

RECENSIONI

AMIR ENGEL, *Gershom Scholem. An Intellectual Biography*, The University of Chicago Press, Chicago - London 2017, ISBN 9780226428635, pp. XIV + 226, s. i. p.

La vasta messe di lettere e testi autobiografici venuti alla luce nel corso degli ultimi vent'anni contribuisce a spiegare il fatto che, in occasione dei centovent'anni dalla nascita di Gershom Scholem (1897-1982), si moltiplichino le pubblicazioni intese a offrirne un ritratto che, a partire dalla sua biografia, renda ragione del perdurante interesse che le sue opere raccolgono a distanza di quasi quattro decenni dalla sua morte. Numerosi coetanei di Scholem sono oggi felicemente o tristemente dimenticati, e lui stesso aveva dichiarato, con tipica civetteria, che le opere di uno studioso non dovrebbero sopravvivere più di vent'anni al loro autore, poiché altrimenti si dovrebbe immaginare che la disciplina alla quale apparteneva sia entrata in una fase di stagnazione. Non sembra che quella prescrizione sia stata osservata, né che la diagnosi si sia rivelata corretta: lo studio accademico della *qabbalah* ha superato con slancio la fase pionieristica e persino i critici di Scholem si avviano a subire il destino che riservarono al fondatore e tuttavia l'attenzione per l'opera di Scholem non pare spegnersi. Nell'anno presente due sono le biografie apparse in lingua inglese, mentre una terza, a opera di David Biale (che a Scholem dedicò la propria tesi dottorale, poi apparsa in forma ridotta: *Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History*, Harvard University Press, Cambridge [Mass.] - London 1982) si annuncia imminente. La prima, opera di George Prochnik (*Stranger in a Strange Land. Searching for Gershom Scholem and Jerusalem*, Other Press, New York 2016, ma apparsa l'anno seguente), ha un taglio divulgativo, come il libro precedente dedicato da Prochnik a Stefan Zweig, ma la sua gradevolezza e semplicità non devono ingannare: se lo si prende come un sintomo di un singolare culto laico della figura intellettuale di Scholem essa è notevolmente istruttiva e mostra interessanti analogie con il libro di cui daremo conto in questa sede. Il volume di Amir Engel si propone come "biografia intellettuale" del grande studioso, e si deve sottolineare lealmente che una simile intrapresa è moderata dall'articolo indeterminativo, a indicare la consapevolezza che non sarà l'unica e nemmeno, temiamo, quella definitiva. Merita apprezzamento il fatto che Engel non si sia proposto di dare fondo all'intera bibliografia di Scholem, che nel 1977 aveva già superato i cinquecento titoli, né di raccontare per filo e per segno la biografia evenemenziale del pioniere degli studi cabbalistici, il che avrebbe richiesto, per quanto Scholem dicesse di avere avuto una vita povera di eventi, ben altro impegno in archivi e istituzioni accademiche in Israele, in Europa e negli Stati Uniti. Il volume, nella sua agilità, propone una tesi che cerco di riassumere qui: il fatto che Scholem sia ancora letto e discusso al di là degli stretti confini della sua disciplina accademica rappresenta un enigma, sostiene Engel, che deve essere spiegato. A suo modo di vedere ciò può essere fatto sottoponendo l'immagine di sé e della propria produzione scientifica e saggistica diffuse ad arte da Scholem, a una radicale revisione. Per giungere a questo risultato Engel propone di intrecciare alcuni eventi decisivi nella vita e ancor più nell'orizzonte storico in cui Scholem si formò, compì le sue scelte e operò, alle idee che a giudizio di Engel risultano decisive per contraddistinguere il lascito intellettuale. Gli eventi scelti da Engel sono certo di fondamentale importanza (l'adesione al sionismo, l'esperienza ideologica e psicologica dell'esilio, la Prima guerra mondiale, l'emigrazione nella Palestina sotto mandato britannico, l'impegno nella conventicola politico-intellettuale chiamata Berit Shalom, la delusione dopo gli scontri sanguinosi con gli arabi nel 1929 e soprattutto nel brutale triennio 1936-39, l'indicibile catena di lutti che accompagnò la Seconda guerra mondiale e la Shoah, la prematura scomparsa, spesso per suicidio, di un gran numero di amici, colleghi e allievi, il passaggio dai margini al centro del mondo intellettuale sionista con la cooptazione nel mondo accademico dello Yishuv risalente al 1933 e infine l'accettazione, si direbbe dettata da un realismo depurato di ogni benché minimo residuo di utopia, dello Stato ebraico dopo la sua proclamazione) e non si può non concordare con l'autore nel metterne in rilievo il riflesso tangibile nelle opere di Scholem apparentemente dedicate a temi puramente accademici, remoti dalle tempeste della politica e dal crogiolo incandescente della storia. Per quanto riguarda l'aspetto propriamente dottrinale trattenuto in questa scelta veramente molto sintetica, esso si limiterebbe a tre elementi: il mito luriano, la funzione del messianismo nella storia ebraica e il movimento sabbatiano. Engel si mostra consapevole di aver lasciato scoperti vasti periodi dell'attività di Scholem che, a mia notizia, è arrivato a el-

borare la sua peculiare versione del mito luriano nella seconda metà degli anni Trenta, ossia vent'anni dopo avere intrapreso i propri studi sulla mistica ebraica e la sua letteratura. Engel scrive (p. 63): «This leap requires explanation», ma proprio questa spiegazione non viene data. Ora, è certamente vero che non si può criticare un libro per ciò che non contiene, ma, a parere di chi scrive, questa reticenza non è casuale: il periodo che porta alla formulazione delle tesi riassuntive di *Major Trends in Jewish Mysticism*, presentate in forma di conferenza nel 1938 e apparse in volume nel 1941, è quello in cui si forma e si consolida il magistero filologico di Scholem che, evidentemente, ha poco rilievo per Engel, a parere del quale, Scholem fu soprattutto un mitografo. Lungi da noi voler negare che la fortuna di Scholem dipende in modo non marginale proprio dalla capacità di rendere attuali astruse discussioni cabbalistiche. Tuttavia se si pone l'accento solo su questo tratto decisamente “post-moderno”, si finisce per restare impigliati in una rete che forse lo stesso Scholem aveva teso e nella quale tanti suoi critici sono caduti e continuano a dibattersi. Senza la fedeltà ai fatti avremmo solo un altro Kurzweil, un altro Klausner, un altro più o meno bene intenzionato retore: essere un autore dimenticato non significa necessariamente che il nome non ricorra, come qui, ma vuol dire soprattutto parole che non risuonano più in chi le legge, per scelta o per caso. Su questo punto, tra l'altro, si potrebbe individuare una possibile risposta alla questione che, almeno in questo libro, resta nell'aria: Scholem aveva indicato, già nella celebre lettera a Salman Schocken del 1937, che il paradosso secondo il quale egli cercava di rianimare la tradizione mistica sezionandola sul tavolo operatorio della storiografia, era l'atmosfera in cui il suo lavoro viveva e del quale si nutriva. Quando le monete dei profeti non hanno più corso, sembra dirci Scholem, occorre travestirsi da professori, ma senza smettere di scrutare a che punto sia la notte. Il libro di Engel, nella sua asciuttezza, è comunque una lettura piacevole e, per non iniziati, indubbiamente istruttiva. Davanti a ogni tentativo di racchiudere l'esperienza e la protratta creatività di Scholem in una “biografia intellettuale” è forte la tentazione, *si parva licet componere magnis*, di reagire come fece, a suo tempo, Arnaldo Momigliano, castigando un poco David Biale sulla «New York Review of Books», per non aver dato conto di tutte le sottigliezze dialettiche del retroterra culturale di Scholem, in particolare delle sue radici nelle complesse sfumature del romanticismo tedesco. Analogamente qui si sarebbe indotti a lamentare l'assenza, a proposito della nozione di mito in Scholem, genericamente ricondotto da Engel al romanticismo *sans phrase* e a Nietzsche, del minimo accenno a Stefan George e al circolo dei «Blätter für die Kunst», penso in particolare a Ernst Kantorowicz e a Ernst Bertram, che ebbero un'influenza, talora dichiarata, talaltra facilmente dimostrabile, sulla formazione del giovane Scholem. Ma sarebbe un gioco sterile, dal quale volentieri ci asteniamo: il libro, lo abbiamo già detto, va letto per quel che contiene. Così, tornando ai fatti, la cui ostinata disciplina è un grande pilastro della lezione di Scholem, si registrano nel volume di Engel alcune distrazioni che lasciano temere una certa insofferenza per i dati concreti a tutto vantaggio del dibattito delle idee: per esempio, a p. 35, leggiamo che Werner Scholem (a proposito del quale non si cita l'importante e assai documentata biografia di Ralf Hof-frogge) sarebbe morto nel 1941, mentre è noto che morì a Buchenwald il 17 luglio 1940; a p. 42 si legge, poco perdonabile per un germanista, l'espressione “Bürgerfrieden”, che evoca errate connotazioni, mentre la forma corretta è “Burgfrieden”; a p. 73 Engel scrive che le scintille che nel mito luriano sarebbero imprigionate nel mondo ammonterebbero a 634 e aggiunge che la cifra corrisponde ai «precetti del codice legale dell'ebraismo, la *halakah*»: ora, a parte la terminologia piuttosto rozza, dovrebbe essere noto a tutti che le *mitzwot* ammontano a 613, che è esattamente il numero evocato da Scholem (in una conferenza di Eranos sulla metempsicosi, poi raccolta nel volume *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, Rhein Verlag, Zürich 1962, p. 228; tr. it. *La figura mistica della divinità. Studi sui concetti fondamentali della Qabbalah*, Adelphi, Milano 2006, 204); il cognome dell'allievo di Scholem, Chaim Wirszubski è citato più volte (pp. 156, 159-160) come “Wershubsky”, contro le convenzioni e soprattutto contro la forma che lui stesso adottò nelle sue pubblicazioni in inglese, rendendolo quasi irriconoscibile; a p. 203 la ‘*aliyah* di Scholem, ovvero la sua emigrazione in Palestina viene fatta risalire all'ottobre del 1923, mentre avvenne nel settembre di quell'anno; a p. 196, discutendo del saggio di Scholem sulla Stella di David, giustamente individuato come una rara testimonianza della svolta politica dello Scholem maturo, Engel cade in una svista abbastanza macroscopica affermando che il *Grenzstein*, la stele

confinaria sulla quale appaiono la stella a sei punte e la croce, sarebbe servito, nel XVII secolo, a indicare la linea di separazione tra il settore ebraico e quello cristiano del cimitero di Vienna! Non risulta, a mia notizia, alcun cimitero misto, seppure diviso in settori, per la città di Vienna e d'altra parte la pietra confinaria (sulla quale mi sono intrattenuto in *Lo scudo di Scholem e altre costellazioni*, prefazione a G. Scholem, *La Stella di David. Storia di un simbolo*, Giuntina, Firenze 2014, pp. 5-61, in particolare p. 53) aveva una funzione del tutto diversa: serviva a indicare il limite tra la *Judenstadt*, il quartiere ebraico, e la zona abitata dai cristiani nel quartiere che sarà chiamato Leopoldstadt. Se si va a controllare il volume di Max Grunewald (*Geschichte der Juden in Wien, 1625-1740*, Kommissionsverlag Gilhofer & Ranschburg, Wien 1913, p. 3), citato da Scholem, la stele, che ora si conserva nel Museo civico di Vienna, era in origine addossata, con la data 1656 incisa secondo i calendari cristiano ed ebraico, al vecchio convento dei Carmelitani scalzi, lungo il confine con la giudecca viennese. Non si vuole essere profeti ma se le "biografie intellettuali" volte a sciogliere l'enigma Scholem continueranno a dedicarsi solo a qualche lato più evidente della sua produzione senza prendere in esame il significato provocatorio del suo attenersi a un'etica dei fatti o viceversa, prenderanno le difese dello Scholem storico "positivo" senza coglierne tutta la potenza mitopoietica, non è difficile presagire che la trappola dialettica del vecchio Scholem continuerà a scattare, da un centenario al prossimo.

Saverio Campanini
e-mail: saverio.campanini@unibo.it

GERSHOM SCHOLEM, *Sabbatai Ševi. The Mystical Messiah, 1626-1676*, with a new introduction by Yaacob Dweck, «Bollingen Series» XCIII, Princeton University Press, Princeton (New Jersey) 2016, ISBN 9780691172095, LXV + 1000, 39,95 \$.

