fall haben Sie mir mehr Provokation zugemutet, als recht und billig war. Vielleicht können Sie sich entschließen, es in diesem Falle so zu halten, wie ich; nämlich daß einem Menschen mehr wert sind als ihre Meinungen, aus dem einfachen Grunde weil Menschen de facto mehr sind als was sie denken oder tun<sup>84</sup>.

[Dovrà constatare con preoccupazione come sia assai improbabile che si realizzi ogni speranza di una penitenza da parte mia. Le citazioni da Buber, poi, sia detto con licenza, non possono sortire grande effetto in questo caso. La questione mi pare piuttosto, come saranno i nostri rapporti dopo una simile orgia di sincerità. Io non me la sono presa affatto per la sua lettera ma non so come lei prenderà la mia. In fondo lei è *masculini generis* e perciò naturalmente (forse) più vulnerabile. La prego, nonostante questa lettera, di non voler credere per l'amor di Dio che io sia una fanatica della sincerità. Di solito i rapporti umani sono per me più importanti delle cosiddette "discussioni franche". In questa circostanza mi ha attribuito un intento provocatorio al di là di quanto era corretto e accettabile. Forse stavolta lei può risolversi ad adottare un atteggiamento simile al mio: ovvero che le persone valgono più delle loro opinioni, per il semplice motivo che le persone sono *de facto* più di ciò che pensano o fanno.]

Evidentemente Scholem fu di diverso avviso, almeno per alcuni anni. Il carteggio tra la Arendt e il dirigente sionista di origine tedesca Kurt Blumenfeld aveva permesso di farsi un'idea della portata e delle conseguenze dello scontro. In data 1 aprile 1951, gli aveva scritto:

<sup>84</sup> Cito dagli stralci della replica di H. Arendt, pubblicati nell'apparato di note apposto all'epistolario di Scholem; cfr. *Ibid.*, pp. 450-454, in particolare pp. 453-454.

<sup>85</sup> H. ARENDT - K. BLUMENFELD, »...in keinem Besitz verwurzelt«. *Die Korrespondenz*, Herausgegeben von Ingeborg Nordmann und Iris Pilling, Rothbuch Verlag, Hamburg 1995, p. 51.

<sup>86</sup> *Scil.* a New York.

<sup>87</sup> Si veda ARENDT - BLUMENFELD, *Die Korrespondenz*, cit., *passim*. Particolarmente interessante è la lettera di Blumenfeld del 29 luglio 1952 in cui egli propone alla destinataria, che si appresta a incontrare Scholem, di propiziarselo con offerte votive a base di marzapane, del quale Scholem era notoria-

Außerdem ist meine Freundschaft mit Scholem mehr oder minder hier in die Brüche gegangen, wir haben und erst gezankt, was nicht wichtig war, hatten aber dann keinen Kontakt, was traurig war<sup>85</sup>.

[Del resto la mia amicizia con Scholem è più o meno naufragata qui<sup>86</sup>: prima abbiamo bisticciato, il che non era importante, poi però abbiamo interrotto i contatti, e questo è stato triste.]

Sappiamo che nel corso degli anni Cinquanta ci fu un riavvicinamento, anche grazie ai buoni uffici di Blumenfeld<sup>87</sup>. Hannah Arendt dal canto suo, poco prima di morire, aveva ancora dedicato un pensiero al vecchio Scholem, ricordando non solo lo scontro del 1963, ma anche la lite, che deve aver avuto luogo per le strade di New York nel 1949, nel corso della prima visita negli Stati Uniti di Scholem dopo la seconda guerra mondiale. Nel carteggio con lo scrittore tedesco Uwe Johnson, leggiamo infatti:

Wenn ich daran denke, was Scholem sagen wird, wenn er diesen Aufsatz wiedersieht – schon bei seinem ersten Erscheinen hat er mir beinahe seine Freundschaft gekostet und ein fürchterliches Geschrei auf den Strassen New Yorks hervorgerufen – dann wird mir ganz anders. Da ich aber mit Scholem ohnehin verkracht bin, ist es mir auch wieder egal<sup>88</sup>.

[Se penso a che cosa dirà Scholem quando vedrà di nuovo questo articolo<sup>89</sup> – già in occasione della sua prima pubblicazione mi era quasi costato la sua amicizia e aveva provocato una spaventosa

mente ghiotto; cfr. ARENDT - BLUMENFELD, *Die Korrespondenz*, cit., pp. 59-61.

<sup>88</sup> H. ARENDT - U. JOHNSON, *Der Briefwechsel 1967-1975*, Herausgegeben von Eberhard Fahlke und Thomas Wild, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004, pp. 114-115, lettera di Hannah Arendt a Uwe Johnson del 12 febbraio 1974.

<sup>89</sup> Si riferisce, ovviamente, al già ricordato articolo *Zionism Reconsidered* e alla possibilità di pubblicarne una traduzione tedesca presso l'editore di Johnson, ovvero Suhrkamp. Arendt non fece in tempo a vedere la pubblicazione, che comprende il saggio in questione, apparsa postuma come *Die verborgene Tradition. Acht Essays*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976. Johnson, in data 3 marzo 1974, aveva

sgridata per le strade di New York – mi sento male. Siccome però i miei rapporti con Scholem sono già pessimi, non me ne importa granché.]

La conferma che la lite debba essere avvenuta nel 1949 si può ricavare da un passo di una lettera della Arendt all'amico e maestro Karl Jaspers, datata 11 marzo 1949:

Sonst gibt es nichts Neues. Scholem, schwieriger denn je, ist im Lande und Hans Jonas wird erwartet. Fanatismus ist für mich zu einer physischen Nervenmarter geworden<sup>90</sup>.

[Per il resto non c'è niente di nuovo. Scholem, più intrattabile che mai, si trova qui<sup>91</sup> mentre Hans Jonas è atteso. Il fanatismo è diventato per i miei nervi una vera e propria tortura.]

Mi pare che i passi citati mostrino con singolare chiarezza che la lite ultima, sul libro intorno al processo Eichmann poteva essere considerata lo *showdown* in pubblico, non senza reticenze, di un altro conflitto, in parte legato all'eredità di Walter Benjamin, ma soprattutto determinato dalla incompatibile concezione dei due personaggi intorno al sionismo e dunque della risposta alla domanda, assolutamente centrale per Scholem, come essere ebrei nel presente. Proprio la questione della *ahavat Yisra'el* e la sua mancata risposta mi pare compendio mirabile di un dialogo che non ebbe luogo ma lascia una scia di non detto e pesa anche sul nostro presente mentre attende ancora la propria espressione.

ricopiato passi della lettera della Arendt a beneficio dell'editore Siegfried Unseld, ma non il passo da noi riferito e tradotto qui; cfr. U. JOHNSON - S. UNSELD, *Der Briefwechsel*, Herausgegeben von Eberhard Fahlke und Raimund Fellingner, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999, pp. 817-818.

<sup>90</sup> H. ARENDT - K. JASPERS, *Briefwechsel 1926-1969*, Herausgegeben von Lotte Köhler und Hans Saner, Piper, München – Zürich 1985, p. 169. Il carteggio con Jaspers contiene anche passi illuminanti sul punto di vista della Arendt sulla pubblicazione del carteggio con Scholem in margine al processo Eichmann; cfr. *Ibid.*, p. 559.

<sup>91</sup> Ossia negli Stati Uniti.

<sup>92</sup> L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften. Bd. 3. Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften - Briefe*, Herausgegeben von Heinrich und Wieb-

ke Meier, J. B. Metzler, Stuttgart – Weimar 2001, in part. pp. 699-772 e 784-785.

Non si tratta dunque di una disputa di contenuto dove, a parere dello Scholem più tardo, Arendt potrebbe anche avere ragione, ma una questione di stile, di tono, che sconfinava facilmente nel moralismo, nell'ideologia, e insomma, per dirla in una parola, nella sfiducia reciproca. Questo è il nodo, che resta ancora da sciogliere, anche se nel frattempo non fa più scandalo parlare di Arendt a Gerusalemme: l'alienazione tra Israele e la diaspora è questione ricorrente e, siamo facili profeti, assai lontana dall'essere risolta.

### 7. Dove si fermano i filosofi

Un esempio di reticenza eloquente, per non dire loquace, è rappresentato dall'affascinante carteggio tra Gershom Scholem e Leo Strauss. Dopo la sua pubblicazione in tedesco risalente al 2001<sup>92</sup>, le éditions de l'Éclat, ne hanno pubblicato nel 2006 un'edizione commentata, a cura di Olivier Sedeyn<sup>93</sup>. Il titolo *Cabale et philosophie* scelto per questo carteggio mi pare felice perché i due interlocutori comprendono se stessi e l'altro come esponenti, rappresentanti e corifei della rispettiva disciplina. Ma occorre chiedersi, si giunse davvero a un confronto, ammesso che sia possibile, tra *qabbalah* e filosofia nel corso di questo decennale scambio? La risposta è negativa soprattutto perché Scholem, che ha rifiutato di rispondere a precise domande di Strauss già negli anni 30, sarà poi notevolmente raffreddato dalla scelta (ancora una volta) di Strauss di non emigrare in Israele. Un'altra occasione perduta?

ke Meier, J. B. Metzler, Stuttgart – Weimar 2001, in part. pp. 699-772 e 784-785.

<sup>93</sup> G. SCHOLEM - L. STRAUSS, *Cabale et philosophie. Correspondance 1933-1973*, édition établie par Heinrich et Wiebke Meier traduit et présenté par Olivier Sedeyn, Éditions de l'éclat, Paris – Tel Aviv 2006. Avevo già scritto queste considerazioni quando sono stato avvertito dell'imminente pubblicazione di una versione italiana del carteggio. Ringrazio Daniel Vogelmann e Carlo Altini, editore e curatore della versione italiana, per avermi consentito di leggere in anticipo le bozze e per aver accolto numerosi suggerimenti; nel frattempo il volume è apparso come G. SCHOLEM - L. STRAUSS, *Lettere dall'esilio. Carteggio (1933-1973)*, a cura di C. ALTINI, traduzione di S. Battelli, Giuntina, Firenze 2008.

Certo i due personaggi avevano anche molto in comune, e questo li ha uniti fino alla fine: tra le altre cose li univa il giudizio negativo su Martin Buber e su esistenzialisti buberizzati (*verbubert*) come Heschel o Fackenheim. Il carteggio si rivela succulento anche da questo punto di vista: a beneficio degli amanti del genere vi si trovano pettegolezzi e giudizi sprezzanti su questi e altri grandi nomi degli studi ebraici novecenteschi. La pubblicazione di questo epistolario, se non altro, contribuisce certamente a rendere più precisi i contorni del ritratto di queste due grandi personalità.

La questione che resta inesa, e di difficile soluzione in occasione della pubblicazione di carteggi in generale è la misura del commento. Abbiamo di fronte due possibili soluzioni: la versione tedesca presenta il testo del carteggio senza alcuna nota esplicativa, una scelta a mio parere troppo radicale che non offre, a meno di supporre nel lettore ideale del carteggio una conoscenza enciclopedica sbalorditiva, alcuna possibilità di comprendere realmente di che cosa si stia parlando. Ogni traduzione, si sa, è già un commento, così si comprende che la versione francese sia invece dotata di note esplicative, per lo più soddisfacenti. Tuttavia, in alcuni casi, si assiste a cadute e a veri e propri corto-circuiti che lasciano la malinconica impressione di un'occasione mancata. Commentare un carteggio di questa portata significa essere all'altezza di due grandi mostri sacri che, soprattutto nel caso di Strauss, amavano nella conversazione privata far ricorso a lingue disparate e a uno stile allusivo e volentieri esoterico. Si comprende meglio l'idea, tanto discussa, di Strauss interprete di un presunto strato esoterico nell'opera di Maimonide, se si tiene conto che in essa è anche presente un autoritratto di Strauss scrittore, in particolare dello scrittore epistolare che, nel confronto con Scholem, si esalta raggiungendo spesso altezze vertiginose. Il commento di Sedeyn è per lo più utile a collocare le vicende e a comprenderne il senso (per esempio l'osservazione che una citazione da Tacito potrebbe essere mediata da Spinoza appare pertinente e tutt'altro che superflua<sup>94</sup>).

In alcuni casi, peraltro, il commento di Sedeyn è insufficiente o imperfetto, a p. 55, la

formula deprecatoria ebraica  $\Psi^n$ , riferita a Voltaire da Strauss, viene fraintesa come se fosse riferita a Georges Vajda e per di più tradotta con un fiacco “on peut effacer son nom”, mentre il senso è ottativo “que son nom soit effacé”. Sul genere del commento desunto da Tacito-Spinoza, anche a p. 64 si legge un'allusione che Sedeyn non ha commentato: Ich bringe gerade ein Bändchen *Persecution and the Art of Writing* heraus – Aufsätzchen, die Sie schon kennen, die ich aber, als alternd, glaubte sammeln zu dürfen, im Hinblick auf einen etwaigen Rächer, der aus meinen spirituellen ossa erstehen könnte” [Je publie justement un petit ouvrage *La Persecution et l'art d'écrire*, contenant es essais que vous connaissez déjà et que je crois devoir rassembler l'âge venant dans la perspective d'un éventuel vengeur qui pourrait naître de mes ossa (ossements) spirituels]. Anche in questo caso l'allusione è forse doppia, ma se lasciata senza commento non è accessibile che ai soli conoscitori: l'idea del vendicatore che sorgerà un giorno dalle ossa del parlante è, evidentemente, anche per l'accento al latino, una reminiscenza virgiliana: sono le parole di Didone che, nel verso dell'Eneide, profetizzano l'avvento di Annibale: Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor<sup>95</sup>. La formazione umanistica di Strauss sarebbe forse sufficiente a giustificare l'allusione e a spiegarla senza residui. Tuttavia, tra le numerose riprese in epoca moderna, spesso di ambiente tedesco<sup>96</sup>, come nel caso di Federico Guglielmo I del Brandeburgo e Federico di Prussia, resta il dubbio che la citazione possa essere mediata dalla lunga disquisizione di Sigmund Freud nella sua *Psicopatologia della vita quotidiana* intorno a un caso di paramnesia. Un suo improvvisato e autoproclamato paziente non riusciva a ricordare con precisione il verso virgiliano, Freud, che invece lo ricordava con esattezza, lo invita a fare associazioni sulla parola (*aliquis*) che non voleva tornare alla memoria e, in seguito a due passaggi alquanto spericolati, il “giovane ebreo di estrazione accademica” arriva ad associare le “reliquie” con Simonino da Trento e con l’“accusa del sangue” (*Blutbeschuldigung*) che proprio alla fine del secolo XIX veniva

<sup>94</sup> Lettera del 26 febbraio 1973, in SCHOLEM - STRAUSS, *Cabale et philosophie*, cit., p. 160, n. 1.

<sup>95</sup> Verg., *Aen.* 4,625.

<sup>96</sup> Per cui si veda R. TOSI, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Rizzoli, Milano 1991, pp. 293-294.

mossa con rinnovato vigore agli ebrei, correlata allo scritto di R. Kleinpaul<sup>97</sup> che ravvisa, nelle vittime degli omicidi rituali “incarnazioni o nuove edizioni del Redentore”<sup>98</sup>.

La lingua di Strauss è spesso cangiante, oltre a oscillare di continuo tra il nativo tedesco e l'inglese della patria adottiva, non mancano inserti in latino, come abbiamo visto e vedremo, spruzzate di ebraico, spesso in funzione espressiva, nonché veri e propri intarsi di greco, per esempio in una frase a mio parere esemplare, che merita di essere riferita *in extenso*. Nell'odare il volume scholemiano dedicato al messia mistico Šabbatay Šewi, apparso in traduzione inglese nel 1973, Strauss trova, in un biglietto datato 17 ottobre 1973, le seguenti parole di elogio: “I have read your book on the deified מְשׁוּמָד in the capacity of a docile pupil and learned something of greater or lesser importance from practically every line. You wrote a true biography – of the βίος not only of Sabbatai but πῶς of our whole ἔθνος” [Ho letto il suo libro sul מְשׁוּמָד (apostata) divinizzato con l'atteggiamento del docile scolaro e ho imparato qualcosa di maggiore o minore importanza praticamente da ogni riga. Lei ha scritto un'autentica biografia... del βίος (vita) non del solo Šabbatay ma πῶς (in qualche modo) di tutto il nostro ἔθνος (popolo)]<sup>99</sup>. Anche Scholem, certo versato nelle lingue ma non tanto quanto Strauss, tenta di stargli alla pari e, in una lettera del 1952, a proposito della lotta accademica per la successione di Julius Guttmann alla cattedra di filosofia alla Università ebraica di Gerusalemme, volendo comunicare che Shlomo Pinès, candidato caldeggiato da Strauss e visto di buon occhio anche da Scholem era stato nominato per il posto, si affretta a scrivergli in

un greco approssimativo “νευικέκομεν!”, al posto della forma corretta νευικήκομεν, vale a dire “abbiamo vinto!”<sup>100</sup>.

In un caso la versione francese, nell'intento di rendere più accessibile il testo di Strauss, lo peggiora sensibilmente rispetto all'originale tedesco che, astenendosi dal commento, non falla. Il posto di Guttmann era stato proposto da Scholem allo stesso Strauss che, con somma delusione del nostro, lo aveva rifiutato. Quasi a titolo di consolazione per Scholem (che ne vorrà sempre a Strauss per il suo gran rifiuto di trasferirsi in Israele, collocandolo in una zona pericolosamente vicina all'amico poi nemico Hans Jonas o allo stesso odiatissimo Taubes), Strauss scrive: “Das jüdische New York, in dem ich für 3 Wochen gelebt habe, hat mir eine Idee gegeben, wie viel ich vermisse, indem ich dem Rufe nach Jerusalem nicht gefolgt bin. Aber ich muss, was ich angefangen habe, so gut ich kann zu Ende zu führen suchen. Et hic Dii et filii Jaacob sunt”. La traduzione francese rende: “Le New York juif où j'ai passé trois semaines m'a donné une idée de tout ce que j'ai sans doute raté en refusant ma nomination à Jérusalem. Mais je dois tenter de mener à bien ce que j'ai commencé autant que me forces me le permettent. *Et hic Dii et filii Jaacob sunt* [Et voici ce que sont les jours et le fils de Jacob]. La traduzione dal latino, aggiunta in occasione della versione francese è catastrofica, non solo *Dii* (maiuscolo!) è stato interpretato come se fosse *dies* (giorni), ma l'intero senso della frase è gravemente sfigurato. Il significato del motto latino, pare quasi superfluo rettificare, è piuttosto: “Anche qui [scil. nell'esilio] ci sono dèi e figli di Giacobbe”, il che corrisponde assai bene al contesto della lettera e non deve aver

<sup>97</sup> R. KLEINPAUL, *Menschenopfer und Ritualmorde*, Schmidt & Günther, Leipzig 1892.

<sup>98</sup> Cfr. S. FREUD, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens (Über Vergessen, Versprechen, Vergreifen, Aberglaube und Irrtum)*, apparso originariamente in «Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie» 10 (1901), fasc. 1 e 2; cito da S. FREUD, *Gesammelte Werke*, Bd. IV *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, Fischer, Frankfurt am Main 1999, pp. 13-18. [tr. it. *Psicopatologia della vita quotidiana. Dimenticanze, lapsus, sbadataggini, superstizioni ed errori*, Boringhieri, Torino 1971, pp. 23-28]. Per una critica di questa catena associativa e delle sue

implicazioni eziologiche svolta dal punto di vista della critica testuale, è sempre raccomandabile S. TIMPANARO, *Il lapsus freudiano. Psicanalisi e critica testuale*, La Nuova Italia, Firenze 1974, nuova ed. Bollati Boringhieri, Torino 2002.

<sup>99</sup> STRAUSS, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, cit., p. 771; tr. francese, *Cabale et philosophie*, cit., p. 170.

<sup>100</sup> Cfr. STRAUSS, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, cit., p. 726, ma soprattutto l'apparato critico a p. 785. La versione francese *Cabale et philosophie*, cot., p. 66, ha solo la forma corretta ma non accenna alla svista scholemiana.

rallegrato Scholem, la cui famiglia d'origine, dopo le persecuzioni naziste, aveva preferito nuovamente la diaspora (in particolare l'Australia) alle delizie della terra dei padri.

In un altro caso si è prodotto uno spiacevole errore che, già presente nell'originale (in inglese), si è ampliato nella traduzione francese: commentando un passo<sup>101</sup> del volume *Von der mystischen Gestalt der Gottheit* (1962), Strauss osserva, a proposito di ciò che Scholem aveva scritto dell'atteggiamento di Nahmanide intorno alla dottrina della metempsicosi, che forse il suo disagio dipende dalla consapevolezza che si tratta di una dottrina radicalmente nuova. Strauss ha certamente usato (o voleva usare), la formula abbreviata Ramban, per designare Nahmanide, ma nell'edizione tedesca si legge un assurdo Rambam, che designa tradizionalmente Maimonide: Strauss era troppo esperto dell'opera di Maimonide per commettere un simile strafalcione. Nella lettera di risposta (28.11.1962) Scholem ricorda che Ramban (e non corregge Strauss, si deve quindi supporre che anche il primo avesse scritto Ramban), riteneva il *Bahir* un midrash antico genuino<sup>102</sup>. Ora, nella versione francese, in entrambe le lettere compare la forma "Rambam"<sup>103</sup>, il che è manifestamente assurdo, soprattutto perché il lettore è indotto a concludere che Maimonide avesse una qualche opinione sul *Bahir*, anzi senz'altro che lo ritenesse un *midrash* autentico, mentre a quanto se ne sa egli non conobbe l'opera, soprattutto perché non pare che ai suoi tempi essa fosse già stata redatta nella forma e con il titolo che ci sono noti.

Il carteggio, tutto sommato, risulta in ogni caso assai più leggibile nella versione francese, proprio in virtù del commento e della puntuale introduzione, e se il prezzo da pagare

sono alcune sviste, mi pare ancora accettabile e più abbordabile dell'austera edizione tedesca originale. Quel che mi preme sottolineare è in ogni caso che, qualunque edizione si legga, si troveranno veri e propri gioielli "esoterici" di due autori che, soprattutto Strauss, hanno predicato e praticato un'esegesi diffidente, rispettivamente su Maimonide o Spinoza, e sull'intero *corpus* della letteratura cabbalistica, mentre ora tocca agli interpreti stessi essere oggetto di una lettura trasversale che trova riscontro ai propri sistematici sospetti. Ma anche quando la sincerità trionfa, *as it were*, quel che si mantiene inalterato è la distanza incolmabile tra questi due grandi pensatori del Novecento, non solo ebraico. Come Strauss aveva sospettato: "Did not Abulafia say somewhere that the mystics start where the philosophers leave off?" [Abulafia non ha detto da qualche parte che i mistici cominciano dove si fermano i filosofi?]<sup>104</sup>. Così il maggiore motivo di interesse di questo carteggio unico, in particolare perché, contro tutte le apparenze, non ha mai davvero avuto luogo e quasi tutte le domande di Strauss non hanno avuto risposta da Scholem, senza che il filo o la corrente del desiderio si interrompesse mai, consiste nella messa in scena verbale di un accordo tra i due che non c'è mai stato. Poco prima della morte di Strauss, Scholem scrive, con il suo tono definitivo, ricolmo di paradossi e, per chi lo apprezza, esilarante:

Falls der Monotheismus wieder abgeschafft wird und der Atheismus in der Morallehre, wie zu befürchten steht, bankrott macht, wird ja wohl das Heidentum wieder eine grosse Chance kriegen. Ob die Juden dabei führend sein werden, oder mit den letzten Monotheisten zusammen untergehen werden, das, mein lieber Strauss, kann ich leider nicht entscheiden. Ich bleibe jedenfalls bei den Juden<sup>105</sup>.

<sup>101</sup> Si riferisce per la precisione alla p. 204 dell'edizione tedesca, dove si parla di Nachmanide ma non di Maimonide.

<sup>102</sup> STRAUSS, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, cit., p. 748.

<sup>103</sup> Cfr. *Cabale et philosophie*, cit., p. 112 e 114. È curioso che il traduttore francese si sia dato la pena di trovare il passo corrispondente nella traduzione francese del libro di Scholem (G. SCHOLEM, *La mystique juive. Les thèmes fondamentaux*, M.R. HAYOUN (cur.), Éditions du Cerf, Paris 1985, p. 212), ma non

abbia completato l'opera leggendone il contenuto.

<sup>104</sup> Lettera del 21 novembre 1962, in STRAUSS, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, cit., p. 746 (tr. francese *Cabale et philosophie*, cit., p. 111). Strauss ricordava bene, cfr. G. BUSI - E. LOEWENTHAL, *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, Einaudi, Torino 1995, pp. 377-414.

<sup>105</sup> Lettera del 13 marzo 1973, in STRAUSS, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, cit., p. 768 (tr. francese *Cabale et philosophie*, cit., pp. 162-163).

[*vers. it.*: Se il monoteismo verrà revocato e l'ateismo fallisce, come si può paventare, nell'etica, probabilmente sarà di nuovo il paganesimo ad avere le carte migliori. Se poi gli ebrei prenderanno la guida del movimento, oppure scompariranno con gli ultimi sostenitori del monoteismo è un dilemma, mio caro Strauss, che non posso purtroppo decidere. Io sto, in ogni caso, con gli ebrei]

Sembra difficile immaginare una replica a questa asserzione perentoria di carattere smaccatamente apologetico, si direbbe quasi tertulliana. Strauss tuttavia, pur affannato da gravissimi problemi di salute, non fa mancare una risposta che ci restituisce la misura dell'uomo, ma anche l'abisso che lo separa, da sempre, dal suo interlocutore:

Was Sie von sich sagen, gilt auch von mir: ich bleibe bei den Juden – koste es, was es wolle. Aber

Ἰουδαῖος πολλαχῶς λέγεται wie Aristo sagen würde<sup>106</sup>.

[*vers. it.*: Quanto lei dice di sé vale anche per me: sto con gli ebrei, a qualunque costo. Tuttavia, come direbbe Aristotele<sup>107</sup>, Ἰουδαῖος πολλαχῶς λέγεται<sup>108</sup>]

Così, parafrasando Heidegger, la questione decisiva, preliminare e ultima, potrebbe essere riassunta nella formula *die Frage nach dem Sinn vom Jude-sein*, la questione del senso dell'essere ebreo.

Saverio Campanini  
Dipartimento di Beni Culturali  
Università di Bologna, sede di Ravenna  
Via degli Ariani, 1  
I-48100 Ravenna  
e-mail: saverio.campanini@unibo.it

#### SUMMARY

The article, belonging to a bibliographic series, surveys new items of the bibliography of the works of Gershom Scholem or somehow related to him. A fac-simile and an edition of the address book which belonged to Hannah Arendt, together with a German edition of the letters by Jacob Taubes to Scholem are critically examined. The recent publication in German of the correspondence between Hans Blumenberg and Carl Schmitt prompts a marginal remark about the role played indirectly by Gershom Scholem in this central philosophical, theological and political confrontation. A separated paragraph is dedicated to the correct dating of a dialogue with Israeli educators held by in Hebrew Scholem in the Sixties now available in Italian translation. Its intrinsic value and importance for the present debate over religion and politics are appreciated while at the same time, its usage as a propagandistic device suggests a unique feature of the Zionist enterprise. French and American translations of Scholem's youth diaries are critically examined. New items concerning the much debated controversy over Arendt's book *Eichmann in Jerusalem* and the exchange of letters with Scholem ensuing that debate are listed and briefly commented upon. The edition of the correspondence between Leo Strauss and Gershom Scholem is reviewed on the occasion of the publication of a French commented translation. The linguistic peculiarity of this exchange allows a qualified look onto the complex world of these leading personalities on the philosophical and historical stage of their era.

**KEYWORDS:** Gershom Scholem; Hannah Arendt; Leo Strauss.

<sup>106</sup> Lettera del 19 marzo 1973, in STRAUSS, *Gesammelte Schriften*, cit., p. 769.

<sup>107</sup> Il riferimento va al celebre passo del quarto

libro della *Metafisica* di Aristotele: Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, cfr. Arist. *Met.* 4,2,1003a.

<sup>108</sup> Vale a dire: "Ebreo si predica in molti modi".



## **BREVI NOTE**



TAMAR: UN'EROINA PER CASO O UNA FEMMINISTA ANTE LITTERAM?

Testo letto in occasione del 42<sup>a</sup> World WIZO<sup>1</sup> Bible Day, Roma 4 giugno 2008

Sono sempre lieta di partecipare ad eventi per Israele in generale e della WIZO in particolare, ma questa volta per me la cosa è più significativa che mai, poiché la coincidenza di un evento della WIZO, dedicato ai diritti delle donne nella Bibbia, è di particolare interesse. Infatti, per me la Bibbia non è soltanto l'oggetto della mia professione, ma è un grande amore e una grande passione. Che cosa ci può essere di più consono per me che parlare di donne nella Bibbia in un evento della WIZO?

I racconti della Bibbia narrano le storie più famose al mondo, storie che costituiscono le basi della cultura e della civiltà del mondo occidentale – sono le storie dei patriarchi e delle matriarche del popolo d'Israele: Abramo e Sara, Isacco e Rebecca, Giacobbe e Lea, le storie dei padri della nazione: Mosè, Davide, Salomone e gli altri re, e dei profeti che operarono al loro fianco, come Amos, Isaia, Geremia, Giona, Zaccaria e molti altri ancora.

In tutte le storie dei patriarchi e dei re, leggiamo delle donne che vissero al fianco di questi eroi e protagonisti. Sembra che l'influenza di queste donne nell'opera dei loro mariti non fosse poca; tuttavia, se leggiamo i testi biblici con attenzione, scopriamo che lo spazio che viene dato alla voce delle donne non è grande. Perciò, prima di parlare dei diritti delle donne nella Bibbia, forse è il caso di prendere in esame dove si fa sentire la loro voce, quando le donne parlano e che cosa dicono.

Esaminando la Bibbia, noi leggiamo di molte donne che quando vengono menzionate, accanto al loro nome compare sempre l'aggiunta "moglie di ...": moglie di Abramo, Sara (Gen. 11,29 e altri); moglie di Nachor, Milca (Gen. 11,29 e altri); moglie di Esaù, Ada (Gen. 36,10 e altri); moglie di Giacobbe, Rachele (Gen. 46,20); moglie di Mosè, Zippora (Es. 18,2); mo-

glie di Saul, Achinoam figlia di Achimaaz (I Sam. 14,50); moglie di Nabal, Abigail la Carmelita (II Sam. 27,3 e altri); moglie di Uria l'Ittita, Betsabea (II Sam. 11,3 e altri) e molte altre donne. Tutte queste donne, sebbene definite "moglie di...", sono comunque chiamate per nome.

Nel caso di diverse donne ancora, la Bibbia si limita a definirle soltanto "sua moglie", come nei casi della moglie di Caino (Gen. 4,17), della moglie di Lot (Gen. 19,16 e altri), della moglie di Abimelech re di Gerar (Gen. 20,17), della moglie di Manoach (Giud. 13,2), della moglie di Giobbe (Giob. 2,9) e qualche altra.

Infine, altre donne non sono nemmeno chiamate per nome, ma vengono menzionate semplicemente in relazione ai loro mariti: la moglie di Galaad (e madre di Jefte, Giud. 11,2), la moglie di Sansone (Giudici 14,16 e altri), la moglie di Salomone (la figlia del Faraone, I Re 9,16), la moglie di Geroboamo re d'Israele (I Re 14,4 e altri), la moglie di Naaman, capo dell'esercito del re di Aram (II Re 5,2) e altre.

Al contrario, l'unico uomo ad essere ricordato nella Bibbia in relazione alla propria moglie è Elimelech marito di Noemi. Nella Bibbia ci sono certamente storie in cui la donna svolge il ruolo principale, come per esempio Racab, Debora, Yael, Noemi, Rut, Ester e altre, ma è chiaro che la Bibbia tende a concentrare l'attenzione su figure maschili: i patriarchi, i giudici, i profeti e i re. I pochi casi isolati in cui la donna è la vera eroina protagonista della storia, costituiscono l'eccezione che conferma la regola.

Che cosa disse Sara ad Abramo, quando questi prese il figlio Isacco per andare a compiere il sacrificio? Che cosa disse Yochebed, moglie di Amram, quando ripose Mosè nel cesto di papiro e lo lasciò alla corrente del Nilo? Davvero non disse nulla Anna al marito Elcana dopo aver detto addio al figlio Samuele e averlo lasciato nel

<sup>1</sup> Sigla della Woman's International Zionist Organization, <http://www.towizo.org/htmls/Home.aspx> e

per l'ADEI-WIZO, Associazione Donne Ebraiche Italiane <http://www.adeiwizo.org/it/adeiwizo.html>.

Santuario di Silo? Davvero tutto ciò che la moglie di Giobbe aveva da dire al proprio marito, nel corso della terribile tragedia che li aveva colpiti, si riduce solo a sei parole?

In tutti questi casi e in molti altri, dobbiamo domandarci: “davvero tutte queste donne non dissero nulla? Non fecero domande? Non presero le distanze? Non protestarono? Non si opposero? O forse dissero qualcosa, ma la loro voce non fu considerata degna di essere scritta e, nella maggior parte dei casi, nemmeno di essere ascoltata?”.

Tra tutti i racconti nei quali una donna è protagonista, come ad esempio la storia delle figlie di Selothead, la storia di Yael, la storia di Ester o quelle di altre donne, vorrei soffermare la mia attenzione su un episodio che amo molto: è la storia di una donna, probabilmente meno famosa di altre, ma senza dubbio di enorme significato nella storia del popolo d'Israele: questa donna si chiama Tamar.

Il Capitolo 38 del libro della *Genesi* racconta la storia di Giuda che ebbe tre figli. Al primo figlio, Er, il padre diede in moglie una donna di nome Tamar. Poco tempo dopo Er morì e lasciò Tamar vedova e senza figli. Secondo la legge biblica del levirato, Giuda le diede in marito il secondo figlio, ma anche questi morì lasciandola vedova e senza figli per la seconda volta. Giuda aveva anche un terzo figlio e, secondo la legge di questa istituzione che voleva garantire la prole anche al fratello defunto, avrebbe dovuto dare in sposo anche questi a Tamar, vedova dei suoi due fratelli.

Ma Giuda, il padre, non volle farlo, perché ebbe paura che morisse anche lui come i suoi fratelli. Tamar si trovò quindi in un vicolo cieco: secondo la legge doveva aspettare il terzo figlio di Giuda, ma sapeva che Giuda non avrebbe permesso al terzo figlio di sposarla. Cosa avrebbe potuto fare allora? Che cosa le rimaneva da fare? Ricordiamo che al tempo della nostra storia, ai tempi della Bibbia molti secoli fa, il più importante se non unico compito di una donna era quello di partorire figli a suo marito. E una donna vedova, senza figli e senza la possibilità di potersi risposare, che vita, che destino avrebbe avuto? La sua esistenza era senza valore, senza speranza, senza futuro!

Così, Tamar decide di passare all'azione per poter avere un figlio e di conseguenza anche un futuro. Si travestì da prostituta e attese

il suocero Giuda lungo la strada, quindi riuscì a giacere con lui ed a rimanere incinta. Giuda, secondo quel che dice la Bibbia, non la riconobbe. La pena prevista per una donna che avesse compiuto quest'azione, a quell'epoca era la morte.

Ma Tamar aveva compreso che, se non avesse preso il suo destino nelle proprie mani, la sua vita non avrebbe avuto alcun valore, e così, con un coraggio eccezionale e fuori dal normale, decise di fare quello che segue.

Quando Giuda venne a sapere ciò che lei aveva fatto, capì subito il significato profondo nascosto dietro questo gesto, fuori dalla normalità, e per questo giustificò l'azione di sua nuora.

La cosa interessante è che da quell'unione sono nati i gemelli Zerach e Perez e che Perez è un patriarca della Casa di Davide. Ovvero, Tamar riuscì a diventare fondatrice di un regno, la madre della dinastia della Casa di Davide e, quindi, anche la madre del Messia, perché come sappiamo, Davide è il capostipite della genealogia del futuro Messia.

Ho scelto questa storia inusuale perché è piena di significato e ci offre molti spunti su cui riflettere. Non c'è dubbio che uno di questi spunti di riflessione è il seguente. Quando le donne hanno ragione, è giusto lottare per i loro diritti, anche se ciò non è semplice e anche se la cosa appare priva di speranze, richiede grandi forze e un coraggio particolare. Inoltre, questa storia biblica ci insegna che anche per il diverso, per l'emarginato e per ciò che costituisce un'eccezione, vi è un posto d'onore e di dignità nella nostra società. Ogni società ha le sue regole, senza le quali è impossibile vivere, ed è normale che tutti le rispettino. La domanda è questa: che cosa deve fare una persona quando una legge non risponde alle sue necessità? E se un individuo va contro le leggi per difendere un suo diritto è giusto che venga punito?

Vorrei che, alla luce di queste considerazioni, operassero le organizzazioni che nel mondo operano affinché la voce delle donne venga ascoltata nelle varie comunità e i loro diritti siano rispettati, e perché anche quelli con i quali la sorte non è stata generosa abbiano diritto al benessere e a un posto dignitoso nella società.

Vorrei concludere con quanto dice la Scrittura, citando un versetto tratto da Proverbi 14,1. In una versione italiana a cura di Fulvio Nardoni, apparsa a Firenze per i tipi della

Libreria Editrice Fiorentina nel 1960, questo versetto è così tradotto: *La sapienza si costruisce la casa*; il soggetto è una virtù astratta. Nella versione ufficiale cattolica della Conferenza Episcopale Italiana (CEI), si fa un passo avanti: *La sapienza di una massaia costruisce la casa*, dove dall'astratto si scende al concreto, ma precisando il ruolo più che la persona: il soggetto qui è la "massaia", ossia la donna in quanto addetta alle faccende domestiche, ma siamo ancora lontano dal testo originale ebraico che letteralmente afferma, in tutta la sua concreta bellezza: *חַכְמוֹת נְשִׁים בְּנִתָּהּ בֵּיתָהּ* ossia: *La sapienza delle donne costruisce la sua casa*.

Auguro alla WIZO di proseguire in questa sua attività benedetta in ogni parte del mondo e di continuare a costituire un esempio concreto di quanto dice la Scrittura, con il versetto dei Proverbi appena citato: *La sapienza delle donne costruisce la sua casa*.

Amira Meir  
Hebrew Union College, Gerusalemme  
Via M. Mercati 14  
I-00197 Roma  
e-mail: ameir@huc.edu



## **LIBRI E PROBLEMI**



ALLA RICERCA DEL *MIQWEH* PERDUTO DI PALERMO.  
COME TRASFORMARE UN'IPOTESI IN UNA SCOPERTA

NICOLÒ BUCARIA e DAVID CASSUTO, *La sinagoga e i Miqweh di Palermo alla luce dei documenti e delle scoperte archeologiche*, "Archivio Storico Siciliano", serie IV, vol. XXXI, 2005, pp. 171-209.

La lettura del recente saggio di Nicolò Bucaria e David Cassuto, sopra indicato, interessa certo molto gli studiosi di storia, di archeologia, come di architettura ebraica e anche i semplici cultori di ebraismo. Dopo aver letto il testo – nel cui titolo sarebbe stato opportuno usare un plurale, *Miqwa'ot*, essendo due i bagni rituali ebraici di Palermo che a parere degli autori (d'ora in avanti AA.) sarebbero sopravvissuti – il lettore si trova in difficoltà: la materia risulta complessa, l'accumulazione della bibliografia non sempre è pertinente e i dati paiono affastellati e accumulati per puntellare una tesi preconstituita che rimane traballante. Soprattutto non riesce facile capire chiaramente il procedimento logico attraverso il quale le ipotesi di partenza sarebbero dimostrate attraverso i *documenti e le scoperte archeologiche* e, ancor meno, quali siano questi documenti e se abbiano effettivamente un valore probante.

*Il problema*

Forse ci possono venire in aiuto le osservazioni del paragrafo che precede la conclusione dal titolo: *Un Miqweh tardo-antico*. A p. 193 gli AA. scrivono:

“Alla vigilia della visita di Rabbi ‘Ovadyah da Bertinoro la popolazione ebraica di Palermo comprendeva, a seconda dei calcoli, da tre a cinquemila anime... Nel XV secolo ad una popolazione ebraica così numerosa non poteva bastare una sola sinagoga, né un solo *Miqweh*, per cui essa doveva disporre necessariamente di altre sinagoghe o oratori privati e di altri *Miqweh*. Uno di questi non poteva non trovarsi nella zona dell'insediamento ebraico precedente allo stanziamento degli ebrei del Garbo a Palermo. Cioè a pochi passi dalla *Bab al Yahud*, nell'area oggi occupata dal complesso gesuitico di Casa Professa, ma accessibile da palazzo Marchesi. Molto probabilmente esso restò in funzione fino al XV secolo come alternativa al *Miqweh* bertinoriano soprattutto nella stagione invernale, quando la basura della sinagoga del Garbo veniva allagata dalle periodiche e devastanti piene del Kemonia”.

*Le argomentazioni*

Il nerbo dell'argomentazione degli AA. si potrebbe sintetizzare in questo modo:

1. si è scoperta nel 1985 una cavità scavata nel sottosuolo del cortile della chiesa di Casa Professa a Palermo, che è stata definita variamente dagli studiosi e dai geologi come adibita a sepoltura o a camera dello scirocco;
2. a Palermo, poco prima dell'epoca in cui Ovadyah da Bertinoro visita la città nel 1487, si calcola che ci fossero fra i tre e i cinquemila ebrei;
3. per un numero così grande di persone, una sola sinagoga non poteva bastare;
4. ci doveva quindi essere almeno una seconda sinagoga di cui la cavità, a cui si accede con degli scalini e che presenta una vasca con acqua nel fondo, potrebbe [n.d.r. tutte le sotto-lineature sono mie] essere il *miqweh*;
5. la seconda sinagoga c'era perché se qui è stato scoperto un ambiente sotterraneo che potrebbe esserne il *miqweh*, allora la sinagoga esisteva perché esiste il *miqweh* e il *miqweh* esiste perché esisteva la sinagoga, quella di Casa Professa;
6. ed ecco la conclusione formulata a p. 198 dagli AA.: “Quanto al *Miqweh* di Casa Professa, pur in mancanza di prove documentarie, riteniamo che esso fosse semplicemente un diverso e più antico *Miqweh* rispetto a quello descritto dal Bertinoro, trovandosi ancora più vicino al pristino insediamento degli ebrei e comunque ad appena 150 metri dalla sinagoga bertinoriana”.

Questa conclusione si basa sulla seguente “dimostrazione”: nel XV secolo ad una popolazione ebraica così numerosa non poteva bastare una sola sinagoga, né un solo *Miqweh*, per cui essa doveva disporre necessariamente di altre sinagoghe o oratori privati e di altri *Miqwa'ot*.

Uno di questi non poteva non trovarsi nella zona dell'insediamento ebraico precedente allo stanziamento degli ebrei del Garbo a Palermo. Cioè a pochi passi dalla *Bāb al-Yahūd*, nell'area oggi occupata dal complesso gesuitico di Casa Professa.

Insomma, il sillogismo è chiaro: gli ebrei di Palermo verso la fine del Quattrocento erano tanti e non potevano avere una sola sinagoga; ma non poteva esistere una seconda sinagoga che non avesse il suo *miqweh*, perché a Palermo ci dovevano essere diversi *miqwa'ot*, e ... *Uno di questi non poteva non trovarsi nella zona (...) di Casa Professa*, perché in essa nel 1985 è stato trovato un ipogeo a cui si accede con delle scale che raggiungono i 10 metri circa sotto il livello del terreno, e oggi si è trovata dell'acqua dentro delle vasche. Ergo: l'ipogeo di Casa Professa è il *secondo miqweh* tardo-antico degli ebrei di Palermo! Insomma: l'ipotesi che l'ipogeo sia un bagno rituale ebraico rende possibile la formulazione dell'ipotesi che esistesse una seconda sinagoga; siccome il *miqweh* è stato trovato, dunque qui c'era la sinagoga più antica, e se qui c'era la sinagoga precedente a quella descritta da Ovadyah che risale al tardo-antico, allora l'ipogeo trovato è senza dubbio il suo *miqweh*.

#### *Entrando nel merito*

Dopo aver anticipato al benevolo lettore la mia analisi, ho certamente il dovere di entrare nei dettagli della mia *biqqoret*, e di dare i motivi scientifici del mio giudizio. Fino al XV secolo a Palermo c'erano almeno due sinagoghe e due bagni rituali, di cui uno, anteriore a quello descritto da Ovadyah da Bertinoro e ad esso precedente, sarebbe quello tardo-antico situato presso palazzo Marchesi di Casa Professa ora riscoperto.

#### *Le obiezioni*

Gli AA. sostengono che, se c'erano diversi *miqwa'ot*, uno non poteva non trovarsi nella zona dell'insediamento ebraico precedente allo stanziamento degli ebrei del Garbo a Palermo, cioè nell'area oggi occupata dal complesso gesuitico di Casa Professa. Ma per quale motivo? È questa un'ipotesi di lavoro o è una tesi? Se è tale, cioè una tesi, su che base è dimostrata?

Ammettiamo che fosse come essi affermano: come mai Ovadyah non ne dà notizia, mentre si limita a descrivere una sola sinagoga, per usa-

re le loro parole, *con precisione lenticolare* e con tutti i locali annessi, compresi i bagni rituali?

Nella Sicilia aragonese per costruire una nuova sinagoga era necessario il permesso del re o del viceré, ma di questo permesso nessuna fonte parla.

Inoltre, se essi ritengono di aver dimostrato l'esistenza di una seconda sinagoga, come mai allora intitolano il saggio *La Sinagoga e i Miqweh di Palermo...* ossia "La sinagoga" al singolare e non, come ci si sarebbe aspettati, Le sinagoghe e i Miqwa'ot di Palermo?

Ora, la seconda sinagoga che gli AA. hanno bisogno di postulare per attribuirle l'ambiente sotterraneo di Casa Professa come *miqweh*, è ipotizzata a motivo dell'aumento del numero degli ebrei palermitani nel Quattrocento. Si potrebbe pensare che se c'è stato bisogno di costruire una seconda sinagoga per l'aumento degli ebrei di Palermo, ad essere costruita avrebbe dovuto essere quella quattrocentesca descritta da Ovadyah e non, come parrebbe, la seconda che gli AA. hanno bisogno di far esistere. Inoltre, la logica vorrebbe che la seconda sinagoga, essendo più recente, dovesse essere considerata la meno importante di fronte ad una così antica, come quella di Casa Professa, con un *miqweh* tardo-antico. Il nostro Ovadyah, quindi, avrebbe dovuto descrivere la prima e non la seconda più recente, o per lo meno tutte e due.

Ancora, se in una grande città si sente il bisogno di costruire una nuova sinagoga – quella bertinoriana, se si afferma che quella di Casa Professa è più antica – immagino che probabilmente la si sarebbe costruita non proprio *ad appena 150 metri dalla sinagoga* (p. 198) precedentemente esistente, ma forse, data l'enorme popolazione ebraica, un po' scostata, per favorire nuclei di popolazione ebraica che vivevano non attaccati alla sinagoga antica preesistente. Quando in una città ci sono più sinagoghe, normalmente non si trovano a una così piccola distanza l'una dall'altra.

Infine, il secondo *miqweh* da poco scoperto, sarebbe stato secondo gli AA. al tempo stesso il più antico e anche quello usato come riserva, in casi di necessità, per supplire quello più recente descritto dal Bertinoro qualora quest'ultimo non potesse essere usato per le piene del fiume che lo alimentava. Si legge, infatti, a p. 90: "Molto probabilmente esso [scil. il secondo presunto *miqweh* di Casa Professa] restò in funzione fino al XV secolo, come alternativa al *Miqweh* bertinoriano, soprattutto nella stagione invernale, quando la bassura della

sinagoga del Garbo [scil. quella descritta da Ovadyah] veniva allagata dalle periodiche e devastanti piene del Kemonia”. Dunque *miqweh* insieme più antico e usato come supplente; fatto per venire incontro all’elevato numero degli ebrei palermitani, e al tempo stesso usato in casi di emergenza legati alle piene del fiume Kemonia che alimentava quello dell’altra sinagoga più recente – quella bertinoriana – come alimentavano anche quello supposto di Casa Professa. Tutte ipotesi possibili, anche se un po’ aggrovigliate, ma che andrebbero dimostrate con i documenti alla mano.

*La notizia della scoperta nel 2003 pur in mancanza di prove decisive*

La notizia della scoperta fu data in un’intervista concessa da Nicolò Bucaria ad Anna Pomar, pubblicata nel 2003 su *L’Euromediterraneo V*, pp. 62-63 (che ha chiuso i battenti con quell’ultimo numero), nella quale Bucaria è definito “uno dei maggiori esperti di cultura ebraica a livello internazionale”. Questo sarà vero, se Bucaria, in un suo recente studio sugli ebraismi medievali di Sicilia si permette di bacchettare i grossolani errori di studiosi come Shlomoh Simonsohn, Cesare Colafemmina e altri; lo si può vedere in: N. BUCARIA, *Sub vocabulo ebraico vocatur. Ebraismi medievali di Sicilia*, in F. ASPESI, V. BRUGNATELLI, A.L. CALLOW, C. ROSENZWEIG (curr.), *Il mio cuore è a oriente*, במזרח לבי, *Studi di linguistica storica, filologia e cultura ebraica dedicati a Maria Luisa Mayer Modena*, Quaderni di Acme 101, Cisalpino Istituto Editoriale Universitario, Milano 2008, pp. 389-413. In particolare nota 39 p. 397 dove Bucaria accusa Colafemmina di aver tradotto “impropriamente” il titolo onorifico di Rav nell’epigrafe di Siracusa con queste parole: «L’iscrizione dell’*Heykal* di Siracusa è stata ripubblicata con diversa lettura [dalla sua e da quella di D. Cassuto] e traduzione impropria (*Messer per Rav*) da Cesare Colafemmina, *Sull’iscrizione di Berakah ben Sa’adyah ha-Zaqen Faqqas di Siracusa*, in “Materia giudaica” X (2005), 2, pp. 313-317»; non si capisce perché sia impropria, perché nella grande maggioranza dei casi Rav non indica affatto un rabbino, ma semplicemente “Signor” reso perfettamente dal più datato “Messer”. In nota 65 a p. 401 Bucaria bacchetta invece Shlomoh Simonsohn quando dice: «La suggestiva ipotesi in Gudemann, *Geschichte des Erziehungswesens*, p. 276, che fa derivare il termine [scil.: maniglo-

rius] dall’ebraico *Manul*, “serratura”, ripresa da ultimo da Simonsohn in *The Jews in Sicily*, V, p. XI, è priva di fondamento». La inesattezza di Bucaria si esprime anche nel citare alla nota 5 alle pp. 390 e 391 lo studio di Angela Scandalia-to come «*Judaica minora sicula. Indagini sugli ebrei di Sicilia nel Medioevo e quattro*. Studi in collaborazione con Maria Gerardi», che corretto suona: *Judaica minora sicula. Indagini sugli ebrei di Sicilia nel Medioevo e quattro studi in collaborazione con Maria Gerardi*. Può essere un refuso casuale e involontario separare il sottotitolo con un punto fra “quattro” e “studi”, per di più messi il primo in corsivo e il secondo in tondo con iniziale maiuscola? Credo proprio di no: è impossibile che sia una svista ed è un “errore” troppo complicato per non far pensare che sia voluto.

Come mai la comunicazione della eccezionale scoperta del secondo *Miqweh* tardo-antico di Palermo, fatta da uno dei maggiori esperti di cultura ebraica a livello internazionale è apparsa su una sconosciuta rivista siciliana come *L’Euromediterraneo*?

Peccato che la notizia non sia stata data in una sede scientifica prestigiosa di livello eccellente e di indiscusso prestigio, sia in Italia sia all’estero.

Il risalto dato dalla stampa alla scoperta continua fino ad oggi, perché Marcella Croce nelle pagine dell’edizione palermitana de “La Repubblica” dell’11 settembre 2008 a pagina 10, firma un articolo intitolato *Un bagno ebraico sotto Casa Professa*, dove si legge quanto segue:

“Palermo, che nel periodo normanno fu la più numerosa *aljama* del Mediterraneo, non poteva fare eccezione alla regola: nel bel mezzo della zona dove nel Medioevo brulicava di vita il quartiere ebraico (*Harat al Yahud*), e che qualche secolo dopo sarebbe stata tagliata dalla via Maqueda, c’erano infatti due bagni rituali. Uno dietro la sinagoga, poi distrutta per far posto alla chiesa di San Nicolò da Tolentino, l’altro, il più antico, sotto il chiostro di Casa Professa, vicino a dove un tempo scorreva il Kemonia o “fiume del maltempo”. Dopo essere stato a lungo interpretato come luogo di sepoltura bizantino o “stanza dello scirocco”, la sua vera natura è stata infine riconosciuta senza tema di dubbio da due esperti di cultura ebraica, David Cassuto e Nicolò Bucaria. (...) La scoperta dei bagni nei sotterranei di Casa Professa colma una lacuna nell’affascinante storia ebraica di Sicilia”.

