



Materia giudaica

Rivista dell'associazione italiana
per lo studio del giudaismo

VII/2 (2002)



Giuntina

I due fascicoli della presente annata sono stati pubblicati con un contributo del Dipartimento di Storie e Metodi per la Conservazione dei Beni Culturali dell'Università di Bologna, sede di Ravenna, dell'Area della Ricerca della sede centrale dell'*Alma Mater Studiorum* di Bologna, nonché del Pro-rettore per le sedi di Romagna il Prof. Paolo Pupillo e del Dr. Emilio Ottolenghi.

QUOTE ASSOCIATIVE dell' AISG

Tutti coloro che non hanno ancora provveduto a pagare la quota associativa dell' AISG per l'anno 2003, che ammonta a Euro 50 per i soci ordinari e Euro 25 per i soci aggregati, possono farlo tramite un versamento sul nuovo c/c postale n. 36247666, intestato a: Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo, c/o Dip.to di Conservazione dei Beni Culturali, via Degli Ariani 1, 48100 Ravenna. Lo stesso n. di conto 36247666, intestato all' AISG, funge anche da c/c bancario su cui versare un bonifico tramite banca, indicando le seguenti coordinate: codici ABI 07601 e CAB 13100.

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

PRESENTATION OF THE NEW CATALOGUE

HEBREW MANUSCRIPTS IN THE BIBLIOTECA PALATINA IN PARMA,
JERUSALEM 2001,

PARMA, NOVEMBER 11 2001, SALA MARIA LUGIA

HEBREW MANUSCRIPTS AND THE SINGULARITY OF THE COLLECTION OF THE
BIBLIOTECA PALATINA IN PARMA*

Hebrew manuscripts are medieval artifacts, «briefcases of wisdom», according to a metaphor of the Spanish Hebrew poet Moses Ibn Ezra, produced by the Jewish people. Like all other medieval books, they performed the same magnificent role as did later printed books, propagating texts and knowledge, preserving cultural continuity over far-removed areas and periods. They distributed the many-faceted Hebrew and Jewish literature, such as biblical, legal, liturgical and philosophical texts, as well as scientific, mostly translated works in medicine, mathematics and astronomy. They introduced new ideas and inspired intellectual and social changes. Like Latin, Greek, or Arabic scribes, Hebrew scribes transmitted the verbal records of their civilization by reproducing texts and shaping their forms in the ages before printing. They were instrumental agents of cultural evolution, revival and rupture.

But medieval pre-printing manuscripts are not just vehicles of verbal records. They are also cultural artifacts, physical, visual and figurative objects, which display technical practices, calligraphic and artistic skills and mirror the intellectual activity and interests of the society of their time and region of production. Like all other medieval hand-produced books Hebrew manuscripts are also complex pre-industrial products, combining, coordinating and reflecting diversified components and considerations in the process of their production – technological, aesthetic, economic and social; they involved craftsmanship and artistry, variety of techniques, shapes and elaborate designs, script and illumination.

* We are indebted to the Associazione degli Amici dell'Università Ebraica di Gerusalemme, which organized in Parma the presentation of the new catalogue realized thanks to Vigevani Fund, for its courtesy to permit us to publish the lectures delivered on this occasion by Malachi Beit-Arié and Benjamin Richler.

Hebrew hand-produced books are cultural artifacts produced by a religious, ethnic and cultural *minority*. Yet, the extraordinary historical circumstances which dispersed the Jewish communities around the Mediterranean basin and further eastward, northward and westward, interweaving them within various civilizations, religions, and cultures, and transplanting them within others, have made Hebrew manuscripts significant and valuable for the study and history of the handwritten book in all other civilizations around the Mediterranean in general.

Flourishing or impoverished, secure or oppressed and harassed, small and large Jewish communities were spread out over the Middle Ages from central Asia in the east to England in the west, from Yemen and North Africa in the south to Germany and central and eastern Europe in the north, embraced by the great civilizations of Islam and Christianity, the Latin West, the Byzantine East, and many other minor cultures, languages and scripts. Notwithstanding their firm adherence to their unique religion, language, culture and customs, their self government and educational system, they were strongly influenced by the surrounding societies and shared with them not only goods, tools, crafts and techniques, but also literary styles, aesthetic values, philosophical theories and principles and calligraphic fashions. The mobility of individual Jews, by choice or by economic necessity, and of entire communities by force, made them agents of cross-cultural contacts and influences and intercultural confrontations.

Despite the adoption of the spoken languages of their accommodating societies in everyday life, the wide use of Greek by Hellenized Jews in late antiquity, the extensive employment of Arabic as the main written language in countries under Muslim rule, and later, to a much lesser extent, the application of European vernacular languages in their literature, the Jews have always remained loyal to their own script. Jews have adhered to their Semitic national

writing, rendering in it not only literary texts and documents written in the Hebrew language, but also other borrowed languages, including the European ones, in transcription.

To be sure, Jews in late antiquity in the East and until the ninth century in the West did employ other scripts, particularly Greek, but almost only for their non-book records. The surviving tomb stones show that at the beginning of the Middle Ages Hebrew gradually replaced Greek and Latin in Christian countries, and since the central Middle Ages European Jews have used the Hebrew script exclusively for their epigraphic writings, as for literary texts and documents. Charters and deeds of financial and property transactions between Jews and Gentiles preserved in England from the late twelfth century until the expulsion of the Jews in 1290, and in Christian Spain, mainly Catalonia, from the eleventh century, not only demonstrate the adherence of the Jews to their script and language, but reflect their lack of knowledge of Latin. These records are always bilingual and bi-scriptual. The detailed document is written in Latin, accompanied sometimes by a duplicate record, but usually by a shorter version, or just an endorsement, or even only a signature, in *Hebrew*.

Learned Jews in medieval Christian Europe apparently never employed the Latin script, nor did they use the Latin language in Hebrew transcription. On the other hand, since the eleventh century Jews did employ occasionally and in the late Middle Ages more extensively, the vernacular languages of their environments, transcribing them in Hebrew characters: Old French, Provençal, Catalan, Castilian, Spanish and, of course, Italian, Greek and particularly German were assimilated by the Jews and incorporated into their Hebrew written texts, but *always* rendered in Hebrew transcription.

Thus, Jews in the East and the West, and since the ninth century rather exclusively, utilised the Hebrew script for written communication, documentation, legal proceedings and particularly for writing their literature and disseminating it, mainly in Hebrew, but also in other languages, especially Arabic. This remarkable phenomenon, together with the vast territorial dispersion of the Jews, turned a minor marginal script and book craft into a culturally

rather major one. From the viewpoint of extent and diffusion, the Hebrew script was employed in the Middle Ages over a larger territorial range than the Greek, Latin or Arabic scripts, as Hebrew manuscripts and documents were produced within and across all these and other script zones.

The humble «empire» of this marginal Hebrew script and book craft naturally encompassed diversified regional shapes, types and styles of the common script, book technology and the scribal practices involved in its production. Medieval Hebrew books shared the same script, but were divided by different geo-cultural traditions of fabrication, design and writing modes, strongly influenced by contacts with local non-Jewish values and practices. Hebrew manuscripts indeed present a solid diversity of well differentiated script types, technical practices, and scribal designs, moulded by the different places where they were made. Moreover, they also bear witness to the mobility of Jewish scribes and copyists, who crossed political frontiers and cultural borders, carrying with them their native scripts and scribal traditions, cultural heritage and artistic influences, and introducing them into other areas. Systematic study of all the extant dated medieval Hebrew manuscripts has revealed that about one fifth of them were written by immigrant scribes. In certain areas and periods the portion of immigrant scribes was much more, like 15th-century Italy, where half of the manuscripts were written by immigrant scribes, who retained their native type of script while inevitably adopting local technical practices.

A striking illustration of these intricate circumstances of the employment of the Hebrew script and Jewish cross-cultural mobility is to be found in a copy of a Hebrew prayer-book, produced in the twelfth century, or earlier, perhaps in Germany, and kept now in Oxford. On two pages which were left blank, a Jewish creditor living in England recorded payments made to him at the end of the twelfth century by various Englishmen, including three bishops. What is striking is that the records were written by the owner of this prayer-book of apparently German rite in *Arabic*, rendered in *Hebrew* characters, in a Spanish-Andalusian type of script! This manuscript, which mirrors the

vicissitudes of unstable Jewish existence and demonstrates the complexity of Hebrew manuscripts, is the only document in Arabic in medieval England.

More than 70,000 handwritten Hebrew books have survived to this day. They are kept in some six hundred national, state, public, municipal, university and monastic libraries and private collections all over the world. In addition, some 150,000 fragments of medieval manuscripts were preserved in the Cairo Genizah, in a store room for worn-out books in the Ben Ezra synagogue in old Cairo. In recent years numerous remains of medieval European Hebrew manuscripts are being recovered in Italian archives, where sheets removed from disbound manuscripts were used as register covers. These manuscripts, which survived only from the ninth century on, reflect the Jewish verbal culture in its diversified aspects. They include not only biblical, talmudic and halakhic texts, but also secular literature and sciences.

This quantity of surviving Hebrew medieval books represents of course a very small portion of the entire book production of the Jewish people, which due to its communal or private system of education was most probably generally literate. The loss of most of the manuscripts was not the consequence of historical conditions alone. Hebrew books were not only destroyed or abandoned through wanderings, emigration, persecution, pogroms and expulsions, or confiscated and set on fire in Christian countries, but were foremost worn out by use. Unlike Latin, Greek and, to a certain degree, Arabic books, they were preserved neither in royal or aristocratic collections, nor in monasteries, mosques, religious or academic institutions, but were privately produced and owned for practical use, consultation and study. The discovery of the Cairo Genizah provided us with a tangible sample of the extent of book consumption among medieval Jews. The bulk of the fragments was stored over a period of about 250 years, between 1000 and 1250, and constitutes the remains of some 30,000–40,000 books which were used, worn out and discarded by *one* sector of *one* Jewish community – important as it was – in *one* city alone.

Among the hundreds of collections of surviving Hebrew manuscripts in the world, only the collections of some dozen libraries are regarded as major collections, both in quantity, by containing at least several hundreds manuscripts, and in quality, by having important and rare copies in all the areas of Jewish textual creativity and old, precious and aesthetically designed written books. Those libraries are found in the major libraries of Oxford, Paris, London, Vatican, St Petersburg, Moscow, Cambridge, New York, Berlin, Jerusalem and – Parma. If I am asked to rank the major collections of Hebrew manuscripts in the world both by their size and their textual and material importance and also according to the extent of their use by scholars, I would without any hesitation rate the De Rossi collection of the Biblioteca Palatina in Parma, as the most important collection in the whole world, together with the collection kept in the Bodleian Library of Oxford.

The remarkable collection assembled by the Orientalist and the Hebrew scholar Giovanni Bernardo De Rossi, who held the chair of Oriental languages at Parma University from 1769 until 1834, was purchased in 1816 by the Duchess of Parma, Maria Luisa and presented to the Palatina Library. Maria Luisa further enhanced the Hebrew manuscript collection by later purchasing of another, smaller collection. Thus, the combined scholarship of Giovanni De Rossi and the cultural aspiration of Maria Luisa have made Parma, of all places, and its Biblioteca Palatina the most important site for Jewish cultural heritage, the guardian of one of the two most important collections of Hebrew manuscripts world-wide, a Mecca for thousands of scholars and students in Jewish studies. The supremacy of the Palatina Hebrew manuscripts in the study of the various aspects of the Jewish literature and history can be clearly measured and proved by simply counting the overwhelming number of times Parma manuscripts are cited, referred to and published in scholarly journals and books. The superiority of the De Rossi collection is manifested both by its contents which covers most of the facets of Jewish creativeness, from illuminated bibles to philosophy and medicine, and by its physicality – the excellent state of the manuscripts, their diversified origins

of production (mainly from all over Europe – Spain, Germany, France, and of course Italy, much less from other regions), and their richness in providing precise copying dates not to be found in any other collection.

The singularity of the Palatina Biblioteca for scholars is rooted not only in its Hebrew manuscripts, but also by its most cooperative and supporting librarians and kind staff. For many years anyone who made the trip from many countries to consult some of the famous Hebrew manuscripts in Parma experienced the remarkable assistance and enthusiastic support of Nice Ugolotti, a legend among scholars and students using Hebrew manuscripts all over the world, who turned the library into a haven for these users.

As you are shortly going to hear from Mr. Richler, most of the new catalogue was prepared in Jerusalem while using microfilms of the collection. I was lucky that my task in the project – palaeographical description and identification of the manuscripts – requires working on the original books in the Palatina. For five years I

spend a month each year in Parma examining hundreds of manuscripts each time. But I could not have achieved it without the excited cooperation of the library's staff. First, I should like to thank Dott. Leonardo Farinelli, the Director of the library, who warmly welcomed the project. Nice Ugolotti, in charge of the Hebrew collections in the Library, organised the continuous supply of the manuscripts, provided professional assistance and solved all the mysteries with regard to the callmarks of de Rossi's and other collections. Thanks to Anna Maria Zanichelli (†) and Lauretta Campanini, librarians in charge of the *Sala di consultazione* and its generous and efficient staff, particularly Angela Mutti who devotedly, intelligently and gently supplied the manuscripts and all our needs.

Malachi Beit-Arié,
Head of the Hebrew Palaeography Project
The Hebrew University of Jerusalem,
P.O.B. 34165, Jerusalem 91341 – Israel
e-mail: beitarie@vms.huji.ac.il

SUMMARY

More than 70,000 handwritten Hebrew books have survived to this day. They are kept in some six hundred national, state, public, municipal, university and monastic libraries, and private collections all over the world. These manuscripts, which survived only from the ninth century on, reflect the Jewish verbal culture in its diversified aspects. Without any hesitation the De Rossi collection of the Biblioteca Palatina in Parma is the most important collection in the whole world, together with the collection kept in the Bodleian Library of Oxford. The superiority of the De Rossi collection is manifested both by its contents covering most of the facets of Jewish creativeness, from illuminated Bibles to philosophy and medicine, and by its physicality – the excellent state of the manuscripts, their diversified origins of production (mainly from all over Europe – Spain, Germany, France, and of course Italy, much less from other regions), and their richness in providing precise copying dates not to be found in any other collection. Author's task in the catalogue was the palaeographical description and identification of the manuscripts.

KEYWORDS: Survived Hebrew manuscripts; De Rossi Collection; its Singularity.

ON EDITING THE CATALOGUE OF THE HEBREW MANUSCRIPTS IN PARMA

When I first visited the Biblioteca Palatina in 1984 in order to choose manuscripts to be exhibited in Jewish National Library the following year, I was, of course, enthused to be able to examine at first hand so many ancient, beautiful and important manuscripts, but I was especially moved every time I saw, on the slips or forms that are inserted into every manuscript, the names of those who had read the manuscript before me. Many of those were famous scholars, Solomon Buber, Abraham Epstein and others. Many of the manuscripts had not been consulted for decades, some for over a hundred years. It seemed a shame that so few scholars had come to Parma to study these important manuscripts. On the other hand, any student of medieval Jewish texts encounters hundreds of citations of Parma manuscripts and countless publications based on texts in the Biblioteca Palatina. How did these scholars read the manuscripts if they had never visited Parma?

In 1961, a few years after the Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts (IMHM) was established in Jerusalem, all the Hebrew manuscripts in the Palatina library were microfilmed for the Institute. It now became more practical to visit the Institute in Jerusalem where one may consult microfilms of manuscripts from over 600 collections and at one sitting compare texts from manuscripts in Parma with those in manuscripts from London, Paris and New York, than to undertake journeys to all the corners of the world. Furthermore, the Institute offered a card catalogue (now available on the computer as well) arranged by authors and titles much more detailed and easier to search than the catalogue written in Latin by De Rossi. It was no wonder that most scholars who wished to consult Hebrew manuscripts in the Palatina collections came to Jerusalem rather than to Parma.

The collection of Hebrew manuscripts in the Palatina is certainly one of the most important in the world. It is not the largest collection in Europe, its 1600 Hebrew manuscripts make it

the fifth largest, but in the number of early medieval European manuscripts it probably ranks among the top three. For over a century and a half, all the academic world knew of the contents of the manuscripts was drawn from the catalogue De Rossi published in 1803 and the ones Perreau edited towards the end of the 19th century, about 150 manuscripts not described by De Rossi.

Taking into account the limited bibliographical resources De Rossi had at his disposal in the early 1800's one cannot but admire the catalogue he produced. But in the 200 years that have passed since the publication of the De Rossi catalogue so much has transpired in Jewish studies, so many texts have been edited, so many more bibliographical tools are now available that De Rossi's catalogue no longer suffices. Furthermore, few Judaica scholars command a mastery of Latin, the language De Rossi used for his catalogue. The catalogue itself is out of print and inaccessible to most researchers. Clearly, the time had come for a new catalogue of the Palatina Hebrew manuscripts to be compiled.

When, in 1992, the Vigevani trust decided to fund the compilation of a new catalogue of the Parma Hebrew manuscripts, it was almost taken for granted that the catalogue would be compiled in Jerusalem. All the manuscripts were available on microfilm at the IMHM. Only at the Institute was it possible to compare the Parma manuscripts with other manuscripts from all over the world. The JNUL where the Institute was housed offered the cataloguers as large and complete a collection of Hebraica and Judaica that could be found anywhere. Experts in special fields of research were available for consultation when difficulties arose in cataloguing unknown texts. In fact, no other alternative was even considered. By fiat the task of compiling the catalogue was thrust upon the staff of the IMHM.

Before the catalogue could be edited a number of decisions had to be made. First of all we had to decide in which the language to write the catalogue. The options were Hebrew, Italian, or English. Hebrew would serve Israeli scholars and Rabbinical students, but would make the catalogue inaccessible to researchers in other fields who would need to consult it from time to time. Italian, on the other hand, would make it inaccessible to most Judaica scholars. English, to the dismay perhaps of most continental Europeans, has become the closest alternative to a universal language and seemed to be the most logical choice. The fact that English was the mother tongue of the person chosen to be editor of the catalogue was not an obstacle, to be sure. The choice then fell, almost without considering the other options on English, but in order to make the catalogue accessible to some degree to those whose knowledge of English was meager (mainly the Rabbinical students mentioned before) we decided to quote the titles and authors in Hebrew as well, as much as possible. The other alternative, a catalogue with full descriptions in both English and Hebrew, would prove unwieldy and much too costly.

Having decided on the language we now had to decide on the arrangement. Catalogues of manuscripts are generally arranged either by the library call number or shelf-mark, or by subject matter. We decided that a catalogue arranged by subject would best serve the potential reader. The subject matter of the manuscripts in the Palatina collections is quite varied. Of course there are a great number of Bible manuscripts, De Rossi began his collection of manuscripts purchasing Bible manuscripts for his studies of Biblical texts and was a professor of Hebrew philology and Bible. The library also has sizeable volumes of liturgical manuscripts and quite a few volumes on Jewish religious laws (*Halakah*), all subjects the layman would expect to find in a collection of Hebraica. Surprising, perhaps, for the uninitiated, is the number of manuscripts in fields of study not generally associated with Jewish studies. Some tend to equate Jewish studies with subjects taught in *Yešivot* or rabbinical seminaries and envision the typical medieval Jewish scholar as a figure straight out of *Me'ah Še'arim* or *Fiddler on the Roof*. But

the number of manuscripts in the Palatina library dealing with philosophy, mainly Aristotelian or translations of works by Averroes, science, medicine and polemics (written by Jews who were thoroughly familiar with the New Testament texts) proves how false that stereotype is.

How much detail should be included in the description of a manuscripts? Some catalogues provide only minimal information limiting entries to a few lines providing only titles and authors and little more. Other catalogues give long quotations from the text, full bibliographies concerning the author and the works included in the manuscripts. In this catalogue, which includes almost 1600 entries on close to 700 pages, it was decided to limit the bibliography mainly to publications based on Parma manuscripts or to obscure or recently published articles or monographs. Our assumption was that there are now so many tools available to the researcher – encyclopedias and comprehensive subject catalogues as well as the ever-expanding internet and on line catalogues – that it would be redundant to pad the catalogue with bibliographies concerning every name or title mentioned.

One section of the catalogued posed a particular problem. How detailed would our description of liturgical manuscripts be? Almost every one of the 250 prayer books included dozens or even hundreds of different prayers or *piyyuṭim* (liturgical poems). Some of these pieces appear in most of the manuscripts, others are quite rare and some are unique, copied only in one manuscript. Some compositions are not found anywhere else, neither in manuscripts nor print, and exist only in a single copy in the Biblioteca Palatina. One of the options we considered was to make a list of all the *piyyuṭim* in all the manuscripts. It would be a very extensive list, probably over a hundred pages long, and, in the end, not very practical. Consider the index of *piyyuṭim*: some entries would record 60 or 70 manuscripts containing that text – not a pretty sight. One idea that we contemplated was not to print the list of *piyyuṭim*, but to publish it in electronic form on a CD that would be distributed with the catalogue. This seemed to be a good idea and we began to implement it and hired a few people to list the

piyyuṭim in a few manuscripts. Unfortunately, we soon learned that the task was much more complicated and time-consuming than we thought. In order to record all of the tens of thousands of *piyyuṭim* we would have to employ experts in Hebrew liturgy and find a budget to cover the cost. We soon abandoned the project after cataloguing 2 or 3 manuscripts and decided that we would record in the catalogue only rare or unusual *piyyuṭim* and prayers or those that are included in places where we would not expect to find them. Even this limited selection added many pages to the catalogue. The list of *piyyuṭim* and poems in the index includes over 1000 compositions, many of them copied in five or six or more manuscripts. This «small» selection of *piyyuṭim* will prove very valuable to researchers of Hebrew liturgy. One of the major sources for the study of Hebrew liturgy is Leopold Zunz's *Literaturgeschichte der Synagogalen Poesie* published almost 150 years ago. Zunz listed thousands of liturgies but did not record their source. Israel Davidson's four-volume comprehensive bibliography of Hebrew poems and *piyyuṭim* lists hundreds of unpublished works recorded only in Zunz's publications. Now, with the aid of the index to *piyyuṭim* in the catalogue of the Biblioteca Palatina, it is possible to identify the sources of many, if not most of these works.

One of the more bizarre problems we encountered in the project concerned the pagination of the manuscripts. One does not describe a book in a catalogue without listing the number of pages. Many of the manuscripts in the Palatina and in other libraries as well include several different bibliographical units, different works or treatises copied together in the same volume. It is imperative to list the pages on which each work is copied. However, when the manuscripts in the Palatina were microfilmed most of them were not paginated. The pages or folios did not bear numbers. No one had written page numbers in the manuscripts. The photographer decided to use an automatic counter on his camera. Automatically, every frame or picture on the film was numbered. However, this system is not accurate. If the first frame, numbered one, is not the first page in the manuscript or if the photographer skipped some blank pages or filmed a page twice, then the

counter number is not accurate. Only after the manuscripts were microfilmed, were all the manuscripts in the collection foliated in the Palatine Library. In addition to describing the paleographical and codicological features of the Palatine manuscripts, Prof. Beit Arié and his assistants had to compare every folio number in the catalogue with the actual folio numbers in the manuscripts.

This catalogue was not compiled from a *tabula rasa*. De Rossi's catalogue was its cornerstone and much of his learning and intuition is included in our catalogue. During the past two centuries hundreds of manuscripts have been edited or described in scholarly publications and after the manuscripts were microfilmed for the IMHM 40 years ago the staff of the Institute has described most of the manuscripts and refined and redefined its descriptions over and over. Many, perhaps most of the manuscripts were described in the IMHM by Ephraim (Franciszek) Kupfer, a Holocaust survivor whose remarkable memory retained every iota of learning from his studies in Yeshivot in Poland (he was ordained a rabbi by one of the leading rabbis of Poland at the age of 14). For over two decades he catalogued and published studies of Hebrew manuscripts in the IMHM and most of the descriptions of Rabbinic, halakhic and Talmudic manuscripts in this catalogue are based on his pioneering work.

Our main task in compiling this catalogue was to collect, organize and edit all this information about the Parma manuscripts. Nevertheless, there remained hundreds of manuscripts that had never been fully and accurately described and it was left to the staff that prepared this publication to complete the work. In preparing this catalogue we were able to identify many authors and titles for the first time and to include masses of new, unpublished information. In closing, we will bring a few examples.

The author of Cod. Parm. 3465, a manuscript in the Stern collection acquired years after the De Rossi's death, described in the catalogue by Pietro Perreau as an anonymous philosophical commentary on the Pentateuch was iden-

tified by the editors of the present Catalogue. The beginning of the manuscript, where, presumably, the author may have identified himself is missing. The anonymous author quoted his teacher, Ḥasdai Crescas several times. We found that Mattathias ha-Yitzhari, the 14th cent. Spanish-Jewish author of a commentary of which only the beginning is extant in a private collection in Jerusalem, also quoted the same Crescas as his teacher. A comparison of the few pages that are common to both manuscripts shows that Yitzhari is the author of the Parma manuscript as well. We can now add a new work to the rather meager opus of Yitzhari's known books.

Cod. Parm. 1896. On ff. 108r-148v some anonymous sermons are copied. The sermon for Rosh ha-Shanah is identical to the one in the printed sermons of Joshua ibn Shuaib and the opening of the sermon for the Giving of the Law is similar to the opening of the one for Shavuot in the edition, thus it is probable that most of the sermons on these folios are by ibn Shuaib. Most of them were never published. In one of the sermons an interesting passage is quoted from an otherwise unknown sermon preached by Asher b. Jehiel (Rosh) in the year 5070=1309/10 in which the leaders of the Jewish community in Spain are criticized for not participating in rituals during services in the synagogue.

Cod. Parm. 2666 is collectanea of works in Spanish written in Hebrew letters. The manuscript was described by De Rossi near the end of his catalogue, together with a few other Spanish manuscripts in Latin and Hebrew letters, as a collection of philosophical and scientific works (manuscript *Hisp.* 5). De Rossi did not list the titles of the treatises in the manuscript. The editors of the catalogue are not especially fluent in Spanish and their knowledge of Spanish literature is meager. Nevertheless we realized that the manuscript included important texts. With the aid of an American expert in medieval Spanish, Prof. Charles Faulhaber, we were able to identify or describe all the texts in

the manuscript. We discovered that the scribe, writing in Spain around 1460-1475, copied several well-known Spanish literary works, among them *Vision Deleytable* a universal encyclopaedia by the converso Alfonso de la Torre, composed around 1450 and *La Danza General de la Muerte*, the Spanish version of the «*Danse Macabre*». Both works present variant readings from the published editions. The manuscript also includes epigrams from the works of Seneca, Spanish-Hebrew glossaries of philosophical terms and a poem in Spanish possibly composed by a Spanish Jew. The manuscript is incomplete. An owner listed all the works it originally included, all of them copies of Spanish books by non-Jewish writers. In addition to shedding light on the reading habits of the anonymous 15th century Spanish Jew who commissioned this manuscript this codex will undoubtedly prove to be very valuable for the study of medieval Spanish and its pronunciation.

Finally, we should like to point out a connection between the De Rossi Collection and the Vigevani family discovered during the preparation of this catalogue. One of the manuscripts, Parm. 1800 [De Rossi 99], belonged in the 15th century to David Aaron b. Isaac Vigevano of Mantua, perhaps an ancestor of the present-day Vigevani family.

In closing we are honoured to take this occasion to thank the Amelia Valenti Vigevani Fund for its generous donation, which proved to be the impetus for producing this catalogue. Without this donation, it is doubtful if anyone in this generation would have undertaken the immense project of describing the huge and invaluable collection of the Biblioteca Palatina di Parma.

Benjamin Richler
 Institute of Microfilmed Hebrew
 Manuscripts,
 Jewish National and University Library,
 POB 34165 Jerusalem 91341
 e-mail: benjaminr@savion.huji.ac.il

SUMMARY

The collection of Hebrew manuscripts in the Palatina is certainly one of the most important in the world. It is not the largest collection in Europe, its 1600 Hebrew manuscripts make it the fifth largest, but in the number of early medieval European manuscripts it probably ranks among the top three. The editors of the new catalogue, as far as its language is concerned, opted for English, but they decided to quote the titles and authors in Hebrew as well. The new catalogue, which includes almost 1600 entries on close to 700 pages, was not compiled from a *tabula rasa*. De Rossi's catalogue was its cornerstone. Many, perhaps most of the manuscripts were described by Ephraim (Franciszek) Kupfer in the Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts. Nevertheless, there remained hundreds of manuscripts that had never been fully and accurately described and it was left to the staff that prepared this publication to complete the work. In preparing this catalogue the editors were able to identify, for the first time, many authors and titles and included masses of new, unpublished information.

KEYWORDS: Hebrew manuscripts; Palatina Library new catalogue; methodology followed.

LE DESCRIZIONI DEI MANOSCRITTI EBRAICI DELLA BIBLIOTECA PALATINA DI PARMA
ANTERIORI AL NUOVO CATALOGO

Con questo catalogo finalmente termina un'attesa di un evento che, per gli ebraisti e per i bibliotecari, durava almeno dalla metà dell'Ottocento: la descrizione della più ricca collezione di manoscritti ebraici custodita in Italia e di una collezione che nel mondo è una delle più importanti. Finora, senza ricordare le edizioni dei testi conservati nei manoscritti, le loro riproduzioni e gli studi ad essi dedicati, per una nuova catalogazione erano stati compiuti solo i tentativi parziali che qui di seguito vengono elencati.

Dopo De Rossi, che nel 1803 pubblicò in tre volumi il catalogo della sua collezione (*MSS. Codices Hebraici Biblioth. I. B. De-Rossi accurate ab eodem descripti et illustrati*), il maggior contributo all'illustrazione dei manoscritti è stato recato da Pietro Perreau (Piacenza 1827-Parma 1911), dal 1860 conservatore della collezione derossiana e dal 1876 al 1888 direttore dell'allora Biblioteca Nazionale di Parma. Per la sua bibliografia cfr. Umberto Cassuto, *Gli studi giudaici in Italia negli ultimi cinquant'anni*, «Rivista di studi orientali» 5 (1913), pp. 17-183: 138-143.

La descrizione che Perreau fece dei mss. De Rossi 1378-1430 non catalogati dallo stesso De Rossi fu tradotta in tedesco, ampliata e pubblicata da Moritz Steinschneider: *Hebräische Handschriften in Parma, nach Mittheilungen des Abbé P. Perreau von M. Steinschneider. III. Artikel*, «Hebraeische Bibliographie» 10 (1870), pp. 96-104; 12 (1872), pp. 31-37, 53-57, 104-120. In precedenza la descrizione dei mss. De Rossi 1384 e 1390 era apparsa nella sezione non ebraica della rivista «Jeschurun» 6 (Bamberg, 1868), pp. 49-62, 169-184.

La descrizione (*Hebräische Handschriften in Parma. Nach Mittheilungen von P. Perreau. I. Artikel: Die alte Sammlung*) di 29 manoscritti (su 32) dell'antica collezione parmense fu pubblicata nel volume 7 (1864), pp. 66-68, 114-118, della stessa rivista.

La descrizione (*Hebräische Handschriften in Parma. Nach Mittheilungen von P. Per-*

reau). II. Artikel. *Neuere Erwerbung*) della collezione Stern-Bislichis fu pubblicata nel volume 7 (1864), pp. 118-120, 134-136, e 8 (1865), pp. 26-30, 62-69, 95-103, 122-125, 146-150, della stessa rivista.