A compiuta riprova dell'attualità di Scholem e non solo della sua biografia merita una menzione la recente ristampa in edizione economica (dirla tascabile sarebbe alquanto eccessivo, considerata la sua rispettabile mole) della versione inglese di R.J.Z. Werblowsky, pubblicata per la prima volta nel 1973 e considerata definitiva dall'autore, tra l'altro anche per il numero di pagine (1000) che aveva raggiunto. Il libro si basava sui due volumi, apparsi in ebraico nel 1957 (*Shabbetai Tzevi we-ha-tenu'ah ha-shabbeta'it bi-yeme chayyaw*, Am Oved, Tel Aviv), il risultato di due decenni di ricerche e meditazioni sulla storia ebraica. Il volume di cui diamo conto qui ha un numero di pagine ancora maggiore, fatalmente, per l'aggiunta della nuova, intelligente e appassionante, introduzione di Yaacob Dweck (pp. XXIX-LXV) che costituisce il vero oggetto di questo resoconto, poiché apparirebbe curioso recensire un classico che si presume noto e che, come si addice ai classici, può solo essere riletto. In meno di quaranta pagine di agevole lettura, benché densissime di informazioni e di spunti, Dweck è riuscito a concentrare un piccolo *vademecum* che contiene due filoni storiografici della massima importanza: da un lato Dweck disegna con sicurezza la storia del libro, dai primi approcci scholemiani al tema, risalenti agli anni Venti, se non si vuole risalire ai giorni febbrili della Pensione Struck, ai tempi della Rivoluzione russa di febbraio (un secolo fa) trascorsi con il rifugiato russo Rubashov (più tardi Shazar) già infervorato per il messia di Smirne, fino alla pubblicazione, nel 1974, dell'ultimo grande contributo alla storia del sabbatanesimo, in forma di raccolta di articoli, testimone del fallimento (assai ben nascosto) del progetto originario di scrivere una monumentale storia del movimento sabbatiano da affiancare alla biografia del messia e dei primordi del movimento. Una delle forme che Dweck sceglie per raccontare questa storia decisiva è assai stimolante: esamina infatti le complesse e lunghe vicende che portarono alla nascita di questo grande libro a partire dai patroni che Scholem si scelse o trovò nelle peregrinazioni della sua vita: si va così dal poeta sionista Ch. N. Bialik alla tormentata vicenda del rapporto con Salman Schocken, del quale presero il posto, data l'assoluta mancanza di carta durante il secondo conflitto mondiale, prima Moshe Spitzer (con la sua piccola ma raffi-

natissima casa editrice Tarshish), poi Berl Katznelson e la casa editrice del movimento laburista “Am Oved” (che pubblicherà, come abbiamo ricordato, la versione ebraica del volume), fino all’incontro con i coniugi Mary e Paul Mellon alle conferenze junghiane di Eranos, che finanzieranno gli ultimi anni della ricerca di Scholem e porteranno alla pubblicazione della versione inglese del 1973, qui fedelmente ristampata. Si tratta di un capitolo istruttivo, che meriterebbe un approfondimento a parte, sulla storia delle condizioni materiali della ricerca, un tema caro a Dweck ed evidentemente trascurato, o sottaciuto, da Scholem anche parlando del “messia mistico”, per timore di cadere nelle brutali semplificazioni del materialismo storico o del marxismo più volgare. Era stato Eric Hobsbawm a suggerire una correlazione tra l’inflazione devastante della seconda metà del Seicento e l’ampio consenso che l’annuncio messianico di Natan di Gaza raccolse in vasti strati della popolazione ebraica. Si poteva bene immaginare che lo stesso Scholem, il quale lasciò la Germania al culmine dell’iperinflazione weimariana, avesse una speciale attenzione al tema, oggetto di mirabili osservazioni da parte di Walter Benjamin, ma di fatto egli ne ha cancellato ogni traccia, lasciando di mal grado agli storici il compito virtuale di scavare in quella direzione. In ogni caso, ma Dweck non ne parla, vengono in mente le parole apparentemente anodine che Hannah Arendt aveva dedicato al rapporto tra sionismo e filantropia ebraica nel suo provocatorio saggio *Zionism reconsidered*, del 1944, che parve a Scholem tanto più devastante quanto più l’aria di famiglia che vi respirava gli appariva spietatamente penetrante. L’altro grande filone seguito da Dweck è la storia, ricca di lezioni, della ricezione del libro di Scholem, tanto nella sua versione ebraica quanto in quella inglese. Mentre i due volumi ebraici furono accolti da una serie di attacchi (Kurzweil e Werblowsky tra tutti) o di critiche accademiche articolate ma non meno puntute (Tishby e Sonne in particolare), la traduzione inglese fu accolta da recensioni, o sarebbe meglio dire peana, tanto entusiastici quanto poco informati sul merito delle questioni (tanto sul piano fattuale quanto su quello teologico-politico), Dweck non risparmia frecciate al coro parenetico di critici e scrittori quali George Steiner, Harold Bloom e Cynthia Ozick per non ricordare che i più noti. Finemente Dweck osserva che, più che il libro, si tendeva a leggere l’autore: con la biografia del messia mistico giungeva infatti a compimento la monumentalizzazione o, per usare il termine di Bloom, la canonizzazione di Scholem. Dweck conclude la propria prefazione accennando a tutti i maggiori sviluppi degli studi su Shabbetay Tzevi e sul sabbatanesimo apparsi negli ultimi quarant’anni in modo esaustivo. Se, infatti si deve indicare una lacuna in questo utilissimo digesto, sovviene soltanto l’ipotesi, stimolante, ma non sufficientemente confortata da prove documentali, avanzata da Boaz Huss sul ruolo eventualmente svolto da taluni esponenti del sabbatanesimo nell’attività tipografica di diffusione dello *Zohar* cui si assiste a Sulzbach negli anni Settanta del XVII secolo, proprio intorno alla preparazione e alla pubblicazione della *Kabbala denudata*, organizzata da Christian Knorr von Rosenroth e sostenuta dal sovrano conte palatino Cristiano Augusto (se ne parla nella nostra recensione al volume della rivista «Morgen-Glantz» dedicato alla *Kabbala denudata*, in «Materia Giudaica» 12 [2007], pp. 322-329), ma si tratta veramente di una congettura meritevole di ulteriori approfondimenti. Un ulteriore documento dell’onestà intellettuale e del rigore dell’autore di questa prefazione è documentato dalla sua constatazione che le due versioni, ebraica e inglese, sono entrambe indispensabili per chi voglia studiare seriamente le origini del movimento sabbatiano. Egli arriva a questa conclusione confrontando le due redazioni e riconoscendo che se la seconda integra numerose revisioni e ampliamenti rispetto all’originale, la prima contiene però materiali preziosi non tradotti, per ragioni diverse, in inglese. Mostrando una moderazione storiografica forse un poco eccessiva, Dweck osserva (p. XLI) che probabilmente non sapremo mai perché Scholem passò da un interesse molto marginale per il messianismo, documentato dalla lettera del 1925 a Ch. N. Bialik a una progressiva focalizzazione proprio su questo tema e sul sabbatanesimo a partire dalla prima metà degli anni Trenta. Il confronto polemico con Joseph Klausner fu certamente una concausa, ma a mio modo di vedere, seppure nella sua complessità, una risposta più articolata a quella fondamentale questione storiografica è oggi possibile: in dialogo con Walter Benjamin, informato con la precisione di un sismografo, come dimostra il carteggio a partire dal 1932, degli sviluppi del confronto scholemiano con il tema del messianismo, in un movimento riflessivo, favorito o imposto dalle circostanze esteriori (Scholem ottenne la cattedra all’Università ebraica di Gerusalemme nel 1933, in concomitanza con la *Machtergreifung*

dei nazisti in Germania), sulla propria personale esperienza, sulle origini del proprio interesse per la *qabbalah* e in un ripensamento doloroso del proprio sionismo sempre meno utopico, il minimo che si possa dire è che non arrivò a Shabbetay Tzevi per caso (mi permetto di rinviare, su questo, al mio *Da Giacobbe ai giacobini*, in G. Scholem, *Le tre vite di Moses Dobrushka*, Adelphi, Milano 2014, pp. 159-231 e *Fulmini e vapori sulfurei. Storia di una citazione scholemiana*, in A. Barale - F. Desideri - S. Ferretti [a cura di], *Energia e rappresentazione*, Mimesis, Milano 2016, pp. 133-148, quest'ultimo dedicato alle origini e alle vicende della citazione di Paul Yorck von Wartenburg posta in esergo da Scholem alla sua opera monumentale). Il processo di avvicinamento a ritroso da parte di Scholem al cuore di tenebra del trionfo e della catastrofe sabbatiana e alle sue conseguenze a cascata per l'esperienza ebraica della modernità disegnato in modo brillante da Dweck permette di far risaltare un aspetto quanto mai importante: il vero centro di quell'episodio troppo spesso trascurato o mal compreso di storia degli ebrei alle prese con il "prezzo del messianismo", non risiede, a giudizio di Scholem, tanto nella figura del messia, da lui giudicato come un caso clinico di sindrome maniaco-depressiva, un autentico "paziente" nel senso della passività, poco padrone delle proprie scelte e abitato da gesti il cui significato non gli si dischiudeva in maniera immediata, quanto nella figura del suo profeta (Giovanni Battista e Paolo di Tarso, scrive Scholem, concentrati in una sola persona) Natan di Gaza. A sottolineare, qui sì in modo pienamente post-moderno, il potere di chi la storia la racconta, strappando o creando il senso di eventi altrimenti remoti, irrelati o pianamente enigmatici. Per questo appare che Dweck, alla fine del suo coinvolgente *tour de force*, si contraddica: dopo aver criticato aspramente gli ingenui lettori americani che avevano scorto nel libro su Shabbetay Tzevi soprattutto una biografia intellettuale per interposto (pseudo-)messia di Scholem stesso, arriva a dirci che il libro contiene due eresie: una è quella del messia di Smirne, l'altra quella di Scholem, con la sua celebrazione del nichilismo anarchico, della sua profonda antipatia per Maimonide (o Hermann Cohen, *for that matter*) e della sua radicata ambivalenza di fronte alla legge (p. LXV). Il *Mystical Messiah* di Scholem resta l'indirizzo al quale rivolgersi per incominciare a studiare l'impatto di Shabbetay Tzevi sul mondo ebraico moderno, ma se siamo interessati a comprendere Scholem bisognerà leggere l'opera, in parte ancora inedita, di Natan di Gaza.

Saverio Campanini

ALEXANDER KRISTIANPOLLER, *Dreams and Their Interpretation in the Babylonian Talmud* [חלומות ופשריהם [בספרות חז"ל], Magnes Press, Jerusalem 2016, ISBN 9789654938501, pp. 22 [numerazione ebraica] + 174, s. i. p.

Il volume di Alexander Kristianpoller (1884-1942) dedicato ai sogni e alla loro interpretazione della letteratura rabbinica, ha conosciuto un destino singolare: era pronto per la stampa nel 1914 quando lo scoppio della Prima guerra mondiale ne impedì l'uscita. Doveva entrare a far parte di una singolare collana, i *Monumenta Judaica*, ambizioso progetto scientifico, didattico e, perché no, teologico, risultante da una inedita combinazione tra la *Wissenschaft des Judentums* e gli apporti dell'ebraistica accademica di matrice protestante accompagnate, avendo la propria culla nell'Impero austro-ungarico, da un garante cattolico. Anche la collana in cui l'opera, *Traum und Traumdeutung im Talmud*, doveva apparire, aveva avuto natali difficili: dopo aver raccolto la sfida di inizio secolo, scatenata dal "Babel-und-Bibel-Streit" dell'assiriologo Friedrich Delitzsch, Salomon Funk, insieme ad August Wünsche, coadiuvato da Jacob Winter, e il teologo cattolico Wilhelm Anton Neumann posero le fondamenta di un progetto di ampio respiro suddiviso in due sezioni: la *Bibliotheca Targumica*, della quale un solo volume apparve, contenente il Targum Onkelos, nel 1906 presso l'Akademischer Verlag, mentre l'altra sezione, chiamata *Monumenta Talmudica* vide la pubblicazione di tre volumi, tra il 1913 e il 1914, presso l'Orion Verlag di Vienna. Intanto, anche in seguito alla morte di Wünsche, il trio di editori-garanti fu modificato ma, con