*Scoperta o ipotesi?*

Quando si dà notizia di una scoperta, bisogna utilizzare tutte le fonti disponibili e non soltanto quelle funzionali all'ipotesi di lavoro da cui si è partiti: occorre incrociare le fonti in modo organico per avere riscontri e poi informarsi nel modo più esauriente possibile su quanto è stato scritto sull'argomento anche in epoca recente. Nel metodo scientifico galileiano, si parte da un'ipotesi e si avrà l'onere di dimostrarla tramite la prova che conferma o smentisce l'ipotesi stessa: ossia *dall'ipotesi* tramite la dimostrazione *alla tesi*. Qui, invece, si parte dal risultato, ossia la tesi che la cavità sotterranea di Casa Professa è il secondo *miqweh*, e si costruisce l'ipotesi della seconda sinagoga, ossia si rovescia il processo argomentativo: *dalla tesi all'ipotesi!*

In un primo tempo questa operazione, che potremmo definire *Miqweh 2*, ci proponeva quello di Casa Professa come l'unico vero *miqweh* della sinagoga di Palermo. Ma, attraverso fonti di eruditi palermitani e soprattutto nella descrizione della sinagoga di Palermo che ci ha lasciato nelle sue lettere dalla Terra Santa Ovdiah da Bertinoro, essa risulta essere in un'area diversa, ossia quella che include l'attuale complesso di San Nicolò da Tolentino e l'attuale Archivio Storico Comunale. Ne consegue che il *miqweh* descritto dal Bertinoro non poteva essere la cavità scoperta da poco, facendo parte di un altro complesso sinagogale. Gli AA., allora, hanno cercato di identificare il presunto *miqweh* situato sotto palazzo Marchesi come un secondo bagno rituale, datato al tardo-antico e corredato della sua sinagoga, che cominciava a prender forma a 150 metri dall'altra. Ma le argomentazioni addotte, spesso basate su un'accumulazione farraginosa di dati, di fonti e di bibliografia, non riescono a convincere chi ha esperienza di archeologia ebraica e conosce bene la struttura urbanistica della Palermo medievale. Lo stesso retrocedere su posizioni meno sicure da parte degli AA. dello studio menzionato, fa sorgere il sospetto che essi oscillino fra dubbio e certezza.

Infatti nel saggio gli AA. oscillano fra l'annuncio di una sensazionale scoperta e la ritirata verso la semplice formulazione di un'ipotesi che va dimostrata. La prima comunicazione della scoperta, fatta da Bucaria e da noi già menzionata, è ricordata anche in questo volume, ma non in una

posizione importante, come ci si sarebbe aspettati, bensì solo in nota in calce alla p. 193, che riporto:

“La prima comunicazione della scoperta è stata data nel corso di un'intervista a N. Bucaria, cfr. *L'Euromediterraneo* V (2003), pp. 62-63; il rilievo del sito è stato effettuato il 22 giugno 2004 dal prof. Pietro Todaro, dell'Università di Palermo, con la collaborazione del Gruppo SAF dei Vigili del Fuoco di Palermo, previa autorizzazione del direttore della Biblioteca comunale di Palermo”.

Ora l'intervista che comunica la scoperta è del 2003, ma curiosamente il rilievo dell'esperto geologo è compiuto un anno dopo nel 2004 e da lui pubblicato nel 2005 (PIETRO TODARO, *La città nascosta tra qanat, miqweh e camere dello scirocco*, Palermo IV, 2005, pp. 76-80). Si sarebbe pensato che i risultati dei rilievi geologici dovessero essere essenziali per confermare l'ipotesi e, quindi, dare comunicazione della scoperta; e invece la comunicazione della scoperta precede i rilievi geologici; viene il sospetto che questi siano stati funzionali alla “scoperta”.

Dopo l'annuncio della scoperta, ci si sarebbe aspettati che essa fosse per lo meno tale e sicura. Ma, se si legge quanto scritto – e già da noi riportato – dagli AA. a p. 198 del loro studio, che è del 2005, pare che la scoperta non sia più sicura, mancando di prove documentarie:

“L'edificazione di Palazzo Marchesi fu iniziata invece nel 1492, l'anno dell'espulsione. Quanto al *Miqweh* di Casa Professa, pur in mancanza di prove documentarie, riteniamo che esso fosse semplicemente un diverso e più antico *Miqweh* rispetto a quello descritto dal Bertinoro, trovandosi ancora più vicino al pristino insediamento degli ebrei e comunque ad appena 150 metri dalla sinagoga bertinoriana”.

*Alcune incongruenze*

Nel testo si afferma che: “*La via e la piazza in cui si trovava la sinagoga [bertinoriana] si chiamano a tutt'oggi vicolo e piazza della Moschita, microtoponimi che non ricorrono in altre località dell'isola, che ospitarono una comunità ebraica o giudecca, come se solo qui gli ebrei fossero subentrati in un edificio di culto abbandonato dai musulmani espulsi da Federico II*”. Ciò è assolutamente inesatto, essendo noto a tutti che in diverse città siciliane che ospitarono comunità ebraiche si trovano i medesimi *microtoponimi*. Tutte le sinagoghe siciliane sono chiamate

*mischita*, come appare da moltissimi documenti d'archivio e come si può vedere nell'opera di G. CARACAUSI, *Arabismi medievali di Sicilia*, Palermo 1983, pp. 293-295, *sub voce* "Mischita", che pure è citato alla nota 7 di p. 172.

Gli AA. subito dopo, nel prosieguo del passo citato, scrivono che: "Questo fenomeno [scil. di usare una moschea abbandonata dai musulmani per fare una sinagoga] è attestato anche in Spagna, ma solo in Sicilia la sinagoga era indicata col termine *Moschita*". Allora, solo a Palermo o solo in Sicilia?

A p. 173 si cita il canonico Di Giovanni il quale, sulla base di una compravendita del 1492, nel 1748 "segnala che vicino alla Moschea vi era l'ospedale e che dentro il detto quartiere vi avevano pure il luogo della purificazione per le loro donne" e nella pagina successiva si conclude che "lo stesso [Di Giovanni] dimostra di avere intuito diversamente dai suoi posteri che i balnea menzionati nell'atto di compravendita non potevano essere il bagno rituale". Dunque questo autore ha identificato il bagno rituale delle donne ebraiche, o ha identificato qualcosa che non poteva essere un bagno rituale ebraico? Appare evidente l'inconsistenza di un tale modo di argomentare.

#### *Il parere degli esperti della geologia di Palermo*

A chi conosce il mondo ebraico, suona davvero strano che gli ebrei di Palermo possano aver costruito un *miqweh* proprio in un "locus sepulcrorum, vero cimitero di Palermo che si sarebbe sviluppato un tempo dalla porta di Mazara fino alla chiesa di Santa Maria della Cripta". Ad affermare questo sono Gueli in *Palermo Sotterranea*, Palermo 2002, e gli autori di una recente pubblicazione scientifica curata da M.C. RUGGIERI, *Costruire Gerusalemme. Il complesso gesuitico della Casa Professa di Palermo dalla storia al museo*", Milano 2001, in cui si ricostruisce la storia del complesso gesuitico e del palazzo Marchesi. Fra di essi, in particolare, si veda il saggio di A. GAETA, *Palazzo Marchesi: una nobile preesistenza. Indagine storico-architettonica alla luce di una inedita documentazione d'archivio*. Quest'ultima pubblicazione di Gaeta scioglie una volta per tutte in senso negativo il nodo del presunto bagno rituale ebraico. Nel contributo degli AA. di Gaeta si cita alla nota 27 a p. 177 un altro contributo del 2001, e alla nota 98 alla p. 195 uno studio del 2007, a proposito dei quali gli AA. scrivono:

«L'esame ergologico e tipologico di tutti questi elementi, sullo sfondo delle considerazioni storico-topografiche più sopra svolte, conduce alla conclusione che ci troviamo in presenza di un *Miqweh* ebraico conforme in tutti i suoi elementi alle prescrizioni *mi-shnaiche*. Esso è venuto a trovarsi incorporato nel complesso architettonico gesuitico per effetto delle profonde trasformazioni postmedievali cui fu sottoposta tutta la zona e che sono illustrate minuziosamente nel saggio di Alessandro Gaeta cui faremo d'ora in poi riferimento. Questo saggio però, soffermandosi sulle emergenze architettoniche e la loro evoluzione, dedica poche righe al "vasto ingrottamento, utilizzato prima come cava, poi come cisterna" e fa coincidere "l'interpretazione della cosiddetta 'camera dello scirocco' di Palazzo Marchesi con antiche cave di tufo dell'età altomedievale"» (p. 195).

Gaeta ha la colpa – e come vedremo anche altri studiosi – di "dedicare poche righe" al vasto ingrottamento, e di essere convinto che la nostra cavità sotterranea sia stata una cisterna e poi una camera dello scirocco. Inoltre, pur affermando gli AA. che ad Alessandro Gaeta "faremo d'ora in poi riferimento" (*ibid.*), se non erro, questa è l'ultima menzione che si fa dell'autore, e di Gaeta non si parlerà più, senza entrare per nulla nel merito delle tesi da lui sostenute, confutandole eventualmente con argomenti validi.

Da un punto di vista strettamente archeologico, con la tesi sostenuta dagli AA. contrastano alcune evidenze, che elenco.

#### *Un miqweh in un'area adibita a sepolture e a luoghi di culto cristiani?*

È noto a tutti gli studiosi come la zona in cui insiste l'ipogeo di Casa Professa fa parte di un complesso in cui, in età tardo-antica, esistevano ingrottati naturali ed artificiali utilizzati come catacombe cimiteriali e poi chiese ipogee; fra esse Santa Maria della Cripta, San Michele Arcangelo, Santissimi Quaranta Martiri, San Calogero, Santa Parasceve. È quindi del tutto improbabile, se non assolutamente impossibile, che si lasciasse costruire agli ebrei – ma ancor più che essi stessi lo volessero fare – il loro bagno rituale in tale luogo adibito a uso cimiteriale e a luogo di riunione e di preghiera per i cristiani. Ossia avrebbero costruito il *miqweh*, che è per eccellenza il luogo e lo strumento della purificazione, in un'area cimiteriale, per definizione

impura, essendo il cadavere per l'ebraismo il grado sommo di impurità, ed essendo il transito in aree cimiteriali proibito ai *Kohanim*.

*Gli scavi archeologici nella chiesa dei Naupactitessi (attestata dal 1048) preesistente nello stesso sito a quella di San Michele Arcangelo*

La Soprintendenza ai Beni Culturali e Ambientali di Palermo, in collaborazione con la Cattedra di Archeologia Cristiana della Facoltà di Lettere dell'Università di Palermo, in particolare con la Professoressa Rosa Maria Bonacasa Carra, nel 1999 effettuò alcuni saggi nella chiesa di San Michele, vicina al presunto *miqweh*, che sono stati relazionati da Massimo Denaro ed Emma Vitale con il titolo *Il restauro del complesso di S. Michele Arcangelo a Palermo: i saggi archeologici* (Edizioni all'insegna del Giglio, 2001, pp. 1-6, testo consultabile anche in Internet in questo sito: <http://192.167.112.135/NewPages/COLLANE/TESTISAMI/SAMI2/47Denaro.pdf>). In essi gli autori della relazione dello scavo scrivono quanto segue: «In concomitanza dei lavori di restauro della chiesa di S. Michele Arcangelo, posta in quella che fu l'area dei cimiteri paleocristiani all'interno dell'attuale centro storico di Palermo (BONACASA CARRA 1987; BONACASA CARRA 1989), si è intervenuti con una serie di saggi archeologici (Saggi 1-12), condotti nel mese di Marzo del 1998. Tali ricerche non soltanto hanno confermato la continuità d'uso di alcune zone a S, poste immediatamente all'esterno della cinta muraria, ma hanno anche offerto la possibilità di acquisire ulteriori informazioni sulla topografia del quartiere del Transkemonia, detto anche dell'Albergaria (DENARO c.d.s)». Massimo Denaro ed Emma Vitale così proseguono: «l'esplorazione è stata resa parzialmente possibile solo durante gli ultimi mesi dell'anno 1999, grazie al notevole abbassamento del livello dell'acqua» e ancora: «è stato proseguito lo scavo fino alla profondità di m. 2 dove la presenza della falda freatica ha interrotto l'esplorazione»; in tale scavo «uno strato di riporto ricopriva alcune strutture la cui lettura ed interpretazione sono state rese estremamente difficili dalla presenza della falda».

Ancora si legge: «La chiesa [di S. Michele] (...) nasconde, dietro il grande pilastro che inquadra l'abside centrale, l'ingresso dell'ipogeo paleocristiano, posto all'estremità della navata

destra. Unica preesistenza nota da secoli, le sue vicende storiche sono strettamente legate a questo edificio. (...) la sua descrizione completa si deve allo studioso tedesco Führer (...). Secondo il Di Giovanni questo ipogeo avrebbe fatto sistema con altre cripte conosciute nelle immediate vicinanze, anche se queste installazioni non sono direttamente collegate tra loro: S. Maria della Grotta, SS. Quaranta Martiri, S. Calogero e S. Paraseve (DI GIOVANNI 1890, p. 146)».

Le ceramiche ivi rinvenute sono state datate al XII-XIII secolo e pertanto l'acqua ha impedito l'indagine sugli strati inferiori risalenti almeno al secolo XI. La data di fondazione della chiesa preesistente dei Naupactitessi, cioè dei fabbricatori delle navi, è attestata al 1048. Gli autori del rapporto di scavo aggiungono anche che: «Dopo la dismissione del piano in cocciopesto e la rimozione di uno spesso strato di terra di riporto (US 33), ricca di carboncini e di frammenti ceramici (per lo più ceramica acroma e invetriata, XII-XIII sec.), sono stati messi in luce due diversi piani di calpestio (UUSS 34 e 44), formati da calce, molto compatti e di colore biancastro». Se intendo bene, ciò significa che è stato trovato un piano di calpestio per la datazione del quale il sec. XII è il *terminus ante quem*. E se, a circa 200 metri dal presunto *miqweh* e a 2 metri di profondità sotto il livello di massima altezza raggiunto dalla falda attuale, prima del secolo XII c'era un piano di calpestio, pare davvero difficile che l'ipogeo di Casa Professa fosse un bagno rituale ebraico. Per di più, tanto per dimostrare che «ci troviamo in presenza di un *Miqweh* ebraico conforme in tutti i suoi elementi alle prescrizioni *mishnaiche*» (p. 195), il presunto *miqweh* non sarebbe potuto essere alimentato né da acqua di sorgente, né da acqua piovana – le uniche ritenute adatte dalla Halakah – ma da quella di un fiume che, al contrario, non è affatto secondo la normativa rituale descritta nella *Mishnah* nel trattato *Miqwa'ot* sui Bagni rituali.

Infine, sempre nel rapporto di scavo, i due archeologi menzionati affermano: «Il pozzo d'accesso US 11, che si appoggia al muro US 15, è in comunicazione con una grande camera di disimpegno (US 12), da cui si diparte un corridoio sotterraneo voltato, che procede all'esterno della chiesa in direzione NE. In corrispondenza di questo stretto passaggio, nei mesi di novembre e dicembre 1999 lo scavo effettuato nel piccolo spazio esterno immediatamente a N della chiesa

(Saggio 10) per l'impianto di un ascensore-montacarichi ha rivelato un grande corridoio, che doveva essere originariamente provvisto di volta a botte e che doveva mettere in comunicazione con altri ambienti ipogeici, presenti certamente sotto Casa Professa, fino a quando potenti fondazioni interruppero questo percorso sotterraneo».

*Il livello della falda nell'area dell'ipogeo e della vicina chiesa di San Michele Arcangelo*

Ora, la situazione è questa: è noto che una falda acquifera, in base al principio dei vasi comunicanti, si colloca in una stessa area allo stesso livello; la falda del presunto *miqweh* e quella della chiesa di San Michele è la stessa, data la vicinanza dei due siti. Il fondo della vasca del presunto bagno ebraico si trova a 1 metro sotto il livello dell'attuale falda, mentre le strutture, *forse anche un piano pavimentale formato da grandi mattoni di terracotta*, scoperte da Massimo Denaro ed Emma Vitale nella vicina chiesa di San Michele sono a 2 metri sotto. Appare evidente, quindi, che il livello della falda del periodo tardo-antico, doveva essere ben più basso e profondo se, a due metri sotto il livello massimo attuale e ad un metro più basso sotto il fondo della vasca del presunto *miqweh* si sono trovati dei pavimenti in un sito così vicino; quindi il supposto *miqweh*, non poteva essere alimentato dalla falda nel sito in cui è collocato per il semplice fatto che essa a quei tempi non raggiungeva il fondo della vasca dell'ipogeo di Casa Professa. Se aggiungiamo che la presenza di una banchina in atto sommersa nel locale della pretesa vasca del bagno ebraico, nonché la presenza di una fossetta di raccolta sul fondo, sono caratteristiche assolutamente estranee agli antichi bagni rituali ebraici, ma vicine piuttosto alla tipologia dei locali adibiti all'imbalsamazione dei cadaveri, l'ipotesi degli AA. ne risulta seriamente compromessa.

*Gli "errori" di Ovadyah da Bertinoro e il ri-orientamento a sud della sinagoga da lui descritta*

Il bisogno di poter trasformare la loro ipotesi in una tesi, porta i nostri a dichiarare che Ovadyah da Bertinoro è stato anch'egli poco attento e, detta in breve, ha pigliato un grosso granchio. Vediamo quale. A p. 197, all'inizio delle conclusioni si legge: "Poiché la lettera di

Rabbi 'Obadyah non basta da sola a permettere una ricostruzione fedele della sinagoga di Palermo..", ma del perché non basti non si dà alcuna motivazione scientifica, anzi, si arriva a dire che il noto commentatore della *Mishnah* si deve essere evidentemente sbagliato. A p. 191s, infatti, gli AA. avanzano una loro proposta di ricostruzione diversa da quella data dal Bertinoro, e di ri-orientamento della sinagoga da lui descritta, ma si accorgono delle incongruenze, delle quali prendono atto e cercano di superarle; si fanno loro stessi le obiezioni e immediatamente le risolvono:

"L'unico problema di questa ricostruzione è che la sinagoga non sarebbe più di 23 metri di lunghezza, bensì di 15 metri soltanto, dimensioni ben lontane da quelle date dal Bertinoro. Inoltre si può obiettare che, secondo gli atti di vendita, dietro la sinagoga era situato il giardino del nobile Scipione Sottile e, con l'ubicazione proposta [scil. dagli AA.], detto giardino non potrebbe collocarsi dietro la sinagoga. L'unica soluzione a questo problema si otterrebbe facendo ruotare l'asse della sinagoga di 90°. Forse, nonostante la sicurezza del Bertinoro nell'orientare la sinagoga ad est, di fatto la sinagoga era girata di 90° e guardava a mezzogiorno. (...) Il Bertinoro potrebbe essere stato tratto in errore dalla convinzione che gli oranti si volgevano verso oriente e dal fatto di non conoscere la vera origine dell'edificio e di non disporre degli strumenti tecnici per convalidare la sua affermazione. (...) Se accettiamo la nostra teoria, allora questa casa di culto non volgeva verso Gerusalemme bensì verso la Mecca".

Una fonte storica come la descrizione che ci ha lasciato Ovadyah da Bertinoro non conferma l'ipotesi avanzata? Semplice, si dice che la fonte può essere sbagliata. La sinagoga era prima una moschea, e come altre moschee fu trasformata in sinagoga; per questo si chiama *moschita* (cfr. p. 172) e, come molte moschee, è orientata, non verso Gerusalemme, ma verso la Mecca, cioè a sud. Evidentemente, tuttavia, possiamo pensare che gli ebrei quando pregavano non lo facessero rivolti alla Mecca, ma si volgessero, trasversalmente rispetto all'edificio, girandosi verso Gerusalemme, e questo può aver tratto in inganno Ovadyah: "Il Bertinoro potrebbe essere stato tratto in inganno dalla convinzione che gli oranti si volgevano (sic!) verso oriente e dal fatto di non conoscere la vera origine [scil. Musulmana in quanto ex moschea] dell'edificio e di non disporre degli strumenti tecnici per convalidare

la sua affermazione” (p. 192). Io, a dire il vero, per capire l’orientamento a oriente di un edificio, ho imparato fin da bambino che basta osservare dove sorge il sole e sono sempre riuscito a farlo senza sofisticati strumenti tecnici; questo mi è sempre bastato, pur non essendo Ovadyah da Bertinoro.

Non di rado avviene che un’ipotesi formulata, alla fine di un discorso diventi una certezza documentata storicamente e che l’affermazione ripetuta di una cosa, indipendentemente dal fatto che essa sia vera o meno, è in grado di produrre nei lettori o negli ascoltatori una sorta di “esistenza virtuale o sperata”, di autorevolezza e di prestigio: è un principio oggi molto usato dai politici, in base al quale, a forza di dire una cosa, essa diventa vera. Ma nella ricerca scientifica non sono ammesse prove d’autore o d’autorità, la scorrettezza nelle citazioni, i ripetuti *omissis* che distorcono il senso del discorso, l’incapacità di selezionare le fonti, l’uso funzionale e partigiano della bibliografia, selezionata e proposta non per il suo oggettivo valore scientifico, ma nella misura in cui è funzionale a confermare o meno l’ipotesi di partenza.

#### *Uso strumentale delle fonti*

Un esempio di questo uso strumentale delle fonti è offerto a p. 196 dalla menzione e dalla valutazione che viene fatta degli studi di DONATELLA GUELI, *Palermo sotterranea*, Palermo 2002. Gli AA. scrivono (fra virgolette caporali basse il loro commento, e fra virgolette doppie inglesi le tesi della Gueli):

«La prima descrizione moderna, corredata opportunamente da due pregevoli fotografie, è merito di Donatella Gueli ed è stata pubblicata nell’ambito di uno studio dell’Assessorato della Regione siciliana per i beni culturali e ambientali. *L’autrice esordisce giustamente col contestare la comune attribuzione* di questo ipogeo [scil. quello considerato il nuovo *miqweh* dagli AA.] *“alla tipologia costruttiva delle camere dello scirocco”*. Tuttavia, a causa delle difficoltà di accesso e di rilievo del sito, *conclude prematuramente la sua esplorazione, traendo conclusioni affrettate e non verificate*: “sostando sul primo gradino della scala, sembrerebbe che esso si addentri nel sottosuolo e seguendo un percorso spezzato che prosegue in direzione della vicina chiesa dei SS. Quaranta Martiri”. Essa rivolge dunque la sua ricerca al vano d’ingresso il cui unico arredo è co-

stituito – come abbiamo visto più sopra – da sedili scalpellati lungo le pareti. Altezza e profondità dei sedili le sembrano però eccessive *e conclude che “sono cavi all’interno e ricolmati con materiale terroso frammisto a qualche resto scheletrico (sic)*. Più che sedili, questi elementi potrebbero essere loculi, ricavati lungo le pareti secondo l’architettura che ricorre negli antichi impianti sepolcrali”. E aggiunge che ai “*dubbi concorrono i numerosi riferimenti storici sulle grotte di uso sepolcrale esistenti nella zona*”. In conclusione, essa non solo non si accerta della reale conformazione della vasca d’acqua, ma *dà per scontata l’esistenza di resti scheletrici* in quelli che sono in realtà sedili scolpiti nella roccia viva. Dopo aver passato in esame la ricca e complessa stratigrafia insediativa di questa zona di Palermo *appare riduttivo, se non forzato, vista la mancanza di ogni prova a sostegno, ricondurre la destinazione d’uso a questo singolare ipogeo alle sole opzioni di sepolcreto o camera dello scirocco*, escludendo, ad esempio, quella di battistero, *Mitreo, Agiasma* o semplice pozzo».

L’esame dei nostri si conclude con il rilievo che sono state trovate nel fondo dell’ipogeo ceramiche frammentarie dei secc. XI-XII, XII-XIV, e che, quindi, dimostrano una lunga frequentazione! Ma, se la ceramica si trova in strati archeologici riesumati *in situ* da uno scavo che ci consegna il passato, ha un significato, se è ceramica di riporto, non dice nulla su quel sito. Se ne trova in Sicilia di tutte le epoche e ovunque, senza che abbia particolari significati. Per di più, gli AA. affermano, concludendo: “Interessante è anche il particolare che si tratti quasi esclusivamente di ceramica da tavola, cosa che potrebbe rimandare al rito dell’*Hakhsharat Kelim*, ad eccezione di frammenti di doccioni e di catino”.

Vediamo di analizzare i punti su cui fa leva e la loro argomentazione testé presentata, che contesto punto per punto.

1. La Gueli è apprezzata per aver detto che l’ipogeo *non può essere una camera dello scirocco*; questo infatti è in linea con l’ipotesi degli AA. in base alla quale esso deve essere un *miqweh* e, almeno in questo, anche se ahimè, solo in questo, la Gueli li aiuta.
2. Ma la Gueli è accusata di superficialità per aver detto che nei sedili ha visto “materiale terroso frammisto a qualche *resto scheletrico*”; e la accusano di aver fatto un’affermazione “riduttiva e forzata, vista la mancanza di ogni prova a sostegno”. Ma se un’esperta

che lavora per la Soprintendenza, fa un sopralluogo e descrive quello che ha visto, nella sua relazione, questa è la prova, perché se dovessimo non accettare come prova i resoconti degli scavi o delle esplorazioni, dovremmo eliminare dalle nostre biblioteche quasi tutti gli studi archeologici. A me pare che per i nostri il vero problema sia che la Gueli non aveva alcun interesse o alcun bisogno di sostenere che l'ipogeo fosse il secondo *miqweh* di Palermo: questa è la sua colpa e il suo esame "riduttivo" se non "forzato". È curioso anche l'allargamento proposto dagli AA. delle ipotesi di identificazione possibili circa la destinazione dell'ipogeo anche a *battistero*, oltre che a semplice pozzo o altro (p. 197).

3. Gli AA., quindi, adducono come "prova ulteriore" quella delle ceramiche da tavola rinvenute in fondo alla cavità in esame, che potrebbero essere resti delle stoviglie che gli ebrei purificavano nel *miqweh*. Confesso che la fantasia è davvero senza fine. Ora, negli scavi archeologici, per quanto riguarda i frammenti ceramici è fondamentale stabilire se essi sono *in situ*, all'interno di una stratificazione perfettamente conservata, o meno; poiché nel primo caso essi hanno valore come elementi di datazione, nel secondo possono essere materiale di riporto che non significa nulla. Inoltre, i nostri sostengono che questi frammenti possono essere interpretati come quelli di stoviglie ceramiche che gli ebrei purificavano nel bagno rituale. Ma, ragioniamo: se gli ebrei di Palermo portavano a purificare nel bagno rituale le loro stoviglie, io riterrei che poi le riportassero a casa per usarle nuovamente purificate e non che esse rimanessero nel *miqweh*, magari per lasciare providenzialmente una prova, apprezzata dopo cinquecento anni, del fatto che quella cavità sotterranea era un *miqweh*; e se, per caso, gli ebrei di Palermo del *miqweh* 2 avessero rotto un piatto di ceramica mentre lo stavano purificando, la logica ancora vorrebbe che i cocci fossero stati asportati da un luogo santo e gettati altrove.

### *L'uso della bibliografia*

Voglio avviarmi alla conclusione con un'osservazione sull'uso della bibliografia. Quella messa alla fine dello studio a p. 201 non è tutta quella citata in esso. Se fosse una bibliogra-

fia scelta, selezionata in base a qualche criterio scientifico, ciò avrebbe dovuto essere detto. Si ha la sensazione che, come delle fonti, gli AA. facciano un uso arbitrario e selettivo anche della bibliografia, censurando e non indicando gli studiosi che non sono funzionali alla loro tesi preconfezionata. Un esempio. Abbiamo visto che Donatella Gueli è citata ampiamente a p. 196, lodata per aver detto che l'ipogeo in esame non può essere una camera dello scirocco, ma bacchettata per non aver ipotizzato che potesse essere altre cose fra cui un battistero (ma il senso corre a *miqweh*), soprattutto, per essersi permessa di dire che ha trovato sui sedili dei resti scheletrici. Risultato: il suo studio non compare nella bibliografia messa alla fine. Un altro esempio. Angela Scandalato è citata varie volte nel volume, ad esempio nelle note 74 e 75 di p. 189, 113 e 117 di p. 199 e nelle note 119 e 125 di p. 200. Si menzionano i suoi studi *La Giudecca di Caltabellotta* del 1993, *L'ultimo canto di Ester* del 1999, e tre volte si cita nelle note 113, 117 e 119 il suo volume sul *Miqweh* di Siracusa scritto con Nuccio Mulè con una nota epigrafica di Cesare Colafemmina. Il libro a cui ci si riferisce è ANGELA SCANDALIATO-N. MULÈ, *La Sinagoga e il bagno rituale degli ebrei di Siracusa*, Firenze, Giuntina 2002, dedicato interamente al *miqweh* di Siracusa. Ma in tutte e tre le citazioni ci si limita a citarlo come "SCANDALIATO e a., *op. cit.*" senza anno e pagine, come se fosse già stato citato in precedenza, mentre in realtà lo studio non risulta prima menzionato e non è quindi *op. cit.*, e nemmeno compare nella bibliografia finale, per cui non si può capire a che cosa si rimandi.

Questo può risultare strano al lettore informato sulla questione dell'identificazione del *miqweh* scoperto anni fa a Siracusa presso Casa Bianca e sulla storia della scoperta. Infatti, nell'indicare la bibliografia sull'argomento gli AA. citano gli studi seguenti: "A. MAZZAMUTO, *Il miqwè di Casa Bianca nella giudecca di Siracusa*, "La Rassegna mensile di Israel", LXVI (2000) I, pp. 88-98 e D. CASSUTO, *Il Miqweh di Casa Bianca a Siracusa: confronto con il Miqweh ebraico tradizionale*, in *Ebrei e Sicilia*, 2002, pp. 201-208 e, da ultimo, SCANDALIATO e a., *op. cit.*". Chi conosce la storia della scoperta, sa che alla Mazzamuto va riconosciuto il merito di aver ipotizzato per prima che il grande bagno a due vasche, trovato sotto l'attuale "Residence alla Giudecca", potesse essere il *miqweh* di Si-

racusa, e sa che nel 2000, quando la Mazzamuto scriveva, si trattava ancora di un'ipotesi da confermare. Chi è informato sa che la scoperta di una prova decisiva è avvenuta un anno dopo, nel 2001, quando la Scadaliato trovò un atto dotale stilato il 22 gennaio 1496 dal notaio Nicolò Vallone in occasione del matrimonio tra Toto Thera Impernato e Clara vedova di maestro Andrea Fazaleni, figlia di Giovanni Tripolino. Nella dote della sposa compare anche la metà di una casa di cui l'altra metà appartiene a Bernardo Camilia genero dei genitori dotanti. Ecco come è descritta la casa: «unam integram medietatem unius tenimenti domorum consistentis in diversis corporibus communibus cum dicto Bernardo pro indiviso positi in judaica dicte civitatis Syracusarum in contrada seu ruga que dicitur dila plaza vecha in vinella que est retro ecclesiam que de presenti est intitulata Santi Johannis Abbattiste que primo erat mishyta judeorum ...». Il documento fu pubblicato per la prima volta nell'articolo della Scadaliato *La Meschita Judeorum a Siracusa*, in «La Rassegna Mensile di Israele» 67, 1-2 (2001), pp. 291-304, e di nuovo nel libro menzionato *La Sinagoga e il bagno rituale degli ebrei di Siracusa*, pubblicato nel 2002.

Insomma questo è il modo di usare fonti e bibliografia *pro domo sua*, in un vortice di illusioni da cui si spera esca, come dalla lampada di Aladino, quello che si vuole. Se evidenze non conclusive si aggiungono a tante altre evidenze non conclusive, almeno una di esse deve diventare conclusiva, per cui si determina una specie di circolo virtuoso, di un effetto domino grazie al quale infiniti indizi non decisivi finiscono col diventare decisivi; se l'affermazione di qualche esperto dice il contrario, la si liquida con un (sic!) o col silenzio; se qualche studioso dice cose non gradite, lo si cita ma poi lo si rimprovera, oppure lo si ignora.

### Refusi

Si perdoneranno certamente alcuni piccoli refusi del testo, come: a p. 174 “sinedocche” per sineddoche; a p. 175: “... non ho mai visto di simili viti, della quale una, misurata da me..”, ma che dovrebbe derivare dal Lagumina qui citato, che però ha “delle quale” (cfr. Lagumina 1897 p. 17, errore o arcaismo?) e, infine, nella trascrizione dell'ebraico a p. 201 in alto: invece di ... *veIgorataw me-Arezt Ysrael...* si deve leggere: ... *we-Iggerotaw me-Erezt Yiśra'el*.

Per quanto riguarda la descrizione del complesso sinagogale di Palermo, risulta strano che gli AA. per la descrizione di Ovadyah ricorrano alla traduzione ottocentesca di Lagumina (p. 175, nota 19) – che fra l'altro descrivendo i *sifre Torah* conservati nell'*hekal* traduce *rimmonim* con “i melograni di argento ... posti a capo dei loro cilindri” – e non a quelle più recenti. La spiegazione data è che “Abbiamo scelto la traduzione di Lagumina perché è quella utilizzata finora dagli studiosi siciliani” (pp. 175-176, in nota). In base a questo principio non si riuscirebbe mai a passare ad una versione più fedele o migliore, tralasciata solo perché più recente.

Nella mia disamina della questione, mi conforta quanto mi scrive l'amico Shlomoh Simonsohn in una e-mail del 19 ottobre 2008:

«Sono completamente d'accordo con la tua critica della tesi di Bucaria e Cassuto. A Palermo nel Quattrocento c'era una sola sinagoga (con bagno rituale) ed è quella descritta da Ovadyah da Bertinoro. Ve ne fu una seconda, privata, con licenza reale in casa di Mosè Bonavoglia (ma senza bagno). Di quella degli ebrei del “Garbo” non si ha notizia dopo il Duecento (vedi il mio *Jews in Sicily* I, p. 454.) Nella Sicilia aragonese ci voleva un permesso ufficiale da parte del re (o del viceré) per costruire una nuova sinagoga, ma non c'è traccia di ciò negli archivi».

Mosè della Bonavoglia era il rabbino più influente in Sicilia nella prima metà del XV secolo in quanto *Dienchelele* cioè Giudice universale (*Dayan kelali*) di tutte le comunità ebraiche dell'isola, carica che poi sarebbe stata abolita.

La notizia della scoperta del *miqweh* tardo-antico di Palermo è stata data in maniera ufficiale anche recentemente a Gerusalemme, con la presenza dell'archeologo israeliano Ronny Reich, autore di una tesi di dottorato su *Miqwaot (Jewish Ritual Immersion Baths) in Eretz-Israel in the Second Temple and the Mishnah and Talmud Periods*, discussa alla Hebrew University nel 1990, oltre che di molte altre prestigiose pubblicazioni scientifiche. È fuor di dubbio che Reich sia un bravo e stimato archeologo. Ma, essere esperto di *miqwa'ot* del Secondo Tempio e dell'epoca talmudica e anche un bravo e stimato archeologo, sarà sufficiente per esprimere un giudizio su una questione intricata come questa, che comprende una enorme quantità di problemi

di storia, di letteratura ebraica, di ricerca archivistica, di valutazione del valore dei documenti latini e in volgare, di conoscenza del particolare sottosuolo e della conformazione geologia locale palermitana che arriva al XV secolo? Avrò egli potuto esaminare e valutare tutte le fonti, comprese quelle in italiano? Ha egli dato una comprensibile *haskamah* all'evento, per cortesia o per amicizia come tutti sappiamo che è normale fare, o si è impegnato col peso della sua competenza a garantirne la fondatezza scientifica della scoperta ri-annunciata?

Per tutto ciò non possiamo che porci degli interrogativi e farci delle domande, spinti solo dalla ricerca della verità scientifica che, comunque, alla fine trionfa sempre. Ma non possiamo non usare con onestà il nostro cervello. Ci tengo tanto alla verità delle cose, specialmente in campo scientifico, che sarei ben lieto di essere smentito da qualche sensazionale scoperta futura e mi dico fin da ora pronto a fare autocritica. Non possiamo che concludere con le note parole: ai posteri l'ardua sentenza.

Mauro Perani



Saverio Campanini

A PROPOSITO DI UN CARTEGGIO RECENTE.  
SAGGIO BIBLIOGRAFICO

Morton Smith – Gershom Scholem, *Correspondence 1945-1982*, Edited with an Introduction by Guy G. Stroumsa, Jerusalem Studies in Religion and Culture 9, Brill, Leiden – Boston 2008, pp. xxiv + 206, 89,00 €

Nella prima frase del necrologio di Morton Smith, apparso nei «Proceedings of the American Academy for Jewish Research», Shaye J. D. Cohen caratterizzava così l'illustre defunto: "Morton Smith (1915-1991) was a great scholar, blessed with extraordinary acuity, mordant wit, and expansive range"<sup>1</sup>. Poiché negli Stati Uniti, come al di qua dell'Atlantico, vale il detto *de mortuis nihil nisi bene*, si potrà considerare il riferimento al suo carattere salace come un'attenuazione eufemistica. La menzione del sale, poi, non paia peregrina. Dalla pubblicazione (risalente al 1973<sup>2</sup>) dei frammenti del cosiddetto "Vangelo segreto di Marco", citati in una copia tardiva di una lettera attribuita a Clemente di Alessandria, scoperta da Morton Smith nei risguardi di un volume di Isaac Vossius contenente l'edizione delle lettere di Ignazio di Antiochia<sup>3</sup> preservato nella biblioteca del convento greco-ortodosso di Mar Saba nel 1958, sono stati sollevati da alcuni studiosi dubbi sull'autenticità del ritrovamento.

Quando Morton Smith era ancora vivo non si osò accusarlo esplicitamente di essere stato lui stesso il falsario, ma Quentin Quesnell<sup>4</sup> non nascose che poteva essere stato vittima di una falsificazione recente. Oggi, in particolare sulla base di numerosi accenni dovuti alla penna di Jacob Neusner, che era stato allievo di Smith per poi diventarne, soprattutto *post mortem*, un implacabile detrattore, e soprattutto intorno alla pubblicazione dei volumi di Stephen Carlson<sup>5</sup> e di Peter Jeffery<sup>6</sup>, si è arrivati a sostenere apertamente che Morton Smith avrebbe falsificato il testo della lettera per proporre un'interpretazione aquanto eterodossa. Ora, è stato argomentato da Carlson, in modo non convincente ma suggestivo, che Smith avrebbe cifrato nel testo della lettera in questione un riferimento al sale, del quale viene detto che, come il falso mescolato al vero, attribuito nella lettera agli gnostici Carpocraziani, così il sale perde sapore. Ebbene, a parere di Carlson, giurista più che filologo classico, gli antichi non avrebbero

<sup>1</sup>S. J. D. COHEN, *Morton Smith (1915-1991)*, in «Proceedings of the American Academy for Jewish Research» 58 (1992), pp. 37-40.

<sup>2</sup>Come si desume anche dal carteggio qui presentato Smith pubblicò a breve distanza di tempo, nello stesso anno, due volumi sulla propria scoperta, uno più divulgativo: M. SMITH, *The Secret Gospel: The Discovery and Interpretation of the Secret Gospel according to Mark*, Harper and Row, New York 1973; e un trattato che si proponeva di soddisfare i più severi criteri di verifica scientifica: M. SMITH, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1973.

<sup>3</sup>I. VOSS, *Epistolae genuinae S. Ignatii Martyris*, J. Blaeu, Amsterdam 1646.

<sup>4</sup>Q. QUESNELL, *The Mar Saba Clementine: A Question of Evidence* in «Catholic Biblical Quarterly» 37 (1975), pp. 48-67; a questa recensione fece seguito una replica di Smith, *On the Authenticity of the Mar*

*Saba Letter of Clement*, in «Catholic Biblical Quarterly» 38 (1976), pp. 196-199 e, alle pp. 200-203 dello stesso numero, una ulteriore risposta di Quesnell. Sulla ricezione dei suoi due libri sulla lettera di Clemente si può vedere, a opera dello stesso M. SMITH, *Clement of Alexandria and Secret Mark: The Score at the End of the First Decade*, in «The Harvard Theological Review» 75 (1982), pp. 449-461.

<sup>5</sup>S. C. CARLSON, *The Gospel Hoax: Morton Smith's Invention of Secret Mark*, Baylor University Press, Waco (Texas) 2005. Tra le molte pubblicazioni apparse su questo libro, che gode anche di una notevole presenza in internet, mi limito a segnalare S. BROWN, *Reply to Stephen Carlson*, in «Expository Times» 117 (2006), pp. 144-149.

<sup>6</sup>P. JEFFERY, *The Secret Gospel of Mark Unveiled. Imagined Rituals of Sex, Death, and Madness in a Biblical Forgery*, Yale University Press, New Haven (Connecticut) 2006.

conosciuto alcun processo chimico in grado di adulterare il sale e, di conseguenza, le parole di Clemente sarebbero un anacronismo e nasconderebbero un riferimento a una nota marca di sale, molto diffusa negli Stati Uniti, di nome “Morton”, celando quindi, per gli investigatori più sagaci, la chiave del mistero: l'autore della lettera sarebbe “Morton” Smith. Gli argomenti di Carlson sono stati discussi, seriamente, da Kyle Smith<sup>7</sup>.

La proliferazione delle pubblicazioni rilevanti, che ha assunto negli ultimi anni dimensioni abnormi, forse anche a causa dell'interesse popolare per cascami letterari quali i vari *Da Vinci Codes* e affini, non consente un adeguato ragguaglio bibliografico sull'argomento. Tuttavia è evidente che anche il presente carteggio trae la propria origine dal rinfocolarsi della polemica, nella quale Guy Gedaliahu Stroumsa è intervenuto una prima volta nel 2003<sup>8</sup>, a seguito e a sostegno di un intervento di Charles Hedrick<sup>9</sup>, offrendo una testimonianza personale e il riscontro, a documentare la serietà di Smith e l'autenticità del suo interesse per la scoperta e le sue conseguenze, delle lettere indirizzate da quest'ultimo a Scholem. Detto in estrema sintesi, Stroumsa afferma di essersi reso conto “only recently”, conversando con alcuni colleghi americani, di essere l'ultimo studioso occidentale vivente (*the last living Western scholar*) ad aver visto con i propri occhi la lettera di Clemente. Come egli stesso ha raccontato, nel 1976 Stroumsa ha preso parte, anzi ha addirittura messo a disposizione la propria automobile per una singolare gita a Mar Saba, che è poco distante da Gerusalemme, in compagnia di David Flusser, Shlomo Pines e l'archimandrita Melitone. I quattro videro il volume del Vossius, che recava la scritta “Smith 65” apposta da Mor-

ton Smith diciotto anni prima, con le pagine finali, compreso il loro contenuto, ancora al proprio posto e chiaramente leggibili. Il libro fu trasferito a Gerusalemme, presso il patriarcato greco-ortodosso, dove ancora si trova, mentre le ultime due pagine sono state staccate e risultano attualmente introvabili. Accanto a questa testimonianza personale Stroumsa ha pubblicato ampi stralci dalla corrispondenza tra Smith e Scholem, ritenendo in tal modo di aver offerto un contributo decisivo alla *vexata quaestio* sul “Vangelo segreto (o mistico) di Marco” almeno per quanto concerne la possibilità che Smith abbia perpetrato consapevolmente un falso per farsi beffe del mondo accademico. In realtà, come ha osservato in modo opportuno Bart Ehrman<sup>10</sup>, la testimonianza e il carteggio presentati da Stroumsa non possono essere considerati dirimenti quanto alla disputa sulla lettera di Clemente e la sua autenticità. Allo stesso modo, la testimonianza di Stroumsa, pur preziosa, non può essere usata nemmeno per dimostrare in maniera inequivoca che Smith, immaginando un falso perpetrato prima del 1958 (senza chiedersi, provvisoriamente, da chi e perché), ne sarebbe stato vittima. Si deve piuttosto ammettere che, se Smith avesse davvero fabbricato la lettera, avrebbe dovuto farlo credere anche al riverito maestro. In molti aspetti di questa intricata faccenda, tuttavia, non sono gli argomenti a pesare davvero ma idee sottaciute che vengono attribuite agli altri o ideologie e complessi emotivi propri che non si possono esprimere apertamente. Esiste, peraltro, un volume intero dedicato a sviscerare, fino al 2005, la disputa intorno alla scoperta di Morton Smith e a tracciare con precisione la linea a volte impercettibile tra argomentazioni esplicite e riserve mentali, opera dello studioso canadese Scott Brown<sup>11</sup>. Non

<sup>7</sup> K. SMITH, *Mixed with Inventions: Salt and Metaphor in Secret Mark*, in [www-user.uni-bremen.de/~wie/Secret/SALT-PAPER.rtf](http://www-user.uni-bremen.de/~wie/Secret/SALT-PAPER.rtf). Occorrerà forse precisare che non si tratta di uno pseudonimo ma nemmeno di un parente

<sup>8</sup> G. G. STROUMSA, *Comments on Charles Hedrick's Article: A Testimony*, in «Journal of Early Christian Studies» 11/2 (2003), pp. 147-153.

<sup>9</sup> C. W. HEDRICK, *The Secret Gospel of Mark: Stalemate in the Academy*, in «Journal of Early Christian Studies» 11/2 (2003), pp. 133-145.

<sup>10</sup> B. D. EHRMAN, *Response to Charles Hedrick's Stalemate*, in «Journal of Early Christian Studies» 11/2 (2003), pp. 155-163.

<sup>11</sup> SCOTT G. BROWN, *Mark's Other Gospel. Rethinking Morton Smith's Controversial Discovery*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo (Ontario) 2005. Non sorprende che Carlson abbia recensito, in termini non favorevoli, questo volume, in *Reply to Scott Brown*, in «Expository Times» 117 (2006), pp. 185-188.

intendo nemmeno lontanamente cercare di dirimere la questione, ma era necessario chiarire le circostanze dalle quali la pubblicazione di questo epistolario ha tratto origine. Certo, da profani si rimane talora sconcertati per la finezza e la vastità delle risorse impiegate per alimentare il dibattito, raggiungendo talora sottigliezze così estreme da far apparire l'intera questione risolutamente indecidibile. In altre parole, si ha l'impressione che la lettera di Clemente appaia a taluni critici troppo vera per esserlo realmente. Un'altra strada a senso unico della filologia o, piuttosto, un vicolo cieco? Vere sono, senza dubbio, le lettere di Smith a Scholem e quelle (minori per numero e ampiezza) di Scholem a Smith, ma non di rado è il segreto il loro argomento o, come scrive Smith, la profondità universale che si nasconde dietro le superfici particolari.

Nell'edizione del carteggio di Scholem, che comprende tre volumi, si era avuto un saggio, piuttosto parco, dello scambio di lettere tra questi e Morton Smith. Nel secondo e nel terzo volume, infatti, erano state pubblicate tre lettere di Scholem e, nell'apparato delle note, alcuni passaggi di lettere di Morton Smith a Scholem<sup>12</sup>. Scholem si conferma così un appassionato e instancabile scrittore di lettere, forse l'ultimo del suo genere, se è vero che l'epoca nostra è quella del tramonto dell'epistolografia<sup>13</sup>. Nel caso del carteggio tra Smith e Scholem siamo di fronte a un evento fortunato, perché, com'è noto, Smith dette disposizioni affinché tutte le lettere private presenti nel suo lascito fossero distrutte. Tuttavia, egli aveva inviato a Gerusalemme, su richiesta di Jacob Katz, le lettere che aveva ricevuto da Scholem nel corso di oltre trent'anni, dove sono ora custodite nell'archivio Scholem della Jewish National and University Library insieme a quelle inviate da Smith, che Scholem aveva conservato con la proverbiale cura.

<sup>12</sup> Cfr. G. SCHOLEM, *Briefe II. 1948-1970*, Hrsg. von T. Sparr, Beck, München 1995, pp. 9-11; G. SCHOLEM, *Briefe III. 1971-1982*, Hrsg. von I. Shedletzky, Beck, München 1999, pp. 104-106.

<sup>13</sup> Come si è autorevolmente osservato a giustificazione del progetto di tracciare, dello scrivere lettere, un consuntivo storiografico, cfr. A. PETRUCCI,

Il carteggio presenta un interesse assai più ampio della questione, pure appassionante, ma irrisolta, della scoperta dei frammenti "gnostici" del vangelo di Marco. Tra gli altri motivi Stroumsa sottolinea la questione, a suo dire trascurata, dei rapporti tra Scholem e l'America, in particolare il paesaggio accademico-intellettuale ebraico. Stroumsa si propone così di riequilibrare nel profilo di Scholem i suoi fortissimi legami con l'Europa, in particolare la Svizzera, la Gran Bretagna e, in maniera crescente, la nativa Germania, con la rete di rapporti e delle profonde tracce lasciate nel mondo accademico americano, nonché della penetrazione delle sue opere oltreatlantico. In realtà, non è un caso se il libro più influente di Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, sia nato proprio da un ciclo di conferenze tenute a New York nel 1938. Si tratta per il vero di un fatto ben noto, ma il carteggio mantiene tutto il proprio interesse nel mostrare come Scholem, dietro le quinte, non si stancasse di tessere una tela complessa di relazioni finalizzate a ricevere inviti presso Università americane, recensioni in sedi prestigiose, e insomma nel difendere ed espandere la propria sfera di influenza negli Stati Uniti lungo tutta la propria carriera.

Un ulteriore motivo di interesse, rilevato da Stroumsa, consiste nella messa in rilievo del contributo di Scholem alla prospettiva storico-religiosa, già intelligentemente colta da Elisabeth Hamacher nella sua stimolante tesi di dottorato, che ha posto al centro la questione dei rapporti tra Scholem e la *Religionsgeschichte* in generale<sup>14</sup>, non solo quella ebraica.

Dal canto mio, mi permetto di segnalare che, salvo smentite, il carteggio tra Scholem e Smith è, dell'immenso materiale epistolare che Scholem ha lasciato, forse il più ampio e intimo scambio epistolare con uno studioso non ebreo. Sappiamo di altri rapporti importanti con autori non ebrei e spesso addirittura non precisamente

*Scrivere lettere. Una storia plurimillennaria*, Laterza, Roma - Bari 2008.

<sup>14</sup> E. HAMACHER, *Gershom Scholem und die allgemeine Religionsgeschichte*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 45, Walter De Gruyter, Berlin - New York 1999.

filosemiti, molti dei quali legati alle conferenze di Eranos ad Ascona, ma non mi pare si possa riscontrare niente di simile a questo carteggio quanto ad ampiezza e durata, anche perché con personaggi quali Mircea Eliade, Henry Corbin o Karl Kerényi Scholem poteva intrattenersi *de visu* quasi ogni anno sulle rive del Lago Maggiore<sup>15</sup>. Ma certo non è la distanza a giustificare questo affascinante carteggio, quanto piuttosto la profonda affinità intellettuale che legava i due personaggi in una singolare amicizia. Nondimeno proprio il carteggio consente di misurare anche la differenza dei due caratteri, le diverse opzioni politiche e religiose, che pur restando spesso sullo sfondo, non mancano di influenzare lo scambio epistolare e il suo occasionale incepparsi.

Occorre avvertire il lettore che il carteggio, soprattutto nelle lettere di Smith, contiene alcune intemperanze verbali, del resto tipiche del carattere sanguigno del loro autore, talora ai danni di colleghi, per esempio nella lettera 84, Smith non si perita di chiamare Enrico Castelli, associandolo a Jean Brin, “nitwit”, come dire sempliciotto o peggio. Altrove a fare le spese della rabbia linguistica di Smith è il filosofo ed esperto di Halakah Samuel Atlas (p. 167), gratificato con un rude “the fat little fool”<sup>16</sup>.

Non mancano talora toni esplicitamente razzisti, in particolare nella lettera 87 (p. 146) del 1969: “I might well go to Brown, if they asked me. Columbia is going to be under very strong pressure from Harlem, and it’s anybody’s guess how the racial relations in America are going to go. The

Communists (largely Jewish, I’m sorry to say) and their friends are doing their best to whip up a civil war, and a number of the young negroes are lending themselves to the cause – either from stupidity and ambition or from a deeper self-destructive drive. With such storm clouds on the horizon a quiet port like Providence (negro population negligible) has strong attractions”. In un’altra lettera del 1972 (n. 92, p. 152), scrive: “Bill Braude and I did not make connections in London. My hotel was a cheap one and they economized by using for staff a lot of foreigners who could scarcely speak English. So when Bill tried to reach me he was told they had no one by my name! I never realized *Smith* was so difficult to recognize”. Come si può desumere anche da quest’ultima citazione, il tentativo di Smith è quello di fare dello spirito, non sempre riuscendoci. Talora il lettore resta nel dubbio, come in una lettera del 1961, in cui, riferendo a Scholem di un *black-out* a New York, arriva ad attribuirlo a un complotto comunista. Dobbiamo naturalmente riportare quelle parole al clima della guerra fredda e in particolare ai successi della rivoluzione cubana, nonché al fallito sbarco nella “Bahía de cochinos”, avvenuto poche settimane prima. In ogni caso non può sfuggire l’umorismo che contrassegna l’osservazione di Smith che, Scholem, sempre assai prudente in questo carteggio, non commenta.