La traduzione italiana della descrizione di due di queste tre collezioni apparve, in forma semplificata rispetto all'originale tedesco, sempre ad opera dello stesso Perreau, nel *Catalogo dei codici ebraici della Biblioteca di Parma* che fu pubblicato nel fascicolo II dei *Cataloghi dei codici orientali di alcune biblioteche d'Italia stampati a spese del Ministero della Pubblica Istruzione*, Firenze, Le Monnier, 1880, pp. 111-197. Questo catalogo comprende tre sezioni: I. *Codici ebraici derossiani non descritti dal De Rossi*, pp. 111-152 [mss. De Rossi 1378-1432]. II. *Codici non derossiani*, pp. 153-194 [Collezione Stern-Bislichis]. III. *Appendice. Altri codici ebraici entrati nella Parmense posteriormente all'anno 1846*, pp. 195-197 [n. 1-9]. Manca, come si può notare, la descrizione dei 32 manoscritti dell'antica collezione.

Perreau, inoltre, descrisse in modo dettagliato il contenuto di dodici manoscritti nelle sue *Correzioni ed aggiunte al catalogo derossiano* che apparvero a puntate nelle due serie (1876-77, 1877-82) del «Bollettino italiano degli studii orientali».

Altre correzioni ed aggiunte al catalogo De Rossi furono fatte dai seguenti studiosi:

Leopold Zunz, *Die hebräischen Handschriften in Italien, ein Mahnruf des Rechts und der Wissenschaft*, Berlin, W. Adolf & Co., 1864 (= *Gesammelte Schriften*, 3, Berlin, Louis Gerschel Verlagsbuchhandlung, 1876, pp. 5-13).

Abraham Berliner prima nella rubrica *Hebräische Handschriften in Parma* di cui apparve solo la prima puntata nella rivista «Hebraeische Bibliographie» 14 (1874), pp. 60-61, poi in una serie di notizie sotto il titolo complessivo *Aus den Bibliotheken Italiens* apparve nel «Magazin für jüdische Geschichte und Literatur» 1 (1874) e 2 (1875), *passim*, infine nel suo brevissimo saggio *Ein Gang durch die*

Bibliotheken Italiens. Vortrag, gehalten im Sefath-Emeth-Verein von A. B., Berlin, Julius Benzian, 1877, pp. 34. Queste notizie sono state ristampate nei suoi *Gesammelte Schriften*, 1 (*Italien*), Frankfurt a. M., Verlag J. Kauffmann, 1913, pp. 3-154; cfr. l'indice dei mss. alle pp. 233-234 s. v. Parma.

Carlo Bernheimer, *Paleografia ebraica*, Firenze, Leo S. Olschki ed., 1924, pp. 269-289.

Poi, tralasciando i numerosi studi dedicati a singoli manoscritti e le edizioni critiche per le quali vari testi sono stati utilizzati, fra le opere che hanno contribuito a migliorare la descrizione dei cataloghi del secolo scorso e a far conoscere la collezione ebraica di Parma, si segnalano solo il catalogo della mostra dei manoscritti ebraici decorati che è stata organizzata a Milano nel 1966; il catalogo della mostra che si è tenuta a Gerusalemme nel 1985 presso la Jewish National and University Library; il repertorio delle *Haggadot* miniate redatto nel 1973 da Mendel Metzger e lo studio *Libri e scrittori nella Roma ebraica del Medioevo* eseguito da Giulio Busi nel 1990.

La formazione della collezione ebraica è stata ricostruita da Giuliano Tamani nel 1967 nel contributo *I manoscritti ebraici della Biblioteca*

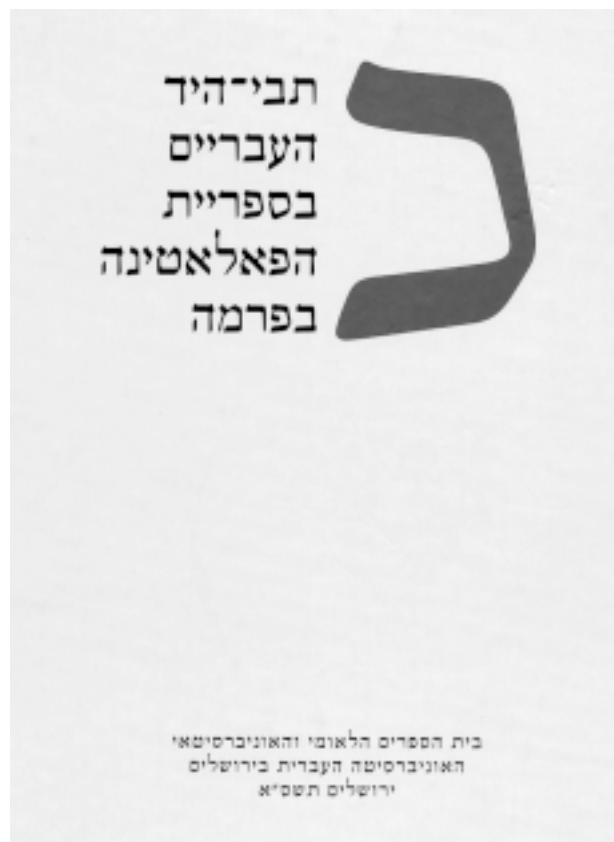
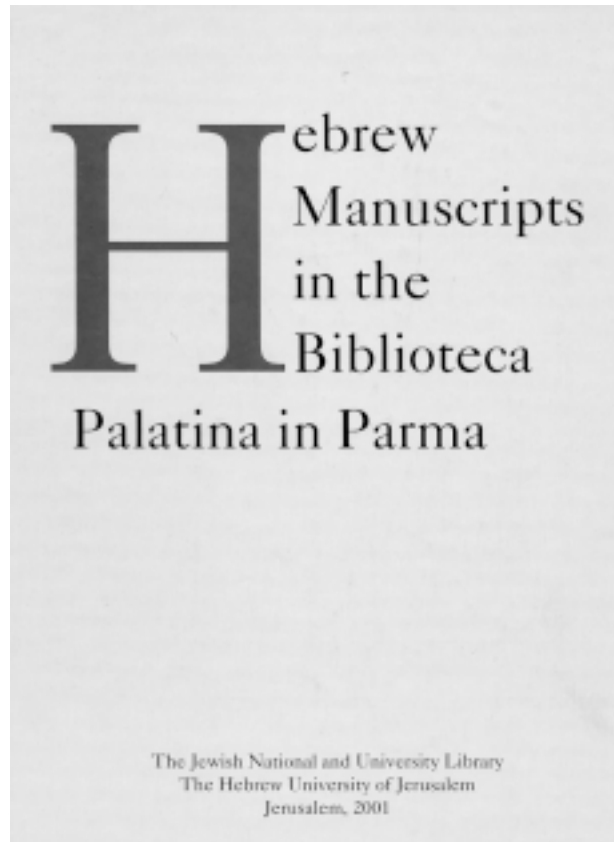
Palatina di Parma, in *Studi sull'Oriente e la Bibbia offerti al P. Rinaldi nel 60° compleanno da allievi, colleghi, amici*, Genova, Editrice Studio e Vita, 1967, pp. 201-226: 201-207. Allo stesso Tamani si deve anche la compilazione dei seguenti inventari: *Inventario dei manoscritti ebraici di argomento medico della Biblioteca Palatina di Parma*, «La Bibliofilia» 69 (1967), pp. 245-276; *Elenco dei manoscritti ebraici e decorati della "Palatina" di Parma*, *ibid.*, 70 (1968), pp. 39-136; *Manoscritti* [copiati e conservati in Emilia-Romagna], in *Arte e cultura ebraica in Emilia-Romagna*, a cura di Simonetta M. Bondoni e Giulio Busi, Rimini, Luisè ed., 1987, pp. 415-464; e, in collaborazione con Mauro Zonta, *Aristoteles Hebraicus. Versioni, commenti e compendi del Corpus Aristotelicum nei manoscritti ebraici delle biblioteche italiane*, Venezia, Supernova, 1997.

Giuliano Tamani
Dip.to di Studi Eurasiatici
Università Ca' Foscari di Venezia
San Polo 2035,
I-30125 Venezia
e-mail: tamani@unive.it

SUMMARY

After the De Rossi catalogue (1803), the most important contribution to the description of the Parma Hebrew Manuscripts collection was given by Pietro Perreau (Piacenza 1827-Parma 1911). Other corrections and additions to the De Rossi catalogue were made by: Abraham Berliner (in 1874 and 1875), Leopold Zunz (1876), Carlo Bernheimer (1924). Other significant contributions to the cataloguing of the Parma collection were given by the catalogue of the exhibition of illuminated manuscripts from Palatina (Milan 1966), by that of the exhibition of Parma manuscripts (Jerusalem, JNUL 1985); by the inventory of illuminated *Haggadot* compiled in 1973 by Mendel Metzger, and by Giulio Busi (1990). The formation of the Hebrew collection of Parma was reconstructed in 1967 by Giuliano Tamani, the author as well of many inventories of manuscripts kept in the Palatina.

KEYWORDS: Hebrew Manuscripts; Parma Collection; History of its cataloguing.



Le due copertine con il titolo in inglese ed ebraico del nuovo catalogo dei manoscritti ebraici della Biblioteca Palatina.

IL NUOVO CATALOGO DEI MANOSCRITTI EBRAICI DELLA BIBLIOTECA PALATINA
DI PARMA, JERUSALEM 2001

Hebrew Manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma. Catalogue. Edited by B. Richler. Palaeographical and Codicological Descriptions by M. Beit-Arié, Jerusalem, The Hebrew University of Jerusalem – The Jewish National and University Library, 2001, mm. 370 x 200, pp. XXX, 574, 36 in ebraico, 16 tavole a colori, 32 tavole b./n.

Dopo diversi anni di intenso lavoro è finalmente apparso il nuovo catalogo di una delle collezioni di manoscritti ebraici più importante del mondo: quella conservata presso la Biblioteca Palatina di Parma. È difficile aggiungere nuove informazioni, dopo i tre interventi che precedono quello presente. Per questo mi limiterò a fare qualche osservazione sul nuovo catalogo. Innanzitutto occorre dire che si presenta in maniera egregia già al primo impatto visivo: bella e robusta rilagatura, con una grafica del titolo di copertina di effetto, dove una grande H in rosso, iniziale della prima parola del titolo «Hebrew», funge da lettera capitale che spicca sulle altre parole in marrone chiaro, quasi evocando lo stile tipico dei copisti. Il volume, che presenta anche un frontespizio in ebraico, consta di 574 pagine in inglese, con parti in ebraico nella descrizione dei manoscritti, e di 36 pagine in ebraico, l'indice dei titoli, dei *piyyuṭim* e dei poemi e quello onomastico.

Il lettore si imbatte all'inizio del volume in tre prefazioni: la prima della Direttrice della JNUL all'epoca della stampa del catalogo, Sara Japhet, la quale illustra l'impegno combinato di diverse persone ed enti che hanno reso possibile la realizzazione di questa importante opera. I due teams che da anni studiano e catalogano i manoscritti ebraici sparsi in tutte le collezioni del mondo sono quello dello Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts (IMHM), diretto da Benjamin Richler, editore del catalogo, e quello dello Hebrew Palaeography Project (HPP), diretto da Malachi Beit-Arié, istituti entrambi annessi alla JNUL, e il secondo pure collegato alla Israel Academy of Sciences and Humanities. Beit-Arié ha curato la descrizione codicologica e paleografica dei manoscritti della Palatina, in un lavoro di esame *de visu* dei manoscritti, condotto

nel corso di alcuni anni grazie a periodi di lavoro a Parma, servendosi del formidabile strumento degli *SfarData*, un database computerizzato che contiene tutti i dati relativi a circa ottocento variabili codicologiche e paleografiche, realizzato dallo HPP nel corso di oltre trent'anni.

Ma questa grande impresa non sarebbe stata possibile senza il considerevole fondo costituito dalla donazione Vigevani, fatta dalla vedova all'Università Ebraica di Gerusalemme. Compiuta l'impresa pluriennale di questo moderno catalogo, grazie a questi fondi è già stata stipulata dalla JNUL una convenzione con la Biblioteca Apostolica Vaticana per la compilazione del catalogo anche di questa considerevole collezione ebraica, e Beit-Arié verrà nei primi mesi del 2003 a Roma per lavorare a questo nuovo catalogo.

Segue una prefazione di Leonardo Fari-nelli, Direttore della Biblioteca Palatina di Parma, il quale menziona i vari contributi alla catalogazione del fondo ebraico della Palatina e al suo aggiornamento, in particolare quello compiuto dagli studi di Giuliano Tamani, quasi cento anni dopo il catalogo di Perreau (1880).

L'ultima prefazione è quella di Beit-Arié, l'unico co-autore del catalogo che ha esaminato tutti i manoscritti ebraici del fondo Derossiano *in situ* nel corso di stages invernali a Parma compiuti fra il 1994 e il 1998. Le identificazioni paleografiche da lui compiute riguardano i materiali scrittori, il formato dei manoscritti, l'area presumibile di produzione, la data esplicitamente indicata o supposta della copia e il tipo di grafia usata dallo o dagli scribi. Beit-Arié ha cercato anche di offrire una specie di stratigrafia dei singoli codici, nella misura del possibile, identificando il lavoro di più mani così come quello di copisti di epoche più tarde che hanno scritto aggiunte o commenti. Nel caso di

manoscritti diversi rilegati assieme, essi sono stati descritti separatamente, mentre nel caso che i fogli di manoscritti cartacei presentassero delle filigrane, si è tentata una identificazione o l'indicazione delle più simili, presenti nel repertorio di C.M. Briquet. Come ho già osservato, Beit-Arié si è servito del database *SfarData*, uno strumento formidabile che contiene tutte le variabili quantitative codicologiche relative alle caratteristiche tecniche, fisiche, scribali e testuali, oltre alla possibilità di visualizzare a computer le immagini digitalizzate di tutti, o quasi tutti i manoscritti datati conservati nelle biblioteche di tutto il mondo. In questo senso, scrive Beit-Arié: «The catalogue of the renowned Parma collection is the first catalogue of any medieval manuscript collection, as far as I know, in which palaeographical assessment of production area and period were based extensively on a computerized database of codicological variables of almost all the dated manuscripts» (p. X). Nella terzultima riga un piccolo refuso è sfuggito nell'espressione *Sala de consultazione*, invece che *di*.

A questo punto segue l'indice del catalogo, dal quale appaiono i soggetti in cui sono stati raggruppati i manoscritti; essi sono: Bibbia, Midrash, Talmud, Halakah, Liturgia, Qabbalah, Filosofia, Letteratura morale, Omiletica, Polemica, Poesia, Filologia, Scienza, Medicina e, infine, Varia.

Gli indici posti alla fine del volume sono particolarmente utili per rendere agevole la consultazione di questa miniera di dati; essi riguardano: persone, censori, soggetti, località, manoscritti datati, manoscritti miniati, indice dei manoscritti appartenenti ad altre biblioteche e menzionati nel catalogo. Di particolare utilità risultano le varie concordanze: quella fra il numero di inventario dei manoscritti parmensi, il numero dei precedenti cataloghi e quello del nuovo catalogo; la concordanza fra i numeri del catalogo De Rossi, il numero d'inventario e quello del nuovo catalogo; infine, la concordanza dei numeri della collezione Stern con quelli d'inventario, con quelli del catalogo di Perreau e con quelli del nuovo catalogo.

Dopo l'indice, segue l'introduzione del curatore Benjamin Richler, il quale elenca le varie fasi di catalogazione di questa collezione: da quello del De Rossi, a quello dei manoscritti non provenienti dalla sua collezione, catalogati

da P. Perreau e G. Tamani. Richler passa poi ad illustrare la struttura tipo di una scheda. Essa contiene come prima informazione gli *Headings*: ossia, il numero progressivo del nuovo catalogo, fra parentesi quadre, seguito dal numero di inventario della Biblioteca Palatina, seguito a destra dal numero di catalogo del De Rossi. Quindi nella scheda si descrive il *contenuto*: ossia il titolo in inglese ed ebraico. Segue una *descrizione fisica* del manoscritto: caratteri codicologici e paleografici, numero dei fogli o delle pagine, materiale del manoscritto (pergameneo, cartaceo o misto), misure in millimetri del codice, luogo e data di produzione, se non presenti, indicati come probabili; nome dello scriba e del committente e brevi dettagli su eventuali miniature o decorazioni. Quindi si indica, quando nota, la *provenienza* del manoscritto: possessori precedenti, note di possesso, a cui sono aggiunte, quando presenti, le sottoscrizioni dei censori. Noto con piacere che è stata recepita la correzione da me suggerita del luogo di provenienza di Girolamo da Durazzano, e non Durallano, località inesistente, ma che quasi tutti i bibliofili usavano, scusati dal fatto che effettivamente nella grafia di questo censore la *zeta* assomiglia molto ad una *elle* (ne ho parlato nel mio studio: *Confisca e censura di libri ebraici a Modena fra Cinque e Seicento*, in M. Luzzati, cur., *L'Inquisizione e gli ebrei in Italia*, Bari 1994, pp. 287-320). A questo punto è fornita una breve *Bibliografia* nella quale si indicano le edizioni solo nel caso in cui siano basate su manoscritti parmensi, o ne abbiano collazionato le varianti, oltre all'indicazione di precedenti cataloghi in cui il manoscritto è stato illustrato.

Richler afferma di aver adottato per la traslitterazione il sistema seguito dalla *Encyclopaedia Judaica*, mentre i nomi biblici sono resi secondo l'uso standard dell'inglese, e quelli non biblici sono trascritti. Segnalo qualche piccola disomogeneità, perché oltre al corretto *Katan* (vedi numeri di catalogo 804-819) diverse volte l'aggettivo è scritto *kattan* (p. 161, n. di catalogo 741: *Mo'ed Kattan* per il trattato talmudico). Occorre dire che il catalogo, all'apertura della pagina, si presenta davvero bello e chiaro da consultare: l'uso dei grassetto per l'intestazione delle schede e per i titoli sono efficaci, così come la bella font David scelta per l'ebraico.

In conclusione, si tratta di un bellissimo catalogo, frutto della accumulazione del lavoro

di generazioni di bibliofili, bibliografi e catalogatori, con una notevole mole di dati nuovi, di nuove opere identificate e di tutto quello che si sa su ogni manoscritto, compresi i preziosi riferimenti bibliografici.

Se mi è permesso di toccare un piccolo neo, vorrei segnalare la resa della toponomastica italiana, che costituisce sempre un punto debole nei cataloghi curati da studiosi israeliani, o comunque non italiani. Già ho notato molti errori nell'indicazione dei nomi di luogo indicati nella mostra della raccolta di *Ketubbot* posseduta dalla JNUL e messa da poco in rete; le correzioni sono state accolte con piacere ed applicate. Anche in questo libro ci sono imprecisioni nei nomi di luoghi, e mi riferisco a quelli italiani, scorrendo l'*Index of Hebrew Place Names* alle pp. 26 e 36 della sezione ebraica, alla fine del volume. I nomi di luogo vengono dati in ebraico e in ordine alfabetico, con accanto la resa in italiano o nelle altre lingue. Così il sesto nome sotto la *alef* è reso «Ostiana» invece del corretto «Ostiano» in provincia di Cremona. «Butrio» è forse da correggere in «Buttrio» (Udine), «Castel Franco» va scritto tutto attaccato, e in Italia ne esistono almeno sei, ma forse non ci sono elementi sufficienti per identificare di quale fra essi si tratti. «Mondovì» va scritto con l'accento sulla *i*, mentre «Cotignola» va probabilmente corretto in «Cotignola» in provincia di Ravenna e vicina a Lugo. Anche di «Rivarolo» ce ne sono almeno quattro: for-

se si tratta di quello Mantovano? Ma certamente, queste inezie, peraltro facilmente evitabili se solo si facessero leggere le bozze dei nomi italiani a un italiano, non sminuiscono di nulla la bellezza e l'importanza di questo splendido catalogo, che diventerà una fonte imprescindibile di informazioni e una miniera di dati per chiunque voglia studiare qualche manoscritto di questa meravigliosa collezione.

Ad abbellire ulteriormente il volume ci sono 16 splendide tavole a colori a piena pagina, con alcune delle più belle miniature presenti nei manoscritti ebraici della Palatina, e 32 tavole b./n. Non ci resta che ringraziare tutti coloro che hanno reso possibile questa impresa davvero imponente: dalla famiglia Vigevani, che ha destinato un notevole lascito ad imprese tanto importanti e durature; a tutti coloro che hanno passato mesi e anni nella preparazione del testo; certo Malachi Beit-Arié che ha messo a nostra disposizione la sua esperienza e l'impegno di diversi mesi passati alla Palatina e Benjamin Richler; a quest'ultimo va il merito della redazione e della compilazione dei dati, che gli ha richiesto uno sforzo davvero molto grande, del quale è giusto che gli venga reso merito, con spirito di sincera riconoscenza.

Mauro Perani
Dip.to di Conservazione dei Beni Culturali,
Università di Bologna, sede di Ravenna,
via Degli Ariani 1, I-48100 Ravenna
e-mail: perani@spbo.unibo.it

**CONFERIMENTO DELLA
LAUREA *AD HONOREM*
IN CONSERVAZIONE DEI BENI CULTURALI**

A

COLETTE SIRAT E MALACHI BEIT-ARIÉ

**RAVENNA, 19 OTTOBRE 2002
SALA DEL CONSIGLIO COMUNALE**

LAUDATIO DI COLETTE SIRAT E MALACHI BEIT-ARIÉ

Colette Sirat e Malachi Beit-Arié hanno dato un contributo di fondamentale importanza allo studio del manoscritto ebraico medievale e, grazie ai loro lavori, condotti in stretta collaborazione fin dalla metà degli anni Sessanta, hanno stabilito insieme le basi della *Codicologia* e della *Paleografia ebraiche* come discipline dotate di statuto scientifico. Possono pertanto, ben a ragione, esserne considerati i fondatori. Questa considerazione rende per me quanto mai pertinente di tessere una *laudatio* unica per illustrare i meriti dei due candidati, pur sottolineando anche i contributi specifici di ciascuno di loro al progresso delle Scienze dei Beni Culturali.

COLETTE SIRAT, dopo aver collaborato tra il 1956 e il 1963 con Georges Vajda per l'elaborazione di un nuovo catalogo dei manoscritti ebraici conservati presso la Bibliothèque nationale di Parigi, nel 1965 ha fondato e diretto fino ad oggi, il Comité de Paléographie hébraïque presso l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes del Centre National de la Recherche Scientifique di Parigi. I suoi studi fondamentali sulle scritture ebraiche l'hanno indicata come meritevole di essere, dal 1969 ad oggi, Directeur d'Études di *Paléographie hébraïque médiévale* presso l'École Pratique des Hautes Études della Sorbona, IV sezione.

I suoi interessi scientifici possono essere identificati in tre campi di ricerca:

1. Il primo è quello della *Paleografia ebraica* del Medioevo; ad essa mi dedicherò più ampiamente.

2. Il secondo ambito di ricerca è quello relativo alla *filosofia ebraica medievale*, campo nel quale ha prodotto un magistrale manuale che, dopo l'originale francese, apparso a Parigi nel 1983, è stato tradotto in ebraico, inglese, italiano, ungherese e, nel corrente anno, anche in russo. Il suo approccio alla filosofia ebraica medievale si basa sull'idea di uno «scambio globale» fra comu-

nità diverse. A dimostrare questa idea Colette Sirat ha preparato, con la collaborazione di alcuni colleghi, un volume in corso di stampa, dedicato al metodo di lavoro di Levi ben Gershon o Ghersonide (Provenza 1288-Francia 1344) visto alla luce del pensiero della Scolastica.

3. Il terzo campo di indagine può essere identificato nello studio della scrittura in generale. Ad esso Colette Sirat ha dedicato il suo ultimo lavoro che a ragione si può considerare il suo *opus magnum* ossia il volume *A History of Writing and the Writing Hand*, di imminente pubblicazione, nel quale studia gli aspetti materiali, sociali, psicologici e personali delle scritture, dal cuneiforme ai geroglifici egiziani, dall'aramaico all'ebraico, dal greco al latino e all'arabo, estendendo la sua indagine diacronica dalle origini ai nostri giorni.

Ma veniamo ai suoi studi sul manoscritto ebraico.

Come ho già riferito, Colette Sirat ha il merito di aver proposto nel 1964 e costituito nel 1965, in collaborazione con Malachi Beit-Arié, il *Comité de Paléographie Hébraïque* sorto con l'appoggio del menzionato Institut de Recherche et d'Histoire des Textes del CNRS di Parigi, nonché della Israel Academy of Sciences and Humanities di Gerusalemme. Questo importante progetto, nel corso di vent'anni, ha pubblicato per la prima volta l'intero *corpus* dei manoscritti ebraici datati e localizzati, conservati nelle biblioteche di Francia e di Israele, fornendo per la prima volta agli studiosi un repertorio di riproduzioni in grandezza originale dei *facsimilia* dei manoscritti copiati dal sec. XII al 1540. Non abbiamo, infatti, alcuna documentazione di manoscritti ebraici fra quelli scoperti a Qumran, sulle rive del Mar Morto, e quelli più antichi giuntici dal Medioevo avanzato, con un vuoto di ottocento anni. Si tratta della serie dei *Manuscripts médiévaux en caractères hébraïques portant des indications de date jusqu'à 1540*, apparsa fra il 1972 e il 1986; essa costituiva il primo prezioso e indispensabile strumento per

rendere possibile la datazione dei manoscritti ebraici non datati, basata sulla comparazione paleografica. Colette Sirat ha esaminato *in situ*, in diverse collezioni europee, una mole considerevole di manoscritti ebraici, raccogliendone su schede cartacee tutti i dati codicologici e paleografici, successivamente computerizzati a Gerusalemme nel programma *SfarData* a cui mi riferirò più estesamente in seguito.

L'approccio scientifico allo studio della produzione del manoscritto ebraico e alla caratterizzazione delle sue grafie, secondo la loro distribuzione diacronica e geo-culturale, hanno costituito la base per la nascita della paleografia ebraica come scienza.

Dal 2000 Colette Sirat è responsabile della *Series ebraica* dei *Monumenta Palaeographica Medii Aevi*, di cui ha curato, con Malachi Beit-Arié ed altri collaboratori, i tre volumi finora pubblicati dei *Codices hebraicis litteris exarati quo tempore scripti fuerint exhibentes* pubblicata a Turnhout da Brepols e apparsi rispettivamente nel 1997, 1999 e 2002. Questi monumentali volumi *in folio* presentano i *facsimilia* non più solo dei manoscritti ebraici datati conservati nelle biblioteche di Francia e di Israele, come il primo repertorio, bensì le riproduzioni in formato originale di quelli conservati nelle collezioni di tutto il mondo.

Le sue pubblicazioni, costituite da moltissimi articoli e diversi libri, hanno fissato la metodologia e lo statuto scientifico per lo studio del manoscritto ebraico medievale e delle sue scritture, e costituiscono i manuali indispensabili per studiosi e studenti. Grazie alle sue indagini, condotte in collaborazione con Malachi Beit-Arié, è stato possibile a questo pionieristico *Comité de Paléographie Hébraïque*, sorto dalla collaborazione paritetica dei due centri menzionati di Gerusalemme e Parigi, accumulare una quantità incredibile di dati relativi a tutte le variabili codicologiche e paleografiche documentate nei manoscritti ebraici datati e localizzati. Ciò ha reso possibile la costituzione di una banca dati che è divenuta uno strumento formidabile per lo studio delle grafie ebraiche e della loro evoluzione fra i secc. IX e XVI, nonché per datare i manoscritti privi di *colophon* o di data, fra cui le diverse migliaia di *disiecta membra codicum* rinvenuti negli archivi europei, in particolare i circa 8.000 fogli, bifogli e frammenti di manoscritti ebraici in pergamena

scoperti negli archivi della nostra penisola, dove nella seconda metà del Cinquecento e nel Seicento essi vennero smembrati e reimpiagati come legature di libri e registri.

Colette Sirat ha integrato lo studio della scrittura ebraica all'interno delle diverse civiltà in cui essa è fiorita (si veda il suo volume *Écriture e civilisation* del 1976), mostrando, al contempo, l'influsso esercitato sulle scritture ebraiche dalle scritture delle diverse culture in cui esse si sono sviluppate: dall'influsso delle caroline sulle grafie ebraiche usate dai copisti in Italia, a quello del gotico sulle grafie dell'area ashkenazita; da quello dell'arabo sulle grafie dei copisti ebrei fiorite nell'area sefardita, all'influsso del greco sulle scritture ebraiche dell'area greco-bizantina.

Vorrei menzionare, per concludere, un piccolo ma significativo episodio occorso alla candidata nella nostra città. Nel 1984, Colette Sirat venne a visitare Ravenna. Trovandosi al Museo Nazionale, il suo occhio attento si fermò su un collo d'anfora esposto in una vetrina, recante l'iscrizione *Shalo(m)*, preziosa testimonianza della presenza ebraica a Ravenna nel sec. V, di cui prima d'allora nessuno si era accorto. Si trattava infatti di un'anfora prodotta nel Vicino Oriente, da dove era stata portata qui a Ravenna come contenitore di olio o vino *Kasher* per gli ebrei allora residenti in città. Nella quasi totale assenza di documentazione di scritture ebraiche per questi secoli, anche le tre lettere dipinte sul collo di quell'anfora, che ho scelto come immagine per il convegno sui beni culturali ebraici in Italia celebrato in questa città nel 2001, rivestivano una notevole importanza.

Per il contributo fondamentale che ha dato al loro sviluppo come discipline scientifiche, Colette Sirat può a ragione essere considerata fondatrice della codicologia e della paleografia ebraiche.

MALACHI BEIT-ARIÉ ha costituito come scienza la Codicologia ebraica, stabilendone le basi metodologiche e sviluppando al tempo stesso lo studio della codicologia comparata, nonché della trasmissione dei testi durante il Medioevo. Assieme a Colette Sirat, egli ha fondato nel 1965 la sede gerosolimitana del summenzionato *Hebrew Palaeography Project*. Adottando un approccio quantitativo ben prima che la codicologia quantitativa fosse introdotta nello studio della

paleografia latina, il progetto ha esaminato e registrato *in situ* tutte le caratteristiche visibili e quantificabili di natura fisica, tecnologica, scribale e grafica, nonché le variabili di tutti i manoscritti ebraici medievali datati e databili sparsi per le biblioteche di tutto il mondo. Fin dall'inizio degli anni Settanta del Novecento, Malachi Beit-Arié iniziò a costituire un pionieristico database codicologico di tutte le caratteristiche preventivamente rilevate in dettagliati questionari cartacei, esaminando *in situ* 6.000 manoscritti, e 10.000 considerando i microfilms. Egli ha messo a punto un elaborato programma computerizzato di reperimento, catalogazione e collegamento dei dati, che ci permette di effettuare ricerche illimitate, raggruppando i dati per caratteristiche e compiendo analisi statistiche di circa ottocento variabili codicologiche, oltre alla ricerca di dati numerici e testuali ed alla possibilità di visualizzare sullo schermo l'immagine di ogni manoscritto. Questo database ed il suo sistema di reperimento ed elaborazione dei dati è un risultato scientifico e metodologico davvero unico. Grazie ad esso si può ad esempio visualizzare l'elenco e i dati di tutti i manoscritti datati impostando la ricerca per copista, per luogo o anno di copia, per committente, per tipo di scrittura, per tipo di rigatura e foratura, per disposizione del testo, e altre peculiarità codicologiche o grafiche, per censore. La sua capacità globale ed esaustiva di documentazione e di sfruttamento dei dati complessivi relativi a tutti i manoscritti ebraici datati in nostro possesso, fanno di questo database uno strumento sicuro per valutare la collocazione cronologica e la provenienza geo-culturale dei manoscritti non datati, sulla base di combinazioni di una serie di variabili comuni. Questo programma computerizzato di gestione dei dati relativi ai manoscritti ebraici medievali datati e localizzati, noto col nome di *SfarData*, ha dimostrato la sua capacità come uno strumento indispensabile per delineare la tipologia della produzione del libro ebraico durante il Medioevo, permettendo indagini di vasta prospettiva sui vari aspetti della produzione del libro, rendendo possibile uno studio comparato dei codici latini, greci, arabi ed ebraici.