attenzione alla rappresentanza delle tre confessioni in pieno stile imperial-regio, mantenendo un esponente della teologia protestante (Karl Albrecht) e uno per quella cattolica (Nivard Schlögl) mentre il rabbino Funk mantenne il proprio posto. Quest'ultimo pubblicò il volume dal titolo ad effetto ma poco esatto *Bibel und Babel*, nel quale non si parla, come ci si potrebbe attendere, del ruolo della cultura babilonese nella Bibbia, ma della presenza della regione compresa nel basso corso del Tigri e dell'Eufrate nella letteratura rabbinica. Gli altri due volumi (*Recht*, tentativo di presentare il diritto rabbinico in forma sistematica, a cura di Salomon Gandz e *Geschichte*, primo volume, dedicato alla presenza nel Talmud dei Greci e dei Romani) rappresentano un torso di un progetto di ben più vaste ambizioni. Il giovane rabbino Alexander Kristianpoller doveva contribuire a questa impresa con un volume, previsto per la sezione dedicata (anche questo un segno dei tempi) alla superstizione (*Aberglaube*) ma, come abbiamo ricordato, la Guerra mondiale ne impedì l'uscita. Solo nel 1923 quando l'editore sionista Benjamin Harz (Vienna - Berlino) tentò di riprendere il progetto dei *Monumenta Talmudica*, il volume poté finalmente vedere la luce. Diversamente dagli altri quattro volumi, divenuti ormai rari e ampiamente superati sia per l'impianto che per la documentazione, questo di Kristianpoller è l'unico ad aver avuto numerose ristampe, prima presso la Wissenschaftliche Buchgesellschaft di Wiesbaden (1972), poi, più di recente, per l'editore Marix della medesima città dell'Assia (2006), stavolta con una prefazione di Michael Tilly. Assai meno fortunato del libro fu il suo autore: Alexander Kristianpoller, originario di Brody in Galizia doveva il suo cognome al fatto che suo nonno, il rabbino Me'ir, aveva vissuto a Krystynpol, oggi chiamata Červonograd nell'Ucraina occidentale; da Brody si trasferì a Vienna dove, secondo la consuetudine del tempo, combinò gli studi in vista dell'ordinazione rabbinica presso la Israelitische Theologische Anstalt con il dottorato presso l'Università. Mentre attendeva che il suo libro, derivato dalla sua tesi di dottorato, vedesse la luce, sposò un'ebrea galiziana, Ida (Etta) Biegeleisen nel 1919. Dal matrimonio nacque un figlio, Nahum, nel 1920. Nel dopoguerra Alexander fu prima bibliotecario e poi docente alla Anstalt di Vienna. Nel 1938, mentre il figlio riuscì a emigrare in Palestina, dove sarebbe divenuto professore di fisica, Kristianpoller e la moglie restarono bloccati a Vienna all'epoca dell'*Anschluss* nazista. Tutti i tentativi di ottenere un visto per l'emigrazione, tanto in Palestina, per raggiungere il figlio, quanto negli Stati Uniti d'America, dove pure Kristianpoller aveva ottenuto l'invito a servire come rabbino da una congregazione di New York, furono vani. Nell'autunno del 1942 i coniugi, insieme a un migliaio di ebrei viennesi, furono deportati in Bielorussia dove trovarono la morte nel campo di sterminio di Maly Trostenets, non lontano da Minsk. A oltre settant'anni da quei tragici eventi, per iniziativa del figlio a sua volta quasi centenario, si è deciso di tradurre in ebraico il libro di Alexander Kristianpoller. Si tratta di un'iniziativa di particolare interesse perché, come si chiedono a più riprese gli autori delle cinque (!) prefazioni che accompagnano questa traduzione, non può rimanere inevasa la domanda intorno al senso e all'utilità di questa impresa editoriale nel tempo attuale, nel mutato panorama accademico e sotto un nuovo cielo geografico e linguistico. Nonostante gli accenni che si leggono in più d'una prefazione, l'attualità del volume, tanto nella versione originale tedesca quanto in questa nuova traduzione ebraica (disponibile anche in formato e-book, ISBN 9789654938518), non sottoposta a nessun tentativo di aggiornamento, che si deve ammettere sarebbe stato difficilmente realizzabile senza stravolgerne l'impianto originario, può essere agevolmente messa in discussione. La prospettiva comparatista (*Babel und Bibel*) che gli è sottesa non può che essere considerata datata e presenta semmai un interesse intatto come documento di un'epoca e di uno stile accademico definitivamente tramontati. Come se non bastasse, ma bisogna tenere presenti le difficoltà alle quali un simile lavoro di traduzione era soggetto, come giustamente ricordano gli autori della traduzione dal tedesco in ebraico (Chanan Birnzwieg) e dall'aramaico rabbinico in ebraico (Ethan Pinsky), mentre le citazioni dalla letteratura rabbinica, Talmud e midrashim sono state sottoposte a un'accurata revisione e rappresentano un notevole miglioramento rispetto all'edizione originale, che presentava solo la traduzione tedesca dei passi rilevanti, molti rinvii bibliografici e citazioni in latino e in greco sono rese con scarsa accuratezza e presentano non pochi errori (solo a titolo di esempio, p. 4 [num. ebr.]: "Buchgellschaft" / recte: "Buchgesellschaft"; p. 5: "Alterstums" / "Altertums"; p. 13: "mortius" / "mortuis"; p. 14: "contra Celsus" / "Contra Celsum"; ibid.: "Anrobis" / "Arnobius"; p. 30: "Grieschische" / "Griechische"; p. 36: "Geschichste" / "Geschichte"; p.

37 [e altrove]: “Niederschlagverhältnisse” / “Niederschlagverhältnisse”; p. 56: “δικαιοσύνη” / “δικαιοσύνη”; p. 142: “Grieschiche” / “Griechische”, ecc.). Per contro, l’aggiunta di una bibliografia (pp. 150-157) in cui vengono sciolte le abbreviazioni assai compatte presenti nelle note al testo è notevolmente utile, come lo sono gli altri indici, bibliografico e tematico che corredano l’opera. Di scarsa utilità, invece, è l’elenco delle citazioni classiche e patristiche (pp. 157-158), perché privo di rimandi al numero di pagina al quale si fa riferimento. Nondimeno, tanto in ebraico quanto nell’originale tedesco, il libro è una miniera di informazioni e presenta ancora una notevole utilità, anche sul piano didattico, per la scelta, caratteristica della collana *Monumenta Talmudica*, di presentare brevi pericopi testuali che ben si prestano alla discussione seminariale. Da questo punto di vista, se si mantiene la consapevolezza che le note erudite sono così invecchiate da essere a loro volta un’antologia di ciò che fu, un secolo fa, la *Wissenschaft des Judentums*, il libro può essere messo in mano, o nel tablet, a nuove generazioni di studenti, soprattutto quelli che non hanno troppa familiarità, per ragioni diverse, con il tedesco. Ma c’è, a mio modo di vedere, un altro motivo di interesse in questa riproposta editoriale, apparentemente dettata solo dalla pietà filiale e dal desiderio di erigere un monumento sionista a un mite e pio studioso che non ebbe nemmeno l’onore di una tomba. Già nella prima pagina del suo saggio sul sogno nella letteratura rabbinica, Kristianpoller non manca di citare Freud e la sua *Traumdeutung* che aveva chiuso il secolo diciannovesimo e aperto il ventesimo con lo squillo di corno che apre la porta del sogno. Ebbene, il vecchio libro di Kristianpoller può essere letto come uno studio appassionato e documentato del preludio talmudico dei metodi dell’interpretazione dei sogni freudiana. Proprio su questo punto, infatti, la rassegna dei propri antecedenti rabbinici in Freud era stata, a dir poco reticente (cfr. K. Frieden, *Freud’s Dream of Interpretation*, Foreword by Harold Bloom, State University of New York Press, New York 1990, in particolare pp. 73-74). La versione ebraica dei sogni rabbinici e della loro interpretazione, spesso terapeutica, può dunque essere letta anche come uno stimolante ritorno del rimosso con il quale l’interpretazione dei sogni freudiana si lascia leggere, a sua volta, come un sogno. I sogni dei rabbini, in questo il titolo dell’edizione ebraica è più fedele al contenuto reale del libro, che nella versione tedesca, per ragioni dettate dalla collana in cui apparve, erano limitati al solo Talmud, possono aiutarci, oggi, a leggere il sogno del mondo di ieri, la Vienna d’inizio secolo, tra le speranze suscitate dall’ideale neutrale della scienza del giudaismo e le cocenti delusioni del primo dopoguerra. Non è stato notato da nessuno dei prefatori del volume, mentre sarebbe stato legittimo aspettarselo almeno da Avigdor Shinan, che uno dei tre curatori dei *Monumenta Talmudica*, Nivard Schlögel, divenne negli anni Trenta un feroce antisemita. Da quella materia infuocata non si ricava soltanto, come auspicano Nahum Kristianpoller e suo figlio Immanuel nelle prefazioni “familiari” al volume ebraico, un *Sefer zikkaron*, un pietoso memoriale, ma un’insperata occasione per rammentare il detto talmudico: «un sogno non interpretato è come una lettera non letta» e tentare di porvi rimedio.

Saverio Campanini

MEÏR BEN SIMÉON DE NARBONNE, *Lettre à Louis IX sur la condition des Juifs du royaume de France* / אגרת ללואי התשיעי מלך צרפת. Texte hébreu établi et traduit par Judith Kogel & présenté par Pierre Savy, Éditions de l’éclat, Paris 2017, ISBN 9782841624218, pp. XXX + 79, 18,00 Euro.

L’autore di questa lettera, probabilmente mai spedita, e certo non nella forma in cui si conserva, Me’ir ben Shim’on di Narbona, è una vecchia conoscenza di quanti si occupano di *qabbalah*. Non perché il rabbino narbonesse potesse essere annoverato tra i suoi seguaci, al contrario: si tratta di uno dei primi e più feroci critici della dottrina segreta che cominciò ad essere divulgata, tra la Catalogna e la Linguadoca negli anni Trenta del XIII secolo. Di lui ci resta un manoscritto miscelaneo, conservato alla Biblioteca Palatina di Parma (Pal. 2849; De Rossi 155), che reca il titolo collettivo *Milchemet Mitzwah* e contiene soprattutto resoconti polemici, dispute con impor-

tanti esponenti della chiesa, ma anche un'intemerata molto violenta contro le dottrine cabbalistiche e la loro applicazione alla liturgia. Gershom Scholem aveva dato alle stampe, dopo un primo frammento pubblicato da Adolf Neubauer (prima in «Israelitische Letterbode» 3 [1877-78], pp. 20ss., poi in *The Bahir and the Zohar*, in «Jewish Quarterly Review» 4 [1892], pp. 357-359) nel 1934 un ampio estratto di questa polemica (*Te'udah chadashah le-toledot reshith ha-qabbalah*, in «Sefer Bialik», Tel Aviv, 1934, pp. 150-148; cfr. anche Id., *Origins of the Kabbalah*, The Jewish Publication Society, Philadelphia 1988, pp. 398-400; nonché la versione italiana *Le origini della Kabbalà*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 493-496). Alle cc. 64r-83r del manoscritto di Parma si legge un interessante documento, una lettera-*plaidoyer* indirizzata nientemeno che al Re di Francia Luigi IX, canonizzato nel 1297 e dunque anche noto come San Luigi (cfr. J. Le Goff, *Saint Louis*, Gallimard, Paris 1996; tr. it. *San Luigi*, Einaudi, Torino 1996). Il volume che presentiamo brevemente qui, curato da Pierre Savy, autore di una utile introduzione, e da Judith Kogel, responsabile della nota paleografica e codicologica, dell'edizione del testo e della leggibilissima traduzione francese, offre per la prima volta a un pubblico non solamente specialistico un testo ben presente agli storici del medioevo, opportunamente messo in valore, dopo Neubauer, da Siegfried Stein e da Robert Chazan, tra i non pochi che si potrebbero citare. I fatti ai quali la lettera si riferisce sono noti, almeno nei contorni generali: nel corso della sua politica accentratrice, di consolidamento del potere monarchico, accompagnata da aspetti assai ambigui di patrocinio paternalistico e di non celate mire conversionistiche nei confronti degli ebrei, Luigi IX decretò a partire dal 1230, in sostanziale continuità con la politica di suo padre (Luigi VIII detto il Leone) e di suo nonno (Filippo Augusto), un notevole inasprimento delle misure anti-giudaiche, tra le quali si dovrà ricordare in particolare l'obbligo di dimora per gli ebrei, che li metteva in balia di autorità laiche e religiose locali e toglieva loro la facoltà di emigrare per far fronte a persecuzioni e vessazioni, nonché la proibizione delle usure, con cancellazione dei crediti (interessi e capitale) in mano ebraica ma non di quelli detenuti dai cristiani. Verso la metà del secolo, Savy ipotizza il 1254, ma è singolare che nella lettera non si faccia menzione dell'altro grande pilastro della politica anti-ebraica di Luigi IX, ovvero la disputa intorno al Talmud culminata nel 1242 con il famigerato rogo parigino, Me'ir ben Shim'on di Narbona prende carta e penna per scrivere al re e difendere le ragioni degli ebrei, dimostrando quali gravissime ingiustizie e veri e propri errori politici conseguano dagli *Établissements* del re. Tutto quello che resta di questo notevole documento è la versione ebraica della lettera, conservata in un unico esemplare, anche se Me'ir rileva, *en passant*, che era stata sua intenzione tradurla «nella loro lingua e scrittura» e inviarla al re (והיה בדעתי להעתיקם בלשונם ולשלחם אליו ובכתבם). Ritorneremo tra un momento sul problema se la lettera sia mai stata inviata, il che rappresenta una delle questioni più rilevanti sollevate da questo strano *pamphlet* riposto in un cassetto della storia. Prima di vedere più da vicino i termini in cui la questione del genere letterario al quale occorre ascrivere la lettera se ne vuole comprendere lo stile e il sorprendente contenuto (mi limito a rilevare qui che Me'ir accusa apertamente il re di essersi macchiato di gravissime ingiustizie, non solo a danno degli ebrei, ma soprattutto a danno dei propri correligionari, costringendoli, per così dire, a diventare usurai, dato che non può sussistere una società senza prestito, come scrivono quasi all'unisono tanto Me'ir di Narbona quanto il cronachista e agiografo di San Luigi, Guillaume de Chartres; inoltre, in maniera piuttosto eterodossa, Me'ir non si perita di affermare che il prestito a interesse sarebbe vietato in termini espliciti dal dettato biblico solo nei confronti dei poveri, al di là della distinzione tra ebrei e non-ebrei che dominava il discorso sul credito in ambito ebraico; infine, per non farsi mancare nessun argomento atto a suscitare controversie e ad attrarre, se accessibile in latino o in altra lingua comprensibile ai cristiani, i fulmini delle autorità e degli ordini mendicanti, la lettera si conclude con una perorazione messianica che, in tempo di crociate, liberi la Terra Santa da mussulmani e cristiani, che la devastano, e rinnovi il gesto originario narrato nell'Esodo, della spoliazione economica degli Egiziani, a risarcire in maniera tangibile, con argento, oro e abiti preziosi, la miseria in cui gli ebrei sono caduti a causa della politica del re) appare opportuno premettere una breve considerazione relativa al testo. Nonostante il suo evidente interesse non si aveva, sino ad ora, un'edizione completa, qui accompagnata anche dalla limpida traduzione francese di Judith Kogel, ma solo frammenti ed edizioni parziali, tra le altre, quella di Ben-Zion Dinur del 1965 e quella di Moshe Blau del 1970, se si fa