Per quanto “stilted”, cioè artificiale o rigido, sarebbe stato assai desiderabile avere, in appendice o in nota, ma anche nel corpo dell’edizione, il tenore originale delle lettere ebraiche

<sup>15</sup> Cfr. S. CAMPANINI, *A Case for Sainte-Beuve. Some Remarks on Gershom Scholem’s Autobiography*, in P. SCHÄFER - R. ELIOR (edd.), *Creation and Re-Creation in Jewish Thought*, Festschrift in Honor of Joseph Dan on the Occasion of His 70<sup>th</sup> Birthday, Mohr Siebeck, Tübingen 2005, pp. 363-400; e ID., *Parva Scholemiana II. Rassegna di bibliografia*, in «Materia Giudaica» 12/1-2 (2007), pp. 291-311, in particolare 301-311.

<sup>16</sup> A titolo di curiosità si può ricordare che il medesimo personaggio era già stato oggetto di una descrizione non proprio benevola, sin dagli anni 1957-58, quando apparve a puntate sul «Forverts» di New York il romanzo in lingua yiddish *Shotns baym Hodson*, apparso postumo in traduzione inglese con il titolo *Shadows on the Hudson*, del futuro premio

Nobel Isaac Bashevis Singer. Del romanzo esiste una traduzione italiana, di Mario Biondi, eseguita sull’inglese: *Ombre sullo Hudson*, Longanesi, Milano 2000. Proprio nelle prime pagine del romanzo compare una figura di filosofo e talmudista a nome Zadok Halperin, dietro al quale, come si è fatto notare (cfr. P. SOCHER, *The Radical Enlightenment of Salomon Maimon. Judaism, Heresy, and Philosophy*, Stanford University Press, Palo Alto [California] 2006, p. 155), si nasconde, con ogni evidenza, proprio Samuel Atlas: “Now he sat in an armchair in Boris’ living room: short, stout, with a protruding belly, a head of white hair, and a pair of thick whiskers that made him look like Nietzsche.” I. B. SINGER, *Shadows on the Hudson. A Novel*, trans. by J. Sherman, Farras, Straus & Giroux, New York 1998, p. 8.

che Morton Smith si è sforzato di scrivere, assieme all'unica lettera che Scholem ha composto in ebraico (si tratta delle lettere 1 [Smith], pp. 1-4; 2 [Scholem], pp. 5-8; 3 [Smith], pp. 8-14).

In generale si può osservare che Smith, per quanto filologo, non era soverchiamente preciso, in particolare nel ricordare i nomi, per esempio quello della moglie di Scholem, storpiato in vari modi o la località dove si svolgevano gli incontri di Eranos, ai quali Smith prese parte con un contributo nel 1981, spesso chiamata Ancona anziché Ascona. Forse si tratta di un eccesso di empatia da parte dell'editore, ma non pare giustificabile se si intende il compito di un editore di materia-

li contemporanei come derivato dall'esigenza di identificare riferimenti oscuri e aggiungere nomi a cognomi: qui alle pp. x e xi dell'introduzione, troviamo due sviste spettacolari: il filosofo Ernst Bloch, citato in un elenco di esuli ebrei diventa inspiegabilmente "Max Bloch"<sup>17</sup>, mentre poco dopo, in un elenco di studiosi che hanno influenzato Scholem nel suo decennale confronto con lo gnosticismo e le origini del cristianesimo, compare un "Max (*encore!*) Lidzbarski" al posto di Mark Lidzbarski. Tuttavia l'elenco degli errori, che non avrebbero resistito a un'accurata revisione, è ben più nutrito<sup>18</sup>. Questa trasandatezza, che Smith avrebbe severamente censurato e

<sup>17</sup> Che era il nome di suo padre.

<sup>18</sup> Come mostra il seguente *errata corrige* che non si pretende esaustivo: pagina viii, nota 2, linea 3 Kabbala / Kabbala; p. ix, l. 17 Carpoeratians) / Carpoeratians; p. xii, l. 31: religionsgeschichtlich / religionsgeschichtlich; p. xiii, n. 14, l. 3: 1975/ 1973; p. 2, l. 9: 19th / 18th (come dimostra il riferimento a Vathek di William Beckford, ma potrebbe trattarsi di un errore di Smith, nel qual caso sarebbe stato appropriato, qui come in altri casi dove gli errori si annidano nel testo e non nelle note, un *sic* editoriale); p. 3, n. 20, l. 1: Jakob / Jakob; p. 4, n. 2, l. 2: Picco / Pico; p. 6, l. 25 Wiszubski / Wirzubski; p. 13, l. 16: on the hand / on the one hand; p. 20, l. 3: exiting / exciting; p. 20, l. 25: to high / too high; p. 20, l. 26: Madame Blavaltsky / Madame Blavatsky; p. 22, l. 26 Stephan / Stefan; p. 23, l. 5: to learn / to leave; la nota 121 a p. 34 è inesatta, perché suggerisce che il Jewish Institute of Religion e lo Hebrew Union College siano la stessa cosa, ma le due istituzioni si fusero soltanto nel 1950 mentre la lettera commentata qui risale all'anno precedente; a p. 39 Smith fa riferimento a un certo Pfeiffer, con il quale intende conferire, la nota 126 lo identifica con Charles F. Pfeiffer, biblista attivo alla New York University, ma si tratta di un commento fuorviante perché Smith, con ogni evidenza, si riferisce a Robert Henry Pfeiffer (1892-1958) professore a Harvard e *tutor* di Smith; p. 43, l. 9: Mrs. Spingel / Mrs. Spiegel; p. 43, l. 10: Bloomentald / Blumenthal; p. 44, l. 11: Jerus alem / Jerusalem; p. 51, n. 160, l. 5: Halk / Hakl; p. 52, l. 27: be it studied / be studied; p. 53, n. 166, l. 2: Warner Jäger / Werner Jäger; p. 57, l. 20: Wirzubski / Wirzubski; p. 69, l. 13: dept / debt; p. 123, l. 1: Wirzubski / Wirzubski; p. 137, n. 319: il contenuto della nota, che fa riferimento alla traduzione inglese, apparsa nel 1989, dell'opera di Tishby, è anacronistico, la nota dovrebbe semmai rin-

viare a I. Tishby, *Mishnat ha-Zohar*, vol. II, Mosad Bialik, Jerusalem 1961; p. 141, l. 12: are offender / an offender; p. 143, n. 339, l. 4: 1975; 1973; p. 144, l. 12: Featschrift / Festschrift; p. 151, n. 359, l. 4: il riferimento a un articolo di Amos Funkenstein dedicato a Scholem è errato, „Gershom Scholem: Kairos und Charisma“ non esiste. Funkenstein ha pubblicato in inglese un articolo, apparso su «History and Memory» 4 (1992), pp. 39-52, dal titolo *Gershom Scholem: Charisma, Kairos, and the Messianic Dialectic*. Dell'articolo è apparsa anche una versione tedesca, ma il titolo e la sede di pubblicazione sono le seguenti: *Gershom Scholem: Charisma, Kairos und messianische Dialektik*, in P. SCHÄFER – G. SMITH (Hrsg.), *Gershom Scholem zwischen den Disziplinen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, pp. 14-31. A p. 153, l. 17: having me sent / having sent me; p. 153, n. 365, l. 1 Alfons A. Barb (born 1901) / Alfons A. Barb (born 1901 – d. 1979); p. 154, n. 369, l. 2: *De arte cabalista / De arte cabalistica*; p. 155, n. 374, l. 2 Gospel / Gospel; p. 155, n. 375, l. 1: the traditional appended / the traditional epitheton (or formula *vel similia*) appended; p. 163, n. 389, ll. 1 e 3: Aramic / Aramaic; p. 172, il richiamo numero 404, presente in esponente nel testo, non corrisponde alla nota che reca tale numero, riferita invece all'esponente 405; pp. 172-173, le note 405 e 406 sono una il doppione dell'altra; p. 180, l. 14: I most try / I must try; p. 181, l. 6: adopt to American life / adapt to American life; p. 183, l. 7: malestrom / maelstrom; p. 186, l. 4: *Italian Semper adventure* (confesso di non comprendere il testo, forse si tratta di un errore di lettura?); p. 189, n. 441, l. 1: Baseliga / Basesgia; p. 198, l. 27: *on the Gospels / in the Gospels*; p. 199, l. 1: *Paulis / Paulus*; p. 199, l. 24: *Graeco-Period / Graeco-Roman Period*; p. 200, l. 9: *Pseudoymität / Pseudonymität*; p. 201, l. 9: command if both / command of both.

Scholem incenerito, dipende forse dal fatto che il lavoro è stato eseguito da due studenti di Stroumsa, Sharon Weisser e Yonatan Moss, mentre solo in seguito Stroumsa è intervenuto per rendere uniforme il lavoro, senza dare l'ultima mano.

Infatti, anche il corredo bibliografico nelle note lascia talora a desiderare, per menzionare solo un paio di esempi: a p. 22, lettera 8 del 9 maggio 1947, Smith ringrazia Scholem per un articolo che gli ha inviato, in cui si sottolinea l'importanza di Stefan George sulla formazione del collega scomparso Hans Lewy. Ora, nell'apparato si trascura di menzionare, come sarebbe stato opportuno a servizio del lettore, di quale articolo si sta parlando: Scholem e, come apprendiamo da Smith, la vedova di Lewy prima di lui, gli avevano spedito copia di un opuscolo intitolato *Dr. Yochanan Lewi z"l* [5]661-[5]705. *Devarim še-ne'amaru be-azkarah ba-universitah ha-ivrit be-yom y"g be-kislew tš"v* (18-11-45), The Hebrew University, Jerusalem 1946. In questo opuscolo, alle pp. 12-18, si legge il necrologio di Hans Lewy pronunciato da Scholem a un mese dalla scomparsa.<sup>19</sup> A p. 41, nella lettera 23 del 6 gennaio 1950, Smith accusa ricevuta di una copia della rivista «Commentary» fattagli inviare da Scholem: le osservazioni di Smith sull'iconoclastia non si comprendono senza un riferimento, qui purtroppo assente, all'articolo di Scholem che vi era contenuto: *The Curious History of the Six-Pointed Star. How the "Magen David" became the Jewish symbol*, in «Commentary» 8 (1949), pp. 243-251.<sup>20</sup> Un controllo poco accurato ha poi causato una certa confusione nelle note 396 e 397 a p. 170, laddove si afferma che il volume scholemiano, apparso nel 1976, dal titolo *Pirge yesod ha-qabbalah u-semaleah*, conterrebbe la traduzione riveduta di G. Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Rhein Verlag, Zürich 1960, mentre quel libro riunifica in un solo volume anche un altro titolo scholemiano, ovvero *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, Rhein Verlag, Zürich 1962. I capitoli che Smith loda provengono da entrambi i volumi, dei qua-

li esiste anche una traduzione inglese, non solo *On the Kabbalah and its Symbolism*, citato alla nota 396, ma anche *On the Mystical Shape of the Godhead*, Schocken, New York 1991. Infine: una bella lettera di Smith a Scholem (n. 112 del 21 luglio 1980) viene sollecitata dalla lettura della recensione che Scholem ha dedicato alla biografia di Henry Austryn Wolfson scritta da Leo W. Schwartz, apparsa postuma nel 1978<sup>21</sup>. Sarebbe stato opportuno, soprattutto ora che il testo originale della recensione è consultabile online nell'archivio storico della rivista su cui è apparsa, offrire in nota gli estremi bibliografici: G. Scholem, *The Sleuth from Slobodka*, in «Times Literary Supplement» n. 4001 (23 novembre 1979), p. 16.

Grave è poi la palese insufficienza dell'indice dei nomi, che in un carteggio dove non manca il *gossip* e che si legge anche come un *Who's who* degli studi neotestamentari, patristici e rabbinici, rappresenta il primo indirizzo cui il lettore si rivolge. L'indice pubblicato in appendice al volume si limita a un minimo di riferimenti tematici e ai soli nomi di autori antichi, mentre per quelli medievali non è chiaro perchè sia presente Meister Eckhart e assenti Nachmanide o Maimonide, pure ricordati nella medesima lettera, in cui Scholem esprime tutta la propria sfiducia nei confronti della serietà e credibilità di Amos Funkenstein (come ovvio, in quanto *yored*, cioè uno che aveva lasciato Israele per la Germania prima e per gli Stati Uniti poi, e in quanto allievo del vituperato Jacob Taubes).

Il fatto che le lettere di Smith siano più numerose di quelle di Scholem trova almeno due spiegazioni che non si escludono a vicenda: da un lato Scholem era più ordinato e ha traslocato meno di Smith, d'altro lato non sempre Scholem ha risposto a Smith e in ogni caso non con la stessa ampiezza, soprattutto nella prima fase del carteggio per l'evidente squilibrio di rango accademico e per la più giovane età dell'americano. Tuttavia l'epistolario mostra anche un progressivo avvicinamento dei due interlocutori

<sup>19</sup> Il necrologio è stato ristampato in G. SCHOLEM, *Devarim Be-go*, Tel Aviv 1976, pp. 479-486.

<sup>20</sup> A sua volta l'articolo era apparso originariamente in ebraico, nell'almanacco «Luach ha-Aretz» del 1948, pp. 148-163.

<sup>21</sup> L. W. SCHWARTZ, *Wolfson of Harvard. Portrait of a Scholar*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1978.

che passano dal “dear Professor” al “dear Gershom”, “dear Morton”, il che permette all’impertinente Smith un paio di osservazioni facete. In un caso Smith, lamentando scherzosamente che Scholem non perdeva occasione per trascorrere lunghissimi soggiorni all’estero, scrive: “I suppose that as a Biblical Zionist you can justify your chronic absence from Israel by the obligation to perform Alia at least three times a year” (p. 183, 1 agosto 1980).

E ancora, a commento dell’autobiografia di Scholem, apparsa nel 1977, Smith osserva, cogliendo un punto che non dovette far piacere al suo interlocutore (lettera 115, p. 185, del 6 gennaio 1981): “Thanks for offering me a copy of the English translation of *From Berlin to Jerusalem*, but I’ve almost finished the German and haven’t had much difficulty with it; except for an occasional word or idiom it goes quite easily and is delightful. What I don’t get is the reason for the basic belief that ancestry entails some sort of obligation to perpetuate the language, literature, and ethnic peculiarities of one’s ancestors. Thanks be to the non-existent, I feel no such obligation to devote myself to Anglo-Saxon, nor want to go back to England or try to revive the British Empire”. Qui Smith si è forse spinto un po’ troppo oltre, come sembra mostrare il fatto che, di qui alla morte di Scholem, avvenuta nel febbraio 1982, abbiamo diverse lettere di Smith a Scholem (3 marzo, 4 aprile, 2 maggio, 9 settembre, 10 gennaio 1982), ma nessuna risposta si è conservata e, a quanto si ricava dalle lettere di Smith, un solo biglietto in cui si accusava ricevuta dell’invio di alcune fotocopie e un’altra breve nota con dettagli di ordine logistico, sono andati perduti. Difficile resistere alla tentazione di attribuire l’assordante silenzio di Scholem al fatto che non avesse gradito questa specifica dissacrazione. *Unicuique sanctus inviolabilisque suus*, verrebbe da dire.

<sup>22</sup> J. BLAU, *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*, Columbia University Press, New York 1944.

<sup>23</sup> S. CAMPANINI, *Some Notes on Gershom Scholem and Christian Kabbalah*, in J. DAN (ed.), *Gershom Scholem (1897-1982). In memoriam*, vol. II, «Jerusalem Studies in Jewish Thought» 21, The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 2007, pp. 13-33, in particolare p. 30.

Vorrei segnalare, inoltre, un passaggio di speciale interesse, nella lettera 2 (9 aprile 1945), Scholem afferma, nell’ipotesi che il suo editore Salman Schocken gli lasci il tempo di rivedere con ampiezza *Major Trends in Jewish Mysticism*, parlando del volume di Joseph Blau sui cabbalisti cristiani del Rinascimento<sup>22</sup> (che non ha ancora letto), di considerare l’idea di aggiungere un capitolo sulla *qabbalah* cristiana. Vale la pena di leggere le parole di Scholem, seppure nella traduzione inglese di Yonatan Moss e non nell’originale ebraico (pp. 7-8): “I am considering whether I should perhaps incorporate in the expanded version of my book also a chapter of my own on the Christian Kabbalah. This would, however, hardly qualify as a major trend in *Jewish* mysticism! But the matter is surely stimulating and I have a thing or two to say about it”.

Come mi era occorso di rilevare in passato<sup>23</sup>, sulla scorta di un’osservazione di Joseph Dan<sup>24</sup>, ma ovviamente senza conoscere questa lettera, Scholem collegava in modo automatico *qabbalah* cristiana e antisemitismo: lo dimostra la frase successiva nella lettera: “Perhaps some time you could write us candidly about the state of anti-Semitism where you are”. (vale a dire, negli Stati Uniti) “Does it appear to have changed over the course of the four years you were away from your country?”. Questo accenno al progetto, poi non realizzato nella versione riveduta di *Major Trends*, apparsa nel 1946 e nemmeno nelle successive, costituisce il primo nucleo dell’articolo che Scholem pubblicherà in tedesco, nel 1954, quale contributo alla miscelanea in onore di Leo Baeck, un testo pionieristico e fondamentale negli studi sulla *qabbalah* cristiana<sup>25</sup>. Anche in quell’articolo Scholem non farà mistero della propria persuasione che vi sia uno strettissimo legame, quasi di natura

<sup>24</sup> Cfr. J. DAN, *Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History*, New York University Press, New York – London 1987, pp. 237-239.

<sup>25</sup> G. SCHOLEM, *Zur Geschichte der Anfänge der christlichen Kabbala*, in *Essays Presented to Leo Baeck on the Occasion of His Eightieth Birthday*, East and West Library, London 1954, pp. 158-193.

essenziale, tra l'interesse cristiano per la mistica ebraica in età umanistica, e le attività fraudolente e interessate di un manipolo di apostati. Anche in questo caso, come nella interessantissima lettera di Smith dedicata in larga misura ad Aleister Crowley (del 26 novembre 1945), si intrecciano temi e problemi di comune interesse: la magia, l'esoterismo, l'antinomismo e, almeno in Smith, una malcelata attrazione per talune personalità che, usando le parole che Goethe aveva trovato per definire Byron, mescolano "Kühnheit, Keckheit und Grandiosität"<sup>26</sup> [audacia, sfacciataggine e grandiosità]. Goethe prosegue il colloquio con Eckermann aggiungendo: "Dobbiamo guardarci dal cercare [l'edificazione] solo in ciò che è decisamente puro e morale". Siamo, come si vede, al confine di quello che Scholem, suo celebre doganiere, chiamava il demoniaco.

Scholem fu per Smith un maestro, un mentore, una fonte d'ispirazione e un amico. Se si considera che Smith aveva tanti nemici nel mondo accademico e che Scholem non era affatto tenero con i non ebrei (anche nel carteggio si trovano osservazioni in questo senso, per esempio sul conto del domenicano André-Jean Festugière, decorato, proprio come Scholem e come Wolfgang Schadewaldt, della medaglia *Pour le mérite* della Repubblica Federale Tedesca, accusato di essere "a furious antisemite"), non possiamo che rilevare, per contrasto il carattere insolito e rimarchevole di questo epistolario.

Siamo dunque grati a Guy Stroumsa per la sua edizione, perchè ci permette di gettare uno sguardo su un mondo che si è appena dissolto e, allo stesso tempo, ci invita a misurare la distanza che già ce ne separa. I rapporti tra le discipline accademiche, com'è ovvio, ma convie-

ne ripeterlo e vederlo inscenato in questo vivace dittico, sono sempre rapporti umani tra persone, tra caratteri che, anziché irrigidirsi nel tipo o macchietta, si mostrano particolarmente mobili e dai confini fluidi, proprio quando entrano in contatto, e vorrei aggiungere, soprattutto allora. Questo carteggio, dunque, si rivela assai rilevante dal punto di vista pedagogico, anche se forse non proprio nel senso che si augurava Smith, il quale, in una lettera a Fanja Scholem (*née* Freud), riteneva esso non dovesse servire tanto ad accrescere la fama di Scholem o di Smith che, nel bene e nel male, poggia su altre ben più solide basi, ma "for the sake of the students, who need some recognizedly great figures to inspire them".

C'è un'osservazione, fatta quasi *en passant* da Smith e già posta in rilievo da Stroumsa, risalente a una lettera del 27 settembre 1976 (n. 104), in cui Smith, per lodare Scholem, finisce, come avevano fatto altri, per identificarlo con l'oggetto più importante dei suoi studi, Shabbatay Zwi. Il tenore delle parole di Smith è così inimitabile che conviene riferirle direttamente: "I think I've learned more about Jesus from you and Shabbatai Zvi (I'm sometimes not sure which is which) than I have from any other source except the gospels and the magical papyri" (p. 170). Questa dichiarazione, che fa il paio con quella di Leo Strauss, secondo cui la biografia di Shabbatay Zwi potrebbe essere intesa come un'[auto]biografia del popolo ebraico nel suo insieme, non possono non farci pensare alle parole che Clemente Alessandrino, nella lettera resa pubblica da Smith, avrebbe scritto a Teodoro a proposito dei Carpocraziani (da intendere, secondo quanto scrive Scholem a Smith, come i frankisti dell'antichità): *oude gar*

<sup>26</sup> Cfr. lettera 2, p. 11. Smith, che cita a memoria, inverte i primi due termini e scrive "Keckheit, Kühnheit und Grandiosität". La citazione proviene dai Colloqui con Eckermann (parte II, 16.12.1828), cfr. J. P. ECKERMANN, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, hrsg. v. F. Bergemann, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1987, p. 286. Se si consulta l'apparato di questa edizione, si viene a sapere che gli ultimi tre capoversi, compreso il testo da noi citato sono stati aggiunti in bozze da

Eckermann (la memoria che viene in soccorso?), a titolo di "riempitivo" [Seitenfüller]. Ora, se si dà uno sguardo alla p. 318 della già citata edizione delle lettere autentiche di Ignazio di Antiochia, proprio di fronte alla prima pagina del manoscritto scoperto da Morton Smith, si legge la frase, che già aveva suscitato i sospetti di Bart Ehrman (art. cit., p. 156), riferita alla molesta creatività di un falsario: *Plures enim paginas implebat impudentissimus iste nebulo*.

*panta talethe aletheia* ovvero, nella traduzione di Smith: “For not all true things are the truth”. Un esergo perfetto, insieme al suo inverso “non tutti i falsi sono la menzogna”, per queste lettere salvate dalla distruzione ma ancora a rischio di fraintendimento, come d'altronde ogni testo scritto. Tra verità e finzione, tra ritratto e soggetto, cade l'ombra di questo memorabile carteggio, lasciando ogni illusione sulla possibilità di ricostruire agevolmente lo “Scholem storico”

o lo “Smith storico” a beneficio di qualche critico in malafede e per l'edificazione degli ultimi, improbabili, ingenui.

Saverio Campanini  
Dipartimento di Beni Culturali  
Università di Bologna, sede di Ravenna  
Via degli Ariani, 1  
I-48100 Ravenna  
e-mail: saverio.campanini@unibo.it

#### SUMMARY

The publication of the correspondence between Gershom Scholem and Morton Smith is an important contribution to the ever-growing interest both scholars are enjoying recently. In this review article the context of the publication is illuminated, as well as some of the numerous questions the personalities of the correspondents raise. Thanks to this publication, general questions are approached such as the possibility that Morton Smith discovery of some fragments of a Gnostic Gospel of Mark at the convent of Mar Saba might have been a forgery, the centrality of the “religionsgeschichtlich” perspective in Scholem's academic profile, the “expansionist” campaign of Scholem in the United States of America and his complex relationship towards Christianity and the Christian Kabbalah.

**KEYWORDS:** Gershom Scholem; Morton Smith; Correspondence.



## **INFORMAZIONI SCIENTIFICHE**



Viviana Mulè

## IL II° CONVEGNO DI CALTABELLOTTA SU FLAVIO MITRIDATE MEDIATORE FRA CULTURE NEL CONTESTO DELL'EBRAISMO SICILIANO DEL XV SECOLO

Nei giorni 30 giugno e 1° luglio 2008 si è tenuto a Caltabellotta un Convegno internazionale di studi dedicato a Flavio Mitridate *alias* Guglielmo Raimondo Moncada, orientalista di origine siciliana del XV secolo. Il Convegno è il secondo incontro di studi che il Comune di Caltabellotta promuove su questa enigmatica figura del Rinascimento italiano. Il primo, svoltosi nel 2004 dal titolo *Caltabellotta città natale di Guglielmo Raimondo Moncada nel contesto dell'ebraismo di Sicilia*, aveva dato occasione a studiosi di tutto il mondo di confrontare le ricerche in corso su questo personaggio.

A distanza di quattro anni molti di questi studiosi sono ritornati nella piccola comunità montana di Caltabellotta per un'ulteriore riflessione e un nuovo confronto sullo stato delle loro ricerche.

In apertura alla sessione del mattino della prima giornata il sindaco di Caltabellotta, Calogero Pumilia, ha puntualizzato quanto il convegno fosse l'occasione per un'ulteriore riflessione globale e da punti di vista diversi su Flavio Mitridate e ha sottolineato l'importanza che il recupero della memoria riveste per un'amministrazione locale, nella convinzione che l'investimento sulla cultura possa rafforzare le radici di una comunità e dare le migliori prospettive per il futuro.

A seguire, l'intervento del prof. Pietro Corrao (Università di Palermo) ha sottolineato quanto un convegno come quello su Guglielmo Raimondo Moncada, mostrando i legami tra l'ambiente siciliano e la cultura politica e umanistica del Rinascimento italiano, possa essere una chiave di lettura per delineare il *milieu* degli intellettuali vicini ad Alfonso il Magnanimo e quanto contribuisca a ribaltare la prospettiva storiografica che vede nel Quattrocento siciliano un'epoca di decadenza, in contrasto con l'epoca d'oro della monarchia normanno-sveva. La prospettiva della decadenza spagnola nella Sicilia del XV secolo va, infatti, rivista e la premessa di una nuova visione storiografica è la considerazione del pieno inserimento dell'isola in un contesto politico che è quello della corona d'Aragona, ma soprattutto del regno della Corona d'Aragona sotto Alfonso il Magnanimo. Il nome di Guglielmo Raimondo Moncada richiama inoltre una delle grandi famiglie dell'aristocrazia siciliana che fungono da cerniera con il mondo iberico, uno dei lignaggi che attraversa la storia siciliana con un progetto di egemonia di lungo periodo.

Shlomo Simonsohn (Tel Aviv University), che ha presieduto la sessione del mattino, ha ricordato alcuni momenti salienti della vita di Samuel figlio di Nissim Bulfarachio di Caltabellotta, come si chiamava il nostro personaggio da ebreo prima di convertirsi e di prendere il nome del suo padrino, Guglielmo Raimondo Moncada. Il suo carattere sfuggente, misterioso ed enigmatico lo portava a «nascondersi dietro un muro di equivoci». Simonsohn riconosce l'importanza di questo personaggio per il Rinascimento italiano, tedesco e dei Paesi Bassi, soprattutto per avere introdotto gli studi sulla *qabbalah* e sul misticismo ebraico. Il suo retroterra culturale siciliano porta naturalmente Moncada a sviluppare il suo ruolo di mediatore fra culture. A questo proposito viene ricordato che quello della cultura degli ebrei siciliani è argomento ancora poco chiarito ed esplorato. È stato sottolineato inoltre che, in seguito al primo convegno del 2004, la Biblioteca Comunale di Caltabellotta, che ha trovato nuova sede, è stata dedicata a questo personaggio, il cui amore per le raccolte librerie è ben noto se si pensa alle controversie trascorse per appropriarsi delle biblioteche degli ebrei Salomone de Anello di Agrigento e Borach de Ixey di Caltabellotta.

Moshe Idel, della Hebrew University, non ha potuto essere presente al convegno ma ha inviato la sua relazione su *Vetus Talmud. Yechiel of Paris and Flavius Mithridates*, che è stata letta e tradotta da Saverio Campanini. L'intervento si è occupato di tre aspetti dell'attività di Mitridate: quello di geniale interprete, di famoso convertito e di interpolatore di testi. I testi cabbalistici tradotti da Mitridate sono notoriamente molto difficili, eppure in essi egli si cimentò pur con alcuni errori più o meno volontari, disseminando le sue traduzioni di osservazioni personali ai testi ebraici che ebbero a volte su Giovanni Pico della Mirandola più effetto dello stesso testo originale. Le aggiunte di Mitridate alle sue traduzioni, secondo Idel, avevano lo scopo di colpire Pico, sottolineando gli aspetti magici e cristologici presenti nei testi ebraici. Lo studioso mette inoltre in evidenza la fondamentale differenza tra Moncada ed un altro

maestro di Pico, Yoḥanan Alemanno. Mentre il primo aveva operato una selezione di testi da tradurre fra cui erano preponderanti gli scritti di Abraham Abulafia e di Menahem da Recanati, il secondo aveva tracciato una gerarchia dei testi cabbalistici da tradurre, tenendo presente anche i testi della *qabbalah* spagnola. Mitridate dà la preferenza ai testi di Abulafia e al suo tipo particolare di esoterismo, la *qabbalah* estatica, per l'importanza che il mistico spagnolo attribuisce al linguaggio e alle sue manipolazioni, in particolare, alla formula di esegesi linguistica basata sulla combinazione delle lettere, che enfatizza il ruolo della relazione magica tra le lettere e i nomi divini. Per quanto riguarda il *Vetus Talmud*, cui Mitridate accenna nel *Sermo de passione Domini*, riferendosi ad una serie di libri esoterici scritti prima della nascita di Cristo, Idel nota che prima di lui nel corso di una controversia con cristiani anche Yeḥiel di Parigi aveva adoperato questa espressione.

L'intervento di Nadia Zeldes, di Gerusalemme, con la sua relazione su *Lingua e cultura di un ebreo siciliano mediatore fra culture. Il background ebraico di Flavio Mitridate*, ha affrontato il tema dell'uso dell'ebraico come lingua parlata e scritta dagli ebrei siciliani nel XV secolo, mettendo in evidenza il valore religioso connesso all'ebraico e alle lettere del suo alfabeto nel medioevo ebraico e nel pensiero cristiano e ha analizzato l'uso dell'ebraico nelle opere di Moncada. Se lo studio di numerosi documenti, iscrizioni e sottoscrizioni in giudeo-arabo, ha portato vari studiosi a definire gli ebrei siciliani come "arabofoni", tuttavia, secondo la studiosa, non si può negare che l'afflusso di immigrati provenienti da regioni in cui non si parlava l'arabo deve aver marginalizzato l'uso del giudeo-arabo alla fine del Medioevo. A sostegno della sua tesi vengono citati alcuni documenti, inventari di libri e colophon in ebraico, che mostrano chiaramente che gli ebrei siciliani usavano l'ebraico come lingua parlata e scritta. Tale tesi trova un sostegno in più nel fatto che anche Moncada, per le sue note personali, usa l'ebraico, invece che l'arabo, come avviene ad esempio nel caso del manoscritto di Monaco 246, che Mitridate eredita dal padre Nissim.

La relazione di Angelo Michele Piemontese, dell'Università di Roma "La Sapienza", su *Pico Moncada e Abdala saracenus nella Oratio de hominis dignitate* ha focalizzato il ruolo che Moncada ha giocato non solo nell'apprendimento della lingua araba, ma anche nella conoscenza di testi arabi da parte di Pico della Mirandola e di conseguenza da parte degli umanisti. Oltre alla sicura padronanza di quattro lingue celeberrime, ebraico, caldaico o aramaico, greco e latino, menzionate da Giannozzo Manetti, primo ebraista tra gli umanisti italiani, nell'*Apologeticus* (1455-1456), una corrente dell'umanesimo coevo reputava parimenti celebre una quinta lingua, l'arabo. Il canone della pentade linguistica (ebraico, caldaico, greco, latino e arabo) che rende un umanista completo era stato enunciato per la prima volta da Bartolomeo della Scala, cancelliere e umanista fiorentino, il quale, a sua volta, nell'enunciazione di questo modello umanistico ideale, aveva ripreso una frase della solenne *Oratio de hominis dignitate* (1486) di Pico. Lo stesso conte della Mirandola aveva dichiarato espressamente il suo debito culturale nei confronti del suo precettore, Flavio Mitridate, che durante la redazione di quell'opera gli aveva fatto comprendere l'importanza della conoscenza dei testi arabi e lo aveva istruito nell'apprendimento di quella lingua in cui Moncada era «preceptore peritissimo». L'intervento è stato inoltre dedicato all'analisi del passo iniziale dell'opera di Giovanni Pico della Mirandola *Oratio de hominis dignitate*, opera che pone in massimo risalto la branca araba del sapere, raccordata alla tradizione greco-latina e rivolta alla comprensione cristiana nel quadro del dibattito interreligioso. Lo studioso ha proposto un'identificazione del disputante citato nel passo, *Abdala saracenus*, e ha sottolineato quanto, alla luce della pentade linguistica, per la propria capacità di poliglotta e competenza libraria Moncada risulti una figura di primo piano tra gli umanisti completi.

Dopo le prime relazioni del mattino si è aperta la discussione, è intervenuto Shlomo Simonsohn sulla questione della lingua usata dagli ebrei siciliani, sostenendo che, con la cacciata degli arabi a Lucera da parte di Federico II, l'elemento linguistico arabo che fino ad allora aveva caratterizzato gli ebrei siciliani viene meno e perde il peso che aveva avuto in precedenza. L'arrivo poi nell'isola di ebrei immigrati principalmente dalla penisola iberica fa scomparire l'uso dell'arabo da parte degli ebrei che resta da attribuirsi ad una piccola minoranza.

L'intervento di Mauro Perani, dell'Università di Bologna, su *I colophon dei manoscritti ebraici, cabbalistici e di altro soggetto, copiati in Sicilia nei secoli XIV e XV espressione della cultura ebraica dell'isola*, è stato dedicato all'analisi dei colophon dei circa venticinque manoscritti ebraici copiati in Sicilia che rendono ormai superata l'idea che l'ebraismo siciliano sia stato un ebraismo di "straccioni" e

ignoranti. Lo studio di questi manoscritti, che si trovano dislocati nelle biblioteche di Parigi, San Pietroburgo, Monaco, Oxford, Berlino, New York, Leida, Roma e Modena, dimostra in realtà quanto quello siciliano sia stato un ebraismo di grande vivacità dal punto di vista culturale. Va aggiunto che i manoscritti prodotti e usati dagli ebrei siciliani devono sicuramente essere stati molti di più di quelli sopravvissuti. L'intervento ha tracciato nuove piste e nuove metodologie di ricerca nello studio dei manoscritti che hanno qualche relazione con la Sicilia e dei loro *colophon* come importante fonte di informazioni storiche che, intrecciate alle altre fonti, possono portare nuova luce alle nostre conoscenze dell'ambiente culturale della Sicilia del sec. XV. Alcuni manoscritti, grazie all'indicazione del nome del copista, possono essere ricondotti alla Sicilia, com'è accaduto ad esempio per un manoscritto conservato presso la Biblioteca Casanatense, in cui il copista, Šemuel ben Nissim Abulfarag, è risultato essere Guglielmo Raimondo Moncada.

In seguito agli ultimi interventi del mattino è stata aperta una discussione nella quale hanno preso la parola Angelo Michele Piemontese per puntualizzare come elemento caratteristico dell'ebraismo siciliano sia stata la tradizione e la trasmissione continuata di conoscenze riguardanti i codici arabi e giudeo-arabi, e Nadia Zeldes, che ha chiarito come sostenere che l'ebraico era lingua parlata non significa dire che nel XV secolo gli ebrei siciliani non conoscessero l'arabo. Secondo la studiosa l'ebraismo siciliano presentava caratteri di forte somiglianza con quello spagnolo più che con quello italiano e gli ebrei siciliani come quelli spagnoli conoscevano l'arabo.

Pietro Corrao, intervenendo durante la discussione in riferimento alla relazione di Mauro Perani, ha messo in luce il fatto che, tenendo pur presente la quantità minima di produzione manoscritta ebraica pervenutaci dalla Sicilia, la provenienza di questi intellettuali ebrei non corrisponde all'idea che si ha della gerarchia dei centri siciliani. Alcuni manoscritti sono stati copiati ad esempio a Caltabellotta, a Geraci, nei centri demaniali di Sciacca e Marsala, che emergono come luoghi anche più importanti di quanto non siano Palermo o Trapani. Questo è un tassello di un'immagine di un'area compatta individualizzata che dal punto di vista degli storici generali si va affermando e costruendo come una realtà reticolata e articolata.

La sessione del pomeriggio, presieduta da Pietro Corrao dell'Università di Palermo, è stata dedicata inizialmente alla presentazione del volume degli Atti del I Convegno internazionale di Caltabellotta celebrato nei giorni 23 e 24 ottobre 2004, apparso all'inizio del 2008 a cura di Mauro Perani col titolo *Guglielmo Raimondo Moncada alias Flavio Mitridate. Un ebreo converso siciliano*. Pietro Corrao ha preso la parola e tracciato i vari nuclei tematici intorno al quale si sviluppa il volume. I saggi, che devono l'editing e l'Indice dei nomi a Luciana Pepi, sono arricchiti da un'aggiornata e ricca *Bibliografia Mithridatica* curata da Michela Andreatta e da Saverio Campanini. Il volume raccoglie i saggi di Michela Andreatta, Harmut Bobzin, Henri Bresc, Saverio Campanini, Edna Engel, Viviana Mulè, Mauro Perani, Angelo Michele Piemontese, Angela Scandaliato, Shlomoh Simonsohn, Nadia Zeldes e Mauro Zonta.

La sessione è proseguita con l'intervento di Saverio Campanini, dell'Università di Bologna, su *Elazar da Worms nelle traduzioni ebraico-latine di Mitridate per Pico della Mirandola*. Accanto ad Abraham Abulafia, lo scrittore mistico Elazar da Worms, esponente di punta del pietismo ashkenazita, è uno degli autori più rappresentati nelle traduzioni che Flavio Mitridate ha eseguito su commissione di Giovanni Pico della Mirandola. Infatti, tre manoscritti, attualmente conservati presso la Biblioteca Apostolica Vaticana, contengono opere certamente scritte da lui e, in almeno tre casi, addirittura a lui esplicitamente attribuite per mezzo di acrostici. Nondimeno tali traduzioni hanno suscitato sinora un modesto interesse, in particolare a causa del fatto che Pico, per ragioni cronologiche, poté utilizzarle solo in parte per la composizione delle sue *Conclusiones* del 1486. Uno studio accurato di queste traduzioni, peraltro, rivela interessanti sorprese per gli studiosi. Per menzionare solo due esempi, che potrebbero essere facilmente moltiplicati: si noterà che, contro l'opinione diffusa nella letteratura secondaria, il commento al *Sefer Yeširah* di Elazar da Worms nella versione preservata nei manoscritti vaticani, comprende un ampio sviluppo dedicato alla fabbricazione e animazione di un *golem* mediante ricorso a un uso magico della lingua. Inoltre, nei testi preservati nel ms. «Vaticano ebraico 189», si riscontrano recensioni testuali assai più ampie di quelle preservate nella tradizione ebraica: le traduzioni latine assumono quindi il valore di testimoni primari del testo di alcune opere di Elazar, quali lo *Ša'are sod ha-yihud we-ha-emunah* e, soprattutto, il *Sod raze ha-semukim*. Alcune glosse spiccatamente anti-ebraiche si ricollegano alla *vexata quaestio* della preghiera *Alenu le-šabbeaḥ* nella quale Mitridate riscontra un

riferimento polemico rivolto ai fondatori delle principali religioni antagoniste del giudaismo: nientemeno che Gesù e Maometto, accusa molto diffusa in ambiente ashkenazita, ma quasi del tutto assente da quello sefardita. Si tratta di un elemento importante per contribuire a chiarire la posizione di Mitridate rispetto a tradizioni chiaramente radicate nel mondo germanofono del quale, come è noto, il siciliano Moncada/Mitridate ebbe conoscenza diretta nella prima metà degli anni Ottanta del XV secolo.

Guido Bartolucci, dell'Università di Bologna, che non ha potuto essere presente al convegno ha mandato la sua relazione su *Ut Boemi cum italīs: Flavio Mitridate e l'eresia valdo-hussita*, che è stata letta da Giacomo Corazzol. Le glosse presenti nelle traduzioni cabbalistiche di Flavio Mitridate costituiscono uno spaccato della sua vita e una fonte preziosa per scoprire i suoi interessi e le sue attività culturali. L'intervento ha esaminato alcune delle glosse di Mitridate che riguardano l'eresia hussita e che consentono di indagare un aspetto della cultura di Moncada complesso e lontano dal giudaismo della *qabbalah*. Le glosse rintracciate, che menzionano questa eresia sviluppatasi in seguito alle predicazioni di Jan Hus in Boemia, sono quattro. Viene esaminata, in particolare, quella riportata nel titolo dell'intervento, che, secondo lo studioso, potrebbe riferirsi all'accordo tra hussiti e cattolici al concilio di Basilea del 1431 o all'internazionale valdo-hussita svoltasi in Boemia nel 1467. È da notare che nella seconda metà del Quattrocento in Italia pochissimi sono i riferimenti all'eresia hussita, Mitridate ricorda quindi un avvenimento particolare e allora poco conosciuto del quale potrebbe essere venuto a conoscenza in ambiente romano o fiorentino o durante il suo viaggio in Germania tra il 1483 e il 1485.

Penultima relazione della giornata è stata quella di Giacomo Corazzol, della Freie Universität Berlin, su *Menaḥem da Recanati tra Flavio Mitridate e Pico della Mirandola*, nella quale egli ha analizzato le glosse apposte da Flavio Mitridate alla traduzione compiuta per Pico della Mirandola del *Commento alle preghiere* composto da Menaḥem da Recanati. La traduzione è contenuta nel Ms. Vaticano ebraico 190 e si distingue per una sorprendente quantità di glosse di carattere esplicativo, bibliografico o interpretativo, la cui lunghezza varia da poche parole a più periodi fino ad arrivare ad una glossa di un'intera pagina. Esse si concentrano soprattutto in corrispondenza delle citazioni zohariche, delle invettive contro i filosofi e delle disquisizioni di angelologia e sulla lingua in uso tra gli angeli. Lo studioso presenta e commenta varie glosse giungendo attraverso di esse ad un'interpretazione sulle idee di Mitridate, in particolare, l'insistenza delle citazioni zohariche nelle glosse viene spiegata con lo specifico interesse, di cui Mitridate era a conoscenza, che Pico nutriva per lo *Zohar*.

L'intervento di Angela Scandaliato, dell'AISG, Sciacca, su *Guglielmo Raimondo Moncada e Annio da Viterbo: proposte di identificazione e prospettive di ricerca* – che sarà integrato al momento della pubblicazione degli atti con il contributo di Giuseppe Mandalà – è stato dedicato ad alcuni momenti della permanenza di Guglielmo Raimondo Moncada a Viterbo e ha ipotizzato i possibili contatti intercorsi tra il domenicano Giovanni Nanni, noto agli studiosi come Annio da Viterbo, e Moncada, entrambi presenti nella città di Viterbo tra il 1488 e il 1489. Moncada trova a Viterbo ospitalità e impegno come *magister ludi litterarum* per poco tempo, poiché da fonti dirette risulta che venne imprigionato già dopo il gennaio del 1489. Due note inedite tratte dal volume manoscritto dei *Ricordi dei Priori* conservati presso la Biblioteca Comunale di Viterbo, relative ai mesi di novembre-dicembre del 1489, forniscono alcuni dettagli sul soggiorno viterbese di Mitridate e rappresentano una fonte diretta che consente di seguire con precisione cronologica la sua presenza nella città, con informazioni sullo stipendio (otto ducati e 100 carlini al mese) che spiegano la sua scelta di trasferirsi a Viterbo. Da questi documenti risulta inoltre che Moncada fu fatto prigioniero ancor prima di cominciare ad espletare l'incarico di *magister*. L'ipotesi dei contatti tra Annio e Moncada viene suffragata dalla menzione che il domenicano fa nel suo trattato epigrafico dedicato agli *Octoviri*, i priori di Viterbo, di un *magister talmudista Samuel*, che avrebbe tradotto un'epigrafe parte in greco, parte in «ararateo» e che Annio dimostra di conoscere bene. Il *magister Samuel* menzionato potrebbe essere proprio Moncada, che in tal caso si sarebbe fatto chiamare con il suo nome da ebreo (*Šemu'el* appunto). In altre occasioni, del resto, lo stesso Annio dichiara di avere fatto ricorso nella composizione delle *Antiquitates* all'aiuto del *Samuel noster* per l'interpretazione della lingua ebraica e nelle questioni riguardanti la *qabbalah*. L'ipotesi degli studiosi sembrerebbe verosimile se si considera che in quegli anni a Viterbo nessun altro personaggio appare in grado di destreggiarsi nella traduzione di più lingue e in questioni cabbalistiche.

Nella discussione del pomeriggio Saverio Campanini è intervenuto in relazione all'ipotesi avanzata da Angela Scandaliato nella sua relazione, relativa alla possibile identificazione del Samuel talmudista,

menzionato da Annio da Viterbo, con Flavio Mitridate. Campanini al riguardo ha espresso il suo dissenso, perché secondo la sua opinione nessuna delle persone cristiane con cui Mitridate è entrato o rimasto in contatto, ha mai saputo il suo nome da ebreo e, quindi, pare assai difficile che lo abbia rivelato ad Annio. Senza una prova o un appiglio, secondo Campanini, questa ipotesi resta debole”.

L'ultima sessione del convegno, tenutasi la mattina del primo luglio, e presieduta da Angelo Michele Piemontese, ha avuto inizio con la relazione di Mauro Zonta, dell'Università di Roma “La Sapienza”, su *Moncada filosofo nelle sue traduzioni*. Zonta, che nel suo intervento al precedente convegno di Caltabellotta del 2004 aveva affrontato la questione di Moncada come traduttore dell'opera di Maimonide, ha ripreso e arricchito il precedente lavoro offrendo una rassegna completa delle traduzioni di Moncada, sicure o ancora più o meno incerte, dall'ebraico al latino e viceversa, di testi parzialmente o totalmente di carattere filosofico. Sono state prese in esame le seguenti traduzioni: latino-ebraica dell'*Ars Brevis* di Raimondo Lullo, ebraico-latina al *Commento al Cantico dei Cantici* di Levi ben Gershom, ebraico-latina di *Maimonde*, dello *pseudo-Maimonide* e dello *pseudo-Galeno*, ebraico-latina delle tre opere di Šem Tov Ibn Falaquera e, infine, la traduzione ebraico-latina del *Libro del sillogismo retto* di Gersonide, di attribuzione incerta. Lo studioso conclude affermando che Moncada, finora conosciuto come traduttore di scritti cabbalistici e quindi indirettamente come uno dei fondatori della cosiddetta «*Qabbalah* cristiana», ha coltivato altresì interessi filosofici, ma di una filosofia eclettica e aperta a tutte le influenze, aristotelismo, ma insieme e in accordo col platonismo nelle sue varie forme, in linea con le tendenze di quel particolare momento storico.

A seguire la relazione di Benoît Grévin del CNRS, Parigi, su *Flavio Mitridate glossatore del Corano*, in cui il relatore ha preso in esame la traduzione e le glosse di Guglielmo Raimondo Moncada al Corano in giudeo-arabo, conservato nei fogli 51-156 del Ms. Vaticano ebraico 357. Le annotazioni al Corano riportate sono in latino, in ebraico e in giudeo-aramaico. Il lavoro di Moncada, afferma Grévin, che ha studiato il suo metodo di lavoro e la sua tecnica di analisi del corano, si sviluppa lungo due linee: il completamento del testo tradotto e l'esegesi coranica nelle annotazioni interlineari e al margine del testo in caratteri ebraici. Partendo dal confronto delle traduzioni del Ms. Vaticano 357 con altre traduzioni del Corano realizzate da Moncada (le sure XXI e XXII dell'«*Urbinata* latino 1383», conservato presso la Biblioteca Apostolica Vaticana), lo studioso rivela alcuni limiti delle conoscenze arabe del traduttore, dovute probabilmente ad uno squilibrio nelle sue conoscenze linguistiche che sembrano prossime ad un dialetto giudeo-arabo. Le note esegetiche del manoscritto sono l'elemento più spettacolare del manoscritto di fronte alle quali si pongono tre problemi: la fonte di ispirazione, la qualità del lavoro effettuato, le estrapolazioni riferite sia a lui che ai possibili lettori delle sue glosse.

Il Presidente della sessione Angelo Michele Piemontese ha aperto la discussione riferendosi alla relazione di Grévin e ponendo alcuni interrogativi ai quali i futuri studi dovrebbero trovare una risposta; tra gli altri, il problema della presenza o meno di un collaboratore a fianco di Moncada, come appare evidente nel Ms. *Urbinata* latino 1383, dove compare un altro scriba insieme a Moncada, anzi, forse, anche un calligrafo. Da chiarire ulteriormente anche il problema, già in parte affrontato da Benoît Grévin, di quali fossero i testi e i commentari al corano che Moncada aveva a disposizione al momento della realizzazione delle sue traduzioni. Grévin è intervenuto affermando che quello della presenza o meno di collaboratori a fianco di Moncada nelle traduzioni dall'arabo è ancora una ricerca aperta e che merita un'analisi approfondita anche il latino delle glosse dove affiorano «tonalità siciliane».

La relazione di Giuseppe Mandalà, dell'Istituto di Studi Umanistici, Firenze, ha trattato de *Il maestro del padre di Flavio Mitridate: lo spagnolo Yiṣḥaq ibn al-Aḥḍab nella Sicilia di fine Trecento*, ha fornito un contributo inedito sulla figura di Yiṣḥaq ben Šelomoh ben Šaddiq ibn al-Aḥḍab, esegeta, astronomo, matematico, traduttore e poeta castigliano, vissuto in Sicilia tra l'ultimo decennio del secolo XIV e la prima metà del secolo seguente. Mandalà ha messo a fuoco il contesto storico siciliano in cui Ibn al-Aḥḍab ha vissuto e operato, anche alla luce dei legami intercorsi con Nissim Abu l-Faraj, padre di Šemu'el *alias* Guglielmo Raimondo Moncada. Grazie ad accurate indagini condotte sulla biografia del personaggio lo studioso ha acclarato una fino ad oggi mai proposta identificazione tra Yiṣḥaq ibn al-Aḥḍab e Gaudio *Alachadeb* o *Abenladeb* (con numerose varianti del nome di famiglia), ebreo residente a Palermo citato, insieme ai figli, in parecchi documenti siciliani. Grazie a tale identificazione la biografia di questo personaggio si arricchisce di nuovi, inediti e inaspettati particolari. L'intervento ha inoltre

messo in luce molti aspetti della trasmissione delle conoscenze astronomiche di Ibn al-Aḥḍab /Abenladeb a Moncada, anche tramite la figura del padre di quest'ultimo, Nissim, che fu allievo del castigliano, come attestato dai Mss. ebraici Casanatense 202 e Monaco 246 che furono poi trasmessi al figlio Šemu'el.

Federico Dal Bo, della Freie Universität Berlin, con la sua relazione su *Una lettura dall'“Epistola ai Romani” nella traduzione latina de “Le Porte della Giustizia” di Yosef Gikatilla eseguita da Mitridate per Pico della Mirandola*, si è occupato della traduzione dall'ebraico al latino, realizzata da Mitridate per Pico, dell'opera *Ša'are seđeq* di Yosef Gikatilla, un testo introduttivo alla *qabbalah*. Il lavoro del traduttore è spesso di ottima qualità e la traduzione è rigorosa, anche se non mancano comunque fraintendimenti ed errori. Molto numerose sono le glosse e le valutazioni sul rapporto tra Moncada e il committente; lo studioso si è soffermato in particolare su una lunga glossa, dove Moncada fa esplicito ricorso ad una citazione del Nuovo Testamento, come l'*Epistola ai Romani* di Paolo per spiegare un passo del *Ša'are seđeq* nel quale Gikatilla cerca di spiegare il motivo per cui Abramo è il padre degli ebrei e di tutte le genti. Il ricorso a tale citazione paolina, sostiene Del Bo, ha finalità pedagogica e didattica nei riguardi di Pico, ma offre a Moncada la possibilità di coniare neologismi, di presentare una *ghematria* e di creare un'interpolazione del testo originale ebraico.

Angelo Michele Piemontese ha delineato le riflessioni conclusive del convegno. Rispetto al precedente incontro di quattro anni fa le relazioni e le discussioni hanno mostrato che sono stati compiuti notevoli passi in avanti nella ricerca intorno alla figura di Guglielmo Raimondo Moncada. È necessario tuttavia ancora decifrare una grande quantità di codici e cominciare a redigere un elenco completo delle traduzioni di Moncada.