L'impressionante accumulazione di dati e lo sviluppo di un sofisticato sistema di ricerca, rafforzato da una solida base teoretica e metodologica, ha permesso a Malachi Beit-Arié di delineare una tipologia diacronica del codice

ebraico, illustrandone le caratteristiche codicologiche e delineando la storia dell'evoluzione dei manoscritti vergati in caratteri ebraici e delle loro grafie quadrate, semiquadrate, semicorsive e corsive. Le identificazioni paleografiche del nuovo catalogo della importante e consistente collezione di manoscritti ebraici della Biblioteca Palatina di Parma, da poco apparso a Gerusalemme alla fine del 2001, sono state eseguite da Malachi Beit-Arié con l'ausilio di questo database, e lo stesso si dica per il nuovo catalogo del fondo ebraico della Biblioteca Apostolica Vaticana, al quale il candidato sta ora lavorando.

In decine di volumi e molti articoli, Malachi Beit-Arié ha arricchito gli studi giudaici di una nuova disciplina e di una nuova metodologia di indagine computerizzata. Egli ha illustrato la vitalità dell'analisi archeologica dei manoscritti ebraici, dimostrando in maniera sicura, come le grafie di questi manoscritti riflettano spesso l'origine degli scribi e non la loro area di produzione, in conseguenza dell'ampia diaspora degli ebrei nei paesi dell'oriente e dell'occidente, ed alla loro notevole mobilità, dovuta sia a costrizione sia a libera scelta. Al contrario, le consuetudini codicologiche degli scribi immigrati, riflettono le caratteristiche dell'area di esecuzione della copia, dove gli amanuensi si procuravano il prezioso supporto scrittorio pergameneo. Malachi Beit-Arié ha gettato nuova luce sul grado di alfabetizzazione degli ebrei, sui modi in cui i testi medievali furono trasmessi e sul ruolo giocato dagli scribi e dai copisti nel riprodurre, curare e presentare i testi.

Dato che i codici ebraici furono prodotti all'interno di diverse civiltà, – cristiano-latina, greco-bizantina e arabo-islamica – Malachi Beit-Arié ha sempre contestualizzato i suoi studi sulle consuetudini codicologiche attestate nei manoscritti ebraici all'interno del più vasto panorama di quelle dei manoscritti latini, greci ed arabi. Egli è stato un pioniere nel promuovere uno studio comparato della cultura del codice, dedicando un libro specifico alla codicologia comparata.

Grazie agli studi di Malachi Beit-Arié, la codicologia e la paleografia ebraiche, pur essendo scienze molto giovani rispetto alla codicologia e paleografia latine e greche, hanno ora a disposizione un formidabile strumento computerizzato di elaborazione dei dati, che può ben servire da modello alle prime. La paleografia greca e latina,

a motivo della più accelerata e frequente evoluzione delle grafie nel corso del tempo, sono in grado di datare i manoscritti con un margine cronologico abbastanza ristretto, mentre la paleografia ebraica deve spesso accontentarsi di datare le scritture con oscillazioni temporali assai più ampie, a motivo della forte conservatività delle grafie usate dai copisti, a volte apparentemente identiche anche a distanza di uno o due secoli. Oggi tuttavia, grazie alla messa a punto del database *SfarData*, questo margine si è notevolmente ristretto.

Il candidato ha inoltre contribuito in maniera decisiva al suo campo di indagine, curando la pubblicazione dei *facsimilia* in un primo volume di tutti i manoscritti datati vergati in scritture orientali e yemenite apparso a Gerusalemme nel 1987; in un secondo volume, dei manoscritti vergati in scritture sefardite, da poco apparso nella stessa città nell'estate di quest'anno.

Il candidato è curatore assieme a Colette

Sirat della *Series ebraica dei Monumenta Palaeographica Medii Aevi*, più sopra ricordata.

Fino agli anni Sessanta del secolo scorso, prima che, grazie ai suoi studi, Malachi Beit-Arié fissasse le fondamenta della codicologia e della paleografia ebraiche come scienze, lo studio del manoscritto ebraico si limitava alla raccolta di illustrazioni di codici datati e all'accumulo di dati, presentati senza alcuna metodologia scientifica, in maniera empirica e asistemica. Egli, assieme a Colette Sirat, ha dato statuto scientifico a queste discipline, e può quindi ben a ragione essere definito il fondatore della codicologia e della paleografia ebraiche.

Con questa cerimonia, si stabilisce un'asse ideale che unisce Gerusalemme a Parigi, passando per Ravenna, quasi ad evocare la diagonale che delimita la vasta regione della diaspora ebraica occidentale e a sancire il vincolo culturale che unisce la città santa per tre religioni alle due università più antiche del mondo: quelle di Bologna e di Parigi.

Laurea *ad honorem* a Colette Sirat e Malachi Beit-Arié



Colette Sirat (a sinistra) e Malachie Beit-Arié mostrano il diploma di laurea in Conservazione dei beni culturali.



I due laureati *ad honorem* con il loro presentatore Mauro Perani.

A PROPOS DE L'ECRITURE HEBRAÏQUE

Les manuscrits en caractères hébreux ont une longue histoire: par manuscrits j'entends tout ce qui fut écrit en lettres hébraïques quel qu'ait été le matériel utilisé (pierre, bois, ostracon, papyrus, parchemin ou papier) ou l'instrument d'écriture: stylet, roseau ou plume et encre.

L'alphabet hébreu carré, qui est toujours en usage, de même que le paléo-hébraïque auquel il a succédé (Fig. 1), ne prétend pas être le seul porteur des textes juifs ni même porter exclusivement des textes juifs. Durant toute l'Antiquité, les Juifs écrivirent d'autres alphabets et parlèrent d'autres langues: l'araméen et le grec en particulier.

La sanctification de l'alphabet hébreu carré s'édifia durant les premiers siècles de l'ère chrétienne et elle est due à plusieurs facteurs conjugués: la destruction du Temple de Jérusalem (en 70 de notre ère) fit du texte biblique le centre du culte juif; l'utilisation des lettres hébraïques comme chiffres (adoptée des Grecs au second siècle de notre ère) permit une utilisation numérique des lettres (*gematria*); l'institution d'écoles, sur le modèle grec, répandit largement dans le peuple l'habitude de lire ou, du moins, de regarder l'écrit et enseigna à écrire à un certain nombre d'enfants males. Ce fut aussi la période où on prit l'habitude d'écrire sur un seul rouleau les cinq livres du Pentateuque; ainsi se constitua le *Sefer Torah*, qui est toujours en usage dans le culte synagogal. A partir des 4ème-5ème siècles de notre ère, l'alphabet hébreu était sacré comme était sacrée la langue hébraïque.

Cela n'empêcha pas les Juifs du Moyen Age d'écrire couramment l'araméen et l'arabe, mais les habitudes motrices inculquées à l'école, que fréquentaient la plupart des enfants juifs, comme les conceptions religieuses les amenèrent à écrire en lettres hébraïques ces langues de culture comme les langues vernaculaires: espagnol, allemand, français, italien, etc. Ainsi donc beaucoup de manuscrits en caractères hébreux ne sont pas en hébreu mais dans d'autres langues et beaucoup de textes ne sont pas juifs, en particulier les textes de

science et de philosophie (Fig. 2).

L'écriture hébraïque a transcrit tous les genres de textes qui étaient écrits dans les autres alphabets: notes, comptes et recettes; documents juridiques; pierres tombales; textes religieux et profanes. Leur nombre est extrêmement différent selon les périodes et dépend d'abord du nombre de manuscrits qui furent écrits à l'époque. En ce qui concerne les textes, la Loi écrite, la Bible, fut toujours écrite même si nous n'en avons que quelques fragments entre les 2ème et 10ème siècles de notre ère. La *Loi orale* en revanche – laquelle ne fut pas acceptée par les Karaïtes – fut rédigée oralement et les grands textes traditionnels: la *Mishnah* et ses commentaires: la *Guemara*, de même que les prières et les commentaires bibliques (*midrashim*) ne furent mis par écrit qu'à partir des 7ème-8ème siècles de notre ère. Pour cette période de six siècles, nous avons, en tout et pour tout, une centaine de fragments de papyrus et de parchemin. C'est peut-être parce qu'on écrivait peu que les attestations de l'écriture hébraïque sont si tardives en Europe (à part les symboles comme *Shalom* ou *shalom 'al Israël*, qui étaient des signes de reconnaissance juive): les premières inscriptions tombales en lettre hébraïques sont d'Italie du Sud et datent probablement du 8ème siècle (elles ont été publiées par le prof. Cesare Colafemmina).

Mais le nombre des inscriptions, documents ou livres dépend aussi de leur conservation: pour nous le Moyen Age commence avec le premier manuscrit daté (903-904) en pays d'Islam et se termine en 1540, lorsque l'imprimerie fournissait la plus grande partie des livres. Pour cette période ont été volontairement conservés 40.000 ou 50.000 livres et, involontairement, plus de 200.000 fragments de pratiquement le même nombre de livres: 40.000 peut-être, dans la Gueniza du Caire et 8.000 fragments comme reliures de registres de notaires. Ici, il faut mentionner le Prof. Mauro Perani, qui est le principal artisan de la mise à jour de cette Gueniza italienne!

L'écriture hébraïque «carrée», durant les 23 siècles de son existence, a été tracée sous trois

modalités: 1) carrée, plus ou moins calligraphique; 2) semi-carrée et 3) courante ou cursive. Il n'y a pas eu d'écriture diplomatique, comme en grec ou en latin, ni d'écriture véritablement calligraphique, comme en arabe. En effet, les formes de base des lettres dans les deux premières modalités n'ont varié que relativement peu (si on les compare à celles des autres alphabets) même dans l'écriture courante au Moyen Age (contrairement à l'Antiquité).

En effet, l'écriture étant une activité essentiellement familiale, les traditions familiales et régionales se sont conservées durant des siècles: certains de mes amis écrivent l'écriture castillane du 14e siècle aussi bien que leurs ancêtres, qui furent expulsés d'Espagne au 15e siècle.

Et pourtant les écritures hébraïques ont suivi les modes des pays où elles furent écrites. Lors de sa période de formation, la forme «carrée» des lettres, inspirée de l'alphabet grec *stoichedon*, a eu sur l'alphabet hébreu une influence aussi profonde que celle qu'elle a eu sur l'alphabet latin, avec son retour constant aux formes romaines typifiées par la colonne de Trajan. En effet, la religion a consacré ce graphisme «carré», comme elle a consacré d'autres traits culturels, ainsi le rouleau pour la Bible lue à la synagogue.

Par la suite, les modes qui furent celles du milieu ambiant sont perceptibles seulement en vision globale (Fig. 3). C'est en vision globale que l'on reconnaît par exemple le caractère «oncial» de textes bibliques qui furent probablement écrits en Italie vers l'an mille (Fig. 4).

C'est aussi en vision globale qu'on distingue le caractère gothique des écritures françaises et allemandes des 14e et 15e siècles (Fig. 4).

Quant au caractère incurvé des écritures arabes, on les voit clairement dans la Fig. 2.

Cependant, l'écriture hébraïque étant, comme toutes les écritures, une activité volontaire et, en milieu juif, volontairement conservatrice, elle ne peut, à elle seule, nous fournir des critères de datation précis: elle nous indique l'époque et le milieu culturel dans lequel le scripteur a été éduqué, mais elle ne nous permet pas de donner des dates ni des lieux: les Juifs se sont bien souvent déplacés, volontairement ou non. Au niveau de la personne et de l'identification des mains, nous retrouverons, comme les autres paléographies, les problèmes de l'examen des écritures auxquels sont tous les jours confrontés les experts en affaires judiciaires: la variation entre les formes personnelles des lettres se confond trop souvent avec la variation entre les personnes!

Outre ce problème de base, nous n'avons jusqu'ici travaillé que sur les manuscrits datés, 5 % du total! Il reste donc beaucoup à faire en paléographie hébraïque médiévale. Il faut étudier:

- les manuscrits médiévaux non datés
- les documents médiévaux autres que les livres
- les inscriptions sur pierre et les graffiti.

En fait, les plus de trente ans d'étude de l'écriture hébraïque médiévale m'ont apporté une seule vraie certitude: ce que nous avons appris est une goutte d'eau dans la mer de notre ignorance!



Fig. 1 – Dans ce rouleau des *Psaumes*, trouvé près de la Mer morte, le text est en hébreu carré et le nom tétragramme de Dieu est en caractères paléo-hébreux.



Fig. 2 – Ce manuscrit de la Bibliothèque Estense e universitaria di Modène (Or. 13. a J 6.23) porte le texte de commentaires moyens d’Aristote par Averroès, en arabe, caractères hébreux copiés en 1356 par Ezra Gatigno. Les gloses marginales, également en arabe, sont de plusieurs mains du 14^e et du 15^e siècles toujours en arabe, caractères hébreux.

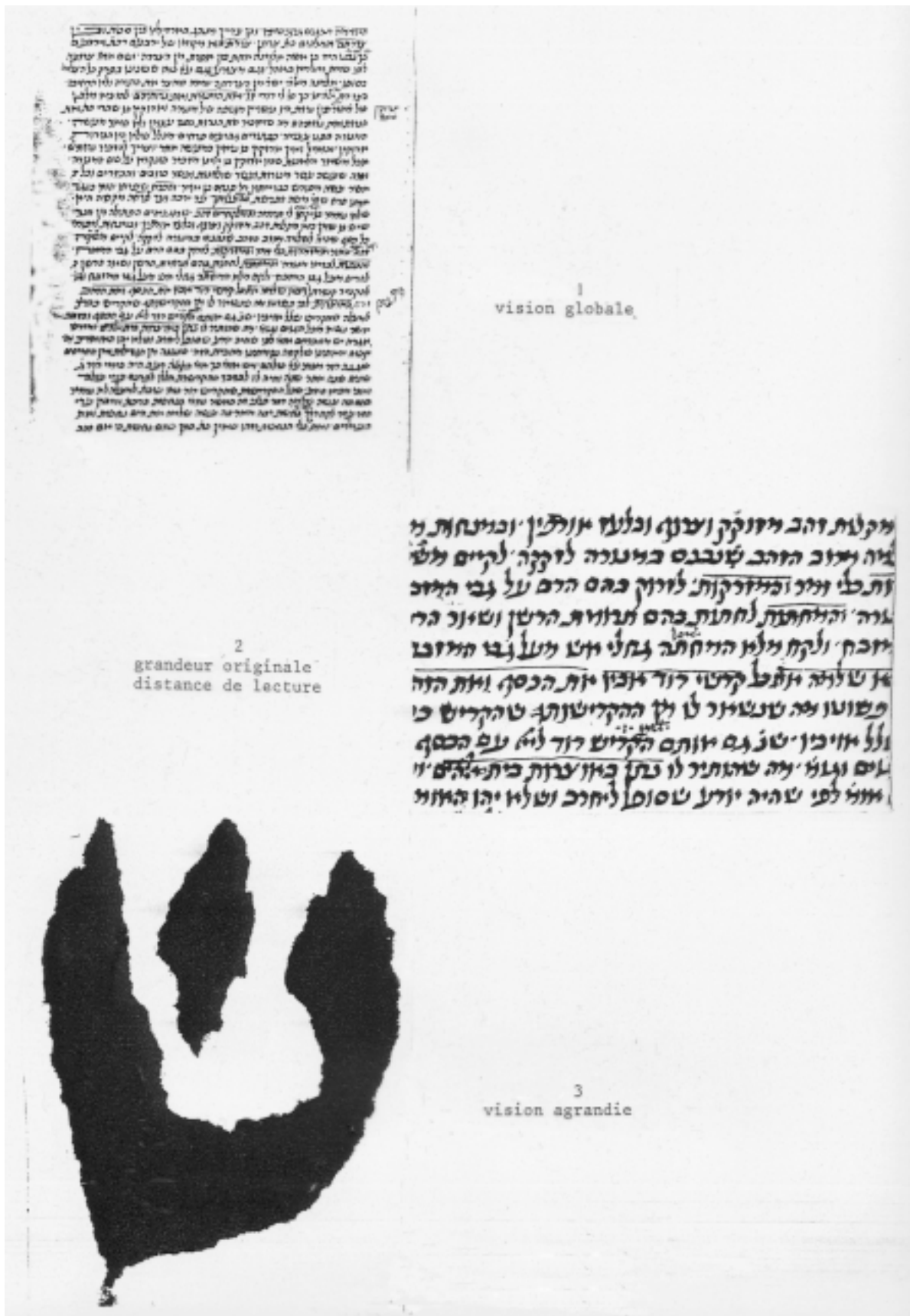


Fig. 3 – On voit ici une page de manuscrit hébreu vue de manière globale, puis à distance de lecture et enfin avec agrandissement.

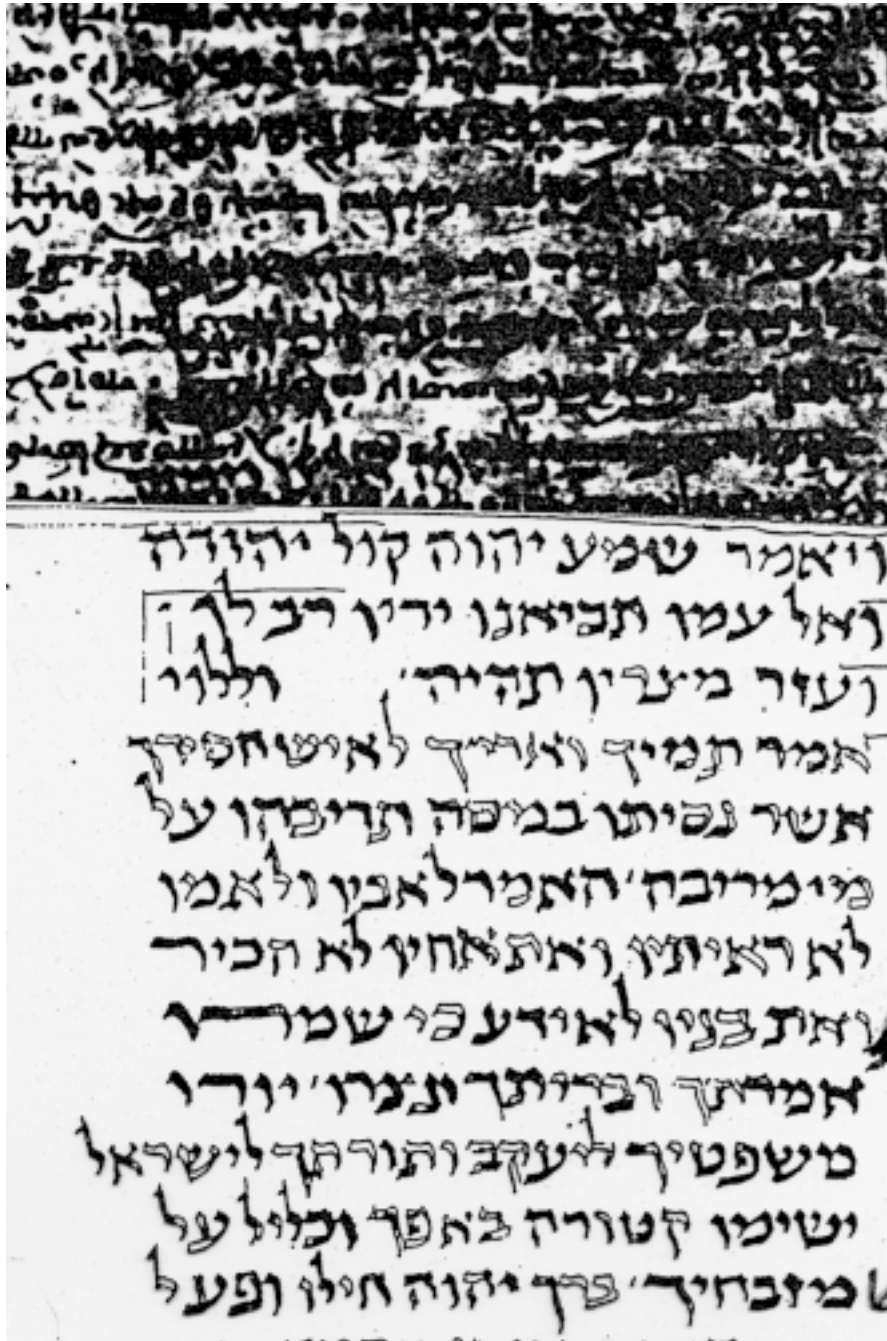


Fig. 4 – Dans ce manuscrit de la Bibliothèque Mediceo-Laurenziana de Florence (cod. plut. 74.17), la moitié des folios sont écrits sur des fragments de rouleaux de la Torah, dont le style oncial montre qu'ils ont probablement été écrits en Italie autour de l'an 1.000.

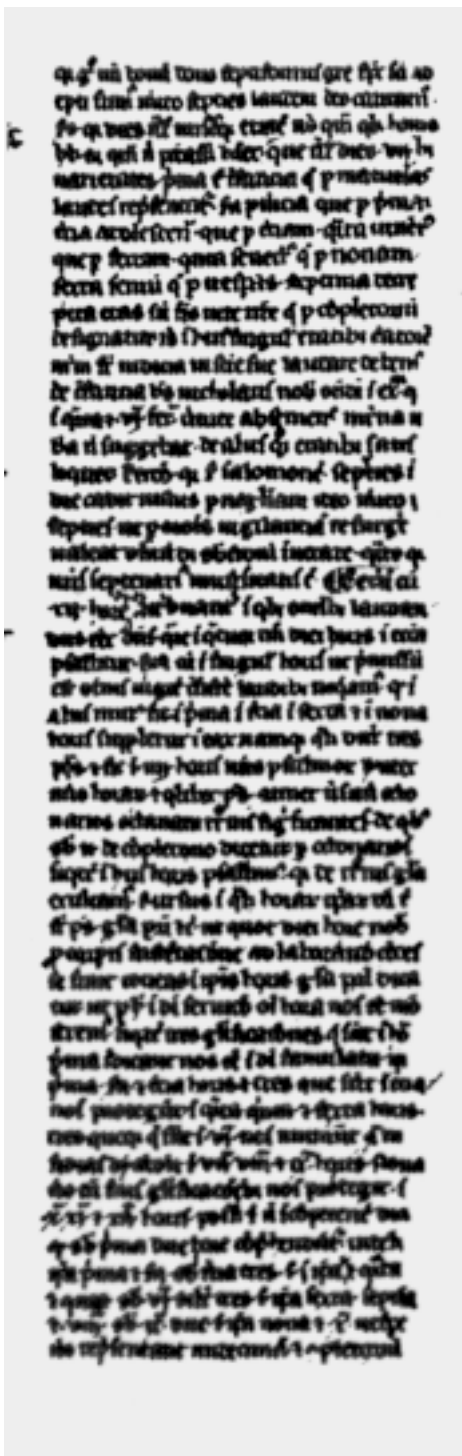


Fig. 5a, et Fig. 5b – Le style gothique est ici visible dans ces deux colonnes: l'une (a gauche) tirée du manuscrit latin Paris, Bibl. nat., ms. lat. 15279 copié à Paris en 1301 et 1306, et l'autre (a droite) du manuscrit hébreu Paris, Bibl. nat., ms. hébr. 407 copié en 1418.

LA CODICOLOGIA EBRAICA E LA SUA FONDAZIONE METODOLOGICA*

I libri ebraici manoscritti costituiscono un manufatto prodotto da una minoranza religiosa, etnica e culturale: il popolo ebraico. Come tutti gli altri libri medievali, essi lasciano trasparire professionalità tecnica, perizia calligrafica ed artistica, considerazioni di carattere economico e sociale, mentre riflettono l'attività intellettuale e gli interessi della società ebraica minoritaria del loro tempo e della loro area di produzione. In realtà, circostanze storiche straordinarie determinarono la dispersione delle comunità ebraiche per tutto il bacino del Mediterraneo e anche più lontano verso oriente, settentrione e occidente, inserendoli all'interno di varie civiltà, religioni e culture e trapiantandoli dentro altre.

Fiorenti o impoverite, sicure o oppresse e vessate, piccole o grandi, le comunità ebraiche per tutto il Medioevo si diffusero dall'Asia centrale a oriente fino all'Inghilterra a occidente, dallo Yemen e dal nord Africa a sud fino alla Germania e all'Europa centrale verso nord, intrecciate con le grandi civiltà dell'Islam e del Cristianesimo, dall'occidente latino all'oriente bizantino, oltre a molte altre culture, lingue e scritture minori. Nonostante il saldo attaccamento alla loro unica religione, alla loro lingua, cultura e costumi, al loro autogoverno e sistema educativo, gli ebrei furono fortemente influenzati dalle società che li circondavano e condivisero con esse non solo beni, strumenti e tecniche, ma anche stili letterari, valori estetici, teorie, principi filosofici e mode scribali. La mobilità di singoli ebrei, per scelta o per necessità economiche, e di intere comunità per coercizione, fecero di loro dei mediatori di contatti ed influssi con varie civiltà, quasi dei crocevia culturali e dei soggetti di confronto interculturale. Benché gli ebrei nella vita di tutti i giorni adottassero le lingue parlate dalle società in cui vivevano ed adottassero nella loro produzione letteraria l'arabo e le lingue locali dei paesi europei, essi sono sempre rimasti attaccati alla loro scrittura.

Gli ebrei sono rimasti fedeli alla loro scrittura semitica, rendendo con essa non solo testi letterari e documenti scritti in ebraico, ma anche trascrivendo con il loro alfabeto ebraico altre lingue prese in prestito, comprese quelle europee.

Come risultato di quanto abbiamo detto, i manoscritti ebraici costituiscono dei manufatti particolarmente interessanti per studiare la storia del libro manoscritto in tutte le civiltà sparse per il Mediterraneo e, in maniera particolare, quelle dell'Islam e del Cristianesimo. A motivo della vasta dispersione territoriale degli ebrei e del loro attaccamento alla loro scrittura nazionale, i manoscritti medievali vergati in caratteri ebraici furono prodotti in un ambito territoriale più ampio di quello dei loro corrispettivi scritti in greco, in latino o anche in arabo, poiché i libri ebraici manoscritti furono prodotti e disseminati all'interno ma anche al di fuori di queste aree principali della produzione libraria, così come di altre aree minori. In contrasto con la società cristiana, dove la capacità di leggere e scrivere era limitata prevalentemente ai chierici e agli aristocratici, la società ebraica era sostanzialmente senza classi e la capacità di leggere e scrivere era in essa assai diffusa. Il consistente consumo di libri ed una considerevolmente alta percentuale di libri prodotti da chi li copiava per proprio uso, essendo stato iniziato nell'arte dello scrivere non da istituzioni culturali o accademiche, ma privatamente, ebbe come risultato inevitabile un tasso relativamente alto di produzione di libri.

Il numero dei libri medievali della minoranza ebraica giunti fino a noi è naturalmente molto più piccolo di quello dei libri latini o arabi. Tuttavia, i manoscritti ebraici ancora esistenti rappresentano solo una minima parte di tutta la produzione libraria ebraica, verosimilmente assai più piccola della proporzione dei manoscritti latini rapportati alla totalità della produzione del libro latino. La perdita della maggior parte dei codici non fu solo conseguenza di determinate condizioni storiche. I libri ebraici furono distrutti o abbandonati non solo a motivo di emigrazioni, persecuzioni ed espulsioni,

* Traduzione dall'originale inglese di Mauro Perani.

o confiscati e bruciati nei paesi cristiani; essi furono soprattutto consumati dall'uso. A differenza dei libri latini, greci e, in una certa misura, arabi, essi non furono conservati in collezioni reali o aristocratiche oppure in monasteri, moschee o istituzioni religiose o accademiche, ma erano posseduti ed usati privatamente.

Inoltre, i circa 100.000 codici ebraici medievali giunti fino a noi ed i loro frammenti rappresentano solo la produzione degli ultimi sei secoli del Medioevo. La rivoluzionaria forma del libro come codice, adottata e diffusa fra i cristiani già nei primi secoli della nostra era, e che soppiantò la vecchia forma del rotolo a partire dal 300 circa e.v., fu usata dagli ebrei molto più tardi, come è attestato sia dai rinvenimenti sia dalla documentazione testuale. Fra le abbondanti scoperte di libri ebraici provenienti dall'antichità, – i manoscritti del Mar Morto del periodo ellenistico e della prima epoca romana – e i primi codici ebraici datati o databili, c'è un vuoto di documentazione di circa ottocento anni, pressoché senza alcuna testimonianza del libro ebraico, sia nella forma di rotolo sia di codice. I più antichi codici ebraici datati in nostro possesso furono scritti agli inizi del sec. X, tutti nel Vicino Oriente. Tuttavia, nel modello strutturale ed artistico dei testi copiati, nelle loro armoniose scritture e stili che li accomunano, così come nell'uso maturo di tecniche codicologiche, questi primi manoscritti mostrano una elaborata maestria e regolarità, che certamente attesta una tradizione di progettazione e di produzione del codice fissata da lungo tempo.

Dal sec. XI in avanti, i manoscritti datati sono sopravvissuti anche dall'Italia e dal Magreb, mentre quelli prodotti nella penisola iberica, in Francia, in Germania, in Inghilterra e a Bisanzio datano a partire dal sec. XII in avanti. Dunque, la storia del libro ebraico medievale e della paleografia e codicologia ebraiche è sostanzialmente confinata all'alto e basso Medioevo. I manoscritti datati ci forniscono una solida conoscenza delle tipologie cristallizzate delle scritture usate per il libro ebraico, delle pratiche scribali e delle tecniche codicologiche nell'alto e basso Medioevo, nell'oriente islamico, dove si usava la scrittura araba, nell'occidente cristiano dove si usava la scrittura latina e nell'area bizantina dove si usava la scrittura greca. Essi ci permettono di scoprire la ricca varietà delle loro tradizioni e dei loro stili nella loro evoluzione spazio-temporale e, al tempo stesso,

di tracciare una sicura tipologia del libro ebraico prodotto a mano. Essi ci permettono anche di confrontare queste tradizioni scribali e la loro tipologia codicologica con quelle riflesse dalle principali civiltà del codice, quella latina, araba e greca.

La palaeografia e la giovane disciplina della codicologia sono basate sullo studio dei manoscritti datati. Il piccolo numero di manoscritti ebraici medievali esplicitamente datati e di quelli non datati recanti l'indicazione del nome dello scriba, che ammontano a circa 5.000, ha reso possibile studiare e registrare *in situ* tutte le caratteristiche codicologiche e scribali di quasi tutti questi manoscritti. Lo Hebrew Palaeography Project di Gerusalemme, sponsorizzato dalla Israel Academy of Sciences and Humanities in collaborazione con l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes di Paris, ha svolto l'esame di questa documentazione sparsa per il mondo in maniera minuziosa e sistematica fin dal suo inizio nel 1965, e ha ormai quasi concluso il suo lavoro in questo campo. La sezione di Gerusalemme di questo progetto ha realizzato un database computerizzato, noto come *SfarData*, davvero dettagliato di tutte le variabili codicologiche quantitative registrate – circa ottocento – di natura fisica, tecnica, scribale, caratteristiche testuali, come pure immagini digitalizzate di pagine scelte di ogni manoscritto. Questo database è dotato di un sofisticato sistema di ricerca, comprendente un numero elevato di caratteri codicologici misurabili, che rendono possibili complesse ricerche di dati, rapide classificazioni e ricerche illimitate, collegamenti, raggruppamenti e visualizzazione di tabelle statistiche. Esso ci mette a disposizione uno strumento preciso per la caratterizzazione tipologica, lo studio storico e l'identificazione paleografica dei manoscritti datati sulla base di parametri codicologici comuni. Questo database può essere adottato per i manoscritti latini, greci o arabi.