eccezione per quella, rimasta inedita, preparata a suo tempo (1974) da William Herskowitz per la sua tesi di dottorato. Kogel spiega, in una descrizione paleografica e codicologica del manoscritto della Palatina, la situazione del testo, in parte danneggiato non solo dall'invidia del tempo, ma da un restauro risalente al 1983 che ha reso illeggibili alcuni luoghi del manoscritto. Fortunatamente il microfilm realizzato nel dopoguerra permette di reintegrare le lacune formatesi più di recente, così che l'accessibilità digitale del manoscritto, ormai assicurata, ne riproduce con grande qualità lo stato attuale, ma rende imprescindibile la consultazione delle lezioni ancora accessibili a Herskowitz e parzialmente verificabili sul vecchio microfilm, a sua volta in via di diventare illeggibile. La nota paleografica e codicologica di Kogel lascia ben poco a desiderare, pur nella sua asciuttezza essenziale. Se si deve muovere una critica, che vuole essere anche un rilancio della discussione, è sul piano della più pura filologia: Kogel osserva, un po' troppo frettolosamente (p. XXVII) che la presenza, sulla quale non possono essere avanzati dubbi, di alcuni omoteleuti (*sauts du même au même*) nel testo, spesso risarciti dal copista a margine, dimostrerebbe che il codice non può essere autografo. Ci permettiamo di dissentire: che cosa impedisce, infatti, che l'autore abbia ricopiato il proprio testo, facendosene copista senza che per questo il ms. sia meno autografo? Anzi, se si rileggono le parole con le quali il testo esordisce, si può affermare con certezza che Me'ir in persona abbia ricopiato da un brogliaccio o da un esemplare rifinito il testo della lettera: ואכתוב הנה מה שכתבתי על ענין הגזרות והחקים אשר עשה אדננו מלך צרפת על בני עמנו בכל מדינות מלכותו, cioè, per citare la traduzione di Kogel: «Je vais copier ici ce que j'ai écrit au sujet des lois et des décrets que notre maître, le roi de France, a pris à l'encontre des gens de notre peuple dans toutes les provinces de son royaume». Ciò che potrebbe eventualmente dimostrare che il ms. non è autografo è da ricercare, semmai, nella sua datazione, attribuita, su base paleografica, agli inizi del XIV secolo, quando Me'ir, se fosse stato ancora vivo, avrebbe raggiunto un'età avanzatissima (dato che si presume sia nato verso il 1210). Poiché nessuno dei due *termini*, la data di nascita di Me'ir e la data di confezione del ms. palatino, sono fissati con assoluta certezza, mi pare che la questione se il manoscritto contenente il *Milchemet mitzwah* sia autografo o meno possa essere considerata tutt'ora *sub iudice*, in attesa che altri elementi, meno scivolosi, facciano propendere per l'una o l'altra soluzione. Che il manoscritto sia autografo o meno è forse questione di minor conto, ma permette di ritornare all'altra domanda, formulata e risolta da Pierre Savy con padronanza assoluta della bibliografia rilevante e con giudizio sicuro: che cos'è e come deve essere interpretata la *Lettera a Luigi IX re di Francia*? Fu davvero spedita, come paiono ritenere Stein e Chazan e, sulla loro scorta, Giacomo Todeschini, che ha studiato la rilevanza del pensiero economico di Me'ir di Narbona in un suo importante articolo apparso su «Studi Storici» nel 1983? O non si tratta piuttosto, considerato anche che l'unica versione esistente è scritta in ebraico, di un documento “a uso interno”, secondo l'espressione adoperata da Chayim Soloveitchik? Savy propende, con ottimi argomenti, per la seconda ipotesi. Se si considera lo stile polemico veramente incendiario di cui Me'ir fa sfoggio nella sua reprimenda contro la *qabbalah* in generale, e più particolarmente contro il *Bahir* e, pur senza nominarlo, contro Isacco il Cieco, si ha forse un quadro più circostanziato del carattere e dell'atteggiamento di Me'ir di Narbona. Non certo un moderato egli inclinava, come ha più volte ribadito Scholem (cfr., oltre ai riferimenti citati in precedenza, *Reshit ha-qabbalah we-sefer ha-Bahir*, Mif'al ha-shikpol, Jerusalem 1962, pp. 75-77; *The Concept of Kavvanah in the Early Kabbalah*, in A. Jospe, *Studies in Jewish Thought*, Wayne State University Press, Detroit 1981, p. 167), all'esagerazione fino a fare una caricatura delle idee che combatteva, segno di un temperamento che non so se si possa definire “occitano”, ma che senza dubbio trovava (ed eventualmente offriva) sulla carta lo sfogo a frustrazioni cocenti e a un'immaginazione fervida e talora indisciplinata. Così il suo progetto, rimasto probabilmente tale, di “placare l'ira del re” (למען ישוב מחרון), deve piuttosto essere letto come un pio desiderio, un ulteriore scaffale della grande biblioteca ebraica dedicata alla “letteratura di compensazione”, ma che è lecito immaginare servì, per lo meno, a placare l'ira dell'autore, in attesa di tempi migliori.

Saverio Campanini

URIEL DA COSTA, *Exame das tradiçoës phariseas. Esame delle tradizioni farisee (1624)*, saggio introduttivo, testo critico, traduzione e commento a cura di Omero Proietti, Edizioni Università di Macerata, Macerata 2014, ISBN 9788860564030, pp. 723, 30,00 Euro.

Lo scettico Woland, parte di quella forza che “sempre vuole il male ma fa sempre il bene”, lo aveva detto: Рукописи не горят, (i manoscritti non bruciano), variando così, nella prosa bulgakoviana, la locuzione proverbiale secondo cui *scripta manent*. Anche i libri a stampa, talora, mostrano la stessa resilienza alle foghe censorie e alle fiamme inquisitoriali. Un caso lampante è rappresentato senza dubbio dall'*Exame das tradiçoës phariseas* di Uriel da Costa, stampato nel 1624 ad Amsterdam da Paul van Ravesteyn, e ben presto scomparso dai *radar* bibliografici non meno che dagli scaffali delle biblioteche. Non del tutto, però: si sapeva (da Révah e, di nuovo, da Herm den Boer), che l'inquisizione spagnola aveva avuto traccia del libro maledetto, denunciato dai dirigenti della comunità ebraica di Amsterdam ma non meno sulfureo, per la negazione dell'immortalità dell'anima, per le autorità cristiane. Era noto, inoltre, che una copia dell'*Exame*, rilegata insieme al *Tratado da immortalidade* di Semuel Da Silva che lo anticipa polemicamente, era stata offerta all'asta all'Aia nel 1728, parte del lascito di David Nunes Torres. È merito di Herman Prins Salomon aver riportato alla luce questo volume, che si nascondeva nella Biblioteca Reale di Copenhagen (*A Copy of Uriel da Costa's Exame das Tradiçoës Phariseas Located in the Royal Library of Copenhagen*, in «Studia Rosenthaliana» 24 [1990], pp. 153-168). Salomon, insieme a Isaac S. D. Sassoon, ha poi pubblicato un fac-simile di quel *rarissimum*, con traduzione inglese e commento (*Examination of Pharisaic Traditions / Exame das tradiçoës phariseas. Facsimile of the unique copy in the Royal Library of Copenhagen, supplemented by Semuel Da Silva's Treatise on the Immortality of the Soul. Translation, Notes and Introduction by H.P. Salomon and I.S.D. Sassoon*, Brill, Leiden 1993). Omero Proietti ha il merito, ormai da oltre un decennio, di avere cercato di trarre tutte le conseguenze, filologiche e storiche, che da quella scoperta discendono, proponendo vaste ricostruzioni, nuove attribuzioni e riletture non solo del corpus dacostiano ma, per conseguenza, anche delle opere di Leone Modena poiché, per l'eccessivo zelo riformatore di Reggio e Geiger, essi avevano finito per confondere le acque, togliendo a da Costa il merito, o lo stigma (questione di punti di vista) di aver messo radicalmente in discussione la tradizione rabbinica e le sue pretese egemoniche sull'ebraismo. Anzitutto però, la riscoperta dell'*Exame* rendeva urgente una revisione dell'autobiografia, quell'*Exemplar humanae vitae*, tradizionalmente attribuito a Da Costa ma sul quale la mano di Philipp van Limborch, e i suoi intenti assai poco amichevoli verso l'autonomia ebraica, avevano massicciamente pesato, proprio ciò che offre il volume di Omero Proietti, *Uriel da Costa e l'«Exemplar humanae vitae»*, apparso a Macerata, presso l'editore Quodlibet, nel 2005. Ma già l'anno precedente («*La voce di De Acosta [= 431]*». *Sul vero autore del Qol Sakhal*, in «La Rassegna Mensile di Israel» 70,3 [2004], pp. 33-54) Proietti aveva proposto di vedere nell'opera contro la quale Leone Modena progettava di scrivere una compiuta confutazione, di cui ci resta solo un abbozzo, un altro frutto della penna di Uriel da Costa, altrimenti perduto. Questa ultima identificazione, pur argomentata in modo piuttosto stringente, non ha suscitato approvazione unanime (cfr. la prudente rassegna di Guliano Tamani apparsa in questa stessa rivista alcuni anni orsono: *I.S. Reggio e A. Geiger editori di due opere di Leon Modena in difesa della legge orale*, in «Materia Giudaica» XV-XVI [2010-2011], pp. 251-257). Tuttavia non è in alcun modo necessario aderire a tutte le ipotesi, molte delle quali confermate *ad abundantiam*, di Proietti per immergersi nella lettura di questo massiccio volume. Anzi, si potrebbe osservare che, dopo aver letto l'ampia introduzione al libro, è l'opera di da Costa, l'*Exame*, a imporsi all'attenzione e semmai a poter dare le risposte che ancora si lasciano attendere per far luce su un capitolo, molto noto, ma con larghe zone oscure, dell'impatto della cultura e delle floride attività commerciali dei marrani tra Amburgo e Amsterdam nella prima metà del XVII secolo. La cura filologica del volume, la puntualità della traduzione, la ricchezza di apparati (compresa una utile rassegna iconografica) sono altrettante raccomandazioni non a monumentalizzare la controversa opera di Uriel da Costa, ma a leggerla con sguardo impregiudicato, in virtù tra l'altro della restituzione, veramente impressionante, dell'autentico dettato portoghese, sfigurato nella *princeps* da tipografi meno che competenti, nonché della limpida traduzione italiana. La meritoria operazione

culturale di Proietti e della collezione «Spinozana», diretta da Filippo Mignini per le edizioni dell'Università di Macerata, rendono possibile, a parere di chi scrive, non solo (ri-)leggere Da Costa e ripensare Spinoza (anche in virtù dell'altro volume, che accompagna idealmente questo, raccolta degli atti di un convegno maceratese, a cura di Omero Proietti e Giovanni Licata, *Tradizione e illuminismo in Uriel da Costa. Fonti, temi, questioni dell'Exame das tradiçoẽs phariseas*, Edizioni Università di Macerata, Macerata 2016), ma anche lo stesso Leone Modena. Non sarei altrettanto sicuro, come pare esserlo Proietti, che il “vero” Uriel da Costa, leggibile qui, scagioni del tutto Modena dal sospetto, che per i corifei della *Wissenschaft des Judentums* era ovviamente una medaglia, di una qualche eterodossia, o meglio, di una notevole dose di ambivalenza, che appare ancora tra i caratteri distintivi del rabbino veneziano. Più si leggono i marrani e più ci si convince che nell'epoca barocca, e in questi autori in particolare, niente è fino in fondo quello che sembra. L'ambito di studi dove questo aspetto della personalità di Leone Modena è più evidente (ne ho accennato recensendo il volume di Y. Dweck, *The Scandal of Kabbalah. Leon Modena, Jewish Mysticism, Early Modern Venice*, Princeton University Press, Princeton 2011, in «Materia Giudaica» XV-XVI (2010-2011), pp. 589-592, e in *Leone Modena und die Reinkarnationslehre*, in «Morgen-Glantz» 24 [2014], pp. 81-101) è senza dubbio il suo atteggiamento verso la tradizione cabbalistica. In virtù di questa avvertenza si può leggere, con grande profitto, e ammirare la stupefacente fedeltà di Proietti per l'opera di Uriel da Costa. Nel già ricordato articolo in cui Herman Prins Salomon dette notizia del ritrovamento, dopo una lunga caccia nelle biblioteche di mezza Europa, del volume proibito, asbesto sulfureo ritrovato, contenente *Tratado* ed *Exame*, legati insieme come i teologi di Borges, arriva a definire la scoperta «an almost miraculous boone for humanity». Ora, né Uriel da Costa né tantomeno Spinoza avrebbero voluto ancora sentir parlare di miracoli: sventurata è la terra che ne ha pur sempre bisogno. Ma di fronte a questo volume che si potrebbe veramente definire prodigioso, anziché pensare che Salomon si fosse fatto prendere dall'entusiasmo, si torna a leggere quell'*almost* (quasi), in tutto il suo *understatement*, permettendo anche ai lettori di Uriel da Costa, restituito alla sua voce portoghese e reso accessibile in questa versione italiana, di apprezzarne tutta l'ironia.

Saverio Campanini

PIERPAOLO FUIANO, *Il Molo del Pianto. Gli Ebrei nel Levante Ligure (XII-XVIII secolo). Documenti - Caratteri generali - Casi di studio*, Grafica Piemme Tipografi ed Editori, Chiavari 2017, pp. 169 + indici, ISBN 9788895460369.