Viviana Mulè  
Università di Palermo  
Corso Vittorio Emanuele 113,  
92019 Sciacca (AG)  
e-mail: niamh76@libero.it

## **RECENSIONI**



*Il 'giardino' degli ebrei: Cimiteri ebraici del Mantovano*, a cura di ANNAMARIA MORTARI e CLAUDIA BONORA PREVIDI, collana: Corpus Epitaphiorum Hebraicorum Italiae, 1, Firenze, Editrice La Giuntina, 2008. pp. XXVII + 465.

*Il 'giardino' degli ebrei* inaugurates a series founded by Mauro Perani entitled "Corpus Epitaphiorum Hebraicorum Italiae" (CEHI), which is to include the entire corpus of Italian Hebrew epitaphs. The volume commences with a section on burial in Jewish tradition, with chapters by various scholars on mourning in Jewish tradition, the Jewish cemetery, the Hebrew epitaph as a literary genre and the sepulchral monuments of the Mantovano. The heart of the book is the actual inscriptions from the Jewish cemeteries in ten Mantovano communities: Mantova, Bozzolo, Gazzuolo, Ostiano, Pomponesco, Revere, Rivarolo Mantovano, Sabbioneta, Sermide and Viadana. The inscriptions are preceded by brief chapters, by a team of scholars, about the history of each Jewish community and its cemetery or cemeteries. These discussions are enriched by copious photographs of high quality, as well as illustrations, such as maps and technical drawings.

The volume publishes a total of 225 inscriptions: Gradaro: 23; San Giorgio: 16; Bozzolo: 26; Ostiano: 39; Pomponesco: 16; Revere: 23; Rivarolo Mantovano: 5; Sabbioneta: 44; Viadana: 33. The sections on Gazzuolo and Sermide provide information about the cemeteries, but no epitaphs. Most of the epitaphs date from the nineteenth and twentieth centuries, except for Gradaro, which has material from the earliest period of Jewish settlement in Mantova. For Mantova the volume includes data, including epitaphs, culled from an autograph manuscript entitled *Zikhronot* or *Memorie*, by Marco Mortara, a leading rabbi in the Jewish community of Mantua in the second half of the nineteenth-century.

During the research leading to this volume Mauro Perani discovered about twenty old unknown or lost tombstones from the old Jewish Cemetery of Mantua, located in the Gradaro quarter. Among them was the cylindrical stone of Moses Zacuto, discovered in 1952/53 by Vittore Colorni and Shlomo Simonsohn in a warehouse of building materials and purchased by them. The whereabouts of the tombstone were unknown for a time, but it was recently rediscovered by Perani at the Diocesan Museum of Mantua. Unfortunately, the upper half of the tombstone is missing. After the book was printed, Perani also discovered the cylindrical stone of Rabbi Leone Briel, a disciple of Zacuto, at the Museo di Palazzo Ducale in Mantua. Briel's epitaph is included, but the text is taken from a manuscript transcription, rather than from the original stone. Some observation on the text from the original and a picture of the cylindrical tombstone, together with another newly found burial stone, are now published in an *Addenda* to the book on the cemeteries of Mantovano, here in this issue of "Materia giudaica" (see. pp. 282 f and Figg. 5a-b-c of the colour plates).

For each epitaph the following information is provided: a serial number; the name of the deceased and date of decease; a photograph; a transcription of the original Hebrew epitaph; an Italian translation; annotations to the Hebrew text that explain terms, usages and literary conventions (such as the rhyme scheme) and add supplementary philological and bibliographical information. There is no systematic discussion of the stones' orthography and artistic features, such as shape and decorative elements. The stones' measurements are also not provided.

The treatment of the inscriptions is generally very good, with few errors in transcription. Understandably, older tombstones prove more difficult to decipher. The greatest difficulties are to be found in the section on Revere: p. 298, #5: line 6 should read *huvat ele*, not *huva tele*; p. 299, #7: Malvina's husband's name is Gur Aryeh, rather than Avia; p. 300, #10, l. 6: should read *le-seder ve-nihalu*, not *le-qeder ve-nihalu*. The line refers to Ex. 32:13 and thus indicates that death occurred during the week of the pericope (i.e. *seder*) *Ki Tissa*, which in 1852 fell on March 13<sup>th</sup>. More precisely, Ester died on the evening of Wednesday, March 10<sup>th</sup> (and not on the 11<sup>th</sup>); p. 302, #14: multiple errors in transcription; p. 305, #19, l. 7: the Italian translation should read "ha conservato cara la fede," not "amico della fede," as in Ps. 37:3; line 8 should read *hesed*, not *hemed*.

The volume includes an article by Michela Andreatta on the Hebrew epitaph as a literary genre. This article is particularly worthy of note, because it breaks new ground in the study of the Hebrew epitaph, since the bibliography of literary studies of Hebrew epitaphs is extremely

sparse<sup>1</sup>. Epitaphs from early modern Italy are a particularly fruitful field of inquiry, because they usually take the form of poems, unlike Jewish epitaphs from northern and eastern Europe or the Islamic realm. Andreatta surveys the themes and literary characteristics of the Italian epitaphs, and she also discusses the conceit of the fictitious epitaph in medieval and early modern Hebrew literature.

The various chapters on the Jewish communities and cemeteries also point the way to a methodology with the potential to yield a more profound understanding of Italy's Jewish tombstones. The key is the integration of the study of tombstones with other kinds of sources about the community's social and cultural life. Apart from the insights to be gleaned from a literary analysis of the inscriptions, the data recorded on the tombstone can profoundly enhance our image of the socioeconomic life of an Italian Jewish community, its demography and family structure. The stones themselves are a rich resource for material culture studies, pertaining to architecture as well as art, through analysis of decorative techniques and orthography, and their comparison with other art forms.

*Il 'giardino' degli ebrei* represents a breakthrough in the study of Italy's Jewish tombstones, rich in new information and sumptuously presented. It is the first in the *Corpus Epitaphiorum Hebraicorum Italiae* series, with a volume on the Jewish cemetery of Lugo soon to appear, followed by those on the cemeteries of Finale Emilia, Pesaro, Sinigallia, Ancona, Correggio, Cento, Rome, Bologna and more. We eagerly anticipate further volumes of the same high quality of scholarly research and aesthetic presentation.

David Malkiel  
Golda and Israel Koschitzky  
Department of Jewish History  
Bar-Ilan University  
52900 Ramat-Gan, Israel  
e-mail: davidmalkiel@gmail.com

BENJAMIN RICHLER (ed.), *Hebrew Manuscripts in the Vatican Library*. Catalogue Compiled by the Staff of the Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts, the Jewish National and University Library, Jerusalem, Palaeographical and Codicological Descriptions by Malachi Beit-Arie in collaboration with Nurit Pasternak, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2008, Studi e Testi 438, pp. XXVII + 678 + 22 (n. p.) + 66\*, ISBN 978-88-210-0823-8, € 120,00.

Si tratta del primo catalogo completo dei manoscritti ebraici conservati presso la Biblioteca Apostolica Vaticana. In esso sono illustrati 803 manoscritti che si trovavano nella prestigiosa collezione nel 2007, anno in cui il lavoro di preparazione e di redazione del presente volume è terminato. I cataloghi che esistevano prima erano incompleti ed estremamente sintetici. In quello che qui si presenta, per la prima volta le schede sono arricchite da informazioni archivistiche, codicologiche, paleografiche e di contenuto. Sono trascritti in ebraico tutti i *colophon* esistenti, nonché tutte le note di vendita, di acquisto e di possesso dei codici, così come le sottoscrizioni censorie in latino o italiano, tutte informazioni estremamente utili anche per ricostruire il percorso del manoscritto medesimo e la sua storia, dal luogo di copia a quando è entrato nella Biblioteca Vaticana. Un'opera come questa – come ben sanno i ricercatori – si impreciosisce particolarmente per i suoi indici, che diventano uno strumento di lavoro formidabile per gli studiosi. Questo catalogo ne è particolarmente ricco: presenta, infatti, l'indice delle persone, dei soggetti, dei luoghi,

<sup>1</sup> See, e.g., RACHEL L. GREENBLATT, "The Shapes of Memory: Evidence in Stone from the Old Jewish Cemetery in Prague", *Leo Baeck Institute Year Book* 47 (2002), pp. 43-67; MARIAN and RAMÓN F. SÁRRAGA, "Sephardic Epitaphs in Hamburg's Oldest Jewish Cemetery: Poetry, Riddles, and Eccentric Texts", *AJS Review* 26 (2002), 53-92.

dei manoscritti menzionati e dei manoscritti miniati. Dopo gli indici c'è l'elenco delle 16 Tavole a colori che abbelliscono il volume, occupando un sedicesimo in carta patinata, seguito da una parte finale in ebraico e che, per questo, è impostata e numerata da destra verso sinistra (pp. 1\*-66\*), successiva ad un frontespizio in ebraico, posto alla fine del volume, come fosse l'inizio di un libro ebraico. Queste 66 pagine in ebraico contengono l'indice dei *piyyuṭim*, ossia dei poemi, (pp. 1\*-27\*) e dei titoli delle opere (pp. 28\*-66\*), con poco più di una pagina alla fine per i pochi titoli in latino. In realtà, questa ultima sezione, che segue le Tavole a colori, semanticamente è la fine degli altri indici in inglese.

Le presentazioni e le prefazioni iniziano con quella di Raffaele Farina, Bibliotecario di Santa Romana Chiesa. Veniamo da lui informati che, purtroppo, il presente catalogo è divenuto in qualche modo già non aggiornato nella fase stessa della correzione delle sue ultime bozze, poiché proprio allora la Biblioteca Vaticana ha acquisito 108 nuovi manoscritti ebraici che non hanno potuto essere catalogati in tempo per venire inclusi nel volume, fatto che lo spinge ad auspicare la pubblicazione al più presto possibile di un supplemento che integri questa imprevista e spiacevole lacuna.

Segue un *Preface* di Malachi Beit-Arié, uno dei massimi esperti nello studio dei manoscritti ebraici, nel quale egli afferma di aver esaminato personalmente, assieme a Nurit Pasternak, tutti i manoscritti grazie a delle missioni annuali di un mese compiute per cinque anni in Vaticano, al fine di poter eseguire i rilievi materiali codicologici, relativi al numero di fogli, alla composizione dei fascicoli e al supporto scrittorio, perché questo non era mai stato fatto in precedenza. I dati della precedente catalogazione, infatti, erano stati raccolti nel corso di quasi cinquant'anni dalle varie équipes dei ricercatori succedutesi presso lo Institute of Microfilmed Hebrew Manuscript (IMHM) della Jewish National and University Library (JNUL) di Gerusalemme, ma solo lavorando sui microfilm fin dalla loro prima acquisizione negli anni Cinquanta e Sessanta del Novecento, poco dopo la costituzione dell'Istituto medesimo. Questa indagine *de visu* ha permesso a Beit-Arié di identificare grafie di mani diverse, aree di produzione, la presenza di diverse unità codicologiche, diversi materiali cartacei e membranacei, le filigrane, esaminate dalla Pasternak, e tutte le altre informazioni che solo un esame dell'originale permette di rilevare, comprese alcune correzioni dei dati descrittivi dei manoscritti contenuti nelle schede dello HMHN, da tempo trasferite dal supporto cartaceo a quello elettronico, e consultabili nel sito della JNUL, in Internet nella rete *Aleph*.

È compito del curatore, Benjamin Richler, illustrare nell'*Introduction* i dati essenziali in cui si struttura il catalogo, che si presenta con un sapore antico, con le pagine ancora da tagliare, operazione che il lettore deve fare e con la quale in qualche modo si appropria in maniera più forte dell'opera stessa. Richler è un caro amico da venticinque anni, ossia da quando nel 1984 ho cominciato a lavorare in stretta collaborazione con lui e l'IMHM al Progetto fondato da Giuseppe Sermoneta per la catalogazione dei manoscritti ebraici medievali riusati come legature in Italia. Personalmente lo considero lo studioso più esperto che ci sia a livello internazionale nel campo della Bibliografia e della Bibliologia ebraica, nonché della storia delle collezioni di manoscritti ebraici (si veda la sua preziosa *Guide to Hebrew Manuscript Collections*, apparsa nel 1994 a Gerusalemme presso la Israel Academy of Sciences and Humanities, e di cui è in preparazione la seconda edizione presentando la quale Richler afferma che "About 20% of the entries in the first edition have been corrected or revised and new entries and appendixes have been added"). Egli rileva come la Vaticana, pur non essendo la più grande collezione di codici ebraici per quantità, è comunque una delle più importanti per qualità e antichità dei manoscritti in essa conservati.

Essi, senza i nuovi 108 che non hanno potuto esser catalogati in questo volume, sono 813 (in realtà 921 se si sommano le due cifre) ma, di fatto, le unità codicologiche sono molte di più, poiché diversi codici appartenenti al gruppo dei «Vaticani ebraici» sono costituiti non di rado da più manoscritti rilegati assieme. Nella prestigiosa Biblioteca sono rappresentati pressoché tutti i soggetti dell'attività intellettuale degli ebrei. Ad eccezione di qualche decina, tutti i manoscritti furono copiati nel Medioevo, a partire dal IX (è solo dalla fine di questo secolo che, dopo un *gap* di ottocento anni dall'epoca di produzione dei manoscritti di Qumran, ci sono giunti i più antichi codici ebraici medievali che si conservino) al XVI sec. Questo primato della Vaticana, per quanto

riguarda l'antichità dei manoscritti è, in effetti, confermato dal fatto che essa possiede «a manuscript that is probably the earliest Hebrew codex in existence, a copy of the *Sifra* written towards the end of the 9<sup>th</sup> century or in the first half of the 10<sup>th</sup> century (MS Vat. ebr. 66). In addition, the Vatican Library houses several other of the most ancient and most important codices of midrashic texts all written in southern Italy in the 11<sup>th</sup> century, among them another copy of the *Sifra* written in 1072/73 (MS Vat. Ebr. 31) ...» (p. xi).

Questi manoscritti sono di grande importanza perché ci danno uno spaccato, per quanto limitato, di quello che deve essere stato lo splendore della rinascita della cultura ebraica verificatasi in Italia meridionale, grazie alle grandi accademie di studi rabbinici della Puglia, fra cui Bari, Otranto e Trani dove a partire dal sec. VIII e.v. rifiorì in occidente la cultura ebraica. Infatti, dopo i secoli bui della cultura ebraica in occidente, successivi alla grande diaspora del 70 e.v. e, più tardi, in conseguenza della fine del Patriarcato in Palestina avvenuta per motivi politici nel 425 e che interruppe la redazione del *Talmud palestinese*, l'ebraismo e i suoi centri di studio emigrarono in Babilonia, divenuta il più importante centro di studio fino alla fine dell'epoca gaonica attorno al passaggio dal primo al secondo millennio. Le accademie pugliesi fecero in qualche modo da ponte nella transizione compiutasi verso il 1000 e.v. dei centri di studio dell'ebraismo dall'oriente all'occidente, da Babilonia alla Spagna. Questo processo era iniziato, e in qualche modo anticipato, già qualche secolo prima grazie a quel rinascimento occidentale della cultura ebraica avvenuto a partire dal sec. VIII in Puglia, grazie al quale a Venosa, a Bari e a Otranto – come abbiamo ricordato – l'ebraico rinacque come lingua viva, non più riservata all'uso esclusivamente liturgico, ma attingendo nuova linfa ed estendendosi alla letteratura e ai testi dell'epigrafia funeraria, dopo i sette secoli in cui era caduta in disuso ed era stata obliterata dall'uso del greco prima, e del latino dopo, come dimostrano le epigrafi dell'Italia meridionale, quelle catacombali in specie. Lo splendore di questa vita culturale fu troncato da violente persecuzioni nel sec. XIII, come ha mostrato Umberto Cassuto nel suo studio *La distruzione delle accademie ebraiche nell'Italia meridionale nel XIII secolo*, in *Studies in memory of A. Gulak and S. Klein*, Gerusalemme 1942, pp. 137-152, (in ebraico). Queste tristi vicende politiche agirono in sinergia con un'inversione di 180° dell'ago della bussola dello sviluppo della cultura e del progresso, spostatosi dalle regioni meridionali verso l'Italia settentrionale ed il centro Europa. Ciò fu cambiato da un rinascimento economico che determinò un flusso importante di ebrei in direzione nord e il progressivo impoverimento delle regioni dell'Italia meridionale, compresi i centri culturali ed economici dell'ebraismo meridionale che, dopo l'espulsione degli ebrei dalla Sicilia nel 1492 e poco dopo dal Regno di Napoli, col XVI secolo si ridussero di molto fino a scomparire del tutto in alcune regioni. Ma il ricordo della luce emanata dai centri pugliesi era ancora vivo nella Francia settentrionale del sec. XII, se a Rabbenu Tam, *alias* Ya'aqov ben Meir (Ramerupt 1100 - Troyes 1171), uno dei massimi Tosafisti di cui Rashi era il nonno materno, è attribuita la famosa parafrasi di Isaia 2,3: *Poiché da Bari uscirà la legge e da Otranto la parola del Signore*, contenuta nella sua opera il *Sefer Yašar*.

Sappiamo che non c'è fioritura culturale senza libri, ed evidentemente a quell'epoca i libri erano solo manoscritti. Il *Sifra*, copiato probabilmente a Otranto nel 1072/73 e contenuto nel MS Vat. Ebr. 31, è stato la base di confronto per datare alcuni bifogli di manoscritti ebraici rinvenuti in legature presso l'Archivio di Stato di Bologna, che presentano le stesse caratteristiche scribali e gli stessi segni grafici di riempimento, attribuendoli alla "Scuola dei copisti di Otranto"<sup>2</sup>.

Ma torniamo al nostro catalogo. Il pregio della Vaticana si manifesta anche per la quantità di testi talmudici che, come sappiamo, sono molto rari. «No other collection – scrive Richler – includes as many copies of tractates of the Talmud as the Vatican Library; over twenty codices in the Library include copies, multiple copies or fragments of almost all the thirty-six tractates of Babylonian Talmud, and MS Vat. Ebr. 133 is one of only a few extant copies of tractates from the Jerusalem Talmud». Forse questa ricchezza potrebbe essere spiegata con la provenienza dei codici talmudici da quelli confiscati dalla Chiesa a partire dalla bolla di Papa Giulio III emanata

<sup>2</sup> Si veda in questa rivista: M. PERANI e A. GRAZI, *La "scuola" dei copisti ebrei di Otranto (sec. XI). Nuove scoperte*, in "Materia giudaica" XI/1-2 (2006), pp. 13-41.

nel 1553.

Richler passa, quindi, in rassegna i precedenti cataloghi, dai primi inventari seicenteschi di F.C. Borromeo, G. Bartolucci, J.B. Giona e G. Morosini, fino al primo catalogo a stampa di Assemani, apparso a Roma nel 1756 e ristampato come copia anastatica a Parigi nel 1926, nel quale erano descritti 453 MSS «Vaticani ebraici», 59 Urbinati e 2 samaritani arricchiti da una Appendix di Angelo Mai pubblicata a Roma nel 1831, che illustrava altri 78 codici. La rassegna continua elencando l'ulteriore supplemento di Marianus Ugolini, che descriveva i Mss. Vaticani 532-598 e che rimase inedito. Cassuto pubblicò nel 1956 i Vaticani ebraici 1-115, in maniera molto dettagliata ma in latino, mentre G. Sacerdote nel 1893 aveva descritto 39 MSS della collezione Neofiti. H. Tieze descrisse nel 1911 i codici della collezione Rossiana acquisiti dalla Vaticana nel 1921, mentre, da ultimo i pionieri dell'IMHM di Gerusalemme, N. Allony e D.S. Loewinger, ne fecero una breve descrizione, basata sui microfilm e pubblicata nel 1968, a cui furono aggiunte correzioni delle segnature e alcune integrazioni da J. Ruysschaert nel 1989 (pp. xi-xii).

Richler, con la sua solita dotta informazione, prosegue elencando pregi e difetti di tutti gli antenati di questo catalogo – lo fa con cognizione di causa per averli usati continuamente per trent'anni all'IMHM di Gerusalemme – e descrive le novità del catalogo da lui curato. Eccone la struttura. Ogni scheda è composta da:

I. *segnatura*, che determina l'ordine del catalogo, partendo dai 617 Vaticani ebraici, per passare poi alle altre collezioni minori;

II. *descrizione fisica* del manoscritto, ossia numero di fogli o pagine, materiale scrittorio (carta, pergamena o entrambe), formato del codice in mm., misura dell'area scritta indicata fra parentesi tonde, composizione dei capitoli, luogo di produzione se si è in grado di stabilirlo, data di copia, filigrane e tipo di scrittura. Basta questa descrizione, per dire che un catalogo di questo genere è davvero innovativo e di alto livello scientifico, con tante e tali informazioni ottenute mettendo a frutto i recenti progressi della codicologia e della paleografia ebraiche, scienze giovani nate negli anni Sessanta del Novecento grazie al progetto comune del *Comité de Paléographie Hébraïque* di Colette Sirat e lo *Hebrew Palaeography Project* di Malachi Beit-Arié;

III. *descrizione del contenuto*: titolo, autore, bibliografia se esistente, e indicazione dell'*editio princeps* dell'opera, se edita;

IV. *colophon e provenienza*: i colophon e le note di vendita o di possesso sono riportati nella lingua originale in cui furono vergati ossia per lo più in ebraico, e in genere sintetizzate in inglese; in questa sezione, inoltre, si danno informazioni sull'eventuale presenza di miniature o decorazioni;

V. *bibliografia*: che, tuttavia, non riguarda i rimandi ai precedenti vecchi cataloghi, ma solo a studi recenti in cui i manoscritti sono stati esaminati e descritti.

Degli indici abbiamo già parlato mentre, per quanto riguarda la trascrizione, l'editore si attiene al sistema adottato dall'*Encyclopaedia* (non *Encyclopedia* come scritto) *Judaica*.

Richler conclude la sua introduzione riconoscendo ai membri dell'équipe dello IMHM di Gerusalemme i crediti per il lavoro a loro dovuto nella catalogazione oramai di lunga data e il continuo aggiornamento delle schede catalografiche, dopo che i manoscritti della Vaticana erano stati microfilmati: Avraham David (testi storici e di polemica), Y. Tzvi Langermann (testi scientifici, filosofici e in arabo), Rachel Nisan (testi di Kabbalah), Yael Okun (testi magici e altri) e Nahum Weissenstern (testi liturgici). Il curatore conclude con un ringraziamento alle persone e agli enti che hanno promosso e reso possibile questa impresa, nata nel 1999 da un'idea dell'allora Ministro degli Esteri di Israele e dell'Ambasciatore di Israele presso la Santa Sede, Aharon Lopez, con l'appoggio di Sara Japhet, all'epoca Direttrice della JNUL.

La *Historical Introduction*, che comprende la storia della collezione, è opera di Delio Vania Proverbio e si trova alle pp. xv-xxiii. L'autore prende le mosse da pochi anni dopo il sacco di Roma del 1527, quando due custodi della *Bibliotheca magna segreta*, in un indice redatto nel 1533, elencano quattro libri in ebraico.

Lasciando al lettore di ripercorrere la lunga e complessa vicenda storica, ci limitiamo a citare qualche caso che segna in maniera significativa la crescita della Biblioteca.

Dopo casuali e sporadiche acquisizioni dovute per lo più a doni, con il Seicento la Vaticana inizia un incremento più importante, anche acquisendo biblioteche di conversi come nel caso di Ottavio o Alessandro Franceschi. Voglio portare un arricchimento su questo punto (p. xvi), sulla base delle mie ricerche condotte a Bologna, al fine di mostrare come in una certa misura la Vaticana si costituì anche grazie all'acquisizione di libri ebraici sequestrati agli ebrei o sottratti ai roghi a cui erano destinati. Sequestri e roghi di libri ebraici a Bologna furono eseguiti nel 1566 e, di nuovo, nel 1571 e nel 1574. In quest'ultimo anno abbiamo notizia di un terzo rogo da un documento datato 10 settembre di quell'anno, in cui si ricorda come con lettera del 1 settembre Giacomo da Lugo, già vicario dell'Inquisizione, aveva avvisato gli inquisitori romani dell'avvenuto rogo dei libri ebraici che Roma aveva chiesto di distruggere, mentre i nove di essi che gli erano stati consegnati dall'Arcivescovo di Bologna, Cardinal Paleotti, per la Biblioteca Apostolica Vaticana sarebbero stati presto inviati a Roma con ogni cura. Ecco il testo del documento: *Si sono abrugiati quelli libri hebrei che se gl'era dato ordine che s'abrugiassero, il che s'ha per ben fatto. [...] li nove pezzi d'essi libri che dice che Mons Rev.mo Card. Paleotti gl'ha consignato per la Libreria Apostolica di S.S. sarà bene che V. P.tà vegga mandarli quanto prima sicuramente e di maniera ben confitionati che non patiscano per viaggio*<sup>3</sup>.

Passando al sec. XVII, Federico Carlo Borromeo, un ebreo convertito che fu *Scriptor hebraicus* dal 1633 al 1646 (da non confondere con San Carlo Borromeo 1538-1584, e nemmeno con il nipote di quest'ultimo, il Cardinal Federico Borromeo 1564-1631), in un inventario manoscritto redatto durante il suo mandato elenca 173 manoscritti ebraici. Nel 1623 si aggiunse alla Vaticana la Biblioteca Palatina di Heidelberg, per complessivi 262 nuovi manoscritti. Alla metà del Seicento Giulio Bartolucci, *Scriptor hebraicus*, compilò un indice che elencava 425 manoscritti. Nel 1657 la Vaticana fu arricchita dalla collezione del Duca di Urbino. Dopo un secondo indice del 1661 ancora del Bartolucci, Giuseppe Simonio Assemani pubblicò il suo catalogo nel 1756. Che, come nel caso dei censori nella seconda metà del Cinquecento e all'inizio del Seicento, la competenza nella lingua e letteratura ebraica venisse specialmente da ebrei convertiti, lo mostra ancora il rabbino convertito che assunse il nome di Giovanni Giorgi, morto nel 1827 e per diversi anni *Scriptor* alla Vaticana.

Dopo l'elenco delle abbreviazioni usate (pp. xxv-xxvii), inizia il catalogo vero e proprio che presenta le schede descrittive in ordine dei *Codices Vaticani ebraici* 1-617 (pp. 1-506), dei *Codices Barberini Orientali* (pp. 507-515), *Codices Borgiani Hebraici* (pp. 516-527), per passare ai *Codices Neofiti* (pp. 528-565), *Ottoboniani* (1 ms. a p. 564), *Vat. Pers.* (1 ms. a p. 564), seguiti dai *Codices Rossiani* (pp. 566-598) per terminare con i *Codices Urbinati Hebraici* (pp. 599-638).

A p. 639 inizia la lunga sezione degli indici, più sopra elencati, che termina a p. 679, con la numerazione principale e destrorsa del volume, ma in realtà – come ho già indicato – prosegue ancora, dopo un sedicesimo a colori di splendide tavole a piena pagina, con la sezione dell'indice dei titoli in ebraico, numerata all'ebraica in senso sinistrorso dalla fine del libro a raggiungere la fine delle tavole a colori (pp. 1\*-66\*).

In un catalogo così ben fatto, che è una vera miniera di dati e di preziose informazioni, personalmente avrei preferito avere un indice a parte dei copisti e dei censori, e non inclusi all'interno dell'indice generale dei nomi (vedi ad es. Fra Luigi da Bologna, a p. 656), anche se è vero che, almeno per gli scribi una lettera (s), ne rileva il ruolo, assieme a queste altre per altre qualificazioni: (attr) = attribuito, (m) = menzionato, (o) = owner o possessore, (p) = poeta e (tr) = traduttore.

Prima di concludere vorrei dare un esempio di come questo catalogo possa essere una vera miniera di dati e di come col suo aiuto si possano fare scoperte di grande interesse storico, bibliografico e prosopografico che arricchiscono le nostre conoscenze. Ne presento due che ho fatto mentre preparavo questa recensione.

<sup>3</sup> Ho pubblicato questo documento nel mio studio: *Confisca, censura e roghi di libri ebraici a Bologna nella seconda metà del Cinquecento*, in M. PERANI (cur.), *La cultura ebraica a Bologna fra medioevo e rinascimento*, Atti del convegno internazionale, Bologna 9 aprile 2000, AISG "Testi e studi" n. 12, Firenze, Giuntina 2002, pp. 103-116.

Esaminando i nomi dei possessori, ho appreso che il ms. Urb. Ebr. 23, copiato dallo scriba Salomone nel 1347 in area Ashkenazita, è stato posseduto da Menaḥem ben Aharon Volterra che lo acquistò a Ravenna (p. 613). Ma anche l'Urb. 14, contenente il *Commento di Dawid Qimḥi ai Profeti minori, a Isaia e a Geremia* e copiato in grafia semicorsiva dell'area sefardita nel 1317 dal copista Neḥemia, fu posseduto dallo stesso proprietario Menaḥem ben Aharon da Volterra che lo acquistò a Cagliari nel 1424/5. Lo si ricava da una nota di possesso scritta da quest'ultimo personaggio: שלי מנחם זי"א בכמ"ר אהרן תנצב"ה מבולטירה ... קניתיהו ... בעיר קלייארי אשר באי סרדיניא (f. 1r), ossia: *Di mia proprietà, Menaḥem, la sua discendenza possa allungare i suoi giorni, amen, figlio dell'onorato signor Aharon da Volterra.. l'ho comprato ... nella città di Cagliari che si trova nell'isola di Sardegna.*

Questa nota diventa una rara e preziosa testimonianza della vita culturale ebraica della Sardegna, cinquant'anni prima dell'espulsione del 1492, evento tragico che, in buona sostanza, pose fine alla frequentazione degli ebrei nell'isola, durata millecinquecento anni e che era iniziata nel 19 e.v. quando l'imperatore Tiberio espulse qualche migliaio di ebrei romani da Roma in Sardegna, come punizione per aver alimentato dei disordini nella città eterna. Come avvenne per il patrimonio culturale, letterario, manoscritto e artistico degli ebrei sefarditi espulsi dalla penisola iberica nello stesso tragico anno, anche quello degli ebrei sardi andò pressoché completamente perduto. Mentre redigevo questa recensione, stavo preparando la mia relazione su due manoscritti ebraici, fino ad oggi ignorati dal mondo scientifico, posseduti dalla Biblioteca Universitaria di Cagliari e provenienti entrambi dalla collezione del Canonico Giovanni Spano, pioniere ottocentesco nello studio dell'archeologia sarda e della storia degli ebrei nell'isola, a cui dedicò una delle sue opere, la *Storia degli Ebrei in Sardegna* apparsa a Cagliari nel 1875. Per quanto alcuni studiosi ritengano l'ebraismo di Sardegna di basso profilo culturale e senza continuità, tesi sulle quali avrei delle riserve, una presenza di un millennio e mezzo degli ebrei nell'isola non può non aver prodotto e lasciato molte testimonianze più di quanto non ci sia noto oggi, sia a livello archeologico, sia di patrimonio librario. Credo che se si scavasse, verrebbero alla luce molte testimonianze di grande antichità e valore, archeologico, epigrafico e documentario. A quanto mi risulta, delle centinaia di manoscritti, prodotti e copiati da scribi ebrei in Sardegna, e delle migliaia di *ketubbot* che devono essere state redatte, ci rimangono solo i due della Collezione Spano, conservati presso la Biblioteca Universitaria di Cagliari e testé menzionati, oltre alla *Ketubbah* di Šelomoh ben Zarch Carcassona, ebreo sardo di origine provenzale, stilata ad Alghero alla metà del Quattrocento e salvatasi grazie al riuso che ne è stato fatto come legatura di un documento oggi conservato nell'Archivio di Stato di Sassari.

È merito del nuovo catalogo della Vaticana se ho scoperto che Menaḥem ben Aharon da Volterra nel 1424/5 acquista a Cagliari un manoscritto ebraico copiato nel 1347, datato ma non localizzato, poiché il *colophon* non indica il luogo di copia. Ma la grafia dei commenti di Qimḥi ai Profeti è sefardita e i copisti operanti in Sardegna erano a pieno titolo parte del *milieu* culturale sefardita. Certo, non ne posso essere sicuro, ma posso altresì considerare verosimile che, per 78 anni dopo quello della sua copia, il codice non si sia spostato dal luogo in cui fu prodotto e che, quindi possa – anche se si tratta di una ipotesi – essere considerato un manoscritto ebraico copiato a Cagliari o in Sardegna al volgere del secondo decennio del Trecento.

Scopro anche, grazie agli indici del nuovo catalogo, che lo stesso personaggio, Menaḥem ben Aharon da Volterra, acquista e suggella il possesso siglando il proprio nome nelle prime pagine, diversi altri manoscritti oggi presso la Vaticana, fino ad un numero complessivo di 30, aggiungendo al proprio nome quasi sempre anche la valutazione del codice espresso in fiorini. Probabilmente egli nella sua biblioteca ha posseduto altri manoscritti ma, per limitarci ad indicare quelli noti e finiti prima nella Biblioteca del Duca di Urbino e poi confluiti nella Vaticana, essi sono il Barberiniano Or. 110 e gli Urbinati 4, 5, 6, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 19, 21, 22, 23, 24, 26, 28, 29, 30, 32, 37, 40, 44, 45, 49, 50, 55 e 57.

Sorge spontanea una domanda: *chi era questo Menaḥem ben Aharon da Volterra?* Ritengo di poter affermare con certezza che questo ricco e colto banchiere, uno degli ebrei più in vista nell'Italia del Quattrocento, è il padre del famoso viaggiatore Mešullam da Volterra, un ebreo

italiano vissuto a Firenze nello stesso secolo. Quest'ultimo è noto per il diario che ci ha lasciato del suo viaggio in oriente e a Gerusalemme compiuto nel 1481, e di cui ci ha lasciato un resoconto manoscritto. Si può vedere quanto su di lui è scritto nelle voci dedicategli dalla *Jewish Encyclopedia* e dalla *Encyclopaedia Judaica*<sup>4</sup>.

Ho chiesto all'amica Alessandra Veronese, che su questa casata ha pubblicato il volume *Una famiglia di banchieri ebrei tra XIV e XVI secolo: i da Volterra. Reti di credito nell'Italia del Rinascimento* (Pisa 1998), preceduto nove anni prima dalla versione italiana del *Viaggio in Terra d'Israele* di Mešullam (Rimini 1989), di fornirmi alcune informazioni sul casato dei da Volterra, che di seguito riporto.

Le origini di questa famiglia risalgono a **Genatano o Yonatan (Natan) figlio di Angelo (o Mordekai)**, che pare essersi spostato in Italia settentrionale da Norcia o da Fabriano, poiché lo troviamo a gestire un banco di prestito a Rimini e a Bologna prima del 1369, anno della sua morte. Il figlio che prese l'eredità della sua attività finanziaria fra Emilia Romagna e Veneto fu **Aharon Buonaventura di Genatano di Angelo da Bologna**, già socio con il fratello maggiore di una rete di credito fra Bologna, Cesena, Ferrara e poi Volterra. In questa città egli arriva nei primissimi anni del XV secolo verso il 1405. Rapidamente la connotazione del toponimo di origine «da Bologna» cade e viene sostituita con «da Volterra». Ha almeno sei figli: **Stella, Abramo, Elia, Perla, Emanuele e Genatano**, medico che a un certo punto si stabilì in Sardegna. Buonaventura senior muore nel 1429. Alla sua morte, gli succede alla guida del banco il primogenito **Genatano**, che è medico. Questi ha due figli: Salomone e Samuele e due figlie: Anna e Rosa. Genatano ha una serie di problemi a Volterra (processi tra 1427 e il 1428), ma viene sempre assolto. Sono noti i suoi rapporti con la Sardegna: nel marzo-aprile 1435 si trova a Porto Torres, dove imbarcava su una saetta di Portovenere una partita di merci acquistate nell'isola. Il fratello Emanuele, che è il nostro **Menaḥem ben Aharon**, che all'epoca gravitava su Pisa, doveva ricevere il carico. Non si può escludere che Emanuele, alias **Menaḥem**, che firma i 30 codici ebraici finiti alla Vaticana, già dieci anni prima, ossia nel 1425, data di acquisto del manoscritto a Cagliari, facesse col fratello maggiore Genatano viaggi commerciali in Sardegna. Nel 1438 i legami di Genatano con Volterra si fanno labili e viene sostituito alla guida del banco dal fratello **Menaḥem Emanuele ben Aharon**. In questi anni, si è ormai trasferito a vivere in Sardegna. Il da Volterra medico in Sardegna può essere identificato con il medico cagliaritano Gionata (forma variata di Genatano dall'ebraico Yonatan), che cura nel 1448 la madre del marchese Antonio Cubello e che fa poi ritorno a Cagliari per prestare le sue cure al viceré. **Menaḥem Emanuele ben Aharon** – il padre di Buonaventura Mešullam che ci ha lasciato il diario di viaggio – ha almeno 6 figli: **Elie'zer (o Lazzaro), Zaccaria, Angelo (o Mordekai), Raffaele, Mešullam Aharon (o Buonaventura) e Dolce**. Nel diario di viaggio Mešullam si autodefinisce come *Mešullam ben Menaḥem mi-Volterra*; quest'ultimo è suo padre, ossia il personaggio che sigla il suo nome su 29 manoscritti ebraici Urbinati e 1 Barberiniano Or. finiti nella Biblioteca Vaticana.

<sup>4</sup> Egli si occupò di commercio di gioielli e pietre preziose e divenne ricchissimo. Secondo quanto riferisce Abraham Portaleone, un Mešullam da Volterra scrisse un libro sui gioielli: per la *Jewish Encyclopedia* sarebbe lo stesso viaggiatore, mentre per la *Encyclopaedia Judaica* si tratterebbe di un omonimo. Amico di Lorenzo de' Medici, nel 1481 Mešullam intraprese un viaggio verso oriente, passando per Rodi e Alessandria, dove c'erano solo sessanta famiglie ebraiche. Arrivato a Gerusalemme il 29 luglio dello stesso anno, vi incontrò 250 famiglie di ebrei. Dopo essersi ammalato seriamente, giunse a Jaffa e Damasco, da cui raggiunse Creta dove a causa di un naufragio, perse tutte le sue pietre preziose e si ammalò gravemente. Alla fine, riuscì a raggiungere Venezia in ottobre. Il suo racconto di viaggio, conservato in un manoscritto della Biblioteca Laurenziana di Firenze, (cod. XI. 3, f. 128), fu pubblicato da Luncz nella sua opera "Jerusalem" (pp. 166-219). Egli aveva un fratello di nome Raffaele che fu con lui impegnato nel commercio di libri ebraici manoscritti. Mešullam e Raffaele sono figli del nostro possessore di 30 manoscritti vaticani. Cfr: GOTTHARD DEUTSCH and MEYER KAYSERLING, voce: *Volterra, Meshullam ben Menahem*, in *The Jewish Encyclopedia*, pubblicata negli anni fra il 1901 and 1906, oggi consultabile gratuitamente anche online: <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=109&letter=V>; si veda anche V. CASSUTO, *Ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Firenze 1918, pp. 266-268; A. MILANO, *Storia degli ebrei in Italia*, p. 667; M.E. ARTOM and A. YAARI, voce: *Volterra, Meshullam Ben Menahem, Da*, in *Encyclopaedia Judaica*, 2<sup>nd</sup> edition, ed. by Michael Berenbaum and Fred Skolnik, Detroit 2007, Vol. 20, coll. 579-580.

Da quello che sappiamo di questo personaggio, il 1424/25 per l'acquisto di un manoscritto a Cagliari parrebbe un pò presto – come mi ha fatto notare l'amico Michele Luzzati da me interpellato – anche se questa data non è incompatibile con la sua cronologia. Proprio per questo ho fatto un controllo nel manoscritto, ma l'anno è proprio *qof pe he* ossia 5185 equivalente all'anno cristiano 1424/25.

Delle trenta note di possesso di questi manoscritti, due sono datate al 1 gennaio 1448, e riguardano due manoscritti acquistati assieme ad altri che facevano parte dello stesso stock: questa è, quindi probabilmente, anche la data del suo acquisto di altri codici del gruppo degli Urbinati. Inoltre, in un codice che reca la sua firma, poco sotto compare anche quella di suo figlio **Aharon ben Menaḥem** datata al 3 febbraio 1475.

A questo punto posso affermare con certezza anche che il Bonaventura di Genatano che si sposta a Volterra agli inizi del Quattrocento provenendo da Bologna, aveva anche il nome ebraico di Aharon. Vittore Colorni, infatti, nel suo studio sulla corrispondenza onomastica fra i nomi ebraici e i loro corrispondenti italiani, afferma che *Menaḥem* ha il suo corrispondente italiano in *Manuele* o *Emanuele*<sup>5</sup>, mentre per Aharon, egli nelle sue ricerche afferma di non aver rilevato una chiara corrispondenza, ad eccezione di un solo caso in cui Colorni rileva che corrisponde a *Ventura*. Si tratta di una nota di possesso dell'anno 1556 contenuta nel Ms. ebraico 17 della Biblioteca Casanatense di Roma, p. 16 del Catalogo di Sacerdote, dove si legge: *Aharon ha-mekunneh Ventura mi-Volterra*<sup>6</sup>. È molto interessante, pur collocandosi alla metà del XVI secolo, che Aharon corrisponda a Ventura, di cui *Bonaventura* non è che una variante. Forse anche questo Aharon del 1556 era un discendente del primo Bonaventura, venuto nella città toscana da Bologna, e portava lo stesso nome del suo antenato morto 127 anni prima della data della sua nota lasciata nel manoscritto casanatense.

Una prova decisiva di quanto appena detto è che *Abramo*, uno dei figli del Bonaventura senior morto nel 1429, e fratello del nostro collezionista di libri finiti alla Vaticana, compare in due note, nei Mss. Urbinati 5 e 6, come *Avraham ben Aharon*, allo stesso modo che il nostro personaggio è sempre chiamato *Menaḥem ben Aharon*. Inoltre, quest'ultimo, ha un figlio a cui ha posto il nome di *Aharon ben Menaḥem*, che firma una nota di possesso di un libro appartenuto al padre, e a cui questi ha dato il nome del proprio padre *Aharon-Bonaventura*, secondo una tradizione consolidata per cui si dava a un figlio il nome del nonno: questi a mio avviso è il viaggiatore.

Ritengo, infatti, che il viaggiatore **Mešullam ben Menaḥem mi-Volterra alias Buonaventura di Emanuele**, avesse come nome anche Aharon, di cui Buonaventura è la resa italiana. Se ciò è vero, il viaggiatore aveva due nomi ebraici e uno italiano corrispondente ad Aharon, e portava lo stesso nome del nonno ossia si chiamava Aharon Mešullam (o Mešullam Aharon) ben Menaḥem ben Aharon mi-Volterra *alias* Buonaventura (o Aharon) di Emanuele di Buonaventura da Volterra, quest'ultimo già noto come da Bologna e a sua volta figlio di Genatano figlio di Angelo.

Mi sento, allora, in grado di togliere il punto di domanda che gli autori del catalogo qui presentato mettono nella nota di possesso dell'Urb. ebr. 55 a proposito di *Aharon ben Menaḥem ben Aharon* quando aggiungono fra parentesi quadre [*Volterra?*]: certamente, *egli è il viaggiatore e questa è la prova che il nonno di Aharon o Mešullam il viaggiatore, figlio del nostro, si chiamava oltre che Bonaventura anche Aharon come il nipote*, ed era un Volterra. Questo figlio del nostro personaggio, il viaggiatore, era anch'egli colto e possedeva manoscritti come il padre, poiché compare come possessore in 5 codici urbinati (2, 12, 20, 55 e 57) e in uno dei Barberiniani orientali (il 110).

<sup>5</sup> V. COLORNI, *La corrispondenza fra nomi ebraici e nomi locali nella prassi dell'ebraismo italiano*, in *Italia Judaica. Atti del I Convegno Internazionale* (Bari 18-22 maggio 1981), Roma, Ministero per i Beni culturali e ambientali, Ufficio centrale per i beni archivistici, 1983, pp. 67-86, ristampato nel volume *Judaica minora*, Torino 1983, pp. 661-825 a cui mi riferisco, p. 759.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 699.

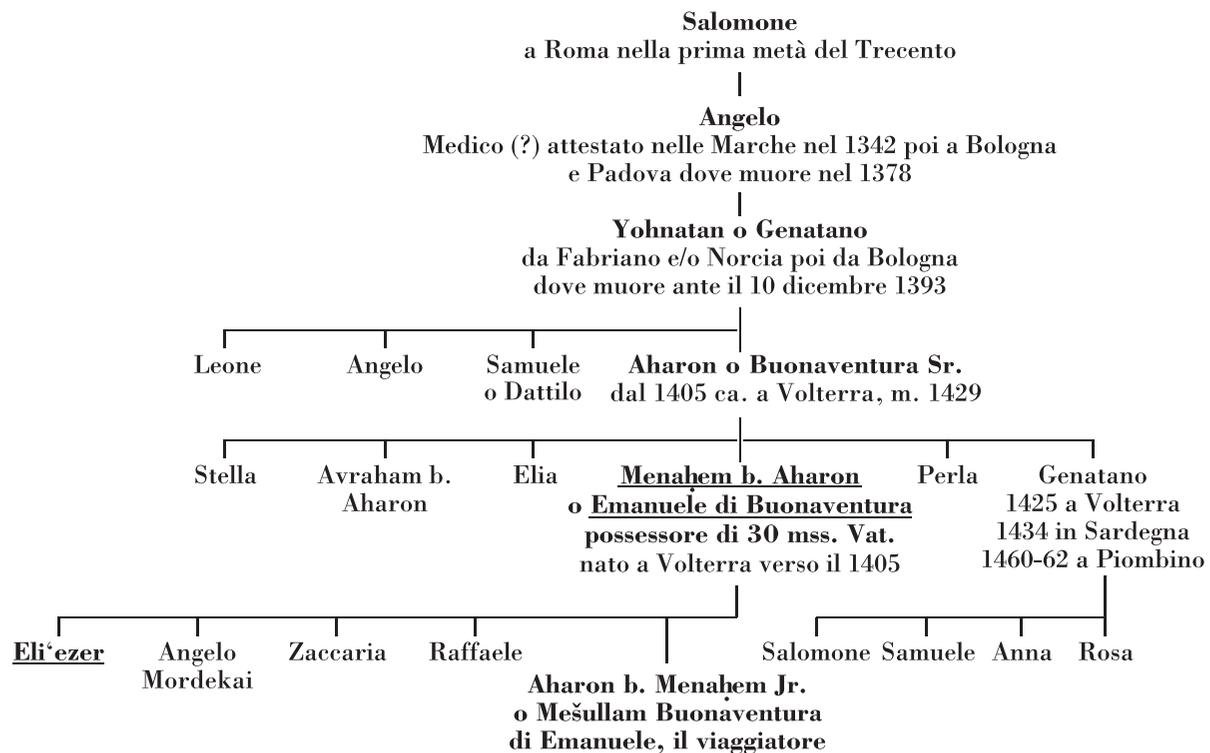
Credo a questo punto di aver identificato Menaḥem ben Aharon da Volterra, il possessore di 30 codici ebraici finiti alla Vaticana, con Emanuele Menaḥem Volterra, figlio di Buonaventura senior, e padre dell'Aharon Mešullam il viaggiatore, noto appunto come ben Menaḥem. Di lui sappiamo che è stato anche banchiere, subentrato a suo fratello Genatano junior (suo nonno Genatano senior era vissuto a Bologna e proveniva dall'Umbria) dal 1438 quando questi si trasferisce in Sardegna. Il nostro personaggio era un dotto bibliofilo che, potendo permetterselo per la sua ricchezza dovuta al banco di prestito ma ancor di più all'attività commerciale e creditizia su larga scala, possedeva una ricca biblioteca personale con molti manoscritti ebraici e italiani. Era una delle personalità del ceto dirigente ebraico più importanti d'Italia per ricchezza e cultura. Osservando il fatto che in quasi tutte le 30 note di possesso di altrettanti manoscritti ora alla Vaticana, egli aggiunge la valutazione del codice in fiorini, in un primo tempo avevo pensato che egli potesse essere un commerciante di libri. Abbiamo già ricordato che un suo figlio, e fratello del viaggiatore, Raffaele «was engaged in the book-trade» come si legge alla fine della voce a lui dedicata nella *Jewish Encyclopedia*. Ma il sospetto mi è stato fugato da un esame più accurato dei possessori a lui precedenti e successivi e da una considerazione più attenta dei passaggi dei suoi manoscritti. Il 10 gennaio 1448 il nostro acquista il Ms. ora Urb. ebr. 5 da suo fratello Avraham (p. 602) mentre il Barb. 110, copiato nel 1347, appartenne prima ad un Isaac, zio del primo quando il 3 ottobre 1437 nella divisione col fratello Yo'av dei libri dello zio sigla il possesso di quelli a lui spettanti; poi, nel 1460 il manoscritto passa al nostro Menaḥem ben Aharon Volterra, ma il 3 febbraio 1475 il codice viene in possesso di suo figlio Aharon ben Menaḥem ossia il viaggiatore, quando egli divide con suo fratello la biblioteca paterna. Questo dimostra che il padre non era un commerciante di libri, ma li conservava nella propria biblioteca perché, quando morì, li lasciò in eredità a loro.

Quanto ho raccontato ha voluto essere un esempio concreto di come, con il semplice uso dell'indice onomastico del catalogo che qui si presenta, e l'analisi delle preziose note di vendita in esso trascritte, si possono aggiungere molte importanti e nuove tessere che fanno accrescere il mosaico della nostra conoscenza spezzata e da ricostruire.

Concludo con il rilievo di alcuni refusi. Nell'indice dei nomi di luogo, alle pp. 670 e 671, compare due volte Montapulciano, invece del corretto Montepulciano, ma nelle schede a cui si rimanda la forma è corretta. Lo stesso dicasi per Reggio d'Emilia sempre a p. 670, forma che gli italiani non usano; mentre nell'indice iniziale Borgiani ebraici è corretto, a p. 516 diventa l'errato Borganiana. A p. 619, trascrivendo i due nomi dei fiumi che passano a Ravenna, in una nota di vendita avvenuta nell'antica Classe datata al 1379 così è scritto: ובעיר רוינה היושבת על נהרי מנטוני לגודרצה. Dei fiumi che passano per Ravenna uno è chiaramente il fiume *Montone*, ma non sono riuscito ad identificare l'altro trascritto *wLgwduṣh*: forse c'è un errore di trascrizione, facilissimo per località e nomi geografici non noti ai catalogatori di Gerusalemme, e la forma corretta potrebbe essere non לגודרצה ma ולאמונה per il fiume *Lamone*, che, assieme al Ronco e al Santerno, situati nelle vicinanze, sono i possibili fiumi di Ravenna.

Per chi ne fosse interessato il volume è distribuito da The Vatican Press: zuccari@vatlib.it, fax +39-06.69884795 (Vatican); mentre copie per recensione possono essere richieste a Ambrogio M. Piazzoni, Vice Prefetto, Biblioteca Apostolica Vaticana, V-00120 Città del Vaticano, Tel: +39 06.698.79481 +39 06.698.79441; Fax: +39 06.698.85804; e-mail: piazzoni@vatlib.it; web: <http://www.vatican.va>.

## GENEALOGIA DELLA FAMIGLIA VOLTERRA



Identificazione di Menaḥem ben Aharon o Emanuele di Buonaventura, possessore di 30 Mss. ebr. Vaticani, come il padre del noto viaggiatore Aharon Mešullam Bonaventura da Volterra. Sono sottolineati i membri della famiglia che compaiono, oltre al padre Menaḥem ben Aharon, come possessori di alcuni dei manoscritti Vaticani ebraici.

Ed ecco una scheda gentilmente fornitami da Michele Luzzati che ringrazio.

Il capostipite potrebbe essere un ebreo romano, Salomone, vissuto nella prima metà del Trecento. Da Salomone si conosce un maestro (probabilmente medico) Angelo, attestato nelle Marche nel 1342. Detto da Fabriano, Angelo acquista una casa a Bologna nel 1365; poi alterna soggiorni a Bologna e a Padova probabilmente come prestatore. Muore a Padova prima dell'8 settembre 1378. Da Angelo nasce Genatano che muore a Bologna prima del 10 dicembre 1393. I suoi figli (Leone, Angelo, Buonaventura e Samuele vel Dattilo) a cavallo del Tre e Quattrocento hanno interessi nelle banche di Bologna, Ferrara, Padova e Cesena. Buonaventura si trasferisce a Volterra per prestare intorno al 1405; vi muore nel 1429. Suo figlio Genatano era nato quasi certamente a Bologna negli ultimi anni del Trecento. Forse a Bologna si laurea in medicina, ma è di ritorno a Volterra verso il 1425. Intorno al 1434, dopo un'esperienza come banchiere succeduto al padre a Volterra, comincia la sua avventura sarda. Nel 1460-1462 è medico a Piombino. Un altro figlio Manuele nacque probabilmente a Volterra fra 1405 e 1410. Sarebbe stato a Cagliari nel 1424-1425. Rifiutata l'eredità paterna, svolse prima attività commerciale a Volterra, poi bancaria a Pisa e a Firenze al seguito di Isacco di Emanuele da Rimini e dei figli di Salomone di Matassia da Bologna (o da Perugia). Nel 1438 assunse la titolarità del banco di Volterra e continuò a muoversi fra Volterra e Firenze. Notizia inedita: aveva sposato Dolcetta di Dattilo di Angelo da Corneto.