In questo progetto, di fatto noi abbiamo anticipato e realizzato ciò che Carla Bozzolo ed Ezio Ornato quindici anni più tardi chiamarono codicologia «sperimentale» o «quantitativa». Diversi anni prima dei codicologi latini, in particolare Ezio Ornato e la sua scuola, che

rivoluzionò la codicologia latina e stabilì con forza i fondamenti teoretici della codicologia quantitativa in generale, noi abbiamo in realtà applicato la metodologia sociologica nello studio del libro manoscritto, considerando i manoscritti non come documenti isolati, bensì come parte di un gruppo. Come i sociologi, noi abbiamo osservato gruppi di manoscritti che presentavano le medesime caratteristiche e, come in una indagine sperimentale, abbiamo misurato e registrato tutte le varianti dei fenomeni in diverse «popolazioni». Tuttavia, esiste qualche differenza sostanziale fra il nostro approccio e quello della più eminente ed influente scuola di codicologia latina. Benché la teoria della scuola di Ornato sia stata introdotta in seguito ad alcuni studi sperimentali, il loro può essere definito come un approccio epistemologico, speculativo, concettuale, analitico e sostanzialmente di tipo deduttivo. La nostra metodologia e pratica, al contrario, sono positivistiche, empiriche, induttive e orientate verso la tangibilità. La questione che noi poniamo e le teorie che noi esponiamo sono emerse solo dopo che la maggior parte dei dati codicologici misurabili era stata raccolta e classificata senza usare alcun tipo di presupposto teorico.

Abbiamo preferito attenerci in maniera rigorosa all'indagine, basata sulla raccolta di dati tangibili rappresentativi, registrati empiricamente ed elaborati quantitativamente. Una simile metodologia ci permette di formulare asserzioni di natura teoretica, o meglio astrazioni, solamente dopo aver raccolto una esaustiva documentazione concreta del maggior numero possibile di manoscritti datati. Ciononostante, entrambi gli approcci si appellano ad uno studio quantitativo dei manoscritti medievali. Questa metodologia basata sulla quantificazione, sulla valutazione statistica delle tecniche, ed un modello interpretativo di natura strutturalistica hanno ormai permeato la codicologia. A dispetto della messa in discussione e dalla perdita di fiducia in questo tipo di approccio basato sull'evidenza o, per usare un'espressione di Carlo Ginzburg, «galileiano», di cui si son fatti portavoce gli storici dalla metà degli anni Ottanta, la loro validità e adeguatezza per la codicologia sembra essere al di là di ogni dubbio. Certo, la grande quantità di manoscritti latini e ancor più di quelli arabi, richiede una vasta iniziativa a livello internazionale per l'accumulazione formale dei dati e per eseguire uno studio codicologico quantificabile.

STUDI

OBVIOUS AND AMBIGUOUS IN HEBREW ILLUMINATED MANUSCRIPTS
FROM FRANCE AND GERMANY

Several steps are required to produce an illuminated manuscript: preparing the parchment, writing, drawing and coloring. Occasionally the scribe himself does the painting, at times one or more other persons are responsible for the illumination. Whatever the case, the decoration program is basically determined by the scribe during the process of writing. In thirteenth and fourteenth-century illuminated Hebrew manuscripts from France and Germany, the decoration program is concentrated on the initial words of the main parts of the text. The scribe wrote these words in bold letters, leaving enough space for the decoration. Illuminated panels often surrounded the initial words; in other cases the illuminations might be located close to the initial words without a framing panel. Occasionally, additional paintings were placed along the margins.

As with contemporary Christian illuminated manuscripts, the illuminations of the Hebrew manuscripts can be divided into two categories. One includes illustrations to the text, while the

other presents decorative components: geometric elements, foliate scrolls, animals and hybrids. However the zoomorphic elements, hybrids and even the scrolls can also be designed as illustrations to the text, so that the distinction between decoration and illustration is often not obvious. This paper will discuss the two categories with their complexities and implications, as they appear in Hebrew illuminated manuscripts from France and Germany. I shall deal with two groups. The first consists of marginal motifs in two late thirteenth-century illuminated manuscripts from North France: The Kaufmann Maimonides' Code of Law from 1295-1296¹, and a somewhat earlier Bible from 1286, written for the brothers Jacob and Judah². I shall refer to it as the Brothers Bible. The second group focuses on some iconographical components in Hebrew prayer books from south Germany, including the Tripartite *Mahazor* of around 1322³. Both groups are discussed in comparison with contemporary Christian illuminated manuscripts of the same geographical and cultural area.

¹ Budapest, Lib. of the Hungarian Academy of Sciences, Kaufmann Collection, Ms. A 77/ I-IV. See B. NARKISS, *Hebrew Illuminated Manuscripts* (Jerusalem, 1969), 100; G. SED-RAJNA, *The Illustrations of the Kaufmann Mishneh Torah*, «Journal of Jewish Art» 6 (1979), pp. 64-77; A. SCHEIBER (ed.), *Codex Maimuni-Moses Maimonides' Code of Law: The Illuminated Pages of the Kaufmann Mishneh Torah* (Budapest, 1984); G. SED-RAJNA, *The Illuminated Pages of the Kaufmann Mishneh Torah*, *ibid.*, pp. 29-169; B. NARKISS and G. SED-RAJNA, *Index of Jewish Art: Iconographical Index of Hebrew Illuminated Manuscripts*, vol. IV: *Illuminated Manuscripts of the Kaufmann Collection at the Library of the Hungarian Academy of Sciences* (Jerusalem-Budapest-Paris, 1988), No. 1986/2.

² Paris, B. N., Héb. 4. See, M. GAREL, *D'une main forte: Manuscrits hébreux des collections françaises* (Paris, 1991), Cat. No. 70; G. SED-RAJNA, *Les manuscrits hébreux enluminés des bibliothèques*

de France (Corpus of Illuminated Manuscripts 7, Oriental Series 3), (Leuven-Paris, 1994), Cat. No. 69.

³ In its present state the Tripartite *Mahazor* consists of three volumes dispersed in three libraries: Budapest (Library of the Hungarian Academy of Sciences, Kaufmann Collection, Ms. A384); London (B. L., Add. 22413); and Oxford (Bodleian Library, Ms. Mich. 619). On the Tripartite *Mahazor*, see B. NARKISS, *A Tripartite Illuminated Mahzor from a South German School of Hebrew Illuminated Manuscripts around 1300*, Papers of the Fourth World Congress of Jewish Studies, 2 (1968), pp. 125-133, and figs. 30-33; *Id.*, *Hebrew Illuminated Manuscripts* (Jerusalem, 1969), pp. 106-108 and pls. 33-34; G. SED-RAJNA, *Le Mahzor enluminé*, Leiden 1983, pp. 16-17 and 71-74; S. SHALEV-EYNI, *Illuminierte hebräische Handschriften aus dem Bodensee-Raum: «Kunst und Architektur in der Schweiz»*, 51/3 (2000), pp. 29-38.

1. Knights' Battle: The Kaufmann Codex and the Brothers Bible

The Kaufmann Maimonides' Code of Law is a huge manuscript, copied according to the colophon, by the scribe Nathan bar Simeon Halevi for his brother-in-law, Abraham ben Berakhiah⁴. The Maimonides' Code, the famous Jewish treatise of law, contains fourteen parts, called «books». In the Kaufmann Codex each of the books as well as the preface has a decorated frontispiece. At the top of each frontispiece the two initial words of the book, giving the number of the book, are written in bold letters and surrounded by decorated panels. Extending from the four corners of the panels are long scrolls ending in spirals or curving to frame the elements in the lower margins. Biblical illustrations referring to the text provide some of the marginal components. Others include knights, hunt scenes and elements, typical of marginal representations in contemporary Christian manuscripts. Among these is the duel depicted on the lower margin of the frontispiece to the first book (Fig. 1)⁵. Two fully armed knights, mounted on galloping horses confront each other; each holds a shield in his left hand and a brandishes sword in his right.

A similar representation appears in the Brothers Bible written in 1286 by the scribe Isaac ben Barukh for the brothers Jacob and Judah the sons of Joseph⁶. Here the confronting knights are depicted in the lower margin of the frontispiece to the book of I Kings (Fig. 2)⁷. Their spears are thrust forward, but the shields depend from both sides of the scroll, which separates the first two columns of the text. There is an essential

difference between the two manuscripts. In the Brothers Bible the knights are identified as David and Adoniyah by inscriptions in small letters above their heads. These appellations refer to the revolt of Adonijah against his father David, which mentioned in the text⁸. In the Kaufmann, on the other hand, there are no inscriptions and nothing in the text alludes to the two knights of the illumination. Hence, while the motif of the jousting knights in the Brothers Bible figures as an illustration, the same motif in the Kaufmann Codex appears as a decoration.

Some differences can be discerned in the manner of production of the two manuscripts. The marginal illustrations of the Brothers Bible were designed during the process of writing. The frontispiece of I Kings indicates that the knights were outlined before the writing of the *massorah* text in the lower margin. The *massorah* lines are not written along the whole width of the text space, but are quite obviously made to fit the spaces between the two knights⁹. It is clear, then, that the marginal motifs were designed within the writing process, before or during the writing of the *massorah*. Moreover, the inscriptions «David» and «Adonijah» are added by the main scribe's hand.

In contrast, the writing of the Kaufmann Codex was completed before the manuscript was transmitted to the artist, who was probably Christian. This conclusion is based on the research of E. Cohen¹⁰. In the scene of the Giving of the Law, depicted on the lower margin of the frontispiece to the twelfth book, a group of Israelites look out from a round opening at the top of Mount Sinai (Fig. 3)¹¹. Below the opening

⁴ See note 1.

⁵ A 77/I, f. 16v; SED-RAJNA, *The Illuminated Pages*, pl. III.

⁶ See note 2.

⁷ Héb. 4, f. 249v; SED-RAJNA, *Bibliothèques de France*, fig. on p. 179.

⁸ *Ibid.*, 178. For a similar Christian example, see note 17.

⁹ For another example where the text of the *massorah* was clearly written after the illumination was outlined, see the lower margin of f.43v (*ibid.*, fig. on p. 178). Here the upper line of the lower *massorah* is written to fit into the space left by the dragons.

¹⁰ E. M. COHEN, *The Artist of the Kaufmann Mishneh Torah*, Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies, D/II, pp. 25-30; *Id.*, *Moses and the Tablets of the Law in the Kaufmann Mishneh Torah*, in R. DÁN (ed.), Occident and Orient: A Tribute to the Memory of Alexander Scheiber, Budapest-Leiden, 1988, pp. 53-55. I am grateful to Evelyn Cohen for her comments.

¹¹ A 77/ IV, f. 32; SED-RAJNA, *The Illuminated Pages*, pl. L. This extra biblical scene may represent a Jewish legend, related to God forcing the Israelites to except the Torah, lest He will bury them under Mount Sinai. See SED-RAJNA, *The Illustrations of the Kaufman Mishneh Torah*, p. 65.

appears the hand of God, transmitting the tablets of Law to Moses, who is standing near the mountain, holding the tablets and presenting them to the Israelites in the opening. Checking the manuscript in light, Cohen observed that some details of the illumination covered an earlier painting¹². The hand of God was once part of a half-length nimbed form, representing the figure of God delivering the Law as usual in Christian art. At a later stage the group of Israelites and the mountain covered this half-length figure¹³. Since the style of the alterations is the same as that of the entire illumination, these alternations were most likely carried out in the same workshop. This was probably done after the intervention of the Jewish guide in charge of the production or of the patron, who received the manuscript after completion.

A Jewish guide instructed the Christian artist which illustrations to paint and where to locate them. Without this sort of direction it would be hard to understand the precise relationship between some of the marginal illustrations and the Hebrew text, as was demonstrated by Sed-Rajna¹⁴. The guide dictated the subjects of the illustrations, but the artist determined the design without the guide's being present. He carried out the work according to the iconographical traditions, with which he was familiar in his workshop practice. Among

these was the common Christian version of the Christian God delivering the Law. Only after it was ready did the Jewish guide or patron perceive the presence of the half-length nimbed figure of God in the illustration and insist on covering it and changing its meaning¹⁵. Hence, we can infer that the Christian artist was allowed to present the scenes as he wished unless his iconography clashed with Jewish belief. Similarly, the artist was probably free to decorate the frontispiece page margins, where no textual illustrations to the text were demanded, by his own preferred motifs.

Similar freedom was given to artists illuminating contemporary French Christian manuscripts. While most of the main initials were designed according to a rigid and consistent decoration program, the marginal elements reflect the artist's wishes and the taste of the time. These motifs occasionally allude to the text or to the main illustrated initial¹⁶. In other instance they lead an independent existence, sometimes of a purely decorative character¹⁷. The knight motif belonged to the popular and common repertoire of many workshops of the region, as of the Northern French workshop of the Kaufmann Codex¹⁸.

The artist of the Kaufmann, who seems to have been particularly fond of the motif, depicted

¹² COHEN, *Moses and the Tablets*, pp. 53-54.

¹³ Another Christian element in the original design of this scene, was the horned Moses, based on St. Jerome's erroneous translation of Exodus 34:29-30, which became very popular in medieval art. In the Kaufmann Codex the horns were later erased, probably at the same time that the half-length nimbed form was covered. *Ibid.*

¹⁴ SED-RAJNA, *The Illuminated Pages*, pp. 31-32.

¹⁵ In Jewish Art the image of God was usually represented directly by a hand or indirectly by an angel. See: C. ROTH, *Representations of God in Jewish Art*, Proceedings Papers: Fourth World Jewish Congress of Jewish Studies II (Jerusalem, 1967), p. 140; E. S. SALTMAN, *The 'Forbidden Image' in Jewish Art*: «Journal of Jewish Art» 8 (1981), pp. 42-53. See also: F. LANDSBERGER, *The Winged Angel in Jewish Art*, «Hebrew Union College Annual» 20 (1947), pp. 227-254.

¹⁶ M. CAMILLE, *Image on the Edge: The Margins*

of Medieval Art, London, 1992, pp. 20-55.

¹⁷ See for example L. M. C. RANDALL, *Images in the Margins of Gothic Manuscripts*, Berkeley, 1966, figs. 315, 318.

¹⁸ Jousting knights were frequently appeared in the margins of the frontispieces of Psalters, introducing the first psalm, «Beatus vir». H. HELSINGER, *Images on the Beatus Page of some Medieval Psalters*, «Art Bulletin» 53 (1971), 168ff, and figs. 12-15 and 17. Helsinger interpreted the joust in this connection as a symbolic struggle between man and devil, Church and Antichrist, just and unjust, see *ibid.* 174-176. In an early fourteenth century Psalter, in the Bibliothèque Nationale in Paris (lat. 10435, f. 1), are written in a small script below the duel motif the words: *David tue goliath* (*ibid.*, 174 and fig. 14). Here they refer to the main historiated initial B of «Beatus vir», which in the lower part depicts a young David slinging a small stone at a huge Goliath.

knights in the marginal illustrations on other pages of the manuscript. A knight riding a caparisoned horse and tilting at the quintain is depicted in the lower margin of the text discussing the shape of the seven-branched Menorah (eighth book, third chapter, Fig. 4)¹⁹. A depiction of the Menorah, evidently designed during the writing process, figures in the middle of the page, fitted into the text space²⁰. While the Menorah illustrates the text, the knight in the lower margin has no relation to it. Like the jousting knights on the other page, he is a purely decorative element²¹.

However, not all the marginal knights of the Kaufmann Codex are merely decorative. In the lower margin of the frontispiece to the preface, a mounted knight flourishes his sword (Fig. 5)²². The caption «Judah the Maccabee» is inscribed above his brandishing sword. As in the Brothers Bible (Fig. 2), the inscription gives the knight an illustrative meaning. However, unlike the instance in the Brothers Bible, it is difficult to find a direct relation between the illustration and the neighboring text, which discusses the historical events, forming the background to the writing of the Oral Law²³. Since the marginal illustrations of the Kaufmann Codex were added after the writing process, it is possible that the caption «Judah the Maccabee» was inscribed after the illustration was made²⁴. If so a kind of association may perhaps be assumed: The artist may have inserted his belligerent rider quite innocently as on other pages of the manuscript. After the illumination was completed, the Jewish instructor or patron no

doubt examined the paintings. Just as he instructed to efface the half-length nimbed figure form of God in the scene of the Law giving, he modified the decorative status of the knight in the margin of the first frontispiece to a meaningful figure of Judah the Maccabee, adding the inscription, possibly by way of historical association.

From the examples in the Kaufmann Maimonides' Code of Law and the Brothers Bible it is clear that in the same period and cultural region, in different manuscripts or even in the same manuscript, the motif of the knight may appear as a decorative marginal element as well as an illustration to the text. Its status as an illustration is determined by its relation to the text, or by the inscriptions, which identify the warriors. In the Brothers Bible the scribe himself could have inserted the inscriptions at the time of writing. On the other hand, the addition of an inscription after the illumination was completed would also have the effect of turning the motif into a meaningful representation, whatever the original intention of the artist or instructor. While the addition of an inscription is not obligatory in identifying a motif as an illustration, in its absence the relation to the text is the obvious factor in classifying such a component as illustration.

2. The Prowlers: Hunt Scenes in Hebrew Prayer Books

The marginal elements of the Kaufmann Codex include hunting scenes, among the most

¹⁹ A 77/ III, f.3v; SED-RAJNA, *The Illuminated Pages*, pl. XXXV.

²⁰ In contrast to the other illuminations, the Menorah is depicted within the text space. Since the lines of the text follow the frame, it is clear that the general outlines of the menorah at least were designed by the scribe during the process of writing. Besides the painted illumination, the manuscript also includes eight diagrams in red, blue or brown ink, incorporated in the text. These diagrams also seem to have been executed at the time of writing, probably by the scribe. See, SED-RAJNA, "The Illuminated Pages", p. 36.

²¹ For a similar motif in an early fourteenth century Flemish Psalter (Oxford, Bodleian Library, Ms. Douce 6, f. 113), see Randall, *Images in the*

Margins, fig. 594.

²² A 77/ I, f. 2; SED-RAJNA, *The Illuminated Pages*, pl. I.

²³ Sed-Rajna has pointed out that the figure of Judah the Maccabee, the hero of the war against the Greeks in defence of the Jewish belief, is placed in the vicinity of the text listing celebrated rabbis and sages who ensured the survival of the tradition in spite of persecution. See *ibid.*, 31. However the connection of Judah the Maccabee to the text is doubtful. The Maccabees are not mentioned in the text, which refers to the later Roman period after the destruction of the second Temple.

²⁴ The identity of the hand writing the inscription is not clear. It cannot be associated with the main scribe.

typical motifs of marginal illumination in contemporary Christian manuscripts. An example occurs in the frontispiece to the third book (Fig. 6)²⁵, where two dogs are chasing a deer along the lower left scroll. Since the scene does not refer to the text, it may be taken to be a decorative motif. As in the Christian examples, in the Kaufmann Codex as well these motifs appear in the margins, but in some thirteenth and fourteenth century Hebrew schools of illumination the hunt and other marginal motifs are depicted within the main initial word panels.

A hunting scene illustrates the *piyyut* (liturgical poem) «אילת אהבים» (A beloved doe) for the second day of *Shavuoth* in some Hebrew illuminated prayer books from Germany. The earliest example appears in the Worms *Mahazor*, which was written in 1272, probably in Würzburg (Fig. 7)²⁶. Here, on the left, the doe is fleeing up a hill, chased by two hounds, one of which is biting her flank. On the right, a devilish grotesque hunter with hen-like legs blows a horn and holds a third dog on a long leash. A similar representation appears in the initial word panel to the same *piyyut* in the Tripartite *Mahazor*, a Hebrew prayer book produced at Lake Constance region around 1322 (Fig. 8)²⁷. On the left the long-eared doe is trying to escape from two groups of hounds, encouraged by two hunters blowing horns. In the Franconian Tinted *Mahazor* of around 1300 the artist replaced the doe of the *piyyut*, by an

antlered deer, accompanied by a grotesque dog and a monkey-like hunter²⁸.

In the Ashkenazi prayer books the hunting of the doe was presented as a symbol of the persecution of the Jews in exile²⁹. This symbolic meaning is described in the illustrated *piyyut*. The initial words of the *piyyut* «A beloved doe», based on the biblical verse: «a loving hind and a pleasant roe» (Proverbs 5:19), have a sexual connotation, hiding the tragic content of the *piyyut*. The *piyyut* tells how the beloved doe has been abandoned by her lover- the Jewish God, in exile, where the gentiles abuse and mistreat her: «For several years her love has been forgotten/ her voice cries to the lover of her youth/ asking why she has been abandoned... Lords have mistreated her/ she could not find rest...»³⁰. The commentators of the *piyyut* compared the «beloved doe» to the people of Israel and spoke of its subjugation³¹. In the Parma Ashkenazi Codex of *piyyuṭim* the commentator says: «The people of Israel are compared to the loving doe and their enslavement to a pregnant woman»³².

The comparison of the gentiles to hounds chasing the people of Israel in order to prey on them is not directly mentioned in the verses of the *piyyut* or the commentaries. However it has a basis in the Jewish literature. The association between the gentiles and various predatory beasts is very common in Jewish sources³³. Some of them

²⁵ A 77/I, f.83; SED-RAJNA, *The Illuminated Pages*, pl. XI.

²⁶ Jerusalem, The Jewish National and University Library, Heb. 4°781/1, f. 170; G. SED-RAJNA, *Le Mahzor enluminé*, Leiden, 1983, fig. 8.

²⁷ London vol., f. 49. On the Tripartite *Mahazor* see note 3.

²⁸ London, B. L. Add. 26896, f. 329.

²⁹ R. WISCHNITZER, *Symbole und Gestalten der jüdischen Kunst*, Berlin-Schöneberg, 1935, pp. 78-79; G. SED-RAJNA, *Mahzor*, p. 20. See also the Tiny *Mahazor*, where the hunt scene appears in the upper part of a full-page panel, beneath the eschatological combat between the messianic beasts, *Sor ha-Bar* and *Leviatan* (New York, Jewish Theological Seminary, Mic. 8972, f. 1v). See B. NARKISS, *Illustrations of the Ten Commandments in the Tiny Mahzor of the Thirteenth Century*, in: B. SEGAL (ed.), *The Ten*

Commandments as Reflected in Tradition and Literature Throughout the Ages, Jerusalem, 1985, pp. 396-397 and fig. 5.

³⁰ «זה כמה שנים ואהבתה שכוחה / קולה לאלוף נעוריה /
למה זנוחה.../ אשר בעלונה אדוני / לא מצאה מנוחה».

³¹ Other commentaries compare the beloved doe to the Torah, which is alluded to in the first verse of the *piyyut*:

«A beloved doe, the gift of Sinai» (אילת אהבים מתנת סיני). The commentators enlarged on this interpretation. See for example: London, B. L., Add. 22413, f. 49.

³² Parma, Biblioteca Palatina, Parm. 655, f. 90. «כך ישראל משלים אילת אהבים ויעלת חן והשעבוד דומה למעוברת».

³³ For examples in *piyyuṭim* commentaries, see Budapest, Library of the Hungarian Academy of Sciences, Kaufmann Coll., A. 384, f. 157, and- Parma, Biblioteca Palatina, Parm. 655, f. 95v.

directly compare the gentiles to hounds. The Kaufmann codex of commentaries to *piyyuṭim*, says «the gentiles are compared to dogs»³⁴, while in *Pesiqta de-Rav Kahana* (פסיקתא דרב כהנא), Amalek, the everlasting enemy of Israel, is compared to a hound: «Amalek is *Am* (people in Hebrew) *Lek* (lick in Hebrew), – a nation who came to lick the blood of Israel like a dog...so was Amalek eager after Israel as a dog»³⁵.

The artists of the Hebrew prayer books stressed the relation between the hunt scene and the *piyyuṭ* by altering some iconographic details in the common traditional hunt representation. These changes may be demonstrated by comparing the hunting scene in the Tripartite *Mahazor* (Fig. 8) to a rather similar scene in the miniature of «von Suonegge» in the Manesse Codex, compiled between 1300 and 1340 in Zurich (Fig. 9)³⁶. In both illuminations the prey is running away up a hill, and is caught by three hounds, who are biting its back, belly and leg. However the main difference between the two manuscripts is the representation of the prey. In the Codex Manesse, as in many other examples, the prey is a deer with large and imposing antlers. In the Tripartite *Mahazor* the horns are replaced by long ears, making the prey into a doe. A doe is substituted for the deer also appears in the Worms *Mahazor* (Fig. 7)³⁷. The artists of the *mahzorim* thus stressed the identity of the prey as the doe mentioned in the *piyyuṭ* and replaced the deer, which appears in the common western model.

The classification of the doe hunt as an illustration to the *piyyuṭ* «A beloved doe» is based

on three complementary parameters. The first relates to the direct connection between the painting and the initial words of the *piyyuṭ*, its content and commentaries. The second concerns the iconographical variation on the common contemporary model of the hunt scene, invented by the artists in order to adjust the miniature to the initial word «doe». The third is connected with the iconographical tradition that accompanied the same *piyyuṭ* in several Ashkenazi prayer books. Once this tradition had been formed as an illustration to «A beloved doe» in different *Mahazorim*, it became possible to depict the prey with the horns of the deer without adjusting it to the initial words of the *piyyuṭ*, as shown in the Tinted *Mahazor*³⁸.

The deer hunt was also depicted in other similar Jewish contexts, which did not necessarily form a consistent iconographical tradition. A deer, pursued by a hunter and three dogs is depicted in the lower part of the initial word panel of the *piyyuṭ* for the Shabbath of Hanukah in the Tripartite *Mahazor* (Fig. 10)³⁹. The *piyyuṭ* deals with the victory over the Greek foe Antiochus, but at the same time alludes to the sufferings of the contemporary exile and its eschatological hopes. The initial words of the *piyyuṭ* «אודך כי אפסת ותשוב» (I will give thanks to you, for though you were angry with me, your anger is turned away) are based on one of the consolation prophecies of Isaiah (12:1). Rashi (1105-1040) in his commentary to the original verse refers to exile and salvation: «When you see this you will say: I will give thanks to you, for you were angry with me and banished me,

³⁴ «האומות נמשלו לכלבים» (Budapest, Library of the Hungarian Academy of Sciences, Kaufmann Collection, A 400, f. 97).

³⁵ «עם לק, אומה שבאת ללוק דמן של ישראל ככלב...» See B. MANDELBAUM, *Pesikta de Rav Kahana, According to an Oxford Manuscript* (N. Y., 1987), vol. I, chapter III, «Remember». A similar interpretation occurs in *Midrash Leqah Tov* to Exodus 17: 8.

³⁶ Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cod. Pal. Germ. 848, f. 202v; K. MARTIN, *Minnesänger: vierundzwanzig farbige Wiedergaben aus der Manessischen Liederhandschrift*, Aachen,

1971-72, vol. I, pl. 13.

³⁷ K. Schubert points out the hunter's hen-like legs and his grotesque face in the Worms *Mahazor*, reveal his satanic nature and emphasize the symbolic meaning of the scene. See, K. SCHUBERT, *Wikkuach-Thematik in den Illustrationen Hebräischer Handschriften*, «Jewish Art» 12-13 (1986-7), pp. 247-256. On the possible symbolic meaning of the deer hunt as a type of Christ's victory over Satan in «Beatus vir» Psalter frontispieces, see HELSINGER, *Images on the Beatus Page*, pp. 161-171.

³⁸ See above note 27.

³⁹ Budapest vol., f.18v.

but now when my exile has redeemed my sins, your anger will turn away and you will comfort me»⁴⁰. The commentary in the margins of the *piyyut* in the Tripartite *Mahazor* puts similar hopeful words of salvation in the mouths of the congregation of Israel⁴¹. The symbolic presentation of the congregation of Israel as a hunted deer does not appear in the *piyyut*, but the motif of a barking dog is mentioned in the commentary. In describing the serious trouble, brought on the people of Israel by Antiochus, the poet used the enigmatic phrase «אבה חסידי»⁴². The commentator connected the word «אבה» to the word «נבה», which in Hebrew means, «bark». He also associated the word with Ezekiel 21:20, where a term word occurs in relation to a sword, and explains: «Because he is barking and screaming at the sound of the sword, like a barking dog»⁴³.

The relation between the hunt scene and the *piyyut* «I will give thanks to you» is possible but not as evident as with the *piyyut* «A beloved doe». The sufferings of exile are mentioned in both liturgical poems, but are also typical to many other *piyyuṭim*. The more specific symbolic motif of representing the congregation of Israel as a doe or a deer does not appear in the *piyyut* «I will give thanks to you». The barking dog does appear in the commentary but as a nonessential image whose relation to the illustration can be understood as accidental, or, on the contrary, as very sophisticated. It is

difficult to decide between the two possibilities. There is no special motif in the illumination that deviates from the common model to show an adjustment to the *piyyut*'s content, like the long ears in «A beloved doe». Moreover, while the connection of a hunt scene with «A beloved doe» is determined by the existence of an iconographical tradition, the existence of a similar tradition regarding «I will give thanks to you» is doubtful⁴⁴.

3. The Rose and the Bush: Foliated Scrolls as Illustrations

Another hunt scene appears in the Tripartite *Mahazor* in the initial word panel to the *piyyut* «שושן עמק» (Rose of the valley) for Day of Atonement (Fig. 11)⁴⁵. As in the *piyyut* «I will give thanks to you», here too its illustrative status is ambiguous⁴⁶. In comparison with the usual iconography for this *piyyut* in some other Ashkenazi *Mahazorim*, the Tripartite is atypical. Most *Mahazorim* display large, open flowers, to illustrate the initial word «Rose» (Fig. 12)⁴⁷, whereas in the Tripartite *Mahazor* a rose bush with many small flowers in full bloom fills the background. A similar rose bush occurs in the same *Mahazor* in the initial word panel to the *piyyut* for Shabbat *Parah* «אום אשר בך דבוקה» (Fig. 13)⁴⁸. Here two cows illustrate the «red heifer»- the subject of the *piyyut* and of the special Shabbat to which it

⁴⁰ «ואמרת בראותך זאת, אורך כי אנת בי והגליתני וכפר גלותי עלי ועתה נרצה עוני וישב אפך ותנחמני».

⁴¹ «כנסת ישראל מתפללת ואומרת רבון העולמים חייבת אני ליתן לך הודאה... יודעת אני שתשוב מאפך ותנחמני» (This is how the congregation of Israel prays and says: I must give you thanks...I know your anger will turn away and you will comfort me).

⁴² «אשיחה צרות ונקמת אנטיוכוס/ אבה חסידי ומשיחי נכס».

⁴³ «מפני שצועק ונובח מקול החרב לשון כלב נובה».

⁴⁴ See the running deer above the initial word panel to the *piyyut* «I will give thanks to you» in the Leipzig *Mahazor* (South Germany, ca. 1320) Leipzig, Universitätsbibliothek, cod. V. 1102, vol. I, f. 27v. For the Leipzig *Mahazor*, see E. KATZ, *Machzor Lipsiae*, I-II: Facsimile and Introduction (Leipzig, 1964); B. NARKISS, *Introduction to the*

Lipsiae, ibid., pp. 79-110.

⁴⁵ Oxford vol., f. 201.