Il 22 Aprile 2017, davanti ad un folto pubblico nella prestigiosa sede della Società Economica di Chiavari, si è tenuta la presentazione dell'ultimo lavoro di Pierpaolo Fuiano *Il Molo del Pianto*. Questa volta l'autore rivolge la sua attenzione a un argomento molto particolare e poco conosciuto: la presenza ebraica in Liguria. Il libro acquista un notevole interesse perché illumina un aspetto ancora poco noto di vita ebraica in centri minori, dove, pur mancando una stabile Comunità ebraica, si registra una continua attività. L'autore divide il libro in due parti: nella prima, a carattere generale, oltre a rintracciare le fonti documentali relative alle origini della presenza ebraica in Liguria e, più in particolare, nella Riviera Ligure di Levante, analizza il comportamento della popolazione, delle autorità civili e di quelle religiose genovesi nei confronti degli ebrei. Dedica la seconda parte all'esame della presenza ebraica nelle varie località del Levante Ligure, rilevando che un certo numero di ebrei si trovava a Chiavari (famiglie Rabeni, Leviti, Rapa; Elia titolare di un banco dei pegni); a Sestri Levante (famiglia Caput Judei) e Lavagna, ma anche a Sarzana con le famiglie Sora e Uzielli e un discusso personaggio: Forte Ascoli. Tra le due parti fungono da divisione le pagine dedicate al “molo del pianto”. È quindi inevitabile il richiamo al muro del pianto di Gerusalemme, quella parte del tempio sfuggita quasi miracolosamente alla totale distruzione della città, ad opera di Tito, in seguito alla prima guerra giudaica (66-70 d.C.). Il muro è la

testimonianza delle grandi tragedie patite dal popolo ebraico, dalla deportazione babilonese (587-540 circa a.C.) alla distruzione del 70 d.C., e alla definitiva dispersione (diaspora) del 135 d.C. Il nome stesso di Giudea era scomparso dalla storia già dal 63 a.C. quando i romani fecero della Terra di Israele una Provincia romana.

Con la diaspora, gli ebrei si disperdono in tutta l'ecumene, anche oltre i tradizionali insediamenti di Roma e Alessandria e delle regioni dell'Italia meridionale: secondo le fonti, infatti, l'imperatore romano Tito deportò 10.000 ebrei. Secondo il *Sefer Yosippon*, una cronaca ebraica composta in Italia meridionale nel X secolo, e secondo il *Sefer Yuhasin*, di quel numero 5.000 prigionieri ebrei furono deportati da Tito a Taranto, Otranto e in altre località pugliesi. Non è da escludere, data la grande mobilità degli ebrei, che alcuni di essi, già allora, siano approdati anche sulle coste liguri, ma documenti che attestino questo evento, o più precisamente questo presunto evento, non esistono.

Con l'andar del tempo molti si stabiliscono in Spagna e convivono armoniosamente con cristiani e mussulmani, contribuendo allo splendore della civiltà mozarabica. Nel 1492 si annuncia per gli ebrei spagnoli una nuova immane tragedia: alla fine di marzo viene emanato un editto di espulsione ed essi devono scegliere fra la conversione al cristianesimo oppure l'esilio.

Un piccolo gruppo raggiunge Genova via mare e si ritrova abbandonato sul molo, dove affronta un rigido inverno (i memorialisti dell'epoca raccontano che gelò perfino l'acqua del mare), malattie e fame. Il molo di Genova diventa il "molo del pianto" dove gli esuli, ammassati in un "centro di prima accoglienza" *ante litteram*, cercano di sopravvivere, ma molti non ci riescono. Altri arriveranno in un secondo momento; sono medici e mercanti che riusciranno pian piano ad inserirsi nel tessuto cittadino e anche ad acquisire posizioni dignitose.

Da questo momento la Liguria entra con più rilevanza nella storia ebraica. L'autore riferisce che le prime fonti storiche finora rinvenute sono due lettere di Teodorico (507 e 511 d.C.) ed una di Papa Gregorio Magno al vescovo di Luni (594 d.C.). Per un lungo periodo mancano notizie, questo non significa che non ci siano stati ebrei, ma certamente un'eventuale loro presenza non dev'essere stata particolarmente significativa. Durante il XII secolo qualche notizia riappare, ma è solo alla fine del XV che le testimonianze si infittiscono, con atti pubblici e scritture notarili. D'ora in avanti la politica genovese verso gli ebrei presenti nel territorio è caratterizzata da editti di espulsione, emanati per assecondare la Chiesa e l'Imperatore, ma aggirati con l'espedito di permessi di soggiorno, concessi numerosi *ad personam* e quasi sempre rinnovati alla scadenza, che riguardano medici nei periodi di pestilenza, chirurghi per il servizio sulle navi, conduttori di banchi di pegni, ma soprattutto mercanti per ampliare i traffici e risollevarne una stagnante economia. Solo nel 1658 verrà finalmente istituzionalizzata la presenza di una "nazione ebraica" dentro la città di Genova, con i "capitoli di tolleranza" emanati in seguito alle leggi del Porto Franco.

Una particolare attenzione riguarda Chiavari. L'autore ha già indagato su questo territorio e sulle sue famiglie, con indispensabili lavori. Adesso ci riferisce ampie notizie sugli ebrei qui presenti dall'anno 1259 alla fine del XVIII secolo. Per la prima volta mette in luce un aspetto finora sconosciuto: le loro relazioni con i grandi casati chiavaresi Solari e Sanguineti da lui già studiati in precedenti lavori (G.M. Tirelli - P. Fuiano, *I Sanguineti: mille storie di un casato*, Grafica Piemme Tipografi ed Editori, Chiavari 2013, pp. 229; P. Fuiano - G.M. Tirelli, *I Solari: storia generale del casato dal XII al XX secolo*, Grafica Piemme Tipografi ed Editori, Chiavari 2014, pp. 266) tra i cui appartenenti spicca l'interessante quanto ambigua figura di Gio. Batta Sanguineti, architetto progettista dell'ultimo ghetto genovese che non verrà mai istituito.

Il lavoro si arricchisce infine con una serie di appendici utili a chiarire la vita ebraica nella Liguria: l'attività dei banchi di pegni e alcuni aspetti caratteristici quali delazioni, battesimi forzati e conversioni, lo stato servile, le violenze fra correligionari.

Rossana Urbani
e-mail: marino.bernardinelli@libero.it

Specimen of Medieval Hebrew Scripts, Volume III, *Ashkenazic Script*, compiled by EDNA ENGEL and MALACHI BEIT-ARIÉ, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 2017, ISBN 978-965-208-187-2.

Annunciato e atteso da tempo, è appena apparso il ponderoso volume che continua la serie degli *specimina* delle scritture ebraiche medievali *Specimen of Mediaeval Hebrew Scripts*, collana nella quale è il III volume. È stato preceduto, infatti, nel 1987 dal I vol. dedicato allo *Oriental and Yemenite Scripts*, compiled by Malachi Beit-Arié in collaboration with Edna Engel, assai più piccolo di quello presente, e contenente 154 Tavole; quindi dal II grosso vol., circa come questo appena uscito, dedicato al *Sefardic Script*, compiled by Malachi Beit-Arié in collaboration and Edna Engel, che contiene 209 Tavole, pubblicato sempre dalla Israel Academy of Sciences and Humanities nel 2002. Tutti e tre i volumi sono di un grande formato atlantico, misurando 34 x 24, al fine di poter riprodurre i manoscritti ebraici nel formato reale, anche se in qualche caso di manoscritti molto grandi, ciò non è possibile e si devono o tagliare i margini, o ridursi a una parte dell'immagine, riparando tuttavia a questa lacuna con una riproduzione in basso e ridotta dell'intera pagina. Oltre alle Tavole, tutti i volumi hanno un'introduzione di Malachi Beit-Arié, seguita da una illustrazione da parte di Edna Engel delle caratteristiche delle scritture di volta in volta rappresentate dagli *specimina* in formato reale. Nella presentazione delle Tavole degli altri volumi, i manoscritti sono stati raggruppati secondo la tipologia delle scritture in cui sono stati copiati, ossia quadrata, semi-quadrata o semi-corsiva e corsiva. Nel volume III le Tavole fotografiche raggruppano prima le scritture ashkenazite quadrate e nella seconda sezione quelle semi-corsive. Ogni tavola presenta, ad apertura di libro, a sinistra una immagine che riproduce le dimensioni reali del manoscritto e a destra una elaborazione grafica delle lettere dell'alfabeto, oltre ai dati, offerti in ebraico e in inglese, relativi alla data di copia del manoscritto, al luogo in cui è stato copiato, se noto, o almeno l'area; il nome del copista, se noto; il contenuto o soggetto del manoscritto; e una nota conclusiva sulla scrittura o sulla pergamena utilizzata dallo scriba, osservando se i due lati della membrana, carne e pelo, siano molto differenziati oppure omogeneizzati bene, allo scopo di limitarne la differenza.

Nel volume che stiamo illustrando, normalmente le figure proposte sono di manoscritti, e solo eccezionalmente si offre la scrittura di una stele funeraria o di un documento privato che non sia un codice.

Come si è già riferito, sia l'introduzione di Beit-Arié, sia quella di Edna Engel sulle caratteristiche della scrittura ashkenazita, compaiono in ebraico, all'inizio del volume all'ebraica, e in inglese alla fine, che sarebbe invece l'inizio di un libro italiano. Beit-Arié, nella sua introduzione, inizia osservando che la scrittura ashkenazita non è attestata nell'area franco-tedesca prima dell'ultimo quarto del XII secolo, quando ancora non è pienamente sviluppata nella sua caratterizzazione, ma inizia a mostrare di essa i primi segni, restando ancora in qualche modo legata a caratteristiche tipiche della scrittura quadrata orientale, l'unica attestata dai manoscritti in nostro possesso, da quelli di Qumran a quelli del sec. IX e.v. Scrive, infatti, Edna Engel che «All extant Hebrew texts written between the second century A.C. and the ninth century reveal an unified proto-square script, which seems common to all region where Hebrew script was employed».¹

Inizialmente, osserva Beit-Arié, la Scrittura ashkenazita o che si avviava ad assumere più chiaramente e in maniera meglio definite i tratti caratteristici della grafia ashkenazita, dall'ultimo quarto del sec. XII alla fine del XIV fu usata dagli scribi ebrei solo in Germania e dintorni, Francia e Inghilterra. Essa fu usata anche in Italia settentrionale, sostanzialmente la pianura padana, solo dalla fine del Trecento, portata da ebrei emigrati in Italia o per loro iniziativa, o perché espulsi dalla Francia a fine XIV secolo e poi dalla Germania più volte nel XV secolo. Più avanti vorrei riprendere la questione della prevalente scrittura ashkenazita usata dagli scribi in Italia settentrionale, e ampiamente prevalente fino al 1500, quando arriva nella penisola dello stivale una notevole

¹ E. ENGEL, *Calamus or Chisel: On the History of the Ashkenazic Script*, in A. LEHNARDT (ed.), 'Genizat Germania' – Hebrew and Aramaic Binding Fragments from Germany, 'European Genizah': Texts and Studies, n. 1, Brill, Leiden-Boston, 2010, pp. 183-197: 184.

quantità di ebrei espulsi dalla penisola iberica.

La data finale posta, dai compilatori del bel volume, come limite per la scelta dei manoscritti da porre nelle Tavole è di scegliere quelli che furono copiati prima del 1540, anno considerato quello ufficiale della fine del manoscritto. Come sappiamo, l'area ashkenazita è vasta e abbraccia Germania, Boemia, Moravia, l'attuale Polonia, la Francia e l'Inghilterra, con la sua variante dell'Italia del Nord. Questa vasta area franco-tedesca è tuttavia divisa in due sotto-regioni: ossia la Germania e la Francia, per distinguere le quali è importante vedere l'omogeneizzazione del lato carne e del lato pelo delle pergamene usate.

Seguono i *Remarks on the Ashkenazic Script* di Edna Engel, alla p. XVII delle premesse in inglese. La Engel inizia affermando che la scrittura ashkenazita, ebraica e non, è caratterizzata da una bella esecuzione delle lettere, con angoli e punte ben definiti, e questo avviene grazie al tipo di penna che i copisti dell'area franco-tedesca usano: la tenera e pieghevole penna d'oca, invece del rigido calamo di canna. Le tabelle descrittive sono ceramente belle e utilissime a chi deve datare un manoscritto, fornendo una vasta base di confronto con manoscritti datati.

La prima immagine che la Engel propone nella Tav. 1 è una stele funeraria del cimitero ebraico di Würzburg, dell'anno 1153/54, e ne descrive la scrittura come una proto-quadrata (*qodem merubba'*) che, tuttavia, di ashkenazita non ha ancora nulla. Nell'articolo sopracitato della Engel, *Calamus Or Chisel*, la paleografa rileva che l'origine della prima scrittura ebraica tedesca, come tutte le altre due tipologie dell'occidente, deriva dal viaggio fatto verso occidente dalla quadrata orientale, come scrive a p. 184: «Furthermor, evidence indicates that the route of Oriental script to Germany, started in the Middle East, made its way to the Iberian Peninsula via North Africa, then, probably, onward to Italy and Germany».

Sarebbe stato corretto, a mio avviso, dare una maggiore importanza alla via italiana verso l'area tedesca, perché ormai questo è acquisito dagli studi. Quando nel 429 fu soppresso in Palestina il patriarcato ebraico, la *Morešet Ereš Yiśra'el* scelse come luogo dove trasferirsi il punto geograficamente più vicino del cuore del Mediterraneo, ossia il tacco dello stivale costituito dal porto di Otranto. Giunta qui la tradizione della Terra d'Israele, poco alla volta il trapianto attecchì bene, la pianticella sradicata ed esule si rafforzò e crebbe, fino a diventare un grande e robusto albero, che ebbe la sua epoca d'oro fra il X e il XII secolo nelle grandi accademie rabbiniche di Oria, Bari, Otranto per elencare le maggiori. Fu negli epitaffi della catacomba e del cimitero ebraico di Venosa che la lingua ebraica rinacque,² ormai persa come lingua della *every day life* dall'esilio babilonese del 586 a.e.v., e sostituita ampiamente nei primi cinque o sei secoli dal greco, quando gli ebrei pregavano e leggevano la Bibbia usando la versione greca dei LXX o *Septuaginta*. La lingua santa dei padri rinacque nell'VIII secolo.