Mauro Perani

CHAÏM WIRSZUBSKI, *Pic de la Mirandole et la cabale*, traduit de l'anglais et du latin par Jean-Marc Mandosio, suivi de Gershom Scholem, *Considérations sur l'histoire des débuts de la cabale chrétienne*, Éditions de l'éclat, Paris 2007, pp. XXIV + 501, 32 €

Non si è soliti pubblicare recensioni di mere traduzioni di opere scientifiche, per quanto importanti poiché si presume che tali opere siano accessibili anche nella lingua di partenza, soprattutto se, come in questo caso, l'originale (Ch. Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1989) è scritto in inglese certo non meno accessibile al pubblico scientifico di quanto non lo sia il francese. In questa circostanza, tuttavia, si dovrà segnalare che il volume di cui ci occupiamo qui va ben al di là di una semplice traduzione "di servizio" e si propone ambizioni più rilevanti. In effetti il curatore del volume, Jean-Marc Mandosio, coadiuvato dall'editore in persona, Michel Valensi, ha ritenuto opportuno offrire al lettore francofono non solo la traduzione di quanto dal lascito Wirszubski era stato pubblicato in inglese, ma anche tutti i passi che nell'opera originale erano stati lasciati in latino, probabilmente perché Wirszubski non aveva fatto in tempo a tradurli e gli editori del lascito (Carmia Schneider e Moshe Idel) non avevano aggiunto una traduzione in inglese, forse scoraggiati dalla estrema difficoltà della lingua adoperata da Flavio Mitridate che segue pedissequamente l'ebraico riproducendo in latino molti elementi della sintassi ebraica. Certo si tratta di un compito improbo, come sa chi si è provato a rendere in una lingua moderna la traduzione di Mitridate. Un altro merito per il quale la presente traduzione francese si segnala è il tentativo di aggiornare l'opera di Wirszubski ai risultati della ricerca più recente che, proprio intorno alla figura di Flavio Mitridate è stata particolarmente ricca di iniziative e risultati concreti. Anzi, il progresso delle nostre conoscenze è stato tale che nemmeno il pur valido lavoro di Mandosio è riuscito a tenere in debito conto tutte le novità e le pubblicazioni sparse che si sono avute negli ultimi anni. Michela Andreatta, insieme a chi scrive, ha compilato una *Bibliographia Mithridatica* che, prima ancora del suo apparire, era già superata dalla fioritura di pubblicazioni e convegni dedicati a Mitridate e al rapporto tra Giovanni Pico e la *qabalah* (mi limiterò qui a ricordare i convegni di Caltabellotta del 2004 e del 2008 e quello di Mirandola del 2007, segno che il ricco filone mitridatico non è stato sfruttato appieno).

In generale si può osservare che il lavoro di Chaim Wirszubski, pur sottoposto a revisioni e precisazioni, rivela con il tempo tutto il suo valore, ovvero che l'unica possibilità di contestarlo consiste nella sua continuazione. Gershom Scholem prima e Paul Oskar Kristeller in occasione della pubblicazione postuma del 1989 avevano osservato che la ricerca di Wirszubski assumeva carattere definitivo. Bene ha fatto, dunque, Jean-Marc Mandosio che, nella prefazione del traduttore (p. XIII) ha riconosciuto come il lavoro di Wirszubski potesse essere migliorato, ma solo seguendone le orme, il che significa a nostro avviso consultare pazientemente i manoscritti vaticani che restano la fonte e la pietra di paragone di ogni possibile progresso filologico.

A mio modo di vedere l'operazione compiuta da Mandosio e generosamente supportata da Valensi è meritevole di elogi e segna un reale progresso delle nostre conoscenze mentre tributa un onore dovuto al grande studioso israeliano scomparso troppo presto per vedere pienamente valorizzato il frutto delle sue appassionante ricerche.

Proprio perché ritengo il lavoro di Mandosio encomiabile, mi sia consentito elencare alcuni errori, imperfezioni o ipotesi non confermate che mi sono saltate agli occhi nel corso della lettura: in alcuni casi si tratta di errori di Wirszubski che non sono stati corretti, in altri casi si tratta di ipotesi che Jean-Marc Mandosio, senza consultare i manoscritti vaticani, ha avanzato sulla base di considerazioni morfologiche o sintattiche, in pochi casi, infine, abbiamo a che fare con veri e propri errori fattuali.

Per cominciare dagli ultimi: a p. XIX si afferma che Mitridate in Germania avrebbe tradotto i *Versi aurei* attribuiti a Pitagora "en hébreu et en arabe". In realtà Moncada-Mitridate, a quanto se ne sa, si è limitato a tradurre i *Chrysa Epe* dal greco al latino, pubblicandoli a Colonia nel 1485. A p. 322, n. 69 si è intrufolato l'erroneo הַשְׂכִּינָה al posto della forma הַשְׂכִּינָה presente nell'originale (p. 200). Nel medesimo passo occorre osservare che la lezione "reformant" non è, come sembra suggerire Mandosio, una errata trascrizione di Wirszubski da Garin, il quale pure presenta la

medesima forma (*La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Sansoni, Firenze 1962, p. 235: si corregga così la formula NN che si trova nel testo francese, evidentemente sfuggita a una ultima revisione). La forma “reformat” suggerita da Mandosio, è grammaticalmente corretta, poiché il soggetto della frase è senza dubbio “theologia Hebraeorum”, ma “reformant” risulta nondimeno tollerabile in quanto si tratta, a mio avviso, di una *concordantia ad sensum* riferita a “Hebraeorum” e, nel contesto, fa seguito alla forma “dicunt” che dà origine, mi pare, a un trascinamento sintattico tutt’altro che inconsueto.

Per quanto concerne le congetture che Mandosio, in modo del tutto corretto, ha sempre chiaramente segnalato, occorre dire che il suo metodo, basato com’è su una verifica della coerenza interna del dato testuale proposto da Wirszubski, ma senza un riscontro né una verifica sui manoscritti vaticani, è assai lubrico sul piano del metodo e porta risultati a dir poco controversi. Vediamo qualche esempio concreto: nella n. 60 a p. 56 Mandosio critica la lezione “cacodemonā” presentata da Wirszubski asserendo che “n’a aucun sens” perché in caso accusativo, mentre il contesto sintattico richiederebbe un nominativo “cacodaemon”. Ora, converremo che la frase è contorta, ma l’accusativo è perfettamente giustificato dal verbo “continet”, di cui “cacodemonā” è qui il complemento oggetto. Una verifica del manoscritto conferma che Wirszubski aveva trascritto correttamente il dato tradito e, a buon diritto, non aveva ritenuto necessario emendarlo in via congetturale. A p. 142, n. 42, la prima persona plurale dell’indicativo futuro “revelabimus” che Mandosio corregge in “revelavimus” per ragioni sintagmatiche, è però confermata dal dato della tradizione manoscritta, e ribadita, se oltre al latino, andiamo a verificare l’ebraico. Vediamo allora la frase come appare nella recente edizione del *Sitre Torah* di Abulafia, alla quale facciamo seguire la traduzione di Mitridate, che forse contiene una interpolazione (ma non possiamo esserne certi perché non abbiamo verificato l’intera tradizione manoscritta di Abulafia e anche se lo avessimo fatto, non avremmo ancora individuato l’apografo di Mitridate, il che solo ci permetterebbe di esprimerci con certezza sulla natura della interpolazione presunta). Il possibile intervento a posteriori di Mitridate contribuisce a spiegare perché Mandosio abbia ritenuto opportuno avanzare una congettura.

Abulafia, *Sitre Tora* (ed. A. Gross, Jerusalem 2001, p. 16): ויכיר עוד כי שני הכרחיים הביאוני לגלות מה שנגלה. Flavius Mitridate, Vat. Ebr. 190, f. 347v: Et hic etiam unus sciat quod due necessitates coegerunt nos *eodem iure iurando ligatos et vincitos* ad revelandum illud quod revelabimus *in hoc libro et in aliis libris quos scripsimus*.

Ho segnalato in corsivo tutti gli elementi che mancano in ebraico. Ora, è evidente che Abulafia ha un futuro *pi’el* (da vocalizzare *negalleh*), opportunamente tradotto con “revelabimus” [rivelaremo], che a causa del riferimento ai libri che l’autore dichiara di aver già scritto, dà origine a un’incoerenza sintattica. Si direbbe, ma si tratta di una congettura al momento indimostrabile, che Mitridate abbia deciso d’impulso di aggiungere il riferimento agli altri libri di Abulafia, alcuni dei quali fanno parte del *corpus* di traduzioni eseguite per Pico, senza curarsi del fatto che questa interpolazione avrebbe fatto scricchiolare la sintassi del periodo. In effetti non è del tutto impensabile che un autore possa affermare che rivelerà in futuro i segreti che (nel passato) ha già posto per iscritto ma non ancora reso pubblici. In conclusione, la congettura di Mandosio non è campata in aria, ma a una paziente verifica del dettato manoscritto e dell’originale che ne rappresenta la base, si rivela non necessaria.

La nota 8 a p. 259 si propone di correggere la lezione riportata da Wirszubski che, come abbiamo già avuto modo di osservare, a causa dello stato imperfetto in cui il lavoro è rimasto al momento della sua morte, non ha commentato adeguatamente tutte le peculiarità dei testi di cui ha dato ampi saggi. In questo caso il riferimento va alla singolare mescolanza di ebraico scritto in caratteri ebraici, di ebraico traslitterato e di latino che caratterizza tante pagine della *Bibliotheca cabbalistica* allestita da Mitridate. Il passo in questione proviene dal *Sefer ha-šorašim* o *Liber de radicibus* di Yosef ibn Waqar, alla voce *amirah* (Vat. Ebr. 190, f. 227r): “אמירה amira ubicumque dicitur dictio, prout in textu ואמר vaiomer idest et dixit dominus, et alibi cho אמר amar adonai idest sic dixit dominus...” La forma “cho” non ha ovviamente alcun senso in latino, ma è perfettamente comprensibile in ebraico, poiché rappresenta una traslitterazione della forma כה che significa “così”. Come in innumerevoli altri casi il “latino” di Mitridate è comprensibile solo avendo ben

presente il testo ebraico soggiacente. Per questo, in altra circostanza, ho proposto di paragonare il lavoro di Mitridate a una traduzione interlineare *in absentia*, ovvero di una traduzione pedissequa utilizzabile per lo più solo in presenza del traduttore o con un apparato di note esplicative. Mandosio, che cerca di interpretare la forma come se fosse latino, arriva a ipotizzare “une erreur de transcodage des caractères hébreux”, e sostituisce il dato dell’edizione di Wirszubski (riscontrabile anche nel manoscritto) con un ipotetico אַמְרֵי אֲדָנִי, non sbagliato in sé, ma infedele alla lezione trādita. La congettura di Mandosio, ancora una volta, pur mostrando notevole ingegnosità, si rivela a una più attenta analisi dei dati della tradizione, una *divinatio frustrata*.

Una ulteriore *divinatio*, seppure perfettamente comprensibile dal punto di vista del traduttore che ha a disposizione soltanto il testo latino decifrato da Wirszubski e deve ricostruirne il senso per tradurlo in francese, si rivela erronea: a p. 393, n. 1 un passo del commento cabbalistico di Menaḥem Recanati alle preghiere quotidiane ha suscitato l’intervento del traduttore. Recanati cita un passo dei Salmi (93,1-2) nella forma seguente: Sequitur dominus regnavit, superbia vel triumpho indutus est, indutus est dominus maiestate et praecinxit se, etiam firmavit orbem ne commoveretur. Parata est sedes tua ex tunc, a seculo tu etc.”. Mandosio è disturbato dalla conclusione della citazione e afferma che si tratta di un errore di Wirszubski. In realtà Wirszubski non ha commesso alcun errore: il testo del manoscritto presenta esattamente la lezione proposta. Il traduttore francese ha suggerito la congettura “tu es” al posto di “tu etc.”. Ora, Mandosio è stato tratto in inganno da due elementi: da un lato il testo del Salmo (מַעֲוֹלָם אֶתֶּה) non ha il verbo essere, per lo più omesso in ebraico, e Mitridate si attiene scrupolosamente alla sintassi dell’ebraico almeno in questo caso. La forma “et cetera”, in secondo luogo, corrisponde esattamente alla situazione del testo di Recanati che, come spesso in occasione di citazioni bibliche, aggiunge la formula consueta ‘גַּר, che indica precisamente la conclusione di una citazione biblica rinviando al testo originale per il passo completo. In sintesi, quindi, Mandosio ha risposto all’esigenza di normalizzare il testo latino a spese della fedeltà all’anomalia “regolare” che il dettato di Mitridate presenta, peggiorando, per volontà di fare chiarezza, il risultato ineccepibile ma oscuro del lavoro di Wirszubski.

Una ulteriore congettura è attribuita da Mandosio a Sylvain Matton (p. 6, n. 10). Il punto di partenza è rappresentato da un’incoerenza di Wirszubski, che trascrive uno stesso passo in due circostanze in maniera difforme: a p. 4 e 62 dell’edizione inglese. Si tratta, ancora una volta di una *divinatio ope ingenii* e non *ope codicum* come si può verificare riscontrando la lezione del manoscritto. Proponiamo di seguito le due versioni di Wirszubski, la proposta di Mandosio, suggerita da Matton, con le sue motivazioni e una nuova trascrizione basata sul riscontro diretto del codice vaticano

Wirszubski, *Pico della Mirandola’s Encounter with Jewish Mysticism*, Jerusalem 1989, p. 4:

Pice siue irascaris siue non quia scio te non posse intelligere hoc et forte contingeret quandoque me tecum esse et peteres a me expositionem suam. Et quia in mea traductione latina non intelligeres eam sed ia hebraicos ideo scribo tibi eam hebraice totam licet prolixa sit habeas pacientiam. Cum non placuerit mictere [mittere] ad docendum ne facias illud.

Wirszubski, *ibid.*, p. 62:

Pice, Siue irascaris siue non quia scio te non posse intelligere hoc et forte contingeret quandoque me tecum esse et peteres a me expositionem suam; et quia in mea traductione latina non intelligere eam sed in hebraico, ideo scribo tibi eam hebraice totam licet prolixa sit habeas pacientiam cum non placuerit mictere [mittere] ad docendum ne facias illud.

Mandosio-Matton (p. 6, n. 11):

Pice sive irascaris sive non, quia scio te non posse intelligere hoc et forte contingeret quandoque me tecum esse et peteres a me expositionem suam, et quia in mea traductione latina non

intelligeres eam <sed iam hebraizas>, ideo scribo tibi eam hebraice totam. Licet prolixa sit habeas patientiam, cum non placuerit mittere ad docendum ne facias illud.

Ms. Chigi A.VI.190, f. 296v (mia proposta di edizione):

Pice sive irascaris sive non quia scio te non posse intelligere hoc et forte contingeret quandoque me tecum esse et peteres a me expositionem suam, et quia in mea traductione latina non intelligerem eam sed in hebraica ideo scribo tibi eam hebraice totam licet prolixa sit habeas pacienciam cum non placuerit mictre ad dicendum ne facias illud.

Come si vede gli errori di Wirszubski sono molteplici e, senza un riscontro dei manoscritti, hanno tratto in inganno anche Mandosio. Ognuno può confrontare le quattro versioni e verificare che l'intuizione di Mandosio era corretta: evidentemente Wirszubski aveva commesso un errore di interpretazione, non solo perché le due versioni del medesimo passo non coincidevano ma anche perché il testo così costruito non si reggeva sul piano grammaticale (come dimostra la traduzione francese di Mandosio che fraintende il senso dell'intera frase, ma il compito era davvero improbo perché la base testuale offerta da Wirszubski conteneva già alcune sviste, per esempio *intelligeres/intelligere* al posto di *intelligerem*, *mictere* al posto di *mitte* e ancora *ad docendum* al posto di *ad dicendum*).

A giustificazione della congettura “iam hebraizas”, che, se confermata, avrebbe avuto una portata notevole per il riconoscimento da parte di Mitridate delle capacità linguistiche del suo allievo, Mandosio scrive (n. 10, p. 6): “Il faut sans doute lire *sed jam hebraizas* (litt. «tu hébraïses déjà», c'est à dire «tu as déjà une certaine pratique de l'hébreu») au lieu de *sed ia hebraicos* (p. 4), qui ne signifie absolument rien, ou de *sed in hebraicos* (p. 62), qui signifie certes quelque chose – «mais dans les [caractères?] hébraïques» – sans toutefois pouvoir se raccorder grammaticalement ni sémantiquement à ce qui précède ou à ce qui suit. Ce *ia* ou *in* est vraisemblablement l'adverbe latin *jam*, traditionnellement abrégé sous la forme *iâ* (qui peut éventuellement être prise pour un *in*), et l'adjectif *hebraicos* a pu facilement être lu à la place du verbe *hebraizas*”. Risulta evidente che il secondo *hebraicos* è un errore aggiuntivo di Mandosio, perché Wirszubski aveva inteso *hebraico*, normalizzando la forma attestata *hebraica*, che è problematica sul piano grammaticale ma giustificata dalla forma *latina* di poco precedente: in effetti il prosieguito della frase (*prolixa*) concorda tutto al femminile, per una evidente distrazione di Mitridate. Ora, tutta questa impalcatura congetturale poteva essere risparmiata esaminando il manoscritto. Gli altri errori sono già presenti in varia misura in Wirszubski e sfigurano ampiamente il senso della frase, che converrà tradurre qui *ex novo*:

“Pico, che tu ti arrabbi o no, poiché so che non puoi comprendere questo passo e forse capiterà che un giorno saremo insieme e mi chiederai che cosa significhi, io non potrei arrivare a ricostruirne il senso sulla scorta della mia sola traduzione latina ma sulla base dell'ebraico, perciò te lo trascivo per intero in ebraico benché sia piuttosto lungo, abbi pazienza e se la cosa ti dispiace mandami a dire di astenermi dal farlo [in futuro]”.

Ancora una volta si conferma che il lavoro di Wirszubski, se esaminato da vicino, è tutt'altro che inemendabile, ma non è possibile correggerlo in maniera sensata, se non riprendendo in mano i manoscritti vaticani, con l'aggiunta, se possibile, dei testi ebraici che presuppongono, comprendendo sinotticamente gli uni e gli altri. In altre parole, e questo spiega il lungo oblio che ha segnato questi preziosi documenti, non basta un filologo latino o ebraico, ma occorre coniugare entrambe le competenze in un unico studioso o in un gruppo affiatato di studiosi.

L'interpretazione della celebre glossa “maris amaritudine” che si legge a p. 183, n. 20 su un presunto doppio senso omosessuale reso possibile dalla omonimia di *maris* inteso come “del mare” e *maris* nel senso di “del maschio”, ci pare anche per gli *standards* di Mitridate inaccettabile. Le considerazioni che vi si leggono su Enea come “divinità straniera” e una progenie generata *contra naturam* da Mitridate e Pico sono un esempio di teratologia critica. Sappiamo che Mitridate era

capace di nefandezze fattuali e verbali di estrema gravità ma in questo caso deve essere assolto per non aver commesso il misfatto. Il contenuto della nota, per quanto concerne l'ipotesi *maris*/del maschio è, a mio modo di vedere, da respingere *in toto*.

Un esempio differente riguarda un errore di comprensione del testo latino da parte di Mandosio: a p. 106 nel corpo del testo e nella n. 27 si origina un curioso fraintendimento. Nel ms. Vat. Ebr. 190, f. 445r, Mitridate aveva scritto: “In hoc passu habui litteras tuas quod Petrus Leo noluit accomodare libros. Dico tibi si venerit נָעַר et concordaveris me volo docere te tantum quod eris semper dominus suus. Scis tu Mithridatem quando vult exercere ingenium suum”. La traduzione di Mandosio suona: “En [traduisant] ce passage, j'ai reçu ta lettre [où tu me dis] que Pier Leoni n'a pas voulu fournir les livres. Je te dis que si נָעַר [na'ar, un garçon] vient et si tu te mets d'accord avec moi, je veux bien t'instruire, mais seulement dans la mesure où tu en resteras toujours le maître. Tu connais Mithridate quand il veut exercer son intelligence”. In nota viene spiegato che il riferimento è reso volutamente oscuro da Mitridate. A me pare che il senso della frase sia del tutto diverso: Mitridate promette, se arriverà il fanciullo promesso in guiderdone, di insegnare a Pico un metodo (magico?) per soggiogare Pierleone (da Spoleto) alla sua volontà. Questa interpretazione è confermata dall'ultima frase sibillina in cui Mitridate si vanta dei propri poteri e afferma che Pico ne è testimone. Crolla così anche il contenuto della nota 27 dove Mandosio si arrampica sugli specchi per spiegare una frase che non ha compreso rettamente.

Tra gli errori che erano già presenti in Wirszubski e per i quali si è persa l'occasione di intervenire c'è il riferimento che appare in una glossa a un “Johannes Jacobus”, legato nell'infamia al papa Innocenzo VIII, identificato da Wirszubski (ed. orig. P. 115) con “Giangiacomo Sclafetano”, ora il nome del vescovo di Parma beffeggiato nella glossa di Mitridate è in realtà “Sclafenatus” in latino, corrispondente alla famiglia degli Schiaffinati. Il riferimento (p. 307) alla carta del ms. Vat. Ebr. 191 contenente un passo del *Bahir* non è, come già indicava Wirszubski (ed. orig. p. 191) f. 323r-v, ma 313r-v.

Non sarebbe corretto elencare le sole sviste e gli errori, e in effetti possiamo indicare anche buone congetture che Mandosio desume dalla sua competenza di latinista, per esempio a p. 353, n. 2 la lezione “ut possit” presentata da Wirszubski è attestata nel manoscritto, e tuttavia “possis”, suggerito da Mandosio, sembra corrispondere meglio al senso della frase. Così sono pure utili e opportune alcune note supplementari (per esempio la nota 17 a p. 9 e la 6 a p. 341). A p. 307, n. 29 Mandosio corregge una congettura di Wirszubski (*scilicet*) con una propria (*est*) che pare nettamente migliore sul piano sintattico.

Un ulteriore merito del volume è la pubblicazione in appendice di una versione riveduta dell'articolo pionieristico che Scholem dedicò alla questione delle origini della *qabbalah* cristiana nel 1954 (rivedendolo nel 1979). Anche gli indici sono stati rifatti, il che rappresenta un passo avanti rispetto all'edizione originale talvolta imprecisa. Per quanto riguarda l'indice dei manoscritti, duole osservare che il traduttore-curatore non ha fatto tesoro delle indicazioni provenienti dalla ricerca, così a p. 491, nell'elenco delle opere contenute nel ms. Vat. Ebr. 190 manca, vistosamente, ogni riferimento al testo che, in sede di pubblicazione nella collana «The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola», diretta da Giulio Busi, ha ricevuto il titolo *The Great Parchment*. Ora, l'opera era sfuggita a Wirszubski, almeno per quanto attestato dalla pubblicazione postuma, inoltre gli era sfuggito anche il cospicuo frammento del commento alle preghiere di Yehudah ben Nissim ibn Malka, presente nell'indice revisionato. Forse non sarà del tutto inutile ripetere qui schematicamente lo stato attuale delle nostre conoscenze: Wirszubski individuava nei ff. 132v-165r un'unica unità bibliografica dal titolo *Tractatus de revolutione 231 portarum alphabeti*: in realtà, come avevo scritto nel 2001 (cfr. S. Campanini, *The «Anonymous» Kabbalistic Commentary on the Prayers*, in G. Busi, *Catalogue of the Kabbalistic Manuscripts in the Library of the Jewish Community of Mantua*, Cadmo, Firenze 2001, pp. 219-241, in part. p. 234), quella porzione di manoscritto contiene tre testi distinti: una lista di permutazioni alfabetiche del tipo che si trova anche nel commento al *Sefer Yeširah* di El'azar da Worms (ff. 132v-134r); in secondo luogo si ha un lungo frammento del commento cabbalistico alle preghiere attribuito da chi scrive a Yehudah ben Nissim ibn Malka in occasione dell'edizione del testo ebraico dell'opera accompagnato da uno stralcio della sua traduzione latina (il frammento occupa i ff. 134r-150v); infine si

trova la traduzione latina della *Yeri'ah gedolah*, pubblicata nel 2004 (cfr. G. Busi, S.M. Bondoni, S. Campanini, *The Great Parchment. Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*, Aragno, Torino 2004), che occupa i ff. 150v165r.

Non c'è studioso intellettualmente onesto che non riconosca che ogni lavoro è perfettibile, anche la traduzione francese dell'opera postuma di Chaim Wirszubski non sfugge a questa regola, nondimeno siamo in presenza di un progetto coraggioso, tanto da parte dell'editore che da quella del traduttore, al quale va tributata, accanto alla critica spassionata, anche la lode che senza dubbio merita.

Saverio Campanini

MAURIZIO MOTTOLESE, *Analogy in Midrash and Kabbalah. Interpretive Projections of the Sanctuary and Ritual*, Cherub Press, Los Angeles 2007, pp. 398, s.i.p.

Come indica l'autore nel paragrafo dei ringraziamenti che precede il testo vero e proprio, questo volume rappresenta la traduzione, interamente riscritta, della tesi di dottorato (*Forms of Analogical Hermeneutics. An Inquiry into the Interpretation of the Temple from Midrash to Early Kabbalah*, in ebraico) presentata, sotto la supervisione di Moshe Idel, alla Hebrew University di Gerusalemme nel 2003.

Il lavoro che si presenta qui costituisce una tesi di carattere filosofico-speculativo e sarebbe errato attendersi da essa contributi rilevanti sul piano filologico. Tuttavia proprio nel settore degli studi cabbalistici, e in particolare nella delicatissima giuntura tra la *qabbalah* primitiva e il deposito ermeneutico della letteratura rabbinica in generale e del *midrash* in particolare, si combatte, sin dai tempi della *Wissenschaft des Judentums* una battaglia di grande rilievo per stabilire come leggere i testi che la filologia ci mette a disposizione. Per questa ragione, credo, Mottolese si appella per verificare la sua tesi di notevole complessità, a una serie di discipline e di metodi piuttosto disparati: "history of religion, phenomenology of religion, reflections on hermeneutics and theory of discourse, etc." (p. 13).

Al centro della trattazione c'è una nozione piuttosto ampia e terminologicamente infida quale "analogia", che l'autore si guarda bene dal definire con troppa precisione, a rischio di invalidare la presa della sua rete categoriale. La distinzione ulteriore tra analogia orizzontale e analogia verticale finisce, come apprendiamo dalla nota 11 a p. 23 per coincidere con la più tradizionale *anagogia* o anche, secondo altri interpreti, *anaphora*. L'impiego di una terminologia poco netta è però tutt'altro che incidentale. Solo così, mi pare, Mottolese può abbracciare con un solo sguardo epoche assai remote tra loro. Quando poi tutto rischia di confondersi, perché gli autori più tardi (i cabbalisti) proiettano la propria ermeneutica retrospettivamente non solo sulla Bibbia ma anche sulla letteratura rabbinica, allora si convoca la fusione di orizzonti gadameriana per uscire dall'*impasse*, o meglio per segnalarne l'ampiezza.

Il volume è suddiviso in tre parti: la prima (*Defining Analogical Interpretation in Jewish Literature*, comprendente i capitoli 1 e 2), presenta in estrema sintesi il disegno concettuale che le parti ulteriori si incaricheranno di esaminare: a grandi linee pare di poter dire che il tema "analogia" viene individuato nella peculiare declinazione dell'ermeneutica rabbinica, per verificare poi che tra i vari *corpora* letterari medievali ebraici, due in particolare interpretano il ricorso all'analogia in modi dissimili: si delinea una grande contrapposizione tra i cabbalisti e Maimonide (a sua volta distinto dai filosofi che avevano praticato forme di allegoresi di stampo platonizzante), che tende, proprio in virtù del suo approccio filosofico, a universalizzare il giudaismo e a svuotare il senso letterale a vantaggio del nucleo razionale e intellettuale della rivelazione; i cabbalisti sono considerati qui come un gruppo omogeneo e contrapposti al filosofo andaluso (pur precisando che ogni affermazione generale sul loro conto è condannata in partenza ad essere inadeguata per la cospicua varietà di orientamenti e di scuole all'interno del contenitore generico della *qabbalah*

(p. 49, n. 41). A parere di Mottolose i cabbalisti, diversamente da Maimonide e per reazione contro di lui, producono un discorso analogico che consente di salvare la lettera.

La seconda parte (*The Analogical Interpretation of the Sanctuary and the Actual Service*, comprendente i capitoli 3-7) è programmaticamente dedicata alla verifica concreta degli assunti teorici esposti nella prima: l'esempio scelto è quello del tempio e il criterio ermeneutico distillato dall'autore, accanto all'allegoresi platonica e cristiana è una non meglio definita interpretazione mitico-narrativa, intorno alla quale ruota tutto il modello esegetico di questo volume. Del resto la frase "The use of the term theology... in this field [cioè la letteratura rabbinica] should be taken *cum grano salis*" può servire a rappresentare con esattezza i limiti metodologici del progetto in questione. Se sostituiamo al termine "theology" quello di "analogy" otteniamo una formula che può servire da viatico a tutto il libro, anche se forse il sale richiesto è più di un semplice granello. Mottolose mostra, in particolare nel cap. 4, una cospicua differenza tra i modi esegetici del midrash tardo e la rottura radicale rappresentata dalla critica maimonidea a modelli analogici verticali. Da notare che, a proposito degli *Haside Aškenaz*, Mottolose osserva che la base filologica costituita da edizioni e ricostruzioni complessive è ancora troppo fragile per poter raggiungere conclusioni di una qualche validità. Questo invito alla cautela ci pare tanto più appropriato perché la carenza di basi filologiche sufficienti non si applica soltanto al caso del pietismo tedesco medievale, ma a buona parte della letteratura cabbalistica presa in esame, in particolare nel capitolo 6. La polemica anti-maimonidea che ci viene annunciata da parte dei cabbalisti è poi subito attenuata con gli esempi desunti da un Baḥyah ben Ašer, sul quale Mottolose ha pubblicato un recente volume (*La via della qabbalah*, Il Mulino, Bologna 2004). Proprio il metodo ermeneutico "a strati" dispiegato da Baḥyah mostra la prevalenza di un criterio integrativo su eventuali motivi polemici. Mi pare si possa salutare con favore la modestia con la quale Mottolose afferma di non voler formulare un parere sulla *quaestio disputata* delle origini della *qabbalah*, ma il suo schema interpretativo risulta stimolante quando ci presenta una situazione secondo la quale l'esegesi cabbalistica può essere rintracciata *in potentia* nella letteratura midrashica tardo-antica e alto-medievale. Resta da spiegare perché proprio alla fine del secolo XII tale potenzialità passò all'atto in maniera così dirompente: che tutto dipenda da una risposta a Maimonide appare tutto sommato una semplificazione eccessiva. Il capitolo 7 esamina in dettaglio il "conflitto" tra l'interpretazione avversa all'analogia propugnata da Maimonide e la letteratura cabbalistica intorno all'interpretazione dei precetti cerimoniali. Il riferimento a tradizioni sacerdotali, pur affascinante, meriterebbe, a nostro avviso, una ulteriore precisazione. Ammetto di non aver compreso, ma potrebbe essere un limite solo mio, se il riferimento vada inteso in senso storico o puramente strutturale.

La terza e ultima parte del volume (*Features of Analogical Discourse in Early Kabbalah*, comprendente i capitoli 8-10) promette la disamina dei termini che ci si sarebbe attesi all'inizio. Ma anche qui, passando in rassegna il lessico dell'analogia, Mottolose elenca alcuni termini cruciali designandoli come "termini tecnici" (p. 286), ovvero *dugma*, *šiyur*, *tavnit*, *remez*, *dimyon* e la locuzione *ke-neged*, salvo poi subito attenuare la definizione asserendo che essi sono spesso intercambiabili (often interchangeable). Ci si chiede in che cosa consista il loro carattere "tecnico" se sono per lo più sinonimi. Dopo un capitolo (n. 8) dedicato a Ramban e alla sua scuola, segue un'analisi dell'avversità maimonidea nei confronti dell'ermeneutica analogica, qui spesso chiamata "mito". Maimonide finisce per assomigliare a tratti, in questa ricostruzione, a Hermann Cohen. Del resto, già Leo Strauss era insorto, in una lettera a Scholem, contro l'uso da parte di quest'ultimo poco sorvegliato del termine "mito" e gli aveva provocatoriamente chiesto dove lo avesse trovato nelle fonti. Nessuna risposta diretta arrivò, né poteva arrivare, da parte di Scholem al provocatorio quesito. L'ultimo capitolo, incentrato sui temi del mito, del monismo rabbinico e del linguaggio, contiene anche una notazione critica nei confronti di Scholem, rimproverato per non aver distinto con sufficiente nettezza tra "metaforico", "allegorico", "simbolico", "mitico" e "gnostico". Si può concordare con l'autore, in linea di principio, ma tanto più vale nel suo caso l'osservazione che anche il termine "analogia", da lui preferito, si presta alla medesima critica. Forse una certa vaghezza è, spiace ammetterlo, un elemento costitutivo non solo del misticismo ma anche della sua descrizione e questo contribuirebbe a spiegare la tensione ineludibile con lo stile argomentativo della filosofia.

Vi è stato, negli ultimi anni, un tentativo di precisare sul piano teorico e con un'ampia esemplificazione testuale, la nozione di "simbolo" nella letteratura rabbinica e in quella cabbalistica, mi riferisco all'imponente volume di Giulio Busi, *Simboli del pensiero ebraico* (Einaudi, Torino 1999). Busi arrivava addirittura a proporre una "filologia simbolica" basata sulla forte coerenza interna dei sistemi simbolici e delle singole figure o snodi simbolici. Proprio la nozione di simbolo, con la sua compresenza di più dimensioni, dal concreto alla massima astrazione, permetteva a Busi di spiegare la centralità occupata dal rituale e dai precetti nella riflessione cabbalistica e la sua maggiore vicinanza al cuore pulsante del giudaismo rabbinico rispetto alle atmosfere rarefatte della filosofia. Mottoliese spiega nell'ultimo capitolo la sua avversità al termine simbolo ma evita ogni confronto con la proposta teorica di Busi, ci pare, mancando un'occasione propizia per mettere alla prova il suo modello proprio dove esso potrebbe o dovrebbe rivelarsi più fecondo.

Saverio Campanini

FRANCISCUS MERCURIUS VAN HELMONT, *The Alphabet of Nature*, Translated with an Introduction and Annotations by Allison P. Coudert & Taylor Corse, Brill Leiden – Boston 2007, pp. xlvii + 213, s.i.p.

Tra il 1661 e il 1663 il figlio dell'alchimista e seguace di Paracelso Jan Baptista Van Helmont, dal nome programmatico di Franciscus Mercurius si trovò incarcerato nelle prigioni dell'Inquisizione romana sulla base di un'accusa di eccessive simpatie per il giudaismo e di influssi pericolosi sulla corte del principe di Sulzbach, cattolico di confine, non solo in senso geografico.

La circostanza lo spinse a pensare e, prima di essere scarcerato per insufficienza di prove, Franciscus Mercurius aveva delineato nella sua mente i tratti essenziali di un libro che avrebbe contenuto un metodo per insegnare ai sordi a parlare ma soprattutto avrebbe dimostrato, anche sul piano grafico, la superiorità naturale dell'alfabeto ebraico, l'unico che nei suoi caratteri riproduceva il movimento della lingua atto a pronunciare i suoni designati dalle lettere. Come egli stesso scrive, con notevole pudore, nella conclusione del suo trattato (p. 106): *Atque hoc inter alia est illud, quod nuda & simplex mihi suggestit mediatatio, saltem quoad maximam partem, cum in certo quodam loco omnibus privato adminiculis, quae ad accuratiorem rei alicuius invenae elaborationem sunt necessaria, praeter unicum illud meditando subsidium nihil mihi esset reliquum*. Oltre a queste discrete parole, una incisione, che precede il frontespizio dell'opera, ci mostra l'autore intento a copiare dal vivo i movimenti della bocca e della lingua richiesti dalla pronuncia delle varie lettere dell'alfabeto: a questo scopo l'autore è rappresentato seduto davanti a uno specchio illuminato da una candela. Le rozze pareti e le pesanti grate alla finestra suggeriscono con notevole efficacia che il libro ebbe origine in carcere.

Di recente è apparsa, a cura di Allison P. Coudert e Taylor Corse una traduzione inglese annotata, corredata dalla riproduzione dell'intero apparato iconografico di questo curioso libello. Quel che i curatori non ricordano è che del volume, oltre alla versione tedesca, apparsa contemporaneamente alla latina (1667) e a quella olandese (1697), esiste anche una traduzione italiana, apparsa nel 1960 (*Brevissima descrizione dell'alfabeto veramente naturale ebraico. Essa può fornire insieme il metodo col quale coloro che sono nati sordi possono essere istruiti così da comprendere non solo gli altri parlanti, ma essi stessi giungere all'uso del linguaggio*, Scuola tipografica dei sordomuti, Siena 1960).

L'edizione di Sulzbach, per i tipi di Abraham Lichtenthaler, porta per errore la data del 1657, smentita però dalla data della prefazione di Christian Knorr von Rosenroth (6 gennaio 1667), oltre alla già ricordata stampa che precede il frontespizio, sulla quale compare, nella parte bassa del cartiglio recante il titolo abbreviato *Alphabetum naturae*, a chiare lettere, o cifre, il 1667.

Il volume presenta un notevole interesse perché documenta, e rende accessibile in traduzione inglese, un testo di particolare importanza all'incrocio di svariate tendenze culturali: se da un

lato la persuasione che l'ebraico fosse la lingua originaria non era certo una novità, ma anzi aveva segnato di sé la riflessione medievale sulla lingua perfetta e aveva improntato con nuove ragioni, spesso desunte dalla letteratura ebraica, tutto il movimento rinascimentale della *qabbalah* cristiana, la *Brevissima Delineatio* di Van Helmont risente del nuovo clima intellettuale della seconda metà del secolo XVII e, per tale ragione, segnato dal meccanicismo, dalla nuova filosofia della natura, dal dibattito sull'ateismo, tutti temi che, in una maniera o nell'altra, ritornano nel volume, così la ragione per ricorrere all'ebraico, seppure "migliorato" e reso nuovamente comprensibile agli stessi ebrei che ne avevano dimenticato l'autentica forma, consisterebbe nel suo essere il vero alfabeto naturale, ossia quello che meglio riproduce i movimenti della lingua nel pronunciare le lettere.

Il volume, composto da sette dialoghi tra due personaggi che vengono designati con le lettere H. ed M. (secondo gli editori a indicare un dialogo interiore dell'autore, che si nasconderebbe dietro entrambe le lettere: Helmont e Mercurius), il primo verte sulla fisiologia della sordità, il secondo individua in un ebraico pre-babelico e certo differente da quello in uso tra gli ebrei dell'epoca, la lingua veramente naturale, ossia la lingua originaria e, allo stesso tempo, poiché collocata prima del peccato, coincidente con la lingua divina. Il terzo dialogo è dedicato alla fisiologia della fonazione con interessanti annotazioni sull'apprendimento del linguaggio da parte dei bambini. Il quarto e il quinto dialogo sono incentrati su una notevole riduzione della fonazione a due principi fisiologici, uno dei quali, il respiro, non ci sorprende, mentre il secondo, la *virtus seminalis*, presenta il maggiore motivo di interesse: qui Van Helmont raccoglie una serie cospicua di elementi intorno al potere fecondativo della parola e sul legame tra sessualità e linguaggio che presenta i maggiori spunti di interesse ancora ai nostri giorni, perché non si limita al potere creativo della parola, ma sottolinea, secoli prima di Freud, un legame profondo tra la parola, i suoi disturbi, e l'istinto riproduttivo. Il sesto dialogo è riservato alla "spiegazione" delle lettere dell'alfabeto, in connessione con le tavole poste alla fine del volume, in cui si riassume, sulla base di una dimostrazione "naturalistica", una lunga tradizione di speculazione mistica sul significato delle lettere dell'alfabeto ebraico che deriva, in ultima analisi, dalle considerazioni di Gerolamo, da Beda il Venerabile, ma soprattutto dalle speculazioni dei cabbalisti cristiani del rinascimento, in particolare da Johannes Reuchlin e da Francesco Zorzi. L'ultimo dialogo conclude l'opera celebrando la perfezione dell'ebraico e indicandolo come il vero obiettivo della ricerca di una *characteristica universalis* o di una lingua dotata di una grammatica universale e perfetta che forma l'oggetto della ricerca appassionata non solo di personaggi quali Wilkins, ma anche di un filosofo del calibro di Leibniz. Non è privo di interesse osservare che il dialogo e il libro si concludono con una ripresa degli argomenti di Eliah Levita intorno all'antichità dei segni masoretici e Van Helmont prende posizione per il loro carattere relativamente recente, quindi a favore di Louis Cappel e contro Buxtorf, ma ugualmente, pur esprimendo perplessità in proposito, non mancano tabelle dedicate a mostrare la "naturalità" degli stessi segni masoretici.

Sarebbe molto facile fare dello spirito sulle non poche ingenuità di Van Helmont, per esempio l'affermazione secondo cui l'aggiunta della *he* ai nomi di Abramo e Sara, alla quale fa seguito la loro prole ormai inattesa, Isacco, che era già al centro della meditazione cabbalistica di Giovanni Pico della Mirandola (*Conclusio* n. 15, della serie *secundum opinionem sapientum cabalistarum*, sarebbe che la lettera *he*, con la sua emissione udibile di fiato, ricorda l'ansimare degli amanti, e dunque aggiunge la necessaria dimensione sessuale al sodalizio, evidentemente troppo platonico dei patriarchi e gli consente la fecondità. Ovvero la spiegazione secondo cui la lettera *r* anch'essa collegata alla sessualità, sarebbe di più difficile pronuncia da parte dei bambini, proprio perché essi non sono ancora maturi dal punto di vista sessuale. Lasciando intendere che la *r* (che tutt'ora chiamiamo, in una sua realizzazione adiafora, *mouillé* o moscia, il che invita a riflettere), possa essere pronunciata solo da esseri umani perfettamente maturi, mentre non ci si pone la questione, osservano giustamente gli editori, di che cosa si debba pensare di adulti, perfettamente maturi, che tuttavia realizzano quel fonema in modi non ortodossi o non conformi a una astratta norma ideale.

Particolarmente interessante è nel volume la lunga ed erudita presentazione scritta di pugno di Christian Knorr von Rosenroth il quale, più che prendere posizione per le tesi altisonanti del

libro, in particolare sulla possibilità che l'alfabeto disegnato da von Helmont sia davvero in grado di consentire ai sordi di leggere sulle labbra dei propri interlocutori i vari fonemi e di apprendere quindi a parlare, si produce in un *plaidoyer* per la costituzione di una società modellata sulla *Royal Society* per la risoluzione delle numerose controversie che hanno per oggetto la Bibbia. Pio desiderio, si osserverà, che certamente è alla base dell'ambizioso progetto della *Kabbala denudata*, forse l'ultimo tentativo di utilizzare materiali cabbalistici ebraici per appianare controversie teologiche tanto tra ebrei e cristiani quanto, dopo la Guerra dei Trent'anni, tra cristiani di differenti confessioni.

In linea di principio si dovrebbe commentare con favore l'aggiunta del testo latino a fronte della traduzione inglese che, però, com'è facile verificare, non ne dipende: il testo latino, purtroppo, è martoriato da una quantità di sviste, errori e autentici strafalcioni che lo rendono perfettamente inutilizzabile (senza voler tediare il lettore che può rendersi conto da sé della quantità di errori che inficiano il testo latino, anche perché una copia del testo originale è oggi facilmente accessibile presso il *Digitized Book Repository* della Jewish National and University Library di Gerusalemme, darò solo un saggio indicando pagina e numero di riga, la forma errata, seguita dalla forma corretta: p. 10, l. 12: nundum/nondum; 10,14: subselli/subsellii; 10,15: Republicae/Reipublicae; 10,21 grattiam/gratiam; 10,27: admodum & proficuae/admodum dignae sed et utiles praeter modum & proficuae; 10,30: publicum/publicam; o ancora p. 24, l. 3: Topographium/Topographiam; 24,5: ades/aedes; 24,8: quam plurimis/quamplurimis; Sic ut/Sicut; 24,9: dialectam/dialectum; 24,18: si tota/si a tota; 24,25: esset/ex parte trahatur illius beneficio? Annon possibile esset; 24,29: vox/vix; 24,36: didiceret/didicerit; 26,1: quad/quod; 26,4: hodie e adhuc/hodie adhuc; 26,16: isto/ipso; 26,21: pronascetur/pronasceretur; 26,22: conscribunt/conscribunt; 26,32: lutu/luto; 26,36: Galantino/Galatino; 28,1: Sberingamio/Sheringamio; 28,7: Boblius, Dillherus/Bohlius, Dillherrus; 28,10: sumptibut/sumtibus; 28,12: Hispanicum/Hispanicum; 28,14: Munstero/Münstero; 28,19-20: & quam quam/& quam; si tratta di pagine scelte del tutto a caso ma possiamo assicurare che sondaggi a campione effettuati su altre parti del libro conducono allo stesso sconsolante risultato). Ci si chiede se una più prudente ristampa anastatica del volume originario, come si sono riprodotte tutte le impressionanti illustrazioni del volume, non avrebbe più dignitosamente servito alla bisogna.

Tra i curatori del volume, Allison P. Coudert aveva già mostrato il proprio interesse per il periodo, per le correnti di idee cabbalistico-cristiane nel Seicento e per i loro protagonisti in altre sue precedenti pubblicazioni, in particolare il volume dedicato al rapporto tra Leibniz e la *qabbalah* (*Leibniz and the Kabbalah*, Dordrecht 1997) e la monografia dedicata al cabbalista cristiano Franciscus Mercurius Van Helmont (*The Impact of th Kabbalah in the Seventeenth Century: The Life and Thought of Francis Mercury van Helmont, 1614-1698*, Leiden 1999). Quei contributi avevano familiarizzato il lettore con un tema che era stato trascurato dal grande pioniere degli studi cabbalistici cristiani, François Secret, il cui *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, anche nell'ultima edizione riveduta dall'autore (1985) non aveva dedicato soverchia attenzione alla "seconda" nascita della *qabbalah* cristiana, quella che si colloca in particolare intorno al circolo di Christian Knorr von Rosenroth, alla corte del conte palatino Christian August a Sulzbach.

A complemento dei suoi studi helmontiani Coudert e Corse presentano qui un testo che non vale soltanto come *curiosum* ma rappresenta una vera e propria sintesi di notevole erudizione del percorso accidentato della *qabbalah* cristiana nel secolo che vide i suoi maggiori successi, se si pensa a padre Athanasius Kircher, a Jacques Gaffarel o allo stesso Knorr von Rosenroth, ma allo stesso tempo anche i suoi più temibili avversari, e basterà al proposito fare il nome del frate scienziato dell'ordine dei minimi di San Francesco da Paola Marin Mersenne.

Spiace dover osservare che il commento essenziale non è sempre all'altezza della complessità del testo, segnato com'è da un numero spropositato di refusi (Athansius per Athanasius; Pagninus per Pagninus; *Peculium abramae* per *Peculium Abrae*; Tiberius per Tiberias eccetera) e da alcune incompletezze: per limitarci a un solo esempio, se il testo nomina Johann Stephan Rittangel, non era sufficiente rinviare al pur importante *Liber rituum paschaliu* apparso a Königsberg nel 1644 (p. 163, n. 49), ma occorreva decisamente far riferimento al suo ספר יצירה *id est Liber Iezira qui Abrahamo atriarchae adscribitur, una cum Commentario Rabi Abraham F[iliu]. D[avid]. super*

32 *Semitis Sapientiae*, apparso ad Amsterdam nel 1642, un testo fondamentale nello sviluppo della *qabbalah* cristiana seicentesca. Così, purtroppo, ci vediamo costretti a salutare questa pubblicazione non come un frutto maturo della ricerca i cui risultati assumano carattere esemplare sì da poter essere indicati alla emulazione di chi voglia cimentarsi con questa materia troppo a lungo trascurata, ma semmai come un primo passo, talora malcerto, di un cammino di studi ancora da compiere.

Saverio Campanini

ANTONIO ROTONDÒ, *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento n. 15, 2 voll., Leo S. Olschki, Firenze 2008, pp. XXX + 809, ISBN 978-88-222-5737-6, € 85,00

La silloge presenta una ristampa ampliata di una serie di studi di Antonio Rotondò (1929-2007) alcuni dei quali già apparsi in collocazioni disparate, che erano stati riscritti e raccolti in volume nel 1974 in occasione della pubblicazione di *Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento* (Giappichelli, Torino). La somiglianza dei due titoli non deve però trarre in inganno: la redazione della casa editrice Olschki, sotto la guida della vedova dello studioso, Miriam Michelini Rotondò, ha qui raccolto, oltre ai capitoli presenti nel volume menzionato, altri cinque saggi, che dettagliamo nel seguito, apparsi tra il 1962 e il 1991, facendo dei due tomi di cui diamo notizia qui un'opera in parte nuova e certo più completa. Elenchiamo qui le novità che caratterizzano questa edizione, indicando la sede in cui apparvero originariamente: 1) *Atteggiamenti della vita morale italiana del Cinquecento. La pratica Nicodemitica*, in «Rivista storica italiana», 79 (1967), pp. 991-1030 [qui pp. 201-247]; 2) *Anticristo e Chiesa romana. Diffusione e metamorfosi d'un libello antiromano del Cinquecento*, in A. Rotondò (a cura di), *Forme e destinazione del messaggio religioso. Aspetti della propaganda religiosa nel Cinquecento*, Olschki, Firenze 1991, pp. 19-164 [qui pp. 45-199]; 3) *Per la storia dell'eresia a Bologna nel secolo XVI*, in «Rinascimento» 13 (1962), pp. 107-154 [qui pp. 249-295]; 4) *Esuli italiani in Valtellina nel Cinquecento*, in «Rivista storica italiana» 88 (1976), pp. 756-791 [qui pp. 403-442]; 5) *Nuove testimonianze sul soggiorno di Francesco Pucci a Basilea*, in *Studi e ricerche*, I, Istituto di Storia, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Firenze, All'Insegna del Giglio, Firenze 1981, pp. 271-288 [qui pp. 617-633].

Nè questi nè gli altri saggi già raccolti a suo tempo in volume necessitano davvero di una raccomandazione: i mirabili lavori di Rotondò, le sue edizioni testuali, la cura delle collane di testi e studi da lui iniziate e dirette, si sono affermati con crescente autorevolezza nel corso del tempo per la precisione filologica, l'ampiezza di orizzonti e il senso, mai offuscato, della rilevanza attuale, direi politica, della ricerca storica, in particolare in questo caso rivolta con instancabile perizia alle vicende degli anticonformisti italiani di un secolo tormentato quale il Cinquecento europeo. Se si segnala l'opera dunque, è perchè non sfugga, anche in ambiente giudaistico, che essa ripropone da un lato il prezioso saggio su *Guillaume Postel e Basilea* [apparso originariamente in «Critica storica» 10 (1973), pp. 114-159, poi in *Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento*, cit., pp. 117-159 e 473-486, quindi nella presente raccolta, pp. 443-478 e 703-718] che, senza rinunciare alla precisione del dato archivistico e testuale, riesce a ricostruire l'intero ambiente religioso della città di Basilea e a spiegare perché un personaggio certamente controverso ed eccentrico quale Guillaume Postel vi potesse trovare accoglienza e, almeno per un periodo, risonanza intellettuale mediante la pubblicazione di alcune sue opere, lontane da ogni ortodossia. Specialmente importante, dal nostro punto di vista, è la pubblicazione di alcuni estratti dell'*Apologia* che Postel premise alla sua traduzione latina, ma sarebbe forse più corretto dire parafrasi, del *Sefer ha-Bahir*, che fa da complemento indispensabile alla pubblicazione della traduzione stessa curata, con un apparato introduttivo un po' troppo laconico, da François Secret (in *Postelliana*, B. De Graaf, Nieuwkoop 1981, pp. 8-11 e 21-112). Il dittico formato dai due contributi permette di com-

prendere il particolare significato che il *Sefer ha-Bahir*, già oggetto di altre due traduzioni latine, una opera di Flavio Mitridate e pubblicata da chi scrive, l'altra, tuttora inedita, compiuta da, o per, il cardinale Egidio da Viterbo, veniva ad assumere nella febbrile opera profetica di Postel un ruolo chiave. Esso doveva infatti inaugurare un ciclo di pubblicazioni di opere cabbalistiche a sostegno delle profezie di cui Postel aveva avuto esperienza diretta e che, nel 1549, delusa ogni speranza conciliarista, gli parevano rendere necessaria la denuncia del papa quale Anticristo nonché l'inizio ormai prossimo della *Restitutio rerum omnium* sotto la guida della Francia. Basilea e in essa lo stampatore Oporino dovevano svolgere la funzione di propagandare tra i protestanti il verbo profetico postelliano. Com'è noto della pubblicazione non si fece nulla anzi, argomenta opportunamente Rotondò, la vicenda della mancata pubblicazione del *Bahir* segna l'inizio dell'inesorabile distacco tra Oporino e Postel, nel proseguire sussultorio di una corrispondenza segnata da lunghi silenzi, e da nuove delusioni. A riprova di ciò, il *Sefer Yesirah*, che Postel riuscirà a pubblicare nel 1552, non apparirà a Basilea ma a Parigi e, come altri titoli della ricca produzione postelliana, a proprie spese. Poiché Secret non ha tenuto conto del lavoro di Rotondò nel pubblicare il *Bahir* di Postel, la ristampa di questo articolo e della sua appendice documentaria è quantomai benvenuta presso il pubblico degli studiosi.