⁴⁶ The pursued deer or pursuing hound does not figure in the *piyyut*, but the sufferings of exile are mentioned in the commentary: «שושן עמק איומה-אלה: ישראל שנמשלו לשושנת העמקים לפי שנתונה בעמקי הצרות כשושנה הגדילה בעמקים»

(The Rose of the valley was frightened –It is the people of Israel who were compared to the rose of the valleys since they are within the valleys of sufferings like a rose growing in the valleys). The destruction of the Temple is alluded to in the *piyyut*: «עת מנו יסודותיה», and directly mentioned in the commentary: «בזמן הזה שבית המקדש חרב».

⁴⁷ SED-RAJNA, *Mahzor*, pp. 20-21 and pl. VI.

⁴⁸ Budapest vol., f. 73.

was dedicated⁴⁹. As in the initial word panel «Rose» here too the blossoming bush fills the background. However, while the cows in the panel illustrate the text, the rose bush is a decorative motif, used to fill the space between the cows, the initial word and the frame. Scrolling bushes of this kind are among the most common decorative elements of the Tripartite *Mahazor*⁵⁰, as well as of contemporary Christian manuscripts of the same region⁵¹. The decorative nature of the rose bush in the initial word panel for Shabbat *Parah* and other panels in the Tripartite *Mahazor*, raises the question of its character in the initial «Rose» of the same manuscript (Fig. 11). The artist may have wanted to replace the traditional large flowers of this iconography by a blossoming bush, a motif probably commonly used in his workshop. Although the bush motif was generally no more than a stylistic element, in this case it might have been given an illustrative meaning referring to the initial word «Rose».

A certain redefinition of the decorative scroll appears in the initial word panel of the *piyyut* «מלך אזור גבורה» for the first day of the New Year in the same *Mahazor* (Fig. 14)⁵². Here the ram of Isaac's Sacrifice is depicted against the background of a bush with acanthus leaves. Like the cows in Shabbat *Parah*, the ram refers to the event, marked in the liturgical service. During the New Year prayers it is customary to blow a ram's horn, the *šofar*, as a reminder of Isaac's Sacrifice and God's promise to

Abraham regarding his descendants⁵³. Here the bush is not only a decorative element, filling in the background, but an iconographic component. It represents the thicket in which the ram's horn was entangled. The horn is caught in a foliated scroll and bends it back to form an open loop.

The open loop, shaped under the weight of the horn and holding the ram prisoner, figures as an iconographical component, which is paralleled in another manuscript of the same school of illumination, the Duke of Sussex Pentateuch, written by the same scribe and illuminated in the same workshop. Here the trapped ram is designed in micrography in the margins of the biblical narrative of the Sacrifice (Fig. 15)⁵⁴. A scroll, running along the outer margin, depicts the thicket. Scrolls of this kind are typical of the micrographic illumination of the Duke of Sussex Pentateuch, where they usually represent independent decorative elements⁵⁵. As in the Tripartite *Mahazor*, the foliated scroll catching at the ram is defined as an illustrative element, since the ram is held in one of its branches and bends it to form an open loop, the same kind of loop that constitutes an iconographic component in the *Mahazor*. This example shows that a common decorative element, such as the bush in the Tripartite *Mahazor* and the scroll in the Duke of Sussex Pentateuch, can act in special circumstances, as an iconographic component. The horn caught in the scroll, like the doe's long ears in the initial

⁴⁹ The sacrifice of the red heifer is described in Numbers 19:1-22, a passage which is read in public on this Shabbat. In the *piyyut*, the red heifer is presented as expiation for the sin of the golden calf: «גם להביא פרה / בעדם עבור לכפרה / הלא כחטאו בבן פרה». The illuminated Ashkenazi *Mahazorim* usually depict only one heifer, in accordance with the text. See SED-RAJNA, *Mahzor*, 22 and figs. 22-24. The depiction of a pair of cows in the Tripartite was probably a symmetrical consideration.

⁵⁰ The motif of the symmetrical or semi-symmetrical bush appears in many panels of the Tripartite *Mahazor*. See e.g. figs. 8, 11, 13, 14, 16.

⁵¹ See e.g. the Manesse Codex, fols. 178, 249 (Martin, *Minnesänger*, vol. 1, pls. 11 and 17), f. 271 (*ibid.*, vol. 2, pl. 18) and f. 342v (*ibid.*, vol. 3, pl. 19).

⁵² Oxford vol., f. 5v.

⁵³ The ram of Isaac's Sacrifice accompanies the same *piyyut* in the Leipzig *Mahazor* (Cod V. 1102, vol. II, f. 26v). The ram is not mentioned in this *piyyut*, but appears in many verses of other *piyyuṭim* for the first day of the New Year. In the Franconian Laud *Mahazor* of the middle of the thirteenth century, the Sacrifice of Isaac, to which the ram is an abbreviated reference, is depicted in the initial word panel of the *piyyut* «מלך ארון מאמרך» for the second day of the New Year (Oxford, Bodleian Library, Laud Or. 321, f. 184; SED-RAJNA, *Mahzor*, fig. 44). This *piyyut* refers directly to the story of the Sacrifice, which is read in public on this day.

⁵⁴ London, B. L., Ms. Add. 15282, f. 28.

⁵⁵ See e.g. f. 21.

panel to «A beloved doe», becomes an illustrative element adjusted to the subject illuminated⁵⁶.

4. The Center and the Margins: The Holy Song and the Song of the Hybrids

A similar relation between decoration and illustration is manifested by the frequent appearance of dragons and hybrids in Hebrew illuminated manuscripts. Many Hebrew schools of illumination in Germany assigned a central place to these creatures in the design of the initial word panels. Like the scrolls, the dragons and the hybrids are usually depicted as decorative-stylistic components. Yet in some cases the artists presented them as illustrative elements, referring to the illuminated text. An example can be found in the initial word panel to the *piyyut* for the second day of Passover, «אֲשִׁיךְ רִנָּן וּשְׁרִירִים» (I will perform music and songs) in the Tripartite *Mahazor* (Fig. 16)⁵⁷. In the lower left part of the panel a crowned hybrid plays a harp, flanked by a hooded hybrid playing a horn and a bald one, playing a transverse flute. Three additional hybrids are represented on the right. The one on the left is playing a drum and fife, the second a trumpet and the third a viola. The group of music players refers directly to the initial words of the *piyyut* «I will perform music and songs».

⁵⁶ Compare also with the dog tied to a flower stem in the initial word panel «Rose of the Valley» in the Tripartite *Mahazor* (fig. 11).

⁵⁷ Budapest vol., f.154.

⁵⁸ For marginal music-making hybrids, see Randall, *Images in the Margins*, figs. 500, 501; M. CLOUZOT, «La musique des marges: l'iconographie des animaux et des êtres hybrides musiciens dans les manuscrits enluminés du XIIe au XIVe siècle», *Cahiers de civilisation médiévale*, 42 (1999), 323-342.

⁵⁹ London, B. L., Ms. Arundel 83, f. 63 v; D. W. ROBERTSON, *A Preface to Chaucer: Studies in Medieval Perspectives* (Princeton, 1963), fig. 36.

⁶⁰ M. CAMILLE, «Play, Piety and Perversity in Medieval Marginal Manuscript Illumination», in: *Mein Ganzer Körper ist Gesicht: Grotteske Darstellungen in der europäischen Kunst und Literatur des Mittelalters* (Rombach Wissenschaft – Reihe Litterae 26), ed. K. KRÖLL and H. STEGER (Freiburg im Breisgau, 1994), 180.

The representation of hybrids is a common feature in the marginal illustrations of Christian illuminated manuscripts of the thirteenth and fourteenth centuries⁵⁸. An example can be found in the Arundel Psalter (Fig. 17)⁵⁹, where two hybrid musicians are depicted in the lower margin of the page. One is playing a psaltery, the other a lute. Both have a piece of cloth wrapped round their middles, hiding the join between their upper and lower parts. The use of a cloth to blur the difference between the human and the bestial halves of the creature is typical to this genre⁶⁰. Its appearance in the depiction of the right hybrid in the Tripartite *Mahazor* (Fig. 16) indicates the participation of this genre in the design of the panel.

However, in the Tripartite *Mahazor* an additional iconographical tradition, not necessarily related to marginal illumination, is drawn upon. A king playing a harp is known in the iconographic tradition as King David. The lower part of the hybrid crowned figure in the *Mahazor* is designed as the lower part of a bird of prey. However, the crowned upper part holding the harp alludes to the royal identity. David playing the harp is among the most popular figures of medieval art⁶¹. The representation of the playing David with a group of musicians also belongs to a common iconographic tradition⁶².

⁶¹ On pictorial representations of David playing the harp in Jewish art and their relation to Christian art, see G. SED-RAJNA, «Illustrations of the Kaufman Mishneh Torah», 66-67; ID., *The Hebraic Bible in Medieval Illuminated Manuscripts* (Fribourg, 1987), 116. See also T. METZGER, «The Iconography of the Hebrew Psalter from the Thirteenth to the Fifteenth Century», in: *The Visual Dimension: Aspects of Jewish Art: Published in Memory of Isaiah Shachar*, ed. C. MOORE (Boulder- San Francisco- Oxford, 1993), 47-49.

⁶² H. STEGER, *David Rex et Propheta: König David als vorbildliche Verkörperung des Herrschers und Dichters im Mittelalter nach Bilddarstellungen des achten bis zwölften Jahrhunderts* (Nuremberg, 1961), 110-117; H. L. KESSLER, *The Illustrated Bibles from Tours* (Princeton, 1977), 96-109. For further examples see V. LEROQUAIS, *Les psautiers manuscrits latins des bibliothèques publiques de France* (Mâcon, 1940-1941), pls. X, L, LV, LXVI.

In the Lake Constance region – the place of origin of the Tripartite *Maḥazor* – this scene was included in the biblical cycle of the *Weltchronik*, the thirteenth century historical treatise by Rudolf von Ems. The miniature in the Zurich copy of 1340-1350 (Fig. 18)⁶³, which is based on an earlier copy, depicts David on his throne, accompanied with five musicians⁶⁴.

The relation between the *Maḥazor* illumination and the *piyyuṭ* can be explained not only by the initial words: «I will perform music and songs», but also by the content of the whole *piyyuṭ*. While David does not figure in the text, the Messiah, his heir, is mentioned. The *piyyuṭ*, beginning with music and songs, goes on to describe the sufferings of exile («לסבול עול גלותכם»), the hope for redemption («קיוותי למשפיל ומרים»), the coming of the Messiah («רוממתי קרן נגידכם») and the reinstating of the Temple services («שרת בבית אולמו»). The renewal of the holy Song of the Temple is also connoted by verse: «Roared with harmonious voice» («שואגי בקול ערב»). The thirteenth and fourteenth century Kaufmann A400 Codex of commentaries to *piyyuṭim* associated these verses with the Songs of the Levites: «'Roared

with harmonious voice' – these are the Levites...»⁶⁵.

Song plays an important role in the relation between exile and redemption. The silencing of the Temple Song is a symbol of destruction⁶⁶. The revival of the Levites' song is a symbol of redemption⁶⁷. In his commentary to the *piyyuṭ* «אלהים לך אל דומי» (God be not silent) the twelfth century Ephraim of Bona refers to the Christian-Jewish debate regarding the Song of the Levites. The gentiles, he says, treated the ceasing of the Levites' Songs as a distinct sign of a humiliating exile: «You were exiled from your land to be under our rule... You crucified the son of Mary... you were left without praise for you no longer have the song of the Temple and the musical instruments that the Levites played on... you are not worth anything anymore»⁶⁸.

The revival of the Levites' Song and its relation to David and the Messiah are described in *Midrash Masseket Kelim*. Discussing the Temple's implements, which were buried after the destruction, the Midrash also lists the musical

⁶³ Zurich, Zentralbibliothek, Rh. 15, f. 218v; C. BRINKER and D. FLÜHLER-KREIS, *Edele frouwen – schoene man: Die Manessische Liederhandschrift in Zürich*, Ausstellungskatalog, 12. Juni bis 29. September 1991, Schweizerisches Landesmuseum Zürich (Zurich, 1991), fig. on p. 61

⁶⁴ The figure in the top right corner is that of a scribe writing on parchment, which has no parallel in the scene of the *Maḥazor*. In the St. Gall copy of the *Weltchronik*, which was written and illuminated in Zurich around 1300, the miniature of David and his musicians is lost. The text tells of David as the composer of the Psalms and the founder of music playing in the Temple service and for special events (St. Gall, Kantonsbibliothek, Ms. 302 Vad, f. 90v). See *Rudolf von Ems: Weltchronik. Der Stricker: Karl der Grosses. Faksimile der Handschrift 302 der Kantonsbibliothek (Vadiana) St. Gallen* (Luzern, 1982). The miniature of David with his musicians was preserved in the Munich copy, written in the region of Passau also around 1300 (Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Cgm 6406, f. 211). See B. HERNAD,

Die gotischen Handschriften Deutscher Herkunft in der Bayerischen Staatsbibliothek, Teil 1: *Vom späten 13. bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts* (Wiesbaden, 2000), Cat. No. 151, fig. 299.

«שואגים בקול ערב-אלו הלויים. כולם אחוזי חרב-זהו A 400, f. 44v. הלויים המזמרים בשיר ושבח».

⁶⁶ «And the Songs of the temple shall be howling in that day» (Amos 8:3) «And I will turn your feasts into mourning and all your songs into lamentation» (8:10).

⁶⁷ «And at the dedication of the wall of Jerusalem they sought the Levites out of all their places, to bring them to Jerusalem, to keep the dedication with gladness, both with thanksgivings, and with singing, with cymbals, psalteries, and with harps» (Nehemiah 12:27).

«מארצכם גליתם להיות תחתינו בגלות... בנה של מרים צלבתם... נותרתם בלי שבח שאין לכם עוד שיר הדוכן וכלי שיר שהיו לויים נונים במ... אין עוד מכם ריוח אינכם ראויים לכלום» E. E. URBACH, *Sefer Arugat ha-bosem*, Jerusalem, 1962, vol. IV, 47-48.

instruments⁶⁹: «A thousand harps made by David and seven thousand lyres ...to sing...to thank and praise the God of Israel». According to the midrash, these instruments will remain buried with the Temple implements until the day that Israel return to itself, and finds «a man of David, the son of David his name». This man is he who will reveal the golden and silvered implements, when all the people of Israel assemble and return to Jerusalem.

The association of David and the Song of the Levites enjoyed several representations in medieval Jewish art. In the Kaufmann Codex, David playing the harp appears in the lower margin of the frontispiece to the eighth Book, which discusses the Temple implements (Fig. 19)⁷⁰. The text describes the musical instruments of the Levites⁷¹, and mentions David as the founder of the Levites' Song⁷². The illumination of a *piyyut* for the eighth day of Tabernacles in the Leipzig *Mahazor* contains an unusual reference to the topic (Fig. 20)⁷³. In the lower margin below the text describing the playing Levites, a musician is depicted. Like David in the common iconographical version, he is seated and playing a harp. However the pointed Jewish hat, replacing the kingly crown, identifies him as a Levite, with reference to the *piyyut* text «The

Levites with lyres, harps and cymbals...are praising: Turn you us to you to jubilate in Jerusalem»⁷⁴. The iconographical depiction of the playing David is used to represent the Levite, thus alluding to the relations between the Levites, David, and his son, the Messiah.

All this may explain the appearance of the model of David and his musicians in the Tripartite *Mahazor* (Fig. 16). However, the model was copied in a sophisticated way. The *Mahazor* artist represented the king and his musicians in the guise of hybrids, obscuring their identity and hovering on the thin line between illustration and decoration. The hybrid character of the musicians not only obscures their biblical selves, but in a way also expropriates their holiness⁷⁵. This phenomenon is not fully paralleled in contemporary Christian illuminated manuscripts. Although hybrid creatures sometimes play a role in the design of the Latin initial⁷⁶, scenes containing hybrids were usually depicted outside the main initial panels, along the margins of the page⁷⁷. In the Christian manuscripts the marginal hybrids occasionally refer to the central initial. In the Arundel Psalter (Fig. 17), for example, the presumably cacophonous music of the marginal hybrids is presented as an antithesis to the holy liturgical

⁶⁹ «כנורות שעשה דוד אלף ונבלים ז' אלפים לרצון על ישראל ... צלצלים לשיר ולתשבחות להודות ולהלל לאלוהי ישראל ... והטמניום עד היום שישבו ישראל לקדמותן ויקחו כבוד ויקרת עולם כשימצאו להם איש דוד בן דוד שמו ויתגלה לו הכסף והזהב כשיתקבצו כל ישראל ועלו עליה שלמה לירושלים אמן» A. JELLINEK, *Bet ha-Midrash*, Jerusalem, 1938, vol. II, pp. 88-91.

⁷⁰ A 77/III, f. 1; SED-RAJNA, *The Illuminated Pages*, pl. XXXIII.

⁷¹ «And what are they playing? The harps, pipes, lyres and the cymbal» (ובמה הם מנגינין, בנבלים וחלילים וכנורות) (chapter 3, paragraph 4.)

⁷² «שמואל הרואה ודוד המלך חלקו הלוויים לארבעה». Chapter 3, paragraph 9. For David as establishing the Song of the Levites in the Bible see for example, 1 Chronicles 15:16: «And David spoke to the chief of the Levites to appoint their brethren to be the singers with instruments of music, psalteries and harps and cymbals, sounding, by lifting up the voice with joy».

⁷³ Cod. V. 1102/ II, f. 198v.

⁷⁴ «הלויים בכנורות ונבלים ובמצלתיים מנצחים בחצוצרות ובכל כלי שיר יחד משבחים השיבנו אליך לשמחינו בירושלם».

⁷⁵ The design of the lower part of the king as body of a bird of prey, gives him a Siren-like character. The Sirens, bird-like creatures, who drew sailors to their death with their magical singing, were occasionally depicted as half human, half bird, as in an English Bestiary of 1230 (Oxford, The Bodleian Library, Ms. Bodley 602, f. 10). See D. HASSIG, *Medieval Bestiaries: Text, Image, Ideology* (Cambridge, 1995), fig. 106. On Sirens in medieval bestiaries, see *ibid.*, 104-115.

⁷⁶ See for example: CAMILLE, *Play, Piety and Perversity*, p. 181 and fig. 54; also E. KLEMM, *Die illuminierten Handschriften des 13. Jahrhunderts deutscher Herkunft in der bayerischen Staatsbibliothek, Katalog der illuminierten Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek in München*; Bd. 4 (Wiesbaden, 1998), Kat. No. 197, figs. 528, 530-531, 533, 537-538.

⁷⁷ M. CAMILLE, *Image on the Edge*, 20-54, 99-128.

song of the priests within the main initial panel⁷⁸. The presence of a full hybrid scene within the main initial word panel in the Tripartite *Mahazor*, displaces the antithesis between the center and the margins into the main panel. It is a unique manifestation, thoroughly blurring the limits between the center and the margins, between the holy liturgy and the cacophony, between obvious and ambiguous.

In conclusion, we see that decoration and illustration appear side by side in Hebrew illuminated manuscripts from France and Germany. Motifs such as jousting knights, hunt scenes, hybrids, and even ornamental scrolls appear in different manuscripts or in the same manuscript, once as a decorative element and once as an illustrative component. Their status as illustration is defined first by their relation to the illuminated text. The slight changes in the models as well as the existence of an iconographic tradition, establish their illustrative intention. When these conditions are not present and when the relation with the text is uncertain, the distinction between decoration and illustration becomes difficult to determine. In the case of hybrids introduced into a well-known iconographic model, the limits between center and margins, illustration and decoration, obvious and ambiguous, are altogether collapsed.

LIST OF THE FIGURES

Fig. 1 – Jousting, Kaufmann Maimonides Codex, North East France, 1296; Budapest, Library of the Hungarian Academy of Sciences, Kaufmann Collection, Ms. A 77/ I, f. 16v.

Fig. 2 – Jousting, Brothers Bible, North East France, 1286; Paris, B. N., Hébr. 4, f. 249v.

Fig. 3 – Moses delivering the Torah, Kaufmann Maimonides Codex, A77/IV, f. 32.

⁷⁸ On the cacophonous character of the marginal music-making hybrids, see CLOUZOT, *Musique des marges*, 323-342.

Fig. 4 – Menorah/Knight, Kaufmann Maimonides Codex, A77/III, f. 3v.

Fig. 5 – Judah the Maccabee, Kaufmann Maimonides Codex, A77/I, f. 2.

Fig. 6 – Hunt, Kaufmann Maimonides Codex, A77/ I, f.83.

Fig. 7 – Hunt, Worms *Mahazor*, Würzburg, 1272; Jerusalem, The Jewish National and University Library, Heb. 4°781/1, f. 170.

Fig. 8 – Hunt, Tripartite *Mahazor*, Lake Constance, ca. 1322; London, B. L. Add. 22413, f. 49.

Fig. 9 – Hunt, Manesse Codex, Zurich, 1300-1340; Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cod. Pal. Germ. 848, f. 202v.

Fig. 10 – Hunt, Tripartite *Mahazor*, Budapest, Library of the Hungarian Academy of Sciences, Kaufmann Collection, Ms. A384, f.18v.

Fig. 11 – Hunt, Tripartite *Mahazor*, Oxford, The Bodleian Library, Mich. 619, f. 201.

Fig. 12 – Rose, Worms *Mahazor*, ca. 1280; Jerusalem, The Jewish National and University Library, Heb. 4° 781/2, f. 119v.

Fig. 13 – Cows, Tripartite *Mahazor*, Budapest vol., f. 73.

Fig. 14 – Ram caught by its horns, Tripartite *Mahazor*, Oxford vol., f. 5v.

Fig. 15 – Ram caught by its horns, Duke of Sussex Pentateuch, Lake Constance, ca. 1315; London, B. L., Ms. Add. 15282, f. 28.

Fig. 16 – Playing hybrids, Tripartite *Mahazor*, Budapest vol., f. 154.

Fig. 17 – Marginal hybrid-musicians, Arundel Psalter, England, 13th century; London, B. L. Ms. Arundel 83, f. 63v.

Fig. 18 – David playing the harp with musicians and a scribe, Zurich Weltchronik,

Zurich, 1340-1350; Zurich, Zentralbibliothek, Rh. 15, f. 218v.

Fig. 19 – David playing the harp, Kaufmann Maimonides Codex, A 77/III, f. 1.

Fig. 20 – Levite playing the harp, Leipzig Mahzor, South Germany, ca. 1320; Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. V. 1102/ II, f. 198v (facsimile).

Photographs: 1, 3-6, 19- Scheiber, *Moses Maimonides Codex of Law*; 2- Sed-Rajna,

Bibliothèques de France; 7, 12- Sed-Rajna, *Mahzor*; 8, 10-11, 13-16-Center for Jewish Art, Jerusalem; 9- Martin, *Minnesänger*; 17- Robertson, *Preface to Chaucer*; 18- Brinker and Flühler-Kreis, *Manessische Liederhandschrift*; 20-facsimile.

Sarit Shalev Eyni
Art History Department, The Hebrew University
Mount Scopus, Jerusalem 91905 – Israel
e-mail: buzzy106@hotmail.com

SUMMARY

Decoration and illustration appear side by side in Hebrew illuminated manuscripts. The same motif may appear once as a decorative element and once as an illustrative component. Their status as illustration is defined first by their relation to the illuminated text. The slight changes in the models as well as the existence of an iconographic tradition, establish their illustrative intention. Occasionally, the distinction between decoration and illustration becomes difficult to determine and the limits between the two are altogether collapsed.

KEYWORDS: Hebrew illumination; Decoration/illustration; Obvious/ambiguous.



Fig. 1 – Jousting, Kaufmann Maimonides Codex, North East France, 1296; Budapest, Library of the Hungarian Academy of Sciences, Kaufmann Collection, Ms. A 77/ I, f. 16v.



Fig. 2 – Jousting, Brothers Bible, North East France, 1286; Paris, B. N., Héb. 4, f. 249v.



Fig. 3 – Moses delivering the Torah, Kaufmann Maimonides Codex, A77/IV, f. 32.



Fig. 4 – Menorah/Knight, Kaufmann Maimonides Codex, A77/III, f. 3v.



Fig. 5 – Judah the Maccabee, Kaufmann Maimonides Codex, A77/I, f. 2.



Fig. 6 – Hunt, Kaufmann Maimonides Codex, A77/ I, f.83.



Fig. 7 – Hunt, Worms *Mahazor*, Würzburg, 1272; Jerusalem, The Jewish National and University Library, Heb. 4°781/1, f. 170.



Fig. 8 – Hunt, Tripartite *Mahazor*, Lake Constance, ca. 1322; London, B. L. Add. 22413, f. 49.



Fig. 9 – Hunt, Manesse Codex, Zurich, 1300-1340; Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cod. Pal. Germ. 848, f. 202v.

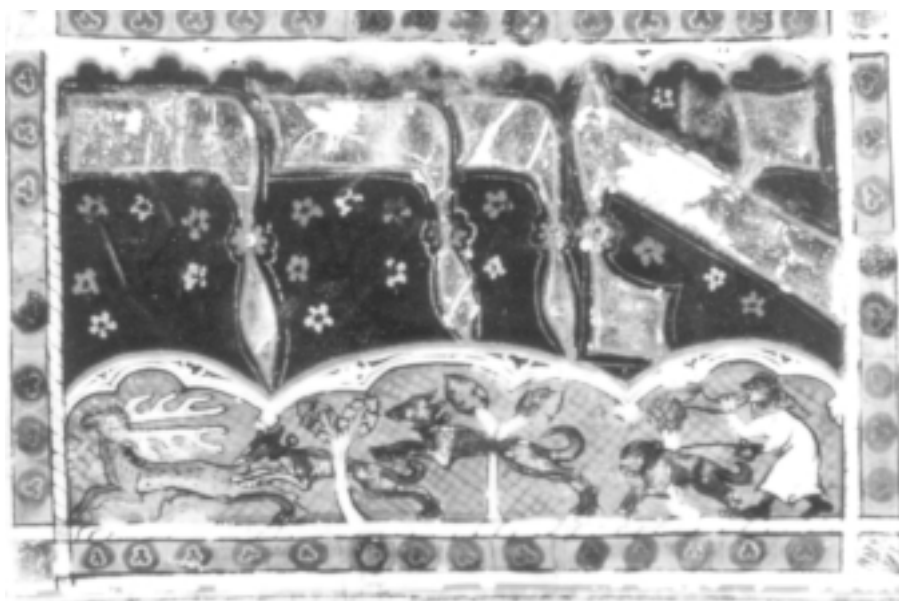


Fig. 10 – Hunt, Tripartite *Mahazor*, Budapest, Library of the Hungarian Academy of Sciences, Kaufmann Collection, Ms. A384, f.18v.



Fig. 11 – Hunt, Tripartite *Maḥazor*, Oxford, The Bodleian Library, Mich. 619, f. 201.



Fig. 12 – Rose, Worms *Maḥazor*, ca. 1280; Jerusalem, The Jewish National and University Library, Heb. 4°781/2, f. 119v.



Fig. 13 – Cows, Tripartite *Mahazor*, Budapest vol., f. 73.



Fig. 14 – Ram caught by its horns, Tripartite *Mahazor*, Oxford vol., f. 5v.



Fig. 15 – Ram caught by its horns, Duke of Sussex Pentateuch, Lake Constance, ca. 1315; London, B. L., Ms. Add. 15282, f. 28.



Fig. 16 – Playing hybrids, Tripartite *Mahazor*, Budapest vol., f. 154.



Fig. 17 – Marginal hybrid-musicians, Arundel Psalter, England, 13th century; London, B. L. Ms. Arundel 83, f. 63v.



Fig. 18 – David playing the harp with musicians and a scribe, Zurich Weltchronik, Zurich, 1340-1350; Zurich, Zentralbibliothek, Rh. 15, f. 218v.



Fig. 19 – David playing the harp, Kaufmann Maimonides Codex, A 77/III, f. 1.



Fig. 20 – Levite playing the harp, Leipzig *Mahazor*, South Germany, ca. 1320; Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. V. 1102/ II, f. 198v (facsimile).

THE MOTIF OF THE HARE IN THE ILLUMINATIONS
OF MEDIEVAL HEBREW MANUSCRIPTS

The frequency of occurrences of the hare motif in illuminations and decorations of medieval Hebrew manuscripts and printed books of the 15th and 16th centuries, drives us to find the relevance of this image in Jewish symbolism and whether it came to represent – through conceptual stages – Israel and the entire Jewish people.

The motif of the hunted hare, for example, is frequently drawn in Hebrew manuscripts and printed books. It is also widely found in non-Jewish illuminations and decorations from which it might have been taken. At any rate, the hypothesis that I would like to discuss here is the following: this motif, like many others, at first entered the iconography of Jewish books with no specific symbolic values, but at some point it acquired a peculiar symbolic value, i.e. Israel hunted by its enemies and constantly forced to flee. In the majority of cases, thanks to Divine protection, Israel's flight is successful.

We will start from the meanings the hare acquired in ancient iconography, leaving aside the ones related to Semitic tradition. It must be mentioned its lunar connotation and its liaison with earth goddesses, in particular Hecate, Mother Earth, and, more generally, with the symbols of fertilizing waters. Hares and rabbits are considered lunar beings, since they are usually asleep during daytime, while fully active

at night, following the rhythm of death and rebirth, associated with the moon¹. The human tendency to make «sympathetic projections», that is the attempt to identify faces and objects in abstract shapes, led numerous cultures (Celtic, African, Asian, and North-American cultures) to detect «hare prints» on the surface of the moon.

Because of their prolificacy and sexual behaviour, these animals became indeed a symbol of fertility, procreation, and love. That is why in Greco-Roman culture, the hare became Aphrodite's and Cupid's favourite animal, and the two gods were often represented in its company. According to Pliny, it would be greatly useful to sterile women to eat its testicles to help the conception.

In the Christian tradition, the hare became a symbol of shyness and of fear too. This meaning then shifted from the idea of fertility to the one of promiscuity and lust, extolling in a negative sense values still considered entirely positive by the Classical thought. Hence the line of interpretation that identifies the degeneration of sexual instincts with the hare. As symbol of unrestrained behaviour, the hare was often associated with hermaphrodites, or homosexuality².

Later on, iconology gave this animal the function to represent, as we have seen, the idea of fertility, of fear and debt as well. As far as this last figure is concerned – probably connected to

¹ On hare symbolism, see: H. BIEDERMANN, *Enciclopedia dei simboli*, Garzanti, Milano 1999, pp. 265-267: hence the image of the lunar hare (*tochtli*), symbolising the eight day of the Aztec calendar; G. DURAND, *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Dedalo, Bari 1991, p. 316; J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dizionario dei Simboli*, II, Rizzoli, Milano 1994, pp. 16-19; N. J. SAUNDERS, *Animali e spiritualità*, EDT, Torino 1995, pp. 96-97; J. E. CIRLOT, *Dizionario dei simboli*, Gruppo editoriale Armenia, Milano 1996, pp. 218 e 283-284; J. C. COOPER, *Dizionario degli animali mitologici e simbolici*, Neri Pozza, Vicenza 1997, pp. 119-120 e 203-206.

² Like the hyena and the ferret as from St. Barnabas' *Epistula*, and also in Clemens from Alexandria (*Pedagogue* II, 4), then in Tertullianus, Novatianus, and St. Pier Damiani. For this symbolism see: E. LAUZI, *Lepre, donnola e iena: contributi alla storia di una metafora*, in «Studi Medioevali», XXIX, 1988, pp. 539-559; F. SCORZA BARCELLONA, *Le norme veterotestamentarie sulla purità nell'Epistola di Barnaba*, in *La purità e il culto nel Levitico*, «Annali di storia dell'esegesi», 13/1 (1996), pp. 95-111. Also to be seen the fundamental essay by J. BOSWELL, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Century*, The University of Chicago Press,

usury, and thus perhaps, to the Jewish people – it maintained the connotations acquired in the course of centuries³.