Già lo aveva segnalato e approfondito in un suo lungo studio nel 1964 Vittore Colorni,³ ma anche recentemente, nel 2011, Mariateresa Amabile⁴ ha illustrato come verso la metà del VI secolo e.v., più esattamente nel 553, alcuni ebrei chiedano all'Imperatore Giustiniano il permesso di passare a leggere la Bibbia e a pregare in ebraico, abbandonando il greco e la Settanta. La risposta dell'imperatore, indirizzata al prefetto del pretorio Eurobindo, è categoricamente negativa, perché la versione greca era considerata dai cristiani anch'essa ispirata da Dio, eccellente e controllabile dal mondo della maggioranza.

Del resto l'Italia vanta nel suo territorio diverse iscrizioni funerarie di epoca romana, fino al periodo tardo-imperiale, nelle quali, se la lingua principale resta il greco e poi il latino, non

² N. De LANGE, *The Hebrew Language in the European Diaspora*, in *Studies in Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman period*, in "Te'uda", XII, a cura di B. ISAAC - A. OPPENHEIMER, Tel Aviv University 1996, pp. 111-137: 135.

³ V. COLORNI, *L'uso del greco nella liturgia del giudaismo ellenistico e la Novella 146 di Giustiniano*, "Annali di Storia del Diritto", Milano 1964, ristampato in *Judaica minora. Saggi sulla storia dell'Ebraismo italiano dall'Antichità all'Età moderna*, Milano 1983, pp. 1-65.

⁴ M. AMABILE, *La Novella 146 di Giustiniano «De Hebraeis»*, in «Rivista di Diritto Romano» XI (2011), pp. 1-13, disponibile online qui: <http://www.ledonline.it/rivistadirittoromano/allegati/dirittoromano11Amabile.pdf>.

mancano incise su pietra o dipinte su arcosoli, poche formule ed espressioni in ebraico, anche se limitatamente a *šalom*, *šalom ‘al miškavo/-ah*, *šalom ‘al Yiśra’el*, *amen*.

Come sottolinea Giancarlo Lacerenza,⁵ delle circa 600 iscrizioni catacombali di Roma, pari al 30% di tutto il *corpus* dell’epigrafia giudaica antica e tardo-antica del Mediterraneo, il 78% delle epigrafi giudaiche del periodo romano e tardo-imperiale sono in greco, il 21% in latino, mentre solo 11% sono incise o dipinte in ebraico e aramaico. A Venosa, invece, su 71 epigrafi, ben 29 pari al 41% contengono parole ebraiche aggiunte al testo greco e latino, e 9, pari al 13% sono interamente in ebraico.

Se poi noi esaminiamo la documentazione epigrafica dell’Italia, quasi esclusivamente meridionale per il periodo tardo-antico e alto-medievale, fino al 1139, quando si ha nel nord Italia la più antica stele funeraria incisa in caratteri ebraici di tipo italiano ad Aquileia, per la defunta signora Scarlatta,⁶ emerge un *corpus* epigrafico davvero notevolissimo di oltre un centinaio di epigrafi in ebraico.

Ovviamente un *corpus* epigrafico in caratteri ebraici così consistente – che deve essere considerato una piccola parte di quello che esisteva, ma andato perduto o riusato in vari modi –, e in un periodo in cui anche in Palestina e nell’area bizantina la documentazione non è molta, fa la differenza sul ruolo dell’ebraismo dell’Italia meridionale anche nello sviluppo della scrittura ebraica d’oltralpe.

Infatti, se noi esaminiamo il *corpus* epigrafico della Spagna e della Francia, rileviamo subito che le testimonianze più antiche sono assai posteriori rispetto alle prime epigrafi in ebraico della penisola italiana.

Se si vede il repertorio curato da F. Cantera e J.M. Millàs, *Las inscripciones hebraicas de España*, apparso a Madrid nel 1956, delle 295 epigrafi attestate dal sec. X al XVII, quelle certamente anteriori al X secolo e.v. sono 2, sicuramente del X secolo 1, sicuramente del secolo XI circa 4 e 9 del XII.⁷ Ciò significa che sono molte di più le epigrafi del sec. XI e XII presenti nel cimitero ebraico di Worms.

Se esaminiamo il *corpus* epigrafico ebraico della Francia, pubblicato a Parigi nel 1986 da Gérard Nahon, *Inscriptions hébraïques et juives de France médiévale*, la più antica è datata, ma con accanto un punto di domanda, al 1139/40 – a mio avviso è posteriore, perché le lettere sono già abbastanza sviluppate verso una grafia ashkenazita-francese – la seconda del 1240, la terza del 1235, la quarta del 1239, tutte già con una scrittura ormai ashkenazita.

Ritengo che nella ricostruzione dell’origine della scrittura ashkenazita, mirabilmente illustrata dal presente repertorio di *Specimina*, occorra dare maggior spazio alla radice italiana di quello che in esso appare.

Infatti, le origini della scrittura ebraica in area tedesca, risalgono al IX-X secolo e.v., quando un membro della famiglia ebraica italiana dei Qalonimos, le cui origini sarebbero state addirittura da Gerusalemme, appartenendo a una delle più antiche famiglie deportate dall’imperatore Tito nell’Italia meridionale dopo la distruzione del Tempio e di Gerusalemme del 70 e.v. si sposta aldilà delle Alpi. Dall’Italia meridionale passato un ramo di questa famiglia in Renania, esportò per la prima volta l’ebraismo nella Germania meridionale, quando nel IX secolo Rabbi Moshe ben Qalonimos da Lucca si sposta nella valle del Reno a Magonza.

In questo modo, l’eredità della cultura ebraica pugliese passò dall’area apulo-lucana nel

⁵ G. LACERENZA, *L’epigrafia ebraica in Basilicata e Puglia dal IV secolo all’Alto Medioevo*, in M. MASCOLO (cur.), M. PERANI responsabile scientifico, *Ketav, Sefer Miklav. La cultura ebraica scritta tra Basilicata e Puglia. Mostra dedicata a Cesare Colafemmina*, marzo-aprile 2014, Studi sull’ebraismo nel mediterraneo, SEM 2, edizioni di pagina, Bari 2014, pp. 189-267.

⁶ M. PERANI, *Epigrafi e lucerne funerarie ebraiche del Friuli Venezia Giulia*, in MIRIAM DAVIDE e PIETRO IOLY ZORATTINI (curr.), *Gli Ebrei nella storia del Friuli-Venezia Giulia. Una vicenda di lunga durata*, Atti del Convegno internazionale Ferrara 12-14 ottobre 2015, Atti del MEIS, Giuntina, Firenze 2016, pp. 293-321.

⁷ Si vedano le tabelle alla fine del volume, in particolare quella sulle *Agrupacion cronologica de las inscripciones*, alle pp. 444-445.

Lazio, dove già prima nell'XI secolo, a Roma e a Lucca, erano fiorite, sempre come sviluppo delle scuole pugliesi, importanti scuole talmudiche. A Lucca era attiva la famiglia dei *Qalonimos* – dal greco *kalòs ònoma* ossia *Buon nome*, equivalente all'ebraico *Šem Tov*, e furono i suoi membri a irraggiare la cultura italiana e romana nel cuore dell'Europa, quando alcuni suoi membri si trasferirono nelle province renane, portando oltralpe la loro apprezzata cultura giuridica già nel secolo IX o X. Umberto Cassuto nella sua *Storia della letteratura ebraica postbiblica*, scrive che:

Lo studio del Talmud sembra essersi propagato dalla Puglia verso il centro Italia, dove sorsero tosto altre scuole talmudiche, a Roma e a Lucca. E da Lucca essa si trapiantò oltr'Alpe, col trasferimento della famiglia lucchese dei Calonymidi nelle province renane nel secolo IX o nel X. [...] Se nel mezzogiorno della Francia e in Italia la cultura ebreo-spagnola trovava continuatori amorosi e operosi, assai diversamente andavano le cose presso gli ebrei della Francia settentrionale e della Germania. [...] L'impulso primo a questa attività poetica sembra esser venuto d'Italia coi Calonymidi, alla cui famiglia appartiene infatti quegli che apre la serie dei poeti liturgici nei paesi renani, il già ricordato *Meshullam ben Calonymos*, morto a Magonza verso il 1000.⁸

Se qualcuno riteneva che questa storia fosse irrealistica o avesse caratteri da favola, è stato smentito dagli studi di Avraham Grossman, *Ḥakme Aškenaz ha-ri'šonim. Qorotehem, darkam behanhagat ha-šibbur, yeširatam ha-ruḥanit*, [in ebraico] titolo inglese: *The Early Sages of Ashkenaz. Their Lives, Leadership and Works*, Jerusalem 1991, seconda ediz. 1988, tutto il cap. I, e in particolare pp. 29-78. Questo eccellente studioso ha dimostrato, sulla base di documenti storici, la realtà di questo spostamento in Renania di un ramo italiano della famiglia *Qalonimos*. Scrive infatti Grossman: «Tutto ciò [scil. le fonti esaminate] conferma l'ipotesi che l'arrivo di Rabbi Moše [ben *Qalonimos* da Lucca] dall'Italia a Magonza è un fatto storico e non solo una tradizione haggadica, [...] e le varie fonti, comprese quelle di Ele'azar da Worms sono attendibili», *ivi*, p. 34.

Del resto, anche la scuola francese di Rashi, è nata dall'eredità dell'ebraismo pugliese, probabilmente dalla Renania giunto fino nel nord a Troyes, non lontano da Parigi. È nota la parafrasi del tosafista francese Ya'aqov ben Me'ir da Posquière (1100-1171), noto come Rabbenu Tam e nipote di Rashi, esponente di spicco di quella scuola che, per affermare il prestigio e l'autorevolezza della loro *yešivah*, fa appello alla sua origine dalla grande cultura ebraica pugliese. Infatti, nella sua opera *Sefer ha-yašar*, parafrasa il passo di Isaia 2,3 (e in Michea 4,2), *Poiché da Sion uscirà la Torà e la parola del Signore da Gerusalemme*, sostituendo a Sion e Gerusalemme rispettivamente Bari e Otranto: *Poiché da Bari uscirà la Torà e la parola del Signore da Otranto*. L'espressione era ancora in uso nella Francia del XII secolo e resta una importante testimonianza che i rabbini francesi erano consapevoli di dipendere dalle accademie pugliesi e dalla loro sapienza. Dell'importanza delle Accademie di studio dell'Italia meridionale, che si era a sua volta alimentata alla sorgente pura della Terra d'Israele, per la diffusione in Europa alla scuola, si sono occupati grandi studiosi come Isadore Twersky e Israel Ta-Shmà,⁹ ma questo filone genetico dell'ebraismo europeo e il ruolo in esso giocato dall'Italia meridionale, continuano a restare ampiamente sconosciuti agli studiosi europei, americani e israeliani.

Allora è assolutamente normale, alla luce di ciò, vedere che le testimonianze grafiche più antiche della Germania, in particolare quelle di tipo epigrafico, che in genere precedono quelle dei codici manoscritti, attestano una scrittura quadrata molto semplice e fatta da tratti retti, sia

⁸ U. CASSUTO, *Storia della letteratura ebraica postbiblica*, Ed. Israel, Firenze 1938, rist. anastatica Carucci, Roma 1976, p. 67; si veda anche pp. 80 e 82.

⁹ I. TWERSKY, *The Contribution of Italian Sages to Rabbinic Literature*, in *Italia Judaica, Atti del I Convegno Internazionale, Bari 18-22 maggio 1981*, Roma 1983, pp. 383-400; I. TA-SHMÀ, *La cultura religiosa. The Chain of the Tradition. South-Italian Rabbinic literature in the 12th and 13th centuries*, in D. FONSECA, M. LUZZATI, G. TAMANI, C. COLAFEMMINA (curr.), *L'ebraismo dell'Italia Meridionale Peninsulare dalle origini al 1541, IX Congresso internazionale dell'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo, Atti del Convegno di studio internazionale, Potenza-Venosa 2024 settembre 1992*, Galatina (Lecce), Congedo editore 1996, pp. 169-176.

verticali sia orizzontali o obliqui, senza alcun decoro, senza grazie, e ampiamente rispondente all'antica grafia quadrata orientale. Avendo i primi Qalonimos passati in Renania verosimilmente esportato la scrittura usata per scolpire gli epitaffi diffusa in Italia meridionale e centrale a loro nota, non hanno fatto altro che portarla nella valle del Reno dove hanno iniziato ad usarla. Questa scrittura, tuttavia, se da un lato è certamente assai vicina alla quadrata orientale di sud-ovest, ossia palestinese, dall'altro, essendo stata usata in Puglia e Basilicata da ormai cinque secoli, certamente aveva iniziato a sviluppare un processo di *italianizzazione*, vale a dire ad assumere dei caratteri che, progressivamente, tendevano a sviluppare le caratteristiche della scrittura italiana. Essa sarà più chiaramente rilevabile nelle epigrafi e nei manoscritti dei secoli XI-XIII. Assai più delle epigrafi, ovviamente questo processo è rilevabile nella grafia italiana dei più antichi manoscritti che ci sono giunti dalla cosiddetta "Scuola di Otranto", attiva nei secoli XI-XIII. Di essa, oltre a diversi codici interi, ho ritrovato fogli riusati come legature che danno vita ad almeno altri quindici manoscritti del secolo XI-XII.