Una gradita sorpresa per il lettore sono, poi, le quattro vignette caricaturali che sono state inserite, alla p. 46 del primo tomo: si tratta di quattro schizzi, raffiguranti altrettanti colleghi di Antonio Rotondò: Roland H. Bainton, George H. Williams, Delio Cantimori e Earl Morse Wilbur.

Un'ulteriore aggiunta, rispetto al volume del 1974 rappresenta, a parere di chi scrive, un pezzo pregiato. Si tratta di un testo composto da Rotondò nel 2003 dal titolo ironico di *Contributo alla storia dei miei studi. Note non solo autobiografiche*, contenente un'allusione al già sornione *Contributo alla critica di me stesso* di Benedetto Croce, in cui Rotondò traccia un profilo della propria formazione e della nascita della propria vocazione di studioso, partendo dalla nativa Calabria per approdare a Firenze prima e a Torino in seguito. Tutta la generazione di studiosi che ha raggiunto il proprio apogeo intellettuale negli anni del secondo dopoguerra conosce oggi una sorta di rinascenza a causa della pubblicazione di memoriali e carteggi, ma anche alla ripresa di scritti dispersi o legati a un'attualità per noi già remota (penso per esempio alla recente pubblicazione in volume degli *Scritti sul fascismo e sulla Resistenza* di Carlo Dionisotti, a cura di Giorgio Panizza, Einaudi, Torino 2008). Gli appunti di Rotondò si aggiungono a questo ricco scaffale con un garbo e uno stile di profondo impegno morale, segnato dalla gratitudine verso i maestri. Tra questi ultimi, e rinviamo il lettore che voglia leggerne i profili tratteggiati con essenzialità e rigore alle pagine di Rotondò stesso, spiccano il grande Giorgio Pasquali, "maestro di scuola persuaso di poter insegnare tutto, a tutti, dappertutto", conosciuto nei suoi anni estremi, che fa da robusto e mobile contraltare all'egemonia crociana irrigidita in sclerotico catechismo, e ancora l'affine maestro e amico Eugenio Garin e il collega e sodale Sebastiano Timpanaro, cui tocca più onore *post mortem* di quanto ne abbia mietuto in vita. Il nesso che Rotondò non si stanca di delineare è quello stesso che segna ogni passo della sua opera, il legame fin troppo scindibile, ma perciò stesso meritevole di ogni cura e attenzione, tra filologia e storia. Il bilancio che lo studioso può fare del proprio progetto di ricerca, che è anche progetto di vita, è senza dubbio positivo nel suo come nel nostro giudizio, ma ad esso si connette anche un tono malinconico per il destino della scuola italiana, che non si può non condividere, solo che si intenda la portata attuale delle sue lucide parole: "Con l'occhio volto al seguito delle sole faccende intellettuali della mia esistenza, non credo si possa dire che è stata un'esistenza senza progetto. Tra le misteriose ragioni o entità che si pensa o crede che generino e guidino simili decorsi di vita io designo senza esitazioni la scuola. Ma proprio ciò, al momento di lasciare l'ufficio di insegnante, è forse la ragione del mio disperato disappunto di fronte a un'instituzione ridotta all'incapacità (così credo) di suggerire progetti esistenziali" (p. XX). Certo Rotondò non dice per opera di chi nè come ciò sia avvenuto, ma tale non era il compito che si era prefisso. Ci resta piuttosto la testimonianza di un magistero e di una passione per la ricerca che, forse, in un mondo complicato come il nostro, non si traducono immediatamente in azione politica ma, alla fine del giorno, propongono un cammino da seguire e, se possibile, continuare.

Saverio Campanini

PIETRO IOLY ZORATTINI, *I nomi degli altri. Conversioni a Venezia e nel Friuli Veneto in età moderna*, con una prefazione di Marcello Massenzio, Leo S. Olschki, Firenze 2008, pp. XX + 385, ISBN 978 88 222 5782 6.

Al centro dell'indagine di Pietro Ioly Zorattini, in questo volume – pubblicato a cura dell'Associazione per lo studio dell'Ebraismo delle Venezie, con il contributo della Regione del Veneto, della Fondazione Cassamarca di Treviso, della Fondazione CRUP, del Consorzio Universitario del Friuli e della Cassa di Risparmio del Friuli-Venezia Giulia – è il vasto quadro delle conversioni al Cattolicesimo effettuate dalla Pia Casa dei Catecumeni di Venezia lungo i 240 anni, dalla fondazione nel 1557 alla caduta della Repubblica nel 1797. In connessione di continuità geografica, è l'andamento delle conversioni nelle diverse località del Friuli Veneto, lungo lo stesso periodo. Correlativa è l'analisi delle conversioni non effettuate per esito negativo della permanenza di catecumeni, che risulta a Venezia di poco più del 10% sul totale dei dati disponibili, tenendo conto che mancano i registri per intervalli di tempo, di complessivi 86 anni sui 240 di estensione della ricerca. Il saliente confronto è con il primo e grande istituto di Roma, sorto nel 1543, per influenza di Ignazio di Loyola, che era stato ordinato a Venezia nel 1537 e si trasferì nella città dei papi, rimanendovi fino alla morte. Due differenze di fondo tra la Casa romana e la veneziana sono il quasi totale approdo al battesimo dei catecumeni nella prima, per il carattere più coattivo che vi ebbe la pressione conversionistica, e la prevalenza numerica degli ospiti ebrei in Roma rispetto alla prevalenza numerica dei musulmani in Venezia, dovuta alla proiezione della repubblica marinara verso il Levante con colonie, guerre, commerci, fitte relazioni.

La vocazione proselitistica di Ignazio, fondatore della Compagnia di Gesù, si distingueva per lo slancio, a suo modo, di premura, nel volere assorbire gli ebrei, come radice, nella Cristianità, ma alla sua *maniera buona* fece seguito la stretta persecutoria dei papi con le severe bolle e l'istituzione del Ghetto. L'effetto combinato dei due atteggiamenti si risolse nell'aumento della pressione conversionistica, con metodica organizzazione di raccolta e di formazione dei catecumeni, agevolata dalle peggiorate condizioni in cui si trovavano. L'iniziativa, al di là dell'obiettivo ebraico, si sviluppava in un cambiamento epocale della strategia conversionistica, cui concorrevano la Riforma cattolica di reazione al Protestantismo, la dilatazione degli orizzonti geografici e via via il cimento con i fermenti della modernità.

L'autore approfondisce la portata antropologica, psicologica, sociologica, pedagogica, del processo di conversione, con le procedure rituali, simboliche, cerimoniali che lo pubblicizzavano e solennizzavano, toccando, per comparazione, le modalità di conversione nell'Islam e nell'Ebraismo, per il quale ultimo gli *ingressi* erano divenuti sostanzialmente impossibili, se non come pericoloso riacquisto di marrani. Peraltro Venezia, dal 1589, lasciò che i marrani immigrati, di vecchia data, tornassero al Giudaismo, perseguendo invece i convertiti recenti che giudaizzassero.

Il cambiamento di religione, che nel contesto nostrano significava conversione al Cattolicesimo, comportava una trasformazione dell'identità personale, con conseguenze sociali, a partire dalla rottura dei rapporti familiari, ove il nucleo familiare non condividesse il passaggio. La svolta identitaria era marcata dal mutamento onomastico, che risalta nel titolo del libro *I nomi degli altri*, ad esprimere l'assunzione dell'*alterità*, per sé e come destino dei posteri, nella cambiata ed assimilata configurazione della persona, fatta capostipite di una nuova progenie. L'ebreo convertito lasciava la spoglia infranta del nome e cognome latori della propria gente e civiltà, entrando nella maggioritaria società cristiana con nomi di santi o del padrino o del battezzatore, e assumendo da questi sovente il cognome, come ad entrare nella cerchia dei loro casati. Talora il nuovo cognome era scelto per un particolare significato, come nel caso paradigmatico del giovane David Pincherle, che si battezzò, contro la volontà dei genitori, a Udine nel 1732, e si foggì il cognome *Renati* ad esprimere la rinascita: per nome proprio si chiamò Giuseppe Filippo, in omaggio a San Filippo Neri, nella cui congregazione entrò, illustrandosi con la fondazione di una casa di accoglienza, su tre piani, a neofiti, orfani, orfanelle, e l'istituto Renati o Casa di Carità di Udine tuttora esiste.

Questo Renati, alias David Pincherle, è uno della schiera dei neofiti illustri, che si convertirono per convinzione religiosa oppure per le prospettive di integrazione e di successo nella società maggioritaria, venendo trattati, fin dall'inizio del percorso, con riguardo, ad esempio fruendo di camera singola. Ad essi verrò, più in là nella recensione, ma il maggior numero dei battezzati veniva dai po-

veri e semplici dei ghetti, quando accadeva loro di imbattersi in cristiani che facevano balenare una via di uscita dagli stenti di una condizione doppiamente reietta, per miseria e per segnata appartenenza ad una minoranza disprezzata e confinata. La generalità degli umili ebrei resse alla prova nel susseguirsi dei secoli, nutrita dal filo dei propri valori, di generazione in generazione, nei concentrici involucri della famiglia, delle *shole*, della comunità, della *nazione*, ma al costo di perdere, in ogni generazione, un numero di schegge, per inevitabile attrazione del maggioritario mondo circostante. Fin quando poi l'emancipazione, venuti meno la costrizione e i ripari del ghetto, da verace bivio, aprì simultaneamente le due vie: alla più facile conservazione di sé e alla più facile assimilazione.

Per quantificare, in 154 anni, detraendo i periodi di mancata documentazione dall'arco del periodo studiato 1557-1797, i catecumeni ebrei della casa veneziana furono 975, non tutti, ma in grande maggioranza, giunti al battesimo, quindi una perdita demografica in media approssimativa, tenendo conto dei non battezzati, di cinque o sei all'anno per le comunità ebraiche. Si deve altresì considerare che qualcuno veniva più da lontano.

Il cristiano *tentatore*, che suggeriva l'indirizzo della Pia Casa dei catecumeni, faceva, se la preda accettava, da presentatore, e il candidato alla conversione veniva interrogato sui motivi che ve lo spingevano, per poi iniziare, se desse un minimo di affidamento, il suo viaggio, all'interno dell'istituto, dalla condizione nativa di giudeo alla cristiana *salvezza*, dal ghetto alla grande società veneta, insieme devota e gaia. Le risposte all'interrogatorio dei sagaci addetti erano molto varie, per motivi e per livelli di esposizione, dagli elementari ai raffinati, dai confusi o travagliati ai promettenti e determinati. Una tipica motivazione, al livello popolare, era di volersi salvare l'anima, sia che tra sé, sotto quella risposta, il candidato pensasse a star meglio in questo mondo o che vi unisse l'indotto scrupolo per l'al di là. Molto variavano, in seguito, i contegni all'interno della Casa, per gradi di disciplina, di correttezza o viceversa irrequietezza e scorrettezza, per attitudine all'apprendimento della fede, dei dogmi, dei riti e comportamenti cristiani. C'era chi si presentava da solo a quella *casa* dove, per immediato beneficio, trovava da mangiare per qualche settimana, e se giungeva al battesimo godeva di offerte e gli veniva reperito un impiego. C'era chi, esperto di quelle *case* in città diverse, barava presentandosi più volte, fino a duplicare e perfino a moltiplicare i battesimi, con il lucro delle relative offerte, per una generosità di oblatori cristiani ma anche, pesantemente a Roma, gravando sulle spalle dei fratelli ebrei, costretti a mantenere la casa. Tali spregiudicati imbrogliatori incorrevano nel grave peccato e reato di *iteratio baptismi*, con pene esemplari, se facilmente scoperti. Aaron Francoso di Sartiano, tra il 1547 e il 1548, fece carriera di *iteratore* in quattro case, collezionando altrettanti battesimi, sicché divenne Giacomo, poi Paolo, poi Battista e poi Francesco, ma, condannato dal Sant'Uffizio di Venezia, ci lasciò un orecchio esemplarmente mozzato e restituì il maltolto in vent'anni di logorante fatica ai remi, passati i quali venne bandito da tutti i territori della Serenissima. I musulmani non furono da meno in questo genere di inganni, come si scoprì, ad esempio, che fece, nel 1703, la venticinquenne Fatima.

Di altri si interrompeva il cammino alla conversione, congedandoli dalla casa, per cattiva condotta, per addebiti giudiziari, tanto più che certi erano spinti alla conversione per sottrarsi a condanne; o ancora venivano congedati perché non dimostravano serie intenzioni. L'istituto veneziano era infatti, come si è detto, meno coattivo del romano. Non emergono a Venezia situazioni simili al rapimento e alla strenua resistenza di Anna Del Monte, il cui diario è stato curato e pubblicato da Joseph Baruch Sermoneta. L'influenza dell'ambiente, per lo scopo che perseguiva e che gli ospiti entrandovi conoscevano, era pur ovviamente avvolgente, ma essi potevano recedere. Una delle cause era la nostalgia della famiglia, in un frequente rapporto di forza morale tra i parenti entrati nell'istituto e quelli rimasti nel ghetto, sicché a volte il nucleo familiare si riuniva nel segno del battesimo e altre volte nella fedeltà ebraica, oppure avveniva la separazione. Altra rilevante causa di interruzione era la necessità di curare gli affari, tornando al lavoro, commista al desiderio di riprendere la propria autonomia. Molto franco, al riguardo, fu nel 1703, dopo ventidue giorni di permanenza, il trentenne Zema Romano, del ghetto di Padova: "Voglio andar via à far à fatti miei". I casi di ripensamento si intrecciavano con la varietà dei frangenti in cui veniva l'idea di *farsi cristiano*: un diciannovenne Isaac Levi, proveniente da Costantinopoli, si sottraeva all'impegno matrimoniale con una correligionaria, ma poi ci ripensò su quel modo radicale di scansare

le nozze. Ad incrocio, la diciottenne Allegra Saraval si fece catecumena, come altre ebreo, per sposare un cristiano e, quando l'amato si tirò indietro, lei tornò in ghetto.

I neofiti maschi furono, nell'istituto veneziano, più del doppio rispetto alle femmine, ed anche a Roma le superarono. Il motivo può stare nella maggiore possibilità di iniziativa decisionale, che avevano gli uomini, e nella loro maggiore tendenza alla mobilità sociale, favorita dalla conversione. Ma la preponderanza maschile a Venezia si spiega anche con l'incidenza dei musulmani, che superarono per numero gli ebrei e che affluivano, in notevole misura, dalle file dei prigionieri di guerra fatti schiavi. Gli ebrei, per lo più residenti nelle comunità venete, sovente portarono o attirarono le famiglie, mentre i musulmani, comunemente chiamati *turchi*, erano per lo più singoli. Altri musulmani erano migranti in cerca di fortuna, venuti a Venezia per la possibilità di spostamenti tra la Serenissima ed il Levante, che interessavano anche gli ebrei delle diverse sponde.

La schiavitù, in epoca anteriore alla moderna tecnologia, quando l'energia muscolare era essenziale, costituiva una risorsa economica di tutto rilievo, e il divario religioso, insieme col diritto del vincitore in battaglia, la giustificava. Ma quando l'*infedele* si convertiva il suo stato cambiava, almeno passando dalla condizione di schiavo alla più umana servitù. Perciò la parte più cedevole degli schiavi turchi si disponeva a convertirsi e per parte loro i privati possessori di schiavi in genere incoraggiavano la conversione, che dimostrava docilità e contrassegnava il passaggio ad una relativa omogeneità con la famiglia; mentre lo Stato, padrone freddo e distante, non la incoraggiava, preferendo mantenere lo strumento umano nella più sfruttabile condizione di uso, specie adibendolo alla fatica uniforme e spossante del remo sulle galere. Il possesso domestico di schiavi esotici era peraltro un lussuoso *status symbol* dei ricchi e la figura dello schiavo redento ispirò l'arte, come si vede nel ritratto del catecumeno Lazzaro Zen, opera di Francesco Guardi, riprodotto tra le tavole illustrate che corredano il volume.

Le fasce di età giovanili prevalsero tra i catecumeni di Venezia. Il 60% era tra i 14 e i 30 anni. Poteva dipendere, per i prigionieri turchi, dalla preferenza nelle razzie alla cattura di giovani uomini e giovani donne. Per altre componenti potevano giocare la maggiore irrequietezza ed influenzabilità dei giovani, o il desiderio che certi giovani avevano di aprirsi il varco a migliori condizioni nella società cristiana. In alcuni giovani ebrei colti e di ceto benestante agì un impulso di rottura con l'ambiente ancestrale, commisto all'attrazione religiosa del Cristianesimo, ed il bagaglio di formazione ebraica fu da loro adoperato come competenza di censori e detrattori della cultura da cui provenivano. L'indagine di Pietro Ioly Zorattini individua bene queste figure nell'area veneta. Renati, di cui già si è detto, risolse alla conversione Daniel Sema, che i genitori, come era accaduto anche a lui, avevano cercato di trattenere da quel passo, e il neofito si chiamò Andrea Maria Dandolo. Il medico e teologo Giovanni Battista De Freschi Olivi, alias Lazzaro de Frigeis, propugnò il rogo dei *Talmudim*. Lo stesso fecero i fratelli Vittorio Eliano, alias Yosef, e Giovanni Battista Eliano, alias Eliahu, gesuita, nipoti per parte materna del dotto Elia Levita. Il rabbino e medico Lazzaro Belgrado, nipote di Moisè Belgrado, che aveva favorito l'eccezionale e pericolosa conversione al Giudaismo del calzolaio Leandro Titanio, si battezzò nel 1607 divenendo Giovanni Giosseffo Strassoldo, e convertì i quattro figli, una delle quali divenne monaca. Samuele Nachmias, figlio di agiati mercanti ed allievo del rabbi Leone da Modena, si convertì nel 1649, divenendo Giulio Morosini, fu accusatore di giudaizzanti e pubblicò nel 1683, con la Congregazione De Propaganda Fide, un'opera polemica rivolta agli ebrei dal titolo ebraico *Derekh emunah*. Altro neofito rivolto ai correligionari di un tempo fu il frate Niccolò Stratta, dell'ordine dei Predicatori, che pubblicò nel 1721 un testo dal titolo *Frutto dell'albero della vita*, esibendo la qualifica *Fu maestro ebreo in Venezia* ed appellandosi ai *cari fratelli ebrei* con l'appoggio della triade suprema delle *sefirot* al dogma trinitario: del resto Benamozegh considererà Gesù un cabalista sviato. Se i convertiti dotti testimoniavano la loro fede cristiana predicandola e inculcandola, c'erano alcuni convertiti rozzi che esibivano la loro grazia per la strada, magari per lucro di qualche elemosina, o che, investiti dalla mistagogia della catechesi ricevuta, la caricavano di visioni e di affettata o esaltata santità. C'erano tuttavia convertiti che riprendevano a frequentare l'ambiente ebraico e c'erano altresì garzoni cristiani che lavoravano in ghetto e assimilavano abitudini degli ebrei.

Tornando ai convertiti di alto livello, Samuele Medina si battezzò nel 1759 a ventiquattro anni e si chiamò Ludovico Maria Manin in omaggio al capitano e futuro doge di quel casato: il figlio

Pietro fu battezzato alla nascita e il nipote Daniele fu il celebre presidente del governo provvisorio di Venezia repubblicana insorta contro il dominio austriaco, nel 1848.

Il più comunemente noto neofita è Lorenzo Da Ponte, avventuroso librettista di opere musicate da Mozart, nato Emanuele Conegliano, di Ceneda, convertito a quattordici anni con il padre Geremia, che si battezzò per sposare in seconde nozze una giovane cattolica: la famiglia ricevette solennemente il battesimo nel duomo di quella cittadina dal vescovo Lorenzo Da Ponte, di cui il primogenito Emanuele prese il nome.

Particolarmente originale fu il cammino del padovano Michele Salom, nato nel 1751, laureato in medicina a vent'anni, illuminista, massone, traduttore di Goethe, arrestato in Dalmazia come cospiratore giacobino, liberato dai francesi e membro della Municipalità democratica nella città natale. Probabilmente per evitare la resa dei conti con i ritornati austriaci, operò la metamorfosi nel 1801 con il battesimo, ma ebbe a padrini due compagni di trascorsi innovatori ed assunse il cognome Arcontini per un richiamo classico agli arconti della democratica Atene. Quanto al nome proprio modificò di poco il nativo Michele in Michelangelo, con elitario senso d'arte e chissà forse, per bizzarra ipotesi, alludendo all'angelo custode di Israele (*Michael sar Israel*).

La Casa dei catecumeni di Venezia sorse nella parrocchia dei Santi Ermacora e Fortunato, cambiando poi in sedi più ampie per lo sviluppo che conseguì. Oltre agli ebrei e ai musulmani, contò una trentina di ospiti cristiani di confessioni acattoliche.

Venezia, dove nacque la segregazione del ghetto, ebbe in sospetto gli ebrei per timore di complotti coi turchi e adombrò il provvedimento di espellerli, ma è stata in effetti un brillante scenario di storia ebraica, celebrato dalla letteratura, con una importante ed assortita comunità, con celebri figure come Leone da Modena, e le vicende della ben strutturata sua Casa dei catecumeni vi si intrecciano in chiaroscuro. Vi si connette, per le interessanti presenze ebraiche, il Friuli Veneto, che coltiva, con l'Università di Udine, lo studio dell'Ebraismo, su una ampia arena territoriale, da Occidente, sulle tracce del Collegio rabbinico padovano, all'Oriente giuliano, con Gorizia, Gradi-sca, Trieste, e da secoli lontani alla *Haskalah*, alla Scienza del Giudaismo e a tempi recenti.

Bruno Di Porto  
già della Università di Pisa  
Dip.to di Storia Moderna e Contemporanea  
piazza Torricelli 3a  
I-56126 Pisa.  
e-mail: bruno@diporto.org

ANDREAS LEHNARDT, *Die Kasseler Talmudfragmente* (Schriftenreihe der Universitätsbibliothek Kassel-Landesbibliothek und Murhardsche Bibliothek der Stadt Kassel, vol. 9), Kassel University Press, Kassel 2007, ISBN 978-3-89958-311-3, € 24.

ANDREAS LEHNARDT, *Das Radolfzeller Talmud-Fragment*, in: *Hegau. Zeitschrift für Geschichte, Volkskunde und Naturgeschichte des Gebietes zwischen Rhein, Donau und Bodensee; Themenband „Jüdische Kultur im Hegau und am See“*, *Jahrbuch 64*, Hegau-Geschichtsverein, Singen/Hohentwiel 2007, pp. 29-35, ISBN 978-3-933356-46-8, € 27,80.

Andreas Lehnardt, Professor at Mainz University, has started to establish a large research project on the Genizat Germanijah. The first leg will be financed by the German Research Council (Deutsche Forschungsgemeinschaft). Among his discoveries there are several Talmud fragments to which he initiating dedicated two publications, a short article and a small monograph.

In the Pfarrarchiv of Radolfzell, a small town in the South of Germany, several years ago fragments of a bifolio of *bChullin* which was written in the first half of the 14<sup>th</sup> century (presumably in Germany) was rediscovered. It had served for some unknown purpose, perhaps as a cover of a

“palla” for Christian liturgical use. For several years the fragments were placed in an envelope. In his article Lehnardt gives a short codicological description of the fragments (p. 34), two images (pp. 32-3), and a summary of its content which covers the folios 104a-105a of the treatise mentioned together with Rashi’s commentary. The text is mainly the same as in the Vilna edition with one striking difference: The discussion, which in the Vilna edition is attributed to an anonymous only, here is attributed to R. Abbaye from Nehardea (280-339 CE).

More pages from the Talmud were discovered in the library of Kassel (Universitätsbibliothek Kassel – Landesbibliothek und Murhardsche Bibliothek der Stadt Kassel) which keeps several most interesting manuscripts (see vol. VI/2, pp. 269; 279 of this journal). To them Lehnardt dedicates a small volume with 141 pages. Lehnardt gives a short introduction into the history of the Talmud (p. 11-24). It is followed by some remarks on the importance of the research of “Einbandfragmente” (pp. 24-29). The fragments themselves were found in the binding of a Galenus edition (Venice 1550-56). The volumes were bound in Italy which gives a hint to the provenience of the Hebrew as well as Latin fragments (pp. 30-38). The Talmud fragments are written in Sephardic letters. Lehnardt gives a detailed codicological description (p. 38-49). It seems that the bifolio pages were written in Spain or by a Spanish scribe in Italy at the turn of the 13<sup>th</sup> century (cf. pp. 53-55). The parchment have been cut, but it cannot be decided whether it was done before it was used for binding. The pages stem from *bPesachim* (87b l. 27 - 88a l. 7; 94b l. 19 - 95a l. 30; 96b l. 33 - 97b l. 10) and from *bYoma* (2a l. 12 - 2b l. 29; 4a l. 37 - 4b l. 40; 8a l. 38 - 9a l. 20; 10a l. 32 - 11a l. 8; 36a l. 16 - 36b l. 6; 44a l. 1 - 44b l. 20). They differ from the print edition in various respects, e.g. omissions, additions, abridgments and *variae* lections (pp. 49-53).

The introduction is followed by an annotated edition of the fragments (pp. 56-75)<sup>7</sup>, a commented German translation (pp. 76-111) which in those passages which I checked is reliable, and a list of all known manuscripts of the treatises and the secondary literature used (pp. 112-123).<sup>8</sup> As an appendix photographs of the fragments are printed (125-141).

The project which is started with these publications is promising. Hopefully Lehnardt and his collaborators will soon edit more interesting findings.

Görge K. Hasselhoff  
Ruhr-Universität Bochum - IKGf  
Dynamics in the History of Religion  
Universitätsstraße 150, GA 7/162  
D-44801 Bochum, Germany  
e-mail: goerge.hasselhoff@rub.de

JACQUELINE HAMESSE-OLGA WEIJERS (eds.) *Écriture et réécriture des textes philosophiques médiévaux. Volume d'hommage offert à Colette Sirat* (Textes et études du moyen âge, vol. 34), Brepols, Turnhout 2006, ISBN 2-503-52424-9.

Without doubt Colette Sirat is one of the most distinguished scholars of mediaeval Jewish philosophy and palaeography. When studying mediaeval Jewish philosophy after Maimonides there is no way to do so without her prolific volume *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages* which was published in several languages, each edition being revised and updated. When studying mediaeval Hebrew manuscripts she, too, is one of the first addresses to turn to.

<sup>7</sup> Perhaps it would have been helpful to have a critical apparatus instead of footnotes.

<sup>8</sup> One question that I would pose to the author is why in the historical introduction (in the article p. 30; in the monograph p. 21) he does not refer to the excellent volume by G. DAHAN (ed.), *Le brûlement du Talmud à Paris 1242-1244*, Paris 1999. It seems that the Talmud trials and the burning of the Talmud took place in a different way than usually said. The same is true for the aftermath of the Barcelona disputation.

In 2006 a volume commemorating her 70<sup>th</sup> birthday and celebrating her various scholarly interests was edited by Jacqueline Hamesse and Olga Weijers. The volume opens with an impressive list of Sirat's books and articles (pp. XI-XXVI).

Due to the editors' decision to publish the articles in the alphabetical order of their authors the volume at first view looks a bit contingent. Nonetheless quite a number of interesting articles in English, French, and Italian are collected, all of them covering aspects of Sirat's fields of research.

Some articles feature spurious aspects of mediaeval philosophy in the broad sense. Jacqueline Hamesse introduces into the re-writing of philosophical texts throughout the middle ages by the example of a passage of Aristotle's *Ethica Nikomachia* (pp. 195-213). John Marenbon re-reads Anselm of Canterbury's re-writing of the "ontological argument" in response to Gaunilo's criticism (pp. 347-365). Dominique Poirel analyses the process of establishing a text as a "relecture" of the writings of the fathers in Hugh of Saint Victor (pp. 381-408). Maria Cândida Monteiro Pacheco deals with Bernard of Clairvaux' approach to ascetics and mystics (pp. 367-380). Jean-Pierre Rothschild informs about an anonymous Hebrew translation of William of Conches' *Summa philosophiae* with a synoptic edition of the introduction of the original Latin version and the Hebrew translation and a Latin-Hebrew dictionary derived from that translation (pp. 409-428). Graziella Federici Vescovini focuses on Pietro d'Abano's occult virtues in his main work on medical science in comparison with two authorities of the medical school of Montpellier, namely Nicolas of Poland and Arnold of Villanova (pp. 107-135). Olga Weijers searches for reasons why texts written at university were re-written and abridged (or extended?) (pp. 445-463).

Several authors deal with Averroes. Mauro Zonta studies variant readings in Averroes' *Middle Commentary* on Aristotle's *Metaphysics* which originate from the author himself (pp. 465-483). Nabil Elsakhawi interprets Ibn Rushd's commentary on book *Zeta* of Aristotle's *Metaphysics* (pp. 89-105). Marc Geoffroy concentrates on Averroes' commentaries on Aristotle's *De anima* and the use of the terms "passio", "transmutatio", and "receptio" in these commentaries (pp. 137-184). A. Chahlan gives a survey of the Hebrew translations of Averroes' works (pp. 1-22). Silvia di Donato discusses several Koranic citations by Averroes in their Hebrew and Latin translations and the errors which are transmitted by that renderings (pp. 45-61). Ruth Glasner demonstrates the art of commentating on Aristotle by using all intermediary steps including Averroes and the Hebrew translations of his works in Yeda'aya he-Penini who is interested in establishing the correct text and Gersonides who mainly concentrates on the history of the philosophical ideas (pp. 185-194). Roland Hissette points to the problem that two of the twelve "Great" Renaissance editions of Averroes' works are double emissions so that there are only ten real editions (pp. 263-274).

Another large section of articles concentrates on the interpretation of Maimonides' philosophy. Zeev Harvey analyses Maimonides' concept of God as the intellect based on *More nevu'khim* I, 68 and *Hilkhot Yesode ha-Tora* II, 10 of *Mishneh Tora* (pp. 253-262). Daniel Lasker shows the fundamental ethical dimension of Maimonides' concept of love of God (pp. 329-345). Sara Klein-Braslavy features on Maimonides' use of the term "woman" which is mainly one of relation (pp. 291-310). Idit Dobbs-Weinstein compares Maimonides' and Gersonides' accounts of prophecy by extending her former publications on that subject (pp. 63-87). Gilbert Dahan describes and analyses a collection of excerpts from the mediaeval Latin translation of the *Guide for the Perplexed*, accompanied by a partial edition (pp. 23-44). Alfred Ivry compares two modern translations of the *Guide for the Perplexed* with regard to political implications, Salomon Munk provided a "neutral" translation whereas Shlomo Pinès' translation is rather politically correct (pp. 275-290).

Three further articles exemplify Sirat's rediscovery of little-known medieval thinkers. Steven Harvey and Charles Manekin analyse Abraham Avigdor's book *Segullat Melakhim*, including a critical edition of the introduction of that work with a translation and a bibliography of the manuscripts of his works (pp. 215-252). Howard Kreisel introduces into the problems of the *Ma'ase Nissim* of the little-known R. Nissim of Marseille (pp. 311-328). Resianne Fontaine demonstrates Judah ha-Cohen's cosmology of the three worlds as presented in his *Midrash ha-Hokhmah* (pp. 429-444).

Several indexes conclude the volume (pp. 485-499) which, indeed, honours Mme. Sirat. Had the editors spent more energy on their editorial work (e.g. by bringing the articles into a proper order, and by avoiding many orthographical and typographical mistakes) it would be even more honourable.

Görge K. Hasselhoff

JAMES W. NELSON NOVOA, *Los 'Diálogos de amor' de León Hebreo en el marco sociocultural sefardí del siglo XVI*, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade, 2006 (Série Monográfica «Alberto Benveniste», 1).

Fra i testi più influenti del Rinascimento italiano, i *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo (Yehudah Abrabanel, ca. 1460 – ca. 1530) sono stati oggetti di studi importanti nel corso del Novecento; si è discusso, in particolare, il problema della lingua originale del testo – italiano, ebraico, latino o spagnolo –, senza arrivare a una conclusione definitiva (si esprime con buoni argomenti a favore dell'italiano Barbara Garvin su *Italia* 13-15 [2001], pp. 181-210). Un aspetto rimasto finora in ombra, e che ora il libro di James Nelson Novoa riporta meritoriamente all'attenzione, è quello della diffusione dell'opera nel mondo della diaspora sefardita, che è poi quello originario dell'autore. Quest'ultimo è infatti figlio del grande Yiṣḥaq Abrabanel (1436-1508), intellettuale di primo piano appartenente all'ultima generazione di ebrei residenti sul suolo iberico e partito poi in esilio con la famiglia alla volta dell'Italia.

Le ricerche di Nelson Novoa si articolano intorno alla traduzione spagnola del testo, pubblicata a Venezia da un ignoto editore nel 1568; ne è autore Gedalyah ibn Yaḥyah, che potrebbe plausibilmente identificarsi con il medico e mecenate, amico di Amato Lusitano e animatore della vita culturale ebraica nella Salonicco della seconda metà del Cinquecento. Ma non si può escludere che si tratti dell'omonimo personaggio nato e vissuto in Italia, autore di molte opere in ebraico, fra cui l'importante *Shelshet ha-Qabbalah*, di taglio storiografico (pp. 246-254).

Optando per il primo dei due Gedalyah, Nelson Novoa colloca l'iniziativa di traduzione dei *Dialoghi* nell'ambiente degli ebrei iberici esuli nell'Impero Ottomano, legati a Venezia da una fitta rete di rapporti commerciali, culturali, familiari. Al ruolo della città lagunare nella vita intellettuale dei sefarditi del Levante, nel XVI e XVII secolo, sono dedicate pagine di grande interesse (pp. 139-156); così pure alla fortuna della traduzione veneziana, limitata all'ambiente ebraico e giudeo-converso, e certo ben inferiore a quella, di poco successiva (1590), di Garcilaso de la Vega, *el Indio* (pp. 297-305).

La novità di maggior rilievo del libro consiste però nel confronto fra il testo dell'edizione veneziana del 1568 (V) e quello offerto dal manoscritto Gaster Oriental 10688 della British Library, scritto in caratteri ebraici (G). Si tratterebbe – secondo Nelson Novoa – di due copie indipendenti derivate da un archetipo comune, anch'esso probabilmente *aljamiado*. Va detto però che l'analisi delle varianti (pp. 316-330) dimostra inconfutabilmente l'appartenenza dei due testimoni alla stessa tradizione, ma non sembra escludere la dipendenza della versione manoscritta da quella a stampa; in altri termini, gli errori disgiuntivi si spiegano tutti o come cattive letture di G a partire a V, oppure come tentativi del copista di G di riparare a errori di stampa o di traduzione presenti in V.

In questa prospettiva, va riconsiderata l'ipotesi – presentata in verità in modo dubitativo (pp. 274-277) – che tanto la traduzione veneziana dei *Dialoghi* quanto l'operetta filosofica di Aron Afiah con essa stampata (*Opiniones sacadas de los más auténticos y antiguos filósofos que sobre la alma escribieron y sus definiciones*) siano trascrizioni in caratteri latini di testi originariamente *aljamiados*: ipotesi tutto sommato poco plausibile in un ambiente intellettuale ancora volto verso Occidente – anche grazie al flusso di *conversos* che giungevano dalla Penisola Iberica – e sensibile agli sviluppi culturali in atto in Italia come in Spagna, che conservava pienamente la capacità di

accedere a testi in scrittura (e spesso anche in lingua) latina. Quanto ai numerosi casi di vocalismo anomalo nei *Diálogos* e nelle *Opiniones*, essi non sono necessariamente il riflesso di una trascrizione da un testo *aljamiado* la cui grafia non consente di distinguere /e/ ~ /i/, /o/ ~ /u/ (ma si citano casi di /e/ per /a/ e /o/ che non rientrano in questa tipologia): il fenomeno dell'oscillazione vocalica è frequentissimo, soprattutto in sede atona, nei testi spagnoli medievali e della prima età moderna, tanto più se sub-standard. Nulla di strano, quindi, nel vederlo affiorare nello spagnolo dei sefarditi di Salonicco o di Venezia, dove la pressione normativa era certo indebolita e dove le tipografie non erano sempre gestite da ispanofoni.

Il percorso di James Nelson Novoa attorno e dentro i *Diálogos de amor* getta nuova luce su aspetti poco esplorati della vita culturale del mondo sefardita nel corso del Cinquecento; l'autore riannoda con pazienza e competenza i fili di una storia complessa, che ha al suo centro l'Italia, come terra di passaggio e di frontiera – non solo materiale – fra mondi diversi.

Laura Minervini  
Università di Napoli 'Federico II'  
e-mail: laura.minervini@unina.it

JOSEPH SIEVERS and GAIA LEMBI (eds.), *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism, vol. 104, Brill, Leiden-Boston 2005, pp. 454, ISBN 90 04 14179 0.

I saggi editi da J. Sievers e G. Lembi sono il frutto di un colloquio internazionale, chiaramente indicativo già dal titolo, intitolato «Josephus between Jerusalem and Rome», tenutosi a Roma nel settembre 2003 (presso il Pontificio Istituto Biblico e la Pontificia Università Gregoriana) che si inserisce in una serie di colloqui annuali dedicati a Flavio Giuseppe.

Dopo la prefazione dei curatori e una breve lista di abbreviazioni, il volume si articola in cinque parti tematiche (intitolate rispettivamente 'Historiography', 'Literary Questions', 'Josephus and Judaism', 'Histories and History', 'Translation and Transmission'), per complessivi ventidue articoli. Nella prima sezione sono contenuti gli studi di D. Mendels (*The Formation of an Historical Canon of the Greco-Roman Period: From the Beginnings to Josephus*), L. Troiani (*La genèse historique des Antiquités juives*), J.M.G. Barclay (*Judean Historiography in Rome: Josephus and History in Contra Apionem Book 1*), F. Parente (*The Impotence of Titus, or Flavius Josephus's Bellum Judaicum as an Example of "Pathetic" Historiography*), S. Mason (*Of Audience and Meaning: Reading Josephus' Bellum Judaicum in the Context of a Flavian Audience*) e J.J. Price (*The Provincial Historian in Rome*). La seconda parte comprende articoli di H. Howell Chapman (*"By the Waters of Babylon": Josephus and Greek Poetry*), D. Dormeyer (*The Hellenistic Biographical History of King Saul: Josephus, A.J. 6.45-378 and 1 Samuel 9:1-31:13*), T. Landau (*Power and Pity: The Image of Herod in Josephus' Bellum Judaicum*) e J.W. van Henten (*Commonplaces in Herod's Commander Speech in Josephus' A.J. 15.127-146*). La terza sezione include saggi di P. Spilsbury (*Reading the Bible in Rome: Josephus and the Constraints of Empire*), T. Jonquière (*Josephus' Use of Prayers: Between Narrative and Theology*) e N. Förster (*Some Observations on Josephus' Description of the Essenian Morning Prayer*). La quarta parte accoglie invece i contributi di B. Eberhardt (*Wer dient wem? Die Darstellung des Flavischen Triumphzuges auf dem Titusbogen und bei Josephus [B.J. 7.123-162]*), J.S. McLaren (*Josephus on Titus: The Vanquished Writing about the Victor*), G. Haaland (*Josephus and the Philosophers of Rome: Does Contra Apionem Mirror Domitian's Crushing of the "Stoic Opposition"?*), G. Schimanowski (*Alexandrien als Drehscheibe zwischen Jerusalem und Rom: Die Bedeutung der Stadt im Werk des Josephus*), G. Jossa (*Jews, Romans and Christians: From the Bellum Judaicum to the Antiquitates*) e B.S. Jackson (*The Divorces of the Herodian Princesses: Jewish Law, Roman Law or Palace Law?*), mentre la quinta i lavori di G. Lembi (*The Latin Translation of Josephus'*

Antiquitates), A.J. Forte (*Translating Book 1 of Josephus' Bellum Judaicum: Some Critical Observations*) e F. Siegert (*Josephus und das Alphabet der Römer: Überlegungen zur Schreibung Griechischer Eigennamen in Lateinischer Schrift*).

Completano il volume le osservazioni conclusive di F. Siegert, un elenco degli autori dei contributi e l'indice delle fonti antiche.

Nell'impossibilità di offrire un'ampia discussione di tutti i saggi, si può comunque preliminarmente affermare che si tratta di contributi di notevole spessore e chiarezza espositiva, corredata di concise ma essenziali referenze bibliografiche (considerata anche la grande messe di studi su Flavio Giuseppe). Nel complesso offrono un quadro lucido e aggiornato (anche con proposte e ipotesi di lavoro innovative) di alcune tra le principali tematiche attinenti al pensiero e all'opera dello scrittore giudaico, nonché al suo *Nachleben*. I due aspetti maggiormente focalizzati nel libro sono senza dubbio il metodo storiografico di Flavio Giuseppe (che si intreccia, inevitabilmente, con il sostrato religioso ma anche con problematiche culturali o, più in dettaglio, di stampo tipicamente linguistico o anche stilistico), nonché (come è logico aspettarsi dal titolo degli Atti) il suo ruolo, peculiare e non privo di contraddizioni, nella società romana di età flaviana e degli anni immediatamente successivi. A tal proposito uno dei pregi maggiori del volume è lo sforzo, in buona misura riuscito, di far interagire Flavio Giuseppe e la sua dimensione strettamente 'ebraica' (pur nella logica consapevolezza della sua specificità etnica e della sua condizione di cittadino romano) con la temperie e le culture dell'epoca, in particolare quella greca.

Mi limito pertanto ad alcune osservazioni che emergono dalla lettura dei singoli articoli e che riguardano tali ambiti di ricerca. La ricezione della letteratura giudaico-ellenistica conosce percorsi molto accidentati nella cultura greco-romana, prestandosi a pericolosi fraintendimenti. Lo dimostra, se non altro, l'utilizzo certo parziale da parte di eruditi come Alessandro Polistore, attivo a Roma nel I secolo a.C., nel suo scritto *Sui Giudei*. Il *Contra Apionem* di Flavio Giuseppe, con la sua polemica programmatica, è senz'altro un testo fondante nell'apologetica ebraica contro storture interpretative e pregiudizi ricorrenti e si presta a diverse chiavi di lettura, anche in rapporto con la situazione politica a Roma (vd. le ipotesi espresse da G. Haaland e, con diversa prospettiva, il saggio di J.M.G. Barclay). Ma tutta l'opera dello scrittore giudaico viene considerata fondamentale dai Cristiani, in uno sguardo retrospettivo, nel quadro dei processi non sempre perspicui di selezione degli *auctores* antichi. Questo aspetto viene affrontato da D. Mendels, muovendo dal confronto e dall'esame dei principali storici di matrice classica 'salvati' dalla tradizione successiva; l'inclusione di Flavio Giuseppe (e pressoché lui solo, come rappresentante di quella che viene definita 'storia nazionale' giudaica) nel canone storiografico, con conseguente trasmissione delle sue opere, viene giustificata proprio in base alla riconosciuta importanza dei suoi scritti per lumeggiare sulla storia e sull'etnia ebraica.

In diversi articoli di *Josephus and Jewish History History in Flavian Rome and Beyond* affiora poi il problema del bilinguismo di Flavio Giuseppe (ma forse ci si potrebbe anche chiedere se sia corretto parlare addirittura di trilinguismo, inserendo il latino al fianco dell'aramaico e del greco, sia pure in modo incidentale). Come molti altri storici e, in genere, letterati provinciali Giuseppe sceglie deliberatamente il greco per comunicare, ben consapevole delle difficoltà inerenti a questa scelta nonostante la sua dimestichezza con la *paideia* ellenica (un aspetto questo che affiora in numerosi passi delle sue opere: *B.I.*, I, 13-16; *Vita*, 40; *A.I.*, I, 7; XX, 263; *C. Ap.*, I, 27 e 50).

La redazione in greco dei suoi scritti, imposta dal fatto che si tratta della lingua prediletta dall'élite culturale (ma, in buona misura, pure politica) permette interessanti riflessioni riguardo al pubblico di Flavio Giuseppe e alle diverse articolazioni del suo discorso storico. In particolare, viene toccato in diversi contributi il problema della doppia redazione del *Bellum Iudaicum*, dapprima in aramaico (in un testo destinato ai barbari delle regioni superiori, ovvero essenzialmente gli Ebrei della Mesopotamia), e poi in greco (per i sudditi dell'*imperium Romanum*), come risulta da passi ben noti come I, 3 e 6 (a tal proposito vd. le osservazioni di S.Mason, J.J. Price, H. Howell Chapman, A.J. Forte). È una questione di ordine linguistico e, forse soprattutto, storiografico, concernente anche le dinamiche geopolitiche, culturali e 'progandistiche' dell'epoca (nello scontro e nella contrapposizione tra Roma e i Parti): in questo senso le stimolanti osservazioni proposte dai summenzionati studiosi potrebbero essere proficuamente approfondite in rapporto con

la letteratura fiorita sotto la dominazione partica già nella tarda età ellenistica, a cominciare da Apollodoro di Artemita, nonostante i differenti interessi letterari. E certo il problema della doppia stesura si intreccia con quello del giudizio di Flavio Giuseppe sulla dominazione romana e sui suoi protagonisti (come Tito: vd. i contributi di B. Eberhardt, J.S. McLaren e, in modo tangente, di G. Schimanowski).

Uno dei punti che maggiormente si affacciano nella discussione (e nelle osservazioni finali di F. Siegert) è costituito dal grado di attendibilità di quanto scrive Flavio Giuseppe, ma anche dalla sua ricezione presso i lettori. Il problema del lettore reale e del lettore ideale è una costante di molti contributi contenuti nel volume, partendo dall'analisi di celebri passi (vd., oltre a *B.I.*, 1, 3 e 6, anche *A.I.*, I, 8-9). Importanti sono a questo proposito le pagine di J.M.G. Barclay e di S. Mason; quest'ultimo, in particolare, focalizza la sua attenzione sulla circolazione del *Bellum Iudaicum*, ritenendo che questa fosse assai limitata, circoscritta com'era soprattutto a quella che egli definisce 'a local Roman audience' (cf. anche le osservazioni di P. Spilsbury, a proposito della riscrittura della Bibbia espressamente per un pubblico romano).

Nella riconsiderazione di ampio respiro della figura di Flavio Giuseppe è ormai stato chiarito come la sua posizione all'interno dell'*imperium Romanum* conservi innegabili specificità (dovute ai tratti distintivi del Giudaismo e della sua cultura) ma presenti pure punti di contatto e analogie con le vicende personali di altri letterati (per lo più greci) attivi a Roma (ovviamente, da Polibio in poi: un campo di ricerca particolarmente esplorato dai classicisti negli ultimi anni). Questa giusta consapevolezza affiora in diversi contributi, come ad es. in quello di J.J. Price, che confronta la figura dello scrittore ebraico con quelle degli scrittori provinciali di età tardo-repubblicana ed augustea (Strabone di Amasea, Dionisio di Alicarnasso, Timagene di Alessandria) e altri importanti storici e letterati di epoca successiva. Lo studioso, dal canto suo, propone un'interpretazione volta a rimarcare la differenza di Flavio Giuseppe rispetto ad altri intellettuali, soprattutto quelli greci, attivi a Roma, sottolineando come la difesa della specificità giudaica comportasse inevitabilmente la condizione di isolamento dello scrittore nell'Urbe.

Per quanto riguarda poi espressamente le *Antiquitates Iudaicae*, queste segnano il recupero o, forse meglio, costituiscono il punto conclusivo di una tradizione complessa (questo aspetto della *Quellenforschung*, a dire il vero, rimane sullo sfondo nel volume). L. Troiani, nel suo saggio, analizza le finalità dell'opera in rapporto al giudizio e alla visione che gli storici greci e romani (come Cassio Dione o Tacito) avevano del Giudaismo e sottolinea i tratti cosmopoliti delle diverse comunità ebraiche. La volontà da parte di Flavio Giuseppe di scrivere la storia del Giudaismo nasce proprio dall'esigenza di non offrire un'opera meramente etnografica e circoscritta geograficamente (in obbedienza alle regole di un genere storiografico ben frequentato nella letteratura greca); se così fosse le *Antiquitates Iudaicae* non sarebbero in fondo molto diverse da opere come i *Babyloniaka* di Berosso Caldeo o gli *Aigyptiaka* di Manetone di Sebennito, autori non greci attivi in età ellenistica e che si rivolgevano proprio a un pubblico greco o ellenizzato. Opportunamente lo studioso italiano puntualizza che lo scritto di Flavio Giuseppe ha invece un respiro geografico e politico più ampio e tiene conto di una storia secolare di comunità disseminate in diverse nazioni e ormai radicate nel tessuto sociale e culturale delle città in cui sono impiantate (come ad Alessandria, a Roma, a Babilonia).

Le questioni attinenti alla redazione in lingua greca sono spesso presenti nei vari contributi e riguardano aspetti propriamente tecnici, come l'adattamento di nomi propri non greci (con tutti i problemi di traslitterazione e adattamento connessi: vd. il saggio di F. Siegert e, più indirettamente, gli studi di G. Lembi e di A.J. Forte), ma anche la necessità di adeguare la forma letteraria nonché di utilizzare e di interagire con gli autori esemplari della stessa letteratura greca, a partire dalla poesia (vd. l'articolo di H. Howell Chapman, con il suggestivo e un poco eccentrico confronto tra Flavio Giuseppe e Nabokov).

L'uso di molteplici modelli storiografici (o talora, più semplicemente, di diversi registri narrativi) è ben avvertibile sia nel *Bellum Iudaicum* sia nelle *Antiquitates Iudaicae*, indipendentemente dal fatto che diverse siano le finalità dei due scritti e diversi siano i lettori a cui erano indirizzati. Il confronto con la storiografia greca, dunque, offre lo spunto per interessanti considerazioni circa il carattere 'patetico' o 'drammatico' di certe rappresentazioni di Flavio Giuseppe (in linea peraltro

con una tendenza costante nella storiografia di lingua greca, fino all'età bizantina; vd. l'importante analisi proposta da F. Parente) o sull'utilizzo di luoghi comuni ben definiti nel discorso di Erode in *A.I.*, XV, 127-146 (J.W. van Henten).

Nel grande affresco da lui tracciato sulla storia patria e i suoi svariati aspetti (come le procedure di divorzio delle principesse della casata di Erode, su cui si sofferma B.S. Jackson), Flavio Giuseppe non manca di tener conto di categorie e problematiche storiografiche tipiche del pensiero greco riguardo al grado di attendibilità di racconti proiettati nel passato più remoto, sebbene il suo punto di vista non gli permetta adeguati approfondimenti sul piano epistemologico (ed è un dato questo che risulta in modo chiaro nelle *Antiquitates*, e con altra prospettiva pure nel *Contra Apionem*). J.M.G. Barclay propone al riguardo interessanti considerazioni anche di carattere metodologico, in un pertinente confronto con autori classici: vd., in particolare, l'interessante citazione di un non troppo indagato passo del più giovane Plutarco, che nel *De Herodoti Malignitate* (855d) accoppia *mythoi* e *archaiologiai* (luogo che andrebbe comunque esaminato alla luce delle biografie di personaggi 'mitici' come Teseo e Licurgo e delle scelte fontuali e narrative sottese).

Nell'ampio e articolato ripensamento delle forme storiografiche di Flavio Giuseppe contenuto nel volume trovano spazio analisi puntuali su singole questioni e problemi interpretativi: la descrizione degli Esseni, rappresentati deliberatamente in stretta analogia con i Pitagorici (così N. Förster; cf. anche l'articolo di G. Jossa, nell'ambito della *vexata quaestio* del rapporto tra Flavio Giuseppe e i Cristiani); l'uso di ben precisi topoi nelle pagine dedicate a personaggi chiave della storia giudaica (Saul ed Erode: vd. i saggi di D. Dormeyer e T. Landau); l'influenza degli stilemi greci nelle preghiere (T. Jonquière).

In conclusione, la lettura di *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond*, grazie alle sue importanti intersezioni culturali in un certo senso imposte dalle scelte di Flavio Giuseppe, 'dimidiato' tra cultura ebraica e cultura greca, si raccomanda logicamente in primo luogo agli specialisti del nostro autore e della letteratura giudaica, ma anche ai classicisti, ai quali consente di operare utili e proficui confronti, soprattutto in campo storiografico.

Federicomaria Muccioli  
Dipartimento di Storia Antica  
Via Zamboni, 38  
I-40126 Bologna  
e-mail: federicomar.muccioli@unibo.it

DONALD W. PARRY-EMMANUEL TOV, *The Dead Sea Scrolls Reader*, Leiden – Boston: Brill, 2005-2006, 6 Volumi.