In ancient Egyptian astrology, the hare already played a leading role among constellations, a role which may prove a cornerstone to interpret this animal, in its symbolic values in Hebrew illuminated manuscripts. However, let us proceed step by step.

In the Egyptian cosmology, the Pharaoh, descendant and reincarnation of Osiris, after his death and embalming rite, rose to stars, and was identified with Orion. Next to Orion in the sky, his valiant dogs, Sirius or Canis Major, and Procyon or Canis Minor, chased, in an imaginary hunt, the small constellation of Lepus, placed just a little south (Fig. 1). Sirius, in particular, appeared in the morning sky, before sunrise, and it announced the Nile flood. As *Canis Maior*, this star was connected to the term «*canicola*», namely «dog days». Furthermore, it was called «the one who barks» by the Phoenicians, and «Nile star» by the Jews.

Now, after tracing the hare's lineage, and noticing the presence in the past of the hare hunt within ancient astral dynamics, we have to see

how this motive is in fact showed in the ancient Hebrew cosmology, as we can see in the scene depicted in the sky map in a sephardic manuscript that is kept in Philadelphia, containing astrologic tables, dated about 1361-1362⁴ (Fig. 2). In this manuscript we can see clearly the Greater dog and the Smaller dog guided by Orion, pursuing a small and unprotected hare. Therefore we should not underestimate this sidereal context as a source of the images of the hare in the Hebrew manuscripts, depicted alone, or often pursued by dogs chasing her threateningly.

It must be borne in mind however that the hare does not seem to take on remarkable and univocal symbols in the rabbinical literature, from which we cannot therefore benefit as it does not encompass a stable and crystallised symbolism⁵.

The same motif is found with considerable frequency both in hand-written and printed *Pesah Haggadot*, produced especially in the Ashkenazi area, where it was likely to represent the persecution of the Jewish people, chased and constantly forced to flee from its enemies – always embodied by chasing hounds – as convincingly shown in Y. H. Yerushalmi, M. M. Epstein and David J. Gilner's recent studies⁶.

Chicago-London 1980 and D. S. BAILEY, *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, Longmans, London 1955 and A. KARLEN, *Sexuality and Omosexuality*, Norton, New York 1971. Remarkable also IRENE ZAVATTERO's undergraduate thesis *Il Liber Gomorrhianus di Pier Damiani. Omosexualità e Chiesa nel Medioevo*, discussed at the Faculty of Lettere e Filosofia of Siena University, September 1996, published on the Italian Web site for Philosophy (Electronic magazine ISSN – 1126 – 4780), <http://www.swif.uniba.it>.

³ See especially N. CECCHINI, *Dizionario sinottico di Iconologia*, Patron, Bologna 1976, pp. 74, 94, 150 and figs. 177 and 269.

⁴ Ms. Philadelphia, Private Collection L. J. Schoenberg, (formerly Sasson Ms. 823), ljs 057, containing the text of Jacob Ben David Yom Tov Po'el, *Sefer ha-mivharim*, Book of Selection, that is Astronomical tables, and other texts on astronomy including Ptolemy, copied in Catalogna (Barcelona?) ca. 1361-62.

⁵ On the topic see: M.M. EPSTEIN, *The elusive hare*;

some observations on the relationship between midrash, socio-political reality and artistic symbolism in the medieval Jewish intellectual world, in «Orim» 2,1 (1986), pp. 70-86.

⁶ On the hare hunt as symbol of persecution of the Jews, see: Y. H. YERUSHALMI, *Haggadah and history: a panorama in facsimile of five centuries of the printed Haggadah from the collections of Harvard University and the Jewish Theological Seminary of America*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1975, pp. 36-37, plates 15-16; EPSTEIN, *The elusive hare*, cit *supra*, pp. 70-86; D. J. GILNER, «Is that a hare in my haroset?» *Art and whimsy in Haggadah illumination*, in «Association of Jewish Libraries: Annual Convention», 33 (1998) pp. 160-165. Again: S. TALMON, *A Unique Depiction of a Scene from the Book of Jonah in a 13th Century Illuminated Manuscript*, in JAN HELLER, SHEMARYAHU TALMON, HANA HLAVACKOVA AND MARTIN PRUDKY (edd.), *The Old Testament as Inspiration in Culture: International Academic Symposium – Prague, September 1995*, Mlyn, Trebenice 2001, pp. 72-95.

An animated hare hunt scene is found in a manuscript, dated 1275, of Ashkenazi area containing liturgical texts (Oxford, Bodleian Library, Ms. Laud Or. 321, fol. 38v). The hunt is also exquisitely exemplified by the vivid chasing scene described in the London *Haggadah* (Fig. 3), dating from the mid 15th century (British Library Ms. Add. 14762 f. 4r)⁷. Analogues scenes are depicted in the manuscript *Haggadot* of the Cincinnati Klau Library (Mss. 444 e 450), dating as well from the 15th century (Figs. 4a; 4b). In particular, in Ms. 450 (Fig. 4b) the scene is animated by a further element: a kind of high fence stands to prevent the hares' flight. It seems to hinder their ultimate escape by impeding the flight from the pursuers. A black and white puppy, similar to a Dalmatian, seems to succeed in catching up a fleeing leveret in the Rylands *Haggadah* (Manchester, John Rylands Library, Ms. 6, f. 29v) dating from the mid 14th century (Fig. 6). Furthermore, vivid hunt scenes peep out from the racemes which frame the Barcelona *Haggadah*'s manuscript text (London, British Library, Ms. Add. 14761), dating from the mid 14th century (Fig. 7). Scenes analogue to the one described in the Cincinnati Ms. 450 are found in the printed Prague and Augsburg *Haggadot* of 1526 and 1534 respectively (Figs. 5a, 5b, 5c). In the latter, the hares succeed in climbing over the fence – which though entraps the chasing dogs –, thus thoroughly escaping the danger, whereas in the previous example that could only be assumed⁸.

Besides, it is easy to gather several biblical quotations from the *Psalms* to illustrate appropriately this scene. Ps. 57,6⁹: *They have prepared a net for my steps*; Ps. 140,5: *The proud have hid a snare for me, and cords; they have spread a net by the wayside*; Ps. 35,2.4.7: (*O Lord*) *Take hold of shield and buckler and stand up for mine help; ...Let them be confounded and put to shame that seek after my soul; ...For*

without cause have they hid for me their net in a pit; Ps. 124,7: *Our soul is escaped as a bird out of the snare of the fowlers: the snare is broken, and we are escaped.*

Personally, I do not believe in the accidental meaning of the medieval iconographic system. On these grounds, in this specific context, a net or a fence may well represent the waters of the Red Sea, crossed by the Jewish people thanks to Divine action but poured with incredible strength over the chasing Egyptians.

In various manuscripts, the image of the hare is accompanied by the acronym YaKNHaZ which is a *notarikon* of the blessings order in the *kiddush* of *erev yom tov* (festival eve) that falls on a Saturday night. The blessing includes the *kiddush* on wine and the *havdalah*. The word is, in fact, an acrostic of the words: **Y** = *yayin* (wine), **K** = *kiddush* (sanctification), **N** = *ner* (the *havdalah* candle), **H** = *havdalah* (i.e. the blessing on the *havdalah* or separation between the finished sacred time of the Shabbat and the weekdays), **Z** = *zeman* (i.e. the *She-heḥeyanu* blessing) (Fig. 4a).

Besides, the sound of the term has a strong assonance with the German expression *Jagenhas* or «jag den Has», which means «hare-hunt». Thus, once again, here is the «hare-hunt». The pun could have encouraged the adoption of a motif suitable to the symbolic context and perhaps one already widely spread in the medieval decorative tradition. In this symbolic development of the hare's image in the Ashkenazi *Haggadot*, where the ornament acquires the status of symbol, all the negative values stressed by *Leviticus* (11,6) and *Deuteronomy* (14,7) were evidently set aside. The cited passages in fact point out, in the first place, the animal's impurity, being the hare erroneously considered a ruminant.

The hare, at any rate, whether or not cha-

⁷ See a facsimile copy of the Ms: *The Ashkenazi Haggadah: A Hebrew Manuscript of the Mid-15th Century from the Collection of the British Library* by Joel Ben Simeon, Introduction by D. Goldstein, British Library Press, London 1997, in particular, for the image in question p. 11, f. 4a.

⁸ Fundamental with regard to the two mentioned Mss: Y.H. YERUSHALMI, *Haggadah and history*, cit., pp. 36-37, plates 15-16.

⁹ King James' Bible. For this and the following quotations.

sed by one or more hounds, is so frequently depicted (either in a *Haggadah*, or in the *incipit* of a *Leviticus* manuscript, or to enrich the decorations framing a commentary on *Genesis*, as in a Sephardic manuscript¹⁰ of 1476), that seems to play an undoubtedly central role in the figurative and symbolic context of Hebrew manuscripts. Already in the Rothschild *Haggadah*, copied and illuminated in northern Italy in 1479 (Jerusalem, Israel Museum, Ms. 180/51), the hare does not feature as in the usual iconography, but in a slightly idyllic scene, where our animal occupies the centre of the composition. This undoubtedly privileged collocation is certainly not casual.

One might also point out that in all the hunt scenes examined, the chasing dogs are spurred by a horn-playing hunter. It is obvious that such an image finds its roots in the hunting practice of playing horns or trumpets. However, once entered the Jewish iconography the horn might have taken on peculiar Jewish values. Let us recall for instance the ram's horn, or *Shofar*, first mentioned in the *Torah* in *Exodus* 19,16 during the Sinai theophany and then played in various festivities or liturgical occurrences. It always evokes a spiritual event connected to the manifestation of God's power, or the request for forgiveness and repentance. Therefore, on a symbolic ground, the horn played by the hunter might recall the Divine judgement that punishes Israel's sin through the persecution on the one hand, and symbolises as well, on the other hand, the theophany's redeeming power through which Israel escapes total annihilation. An additional image could perhaps help us conclude our argument. Let us recall the imaginary hunt started among the stars and resumed, probably on purpose, in medieval Jewish illuminated manuscripts, where it symbolised the endless persecution of the

Jewish people, i.e. the hare, constantly forced to flee. In a Rashi's commentary on the *Torah*, copied in Pescia in 1396, and precisely in the page containing the *explicit* of commentary on *Exodus*, we find a peculiar representation of a complex *Magen David* in micrography, inscribed in a circle, micrographied as well. Furthermore, this is animated by eleven birds found in the six triangles and in the five ensuing spaces. In the central hexagon is a crouching leveret (Fig. 8)¹¹. It is a very interesting image, whose relevance is amplified by the presence of an archer, hiding among the racemes placed to the left of David's shield. The archer is depicted while shooting an arrow towards the six-pointed star, aiming at the crouching hare.

It is well known that only in 1354 Charles IV granted the Prague Jewish community the privilege to have its own flag – later called the «standard of king David» – portraying the hexagram¹². From this moment only, we can rightly consider the *Magen David* as symbol of the Jewish community, (Prague Jewish community in this case). Moreover, this manuscript rouses several – in my opinion – quite explicit questions, by associating two images rich in a symbolic vocabulary, which had matured in the course of the centuries. These images influenced and recalled one another and became quite an explicit iconographical motif.

The text in micrography that depicts the star belongs to Rashi's commentary on *Exodus*. In particular, to its final part, where the Jewish tradition's prominent commentator mentions the various halts of the Jewish people wandering in the desert in the flight from Egypt, after the escape from the Pharaoh's pursuing army.

In this specific case, the depicted motif does not play a simple decorative function detached from the text in the page, but it proves a real

¹⁰ Oxford, Bodleian Library, Ms. Kennicott 1, fol. 7v.

¹¹ R. VISHNITZER, *Illuminated Haggadahs*, in «Jewish Quarterly Review», new series 13 (1922-1923), pp. 123-218, in particular at pp. 207-208 stresses the stylistic similarities between this Ms. (Bodleian Library, Oxford, Ms. Can. Or. 81) and Barcelona *Haggadah* dating from the mid 14th century contained in the London, British Library, Ms. Add. 14761. The manuscript is also reproduced in G. TAMANI,

Dall'amanuense al tipografo, in *I tipografi ebrei a Soncino*, «Atti del Convegno, Soncino, 12 giugno 1988», Edizioni dei Soncino, Soncino 1989, pp. 37-61, fig. 1.

¹² For this see: J. SPICER, *The Star of David and Jewish Culture in Prague around 1600, Reflected in Drawings of Roelandt Savery and Paulus van Vianen*, in «The Journal of the Walters Art Gallery», 54 (1996), pp. 203-224.

illustration of the text, written in micrography.

From journey to journey, from one place to another, to quote Rashi, like the wandering Jew – a character handed down through the centuries, and shaped in 13th century Benedictine monasteries – the Jews fled from Egypt surrounded by a defamatory anti-Semite sentiment, which is referable to Maneton and to Ecateus of Abdera's *Aigyptiaka*. A version of the story of *Exodus*, though confuted by Josephus in the *Jewish Antiquities*, was nonetheless trusted by various authors, including Tacitus. According to Tacitus, after an epidemic disease that disfigured bodies had broken out in Egypt, king Bocchoris, after consulting Amnon's oracle to find a remedy, was ordered to purify the kingdom by transferring to other lands that stock of people who the gods hated (*Historiae*, V 3, 1). The Jews were contaminated beings, thus impure, lepers, and, for this reason, condemned to systematic expulsion. They were victims of constant intolerance and repression, until the year 1.000. Then, tortured, chased by the Inquisition, once again they were considered polluting elements in the society, and thus locked up in ghettos and discriminated like heretics and witches¹³.

Now, even the eleven birds are not by chance: in the image in question, along with the central hare, they may well represent Israel's twelve tribes, protected by God, in the shape of a cloud during the day and as a fire-column at night, as narrated in the book of *Exodus*. David's shield was already used as a talisman against evil

¹³ In the 14th century, the Jews were considered the chief culprit for the spread of the Black Plague. They were damned as Christ's killers and forced to wear a distinctive mark – a yellow wheel sewn on the clothes – by the 4th Lateran council of 1215. On the subject: J. LE GOFF, *L'ebreo negli exempla medievali: il caso dell'Alphabetum Narrationum*, in *Il meraviglioso e il quotidiano nell'occidente medievale*, Laterza, Bari 1983, pp. 157-171; G. DUBY, C. FRUGONI, *Mille e non più Mille. Viaggio tra le paure di fine millennio*, Rizzoli, Milano 1999, pp. 54-57.

¹⁴ Biblical passages where God is said Israel's shields are: Deut. 33,29: *The Lord, the shield of thy help*; Ps. 28,7: *The Lord is my strength and my shield*; Ps. 33,20: *(The Lord) is our help and our shield*; Ps. 84,11: *For the Lord is a sun and a shield*; Ps. 89,18: *For the Lord is our defence*. G. BUSI writes in *Simboli*

forces in *mezuzoth*, from the 10th century onwards, and, in general, it was considered a symbol of perfection and harmony in the midst of antagonist elements. It would thus represent the peculiar protection of Jewish people against their enemies' attacks, in this case represented by the Pharaoh-Orion. Therefore, after a long way, during which the images have been able to build up their own semantic vocabulary, the manuscript brings back the ancient astral hunt, now filled with new symbolism. Here, the archer Pharaoh-Orion shoots his arrow in vain against the Jewish people, now well protected by the shield of divine power¹⁴. The passage in the *Psalms* that may well serve to illustrate this concept, is the following: Ps. 91,3-5: *He (God) shall deliver thee from the snare of the fowler...He shall cover thee with his feathers, and under his wings shalt thou trust: his truth shall be thy shield and buckler. Thou shalt not be afraid for terror by night; nor for the arrow that flieth by day.*

We must probably attribute to such significant images the increase of hares' representations in medieval Hebrew manuscripts, as well as incunabula and in the later printed editions by Gershom Soncino. In addition, the Ashkenazi origins of the most prominent Jewish printer, could account for the massive presence of the hare motif, frequently shielded and placed in outstanding positions among the decorative elements such as the xylographic frames of some *incipits*¹⁵.

del pensiero ebraico. Lessico ragionato in settanta voci, Einaudi, Torino 1999, p. 167: «Fu probabilmente questa consuetudine quotidiana con il concetto di un riparo divino accordato al patriarca Abramo e al re Davide a ispirare, nel medioevo, l'idea di uno strumento materiale di difesa, una sorta di amuleto, definito appunto *Magen David*, dotato di proprietà magiche e in grado di proteggere gli ebrei. Di uno scudo di Davide inciso col nome divino di settantadue lettere si parla già in una dissertazione magica nota come *Alfabeto degli angeli* e composta probabilmente in età altomedievale».

¹⁵ On the subject, see: G. TAMANI, *Tipografia ebraica a Soncino 1483-1490*, Soncino – Rocca Sforzesca 22 aprile-24 giugno 1988, Catalogo della mostra, Edizioni dei Soncino, Soncino (Cremona) 1988, pp. 20-21 e 48-49.

Parallel to the hare symbol, the *Magen David*, a decorative and mysterious element *par excellence*, is already found in Jewish manuscripts from the 9th century onwards as shown in specimens found in the St. Petersburg ms. B19a, copied in 1008/9¹⁶ and in another sample shown by a manuscript (now in the Parma Palatina Library, Ms. Parmense 3183) copied in Spain around the year 1300. It is significant that in these samples the hexagram is often inscribed within a circle. Only from the 12th century, the divine shield began to be associated with the six-pointed star. Its adoption as a distinctive sign for Judaism belongs therefore to medieval and modern

times.¹⁷ From the 14th century onwards there began a process of progressive identification between the star and the Jewish people, as they mutually recall each other on a semantic ground. The star in fact recalls the shield of Divine protection during the innumerable halts of the exodus from Egypt and in the two-millennia of the Jews constantly fleeing through their Diaspora¹⁸.

Laura Pasquini
Università di Bologna
Dip.to di Conservazione dei Beni Culturali
via degli Ariani 1, I-48100 Ravenna
e-mail: lpasquini@ambra.unibo.it

SUMMARY

Lunar animal *par excellence* in a great number of Eastern and Western cultures, considered impure by *Leviticus* 11,6, and *Deuteronomy*, the hare became a symbol of the flee from Egypt of the Jews, and, in medieval handwritten and printed Ashkenazi *haggadot* of 16th century, it is often depicted pursued by one or more dogs. In a Rashi's commentary on the *Torah*, copied in Pescia in 1396, we find a peculiar representation of a complex *Magen David* in micrography, with a crouching leveret in the central hexagon, and an archer depicted while shooting an arrow towards the six-pointed star, aiming at the crouching hare. The Jew, fated to run away, wandering, leper, tends to identify himself more and more with the animal whose presence is frequent in medieval Hebrew manuscripts, which sometimes seem to strengthen the process of «Hebraicization» of given symbols, as, for instance, the *Magen David*.

KEYWORDS: Illuminated Hebrew manuscripts; Motive of the hare; Symbol of Jewish people.

¹⁶ See G. SED-RAJNA, *Toledo or Burgos*, in «Journal of Jewish art», II, 1975, pp. 6-21.

¹⁷ G. BUSI, *Simboli del pensiero ebraico*, cit., p. 167. He also writes: «Alcuni tratti salienti della speculazione sull'idea di scudo, presente negli scritti dei cabbalisti d'età medievale e moderna, fanno tuttavia pensare che la struttura formale dell'esagramma abbia influito, più o meno consapevolmente, sulla trasformazione del concetto di *magen*, avvertibile a partire dalla fine del Duecento», *ibid.*, p. 168.

¹⁸ On the evolution of this ancient symbol also connected with the Jewish mystical theology, see: E.R.

GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, Pantheon Books, New York 1953-68 (abridged ed., 1 vol., Princeton, NJ Princeton University Press, 1988); G. SCHOLEM, *The Star of David: History of a Symbol, in The Messianic Idea in Judaism*, in *The Messianic Idea in Judaism*, New York, Schocken Books, 1971, pp. 257-280; see also: G. PLAUT, *The Magen David: How the Six-Pointed Star became an Emblem for the Jewish People*, Washington, D.C., 1991; G. S. OEGEMA, *The History of the Shield of David*, Frankfurt a.M., 1996.

The motive of the hare in the illuminated Hebrew manuscripts

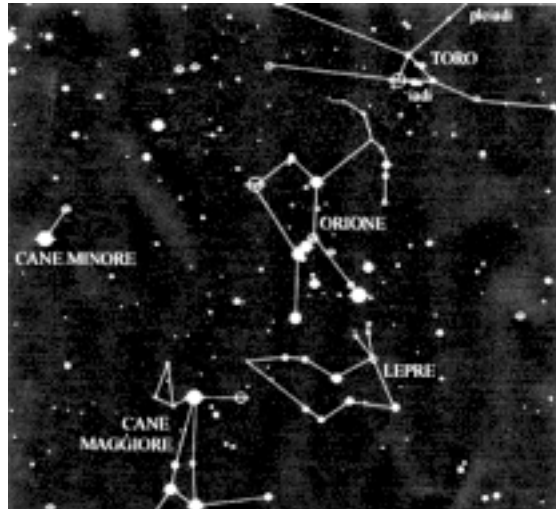


Fig. 1 – Orion, Sirius and Lepus constellations.



Fig. 2 – Ms. Philadelphia, Private Collection L. J. Schoenberg, (formerly Sasson Ms. 823), ljs 057, containing the text of Jacob Ben David Yom Tov Poe'1, *Sefer ha-mivharim*, Book of Selection, Catalogna (Barcelona?) ca. 1361-62.



Fig. 3 – London *Haggadah*, British Library, Ms. Add. 14762 f. 4 r.



Fig. 4a – Cincinnati *Haggadah*, Klau Library, Ms. 444.



Fig. 4b – Cincinnati *Haggadah*, Klau Library, Ms. 450.

The motive of the hare in the illuminated Hebrew manuscripts



Fig. 5a – *Haggadah* printed in a Prague in 1526.



Fig. 5b, 5c – *Haggadah* printed in Augsburg in 1534.



Fig. 7 – Barcelona *Haggadah*,
copied ca. 1459, London,
British Library, Ms. Add.
14761.



Fig. 6 – Rylands *Haggadah*, Manchester, John Rylands Library,
Ms. 6, f. 29v.



Fig. 8 – *Explicit* of Rashi's comment to *Exodus* in a manuscript copied in Pescia (Pistoia, Italy) by a sephardic hand in 1396; Oxford, Bodleian Library, Ms. Canonici Or. 81, Fol. 95 v.

OSSERVAZIONI SU ACCADISMI E PERSIANISMI NEL LIBRO DI ESDRA*

Gli scritti che formano il *corpus* della Bibbia ebraica ci sono pervenuti in due lingue: l'ebraico e l'aramaico¹. L'espressione «aramaico biblico» ha una sua legittimazione esclusivamente testuale: solo il rinvenimento di pagine redatte in aramaico nella Bibbia circoscrive questa lingua nel complesso quadro dell'aramaico². Non esiste, in altre parole, un'unità linguistica che definisca, attraverso caratteri propri e di autonomia, l'aramaico biblico rispetto agli altri «aramaici»³, tanto più che la lingua di Esdra non è la stessa di Daniele⁴.

* I nomi biblici utilizzati in questo contributo seguono quelli della *Bibbia di Gerusalemme*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1978.

¹ La sproporzione tra le parti in aramaico e quelle in ebraico è enorme. Sono in aramaico solo: Esdra 4,8-6,18 e 7,12-26; Daniele 2,4-7,28; Geremia 10,11 e una parola in Genesi 31,47.

² Per una bibliografia dell'aramaico antico, medio e biblico, vedi J. A. FITZMYER e A. KAUFMAN, *An Aramaic Bibliography*, Baltimora, 1992.

³ Per i problemi dell'aramaico antico, medio e tardo, vedi, tra i molti: J. A. FITZMYER, *Aramaeans; Aramaic Language, Ancient in New Catholic Encyclopedia*, New York, 1967, vol. 1, pp. 735-737; E. Y. KUTSCHER, *Aramaic*. In *Linguistic in South west Asia and North Africa*, Current Trends of Linguistic, vol. 6, 1970, Parigi, pp. 347-412; J. C. GREENFIELD, *The Dialects of Early Aramaic*, JNES 37, no. 2, 1978 pp. 93-99; R. CONTINI, *Problemi dell'aramaico antico*, EVO II, 1979, pp. 197-213; J. D. WHITEHEAD, *Some Distintive Feature of the Language of the Aramaic Arsame correspondences*, JNES 37, no. 2, 1978 pp. 119-140, A. VIVIAN, *Dialetti giudaici dell'aramaico medio e tardo*, AO, 1976, pp. 56-61; S. SEGERT, *Vowel Leters in Early Aramaic*, JNES 37, no. 2, 1978, pp. 111-114. Tra gli studi di stretta attinenza all'aramaico biblico sono da segnalare: G. GARBINI, *L'aramaico biblico* in *Aramaica*, Studi Semitici, Nuova Serie, 10; Università Degli Studi «La Sapienza» Roma, 1993, p. 51 e seguenti; R. D. WILSON, *The Aramaic of Daniel*. In *Biblical and Theological Studies by the Members of the Faculty of Princeton Theological Seminar*, New York, 1912, pp. 263-305; G. R. DRIVER, *The Aramaic of the Book*

Specificatamente parte del libro di Esdra è redatto in aramaico in quanto l'autore dice di sé di aver operato durante il dominio achemenide e in più afferma di riportare le *ipsissima verba* dei documenti, dunque la lingua che utilizza è la stessa di quella della cancelleria persiana, convenzionalmente chiamata *Reichsaramäisch* e attestata da una serie di documenti per lo più papiracei⁵. Oggetto di questo contributo è solo fornire qualche considerazione sugli accadismi e i persianismi nella lingua di Esdra, confrontandoli con gli stessi lemmi dei papiri. Non c'è

of Daniel, JBL 45, 1926; G. MESSINA, *L'aramaico antico. Indagine sull'aramaico del Vecchio Testamento*, Roma 1934 (= *L'antico arameo in Miscellanea Biblica edita a Pontificio Istituto Biblico...*, II, Roma 1934, pp. 503-545); H. H. SCHAEDEER, *Iranische Beiträge I*, Schriften der königsberger Gelehrten Ges. 6 (1930). P. W. COXON, *The Problem of Consonantal Mutation in Biblical Aramaic*, ZDMG 129, 1979, pp. 8-22; P. W. COXON, *A Morphological Study of h- Prefix in Biblical Aramaic*, JAOS 98, 1978, pp. 416-419; F. ROSENTHAL, *A Grammar of Biblical Aramaic*, 6 ed. rivista, Wiesbaden: Harrassowitz, 1995, Porta Linguarum Orientalium, p. 57 § 166; S. A. KAUFMAN, *The Akkadian Influence in Aramaic*, Chicago, 1974, p. 123; C. RABIN, *The Nature and Origin of the šaf'el in Hebrew and Aramaic*, Eretz Israel IX (1969), pp. 148-158; D. C. SNELL, *Why is there Aramaic in the Bible?*, JSOT 18, 1980, pp. 32-51.

⁴ Come provano le differenze nell'uso delle forme pronominali tra l'aramaico contenuto in Daniele e quello in Esdra.

⁵ Questa lingua è nota fondamentalmente attraverso i papiri venuti alla luce ad Elefantina (B. PORTEN, e A. YARDENI, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt Newly Copied, Edited and Translated into Hebrew and English: 1 Letters (Appendix: Aramaic Letters from the Bible)*, Jerusalem, The Hebrew University, 1989); la documentazione di Hermopoli (E. BRESCIANI e M. KAMIL, *Le lettere aramaiche di Hermopoli*, AANL Memorie, 8-9, 1966) e le lettere private edite dal Driver (G. R. DRIVER, *Aramaic Documents of the Fifth Century B.C. Transcribed and Edited With Traslation and Notes*, Oxford: Clarendon, 1954).

dubbio, infatti, che il *Reichsaramäisch* abbia accolto molte parole accadiche e persiane, soprattutto per indicare precisi termini tecnici. Ma come si vedrà nel corso di questo lavoro, i lemmi analizzati sono per lo più *hapax*, oggetto di interpretazioni e di traduzioni spesso in disaccordo. Per tentare alcune spiegazioni è utile avvalersi dei confronti con la versione greca dei LXX, con 1Esdra e di ricostruzioni dell'etimo persiano e accadico.

אבן גלל

Questa espressione, normalmente intesa come *pietra squadrata*, è presente in Esdra 5,8 e 6,4, sempre in riferimento al tempio. Tuttavia l'esatta accezione non è chiara. Uno dei primi studiosi che se ne è occupato, il Bowman⁶, confrontava *gll* aramaico con la stessa radice accadica (*galalu* = ciottoli)⁷. Lo studioso, quindi, riteneva che il lessema non doveva riferirsi ad un particolare tipo di pietra, ma doveva mantenere il significato base, privo di specificazioni aggiuntive. Questa spiegazione non soddisfa Esdra, dove *gll* compare proprio come specificazione aggiuntiva di *pietra* (אבן), come già messo in evidenza da Stager⁸. L'interpretazione dello studioso che vedeva nell'aramaico *gelal* un riferimento alla «rotondità» della pietra è suffragata

⁶ R. A. BOWMAN, אבן גלל, *-aban galâlu* (Esdra 5:8; 6:4) in Doron. *Hebraic Studies. Essays in Honor of Professor Abraham I. Katsch*, New York, National Association of Professor of Hebrew in American Institutions of Higher Learning, 1965, pp. 64-74.

⁷ CAD 5, p. 11.

⁸ In un recente studio, Stager (L. E. STAGER, *The Archeology of the Family in Ancient Israel*, BASOR 260, 1985, pp.1-35) cercava di inquadrare questa espressione all'interno delle tecniche di costruzione fenicie di periodo persiano. Il significato per lo studioso sarebbe quello di *pietre rotonde*, letteralmente inserite nelle mura del tempio, secondo modalità (in effetti) nel nostro caso, poco chiare, delle costruzioni persiane influenzate, a loro volta, dai modi di costruire fenici. Leggiamo, infatti, in Stager: «...later we are informed that the Temple is being rebuilt with *'eben gelal*...literaly stones of rolling, or round stones...using then one of the most popular methods of building walls in the Persian period».

⁹ R. A. BOWMAN, *Aramaic Ritual Texts from*

dal rinvenimento del verbo *gll* proprio rife-rito a *'eben* nel secondo emistichio di Pr. 26,27: «תשוב ונגלל אבן אלו (= e chi rotea una pietra, tornerà presso di lui).

Le versioni antiche non concordano: i LXX hanno λίθοις ἐκλεκτοῖς, *con pietre scelte* (5,8) e λίθινοι κραταιοί, *pietre dure* (6,4), la Vulgata ha *lapide impolito* (= con pietra *non levigata*). Per capire quale sia l'esatto significato di *gll* è utile il confronto con i testi venuti alla luce da Persepoli e pubblicati da Bowman⁹. In questi testi alcuni oggetti di diversa natura sono accompagnati dall'espressione *zy gll* oppure da un aggettivo, spesso un persianismo. Una di queste tavolette, la n. 1587, ha sul recto due brevi linee in aramaico: *rmk ybl prs/ ptp lnqry gll*, (= Rmk ha portato a Persepoli per le razioni degli *scavatori di pietre*)¹⁰, dove *gll* mantiene il significato base di Bowman¹¹. È il contesto di 1Esdra a fornire un aiuto nella comprensione di questo lessema. Infatti, sia nel primo caso (Esd. 5,8 = 1Esd. 6,8), che nel secondo (Esd. 6,4 = 1Esd. 6,24), 1Esdra ricorre allo stesso aggettivo: «διὰ λίθων ξυστῶν» (= con pietre *levigate*), e d'altronde dal contesto si evince che si trattava proprio di pietre in qualche modo levigate o, comunque, lavorate, applicate alle pareti¹². Un'ultima considerazione la merita un tariffario bilingue greco-

Persepolis, University of Chicago Oriental Institute Publications 91, Chicago, University of Chicago, 1970.