In occasione di un mio recente studio sull'origine e lo sviluppo delle ashkenazite,¹⁰ prevalenti in Italia dal tardo XIV secolo fino all'inizio del XVI, ho avuto modo di confrontare l'evoluzione della scrittura usata in Germania e nell'area ashkenazita, dai documenti più antichi dell'XI secolo alla sua epoca d'oro del XIV-XV. Stavo studiando la bella iscrizione di 36 metri, fatta eseguire nel 1533 con lettere ebraiche alte 40 cm dall'ebraista cristiano il Cardinal Federico Fregoso, nel cornicione della chiesa di Castel D'Alfiolo a Gubbio. Si tratta della più antica iscrizione ebraica di un ebraista cristiano. Questa ricerca mi ha permesso di esaminare molti esemplari in questa bellissima ashkenazita gemmata, che ha in Italia documenti del tardo Trecento nel cimitero ebraico di Venezia, del Quattrocento in un'epigrafe di Fermo e perfino in Sicilia nel Kior di Caltabellotta (vedine lo studio in questo volume), frequente nel Cinquecento nelle splendide epigrafi funerarie dei banchieri ebrei di Bologna, visibile al Museo Medievale. Non è, quindi, solo attestata nella pianura del Po, ma anche in Italia centrale.

Per questa mia indagine ho anche esaminato la grafia delle epigrafi sepolcrali del cimitero ebraico di Worms, e sono rimasto felicemente sorpreso nel vedere la somiglianza fra la scrittura delle più antiche stele funerarie e quelle del prezioso *corpus* dell'Italia meridionale. Ho visto che tutte le epigrafi di Worms del secolo XI e XII, non hanno nulla di ashkenazita, mentre solo con il XIII si inizia a vedere una crescente ashkenazzizzazione della grafia.

Le *masevot* della Germania sono tutte consultabili, nel sito *The Database of Jewish Epigraphy*: <http://www.steinheim-institut.de/cgi-bin/epidat?beg=1050&end=1519&sel>

L'influsso della scrittura vitaliana su quella ashkenazita, non è sfuggito a Malachi Beit-Arié che, nel suo studio *Hebrew Manuscripts of East and West. Towards a Comparative Codicology*, del 1992, alle pp. 29-30 così scrive:

Italian manuscripts, as early as the earliest dated ones of the eleventh century, exhibit distinctive scripts as well as scribal and technical characteristics within the Occidental branch of Hebrew booklore. At the time of formation the Ashkenazic script, particularly in the Rhineland, may have evolved from the Italian type, which most probably was imported by the influential Italian scholars who settled there in the ninth century. At a later stage, it is obvious that Ashkenazic styles of script inspired Italian writings. As from the end of the thirteenth century Italian scripts show an Ashkenazic influence, which later extended to some scribal practices as well, following the massive settlement of German and French Jews in northern Italy at the end of the fourteenth century. The peculiar Italian entity within the Occidental branch must also have been forged by the practices and writing styles of the important Jewish cultural centers of Byzantine southern Italy, which flourished particularly in Apulia since the ninth century. Future study of early undated Italian manuscripts may very well reveal their affinity to the Greek script and Byzantine practices of southern Italy.

Ritornando al munifico volume III della collana *Specimen of Medieval Hebrew Scripts*, de-

¹⁰ M. PERANI, *Federico Fregoso e la più antica iscrizione ebraica di un umanista cristiano a Gubbio (ca. 1533). Esame paleografico e comparativo*, in «Materia giudaica» XX-XXI (2015-2016), pp. 45-110.

dicato allo *Ashkenazic Script*, esso costituisce davvero un prezioso strumento che, con le sue Tavole in cui sono riprodotti i manoscritti affrontate a destra dalle rispettive Tavole con l'elaborazione grafica delle lettere, dei *graphic fillers*, del modo di rendere il tetragramma del nome di Dio, e le informazioni sul manoscritto stesso, saranno di grande utilità allo studioso per datare manoscritti e frammenti di codici ebraici non datati, come quelli che oggi raccoglie e cataloga il progetto europeo *Books within Books*, mettendo altresì le immagini e la descrizione online nel sito: <http://www.hebrewmanuscript.com/>.

Si auspica che possa presto uscire un IV volume dedicato allo *Italian Script*. Non è casuale che sia l'ultimo delle tre grandi tradizioni scrittorie ebraiche dell'occidente, Italiana, Sefardita e ashkenazita. La scrittura della Penisola italiana, sul cui nome gli ebrei giocarono chiamandola in ebraico *I tal Yah* o Isola della rugiada del Signore, è infatti la più difficile da identificare e da differenziare, specialmente dall'ashkenazita, sia perché, come si è detto sopra, la pianura padana, da Venezia a Torino, fino al 1500 di fatto è per cultura e per scrittura ebraica utilizzata, ampiamente e in grande prevalenza ashkenazita, sia perché stiamo cercando di comprendere meglio le sue origini, che risalgono all'epigrafia dell'Italia meridionale e ai manoscritti copiati fra l'XI e il XIII secolo in quelle regioni. Una cosa è certa: stante la confusione esistente sulla identificazione delle quadrate italiane - le semicorsive e corsive sono abbastanza chiare - nella catalogazione, anche fatta dallo Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts di Gerusalemme, c'è stata una ipervalutazione delle grafie ashkenazite a scapito di quelle italiane.

A dare un grande aiuto a questa indagine, sono centinaia di fogli recuperati da legature, che contengono molte Bibbie dell'XI-XII secolo in scritture italiane che non di rado presentano una masora scarna o inesistente e la puntazione dei *nequddot* e *te'amim* del sistema tiberiense esteso, come quella del codice Reuchlin; ma anche fogli e bifogli riusati come legature e smembrati da lessici, libri di preghiere e altri soggetti.

Mauro Perani

DANIÈLE IANCU-AGOU (Sous la direction de), *Pratique médicale, rationalisme et relâchement religieux. Les élites juives de l'Europe méditerranéenne (XIV^e-XVI^e s.)*, Nouvelle Gallia Judaica 9, Les Éditions du Cerf, Paris 2016, ISBN 978-2-204-11323-6.

DANIÈLE IANCU-AGOU, *Régine-Catherine et Bonet de Lattes. Biographie croisée 1460-1530. Draguignan/Aix-en-Provence/Rome*, Les Éditions du Cerf, Paris 2017, ISBN 978-2-204-10428-9.

DANIÈLE IANCU-AGOU, nota storica medievista che ha dato molti e ricchi contributi allo studio degli ebrei di Francia, è Directeur de recherche émérite al CNRS, è stata responsabile a Montpellier dell'Équipe *Nouvelle Gallia Judaica*, e Membre statutaire du Laboratoire d'études sur les monothéismes. Professore associato all'Institut Martin Buber di Bruxelles, è anche membro dell'Académie des Lettres et des Sciences de Montpellier. I suoi campi di ricerca sono stati in particolare gli ebrei e i neofiti nella Provenza medievale del periodo che si estende dal 1460 al 1530, e la prosopografia e la vita culturale delle élites ebraiche provenzali nei periodi 1430-1540. Ha al suo attivo decine di articoli e monografie prestigiose, e l'elenco intero delle sue pubblicazioni può essere consultato in questo sito della Nouvelle Gallia Judaica http://ngj.vjf.cnrs.fr/Bibliographies/biblio_Iancu.htm, in cui sono elencate 147 titoli, benché sia fermo al 2014.

Nel primo volume si offrono nove contributi venuti da un seminario dell'équipe di *Nouvelle Gallia Judaica*, Laboratoire d'Études sur les Monothéismes, tenutosi presso l'Institut Maïmonide a Montpellier nel corso dell'anno accademico 2011-2012 sul tema: *Les élites lettrées juives de l'Europe méditerranéenne (XIV^e-XVI^e siècle)*. Come precisa il titolo, si tratta di élites di medici che erano in rapporto con le università di Montpellier e della Sardegna.

Dopo una premessa della curatrice, il lettore può vedere lo studio di Thomas Gergely su

Juifs et médecins, che l'autore sviluppa con una carrellata che va dalla Bibbia, alla medicina più scientifica ed etica del periodo medievale. Il secondo contributo di Lola Ferre tratta di *The Jews and the Medieval University*, nel quale si illustra la scuola medica di Montpellier e l'emergere della grandi università cristiane del Medioevo: Oxford, Salamanca e Montpellier, mancando curiosamente lo *Studium* di Bologna. Cecilia Tasca, nota studiosa dell'ebraismo della Sardegna, assieme a Mariangela Rapetti, riferiscono delle loro ricerche sui medici ebrei della Sardegna medievale. Segue lo studio di Christophe Vaschalde su *La bibliothèque inventoriée de Salomon Bellaut médecin juif de Trets (v.1350-1419) - L'inventaire en latin*. Lo stesso tema riprende, dal punto di vista del contenuto, Élodie Attia nel suo contributo sull'inventario della biblioteca, eseguito alla morte dello stesso Salomon Bellaut, analizzando in particolare i soggetti contenuti nei suoi libri. Sílvia Planas Marcé studia i libri di Maestro Natan Mossé des Portal, medico ebreo di Gerona nell'anno 1410. Il contributo successivo è quello di Claude Denjean, riguardante le élites ebraiche colte e l'usura nella Corona d'Aragona durante i secoli XIII-XIV, mentre Maurice Kriegel presenta uno studio sulla condanna di Paul de Burgos et Profiat Duran dell'apostasia da parte degli ebrei durante la persecuzione del 1391. Chiude il volume l'interessante contributo di Simon Schwarzfuchs *À propos de deuz Ketoubot provençales*.

Il secondo volume *Régine-Catherine et Bonnet de Lattes. Biographie croisée 1460-1530*, di cui Danièle Iancu-Agou è autrice, tratta di un'epoca d'oro della vita ebraica in Provenza, quando, durante il sec. XV, sotto il re Renato, mentre in Europa esplode l'intolleranza contro gli ebrei, espulsi dalla Francia, poi dall'area tedesca e a fine Quattrocento dalla Penisola Iberica, si vive, al contrario un momento di tolleranza fra ebrei provenzali e il sovrano regnante. I protagonisti della vicenda, esaminati incrociandone le biografie, sono Regina, una ebrea che si convertirà al cristianesimo assumendo il nome di Caterina, il cui primo marito fu Bonnet de Lattes. L'indagine storica dell'autrice è condotta sugli archivi notarili provenzali del periodo che va dal 1460 al 1530, grazie alla sua conoscenza di questo tipo di fonti nelle quali sa muoversi agevolmente. I due protagonisti di questa storia romanzesca, ma reale, erano stati marito e moglie durante gli anni in cui aveva regnato il tollerante re Renato, ma alla sua morte la Provenza è annessa alla Francia e plumbee nubi si accumulano nel cielo, prima solare, della regione: per gli ebrei provenzali inizia la catastrofe e viene imposto il terribile aut aut: conversione o esilio! Per non appesantire questo suo meraviglioso romanzo storico e rendere il testo più fluido per il lettore, l'autrice nella sua premessa informa che ha preferito evitare di porre nelle note a piè di pagina tutte le fonti archivistiche che ha esaminato. Del resto, come ella nota, i suoi studi storici pubblicati la esimono dal riprendere tutti i fatti che caratterizzano il periodo, che semplicemente si riserva di riassumere a grandi tratti di tanto in tanto. Nella prima parte il volume illustra i due anni e mezzo della vita coniugale dei due ebrei protagonisti, mentre nella seconda descrive la loro separazione che li porta Regina-Caterina a vivere da convertita e l'ex marito, Bonnet de Lattes, partito per l'Italia, a raggiungere Roma dove sarà astronomo del Papa. La vicenda è davvero affascinante e certamente susciterà nel lettore la curiosità di arrivare alla fine di due incredibili e interessanti biografie incrociate.

Mauro Perani

PAOLO SACCHI, *Antico Testamento, apocrifi e Nuovo Testamento. Un viaggio autobiografico*, il Pellicano rosso, nuova serie, 230, Morcelliana 2015; Prefazione di Luca Mazzinghi, ISBN 978-88-372-2875-0.

È davvero con grande emozione che ho letto questo volume, inviatomi dall'autore e fregiato da questa sua dedica scritta con inchiostro blu a penna: *A Mauro Perani questo libro di cose fatte, non fatte e da fare, con affetto, Paolo S.* L'emozione deriva dal fatto che, anche se di quasi una generazione successiva a quella di Sacchi, ho fatto in tempo a vivere tantissime cose, fatti, avvenimenti e storie legate agli studi ebraici, a partire dagli ultimi anni Settanta del secolo scorso.

Entrai nel mondo degli studi ebraici italiani, e quindi conobbi Paolo Sacchi, attorno alla data in cui fu siglato l'atto costitutivo di fondazione dell' AISG, avvenuto a Bologna nel 1979 presso il Centro di Documentazione per le Scienze Religiose, di via San Vitale 114, oggi Fondazione per le Scienze Religiose, fondato da Giuseppe Dossetti all'inizio degli anni Cinquanta del secolo scorso. Rivivere, nel racconto di Sacchi, quelle vicende pionieristiche per lo studio dell'ebraismo in Italia, ha suscitato in me sublimi ricordi insieme a dolcissime nostalgie, anche pensando a tanti amici che non sono più su questa terra fra cui Angelo Vivian, Bruno Chiesa, Michele Luzzati per limitarmi a questi tre.

Nella sua Prefazione, Luca Mazzinghi inizia citando un passo importante di Sacchi, che compare alla fine di questo suo volume autobiografico: «La mia vita di studioso, la mia ricerca è partita per caso dallo studio della tradizione del testo dei vangeli e da lì ho vagato nelle culture del Vicino Oriente, sempre più affascinato dalle vicende della spiritualità umana» (p. 5).