La voluminosa opera edita da D.W. Parry, professore di studi biblici alla Brigham Young University, e da E. Tov, editore capo delle pubblicazioni dei Rotoli del Mar Morto e professore alla Hebrew University di Gerusalemme, completata con la pubblicazione del sesto ed ultimo volume nel 2006, offre allo studioso la raccolta completa di tutti i manoscritti qumranici di testi non biblici ordinati per tema con una traduzione in lingua inglese a fronte.

Lo studioso si viene così trovare a disposizione il contenuto del CD-Rom prodotto dalla Brigham Young University (l'edizione più recente è quella del 2006) contenente i testi, la traduzione e le immagini dei manoscritti qumranici di testi non biblici.

La presente opera si offre come complementare ai 39 volumi delle DJD e fornisce in un formato più consultabile ed ordinato – tuttavia senza le introduzioni e le notizie lessico – e paleografiche – i testi ritrovati nelle 11 grotte qumraniche. La raccolta dei testi biblici è in preparazione e con il titolo "The Qumran Bible" edita da E. Ulrich verrà pubblicata nel corso del prossimo anno.

Per la classificazione dei testi gli editori seguono la classificazione di Lange-Mittman-Richert presentata nel 39° Volume del DJD (Annotated List of the Texts from the Judean Desert Classified

by Content and Genre, in DJD XXIX, 115-164). La scelta di avvalersi di una classificazione è di carattere metodologico e in questo caso è finalizzata agli scopi dell'opera che non vuole riproporre semplicemente i testi, ma suddividerli per contenuto. La divisione di opere composite in differenti capitoli e di conseguenza il non riproporre alcuni scritti unitariamente, ma divisi secondo il genere letterario che di volta in volta viene usato può essere eventualmente fuorviante, ma usando i volumi si impara presto a ritrovare i testi cercati. Usare una classificazione ha certo il pregio di inserire un testo in un contesto definito, ma anche il problema di proporre una precomprensione dei testi da parte dell'autore all'utente. Gli editori sono consci di questa problematica e la affrontano nell'introduzione generale alla loro opera – pubblicata all'inizio di ciascuno dei sei volumi. In conclusione i vantaggi di una tale scelta secondo l'opinione degli editori superano gli svantaggi.

Il contenuto dell'opera raccoglie tutti i manoscritti non biblici aramaici, ebraici e greci ritrovati a Qumran. Restano quindi escluse le opere ritrovate in altri siti del deserto Giudaico. La traduzione che ne viene proposta è ripresa da quella delle rispettive editiones principes ovvero dai volumi della serie DJD. Anche l'apparato critico e la presentazione formale del testo riprende quella delle DJD. Oltre all'introduzione generale anche gli indici sono in comune a tutti i volumi. L'indice dei contenuti dell'edizione completa dei sei volumi e l'indice dei testi inclusi nella raccolta facilitano notevolmente la consultazione soprattutto nei casi di manoscritti riportati in differenti parti della raccolta.

Il primo volume dell'opera comprende 343 pagine e raccoglie testi concernenti le leggi religiose. La maggior parte dei manoscritti riporta il pensiero della Yahad, tra questi i 13 manoscritti della "Serekh ha-Yahad" (La regola della comunità) e gli 8 del "Damascus Document". Oltre a questi si trovano inserite nel primo volume anche le "War Rules" del rotolo della guerra, 4QTohorot A nel contesto delle pubblicazioni che si soffermano a trattare temi di purità rituale e 4Q MMT. Oltre a queste opere più estese vengono inserite nel primo volume una serie di brevi manoscritti di carattere halakhico della quarta grotta.

Il secondo volume di sole 142 pagine presenta i testi di carattere esegetico. La differenza fondamentale coi cosiddetti "Parabiblical Texts", raccolti nel terzo volume dell'opera è il carattere esplicito dell'esegesi. Oltre ai Pesharim vengono inseriti quindi in questa sezione i commenti alla genesi della quarta grotta e una serie di brevi testi non classificati di carattere esegetico come il Peshar sull'apocalisse delle Settimane o 3QpIsa.

Il terzo volume è in assoluto il più ampio della raccolta (650 pagine) e riporta una grande varietà di testi che in qualche modo sono collegati o dal punto di vista linguistico o tematico coi libri della bibbia ebraica. Il titolo generale di "testi parabiblici" comprende testi classificabili come "rewritten bible" – tra gli altri il libro dei Giubilei, il Rotolo del Tempio, il "Reworked Pentateuch", il Pseudo-Ezechiele –; testi narrativi basati su temi biblici – la "nascita di Noè" (1Q20) e il "testamento di Levi" (1QTLevi, 4QLevi) –; Testamenti; testi di genere misto – tra cui Enoch e il "testamento di Giuseppe" –; e una lunga raccolta di testi frammentari non classificati.

Un importante genere letterario ritrovato in numerosi manoscritti qumranici è quello costituito dai testi che riportano calendari. A questi e ai testi di carattere sapienziale è dedicato il quarto volume della collana (300 pagine). I calendari con l'organizzazione delle festività sono gli unici testi che possono essere ricondotti in maniera definitiva all'opera della comunità qumranica e forniscono indicazioni preziose su festività ebraiche conosciute all'interno della bibbia e su festività invece praticamente sconosciute. La divisione dei testi riportati è quella abituale in testi che fanno riferimento ai mishmarot e quelli invece non li riguardano.

I testi sapienziali sono istruzioni precise formulate soprattutto in carattere proibitivo e regolano soprattutto questioni di carattere economico, familiare e sociale.

Il quinto volume raccoglie in 516 pagine testi poetici e testi liturgici. Tra i testi poetici si ritrovano tutti i manoscritti degli Hodayot. I testi liturgici sono praticamente quasi tutti preghiere che vengono suddivise dai curatori in preghiere giornaliere, preghiere per lo shabbat, preghiere per altre festività e preghiere di purificazione. Un'ampia raccolta di testi frammentari di carattere poetico o liturgico completa il volume.

Il sesto ed ultimo volume della serie (347 pagine) dal titolo "Additional Genres and unclassified Texts" comprende una serie di testi di carattere storico e didattico, testi di carattere apocalittico – tra cui i 5 manoscritti della "Nuova Gerusalemme", l'"apocrifo di Geremia" –; testi di

carattere escatologico e magico e un'ampia raccolta di manoscritti che non rientrano nella classificazione ma che nel corso della loro storia sono stati battezzati con differenti nomi.

La voluminosa opera si presenta di facile consultazione, il che per un lavoro che vuole essere soprattutto uno strumento di aiuto per ricercatori e lettori dei rotoli qumranici è un aspetto da valutare positivamente. Sia i testi in lingua originale sia la traduzione inglese sono corredati solo dai segnali diacritici che ne spiegano la ricostruzione. Gli editori della raccolta non si sono posti come scopo né la spiegazione, né la discussione di varianti testuali o di ipotesi di ricostruzione, in questo senso i testi appaiono privi di notazioni a piè pagina e di introduzioni specifiche.

I sei volumi adempiono pienamente lo scopo della loro pubblicazione: fornire allo studioso dei rotoli qumranici il materiale testuale in una forma pratica ed accessibile.

Simone Paganini  
Università di Innsbruck  
Dipartimento di Scienze bibliche  
Karl Rahner Platz, 3  
Innsbruck, Austria  
e-mail: simone.paganini@uibk.ac.at

UDO RÜTERSWORDEN, *Das Buch Deuteronomium* (Neuer Stuttgarter Kommentar, Altes Testament 4). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2006, p. 204.

Il breve commento al quinto ed ultimo libro della Torah presentato da Udo Rütherswörden, professore di esegesi dell'Antico Testamento alla facoltà di Teologia Evangelica dell'università di Bonn si rivolge sia a un pubblico di esperti come anche, a motivo del linguaggio decisamente chiaro e della forma estremamente semplice anche a un pubblico di meno esperti nelle scienze bibliche.

Nel tentativo di abbracciare una gamma di lettori il più ampia possibile l'autore cerca di districarsi, talvolta con successo, altre volte meno, all'interno dell'intricato complesso d'ipotesi, idee e teorie relative alla composizione, origine e struttura letteraria del Deuteronomio. Nel tentativo di presentare il maggior numero di punti di vista possibili l'autore talvolta si perde un po' con la conseguenza di essere decisamente di poco aiuto per l'esperto ma anche alla fine troppo complicato per colui che non è iniziato nelle problematiche discusse.

Il grande merito del commento è quello di presentare un panorama abbastanza obiettivo dello stato della ricerca, il grande manco è quello di non riuscire a descrivere un'ipotesi conclusiva o per lo meno di mostrare quale sia l'opinione dell'autore e quale sia la soluzione da lui proposta alle domande poste dall'analisi dell'ultimo libro del Pentateuco.

Un'altra pecca del commento è quella di non riuscire a fornire una visione unitaria del libro, per cui in definitiva non si sa bene se inquadrare il commento all'interno delle opere che cercano di risolvere a priori in maniera diacronica le problematiche letterarie oppure se il metodo di analisi diacronico sia conseguenza del tentativo di risoluzione di problematiche che emergono nel tentativo di leggere il libro del Deuteronomio partendo dal primo capitolo fino ad arrivare al capitolo 34. Alla fine restano scontenti sia coloro che non ritrovano nel commento di Rütherswörden la presentazione coerente di tutte le cesure compositive e redazionali che una visione diacronica del testo richiederebbe, sia coloro che invece indipendentemente dai processi di formazione letteraria avrebbero desiderato un commento più improntato a una sincronica close reading.

Già nella breve introduzione si ha comunque l'impressione che la scelta di metodo sia dettata da decisioni a priori dell'autore, che, senza fornire alcuna esposizione del costruito letterario del Deuteronomio, si sofferma ad analizzare alcune delle diverse ipotesi sullo sviluppo diacronico del testo. Il problema del Numeruswechsel ad esempio viene risolto mediante l'introduzione di strati compositivi senza provare a spiegarlo all'interno di una scelta letteraria dell'autore-artista del libro.

Alla questione circa la composizione finale del libro non viene data alcuna risposta, ma vengono presentate unicamente alcune ipotesi divergenti e tra loro in contrasto, a partire da Rose, per passare poi a Braulik/Lohfink, a Veijola e a Otto. Anche se l'autore sembra alla fine optare per un'idea simile a quella di Otto e di conseguenza per un parallelismo tra il Deuteronomio come testo legislativo e alcuni testi legislativi dell'Antico Oriente come i trattati di vassallaggio di Asarhaddon e il codice di Hammurapi.

Molto brevemente l'autore accenna anche alla problematica della storia deuteronomista. Non vi è invece alcun cenno a motivi e sviluppi teologici all'interno del testo del Deuteronomio, cosa che in un commento, per quanto breve, sarebbe stato lecito aspettarsi.

Da p. 21 a p. 197 si sviluppa poi l'interpretazione del testo vera e propria. I capitoli vengono suddivisi in sottounità e brevemente discussi. La traduzione cui si fa riferimento è quella interconfessionale tedesca. La brevità della descrizione e del commento lascia purtroppo spazio a numerose domande che non vengono discusse se non in minima parte. Le soluzioni proposte sono spesso sotto forma di lunghe citazioni di opere di altri autori. Le problematiche redazionali vengono risolte quasi esclusivamente in maniera diacronica, il che lascia purtroppo pochissimo spazio alla descrizione della teologia e ai motivi profondi che hanno portato alla composizione finale del testo. Così ad esempio nel caso della trattazione di Deut 5, dove invece che soffermarsi a discutere il significato dei comandamenti, l'autore prova a descrivere le fasi della formazione del testo spingendosi in una sintesi azzardata di posizioni differenti con l'unico risultato di generare parecchia confusione senza fornire una soluzione conclusiva.

Senza volere cimentarsi in questa sede nella critica ad aspetti particolari dell'interpretazione va tuttavia da una parte sottolineata la tendenza ad armonizzare posizioni differenti, quasi sempre presentate sotto forma di lunghe citazioni di altri autori, dall'altra la mancanza pressoché totale di una sintesi conclusiva. Soltanto con molta attenzione si riesce a cogliere tra le righe del commento ai singoli capitoli anche la descrizione del messaggio del libro biblico, cosa che sembra non essere tuttavia tra gli scopi principali del commento. Aspetto certo positivo è quello di recepire gli stimoli della ricerca moderna sui testi legislativi inserendoli nel loro contesto prossimo dell'Antico Oriente giungendo così a fornire parallelismi interessanti per la comprensione dello sviluppo legislativo di Israele. Ma anche in questo l'autore fa uso di testi di altri autori che lui praticamente si limita a citare.

Simone Paganini

DWIGHT D. SWANSON, *The Temple Scroll and the Bible. The Methodology of 11QT* (STDJ 14). Leiden – New York – Köln: Brill, 1995, p. 268.

All'interno dell'animata discussione su 11Q19, manoscritto qumranico noto al pubblico come "Rotolo del Tempio", si inserisce Dwight Swanson con la sua tesi dottorale all'università di Manchester curata da G. Brooke. Partendo dall'assioma che il Rotolo del Tempio sia un esempio di rewritten Torah, la domanda metologica cui l'autore si propone di dare una risposta riguarda principalmente le tecniche usate dagli autori dello scritto qumranico nella ripresa del testo biblico.

Nel primo capitolo del volume Swanson, rifacendosi alla criteriologia già descritta nell'editio princeps da Yadin, si diffonde brevemente ad esporre la metodologia da lui usata cercando di differenziare la sua ricerca da quelle lui precedenti, soprattutto da quella di Wise (*A critical Study of the Temple Scroll from Cave 11*, Chicago, 1990) che era orientata soprattutto seguendo un procedere essenzialmente diacronico alla delimitazione delle eventuali fonti del Rotolo del Tempio. Swanson descrive il suo studio come una ricerca sincronica sulla metodologia della ripresa del testo biblico da parte degli autori di 11QT, elimina dalla sua analisi la "deuteronomy source" evidenziata da Wise e si sofferma ad analizzare una sezione delimitata di testo all'interno di ciascuno dei complessi legislativi in cui secondo l'analisi di Wilson e Willis (*Literary Sources of the Temple Scroll*, HTR 75, 1982) il Rotolo del Tempio è organizzato.

I quattro capitoli seguenti si diffondono rispettivamente ad esaminare un corpus legislativo particolare all'interno del Rotolo del Tempio. Il primo complesso su cui si ferma l'attenzione di Swanson è quello delle leggi delle feste (The Festival Law). In RT 18,1-23,1 si può riconoscere un testo base, che si potrebbe definire la Vorlage principale – in questo caso Lev 23 – e un testo secondario – in questo caso Num 28. La composizione delle due fonti avviene secondo criteri ben precisi che si distinguono in criteri letterari e criteri linguistici. Il Rotolo del Tempio secondo le conclusioni di Swanson utilizza un linguaggio biblico per inserire i suoi contenuti in un contesto letterario proprio della Torah. Anche nella formulazione di precetti non derivanti da libri della Torah gli autori evitano di usare vocaboli che esulino da un contesto legislativo biblico.

Il secondo complesso analizzato da Swanson è quello della legge del re (The King's Law). Il testo di partenza ripreso nel Rotolo del Tempio, vale a dire tutto ciò che all'interno del Pentateuco si riferisce esplicitamente ad una legislazione per il re – Dtn 17,14-20 – fa da introduzione ad un complesso legislativo molto più ampio frutto di una composizione indipendente degli autori del manoscritto qumranico. Quasi tre colonne di materiale extrabiblico non impediscono a Swanson di riconoscere una serie di dettagliati rimandi a pericopi e testi provenienti dai libri delle Cronache o dei Salmi, ma anche da altre opere della biblioteca qumranica (soprattutto CD e 4QMMT). Anche nell'analisi di questo secondo complesso di leggi Swanson difende l'idea che i redattori del Rotolo del Tempio lavorino con un testo principale che funge da base sul quale si inserisce successivamente un testo secondario. Il risultato così ottenuto viene poi ampliato da testi supplementari.

Mentre nel caso delle leggi sulle feste il testo principale godeva di una grande importanza, per la legislazione relativa al re sono invece questi testi supplementari a giocare improvvisamente un ruolo fondamentale, che – riprendendo una terminologia usata nei primi anni ottanta da G. Brin – vengono combinati tra loro come in una sorta di mosaico. Numerose osservazioni di Swanson sul testo del Rotolo del Tempio sono estremamente dettagliate ed esatte, tuttavia va notato un esagerato biblicismo nella ricerca quasi maniacale di agganci al testo della Tanak che presuppone un'accettazione canonica non solo della Torah ma praticamente di tutta la bibbia ebraica già all'epoca della compilazione del Rotolo del Tempio. Questa canonicità nel periodo della composizione del Rotolo del Tempio, dall'autore identificato con buoni argomenti con il secondo secolo a.C., appare un poco anacronistica.

Il terzo complesso analizzato da Swanson è quello delle leggi di purità delle colonne 48-51 (The Purity Law). Anche in questo caso i risultati della sua analisi non si discostano da quelli ottenuti nelle due sezioni precedenti. Un testo base viene ampliato mediante l'inserimento di un testo secondario secondo differenti tecniche redazionali che vanno dall'ampliamento fino all'inserzione, dall'estensione al supplemento. Tutti e tre i complessi di leggi analizzati hanno in comune l'uso di materiale biblico specifico che viene riorganizzato per dare origine ad un nuovo documento.

L'ultimo corpus legislativo esaminato da Swanson è quello della legge del tempio (The Temple Law). Al termine della sua breve analisi il risultato è abbastanza sorprendente. In TR 3-13 e 30-45 Swanson riconosce un uso marcante dei libri dei Re e delle Cronache. In particolare l'identificazione di 1Chr 28 come testo di partenza per lo sviluppo da parte degli autori del Rotolo del Tempio di tutta quanta la legislazione relativa al Tempio fa nascere parecchi dubbi. Dal punto di vista dei motivi e dei contenuti si possono riscontrare numerose comunanze, che tuttavia hanno solo un minimo fondamento dal punto di vista lessicale nel testo biblico.

Al termine della lettura della parte centrale del lavoro di Swanson si ricava l'impressione di un'attenzione notevole e spiccata nei confronti del testo sia della Bibbia sia del Rotolo del Tempio, tuttavia la scelta pregiudiziale di cercare di riconoscere parallelismi unicamente a partire dal testo biblico tralasciando non solo gran parte della letteratura extra biblica del secondo tempio, ma anche la letteratura del primo giudaismo, come anche quella composta da altri autori quali Filone e Giuseppe Flavio, fa nascere numerose domande circa la validità dei risultati raggiunti.

Il grande merito di avere cercato di unificare una terminologia per descrivere le attività redazionali all'interno del Rotolo del Tempio è oscurato da una marcata tendenza verso un biblicismo esasperato che, se da una parte sottolinea l'importanza che il testo biblico deve necessariamente avere avuto per gli autori e redattori del Rotolo del Tempio, dall'altra mostra una certa

mentalità fondamentalista, che non concede nessuno spazio ad altri testi extrabiblici e ad altre “fonti” eventualmente standardizzate e tramandate oralmente.

Nell'ultimo capitolo del volume Swanson riassume nuovamente i risultati della sua analisi. In pieno accordo con lui si può sottolineare l'aver riconosciuto come il Rotolo del Tempio faccia uso non tanto di fonti – come ipotizzava invece Wise – quanto del testo biblico in una forma non molto differente da quella arrivata a noi nel testo masoretico. Oltre a questo è opinione ormai comune che il Rotolo del Tempio sia un esempio di “re-working bible”. Se su queste due conclusioni si può essere d'accordo – tenendo presente la critica alle tendenze bibliciste – non è invece pienamente giustificata la sua idea che il Rotolo del Tempio sia solo un commento alle scritture.

A partire dal suo inizio con la ripresa di Es 34 e tenendo presente la sostituzione della terza persona con la prima persona divina, di modo che il Rotolo del Tempio viene ad essere pronunciato da JHWH in prima persona, è chiaro che 11QT non vuole essere solo un commento, ma vuole porsi come istanza ermeneutica fondamentale e fondante della Torah e in particolare del Deuteronomio.

Nonostante la sua precisione il lavoro di Swanson non è completo e le conclusioni a cui giunge sono determinate anche dal fatto che la cosiddetta “deuteronomy source” (TR 48-66) – nel tentativo dichiarato di distanziarsi dall'analisi di Wise – sia stata solo parzialmente analizzata. Pur essendo d'accordo che alla base dell'ultimo terzo del Rotolo del Tempio non vi sia una fonte indipendente dal Deuteronomio biblico va purtroppo notato che Swanson proprio sulla parte del rotolo qumranico che più di tutte le altre giustificerebbe per lo meno inizialmente un approccio biblicistico non dice quasi nulla.

Simone Paganini

CRISTIANO D'ANGELO, *Il libro di Rut. La forza delle donne. Commento Teologico e Letterario*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2004, pp. 1-222, € 15,00.

Il volume prende avvio dalla tesi di laurea in Lingua e Letteratura Ebraica sostenuta dal Dott. Cristiano D'Angelo presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Firenze, nell'anno accademico 2001-2002. La relatrice, Prof.ssa Ida Zatelli, ha seguito il lavoro di tesi soprattutto nel suo impianto filologico e linguistico. Il Dott. D'Angelo ha poi pubblicato questo volume dove lascia maggiore spazio alla riflessione teologica. L'intento è divulgativo, pur mantenendo un livello alto. La presente opera è un commento al libro biblico di Rut costituita da una prima ampia parte riguardante il testo della Bibbia e una seconda e una terza più brevi dove si espone il pensiero del *Targum* e del *Midrash* con annessa appendice per una datazione dello scritto. Il commento prende in considerazione la linguistica e la filologia dell'ebraico antico, la critica letteraria e il pensiero teologico moderni. La combinazione di questi tre metodi analitici diversi non ci porta ad una soluzione unitaria, in quanto ci veniamo a trovare davanti ad una molteplicità di possibilità non sempre per noi verificabili. Perciò si poteva, forse, auspicare un approccio, almeno di base, meno eclettico<sup>9</sup>.

D'Angelo esordisce mettendo in rapporto la storia di Rut con quella dei patriarchi, dando per scontato che il racconto di Rut sia posteriore a quello dei patriarchi. La linguistica potrebbe dare un contributo importante al chiarimento della situazione, ma il problema non è affrontato in quest'ottica. Sicuramente dal punto di vista della storia del pensiero è evidente la volontà di instaurare tale legame. L'autore del commento ha comunque ragione nel voler inserire la storia di Rut nel contesto più grande delle storie dei patriarchi e della Bibbia in quanto la tradizione della storia del pensiero biblico glielo consente, nonostante le differenze specifiche e le diverse epoche e modi di

<sup>9</sup> Per una discussione più ampia e approfondita si veda IDA ZATELLI, *L'analisi linguistica come presupposto per l'interpretazione testuale*, in F. ASPESI, V. BRUGNATELLI, A.L. CALLOW, C. ROSENZWEIG (cur.), *Il mio cuore è a Oriente*, Milano, Cisalpino, 2008, pp. 377-387.

redazione degli scritti. A nostro avviso il parallelismo tra questi due racconti andrebbe considerato in un'ottica più ampia, intertestuale e letteraria soprattutto, infatti vi sono differenze importanti tra Rut e Abramo. Quest'ultimo fu chiamato da Dio a lasciare il suo paese, non così Rut, per la quale D'Angelo stesso sottolinea il forte attaccamento a Noemi. Il motivo centrale e degno di nota è che la giovane è una straniera molto legata affettivamente ad una donna israelita. Questo affetto è tale che l'identità delle due donne sembra confondersi, quasi diventassero una sola persona.

Sia i patriarchi sia Rut dai quali avrebbe avuto origine, dagli uni Israele, dall'altra il re Davide, sono partiti dalla catastrofe per essere, a loro insaputa, origine di grandezza. L'umiltà di Rut dipende dall'essere vedova e straniera e dal modo in cui vive il suo *status*, Abramo, chiamato da Dio, si ritrovò debole e straniero. Ambedue sperimenteranno la bontà e la cura di Dio nei loro confronti, in situazioni difficili, ma diverse. Nondimeno la lunga serie di paragoni che si è voluta tracciare, con le storie dei patriarchi e delle matriarche, di Lot e le figlie, di Tamar e Giuda e gli ultimi capitoli di Giudici ci sembra effettivamente corrispondere al vero, almeno nell'impianto strutturale. Degna di nota è anche la menzione dell'ipotesi di G. R. H. Wright il quale sostiene che gli ultimi due episodi di Giudici e Rut appartengano ad un ciclo di storie facenti capo al santuario di Betlemme e ai suoi culti della fertilità. In ragione di tale ipotesi non sarebbe troppo importante andare in cerca dei motivi che spingono i personaggi della storia a comportarsi in un certo modo, appartenendo le loro azioni al mito e frutto di accumulo di redazioni. È anche molto suggestivo l'accostamento delle figure di Noemi e Giobbe (sulla base di paralleli testuali): Noemi *alter ego* femminile del giusto sofferente. Entrambi, Giobbe e Noemi, sono fermamente convinti che sarà Dio l'ultimo a decidere della loro sorte e della loro vita.

Il capitolo terzo si apre con interessanti notazioni linguistiche che inducono il lettore a pensare a Rut come ad un uomo (Rut che si attacca a Noemi, *dbq*, che lascia suo padre e sua madre come un uomo che prende in sposa la sua donna, *'zb*). Notando ciò D'Angelo è ben lontano dal presupporre che il lettore antico potesse comprendere che ci fosse un legame lesbico tra le due donne, è certo però che la terminologia applicata a Rut, almeno per noi contemporanei occidentali, è forte e pregnante. E poi di nuovo torna il paragone con Abramo, riferimento che percorre tutto il commento, nella dimenticanza di sé, nella perdita d'identità, nel lasciare tutto – è questa la grande differenza – a favore di una donna nel caso di Rut, per obbedienza a Dio nel caso di Abramo. In Rut il sentimento diventa legge, per Abramo la sua fedeltà è legge. Rut e Noemi sono la stessa persona, Rut vuole essere partecipe della vita di Noemi in tutto e per tutto, nel bene e nel male, insomma un'identificazione totale. E forse, è proprio il narratore che vuole usare quest'espedito per fare in modo che Booz non si senta in imbarazzo a sposare Rut, una moabita e per giunta senza nessun vincolo di parentela. Infatti, grazie a questa immedesimazione, è come se sposasse Noemi, la quale non può essere riscattata in quanto non più feconda. Booz non lo farebbe per Rut, ma per Noemi, unica vera sua parente. In questa lettura, che D'Angelo sembra avvalorare nel quarto capitolo, è Noemi la vera protagonista, la donna d'azione, colei che “ordina” a Rut di andare da Booz. Rut non fa altro che obbedire. In Rut 4,14 le donne si rivolgono a Noemi dicendo che Dio non le ha fatto mancare un *go'el*, un riscattatore e in 4,17, sempre le donne, dicono che un figlio è nato a Noemi, non prendendo più in considerazione Rut. Quest'ultima è il mezzo col quale Noemi si assicura una discendenza, è il suo *go'el* (ed ecco, forse, il perché dell'attribuzione a Rut di una terminologia maschile). Noemi, che diventerà poi la nutrice del piccolo Obed, come si dice alla fine del libro, può essere intesa come madre adottiva. Una scena molto simile a quella di Sara che adottò Ismaele, figlio avuto dalla schiava Agar, un'egiziana, e da Abramo suo marito. L'ipotesi che Rut sia la via per suscitare una discendenza a Noemi è molto attraente e condivisa da vari studiosi, soprattutto se si vuole mettere in relazione la data della redazione del libro di Rut con quelli di Esdra e Neemia, che hanno idee completamente opposte sui matrimoni con le straniere (qui non si indica un'estraneità generica, Rut appartiene al popolo dei Moabiti, popolo nemico d'Israele, e non ha nessun grado di parentela col riscattatore. Si arriva a tanto pur di salvare dall'estinzione una famiglia d'Israele).

Nell'ultima parte della sezione riguardante il testo biblico, D'Angelo affronta la fine del libro di Rut, dove propone, nella scena dell'incontro di Rut e Booz, un'interpretazione a sfondo erotico, basandosi anche sul lessico adoperato, che ben si adatta alla situazione. Di sicuro, però, la suggestione si smorzerebbe se si pensasse che in una società come quella le stesse azioni dei personaggi potrebbero

essere gesti legati alla prassi ordinaria di certe occasioni: richiesta di matrimonio, fidanzamento. Il linguaggio tabuistico del testo rispecchierebbe formule, forse, ormai divenute stereotipi al momento della redazione finale del racconto. Troviamo particolarmente stimolante il fatto che la seconda e la terza parte del commento riportino le interpretazioni di Targum e Midrash. Solo di recente infatti questa procedura si è diffusa anche in ambito cristiano. Interessante perché, così, anche il lettore meno esperto è messo in grado di seguire l'evoluzione del pensiero esegetico. Il *Targum* e il *Midrash* sono sistematicamente raffrontati con il testo biblico nel tentativo, fra l'altro, di risolvere il problema della loro datazione. Sarebbe stato auspicabile avere anche il testo di queste due fonti, come si è fatto per la Bibbia, per facilitare la lettura del commento. Il Targum amplia il tema della carestia; presenta positivamente Elimelek; tratta da peccatori i suoi due figli, colpevoli di aver trasgredito la legge sposando delle non israelite; riflette sul problema della conversione di donne straniere, quali sono Rut e Orpa, di fronte alla legge; parla di Booz come se fosse l'archetipo dell'ideale rabbinico dell'uomo giusto e studioso della Torà; descrive Rut come donna giusta in quanto sottomessasi alla legge d'Israele. D'Angelo mette in risalto come già nel *Targum* la legge assume un ruolo di rilievo, elemento che il Midrash estremizzerà rendendo la Torà il tema principale della sua narrazione. Il *Midrash* vede Rut come il prototipo del convertito diventato tale grazie alla sottomissione alla legge, non per questo, però, ci sembra che il Midrash, come afferma D'Angelo, sia più aperto della Bibbia verso i pagani. Infatti già nella Scrittura si narra dell'egiziana Agar che ricevette da Dio la stessa benedizione di Abramo, di Abramo che intercedette per Sodoma e Gomorra, della prostituta Raab, della regina di Saba, del re persiano Ciro e della sua rispondenza alla figura del messia, ed altri esempi ancora. Tutte figure che, se non ammesse a pieno titolo nel popolo d'Israele, sono comunque molto apprezzate.

Resta il fatto che per noi è difficile riuscire ad allontanarci dal nostro modo di pensare al fine di penetrare a fondo quello della Bibbia, del *Targum* e del *Midrash*. La nostra lettura è falsata da secoli di storia e mai nessuno potrà restituirci il sapore che dovevano avere tali opere per il fruitore antico. Speriamo di avvicinarci almeno, perseverando nel loro studio e nella loro meditazione. Su questa traccia, iniziata centinaia d'anni orsono, il lavoro di Cristiano D'Angelo è sicuramente importante e per certi aspetti non privo di spunti originali.

Alessandra Pecchioli  
Via Guglielmo Ferrero, 14  
I-50126 Ponte a Ema, Firenze  
e-mail: ales.pecchioli@libero.it

ORIETTA OMBROSI, *Le crépuscule de la raison. Adorno, Horkheimer, Levinas et Benjamin à l'épreuve de la Catastrophe*, (avec préface de Catherine Chalièr), Hermann Editeurs, Paris, 2007, 192 p.

L'intérêt premier de ce livre de philosophie juive et politique, tient à l'originalité et l'hétérodoxie de son point de vue – le thème du témoignage –, permettant de penser à nouveaux frais la Catastrophe qui s'abattit sur les Juifs d'Europe durant la période hitlérienne.

Orietta Ombrosi avait déjà entrepris de déconstruire l'idée de la possibilité du témoignage à partir de la notion du désastre (« penser le désastre », Blanchot).

Dans sa thèse, *La raison à l'épreuve de la Catastrophe: une Leçon de Ténèbres*, écrite sous la direction de Catherine Chalièr et soutenue publiquement à la fin de l'année 2002 (Paris X), elle pense et déconstruit « l'herméneutique du témoignage » de Paul Ricœur (*Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, 1994, pp. 107-139) d'une manière entièrement différente. Ombrosi répète la fameuse question de Paul Ricœur – « une philosophie du témoignage est-elle possible? » en s'éloignant du contexte des trois « philosophies du témoignage », que Ricœur reconnaît chez Martin Heidegger, Jean Nabert et Emmanuel Lévinas<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> JEAN-PHILIPPE PIERON suit la direction de Paul Ricœur dans son livre *Le passage de témoin. Une philosophie du témoignage*, paru chez Cerf en 2006.

Pour sa part, Ombrosi questionne une « philosophie du témoignage » qui est encore incertaine et quasiment impossible en s'approchant, lors de son analyse, aux auteurs qui s'interrogent sur la possibilité même du témoignage de la Catastrophe ou de la possibilité de l'écriture après un événement qui a les traits catastrophiques.

A part les deux éléments essentiels du livre – *Interlude. Une philosophie du témoignage* (pp. 89-109) et *Conclusion* (pp. 181-191) – le livre *Le crépuscule de la raison* est composé de 4 chapitres (d'environ 30 pages chacun) précédés d'un préambule *La nostalgie d'Ulysse. Le préambule* ou le *prélude*, d'une dizaine de page, met en place le cadre conceptuel dans lequel doit être pensée « l'autre dans la pensée, l'autre comme 'contenu', naissent sans doute de la constatation douloureuse de la compromission qui peut s'établir entre la modalité identitaire et totalisante de la raison, d'un côté, et la violence, de l'autre » (p. 33).

Les quatre chapitres suivants sont interrompus par l'interlude d'une importance cruciale. Avec cet intermède, l'auteur tente de créer l'espace où la question et le doute de la possibilité même du témoignage esquissent une théorie probable du témoignage à venir. Il s'agit à la fois de l'épreuve du témoignage et de la honte du témoignage pour les autres et à la place des autres qui ne sont plus. Il apparaît que ce sont les seuls moyens avec lesquels on serait en mesure de s'opposer au mal. « C'est par là seulement que peut se justifier dans ce livre la présence trop indiscrète du nous, de ce nous qui très souvent dit 'je', de ce nous trop présent, trop audible. Impudique » (p. 108).

L'auteur suit les philosophes mentionnés dans le sous-titre de ce livre – Adorno et Horkheimer, Levinas et Benjamin (« je voudrais montrer ici que la Catastrophe a touché au plus intime de leur réflexion, et jusqu'à donner naissance à des idées décisives, y laissant des traces ineffaçables qui permettent de les lire comme des témoignages », écrit Ombrosi) – mais nous avons l'impression que les analyses des « silences des témoins » de Lyotard et le témoignage (la violente « halte du témoignage ») de Primo Levi ont eu le rôle essentiel dans la constitution de sa position théorique. Même s'il existe des moments où Ombrosi essaie de suivre la direction de Paul Ricœur et sa recherche d'une herméneutique du témoignage (peut-être même de la poursuivre ou la terminer), les réserves reposent évidentes. La première en est dans le fait que la pensée de la Catastrophe délaye constamment la pensée même de la possibilité du témoignage. Il n'y a point de témoignage après la Catastrophe ni du témoignage de la Catastrophe, si l'on devrait nécessairement témoigner cette Catastrophe afin qu'elle ne se répète pas. La seconde réserve concerne le manque de confiance qui touche fatalement l'ordre même du témoignage: comment témoigner en une langue, au sein d'un mode de connaissance, d'une philosophie qui ont produit cet événement hors normes?

La dernière réserve trace ce manque de confiance en insistant, avec Levinas, sur le nécessaire retour aux racines – « la pensée doit aussi puiser aux sources juives, maintes fois oubliées par la rationalité philosophique et trop souvent figées par la tradition juive elle-même » (p. 158). La honte (la honte de survivre à la Catastrophe; la honte des témoins et celle d'en être un) est l'ultime et première réserve envers « l'herméneutique du témoignage ».

Dans les dernières pages de son livre, Orietta Ombrosi thématise une idée nouvelle et originale du témoignage. Cette idée soulève la question du « tiers », de nous-mêmes, appelés non seulement pour énoncer le paradoxe du témoignage, mais aussi pour transmettre une probable présence de ceux qui ne sont plus-là en reconstruisant le témoignage de ceux qui résistent au témoignage. Dans ce sens il ne s'agit pas d'un nouveau « devoir herméneutique », mais du déplacement et de la nouvelle compréhension d'une très compliqué et chargé figure du « tiers » (Levinas, Serres, N. Abraham, Bachtin ou Benveniste).

Mais pourquoi le « tiers » est-il le parfait début de la crise de témoignage? Où l'on découvre un nouveau point de départ pour le témoignage? Pourquoi alors ce chiffre « trois »? Le « trois » est un nombre universellement fondamental, qui synthétise la tri-unité<sup>11</sup> de l'être vivant et résulte de la

<sup>11</sup> La racine indo-européenne de trois est *tre*, *tri*, *trejes* et vient du sanskrit: *trayah*, *tisrah*, *tri* et du grec: *treis*, *trais*, *tettares*, *tetras*, *tritón*. Le latin reprend *tres(e)*, *tre(it)*, de Trinité, de Trente; *tri* de triple, du triangle: *terni* de troisième, ternaire. Trois est aussi dans l'étymon du travail: *tri-palium* (trois pieux): instrument de torture, puis instrument pour retenir les chevaux pour les ferrer, ensuite du tourment (de l'expression « ça me

conjonction d'un et de deux. C'est la signification primaire que l'on attribue au nombre « trois ». Le trois est aussi le nombre de l'hésitation, du passage, et de l'achèvement d'un couple: sa signification ne peut être pleinement dégagée qu'en fonction de ses rapports avec les deux autres membres. Entre deux éléments opposés, le troisième s'élève sous forme de composition hospitalière. Il manifeste l'achèvement de leurs participations opposées au monde.

Dans un passage où Benveniste tâche de tirer les particularités de *superstes* et de *testis* – soulignant que le premier n'est pas seulement un survivant, celui qui « a survécu à un malheur, à la mort » mais qu'il est aussi bien celui qui a traversé « un événement quelconque et subsiste *par-delà* cet événement », donc comme témoin –, on lit que le tiers apparaît en personne, présent sur les lieux. « Le *testis* est là au vu et au su des parties », précise Benveniste, faisant la différence par rapport à l'arbitre qui, selon lui, remplit « une fonction testimoniale avec l'idée de voir sans être vu »<sup>12</sup>. « Etymologiquement *testis* est celui qui assiste en 'tiers' (*terstis*) à une affaire où deux personnages sont intéressés [...] », écrit-il<sup>13</sup>. Selon lui cette conception du tiers en tant que témoin remonte au texte sanscrit: « toutes les fois que deux personnes sont en présence, Mitra est là en troisième »<sup>14</sup>. Comme le décalage que Benveniste souligne pertinemment entre le survivant et le témoin, ce rapport entre le tiers et le témoin n'est pas simple. Quelles sont les manières selon lesquelles un témoin peut se présenter sur les lieux? Peut-il être présent rétrospectivement? Qui est-ce qui est présent rétrospectivement? C'est dans l'un des derniers textes, écrit peu avant sa mort, que Jacques Derrida<sup>15</sup> travaille sur un interminable déplacement et sur la difficulté supplémentaire du témoin en tant que la figure du tiers:

Si personne ne peut remplacer personne comme témoin, si personne ne peut témoigner pour l'autre comme témoin, si on ne peut témoigner pour un témoignage sans ôter à ce dernier sa valeur de témoignage (qui doit se faire toujours à la première personne), n'est-t-il pas difficile d'identifier le témoin à un tiers? [...] le tiers est un « je » singulier en général. Or rien n'est plus substituable mais rien ne l'est moins qu'un « je ». La question qui s'annonce à l'horizon est bien celle de ce qu'on appelle une première personne [...]. Qui est le « je » [...] ? Cette question se déplace; elle se divise ou multiplie, comme celle de la signature [...]. Dès que je dis « toi » ou « vous », « ton », « tes », « votre », « vos », etc., je dis ou sous-entends « je »<sup>16</sup>.

« Je » ou « nous »? Derrida ne mentionne pas le « nous » que l'on retrouve au cœur du livre d'Orietta Ombrosi.

Petar Bojanic  
University of Aberdeen  
Kings College, Aberdeen AB24 3  
Inglilterra  
e-mail: p.bojanic@abdn.ac.uk

travaille »), de la fatigue des voyages (toujours présent en anglais: travel) et de *tri-vial* (trois voies), du carrefour où les prostituées attendaient leurs clients. Enfin, trois donne le tiers du témoin, *testis*, *terstis* de l'attestation et de la protestation. Cf. ROBERT GRANDSAIGNES D'HAUTERIVE, *Dictionnaire des racines des langues européennes*, Paris, Larousse, 1948.

<sup>12</sup> Benveniste se demande si le vocable *-istōr* pourrait signifier aussi bien 'juge' et 'témoin'. Sa réponse est claire: « [...] Le juge n'est pas le témoin [...] c'est précisément parce que *istōr* est le témoin oculaire, le seul qui tranche le débat, qu'on a pu attribuer à *istōr* le sens de 'qui tranche par un jugement sans appel sur une question de bonne foi.' » Selon les traces écrites, on peut prendre les dieux à témoins, en les invitant à *voir*. Benveniste persiste sur le fait « que la valeur fondamentale du témoignage oculaire ressort bien du nom même du témoin *-istōr*. » Emile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 2, Paris, Minuit, 1969, p. 120; 174.

<sup>13</sup> E. BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 2, op. cit., p. 277.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>15</sup> JACQUES DERRIDA, « Poétique et politique du témoignage », *L'Herne Derrida*, sous la direction de Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud, Paris, Edition de l'Herne, 2004, p. 521-539.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 534.

L'art. 1 della legge n. 211 del 20 luglio 2000 dichiara che «La Repubblica italiana riconosce il giorno 27 gennaio, data dell'abbattimento dei cancelli di Auschwitz, Giorno della Memoria, al fine di ricordare la Shoah (sterminio del popolo ebraico), le leggi razziali, la persecuzione italiana dei cittadini ebrei, gli italiani che hanno subito la deportazione, la prigionia, la morte, nonché coloro che, anche in campi e schieramenti diversi, si sono opposti al progetto di sterminio, ed a rischio della propria vita hanno salvato altre vite e protetto i perseguitati». Il volume *Ebraismo e letteratura*, come informano Stefano Manferlotti e Marisa Squillante nella *Nota dei curatori*, datata per l'appunto 27 gennaio 2008, si inquadra nell'ambito delle iniziative volte a celebrare il Giorno della Memoria. In particolare, il volume propone una riflessione critica sulle origini dei pregiudizi attraverso una ricostruzione dei rapporti intrecciati, nel corso dei secoli, tra letteratura ed ebraismo.

Gli interventi proposti sono nove: quattro incentrati sulla letteratura latina, tre su quella anglosassone, due sulla produzione italiana del Novecento. Il percorso attraverso cui si snoda l'indagine parte dal *De officiis* di Ambrogio da Milano (IV secolo). Bruno Bureau («*Maiores autem nostri ut Iesus Naue, Ierobaal, Samson, David*» [off. 1,175]: la filiazione esemplare tra Ebrei e Cristiani nel «*De officiis*» di Ambrogio da Milano, pp. 1-20) analizza le sostituzioni dei riferimenti pagani presenti nel modello ciceroniano con elementi biblici. Secondo l'autore, «il bisogno di operare una trasformazione culturale degli esempi avviene perché non è più rivendicata una continuità fra l'universo referenziale di Cicerone e quello di Ambrogio, ma tra l'universo referenziale della Bibbia e quello del suo interprete cristiano» (p. 9). Bureau descrive poi i procedimenti attraverso i quali Ambrogio ricostruisce la storia della Chiesa facendovi confluire la storia biblica, tra i quali spicca la ricontestualizzazione degli eventi attuata per mezzo di una riflessione teologica. Dispiace solo che la lettura di questo contributo non risulti particolarmente agevole a causa di alcuni refusi di troppo (che non è dato sapere se appartengano al testo originale francese o siano da attribuire alla traduzione italiana). Mi riferisco all'inversione degli attanti a p. 7, in cui si legge della «sostituzione della coppia costituita da Jephthè e da sua figlia con la coppia Nettuno-Teseo» anziché della sostituzione di Nettuno e Teseo con i due personaggi biblici, alla mancata traduzione integrale del passo latino di p. 5, ai refusi presenti nella traduzione di p. 9, e alle frequenti separazioni di soggetti e predicati (p. 4, p. 5, due volte a p. 10, p. 16, p. 19, p. 20) ecc.

Arianna Sacerdoti (*Balsami, palme e milizie: gli epici flavii e la Giudea*, pp. 21-34) offre una panoramica, organizzata in tre paragrafi più uno conclusivo, sulle rappresentazioni del mondo ebraico da parte degli intellettuali di età flavia. In particolare, nel secondo paragrafo (pp. 22-27), la studiosa propone e commenta numerosi passi della produzione epica (Valerio Flacco, Silio Italico, Lucano) con alcune incursioni nella prosa di Plinio il Vecchio. Nel terzo paragrafo (pp. 27-33), Sacerdoti si sofferma sui riferimenti alla Giudea all'interno delle liriche di occasione di Papinio Stazio, le *Silvae*. Anche qui, come già aveva rilevato analizzando il catalogo delle terre che inviano soldati a Pompeo nella *Pharsalia* di Lucano (3, 169-292), «troveremo la Giudea inserita in rassegne 'sull'oriente', con una serie di riferimenti topici, ricorrenti» (p. 27). Il discrimine tra i due generi letterari sta nella prospettiva con cui epica e lirica di occasione rappresentano la Giudea: nell'epica figura come la terra che subisce conquiste, nelle *Silvae* come luogo esotico che produce delizie e prodotti preziosi.

Marisa Squillante (*Scrittori della tarda latinità: identità culturale e difesa della «persona»*, pp. 35-56) offre un interessante contributo sul tema del volume analizzando alcuni momenti in cui è stato trattato il problema della diversità dagli autori latini del V secolo. Come ricorda la studiosa, la posizione dei Romani nei confronti degli Ebrei è stata spesso oscillante (e cita, a questo proposito, le diverse concezioni del popolo ebraico di Varrone e di Cicerone); ma è nel V secolo che «diviene particolarmente significativa per i rapporti con il mondo ebraico la mediazione del Cristianesimo» (p. 40). In particolare, Squillante incentra la sua disamina sull'opera di Claudio Rutilio Namaziano, un autore che condanna veementemente gli Ebrei per la loro distanza da quei *mores* della civiltà romana di cui egli è strenuo difensore, e sull'epistolario di Sidonio Apollinare. Quest'ultimo, vescovo di Clermont, invia una lettera di raccomandazione al vescovo Eleuterio a favore di un ebreo: l'atteggiamento che il vescovo ha nei confronti del suo raccomandato è di condanna, sì, della sua religione (considerata un *error*), ma anche di elogio per la sua attitudine ad

esercitare *negotia*. In un'altra epistola Sidonio raccomanda un ebreo convertito, apprezzando il fatto che abbia scelto la strada della fede. L'atteggiamento moderato che si evince dal suo epistolario genera l'impressione che «il rifiuto degli Ebrei sia considerato da Sidonio un atto più dovuto che sentito e la condanna che esprime sia circoscritta semplicemente all'ambito religioso e non abbia alcun coinvolgimento emotivo e personale» (p. 52).

Romilda Ucciero, che come informa la presentazione degli autori offerta in fondo al volume (pp. 213-214) si occupa della «esegesi virgiliana alle Bucoliche» (p. 214), presenta un intervento intitolato *Gli Ebrei tra esegesi e memoria* (pp. 57-78). In esso commenta alcuni passi dell'anonima *Brevis Expositio Vergilii Georgicorum* e dell'esegesi di Servio in cui vengono affrontati temi e motivi della tradizione ebraica.

Di particolare interesse risultano i tre interventi incentrati sulla produzione letteraria in lingua inglese, proprio perché rispecchiano al meglio l'intento del volume che è sì quello di celebrare il Giorno della Memoria ma anche quello di «illuminare quei tracciati lungo i quali sono corse in passato e corrono tuttora le strade della tolleranza e della reciproca comprensione fra gli uomini» (p. XII). Il primo dei tre è ad opera di Stefano Manferlotti, che si sofferma su *Cristianesimo ed Ebraismo nell'«Ulisse» di Joyce* (pp. 79-119). L'analisi è incentrata sui due protagonisti del romanzo di Joyce, Stephen Dedalus e Leopold Bloom, a cui fanno capo i riferimenti più numerosi e ampi all'ebraismo e al cristianesimo. Il primo paragrafo è dedicato a Stephen, ex-cattolico ortodosso già protagonista del *Portrait of the Artist as a Young Man*, e agli elementi ironico-parodistici presenti nell'*Ulysses* volti a dissacrare la religione cattolica. Il tema religioso, «elemento strutturale nell'architettura del testo» (p. 84), viene introdotto da Buck Mulligan, rozzo amico di Stephen, attraverso la parodia di una liturgia, in cui i paramenti sacri sono sostituiti da una vestaglia discinta e gli oggetti liturgici dagli strumenti della toletta mattutina. Come ricorda Manferlotti, i personaggi secondari del romanzo svolgono spesso «la funzione di attirare nel circuito della parodia il tema religioso» (p. 87), e Mulligan in particolare introduce l'idiosincrasia di fondo di Stephen Dedalus, ossia quella di essere un acuto intellettuale («kinch») e un cristiano *sui generis* («fearful jesuit»). La religione cattolica, quella stessa religione che aveva permeato la sua formazione al punto da fargli maturare la volontà di prendere i voti, ora è irrisa e sarcasticamente rifiutata da Dedalus. Non in maniera pacifica, tuttavia, dal momento che «Stephen ancora subisce il fascino della Chiesa come *comunità* (non solo mistica) che, in quanto tale, sa assorbire le angosce del singolo» (p. 93). Il secondo paragrafo è dedicato all'ebreo Bloom, che, a differenza di Stephen Dedalus, è in grado di compiere a proposito della religione cattolica delle valutazioni di più ampio respiro; ed è attraverso le sue riflessioni che cristianesimo ed ebraismo entrano significativamente in contatto. L'ultimo paragrafo è incentrato sulla consapevolezza e sulla condizione di ebreo di Leopold Bloom, che «deve permettere alla fede religiosa di occupare almeno parte della sua coscienza» (p. 107). Particolarmente interessante è la descrizione dell'episodio del romanzo in cui Bloom viene assalito dal Cittadino, che si rivolge a lui con parole sprezzanti e minacciose, alle quali Bloom reagisce rivendicando la propria condizione di ebreo e sottolineando la propria appartenenza ad una comunità. Dunque, se Stephen Dedalus è intrappolato nel suo rigore e nel suo agnosticismo, e se «in lui la religione cattolica [...] ha subito una *reductio* a catalogo di mitografie stanche» (p. 98), Leopold Bloom «ha delle vicende umane una visione meno estrema, più dinamica, che consente al mare della storia di essere almeno increspato dalla speranza» (p. 119).

Angela Leonardi («*My humanity is my right*»: lo «*Shylock*» di Arnold Wesker, pp. 121-151) propone un interessante confronto tra lo Shylock de *Il Mercante di Venezia* di Shakespeare e il protagonista dell'opera teatrale *Shylock* di Arnold Wesker. Nella prima parte del suo lavoro (fino a p. 132), l'autrice delinea le caratteristiche del Mercante in quanto *ebreo*, ripercorrendo puntualmente le tappe attraverso le quali Shakespeare connota negativamente Shylock e, di conseguenza, il popolo ebraico. Nell'usuraio Shylock risiedono infatti tutti i luoghi comuni negativi attribuiti agli ebrei, *in primis* quelli legati all'avidità (significativamente le parole di esordio del mercante sono «Three thousand ducats»): «L'ebreo di Shakespeare porta dunque in sé i tratti dei suoi antenati in ambito teatrale: è infido come Giuda, cupido di ricchezze quanto l'Avarizia, spietato e sanguinario nella stessa misura del Barabas di Marlowe» (pp. 126-127). Tuttavia, come ricorda Leonardi, ad un personaggio così abietto sono affidate le parole più intense di tutto il *Mer-*

*chant of Venice*, attraverso le quali Shylock conduce una profonda riflessione tra ebrei e cristiani, per giungere alla conclusione che i Giudei e i Gentili non sono così distanti nelle loro reazioni e nei loro atteggiamenti. Arnold Wesker, drammaturgo ebreo nato a Londra nel 1932, «non è riuscito a leggere con indulgenza l'opera di Shakespeare» (p. 132) in cui l'ebreo non solo è stereotipo negativo ma anche personaggio vendicativo e crudele, e attraverso la sua riscrittura del *Merchant of Venice* ha voluto offrire al pubblico «una figura di ebreo più vicina alla realtà, finalmente libera dai pregiudizi» (p. 133). La studiosa, nella seconda parte del suo contributo, ripercorre puntualmente lo *Shylock* di Wesker mettendo in luce come l'autore destrutturò il modello scespiriano e smontò le accuse da sempre mosse agli ebrei attraverso lucide argomentazioni.