¹⁰ Traduzione di R. T. HALLOCK, *Persepolis Fortification Tablets*, University of Chicago Oriental Institute Publications 92, Chicago, University of Chicago, 1969.

¹¹ Tuttavia il Williamson (H. G. M. WILLIAMSON, *'eben gelal* (Esdra 5:8; 6:4) *again*, BASOR 280, 1990, pp. 82-88) ritiene, a ragione, che *gll* di Esdra sia indicativa di un procedimento ulteriore al quale veniva sottoposta la pietra e, pertanto, arriva alla conclusione che questa radice è il risultato di una specializzazione del significato. Egli intende: «specially selected stone», in accordo con 1Esdra che ha *pietra levigata*.

¹² «...stanno ricostruendo un tempio nuovo e grande in onore del Signore con pietre levigate e prezioso legname applicato alle pareti» (1Esdra 6,8); «...con tre ordini di pietra levigata e uno di legno nuovo...» (1Esdra 6,24). (Traduzione di P. SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, Torino, 1981).

palmireno, comunemente datato al 137 e.v., tradotto dal Cooke¹³. Qui compare l'espressione *bgll'* che corrisponde, nella sezione greca, a $\sigma\tau\acute{\eta}\lambda\eta\lambda\iota\theta\acute{\iota}\nu\eta$ (= sulla stele di pietra): a *gll* aramaico corrispondono due parole in greco, segno che *gll* doveva avere un significato specifico. In conclusione, i dati in nostro possesso (sia il tariffario appena citato, sia l'Esdra) porterebbero all'interpretazione di גלל גלל come *pietra levigata*, cioè, in qualche modo, *lavorata*, da applicare alle pareti del nuovo tempio. Tuttavia siamo di fronte ad un lessema il cui esatto significato sfugge ma non c'è dubbio che questo debba rimanere nell'ambito di una tecnica generica della lavorazione delle pietre utilizzata da Esdra senza un concreto riferimento né alla tecnica né all'esito della lavorazione stessa.

גלל

Questo lessema compare diffusamente in aramaico: è presente anche in palmireno e in mandaico (con il consueto fenomeno della dissimilazione in *nun* delle geminate)¹⁴. La direzione di un eventuale prestito dall'accadico è oggetto di discussione tra gli studiosi¹⁵. Va detto che una delle difficoltà maggiori è data dalla convivenza in aramaico antico di due forme morfologiche¹⁶: quella provvista di desinenza a / ah/ e quella uscente in /-at/. Allo stato attuale i

rinvenimenti delle forme morfologiche sono così schematizzabili:

גלל è in Cowl. 30, 18; 19, 24, 29; 31, 17, 18, 28; 40, 3; Esd. 4, 8.

גלל è in Cowl. 30, 7; 31, 6; 38, 10; 41, 5; Driv. 10, 2; 12, 1.

גלל (stato enfatico) è in RES 1808, 3; RES 1809, 3 4QEnGiants 8, 3; Esd. 4, 11; 5, 6.

גלל (stato costruito) è in Aimé-Giron¹⁷ 5, 4; Driv. 12, 4; Delaporte 19, 176b¹⁸; 20.

גלל (con suffisso pronominale) solo in BMAP 13, 2, 8.

גלל (stato enfatico plurale) solo in Cowl. 37, 15.

In Cowl. 30,29 si legge: $\text{שֶׁלַחַן הוֹדְעָן אֵין כְּלָא}$ «... מליא באגרה חדה...» (= *abbiamo spedito e informato e inoltre ogni parola in una lettera...*); mentre in Cowl. 31,18: «... שלחן [] לא שלחו» (= *non ci hanno spedito una sola lettera*). L'espressione גלל חדה è presente anche in Esd. 4,8 e, secondo il Rosenthal¹⁹, il numerale serve a dare un senso di indeterminazione al lessema al quale si riferisce. Tuttavia negli esempi citati sopra (Cowl. 30,29 e Cowl. 31,18) il numerale si rendeva necessario, nel primo caso dalla contrapposizione tra *tutte le parole e una sola lettera*, nel secondo caso dalla necessità di enfaticizzare la negazione; mentre in Esd. 4,8 è pleonastico²⁰.

¹³ A. G. COOKE, *A Text-Book of North Semitic Inscription*, Oxford, 1903, p. 334.

¹⁴ In W. BAUMGARTNER e W. RUDOLPH, *Libri Daniel, Esra, Nehemia, Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1976, il ג ha un dageš.

¹⁵ Un prestito persiano, secondo Kaufman (S. A. KAUFMAN, *The Akkadian Influence on Aramaic*, Assyriological Studies 19, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1974), è da scartare, vista la relativa antichità delle attestazioni di *'egertu(m)* in accadico e in aramaico, anche se ritiene che la presenza in greco di parole come $\alpha\gamma\gamma\alpha\pi\omicron\varsigma$, $\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$, non possa essere taciuta. Von Soden (W. VON SODEN, *Aramäische Wörter in neuassyrischen und neu- und spätbabylonischen Texten. Ein Vorbericht. I (agâ - *muš)*, Or. n.s. 35, 1966, p. 8 nota 18), al contrario, ritiene che la parola sia aramaica in origine, dicendo: «Das zu den nicht deverbale Substantiven zu gehören scheint».

¹⁶ Tali che Kaufman, ritenne che questa parola non può essere aramaica in origine perché straniera anche agli autori delle lettere di Elefantina, adducendo, in qualità di prova, l'incertezza circa lo stato assoluto della parola, mentre nelle lettere del Driver si troverebbe solo lo stato assoluto con -t. Infatti lo studioso aveva notato che lo stato assoluto, גלל, reperibile, ad esempio, in Cowl. 30,7, coincide nella forma, con lo stato costruito di Driv. 12,4; mentre lo stato enfatico è presente in Esdra come גלל (Esdra 4,11; 5,6)

¹⁷ N. AIMÉ-GIRON, *Textes araméens d'Égypte*, Service des antiquités de l'Égypte. Cairo: Imprimerie de l'Institut Français, 1931 (=TAE).

¹⁸ L. DELAPORTE, *Épigraphes araméennes: Étude des textes araméens gravés ou écrits sur des tablettes cunéiformes*, Parigi, 1912 (=EA).

¹⁹ F. ROSENTHAL, *op. cit.*, p.28.

²⁰ Cfr. latino *duo homines*, due soli uomini.

אספרנא

Questo avverbio, dal persiano **usprna* (= completato)²¹, in Esdra ha il significato di *diligentemente, accuratamente, completamente*²². Mantiene l'accezione persiana in Driv. 10,4, dove si legge: מנדת בניא זי ורדוהי אספרן (= *le tasse sui domini di Wrwhy al completo*). Il Driver²³, avendo trovato אספרן nel già citato Driv. 4,10, documento che cita Arsama databile al 410 a.e.v. circa, ricostruisce il persiano antico **asprna*, con a- iniziale. Il problema è che אספרנא di Esdra è foneticamente più vicino al persiano di quanto lo sia אספרן di Driv. 4,10, mentre abbiamo אספרנא] anche nell'iscrizione di Palmira 1,6. Infatti il suffisso -na in avestico è indicativo di nomi di agente o azione, talora di participi²⁴: in antico persiano è proprio della formazione toponomastica²⁵, dei nomi di agente e di azione, in ultimo, dei participi passivi²⁶. Non è possibile stabilire perché in Esdra compaia questo suffisso e che sfumatura dia al lessema in esame²⁷. Di certo, si può intuire che il significato originario di questo lessema dovrebbe restare nella sfera del concreto, (*completamente, senza esclusioni*), come nel caso di Driv. 10,4, dove il contesto era di un affitto esteso alle terre, appunto, *completamente*²⁸. Il libro di Esdra sembra dare questa accezione in 6,8, in un contesto in cui si parla di tesoro del re e di tributi. Se ne discosta Esd. 5,8, dove, in riferimento alla costruzione del tempio, l'accezione è quella di *solertemente*²⁹ e Esd. 6, 12 dove אספרנא si riferisce agli ordini di Dario, ordini che devono essere eseguiti *puntualmente*. Infatti qui 1Esd. 6, 33 ha lo stesso avverbio (ἐπιμελῶς) reso dall'*hapax* אדרדוהי. In conclusione l'uso di אספרן in Driv. 10,4, sug-

gerirebbe in Esdra una sfera semantica di אספרנא più ampia del semplice significato di «completamente», «in tutto» mantenuto, come abbiamo visto, in Driv. 10,4 stesso (in tutti i casi, ad eccezione di Esd. 5,8).

אפרסתכי ארסכי אפרטי

Questi tre termini, evidentemente imparentati tra loro, pur essendo di origine persiana, sono escluse dall'indagine dell'Ellenbogen³⁰: il significato, di volta in volta, oscilla tra il nome della popolazione (Persiani) e la designazione di una qualche carica persiana non altrimenti specificata. Vogt³¹ preferisce leggere אפרטי come אפרסטי ed intendere così *uomini di Sippar* in Esd. 4,9. Il contesto, d'altra parte, spingerebbe in questa direzione, visto che qui il lessema in esame è all'interno di un elenco di nomi di popolo. In Esd. 4,9, infatti, leggiamo: «אדין רחום בעל-טעם ושמשו ספרא ושאר כנותהון. דיניא ואפרסתכיא טרפליא אפרסטיא ארסכי בבליא שושנכיא דהוא עלמיא».

I lessemi presi in esame qui sono accompagnati da nomi di popolo e tutto il versetto mostra come sia difficile ricostruire le cariche rappresentate da אפרסתכיא e אפרסטיא, mentre אפרסטיא dovrebbero essere gli abitanti di Tripoli. Quello che va detto subito è che, come ha notato lo stesso Garbini³², il versetto in esame non compare in 1Esdra. Se a questo aggiungiamo che il versetto precedente (Esd. 4,8) ci aveva lasciato con il consueto כנמא, che introduce il discorso diretto, risulta facile riconoscerli un'aggiunta. In Esd. 5,6 e 6,6 troviamo אפרסטיא che sembrerebbe riconducibile al persiano **frasaka* (il corrispondente del greco προστάτης). In questi due luoghi, infatti, אפרסטיא è attribuito di כנות

²¹ Così H. H. SCHAEFER, *op. cit.*, p. 75; H. HÜBSCHMANN, *Armenische Grammatik*, Lipsia, 1897, p. 239; G. R. DRIVER, *op. cit.*, p. 31.

²² Così E. VOGT, *Lexicon linguae aramaicae Veteris Testamenti documetis antiquis illustratum*, Roma, 1971, p. 14 e L. KOEHLER e W. BAUMGARTNER, *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden, 2000, p. 1820.

²³ G. R. DRIVER, *ibid.*, p. 31

²⁴ J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Les composés de l'Avesta*, Liege, 1936, § 106.

²⁵ Come nel caso di Ecbatana, forma erodotea (Ἀγβάτανα) di un originaria Hammatana.

²⁶ Cfr. R. G. KENT, *Old Persian*, New Haven, 1950 § 147.

²⁷ Si potrebbe pensare ad un termine della burocrazia persiana che riguardava la tassazione: in questo caso specificherebbe la totalità delle tasse da pagare.

²⁸ Vedi *supra*.

²⁹ *Diligenter*, spiega E. VOGT, *op. cit.*, p. 14.

³⁰ M. ELLENBOGEN, *Foreign Words in the Old Testament: Their Origin and Etymology*, Londra, 1962.

³¹ E. VOGT, *op. cit.*, p. 15.

³² G. GARBINI, *Il ritorno dall'esilio babilonese*, Paideia, 2001, p. 157.

(= collega?), prova che il termine si riferisce ad un titolo della burocrazia, probabilmente di significato generico. Il Myners³³ commenta questo lemma nei due passi ricorrendo ad un parallelo. Ci riferiamo al frammentario papiro Cowl. 17,5 dove si legge: «עבדין אַחמנש וכנחה אִודכרִיא» intesa come «i tuoi servi achemenidi e i maggiorenti», seguono alcuni nomi propri, «colleghi» e scribi delle province di Pamunpara e di un'altra oscura provincia che non è possibile ricostruire. Non c'è dubbio infatti che Cowl.17,5 ricordi i nostri due passi, ma, di fatto, solo nella forma, tanto più che qui il lessema utilizzato per rendere genericamente i maggiorenti è אִודכרִיא e non אַפרסכִיא. Tutto questo sembra invitare alla riflessione che l'autore di Esd. ha ben presente il formulario dell'epistolografia antica, ma le distanze con i paralleli ci sono e, di fatto, non ci aiutano a stabilire né l'esatta accezione di אַפרסכִיא né la natura e la direzione di un eventuale e probabile prestito dal persiano.

אִפתִים

Questo problematico *hapax* compare solo in Esd. 4,13 ed ha offerto possibilità di intenderlo tra loro inconciliabili. Infatti le traduzioni normalmente sono: «tesoro»³⁴ oppure, avverbialmente, «in ultimo»³⁵. Il contesto di questo lessema è all'interno della missiva di Reḥum Šimšai, precisamente Esd. 4,13: «כַּעֲבֹדֵי יָדִיעַ לְהוֹאֵל מַלְאָכָא דִּי הֵן קָרִיתָא דְךָ תְּחַבְּנָא וְשׁוּרִיָּה יִשְׁתַּכְּלָלוּן מְגַדָּה-בְּלוּ וְהַלְךְ לֹא יִנְתָּנוּן אִפתִים מַלְכִים תְּהַנּוּק» (= sia noto al re che se quella città sarà ricostruita e le sue mura restaurate, i tributi, le tasse e i diritti di passaggio non saranno più versati (e) אִפתִים (de)i re (ne) sarà danneggiato). L'ultima parte di questo versetto, quella che contiene il

lessema in questione, manca in 1Esdra che recita semplicemente:(1Esd.2,15): «ἐὰν οὖν ἡ πόλις αὕτη οἰκοδομηθῆ καὶ τὰ τεῖχη συντελεσθῆ φορολογίαν οὐ μὴ ὑπομείνωσιν δοῦναι ἀλλὰ καὶ βασιλεῦσιν ἀντιστήσονται» (= se questa città sarà riedificata e le mura ricostruite, non solo quella gente non tollererà più di pagare il tributo, ma si ribellerà ai re). Vogt traduce questa espressione solo avverbialmente (*così, in questo modo*)³⁷, poiché, secondo lo studioso, è evidente la connessione con l'accadico. In questo caso nel versetto citato sopra אִפתִים insisterebbe sulla *totale* inadempienza delle tasse da pagare, che sarebbero trascurate, come conseguenza *in ultimo* della ricostruzione della città ribelle. Le versioni antiche non concordano: i LXX hanno τοῦτο, mentre la vulgata *usque ad*; la Peshitta ignora completamente il lessema in oggetto. Questo lessema è stato connesso ad un'altro di difficile intelligenza: אִפתִים di Cowl.26,9, qui inteso come *necessario*³⁸, unicamente per il contesto. Di certo quello di Esdra è un lessema che potrebbe essere un accadismo come un persianismo. Infatti potrebbe derivare dall'accadico *appittima* e significare «certamente»³⁹, anche se il corrispondente accadico è attestato solo in babilonese tardo e in neobabilonese⁴⁰; oppure dall'antico persiano **apatama(m)*⁴¹, medio persiano *afdum*, che significa «in fine». A favore della seconda ipotesi concorre l'improbabile conservazione di ' in ultima sede; a favore della prima, la presenza, in accadico, dell'espressione *appittum epšeka* (= sono facente in questo modo). Esiste anche una terza ipotesi: il lessema deriverebbe dal greco ἐπίθεσις (= imposta)⁴² ma, in questo caso Esdra sarebbe da non connettere con il papiro Cowl. 26,9, cioè Esdra insisterebbe sulla tipologia delle tasse alle

³³ J. MYNERS *The Anchor Bible*, Esdra, Nehemiah, New York, 1965, pp. 41 e 47.

³⁴ Così M. ELLENBOGEN, *op. cit.*, p. 36. Lo studioso nota che in avestico ricorre la parola *pathman*, che significa «via», ma che viene resa dai traduttori pahlavi del tempo con *hanbar* (=deposito, quindi, traslatamente, «tesoreria»).

³⁵ Cfr. G. FOHRER, *Hebrew and Aramaic Dictionary of the Old Testament*, tradotto dal tedesco da Johnstone, W. WALTER DE GRUYTER, Berlino-New York, 1973, p. 310.

³⁶ Da tutta una serie di evidenze extrabibliche (Cowl. 30,4; Driv. 4,1; 7,1; 3,5; Herm. 1,6) risulta che questa parola, alla lettera, «ed ora», introduce il corpo del messaggio epistolare.

³⁷ E. VOGT, *op. cit.*, p. 16.

³⁸ B. PORTEN e A. YARDENI, *op. cit.*, p. 99.

³⁹ CAD, Vol. A, Parte II, p. 184.

⁴⁰ S. A. KAUFMAN, *op. cit.*, p. 35.

⁴¹ Ricostruito da H. H. SCHAEDELER, *op. cit.*, p. 74.

⁴² C. C. TORREY, *Esdra Studies*, Chicago, 1910, p.175.

quali «la città ribelle» non adempirebbe più. Sembra tutto sommato convincente vedere in מַסָּה un avverbio pleonastico, vista la mancanza della citazione della «tesoreria» nel corrispondente passo di 1Esdra, vista anche la considerazione circa l'indulgenza dello stile di Esdra verso il pleonasma.

בלו

Lessema indicante, in Esdra, una tassa specifica, dal momento che compare insieme ad altre tipologie di tasse. Infatti è sempre in connessione con מַנְדָּה e הַלֵךְ e, normalmente, si traduce con *vectigal*, mentre מַנְדָּה e הַלֵךְ con, rispettivamente, *tributum e reditus*⁴³ (Esd. 4,13; 4,20; 7,24). I LXX rendono בלו solo in un caso (Esd. 4,20), con μέρος. La Vulgata, nella stessa occasione, con *vectigal*; la Peshitta non la traduce. Anche questo lessema si presta ad essere considerato un calco persiano o accadico. Scheftelowitz⁴⁴ pensa che derivi dal persiano *bari, un tipo di tassa versata al re, ma gli studiosi sono per lo più unanimi nel ritenere il lessema una corruzione dall'accadico *biltu*⁴⁵. Tuttavia, come ha notato Kaufman⁴⁶, se è vero che *biltu* e *maddattu* compaiono frequentemente insieme in neoassiro, la sequenza delle tre parole sembra il riflesso delle liste di tasse persiane rappresentate in tardo babilonese dalle espressioni *ilku, baru e nadil/anatu*. Di più non è possibile dire perché בלו non compare mai nei papiri ma solo in aramaico giudaico e, anche qui, in riferimento ai passi di Esdra. Vale la pena di notare che le tre espressioni dovevano avere delle specializzazioni di significato di cui Esdra ha perso memoria, e ognuna doveva riferirsi a tipi di tasse specifici. In 1Esdra la lista viene resa da un solo lessema: «φορολογία». La genericità di questo lessema nel testo greco di 1Esdra fa pensare che l'Esdra canonico abbia voluto utilizzare dei termini

specifici propri della tassazione persiana, senza che questi avessero una reale economia. Tenuto conto della difficile comprensione di הַלֵךְ e בלו e della corrispondenza in 1Esdra con l'espressione greca generica φορολογία riteniamo che la versione originale avesse esclusivamente la menzione di מַנְדָּה (= φορολογία), menzionasse, cioè, una tassa generica: l'ampliamento procederebbe verso l'uso specioso di tecnicismi, denunciato, nel corso di questo lavoro, anche in riferimento ad altri lemmi.

בעל-טעם

Questa espressione viene definita nell'Encyclopedia Miqra'it⁴⁷ come: «תואר של פקיד פרסי בעז שמו האיש המשמש בתואר זה רחום», si tratta, quindi, di una carica della burocrazia persiana difficile da contestualizzare. Infatti טעם non è allo stato enfatico, non si tratta, cioè, di un ordine particolare e specifico che precisi la funzione, ma di *un* ordine. In Esdra è בְּעַל-טֵעַם solo Rehum (Esd. 4,8; 4,9; 4,17). Secondo Schaefer⁴⁸ questa carica è modellata dal persiano e non dall'accadico anche se *temum*, nel significato generico di *faccenda*, è ben documentato in accadico. Anche l'espressione *bel temi* ricorre in accadico ma si riferisce ad un intermediario dell'ordine e non al suo diretto emanatore: molto più spesso, in neoassiro, troviamo, al suo posto, *šakin temi*⁴⁹. Per capire l'esatta funzione rappresentata dal titolo in esame i papiri ci aiutano poco. Infatti troviamo בעל-טעם solo in Cowl. 26,23 come attributo di Anani, ma il testo è in parte ricostruito e, cosa da non sottovalutare, Anani è definito come uno scriba che riveste, occasionalmente nel caso della lettera in esame, il ruolo di (שִׁים טַעַם עֲנִי סַפְרָא בַעַל טַעַם[ע] 50 נְבוּעַקְבַּ כְּתָב) בעל-טעם. In Esdra le cariche di scriba e בעל-טעם sono divise, tanto che la prima è attribuito di Šimšai e la seconda di Rehum. Constatata la difficoltà di dare l'esatta sfumatura professionale

⁴³ Cfr. anche E. VOGT, *op. cit.*, p.28.

⁴⁴ I. SCHEFTELOWITZ, *Zur Kritik des griechischen und Maassoretischen Buches Esther*, MGWJ 47, 1903, p. 316.

⁴⁵ Così H. ZIMMERN, *Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss*, Leipzig, 1917 p.10; M. ELLENBOGEN, *op. cit.*, p.51; W. HENNING, *Arabisch harağ*, Or. n.s.12, 1935, p.293;

F. ROSENTHAL, *op. cit.*, p. 61.

⁴⁶ S. A. KAUFMAN, *op. cit.*, p.44.

⁴⁷ E. Y. KUTSCHER, בעל-טעם, EM 2, 1954, p. 293.

⁴⁸ H. H. SCHAEFER, *op. cit.*, p. 67.

⁴⁹ Vedi anche E. KLAUBER, *Politisch-religiöse Texte aus Sargonidenzeit*, Leipzig, 1913.

⁵⁰ In B. PORTEN e A. YARDENI, *op. cit.*, p.96, non ci sono segni di ricostruzione.

a questa carica, l'accezione di *intermediario di un ordine reale*, priva di specificazione, è l'unico modo di rendere la carica di Rehum Esdra⁵¹, una specie di garante dell'esecuzione di un ordine.

גובר

Questo lessema normalmente viene avvicinato alla sfera semantica del tesoro o di cosa comunque preziosa. In Esdra compare solo due volte: 1,8 (come גובר) e 7,21 (come גובריא). Esd. 1,8 corrisponde letteralmente a 1Esd. 2,8 che recita: «ἐξενέγκας δὲ αὐτὰ Κῦρος ὁ βασιλεὺς Περσῶν παρέδωκεν αὐτὰ Μιθριδάτη τῷ ἑαυτοῦ γαζοφύλακι διὰ δὲ τούτου παρεδόθησαν Σαναβασάρῳ προστάτη τῆς Ἰουδαίας», dove rimane evidente la corrispondenza tra גובר e γαζοφύλαξ (= tesoriere). Così come גובריא di Esd. 7,21 corrisponde a τοῖς γαζοφύλαξι di 1Esd. 8,19. Il lessema in esame è riconducibile al pahlavi *ganjuvar*, nel significato di «tesoro». La riduzione del termine in esame ad un etimo persiano⁵² è tuttavia inficiata dalla mancanza di entrambe le forme citate in avestico e in antico persiano, sebbene, vista la sostanziale scarsità del materiale, questo non possa essere ritenuto probante. Infatti, il rinvenimento in accadico di periodo persiano di *ganzabar(r)*⁵³ suggerirebbe una ricostruzione dell'antico persiano **ganza-bara*. Se così fosse la resa di Esd. (ג) contrasterebbe la corrispondenza fonetica descritta dal Torrey⁵⁴ a differenza dell'aramaico del libro di Daniele che ha *coerentemente* גובריא (Dn. 3,2). È interessante aggiungere che in mandaico esiste un גובריא (tesoriere?): non può trattarsi di un nome nato dal siriano ma deve rifarsi ad una lingua più antica⁵⁵. I LXX la rendono in Esd. 1,8 con γασβαπηνός mentre, in Esd. 7,21 con γάζα che è, a sua volta, un prestito greco dall'ebraico. La Vulgata traslittera in Esd. 1,8 *gazabar*, mentre traduce, con una perifrasi, in 7,21 «custos arcae publicae». L'assenza di questo termine nell'ara-

maico d'Egitto è fatto da segnalare, visto che in Esdra è in riferimento ad un uso evidentemente proprio dei sistemi di riscossione delle imposte, mentre il rinvenimento in mandaico testimonia un uso almeno non ancora diffuso nel V sec. a.e.v. In ogni caso 1Esdra si riferisce, con ogni probabilità, al custode della tesoreria provinciale, e il greco di 1Esdra e l'aramaico biblico utilizzano un persianismo, evidente riferimento ad un termine tecnico della burocrazia persiana. Tanto più che 1Esd. 7,21 specifica le province alle quali corrispondono i tesorieri (Siria e Fenicia), mentre l'Esdra canonico (Esd. 7,21) si limita a dire: «גובריא די בעבר נהרה» (= i tesorieri della regione oltre il fiume).

דת

Questo lessema compare in Esd. 7,12; 7,14; 8,36 nel significato di «legge». Il termine in esame non ha in Esdra una accezione burocratica o specifica, dal momento che è utilizzato nel senso di «legge di Dio» (7,12; 7,14) e «legge del re». In 1Esdra il termine per «legge» appare, al contrario, differenziato: da una parte abbiamo in 1Esd. 8, 3 (Esd. 7,12) e 1Esd. 8,7 (Esd. 7,14), la resa di דת con νόμος (rispettivamente: «γραμματεὺς εὐφυῆς ὢν ἐν τῷ Μωυσέως νόμῳ» = scriba esperto della legge di Mosè; e «τοῦ νόμου κυρίου» = della legge del Signore, dove, in entrambi i casi, דת corrisponde alla תורה); dall'altra, nella accezione politica del termine (Esd. 8,36), in 1Esd. 8,64 abbiamo προστάγματα τοῦ βασιλέως = le disposizioni del re. Osserviamo quindi la non trascurabile coincidenza dei significati del termine in Esdra (l'accezione temporale e quella divina), ma non in 1Esdra che, invece, utilizza due parole diverse. Il Lagarde⁵⁶, notando la presenza di questo lessema in armeno nel significato di «legge», la ricondusse al persiano *data*⁵⁷ (= *decreto, editto*), dalla radice indoeuropea *da-*, (= *dare*). La resa di questo

⁵¹ גובר compare, invece, con soddisfacente frequenza nei papiri. Vedi alla voce גובר.

⁵² Già il GESENIUS aveva supposto un'origine persiana per questo lessema (W. GESENIUS, *Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaee Veteris Testamenti*, Leipzig, 1853-58).

⁵³ C. BEZOLD, *Babylonisch-Assyrisches Glossar*, Heidelberg, 1926, p.100.

⁵⁴ C. C. TORREY, *The Aramaic Portion of Esdra*,

AJSL XXIV, 1908, pp. 209-281.

⁵⁵ M. LIDZBARSKI, *Das Johannesbuch der Mandäer*, Giessen, 1915, II.19, n. 2.

⁵⁶ P. LAGARDE, *Gesammelte Abhandlungen*, Leipzig, 1866, p. 36.

⁵⁷ In questo significato compare anche nelle iscrizioni achemenidi, vedi KENT, R. G., *Old Persian, Grammar, Text, Lexicon*, New Haven, 1950, p. 139.

lessema nei LXX va da νόμος a δόγμα a γνώμη. La Vulgata ha *lex, sententiam e edictum*. Nell'Esdra canonico, insomma, la legge di YHWH e la legge dei sovrani achemenidi vengono espressi dalla stesso lessema di origine persiana: 𐤇𐤊.

𐤇𐤊

Questo termine è normalmente ritenuto un calco dall'accadico *temum*⁵⁸, coerentemente con la tendenza (di cui parla la grammatica del Rosenthal⁵⁹) ad utilizzare termini accadici per rendere precise espressioni delle burocrazia. Questo termine compare nella difficile combinazione 𐤇𐤊-𐤁𐤀𐤌 come titolo, descritto sopra, ma anche in combinazione con il verbo 𐤇𐤊 (= porre). Formula che viene resa da 1Esdra 2,21 (Esd. 4,19) e 1Esdr. 2,23 (Esd. 4,21) da «ἐπέταξα», aoristo di «ἐπιτάσσω», (att. -ἔταξα), (= dare un ordine, disporre), in riferimento ad Artaserse che dispone, appunto, che si compiano delle ricerche negli archivi per appurare la veridicità di quanto gli scrivono Rehum e Šimšai contro la città di Gerusalemme. La combinazione dell'Esdra canonico è resa complessa dalla considerazione che l'accezione di Esdra (porre un ordine), non si accorda col significato base di *temu*, mantenuto anche in Herm. 1,12⁶⁰. Qui infatti si legge «כל 𐤇𐤊 𐤇𐤊» «𐤇𐤊 𐤇𐤊» (= tutte le faccende che sono nella mia casa), dove è evidente il significato generico; mentre in Cowl. 41, 7 𐤇𐤊 è quasi una *disposizione*, sempre generica, una volontà del mittente della lettera (*fammi mandare [notizie] intorno alla tua disposizione* (𐤇𐤊𐤇𐤊) e *alla tua salute* (𐤇𐤊𐤇𐤊). Il significato di *ordine* secondo Kaufman è un uso proprio dell'aramaico d'impero. In Driv. 1,3 si legge, non senza difficoltà:

r. 3 𐤇𐤊 [ע] 𐤇𐤊 [ע] (= [...] (= [...] a me. Tu poni un or[d]ine [.....]); dove notiamo l'uso transitivo di 𐤇𐤊 contrariamente a Esdra che ha in 4,19 l'espressione «𐤇𐤊 𐤇𐤊» (= è da me stato posto un ordine)⁶¹. Invece in Driv. 5,8 ritroviamo la forma passiva ma, a differenza di Esdra, espressa da una forma *hitpa'el*: r. 8 «𐤇𐤊 𐤇𐤊 𐤇𐤊» (= da te è stato posto un ordine)⁶².