Il volume si presenta come una interessantissima autobiografia, che corre parallela alle vicende delle scelte dei campi di studio, legate ai processi ed alla evoluzione degli studi biblici, sia in campo cristiano sia in campo ebraico. Sacchi ha iniziato i suoi studi di critica e storia del testo del Nuovo Testamento all'Università di Firenze con Giorgio Pasquali e poi con Sabatino Moscati, sfociati nella pubblicazione nel 1956 della sua tesi di Laurea *Alle origini del Nuovo Testamento*. Sacchi aveva iniziato a conoscere un cristianesimo primitivo del tutto diverso da quello cristallizzato nel catechismo della Chiesa Cattolica degli anni Quaranta e Cinquanta del Novecento, e questa diversità, che rendeva l'insegnamento di Gesù pienamente comprensibile solo nel contesto del Vicino Oriente antico e del pensiero ebraico che lo aveva generato, incuriosì fortemente Sacchi. Egli inizia a conoscere le scoperte dei rotoli di Qumran e contemporaneamente viene in contatto con Giovanni Pugliese Caratelli. Sacchi è sempre più convinto che il messaggio del Gesù storico può essere compreso solo nel contesto del giudaismo a lui contemporaneo, secondo quanto aveva sostenuto Reimarus. Questa sua prima scoperta troverà la sua espressione nel volume divulgativo *Gesù e la sua gente*, pubblicato nel 2003.

Fondamentale fu per Sacchi anche l'incontro con Franco Bolgiani e l'inizio del suo insegnamento nell'Università di Torino dal 1967. Quello che ha caratterizzato il lungo impegno di Sacchi e che ho sempre molto apprezzato fin dall'inizio del mio incontro con lui e con le sue opere, è stato che mi sembrava l'unico studioso italiano a illustrare la storia del pensiero, delle idee, la loro ricezione e trasformazione da parte di gruppi diversi: una storia che mi ha sempre affascinato fin dagli anni dei miei studi liceali a Mantova, in cui la storia della filosofia e del pensiero mi appassionava. Ricordo quando lessi la sua *Storia del mondo giudaico*, apparsa nel 1976, quante scoperte feci, da lui guidato per mano come Dante da Virgilio nell'aldilà, sulle concezioni dell'ebraismo antico, di quello post-esilico, fino al divaricarsi dell'ebraismo dopo il 70 e.v. nei due grandi fiumi del giudaismo rabbinico e del movimento di Gesù che diverrà il cristianesimo. Sacchi illustrò quelle che risultavano essere due teologie diverse presenti nella Bibbia ebraica: la teologia del patto e la teologia della promessa. Ancora, dimostrò che l'analisi filologica e storica sono possibili anche ad uno studioso cattolico come lui, che non temeva affatto l'analisi filologica e storica dei testi sacri. Ricordo che spesso si chiedeva perché del Nuovo Testamento esista una edizione critica ma non dell'Antico, o Bibbia ebraica. Ovviamente, passato Sacchi dall'interesse sulla storia del testo biblico, alla storia delle idee, vide in Bruno Chiesa, suo discepolo e successore alla cattedra di Ebraico di Torino, il continuatore con i suoi studi e la tesi di natura filologico-testuale sulla Bibbia. Se Chiesa sviluppò il primo interesse di Sacchi, per l'ultimo, ossia l'apocalittica ebraica, fu fondamentale Gabriele Boccaccini, che ne esportò il pensiero negli Stati Uniti alla University of Michigan, ne tradusse in inglese alcune delle opere fondamentali, ne scrisse e pubblicò in inglese di proprie e, con un processo che ha dell'incredibile e che dimostra quanto la lingua sia fondamentale, in meno di una decina di anni fece diventare Paolo Sacchi il *maître a penser* per l'apocalittica giudaica negli USA, nei paesi anglofoni e nel mondo.

Nel 1971 Sacchi pubblica, edito dalle Edizioni Paoline, il suo commento al libro di Qohelet, libro che lo colpì per le sue idee incerte, non chiare, prive di una teologia sicura e indiscussa, che ritenne fossero mirabilmente in linea con ogni esperienza umana, anche del credente, cristiano o ebreo che sia. Per Sacchi il pregio del Predicatore all'assemblea, l'Ecclesiaste, era quello di evi-

denziare all'interno dello stesso vissuto di fede le immancabili *contraddizioni del sistema* stesso. L'ultima area che vide il totale impegno di Sacchi fu quella dell'apocalittica giudaica.

Il volume in esame nasce da una conferenza che il 1 giugno 2012 Piero Coda Preside dell'Istituto Universitario Sophia di Lippiano, chiese a Paolo Sacchi di fare presso questo ente, sul tema *Il mio cammino tra Antico Testamento, Apocrifi, Apocalissi e Vangeli*, che fu pubblicata nel "Giornale di Bordo" 29 (2012), pp. 1-15. Sacchi inizia il racconto dei suoi ricordi con il cap. I *Che fare da grande?* riferendo che da bambino egli voleva da grande essere un fisico astronomico. Nei diversi capitoli che seguono del volumetto, Sacchi nel II ripercorre la storia della sua ricerca, che inizia con il suo incontro con Pasquali e la scoperta che la storia del testo è un aspetto della storia delle idee; nel cap. III racconta il suo incontro con Pugliese Carratelli e la scoperta del fascino della meditazione sullo spirito nella storia delle idee e della cultura. Nel IV tratta del nascere del suo interesse per lo studio delle origini cristiane, grazie all'incontro con Bolgiani, nel V della sua scelta di lavorare e dedicarsi alla critica del testo ebraico, di cui Sacchi avrebbe voluto fare un'edizione critica; nel VI cap. Sacchi narra del suo incontro con Qohelet, che gli aprì nuove visioni e una maturazione maggiore, vedendo che anche in un testo sacro si descrivevano le contraddizioni dell'esistenza umana; nel cap. VII l'autore illustra il suo cammino nello studio del giudaismo, fino alla pubblicazione del suo magistrale *Storia del mondo giudaico*; nel cap. VIII passa a raccontare la sua scoperta e il suo approfondito studio dei cosiddetti Apocrifi dell'Antico Testamento, per passare nel IX all'apocalittica ebraica; nel successivo, il X, narra come si orientò all'interno della letteratura inter-testamentaria, per dire nel cap. XI qual è stato il suo rapporto con l'Antico Testamento. Segue, nel cap. XII, uno che mi ha maggiormente interessato per cari ricordi, la nascita della rivista Henoch, titolo suggerito da Luigi Moraldi, apparsa dal 1979, e nello stesso anno alla costituzione dell'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo. Il cap. XIII è dedicato al Libro dei Vigilanti, Enochismo ed Essenismo; il XIV a gli Apocrifi come libri segreti; il XV alla Sacra Scrittura "canonica" e il segreto; il XVI a Qumran, seguito dal XVII a Gesù e il segreto; XVIII Gesù e l'impuro; XIX Gesù e il patto; XX Oltre i ricordi e oltre il metodo.

Nel capitolo IV Sacchi narra la svolta nella sua vita dovuta all'incontro con Franco Bolgiani, allievo del futuro Cardinale Michele Pellegrino, cattolico praticante e professore ordinario di Storia del Cristianesimo all'Università di Torino. L'autore illustra il suo interesse allo studio delle origini cristiane e il suo primo incarico di docente universitario in quella università torinese. Fu Bolgiani a ottenere dal Ministero un bando per una libera docenza in "Filologi biblica", vinto da Sacchi che prese servizio il 20 novembre del 1967. A questo punto Sacchi narra come durante l'esame, alla presenza di Bolgiani e Pellegrino, egli citò un passo del *Documento di Damasco* (4,21) nel quale si usava Gen. 1,26 "*Maschio e femmina li creò in funzione del matrimonio monogamico e forse anche contro qualunque tipo di seconde nozze*". La proibizione del divorzio difesa da Gesù non era una novità: Gesù si era inserito in una discussione e si era schierato con una parte. Il racconto di Marco di Gesù che è interrogato da un gruppo di farisei che vogliono sapere come la pensa circa il problema del divorzio è confermato dall'esistenza del testo qumranico" (pp. 43-44). Qui mi permetto una osservazione. A volte mi pare che Sacchi parta dal postulato che la migliore visione di fede sia quella cristiana proposta da Gesù; conseguentemente pare quasi che egli apprezzi le fonti esterne agli evangelii che mostrano parziali o piene anticipazioni di questa visione di fede. Ossia se nella Torah c'è il divorzio, tuttavia nel *Documento di Damasco* pare di no, e quindi questo testo vale molto perché è in linea con la visione di fede che sarà meglio formulata da Gesù. Ma allora a determinare il valore dei documenti che si studiano rischia di essere non un esame oggettivo e scientifico dei medesimi, ma la loro affinità o meno con quello che sarà il messaggio di Gesù che non ammette il divorzio e resta il punto fermo di paragone e di norma. Il rischio è che una valutazione di fede individuale sulla migliore religione, quella cristiana, diventi il criterio per valutare il valore dei documenti delle altre tendenze presenti in altri testi del giudaismo.

Un altro esempio si ha quando Sacchi, nel cap. XIV su *Gli apocrifi, libri segreti*, in cui secondo l'autore «apocrifo alle origini era termine positivo, che una tradizione, ovviamente segreta, dava a se stessa. Si trattava di una tradizione cristiana, per la quale la segretezza della trasmissione era garanzia di veridicità» (p. 133); al contrario «I fedeli della Grande Chiesa si appellavano alla tradizione dei vescovi, che era pubblica; i Vangeli della Grande Chiesa erano quelli veri, non

perché ‘avessero ragione’ in base a un’argomentazione, ma perché erano giunti alle varie chiese attraverso una successione chiara, cioè pubblica, e, quindi, controllabile, di vescovi». Anche questa valutazione lascia perplessi: infatti, non credo che a rendere valida una fede o un sistema di valori sia la pubblicità o la segretezza della medesima, ma semplicemente una scelta che è assoluta, nasce da qualche cosa che si radica nel profondo del cuore di una persona e nelle radici della sua educazione. Non esiste una scientificamente e razionalmente concezione religiosa migliore di tutte, a meno che si prenda la propria come criterio di giudizio. Quindi lo studioso delle idee, non dovrebbe lasciar trasparire quali siano a suo avviso le migliori, tantomeno se il criterio di comparazione e di riferimento è la sua fede personale.

Un altro esempio di questo tipo di valutazione è offerto dallo studio dei *Segreti di Enoc* e del *Libro delle parabole*, in cui «il Figlio dell’uomo (in Enoch) suggerisce l’esistenza di un rapporto col Figlio dell’Uomo dei Vangeli, così questo sacerdote Melchisedec ... ricorda idee dell’*Epistola agli Ebrei*» (p. 129). Inoltre, nel *Libro delle parabole* «si parla con insistenza del giudizio di Dio, non sulla base della Legge, ma dell’amore per il prossimo ... Enoc, dunque, nella tradizione enochica è solo un rivelatore, non un salvatore... Enoch rivela l’esistenza in cielo di un personaggio già attivo in favore dei giusti su questa terra, destinato ad essere il giudice del Grande Giudizio e di fatto il vero Messia di Israele superumano come è detto esplicitamente in 1H (LP) 48,10 e 52,4» (ivi). Alla fine del capitolo Sacchi conclude: «Ma ha un senso la rivelazione di un bene eterno, senza indicare una via per arrivarci? Che senso può avere una rivelazione di salvezza riservata solo ad alcuni e quindi segreta?» (p. 130), dove pare sottinteso che la soluzione di questo non senso sia il messaggio di Gesù, Messia sovrumano che non solo offre la salvezza a tutti, ma indica anche il modo di arrivarci. Di questo stesso tenore è una delle riflessioni di chiusura del volume, nelle quali Sacchi, dal puro studio scientifico delle idee, passa ad un esame della loro evoluzione, lasciando comunque trasparire abbastanza chiaramente quale per lui sia l’evoluzione più riuscita e il compimento migliore. Ci si chiede: rispetto a che cosa? Scrive infatti l’autore: «I rabbini dei primi secoli cristiani penseranno a un Dio che farà un conto fra opere buone e opere cattive, che è l’adattamento del principio di Ezechiele alla nuova realtà dell’uomo la cui vita non finisce con la morte! Prima dei rabbini i qumranici pensarono alla salvezza eterna come atto di pura grazia divina. Paolo pensò a una salvezza per fede. Gesù, nell’interpretazione di Giovanni evangelista, prese su di sé il peccato del mondo» (pp. 195-196).

Ad ogni modo, questo gusto personale di ritenere lo sviluppo cristiano il migliore, alla fine resta nella lecita convinzione di Sacchi e non lede affatto la sua analisi degli altri movimenti, così come non toglie nulla al grande contributo che Sacchi ha dato allo studio delle radici ebraiche del cristianesimo. Se oggi noi conosciamo molto di più del contesto in cui nacque il cristianesimo è certamente anche grazie a Paolo Sacchi e alle stupefacenti descrizioni che egli propose per primo del concetto di puro e impuro, come forze ed energie che possono favorire l’uomo, ma anche annientarlo.

A Paolo Sacchi va riconosciuto il merito di aver sentito l’esigenza di fare anche per la Bibbia ebraica un’edizione critica del testo. Ha inquadrato correttamente lo studio e la comprensione del cristianesimo, all’interno del contesto giudaico, ripulendolo dalle incrostazioni e appesantimenti di duemila anni, specialmente del II millennio e.v. Ha mostrato come il cristianesimo si radichi nel clima apocalittico e messianico che caratterizzò gli ultimi secoli prima dell’era volgare; ha spiegato per primo il senso di puro e impuro nel Levitico e, se oggi noi abbiamo acquisito questo tipo di approccio e di conoscenze, lo dobbiamo ampiamente al suo costante, pionieristico e continuo lavoro. A Paolo, ormai non lontano dai novant’anni, lunga vita e serenità.

Mauro Perani

**Finito di stampare nel mese di agosto 2017
da ABC Tipografia, Sesto Fiorentino (FI)**