Massimo Paravizzini («*Trying to live with a civil heart*»: *ebraismo e umanesimo in «Mr. Sammler's Planet»* di Saul Bellow, pp. 153-177) presenta un lavoro incentrato sulla figura di Artur Sammler, l'ebreo protagonista del romanzo *Mr. Sammler's Planet* di Saul Bellow scritto a ridosso della Guerra dei Sei Giorni. In particolare, lo studioso si sofferma sulla stretta dipendenza di ebraismo ed umanesimo nel modo di agire del protagonista. Attraverso la figura di Sammler, infatti, si delinea una condizione essenziale dell'ebraismo: «essere ebrei significa innanzitutto adoperarsi per gli altri, ovvero, in altri termini, amare l'uomo» (p. 155). Artur Sammler esprime questa sua disposizione verso il prossimo sostanzialmente in due occasioni, la prima pubblica (si reca personalmente in Israele, durante il conflitto dei Sei Giorni, per manifestare solidarietà al popolo israeliano ma nutrendo, al contempo, un sentimento di profonda pietà per i caduti egiziani nella striscia di Gaza) e l'altra privata, alla fine del romanzo (accorre al capezzale del nipote per donargli conforto), opponendo la sua etica della responsabilità a qualunque forma di escapismo. Il messaggio del romanzo, conclude Paravizzini, è che «ciascuno di noi, nascendo, deve adempiere a un 'contratto' di mutua responsabilità che lo lega ai suoi simili. Si diventa ebrei, e uomini, solo rispettandone i termini» (p. 177).

Il primo dei due interventi sulla produzione italiana del Novecento è ad opera di Annalisa Carbone (*Figure dell'esclusione: «Gli occhiali d'oro» di Giorgio Bassani*, pp. 179-194). La studiosa analizza la novella lunga (o romanzo breve) di Bassani a partire dal sentimento di esclusione che caratterizza l'io narrante in quanto ebreo e il dottore protagonista, Athos Fadigati, in quanto omosessuale. Senza ricordare nel dettaglio la trama e la struttura narrativa del racconto (cosa che forse avrebbe giovato al lettore), l'interessante analisi si concentra direttamente sul confronto tra i due personaggi e sull'accusa di colpevolezza mossa ad entrambi dalla società borghese e perbenista in cui vivono. Oltre che per analogie, il confronto tra i due può essere stabilito per differenze: se l'ebreo «ha inscritto nel proprio codice genetico la condizione di esule» (p. 190), il dottore sceglie arbitrariamente l'esclusione dalla società, «senza ribellarsi, spesso esponendosi o sovraesponendosi volontariamente ad ogni sorta di angherie» (*ibidem*).

L'ultimo contributo del volume è affidato a Virginia di Martino (*Il sogno dell'ascolto: Primo Levi poeta*, pp. 195-211), che analizza alcuni aspetti dell'ebraismo e dell'esperienza vissuta ad Auschwitz da Primo Levi quali emergono dalla sua produzione in versi. In particolare, l'autrice si sofferma sulla dimensione del racconto dell'esperienza da parte di Levi e sull'ascolto del messaggio di verità da parte del lettore, che «proviene a Levi dalla più antica cultura ebraica» (p. 202). La richiesta di ascolto di Levi ai suoi lettori viene inoltrata attraverso una serie di espedienti retorico-stilistici illustrati dalla studiosa, che individua come obbligo morale per chiunque ascolti la testimonianza di sofferenza il raccontare e il tramandare l'esperienza ebraica.

Dalle parole di Virginia di Martino a proposito della poesia di Primo Levi sembra possibile trarre un'esortazione che va nella direzione degli intenti dichiarati dai curatori del volume e dagli autori dei singoli saggi: «Ascoltare e ripetere, recepire un messaggio e tramandarlo: è il comandamento fondamentale, è la preghiera che si apre con la parola dell'accoglienza dell'Altro per antonomasia – e dunque di ogni altro, di ogni pellegrino, di ogni straniero» (*ibid.*).

Oriana Scarpati  
Università di Napoli Federico II  
Dipartimento di Filologia moderna  
Via Porta di Massa 1, 80133 Napoli  
e-mail: oscarpat@unina.it

MAURO PERANI (a cura di), *Guglielmo Raimondo Moncada alias Flavio Mitridate. Un ebreo converso siciliano. Atti del Convegno Internazionale, Caltabellotta (Agrigento) 23-24 ottobre 2004*, “Machina Philosophorum” 13, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2008, pp. xii, 268, ISBN 88-88615-67-9, euro 25,00.

La figura di Guglielmo Raimondo Moncada (questo è il nome che assunse quando venne battezzato), un autore e soprattutto traduttore di testi di diversa natura attivo in Italia centrale nella seconda metà del secolo XV, è rimasta a lungo alquanto misteriosa, ed è diventata solo recentemente oggetto di studi approfonditi che sono tuttora in corso e che hanno contribuito a mettere in chiaro il ruolo davvero molto importante da lui svolto come mediatore tra le diverse culture presenti nell'Europa dell'epoca, in particolare – ma non esclusivamente – tra l'Umanesimo cristiano e la Qabbalah ebraica. Solo in tempi relativamente recenti, d'altronde, sono state meglio definite le contorte vicende che segnarono la sua vita. Nato intorno al 1445-1450 a Caltabellotta da una ricca famiglia ebraica del luogo, con il nome di Shemuel ben Nissim Abu l-Faraj, e convertitosi al cristianesimo verso il 1470, Moncada sarebbe stato attivo alla corte di papa Sisto IV (1471-1484), per il quale avrebbe predicato nel 1481 tenendo un sermone sulla passione di Cristo (il *Sermo de passione Domini*); successivamente cacciato da Roma, per un motivo rimasto oscuro (forse perché era omosessuale), egli si sarebbe posto sotto la protezione prima del duca di Urbino Federico da Montefeltro, poi del celebre filosofo Giovanni Pico della Mirandola, per il quale avrebbe lavorato in Toscana come traduttore dall'ebraico al latino di un'enorme serie di testi, soprattutto cabbalistici, nel 1486. Nella sua opera di traduttore, egli avrebbe assunto un altro nome ancora: Flavio Mitridate, il nome con il quale è stato a lungo conosciuto dagli studiosi. Anche la sua collaborazione con Pico, tuttavia, si sarebbe presto interrotta, ed egli, incarcerato nel 1489 a Viterbo, sarebbe forse poi tornato in Sicilia, dove sembrano essersi perse le sue tracce.

Il volume che qui si presenta contiene gli atti del primo convegno internazionale dedicato specificamente alla sua figura, tenutosi a Caltabellotta nell'ottobre 2004, cui ha recentemente dato seguito un secondo convegno, celebrato sempre a Caltabellotta nel luglio 2008. I contributi dati al convegno e qui pubblicati dai diversi studiosi possono essere raggruppati in diversi ambiti, che qui brevemente si espongono.

Alcuni contributi riguardano l'aspetto storico della figura di Moncada, e in generale dell'area geografica e culturale con cui egli ebbe sempre stretti rapporti. Henri Bresc, nel suo contributo *Le judaïsme sicilien: caractères généraux et particularités* (pp. 1-22), caratterizza l'ambito storico, geografico ed etnico generale nel quale Moncada nacque e si formò: l'ebraismo siciliano, destinato a chiudersi nel 1492 quando dalla Sicilia, come da tutte le terre poste sotto il dominio spagnolo, gli ebrei dovettero forzatamente allontanarsi – una realtà ampia e articolata, già illustrata da Bresc nel suo libro *Arabes de langue, Juifs de religion*, uscito a Parigi nel 2001 e, in traduzione italiana, a Messina nello stesso anno. Shlomoh Simonsohn, nel suo articolo *Guglielmo Raimondo Moncada: un converso alla convergenza di tre culture: ebraica, cristiana e islamica* (pp. 23-31), sintetizza in breve quanto si sa della figura di Moncada e della sua opera, a partire dagli studi finora compiuti al riguardo. Nadia Zeldes, nel suo intervento dal titolo *Sicilian Converts in the Contemporary Mediterranean Context (1300-1492)* (pp. 33-47), tende a sottolineare soprattutto il sospetto di fondamentale attaccamento alla vecchia fede che i molti ebrei convertiti al cristianesimo nella Sicilia del tardo Medioevo, tra i quali rientra anche Moncada, avrebbero suscitato tra le autorità ecclesiastiche locali. Angela Scandaliato, che per prima ha scoperto nel 1990 il nome e l'origine ebraica di Moncada, ricostruisce, nel suo articolo *Guglielmo Raimondo Moncada. Nuovi documenti sulla sua origine caltabellottese e la sua formazione saccense* (pp. 89-100), la storia della famiglia ebraica degli Abu l-Faraj (o Bulfarachio), dalla quale usciva Moncada, e delle sue relazioni con la comunità ebraica di Sciacca, sulla base di materiali archivistici inediti. Viviana Mulè, nel suo contributo *Gli ebrei di Caltabellotta e la famiglia de Luna* (pp. 225-239), rivela, sempre sulla base degli archivi siciliani, che i de Luna, conti di Caltabellotta, ebbero diversi rapporti con le famiglie ebraiche locali, prima assai positivi (con il conte Antonio de Luna, 1447-1466 circa), poi tendenzialmente negativi (con il suo successore Carlo): rapporti che sarebbero stati ispirati nel primo caso ad una tolleranza dominata da interessi commerciali (ma anche personali), nel secondo caso ad un presunto “antisemitismo”.

Una seconda serie di contributi si occupa invece dei problemi paleografici relativi alle firme dei membri della famiglia di Moncada e alla grafia dei manoscritti materialmente copiati da quest'ultimo. Mauro Perani, nel suo intervento *Le firme in ebraico e in giudeo-arabo dei Bulfarag, parenti di Guglielmo Raimondo Moncada, in atti dei notai di Sciacca e Caltabellotta e nella ketubbah di Giv'at Lot* (pp. 135-149), identifica, sulla base di atti notarili del periodo 1436-1485 ritrovati negli archivi di Palermo, Sciacca e Termini Imerese, le firme e le relazioni genealogiche di alcuni membri della famiglia di Moncada. Angelo Michele Piemontese, nell'articolo su *Guglielmo Raimondo Moncada alla Corte di Urbino* (pp. 151-171), individua, sulla base di alcuni manoscritti oggi conservati alla Biblioteca Apostolica Vaticana, la presenza di Moncada a Urbino, presso il duca Federico, tra il 1480 e il 1482, come traduttore dall'arabo all'ebraico di testi astrologici, nonché di due sure del Corano. Edna Engel, nel suo scritto *A Palaeographical Analysis of Mithridates' Hebrew Autographs* (pp. 201-223), esamina nei dettagli le diverse grafie ebraiche (semicorsiva, corsiva e "ibrida") utilizzate da Moncada in una serie di manoscritti: dall'analisi della Engel emerge con chiarezza il fatto che Moncada fu un autentico "calligrafo", capace di adeguare la sua scrittura alle più diverse esigenze.

Infine, un terzo gruppo di contributi riguarda la figura e l'opera di Moncada come traduttore di testi cabbalistici, filosofici e religiosi. Saverio Campanini, nel suo lungo e molto interessante articolo *Guglielmo Raimondo Moncada (alias Flavio Mitridate) traduttore di opere cabbalistiche* (pp. 49-88), esamina innanzitutto in generale il ruolo svolto da Moncada presso Pico della Mirandola nel 1486 come traduttore dall'ebraico al latino di decine di opere della Qabbalah, e passa poi a soffermarsi in particolare su aspetti della personalità di Moncada, come emergono da note da lui poste a margine o nel corpo stesso di queste traduzioni (traduzioni che sono tuttora in corso di pubblicazione, con la collaborazione dello stesso Campanini, sotto la direzione di Giulio Busi della Freie Universitaet di Berlino). Ne emerge il carattere talora stravagante dell'autore, non privo – secondo Campanini – di pulsioni erotiche nei confronti dello stesso Pico, ma soprattutto interessato ad interpretare ed arricchire le sue traduzioni con correzioni e commenti assenti negli originali ebraici delle opere in questione.

Michela Andreatta, nel suo contributo *Guglielmo Raimondo Moncada traduttore di Lewi ben Gershom: la traduzione latina del Commento al Cantico dei Cantici eseguita per Pico della Mirandola* (pp. 101-133), esamina con indubbia acribia e competenza il carattere e la terminologia della traduzione che Moncada fece del testo originale ebraico di uno dei molti commenti biblici del filosofo e scienziato ebreo provenzale del Trecento Levi ben Gershom (Gersonide). Andreatta nota nell'opera di Moncada una "compresenza di traduzione letterale e traduzione libera", giungendo alla conclusione (che può valere in generale per tutta la sua opera) che "laddove Flavio Mitridate si attenne alla lettera dell'originale anche a costo di forzare la lingua di arrivo, il suo approccio al testo non fu già quello dell'umanista ma piuttosto ancora quello del traduttore medievale" (p. 127).

Hartmut Bobzin, nell'articolo *Guglielmo Raimondo Moncada e la sua traduzione della sura 21 ("dei profeti")* (pp. 173-183), pubblica il testo della traduzione latina della sura 21 del Corano compiuta da Moncada: essa appare assai letterale e non priva di mende, ma dimostra comunque la conoscenza dell'arabo scritto da parte dell'autore.

In effetti, Mauro Zonta, nell'articolo su *Guglielmo Raimondo Moncada traduttore di Maimonide* (pp. 185-199), osserva come la traduzione latina di Moncada del *Trattato sulla resurrezione dei morti* di Mosè Maimonide, benché sia stata condotta sulla versione ebraica di Shemuel Ibn Tibbon, possa riflettere in alcuni casi una lettura diretta, da parte del traduttore, dell'originale arabo dell'opera. Zonta porta poi elementi a favore dell'ipotesi che Moncada abbia tradotto dall'ebraico al latino anche altre opere di carattere filosofico-teologico: i cosiddetti *Otto capitoli* di Maimonide, la piccola enciclopedia pseudomaimonidea *Spirito di grazia (Ruah hen)* e un dialogo pseudogalenico sulle virtù dell'anima – un'ipotesi che è stata recentemente da lui ridiscussa e arricchita da nuove osservazioni su Moncada come traduttore di testi filosofici.

Chiude molto opportunamente il volume la *Bibliographia Mithridatica* (pp. 241-257), che riporta i titoli di una serie di articoli e monografie su Guglielmo Raimondo Moncada e la sua opera, curata da Saverio Campanini e Michela Andreatta.

L'opera, certamente già di grande interesse per gli studiosi, attende ora la sua giusta continuazione e il suo opportuno approfondimento nella pubblicazione degli atti del recente secondo convegno su Guglielmo Raimondo Moncada; non resta che augurarsi che quest'ultima possa avvenire in tempi brevi.

Mauro Zonta  
Univerità di Roma "La Sapienza"  
Dipartimento di Studi Filosofici ed Epistemologici  
Via Carlo Fea, 2; I-00162 Roma  
e-mail: mauro.zonta@uniroma1.it

GERSHOM SCHOLEM, *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, a cura di Roberto Donatoni e Elisabetta Zevi, con una Nota di Saverio Campanini, coll. «Il Ramo d'Oro» 49, Adelphi, Milano 2008, ISBN 978-88-459-2339-5, 34,00 €

Appare per i tipi Adelphi l'importante raccolta di saggi pubblicata in inglese da Gershom Scholem nel 1971 con il titolo *The Messianic Idea in Judaism*. Conosciamo Scholem per i suoi contributi fondamentali alla conoscenza e allo studio della mistica ebraica come pure i suoi saggi e le sue lettere dedicati all'amico filosofo Walter Benjamin. In queste pagine emerge un aspetto forse meno noto in Italia della sua attività intellettuale: la teologia. Da teologo Scholem affronta in alcuni dei saggi più densi presenti nella raccolta il tema più difficile dell'intera dogmatica ebraica, e già l'accostamento sembra un ossimoro, cioè la nozione del messia. Si tratta di un eterno punto di frizione tra ebraismo e cristianesimo, non solo perché i cristiani ritengono che il messia sia già venuto mentre gli ebrei ancora lo attendono, ma soprattutto perché la concezione stessa del messia, della sua identità, della sua funzione e del suo ruolo nella storia della salvezza sono profondamente divergenti per non dire antitetiche nelle due religioni. Persino all'interno dell'ebraismo, dopo le non rare volte in cui diversi personaggi erano stati scambiati per messia o si erano proclamati tali, l'ideologia ufficiale tese a minimizzare il ruolo del messia rinviandone indefinitamente la comparsa, senza poter impedire il rinnovarsi di fiammate messianiche in diversi punti salienti della storia ebraica. A Scholem interessava il giudaismo come sostanza viva e fonte inesausta di creatività perciò, dovendone tracciare la dogmatica, egli si interessò soprattutto di eresie e di eretici. Ne emerge un quadro molto variegato in cui la gamma delle diverse concezioni del messia va da un'idea rarefatta e immateriale fino alle concretissime fantasie messianiche dei sabbatiani e, in modo particolare, dei frankisti che finivano per assegnare al messia il compito di attualizzare, rovesciandolo, il sacro nella profanità. Lo Scholem teologo è altrettanto importante dello storico perché, e i saggi di natura storica presenti nel volume lo confermano una volta di più, non ci si può occupare di storia dei fenomeni religiosi senza una qualche pre-comprensione della loro natura cioè senza uno strumentario adeguato a coglierne la più intima essenza. Naturalmente, se appena si mettono in questione le premesse teologiche dell'autore, anche le sue deduzioni storiche rischiano di essere travolte, ma ciò sarà possibile solo sostituendo le nozioni adottate da Scholem con altre, che con quelle devono pure confrontarsi.

Non tutto il volume è dedicato alle implicazioni e agli sviluppi dell'idea messianica nell'ebraismo. Non potendo offrire una discussione dettagliata di ciascuno di essi mi limiterò ad offrire l'elenco dei saggi tradotti e a riprenderne brevemente uno che, mi pare, può interessare una cerchia ampia di lettori interessati al suo contenuto, ma anche a conoscere meglio il modo di lavorare adottato da Scholem in ogni circostanza. 1) *Per comprendere l'idea messianica nell'ebraismo* (pp. 13-45); 2) *L'idea messianica nella Qabbalah* (pp. 47-58); 3) *La crisi della tradizione nel messianismo ebraico* (pp. 59-86); 4) *La redenzione attraverso il peccato* (pp. 87-141); 5) *La setta cripto-ebraica dei Dönme in Turchia* (pp. 143-164); 6) *Un testamento sabbatiano proveniente da New York* (pp. 165-173); 7) *La neutralizzazione dell'elemento messianico nel primo Hassidismo* (pp. 175-198); 8)

«Devequt», o la comunione con Dio (pp. 199-221); 9) *L'interpretazione del Hassidismo di Martin Buber* (pp. 223-244); 10) *La tradizione dei trentasei giusti nascosti* (pp. 245-250); 11) *La Stella di Davide: storia di un simbolo* (pp. 251-272); 12) *Rivelazione e tradizione come categorie religiose nell'ebraismo* (273-293) 13) *La scienza dell'ebraismo: allora e adesso* (pp. 295-304); 14) *Al completamento della traduzione della Bibbia ad opera di Buber* (pp. 305-309); 15) *Sull'edizione del 1930 della «Stella della redenzione» di Rosenzweig* (pp. 311-315); 16) *La politica del misticismo: il «Nuovo Kuzari» di Isaac Breuer* (pp. 317-326); 17) *Il «golem» di Praga e il «golem» di Rehovot* (pp. 327-332). Se si vuole avere una percezione immediata dello stile e delle qualità del lavoro di Scholem si può prendere a modello il saggio dedicato alla stella di Davide, o *Magen Dawid*, chiamato spesso da Scholem "esagramma". Il saggio risale al 1948, anno di fondazione dello Stato di Israele che, come è noto, ha adottato la stella a sei punte quale emblema da apporre al centro della propria bandiera bianca e azzurra. Chi si aspettasse un articolo romantico o enfatico sul valore simbolico di quella stella e sulle sue profonde radici nella storia e nelle sofferenze degli ebrei ne sarebbe, almeno in parte, deluso: Scholem dimostra, documenti alla mano, che la storia di quel segno è sì antica, ma non rivela, per larga parte della sua storia, alcun elemento specificamente ebraico, a differenza del candelabro a sette bracci che compare già nell'iconografia ebraica antica accanto ad altri simboli genuini. Scholem non nasconde il retroterra magico dell'esagramma, più spesso considerato sigillo di Salomone che scudo di Davide così come non trascura, alla fine del saggio, di ricordare che, dopo che nell'Ottocento, il segno era assunto a valore di simbolo universalmente riconoscibile dell'ebraismo, era stato scelto perversamente dai nazisti quale marchio d'infamia. Così, dalle lezioni della storia Scholem desume un insegnamento complesso: da un lato è errato pensare, in termini romantici, che il *Magen Dawid* sia davvero un simbolo eterno della fede o del popolo ebraico, d'altro lato però, è perfettamente legittimo che i sionisti, ricollegandosi alla tradizione e rompendo allo stesso tempo con essa, possano assumere con orgoglio ciò che è stato forgiato nella fucina incandescente della storia, recente o remota che sia.

Quasi quarant'anni sono trascorsi dalla pubblicazione di questo volume in lingua inglese, che a sua volta raccoglieva saggi e articoli già apparsi in inglese e in ebraico a partire dagli anni Trenta. Si rendeva necessaria una qualche forma di introduzione al lettore odierno che, proprio nella collana «Il Ramo d'Oro» aveva già potuto leggere *Mistici messianici*, una sintesi del pensiero di Moshe Idel sul medesimo argomento, spesso in confronto serrato con le idee di Scholem. L'opportuna postfazione di Saverio Campanini (pp. 363-376), che ha abituato i lettori di questa rivista all'intelligenza irriverente dei suoi *Parva Scholemiana*, svolge proprio questa funzione: invitare alla lettura di Scholem oggi senza perdere di vista la distanza che ce ne separa e incominciando a porre Scholem nel contesto storico con il quale ha dialogato, anche grazie alla ricostruzione completa della bibliografia delle sedi e date di pubblicazione originarie, come pure delle traduzioni d'autore, di ciascuno dei diciassette saggi di cui si compone il volume.

Mauro Perani

SHLOMO SIMONSOHN (ed.), *The Jews in Sicily*, voll. 10, 11, 12, 13, Notaries of Palermo, Brill, Leiden-Boston 2007-2008.

Tra il 2007 e il 2008 sono stati pubblicati ben 4 volumi della serie documentaria curata da Shlomo Simonsohn *The Jews in Sicilia*, dedicati ai *notai di Palermo* dell'Archivio di Stato della città, di cui il volume 9 comprendeva alcuni atti relativi al XIV secolo, oltre ad una selezione della documentazione proveniente dal fondo della *Corte Pretoriana* di Palermo. I numerosi contratti notarili, che abbracciano un secolo e mezzo circa di vita della comunità ebraica di Palermo, sono stati ordinati, in schede riassuntive, in registri e i più importanti parzialmente o integralmente trascritti. La presenza di glossari, di bibliografia e di indici di persone, geografici e per soggetto rendono agevole la consultazione agli studiosi.

Si apre uno spaccato veramente ampio, non di sola storia ebraica ma di storia della città di Palermo e per lo specifico ruolo di capitale della città, di tutta l'isola attraversata da traffici mediterranei, percorsa da gente di provenienze diverse, un panorama variegato, multietnico e multiculturale. Benché la comunità ebraica di Palermo sia già stata oggetto di indagine di studiosi siciliani e israeliani e siano stati preliminarmente affrontati temi di un certo rilievo, è rimasta la percezione di una quadro frammentario con parecchi vuoti e non poche contraddizioni. Le ricerche più importanti oggi rese possibili dalla pubblicazione delle fonti notarili, riguardano il ruolo economico, politico e soprattutto culturale, l'impegno finanziario di alcune famiglie della comunità in settori chiave dell'economia cittadina e di riflesso nei circuiti internazionali. Si possono ricostruire i legami tra famiglie della oligarchia palermitana e siciliana, le strategie matrimoniali, i matrimoni endogamici, le doti, grazie a questi preziosi volumi lo studioso è in grado di sviluppare ricerche genealogiche e fornire informazioni particolarmente utili dal punto di vista antropologico. A Palermo sono presenti mercanti ebrei del territorio che si estende fino a Termini Imerese e Polizzi, ma anche di Enna, Randazzo, Siracusa, Messina, Catania, attivi nel mercato della città dal cui porto venivano effettuate le attività di *import-export*, i quali finiscono per imparentarsi con ceppi di famiglie ebraiche del palermitano.

Fra Tre e Quattrocento si rafforza il ruolo di intermediazione politica ed economica di alcune famiglie ebraiche di Palermo, in relazione ai poteri locali, al potere reale e vicereale, che per la loro influenza entrano a far parte di una oligarchia ebraica siciliana. I Cosentino, i Chetibi, i Xunina, gli Azeni, i Taguil, i de Guglielmo, gli Azara, i De Medico, i Belladeb, occupano le cariche interne, realizzano situazioni di privilegio, anche se in condizioni di precarietà, per le loro buone relazioni con le amministrazioni locali e con il sovrano, e cercano di mantenerle inalterate per tutto il XV secolo, provocando permanenti situazioni di conflittualità interna. Palermo aveva la funzione di motore centrale dell'economia dell'isola, centro di redistribuzione delle merci d'importazione e di smistamento dei prodotti che vi confluivano da tutta l'isola per l'esportazione, in cui investivano capitali i mercanti-banchieri pisani, genovesi, veneziani di cui alcuni ebrei erano soci o uomini di fiducia. La documentazione consente di verificare per la Palermo medievale quegli elementi di dinamismo, presenti soprattutto nel settore della produzione dello zucchero, emblematici della condizione dell'isola tra Trecento e Quattrocento che, secondo recenti ricerche storiografiche, sarebbe più sfaccettata di quanto si sia creduto fino ad oggi, e per verificare quelle potenzialità produttive definite pre-imprenditoriali, di cui gli ebrei sono stati parte non secondaria, che libererebbero l'isola dal pesante pregiudizio storico dell'isolamento e dalla condanna ad una fatale arretratezza.

Gli insediamenti ebraici strategici nell'area del Cassaro a stretto contatto con i luoghi del potere politico ed economico, appaiono dalla documentazione in modo più esplicito e definito, consentendo di localizzare nei dettagli le abitazioni delle famiglie di maggiorenti.

La mole dei contratti attesta, in primo luogo, la frequenza con cui gli ebrei si rivolgevano ai notai cristiani, inoltre sembra supplire alla mancanza di documentazione interna, consentendo di sviluppare informazioni sulle istituzioni comunitarie, il ruolo dei notai ebrei, dei giudici spirituali, l'impegno nell'acquisto di beni immobili, nell'agricoltura, nell'allevamento, l'attività economica e finanziaria di mediatori nel commercio internazionale, di cambiavalute e prestatori, di alcuni imprenditori ebrei e di tecnici nell'industria dello zucchero, nelle tonnare del palermitano e del trapanese, nei porti frumentari della Sicilia occidentale. Tra gli aspetti più interessanti che emergono attraverso proteste e denunce, vi sono problemi di liturgia, e particolari consuetudini nell'espletamento di funzioni religiose solenni, nei matrimoni, nei funerali, le forme di tutela delle donne e di assistenza dei poveri, il sistema fiscale secondo criteri di ripartizione tra ricchi, medi e poveri. Rare informazioni sull'attività di copisti e sulla presenza e la vendita di libri nella documentazione, lasciano intravedere, soprattutto nella seconda metà del XV secolo, un mercato del libro e rappresentano indizi per sviluppare un discorso più approfondito, esteso a tutta l'isola sulla cultura degli ebrei siciliani che solo in questi ultimi anni ha cominciato ad essere preso in considerazione. Quello di cui ci rammarichiamo in questa sede, è che alcuni studiosi che si interessano dell'ebraismo siciliano, continuano a far riferimento al pur valido *Codice Diplomatico* dei Lagumina, il cui materiale è ora inserito, integrato, completato e notevolmente arricchito con altra documentazione del nostro *The*

*Jews in Sicily*. In conclusione, la immensa impresa portata avanti egregiamente da Simonsohn costituisce una miniera di dati, raccolti come tali, senza una particolare finalizzazione dei medesimi, che quindi sono a disposizione degli studiosi di tutto il mondo per condurre indagini approfondite mirate alla conoscenza di aspetti specifici di una presenza ebraica di grande spessore e rilievo culturale, economico e sociale, come quella che è emersa in Sicilia grazie ai volumi di questa bella collana.

Angela Scandaliato  
Corso Vittorio Emanuele 113  
92019 Sciacca (AG)  
e-mail: a.scandaliato@tiscalinet.it

V. FASANO, *Le Juif dans le roman-feuilleton italien (1870-1915)*, Congedo Editore, Galatina 2008, pp. 360, ISBN 888086694X, € 25.

Il libro di Vincenzo Fasano *L'immagine del Juif dans le roman-feuilleton italien (1870 – 1915)* è il frutto di un'attenta e accurata ricerca sulla letteratura d'appendice italiana effettuata nell'ambito di un dottorato svolto presso l'Università parigina di Paris VIII Saint-Denis, sotto la direzione della professoressa Giuditta Isotti Rosowsky.

Molti i meriti di questo lavoro che unisce allo spoglio di una documentazione bistrattata dalla critica letteraria ufficiale una contestualizzazione storica dettagliata e precisa delle fonti utilizzate. L'interesse principale del libro di Fasano, però, risiede soprattutto nell'aver posto al centro della sua attenzione i romanzi d'appendice pubblicati a puntate sulla stampa italiana post-unitaria, stampa ormai obliata, e nell'aver preso in considerazione giornali e riviste originarie di più città e regioni italiane: Roma, il Piemonte, le Puglie, Firenze. Il quadro che si desume alla fine della lettura è dunque pienamente rappresentativo dell'Italia nel suo insieme.

Nell'Italia semianalfabeta della fine del XIX secolo i romanzi d'appendice rappresentavano un importante fattore di diffusione di una lingua media comune necessaria a costruire un'identità nazionale ostacolata dalla persistenza di numerosi dialetti e dalle differenze storiche secolari che separavano regione da regione. Questo tipo di letteratura, dunque, penetrava in tutti gli ambienti, anche in ambienti popolari refrattari alla lettura di libri. La loro funzione educativa, quindi, era riconosciuta ed apprezzata. Inoltre, non bisogna dimenticare la funzione ideologica assolta da tale letteratura che veicolava le idee dominanti che sono sempre le idee della classe dominante, cioè della borghesia che aveva trionfato con il Risorgimento nazionale. L'antisemitismo che traspare in maniera vistosa in questi scritti, dunque, faceva parte del sistema di valori del liberalismo italiano che manifestava in questo modo la sua arretratezza e la sua totale incapacità a vivere senza la protezione dello Stato, sotto forma di leggi doganali protezionistiche o di sovvenzioni parassitarie generosamente elargite.

Per dirla con Carlo Rosselli, all'epoca (1928) al confino nell'isola di Lipari:

*Nella sua più semplice espressione il liberalismo può definirsi come quella teoria politica che, partendo dal presupposto della libertà dello spirito umano, dichiara la libertà supremo fine, supremo mezzo, suprema regola della umana convivenza. Fine, in quanto si propone di conseguire un regime di vita associata che assicuri a tutti gli uomini la possibilità di un pieno svolgimento della loro personalità. Mezzo, in quanto reputa che questa libertà non possa essere elargita od imposta, ma debba conquistarsi con duro e personale travaglio nel perpetuo fluire delle generazioni. Esso concepisce la libertà non come un dato di natura, ma come divenire, sviluppo. Non si nasce, ma si diventa liberi. E ci si conserva liberi solo mantenendo attiva e vigilante la coscienza della propria autonomia e costantemente esercitando le proprie libertà<sup>17</sup>.*

<sup>17</sup> C. ROSSELLI, *Socialismo liberale*, in J. ROSSELLI (a cura di), *Opere scelte di Carlo Rosselli*, vol. I, Einaudi, Torino 1973, p. 435.

Invece, nonostante le pretese della classe liberale della fine del XIX secolo al potere che intendeva integrare (e integrò) gli Ebrei nella vita politica nazionale, anzi, proprio in base a tale presupposto, questa stessa classe fece proprio l'antigiudaismo d'origine cattolica, riadattandolo ai nuovi tempi e manifestò pienamente il suo non essere democratica, poiché indice indiscusso di democrazia è il modo in cui il governo di un paese tratta le proprie minoranze. Vincenzo Fasano mette in luce questa ambiguità di fondo tra l'esigenza d'integrazione degli Ebrei e un antisemitismo razzista che stigmatizzava il diverso da sé proprio in nome della necessità di inglobarlo nel nuovo Stato.

Tre i momenti fondamentali individuati da Fasano dell'evoluzione dell'immagine dell'Ebreo nella letteratura d'appendice italiana del XIX secolo studiata. Il primo corrisponde all'antigiudaismo cattolico tradizionale il cui vettore principale fu la rivista dei Gesuiti *La civiltà cattolica* che pubblicò due romanzi d'appendice: *L'Ebreo di Verona* di padre Antonio Bresciani (1798-1862) e *Massone e Massona* di Giovanni Giuseppe Franco (1824-1908). Il secondo descrive, invece, la trasformazione dell'ostilità nei confronti dell'Ebraismo in antisemitismo. Questo momento è studiato grazie alla lettura di *La vita* di Agostino Della Sala Spada (1842-1913), de *L'Ebreo* di Balduino Franceschi e de *L'orfana del ghetto* di Carolina Invernizio (1851-1916). Infine, Fasano tratta due altri testi il *Brano di storia del secolo XVIII* di Enrico Scorticati e *I Moncalvo* dello scrittore ebreo Enrico Castelnuovo (1839-1915) che rappresentano due atteggiamenti complementari, ma non affini, di trattare il «problema ebraico» nell'Italia unita. Queste tre fasi non escludono scivolamenti, aggiustamenti, cambiamenti di senso tra i vari testi presi in esame. Non si tratta, quindi, di categorie fisse e stabili, ma di un terreno mobile che non impedisce prestiti e appropriazioni di idee tra un autore e l'altro o tra un testo e l'altro.

Il punto di partenza di questa ricerca precede l'effettiva unità nazionale realizzata tra il 1859 e il 1871, quando Roma divenne capitale del nuovo Regno d'Italia. Infatti, il primo romanzo presentato è *L'Ebreo di Verona* di padre Antonio Bresciani, gesuita, poligrafo, propagandista antinazionale popolare e fondatore della rivista *La civiltà cattolica*, organo ufficiale della Compagnia di Gesù. E' proprio nelle pagine di questa rivista che si diramano le vicende narrate in questo testo concepito sull'assioma che «c'è un solo filo conduttore che permette di comprendere la storia europea e che lega insieme i seguenti fatti: la filosofia dei Lumi, la Massoneria, la Carboneria, il socialismo, il comunismo», afferma Fasano (p. 63). Tale filo conduttore è costituito dalle società segrete. Ora, secondo padre Bresciani, dietro questa cospirazione delle forze del Male che intendono sopprimere il potere temporale del sovrano pontefice e diffondono l'irreligiosità, si nascondono gli Ebrei.

*Massone e Massona* di Giovanni Giuseppe Franco è pubblicato anch'esso su *La civiltà cattolica* dal marzo 1887 al dicembre 1888. Fulcro ideologico del testo è il complotto giudeo-massonico che ha lo scopo di arrivare al dominio del mondo e che è indirizzato contro il Cattolicesimo. Quest'idea è presente in ogni pagina del romanzo, e questo romanzo di pagine ne conta 600. Il testo mette in evidenza «il tentativo d'introdurre nell'antigiudaismo a carattere religioso, motivi economici che tendono ad orientare il malcontento popolare e i sentimenti anticapitalistici delle masse contro gli Ebrei», spiega Fasano (p. 79).

Questo intento non è soltanto travestito in termini pseudoletterari, ma è anche chiaramente espresso in un articolo di *La civiltà cattolica* del 1893, intitolato *La morale giudaica*, che recita:

[La nazione ebrea è] il polipo che co' suoi smisurati tentacoli tutto abbraccia e attira a sé; che ha lo stomaco nelle banche [...] e le sue ventose o i suoi succhiatoi da per tutto: negli appalti e ne' monopoli, negli istituti di credito e nelle banche, nelle poste e nei telegrafi, nelle società di navigazione e nelle ferrovie, nelle casse comunali e nelle finanze degli Stati. Essa rappresenta il regno del capitale, la feudalità finanziaria, l'aristocrazia dell'oro, che oggi è succeduta a quella dell'ingegno e del sangue<sup>18</sup>.

Quale modo migliore per passare da un antigiudaismo teologico e antiquato che continuava a propagandare l'idea degli Ebrei come popolo deicida, ad un antisemitismo ben più adatto ai tempi

<sup>18</sup> *La morale giudaica*, in *La civiltà cattolica*, serie XV, vol. V, fasc. 1022, 10 gennaio 1893, pp. 145-146.

moderni? Gli altri romanzi d'appendice che Fasano presenta, pur nella loro diversa ispirazione, giungono tutti alle stesse conseguenze.

*La vita* di Agostino Della Sala Spada fu pubblicato nel giornale locale *Il Monferrato* tra il 1871 e il 1872. *L'Ebreia* di Balduino Franceschi fu edito nella rivista *Roma. Antologia illustrata. Cronaca Artistica Scientifica letteraria e Industriale* tra il 1873 e il 1874. Infine, *L'orfana del ghetto* di Carolina Invernizio comparve per la prima volta in volume nel 1887 presso la casa editrice Salani di Firenze. Impossibile determinare se il romanzo fu precedentemente pubblicato a puntate, data l'enorme mole della produzione d'appendice di questa prolifica scrittrice, definita da Antonio Gramsci «*onesta gallina della letteratura italiana*»<sup>19</sup>.

*La vita* di Agostino Della Sala Spada è di scarso interesse, anche se nuove sono le conclusioni ideologiche volute dall'autore. Fasano spiega: «*l'odio contro gli Ebrei sarebbe una reazione comprensibile e imputabile al loro «isolamento» sul quale vigilano in modo particolare vietando i matrimoni misti. Questo divieto avrebbe permesso agli Ebrei che vivono in mezzo ad altre popolazioni, di mantenere il loro principio di nazionalità*» (p. 115). La sola soluzione a questo problema sarebbe quella di «*uscire dal loro isolamento assimilandosi e negandosi in quanto Ebrei*» (p. 116). Il battesimo cattolico qui non è citato ma sottinteso. Nel romanzo *L'Ebreia* di Balduino Franceschi tutto invece conduce alla conversione ed al battesimo.

Il caso de *L'orfana del ghetto* Di Carolina Invernizio è più complicato, come più intricato è l'intreccio delle vicende narrate. La struttura dei suoi 130 romanzi, scritti tra il 1877 e il 1916, la maggior parte pubblicati a puntate sui giornali, è sempre la stessa. Una situazione di squilibrio rompe una condizione originaria di tranquillità; peripezie complicate sembrano impedire il lieto fine; l'equilibrio finale è ristabilito. Questo meccanismo di base, che ricorda da vicino quanto scriveva Wladimir Propp nel suo ormai classico *Radici storiche dei racconti di fate*, permette infinite combinazioni dei personaggi che contribuiscono ad appesantire l'intrigo, fornendo sempre nuovi sviluppi inattesi: sostituzione di bambini, identità nascoste e poi rivelate, amori illegittimi, stupri, suicidi, omicidi, luoghi foschi e tenebrosi.

Ma ne *L'orfana del ghetto* penetrano anche nuove ideologie. La Invernizio è affascinata, anzi ossessionata, dalle teorie positivistiche di Cesare Lombroso, allora all'apice della sua fortuna. Il sangue, l'ereditarietà fisica e spirituale, l'idea di razza intervengono nel testo e diventano motivi dominanti. Come scrive lo storico Luigi Bulferetti a proposito degli effetti della teoria lombrosiana: «*Al segnato da Dio subentrava il segnato dalla Scienza*»<sup>20</sup>.

Se da un lato, in questi tre romanzi d'appendice, persistono gli stereotipi tradizionali che stigmatizzavano l'Ebreo d'altro canto subentrano pregiudizi moderni forniti dalla scienza e dalle trasformazioni economiche e sociali che vive la penisola. Ecco quindi che la conversione non è più intesa come un mezzo per salvare l'anima, ma soprattutto come assimilazione del diverso alla comunità nazionale di recentissima formazione. Gli Ebrei sono visti come elementi di difficile, se non impossibile, nazionalizzazione, a causa della loro fedeltà alla loro tradizione religiosa e vengono considerati come «*uno Stato nello Stato*», se non abbandonano la loro specificità, attraverso la conversione che deve servire alla loro nazionalizzazione. Non sempre la laicità di uno Stato lo garantisce dall'intolleranza, mentre è sempre vera la riflessione dello scrittore francese Léon Werth: «*L'idea di patria è un'idea difficile. Come tutte le idee difficili, è soprattutto utilizzata da coloro che non hanno idee*»<sup>21</sup>, in particolare quando l'idea di patria acquista una connotazione squisitamente di classe, o meglio di casta, a significare un dominio incontrastato sulla cosa pubblica di una minoranza che tutto possiede su una massa straripante e indifferenziata che nulla possiede e nulla conta.

L'illustrazione di questa situazione abnorme è evidente in un altro romanzo d'appendice pubblicato tra il 1884 e il 1885 sulla *Rassegna Pugliese di scienze, lettere ed arti* edita a Trani. Il

<sup>19</sup> E. ROCCELLA, *Carolina Invernizio*, in E. ROCCELLA-L. SCARAFFIA (a cura di), *Italiane. Dall'Unità d'Italia alla prima guerra mondiale*, vol. I, Dipartimento per l'informazioni e l'editoria, Roma 2004, p. 109.

<sup>20</sup> L. BULFERETTI, *Le ideologie socialistiche in Italia nell'età del positivismo evoluzionistico*, Le Monnier, Firenze 1951, p. 121.

<sup>21</sup> L. WERTH, *Déposition. Journal 1940-1945*, Éditions Viviane Hamy, Paris 2000, p. 235.

*Brano di storia del secolo XVIII* è un romanzo storico scritto da Enrico Scorticati, di chiara impostazione anticlericale. L'autore è conciliante nei confronti degli Ebrei, ma se la prende con la loro religione, vista come fanatica e superstiziosa. La sua critica tocca comunque anche il Cattolicesimo; la Chiesa cattolica è accusata di oscurantismo e di desiderio forsennato di potere. L'estraneità e l'avversione di Scorticati da ogni fatto religioso è irriducibile.

L'ultimo romanzo d'appendice trattato da Fasano è la saga familiare de *I Moncalvo* dello scrittore ebreo Enrico Castelnuovo, pubblicato tra il 1907 e il 1908 sulla *Nuova Antologia* di Firenze. Il problema fondamentale affrontato da Castelnuovo è quello dell'Ebraismo in quanto religione attuale. Fasano spiega: «*Castelnuovo traccia l'evoluzione di un gruppo sociale attraverso la traiettoria di due fratelli, l'uno banchiere, l'altro intellettuale, che rappresentano due forme di emancipazione e d'affermazione sociale*» (p. 212). Quali sono per Castelnuovo, dunque, gli svolgimenti futuri dell'Ebraismo in piena trasformazione in seguito all'emancipazione? L'autore ne fornisce tre. Il sionismo, l'assimilazione intesa quasi come perdita di identità ed infine il principio laico secondo il quale la religione è una questione privata.

La moderità straordinaria del romanzo di Castelnuovo risiede nel non risolvere il quesito dell'Ebraismo, ma nell'aver individuato i tre momenti salienti della sua perennità e della sua dialettica interna. Da un lato, sessant'anni fa nacque lo Stato d'Israele, realizzazione storica del sogno sionista; dall'altro la diaspora ebraica nel mondo, stratonata quanto si vuole tra tendenza ad un'assimilazione vissuta come perdita d'identità oppure come riaffermazione di un'identità riscoperta, sia essa laica e culturale o ortodossamente religiosa, ha dato frutti di intensa civiltà; ed infine, la laicità, di cui è portavoce l'autore del romanzo, scomparsa in Italia con i Patti Lateranensi del 1929, predicando il principio di una totale separazione tra società civile e società religiosa, lo Stato non esercitando alcun potere religioso e le Chiese nessun potere politico, dovrebbe permettere il fiorire e il riaffermarsi continuo della tolleranza, intesa come accettazione di tutte le differenze e le specificità di cui il mondo, e l'Ebraismo, è ricco.

Il libro di Vincenzo Fasano *L'image du Juif dans le roman feuilleton italien (1870-1915)* attraverso un'indagine capillare, ha il grande merito d'aver messo in luce un humus ideologico che si tende a dimenticare e di proporre ai lettori una problematica ancora aperta ed attuale nei suoi aspetti più deteriori (antigiudaismo-antisemitismo; annullazione della propria identità), ma anche in quelli di più alta civiltà. Peccato che questo testo non sia tradotto nella lingua di cui illustra una cospicua produzione letteraria che ha veicolato stereotipi, immagini, problemi e valori ancora ben vivi nella società italiana di oggi.

Gianfrancesco Borioni  
12, rue Stephenson  
F - 75018 Paris  
e-mail: gibori@free.fr



## PUBBLICAZIONI DELL' AISG

COLLANA «TESTI E STUDI»

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.
2. BAHYA IBN PAQUDA, *I doveri dei cuori*, versione dell'ebraico, note e introduzione a cura di S.J. Sierra, Carucci editore, Roma 1983.
3. F. PARENTE (cur.), *Atti del terzo convegno tenuto a Idice, Bologna, nei giorni 9-11 novembre 1982*, Carucci editore, Roma 1985, pp. 148.
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.
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.
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.
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.
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), Fatto ad arte, Bologna 1993, pp. 270.
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.
10. G. BUSI, *Anania Coen. Editore e letterato ebreo tra Sette e Ottocento. Con gli annali della tipografia ebraica di Reggio Emilia*, Fatto ad arte, Bologna 1992, pp. 137.
11. G. BUSI (cur.), *וזאת לאנג'לו We-Zo'ì le-Angelo. Raccolta di studi giudaici in memoria di Angelo Vivian*, Fatto ad arte, Bologna 1993, pp. 615.
12. M. PERANI (cur.), *La cultura ebraica a Bologna fra medioevo e rinascimento*, Atti del convegno internazionale, Bologna 9 aprile 2000, Giuntina, Firenze 2002.
13. A. SCANDALIATO e N. MULÈ, *La sinagoga e il bagno rituale degli ebrei di Siracusa. Con una nota epigrafica di Cesare Colafemmina*, Giuntina, Firenze 2002, pp. 213.
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.
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.
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.
17. G. IBBA, *Le ideologie del Rotolo della guerra (IQM). Studio sulla genesi e la datazione dell'opera*, Giuntina, Firenze 2005, pp. 272.
18. A. SCANDALIATO, *Judaica minora sicula. Studi sugli ebrei di Sicilia, con alcuni contributi in collaborazione con M. Gerardi*, Giuntina, Firenze 2006, pp. 538.
19. N. DANIELI, *L'epistolario di Mošeh Ḥayyim Luzzatto*, Giuntina, Firenze 2006, pp. 319.
20. C. TRETTEI, *Enoch e la sapienza celeste. Alle origini della mistica ebraica*, Giuntina, Firenze 2007, pp. 416.
21. M. LUZZATI e C. GALASSO (curr.), *Donne nella storia degli ebrei d'Italia*, Atti del IX Convegno internazionale «Italia Judaica», Lucca 6-9 giugno 2005, Giuntina, Firenze 2007, pp. 656.

22. S. SIMONSOHN e M. CONSONNI (curr.), *Biblioteca italo-ebraica. Bibliografia per la storia degli ebrei in Italia 1996-2005*, Giuntina, Firenze 2007, pp. 286.

23. C. ADORISIO, *Leo Strauss lettore di Hermann Cohen*, Giuntina, Firenze 2007, pp. 260.

24. I. KAJON, E. BACCARINI, F. BREZZI e J. HANSEL (curr.), *Emmanuel Levinas. Prophetic Inspiration and Philosophy*. Atti del Convegno internazionale per il Centenario della nascita (Roma, 24-27 maggio 2006), Giuntina, Firenze 2007.

COLLANA «QUADERNI DI MATERIA GIUDAICA»

1. E. SAGRADINI and M. PERANI, *Talmudic and Midrashic Fragments from the «Italian Genizah»: Reunification of the Manuscripts and Catalogue*, Giuntina, Firenze 2004.

2. C. PILOCANE, *Frammenti dei più antichi manoscritti biblici italiani (secc. XI-XII). Analisi e edizione facsimile*, Giuntina, Firenze 2004.

3. C. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo. Fonti archivistiche e nuovi spunti di ricerca*, Giuntina, Firenze 2008.

Fuori collana:

M. LUZZATI, G. TAMANI e C. COLAFEMMINA (curr.), *L'ebraismo dell'Italia meridionale peninsulare dalle origini al 1541. Società, economia, cultura*. Atti del IX congresso internazionale dell'AISG, Potenza-Venosa, 20-24 settembre 1992, Galatina, Congedo Editore, 1996, pp. 332.

La segreteria dell'AISG potrà eventualmente reperire alcune copie dei rimanenti volumi per chi ne facesse richiesta a: [mauro.perani@unibo.it](mailto:mauro.perani@unibo.it).

Finito di stampare nel mese di febbraio 2009  
presso la Tipografia Giuntina  
di Firenze

## 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 Bologna, 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 inadempienze 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* (21ª edizione)
2. Claudine Vegh, *Non gli ho detto arrivederci* (2ª edizione)
3. Elie Wiesel, *Il testamento di un poeta ebreo assassinato* (3ª edizione)
4. Elie Wiesel, *Il processo di Shamgorod* (4ª edizione)
5. Helen Epstein, *Figli dell'Olocausto* (esaurito)
6. Elie Wiesel, *L'ebreo errante* (5ª edizione)
7. Walter Laqueur, *Il terribile segreto* (2ª edizione)
8. Elie Wiesel, *Il quinto figlio* (2ª edizione)
9. *Memorie di Glückel Hameln*
10. Else Lasker-Schüler, *Ballate ebraiche e altre poesie* (2ª edizione)
11. Franz Werfel, *Cecilia o i vincitori*
12. Lorenzo Cremonesi, *Le origini del sionismo e la nascita del kibbutz* (2ª edizione)
13. Vladimir Jankélévitch, *La coscienza ebraica* (2ª edizione)
14. Liana Millu, *Il fumo di Birkenau* (12ª edizione)
15. Elie Wiesel, *Credere o non credere* (2ª edizione)
16. Vladimir Jankélévitch, *Perdonare?* (2ª edizione)
17. Abraham B. Yehoshua, *Il poeta continua a tacere* (esaurito)
18. Giuliana Tedeschi, *C'è un punto della terra...* (3ª edizione)
19. Elie Wiesel, *Cinque figure bibliche* (2ª edizione)
20. George L. Mosse, *Il dialogo ebraico-tedesco* (2ª edizione)
21. Leslie A. Fiedler, *L'ultimo ebreo in America*
22. Jona Oberski, *Anni d'infanzia* (11ª edizione)
23. Elie Wiesel, *La città della fortuna*
24. Jakob Hessing, *La maledizione del profeta*
25. Abraham B. Yehoshua, *Elogio della normalità* (2ª edizione)
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* (2ª 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* (3ª 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* (3ª 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* (2ª 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* (2ª edizione)
55. Günther Anders, *Noi figli di Eichmann* (2ª edizione)

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 (2ª edizione)*
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*
126. André Neher, *Geremia*
127. Anna Maria Jokl, *Il colore madreperla*
128. Liana Millu, *Tagebuch*
129. Jakob Wassermann, *Il mio cammino di tedesco e di ebreo*
130. Giuseppe Laras, *Storia del pensiero ebraico nell'età antica*
131. Piotr Rawicz, *Il sangue del cielo*
132. Josef Burg, *La canzone dimenticata*
133. Jacob Golomb, *Nietzsche e Sion*
134. Hanna Krall, *La linea della vita*
135. Sylviane Roche, *Addio al tempo delle ciliegie*
136. Ceija Stojka, *Forse sogno di vivere*
137. Elie Wiesel, *Personaggi biblici attraverso il Midrash*
138. Marga Minco, *Giorni alle spalle*
139. Sabina Berman, *La bobbe*
140. Sherri Mandell, *La benedizione di un cuore spezzato*
141. Icchokas Meras, *Scacco perpetuo*
142. Fritz Heymann, *Morte o battesimo*
143. Martin Buber, *Una terra e due popoli*
144. Marcel Reich-Ranicki, *Il caso Heine*
145. Alfred Döblin, *Rinnovamento ebraico*
146. Israel Chalfen, *Paul Celan*
147. Luciana Nissim Momigliano, *Ricordi della casa dei morti e altri scritti*
148. Gershom Scholem - Leo Strauss, *Lettere dall'esilio*
149. Roberto Piperno, *Sull'antisemitismo*
150. Georg Christoph Berger Waldenegg, *Antisemitismo. Diagnosi di una parola*
151. Anna Seghers, *L'ebreo e l'ebraismo nell'opera di Rembrandt*
152. Catherine Chalié, *Angeli e uomini*