𐤇𐤊

Questo verbo, estremamente problematico, riceve nella grammatica del Rosenthal⁶³ questa spiegazione, utile come punto di partenza per qualche altra considerazione: «the unexplained 𐤇𐤊⁶⁴; (𐤇𐤊) E. 4:12 is occasionally considered an imperfect (jussive?), but it would seem to be a perfect (*yahhitu*, root *yht* < *wh̄t* = *hwt* «they have walled the foundations», gloss to the precedent 𐤇𐤊𐤇𐤊». Di glossa parla anche il Vogt⁶⁵. In 1Esdr. 2,14 (= Esdr. 4,12) si legge: «καὶ νῦν γνωστὸν ἔστω τῷ κυρίῳ βασιλεῖ διότι οἱ Ἰουδαῖοι ἀναβάντες παρ' ὑμῶν πρὸς ἡμᾶς ἐλθόντες εἰς Ἱερουσαλὴμ τὴν πόλιν τὴν ἀποστάτιν καὶ πονηρὰν οἰκοδομοῦσιν τὰς τε ἀγορὰς αὐτῆς καὶ τὰ τεῖχη θεραπεύουσιν καὶ ναὸν ὑποβάλλονται» (= e ora sia noto al signore re che i giudei, che sono venuti da codeste parti a queste, arrivati a Gerusalemme, stanno ricostruendo questa città ribelle e malvagia, mettono in ordine le sue piazze e le sue mura e gettano le fondamenta di un tempio). Manca in Esdra ogni riferimento alle piazze (ἀγοραὶ) ma 1Esdra è più chiaro, dal momento che qui si parla della città e della fondamenta di un tempio regolarmente *gettate* (ὑποβάλλονται da ὑποβάλλω, «getto», «pongo sotto»). La citazione delle fondamenta del tempio *gettate* (ναὸν

⁵⁸ Così S. A. KAUFMAN, *op. cit.*, p. 109; F. ROSENTHAL, *op. cit.*, p. 62.

⁵⁹ F. ROSENTHAL, *ibid.*, p. 62.

⁶⁰ Su Herm. 1,12 vedi anche B. PORTEN, e J. C. GREENFIELD, *The Aramaic Papyri from Hermopolis*, ZAW LXXX, 1968, p. 229.

⁶¹ In Esdra 4,19, nota Garbini (G. GARBINI, *Aramaica, op. cit.*, p. 56.), «del *t'em*, che normalmente vuol dire «ordine» (anche nei testi extrabiblici) ma che possiede anche altri significati più generici «istruzione», «faccenda» (col verbo *šym*, come in questo passo, vuol dire «dare un ordine»), il nostro testo fa «osservanza» esattamente il contrario del valore originario, usando proprio l'espressione *šym t'em*».

⁶² Rimane certo che l'espressione 𐤇𐤊 𐤇𐤊 compare complessivamente in: Cowl. 26; AIMÉ-GIRON 10, DRIV. 1,3; 3,6;7-8; 5,8.

⁶³ F. ROSENTHAL, *op. cit.*, p. 60.

⁶⁴ Bisogna notare che H. L. GINSBERG, *Biblical Aramaic in An Aramaic Handbook*, edito da F. ROSENTHAL, Porta Linguarum Orientalium, n. s., Wiesbaden, 1967, vol 1, parte II, p. 26, suggerisce che questo problematico verbo potrebbe essere letto 𐤇𐤊 (? (=gettare le fondamenta), oppure essere un errore per 𐤇𐤊 (?), verbo semanticamente esteso fino al significato di «gettare».

⁶⁵ E. VOGT, *op. cit.*, p. 75.

ὑποβάλλονται) è lezione caratteristica di 1Esdra, l'Esdra canonico non parla del tempio ma soltanto della città e delle sue mura e le fondamenta non vengono gettate ma, come si vedrà in seguito, semplicemente ispezionate (?). La lezione di 1Esdra, dunque, deve essere quella dell'originale, perduta o, meglio, confusa dall'Esdra canonico. D'altra parte, fa notare Sacchi⁶⁶, la menzione del tempio perde di senso se il documento è di Artaserse, tanto che lo studioso invita ad intendere l'accento alla città in Esdra canonico in maniera generica, visto che al tempo di Artaserse le mura dovevano essere semplicemente restaurate. Il testo di Esdra, tuttavia, parla di *ispezionare* o *misurare* le fondamenta della città ed è molto strano visto che le fondamenta dovevano esserci e da molto. Infatti, conducendo una ricerca su questo verbo notiamo che la radice *yht* è accostabile all'accadico *hātu* nel significato di «cercare attentamente» o «pagare». La linea 6 dell'*ostracon* del Sabato (RAO 152) porta questa frase: *kb'y pd' h̄t hmw bt*. Il Levine⁶⁷ ha accostato *h̄t* di RAO 152 proprio a Esd. 4, 12, qui il significato di יְחִיחוּ, secondo lo studioso è quello di «ispezionare», poiché il verbo sarebbe una forma aramaizzata dell'accadico *hātu*, verbo che possiede molti significati tra i quali «ricercare», «determinare il peso di qualcosa» ma anche «pagare». In conclusione, in Esdra manterrebbe il significato generico di «ispezionare (le mura)», mentre nel caso dell'*ostracon* «del Sabato» significherebbe «pagare (per loro in moneta)». Il significato di «esaminare» in accadico sarebbe provato dall'espressione *tem(m)en(n)a hātu* (= esaminare le fondamenta) trovata nei «testi di costruzione»⁶⁸. Tuttavia vale la pena di notare che è solo il contesto a suggerire, nel caso dell'accadico come

nel caso di Esdra 4,12, che il significato di «esaminare» potrebbe risultare sostanzialmente soddisfacente. Rimangono le difficoltà di questo versetto nella versione dell'Esdra canonico, mentre il riferimento al tempio di 1Esdra (ripetiamo: assente in Esd. 4,12) rende più agevole la comprensione del corrispondente versetto di 1 Esdra (1Esd. 2,15). L'impressione che se ne ricava è che l'assenza di questo verbo nei testi aramaici extrabiblici⁶⁹ (verbo che, abbiamo visto, in accadico come in aramaico, doveva avere non un'accezione precisa ma essere semanticamente molto esteso) e la presenza in accadico in un contesto praticamente uguale a quello di Esdra, è quella di un vero e proprio blocco idiomático penetrato in Esdra ma, di fatto, non nell'aramaico comune.

כנה*

Questo lessema compare in Esdra nella forma plurale in riferimento ai giudici (ושאר)⁷⁰ (colleghi di Ṭab'el e Šimšai; privo di specificazioni, sempre in riferimento a Ṭab'el e Šimšai⁷¹ e, in fine, in riferimento a Tattenai e Šetarboznai⁷²). Nella narrazione della missiva scritta ad Artaserse e nella missiva stessa (Esd. 4,9-16 = 1Esd. 2, 12-18) il termine di 1Esdra corrispondente a כנותהון è συστασόμενοι, in 1Esd. 2,12; assente in 1Esd. 2,13 (= Esd. 4,9). La forma con suffisso singolare di Esd. 5,6 viene resa da 1Esd. 6,7 con συνέταιροι (= «compagni», «soci», quindi, », «colleghi»). Nella sezione ebraica del libro di Esdra⁷³ compare solo una volta, e questo suggerirebbe che il lessema potrebbe essere un aramaismo. Tuttavia la presenza di *Kinati*, nello stesso significato di «collega», in accadico, suggerirebbe un'origine accadica del lessema.

⁶⁶ P. SACCHI, *Apocrift...*, op. cit., p. 138.

⁶⁷ B. A. LEVINE, *Notes on an Aramaic Dream Text from Egypt*, JAOS 84, 1964, p. 20.

⁶⁸ Interessante l'esempio portato dal Driver (G. R. DRIVER, *Notes in the Vocabulary of the Old Testament III*, JTS 32, 1954, pp. 364-365)⁶⁸ reperito nell'edizione di Gilgamesh di Thompson XI, 303-305, dove si legge *eli-ma Ur-(il) Šanabi ina eli duri ša Uruk^{ki} itallak / temenna h̄ti-ma libitta šubbi šumma libbitašu la agurrat/ u uššišu la iddû 7 mutalki* tradotta nel modo seguente dal Driver stesso: «go up,

U., and walk on the wall of U., examine the base and look to the brick, whether its brick be not burnt-brick, whether its foundations be not bitumen in 7 layers».

⁶⁹ Compare probabilmente solo nell'*ostracon* citato sopra.

⁷⁰ Esd. 4,9.

⁷¹ Esd. 4,17; 4,23.

⁷² Esd. 5,3; 5,6; 6,6; 6,13.

⁷³ In Esd. 4,7 (al plurale con suffisso singolare) c'è solo Ṭab'el, per questo aspetto vedi sopra, p. 36.

Infatti *Kinati*, in accadico, deriva dal verbo *kanu(m)* (= *essere stabile*⁷⁴, ma, anche, *essere vero*⁷⁵). In Cowl. 30,18⁷⁶ è in riferimento al sommo sacerdote Yehohanan (יהוחנן כהנא רבא וכננתה), prova che il significato si era specializzato già nei papiri, vista l'attribuzione ad una carica specifica, nella fattispecie al sommo sacerdozio. Anche in Cowl.17,6 e Cowl. 17,7 il lessema in esame è riferito ad una specifica funzione: qui si parla di colleghi scribi di un giudice. Nei papiri aramaici del V secolo⁷⁷ il lessema in esame è quasi sempre seguito da un pronome suffisso, spesso al plurale, come in Esdra. Nei papiri, come in Esdra, potrebbe essere tradotto con «collega» nel senso moderno del termine. Solo in Ah. 163 si legge: «איש מה בלבב כנתה» suggestiva espressione tradotta dal Vogt⁷⁸ «nemo novit, quid sit in corde proximi sui», dove כנתה ha il significato generico descritto sopra, probabilmente quello originario. L'impressione che se ne ricava, data la sostanziale assenza di un uso di כנה* in senso generico e originario, è che nei papiri come in Esdra, si tratti di un lessema del linguaggio *standard*, volto esclusivamente ad indicare una specie di *et cetera* burocratico delle cariche.

כתל

Questa termine architettonico compare in Esd. 5,8 al plurale enfatico כתלִים e normalmente viene tradotta con *pareti*. Precisamente Esd. 5,8 dice *sulle pareti* (בכתלִים), versetto discusso sopra a proposito di גלל אבן גלל. Il corrispondente passo di 1Esdra (1Esd. 6,8) ha «ἐν τοῖς τοίχοις» (= propriamente, *sulle mura*), stessa espressione dei

⁷⁴ cfr. ar. كان

⁷⁵ Allo stesso modo in cui ar. صديق (=amico) deriva dal verbo صدق (=essere vero, dire la verità).

⁷⁶ Vale la pena di dire subito, ma senza entrare nel merito della questione, che la linea 18 di Cowl. 30 è stata studiata da G. GARBINI, *Aramaica, op. cit.*, p. 112. Lo studioso ha sottoposto il manoscritto ad una indagine epigrafica approfondita e ne paventa la manomissione. A proposito della linea 18 così afferma: «Veniamo ora alle due parole *khn'* e *khny'*; pur trovandosi a brevissima distanza l'una dall'altra, esse presentano differenze notevoli nella forma di *h* e *n*. La *h* della seconda è completamente diversa da quelle che compaiono nelle due parole precedenti (*khn'* e *knwth*), che peraltro si differenziano notevolmente tra loro...è logico supporre che la

LXX. Tuttavia i LXX usano il verbo ἐντίθεται, pleonastico vista la presenza della preposizione ἐν, rispetto al τιθεμένων di 1Esdra. L'espressione accadica (*kutlu*)⁷⁹ dalla quale si fa derivare la forma aramaica di Esdra è molto rara in accadico stesso, quindi rimane difficile stabilire la direzione e il significato base di questo eventuale prestito, mentre è comune in aramaico occidentale, tardo ebraico e in ebraico mishnico. In aramaico orientale questo lessema viene sostituito da altri prestiti accadici come *'asitu* e *'igaru*. Per spiegare questo fatto Kaufman⁸⁰ sostiene che *kutlu* era un lessema aramaico in origine e non accadico, che però si perse in aramaico orientale.

מנדח

Questo lessema compare in Esd. 4,13; 20 e in 7,24, in connessione con le liste di tasse sopra descritte e in una accezione non meglio definibile di «tributo». Normalmente si riconduce anche questo lessema all'accadico *ma(n)dattu*, con eventuale assimilazione, dal verbo *nadanum* (= dare)⁸¹. Le versioni antiche hanno φόρος (LXX) e *tributum* (Vulgata), in ogni passo sopra citato. 1Esdra ha, come già detto, la resa delle tasse con una solo lessema (1Esd. 2,15 = Esd. 4,13), generico: «φορολογία». Mentre il passo corrispondente a Esd. 4,20, invero un po' ripetitivo, con la citazione a breve distanza dello stesso elenco di tasse, è un po' diverso in 1Esdra. Ci sembra utile un confronto, data anche la citazione delle province che manca nell'Esdra canonico. Artaserse dà ordine di compiere delle

risrittura in genere abbia solo ravvivato il testo precedente».

⁷⁷ Tra quelli analizzati : Cowl. 6,6; Cowl. 21,11; Driv 3,7.

⁷⁸ E. VOCT, *op. cit.*, p. 84.

⁷⁹ Probabilmente *kutlu* va separato da *kutallu* (=parte posteriore del collo). Vedi W. VON SODEN, *Der Hynnisch-epische Dialekt des Akkadischen*, ZA, n. f., VII, 1933, p. 171, n.4.

⁸⁰ S. A. KAUFMAN, *op. cit.*, p. 65.

⁸¹ Così F. DELITZSCH, *Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuchs zum Alten Testament*, Leipzig, 1886, p. 140; T. NÖLDEKE, *Friedrich Delitzsch, Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuchs zum Alten Testament*, ZDMG XL, 1886, p. 731.

ricerche sulla città di Gerusalemme (Esd. 4,19-22 = 1Esd. 2,20-24) e, dalle ricerche, emerge che (Esd. 4,20): «ומלכין תקיפין הוּו על-ירושלם ושלישין בכל» «עבר נהרה ומדה בלו והלך מתיהב להון» (= Re potenti sono stati in Gerusalemme, e hanno governato su tutto ciò [che è] oltre fiume e le tasse, e tasse di proprietà e i tributi [venivano versati] a loro), mentre 1Esd. 2,22 recita:

«καὶ βασιλεῖς ἰσχυροὶ καὶ σκληροὶ ἦσαν ἐν Ἱερουσαλὴμ κυριεύοντες καὶ φορολογούντες Κοίλην Συρίαν καὶ Φοινίκην» (= e re forti e decisi regnavano in Gerusalemme, che avevano posto a tributo (φορολογούντες) la Celesiria e la Fenicia). In Esd. 7,24 Artaserse stabilisce che le tasse (ancora l'elenco rappresentato da «מדה בלו והלך») non devono essere richieste ai «sacerdoti, leviti, cantori, portieri, servitori del tempio, o ad altri servitori della casa di Dio», 1Esdra rende lo stesso elenco, questa volta, con due parole φορολογία e ἐπιβολή (1Esd. 8,22)⁸². Una definizione del termine in esame ci viene dal Talmud, in riferimento ad Esdra: «מגדה זו מנת המלך» (= מגדה è la parte del re). Secondo Kaufman⁸³ la resa in ebraico postbiblico con *nun* è basata sui passi biblici, mentre l'Apocrifo della Genesi avrebbe la forma *mdh* e in aramaico tardo (siriano) si avrebbe la forma מדה. Vale la pena di dire subito che se è vero che la dissimilazione delle geminate è una prova di receniorità, comune a molti dialetti aramaici tardi⁸⁴, è altrettanto vero che, nella fattispecie, מגדה è comune in aramaico di impero. La considerazione da fare è questa: sia per l'etimo fin qui analizzato, sia per la contestualizzazione nei testi extrabiblici, sempre di carattere generico, la presenza in Esdra di questo lessema, che, ripetiamo, poteva sostituirli tutti, con la sua pura accezione di «tasse»⁸⁵, in un elenco che sembra meramente attinto da

documenti di riscossione delle imposte, desta il sospetto che Esdra conoscesse poco, non tanto dell'esatto riferimento di מגדה (semplicemente ciò che si deve [al re]), quanto della precisa accezione di בלו e הלך.

מסובלין

Questo termine compare in Esd. 6,3 nel versetto che ci informa del risultato delle ricerche compiute per ordine di Dario in merito alle disposizioni di Ciro. Si scopre, infatti che: «בשנת» חדה לכורש ביתא יתבנא אתר די-דבחין דבחין ואשוהי מסובלין מלכא כורש מלכא שם מעם בית-אלהא בירושלם רומה אמין «שתין פתיה אמין שתין» (= nell'anno primo del re Ciro, il re Ciro emise l'ordine [in quanto al] tempio di Dio che è in Gerusalemme, il tempio sia costruito nel luogo in cui sacrifici vengono sacrificati e siano assicurate (?) le fondamenta. La sua altezza sia di sessanta cubiti, la sua larghezza sia di sessanta cubiti). In 1Esdra è assente la parte che riguarda le fondamenta mentre le misure del tempio, identiche a Esdra canonico, sono riprese da un nuovo versetto (1Esd. 6,24) che, a sua volta, coincide con Esd. 6,4: (23) «ἔτους πρώτου βασιλεύοντος Κύρου βασιλεὺς Κύρος προσέταξεν τὸν οἶκον τοῦ κυρίου τὸν ἐν Ἱερουσαλὴμ οἰκοδομησάμενον ὅπου ἐπιθύουσιν διὰ πυρὸς ἐνδελεχοῦς (24) οὐ τὸ ὕψος πήχεων ἐξήκοντα πλάτος πήχεων ἐξήκοντα διὰ δόμων λιθίνων ξυστῶν τριῶν καὶ δόμου ξυλίνου ἐγχωρίου καινοῦ ἐνός καὶ τὸ δαπάνημα δοθῆναι ἐκ τοῦ οἴκου Κύρου τοῦ βασιλέως»⁸⁶. Secondo la grammatica del Rosenthal מסובלין sarebbe derivato dal participio passivo plurale maschile šaf'el di un verbo di I yod/waw da accostare all'accadico *wabalu(m)*⁸⁷ nella sua forma Š/I, ma la forma del participio si avvicina poco al nostro מסובלין infatti questa, in accadico, è *mušabilum*⁸⁸. Lo stesso Kaufman⁸⁹ nota che nessun significato accadico è accostabile alla strana accezione che ha in Esdra. Vediamo ora i

⁸² Vedi alla voce הלך

⁸³ S. A. KAUFMAN, *op. cit.*, p. 67.

⁸⁴ A. SPITALER, *Zu Frage der Geminanten-dissimilation im Semitischen: Zugleich ein Beitrag zur Kenntnis der Orthographie des Reichsaramäischen*. Zeitschrift für indogermanische Forschungen 61, 1952-54, pp. 257-266.

⁸⁵ Così fa, infatti, 1Esdra, con l'eccezione di 1Esdra 8,22= Esd. 7,24.

⁸⁶ «Nel primo anno del re Ciro. Il re Ciro ha ordinato di ricostruire il tempio di Gerusalemme del

Signore, dove compiere sacrifici col fuoco perenne (23). <La sua lunghezza doveva essere di... >, la sua altezza doveva essere di sessanta cubiti, con tre ordini di pietra levigata e uno di legno nuovo tratto dal posto; la spesa sarebbe stata a carico del palazzo del re Ciro (24)» (Trad. di P. SACCHI, *Apocrifi...*, *op. cit.*, pp. 160-161).

⁸⁷ F. ROSENTHAL, *op. cit.*, p. 53.

⁸⁸ W. VON SODEN, *Grundriss der Akkadischen Grammatik*, Roma, 1952, p. 32 degli schemi verbali.

⁸⁹ S. A. KAUFMAN, *op. cit.*, p. 103.

papiri, considerando מסובלין di Esdra, una qualche forma participiale del verbo סבל*, a sua volta derivato dall'accadico, nella forma Š/1, da un verbo di I yod o waw יבל*. In Krael 9,17 si legge: «סבלתני ואנה ימין סב» (= sostienimi quando sarò vecchio). Dove סבל ha il significato di *sostenere*, seppure in senso traslato e morale (ma gli anziani si sostengono anche nel senso fisico!). In Herm. 1,5 si parla di due persone che «si stanno prendendo cura» di una terza, probabilmente un bambino: «לה ותפמת ואחתסן מסבלן» «לה וכעת ארה ספר לה שלחתי» (=...per lui. E Tpm̄t e 'htsn si stanno *prendendo cura* di lui, e tu non ci hai spedito in verità nessuna lettera), dove il verbo (מסבלן) è, evidentemente, un participio, ma diverso da quello di Esdra. In Cowl. 32,8, in riferimento alla riedificazione della fortezza di Elefantina, si legge: «למבניה באתרה כזי הוה לקרמן» (= per ricostruire nel suo luogo come era *in origine*). Stesso *topos* di Esdra, ma il verbo utilizzato è tutt'altro.

נדבך

Questo lessema compare in Esdra solo una volta (6,4) e sembra essere un termine architettonico che indica un *ordine* di pietra. Tutta l'espressione qui rinvenuta (נדבכין די-אבן גלל) è connessa ad un modo di costruire tutt'altro che chiaro e del quale si è cercato di dare qualche chiarimento alla voce אבן גלל. I LXX traducono con δόμος, la Vulgata con *ordo*, 1Esdra 6,24 ha l'espressione «διὰ δόμου». È possibile che la descrizione delle misure del tempio sia motivata dal tentativo di accentuare la veridicità delle disposizioni di Ciro. Non c'è dubbio che questo doveva essere il tono delle disposizioni dei re persiani, volto ad evitare abusi da parte dei costruttori, ma l'uso in Esdra dei tecnicismi come questo si muove verso una certa speciosità dell'espressione stessa del versetto 6,4, come è stato fatto notare altrove e più diffusamente. Il lessema in esame compare solo in aramaico tardo e la connessione alla costruzione del tempio appare se non altro difficile da giustificare se non ammettendo che qui assistiamo, ancora una volta, ad un uso improprio di un termine accadico.

נכסין

Termine plurale per «proprietà» compare in Esd. 7,26 nell'espressione «לענש נכסין», (= *per*

la multa sulle proprietà). L'espressione si trova nel contesto delle punizioni (elencate nella missiva di Artaserse ad Esdra) (Esd. 7,12-26) che spetteranno a chi non obbedirà alla legge del Signore o alla legge del re. Il passo di 1Esd. 8,24 corrisponde all'Esdra canonico ma l'espressione «לענש נכסין» viene resa con «ἀργυρικῆ ζημίᾳ», di natura più concreta e specifica, che sottolinea il carattere pecuniario della sanzione. Carattere che sembra scomparire del tutto nella resa dei LXX (Esd. 7,26) che non ha riferimenti concreti quanto all'obiettivo della pena (εἰς ζημίαν τοῦ βίου), allusa ellitticamente con una espressione di difficile resa data la non frequente ricorrenza di βίος nel senso di *insieme dei mezzi economici per vivere*. Il lessema in esame probabilmente deriva dall'accadico *nikasu* e questo antichissimo prestito dal sumerico appare nel significato di *proprietà* solo dal periodo neobabilonese. Dalla lettura dei papiri, ad esempio Cowl.27,4, compare l'espressione «danno argento e beni» (כסף ונכסין יהבו) da dove è facile comprendere, data l'estrema importanza dell'argento nel mondo antico in generale, semitico in particolare, che i נכסין rappresentano un insieme di beni generici e di second'ordine, in contrasto con Esdra che usa i נכסין come oggetto di tassazione. Anche dagli altri papiri si ricava la stessa impressione: infatti נכסין è un insieme di beni di tipo domestico. Interessante da questo punto di vista è Krael. 7,23 in cui una moglie ripudiata reca con sé i suoi beni (נכסין), rigorosamente descritti (כתובין) in un elenco che comprende vesti, phialae, specchi etc. L'espressione risulta connessa sempre coi beni familiari e/o muliebri in Cowl. 13,5; 14,6. נכסין contrapposto a כסף è in Cowl. 27,4 (già citato). L'Apocrifo della Genesi ha questa espressione (Gen. Ap. 21,3): «אלהא ואודית תמם קודם אלהא על כול:»⁹⁰ «אלהא ושבחה די יהב לי» dove il Signore elargisce la sua benedizione attraverso נכסין e שבחה. Il secondo termine, derivato dall'aggettivo generico per

⁹⁰ Tradotta da Fitzmyer (J. A. FITZMYER, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1966, p. 58) «God. I gave thanks there before God for all the flocks and the good things which he had given me»; lo studioso, quindi, concorda quindi nel vedere nei נכסין «le greggi», differenziate dai «beni» generici.

«buono», si riferirà a beni generici, segno che gli altri beni, quelli espressi dal nostro נכסי, al contrario, devono riferirsi a beni più concreti (le greggi?)⁹¹ L'uso di נכסי nell'Apocrifo della Genesi sembra, in altre parole, distaccarsi dai papiri citati sopra, mentre sembra vicino, nell'accezione di «beni per il sostentamento» (in questo caso, le greggi), all'accezione che ha in Esdra, dove è usato, come detto sopra, come oggetto di una multa.

נשתון

Questo lessema compare in Esd. 4,7 all'inizio della missiva scritta ad Artaserse⁹², ma l'Esdra ha solo il lessema, di carattere generico per «lettera» (ἐπιστολή), mentre è invece chiaro che in Esdra ha un carattere preciso. Gli studiosi sono unanimi nel ritenere questo un lessema di origine persiana⁹³. Ma se l'origine è chiara non altrettanto lo è l'etimo. Sappiamo che in avestico *ni-šta* indica un ordine, un comando qualunque. Tuttavia la ricostruzione dell'antico persiano, quello dal quale doveva svilupparsi il nostro lessema, è cosa tutt'altro che facile. Anche perché oltre che in Esdra e in Cowl. 17,3 non abbiamo altre attestazioni. Quello che è certo è che il lessema doveva essere rappresentativo di un ordine verosimilmente scritto. In Cow. 17,3 si legge: «אף נשתוןא כתיב יהיב לם כעת» (= inoltre un *responso* scritto da darci[?]). Le considerazioni che possiamo fare sono di due tipi:

1. נשתוןא non è uno scritto qualunque ma una risposta, in questo caso, che tutela *legalmente* chi la riceve.

2. כתיב è participio passivo di כתב (= scrivere), quindi il נשתוןא offre garanzia di ufficialità, spesso, solo quando è scritto.

L'unico modo per conciliare l'uso di Cowl. 17 e Esdra è ammettere il carattere ufficiale del נשתוןא anche nella sua forma di pura disposizione: sembra che l'autore di Esdra abbia attinto all'uso di garantire ufficialità attraverso una specie di

intestazione, il נשתוןא, appunto. Riteniamo che l'uso di questo termine vada nella direzione di una maggiore enfasi sulla ufficialità di quanto, a seguire, si riporta.

פחה

Questo lemma compare in Esd. 5,3.6; 6,6.13 come carica rivestita da Tattenai, governatore della regione oltre il fiume (פחת עבר-נהרה). Solo in l'Esdra. 2,8, (= Esd. 5,14), (là dove si dice che gli utensili di oro e argento prelevati da Nabuccodonosor dal Tempio e ripresi da Ciro, furono trasferiti da quest'ultimo ad un tale di nome Šešbazzar, che il re «aveva fatto governatore» [פחה שמא]), viene reso con «προστάτη», con «ἐπαρχος» negli altri casi. Questo termine ha in aramaico il significato di «distretto amministrativo» e anche di «governatore del distretto». In accadico ricorre l'espressione *bel pahati* (= amministratore di una provincia). La ricorrenza di questa radice in molte lingue lascia ipotizzare una reciprocità negli scambi delle sfere semantiche, sebbene in accadico mantiene il significato generico di «assegnare»⁹⁴ e, probabilmente, il significato di «governare» è proprio dell'aramaico. Nei papiri antichi compare פחה col significato di governatore nel già citato Cowl. 30, in particolare r. 1 (dove Bagohi è פחה di Giuda) e al r. 29, in riferimento al problematico Sanballat, פחה di Samaria. E, ovviamente, in Esdra. Compare anche in Pad. 1,4, in un contesto in cui si parla di una rivendicazione per la mancata riscossione di provvigioni. Qui si rinviene l'espressione קבלן לפחותא che intenderemmo «noi abbiamo fatto reclamo agli ufficiali», o, meglio, «a quelli che si occupano di distribuire (quanto ci spetta)», interpretazione resa legittima sia dalla forma plurale del sostantivo, sia dal tipo di incombenza riservato ai פחותא nel documento preso in esame. Per capire il significato di questo termine è interessante citare la scoperta su due *anse di giare* a Ramat

⁹¹ Più o meno per lo stesso fenomeno che vuole, in latino, il termine «pecunia» derivare da «pecus».

⁹² Per quel che riguarda questo versetto, vedi alla voce אגרה.

⁹³ Già W. GESENIUS, *op. cit.*, p.18, aveva capito

l'origine indoarianiana della parola. Vedi, tra gli altri, H. H. SCHAEDEER, *op. cit.*, p. 19; F. ROSENTHAL, *op. cit.*, p.63; E. VOGT, *op. cit.*, p.116.

⁹⁴ S. A. KAUFMAN, *op. cit.*, p.79. Ma anche altri, vedi avanti.

Raḥel, durante gli scavi del 1959-62⁹⁵, recanti la scritta: *yhw*d/ *yhw*'*zr*/ *phw*'*,* *l'hzy* / *phw*' e *yhw*d/ *phw*'. Secondo Kutscher *phw*' non sarebbe se non una formazione secondaria del nostro פחח, quella dal quale si sarebbe sviluppato il plurale con aumento in w⁹⁶ (*phwt*'*,* stato enfatico plurale regolare negli scritti di Elefantina). Senza entrare nel merito della questione, vale la pena di dire che sicuramente anche solo la lettera di Padova I spinge nella direzione di una accezione *originaria* meno cancelleresca e più prosaica del titolo di פחח rispetto all'ufficialità di questo stesso titolo nel problematico papiro Cowl. 30 e in Esdra⁹⁷.

פרשגן

Questo termine compare in Esd. 4,11; 5,6; 7,11 e viene tradotto con *copia*. פרשגן non ha un suo corrispondente in 1Esd. 2,13, qui, infatti, la garanzia che si riportava *letteralmente* la lettera scritta ad Artaserse contro gli abitanti di Gerusalemme viene offerta dal versetto precedente (1Esd. 2,12) che, riferendosi alla missiva di cui sopra, alla fine del versetto, enfatizza il carattere autografo con l'espressione «ὑπογεγραμμένην ἐπιστολήν». Anche della lettera di Tattenai e Šetarboznai abbiamo la «copia» in Esd. 5,6 (פרשגן), così come nel corrispondente di 1Esdra (1Esd. 6,7) abbiamo la *copia della lettera* (ἀντίγραφον ἐπιστολῆς). In Esd. 7,11 si parla della

copia della disposizione data da Artaserse ad Esdra stesso, con un'espressione che non lascia dubbi circa il carattere di autenticità del quale è rivestita la disposizione «וזה פרשגן הנשתון אשר נתן וזה פרשגן הנשתון אשר נתן (= e questa è [proprio] la copia della disposizione che ha dato il re Artaserse ad Esdra....), stessa enfaticizzazione di 1Esd. 8,8: «è riportata sotto la copia» (ἀντίγραφον τὸ ὑποκείμενον). Dai casi fin qui analizzati, vista la loro pochezza, non è possibile stabilire una statistica, ma non c'è dubbio che la tendenza di Esdra vada nella direzione di una maggiore uniformità lessicale, quando si tratta di *riportare*.

Che il lessema sia di origine iranica è cosa ammessa generalmente ma esistono differenze circa l'etimo. Scheftelowitz⁹⁸, per esempio, la riconduceva alla forma *pati-šenhana, nel significato di «copia» ma Hübschmann⁹⁹ suggeriva la forma *patičayana con la quale era possibile giustificare il pahlavi *pačēn* e la stessa forma aramaica. Il significato di *apografon*, contenuto nel Vogt¹⁰⁰ soddisfa l'uso di Esdra ma questo lessema non compare mai nei papiri, solo in aramaico giudaico palestinese e, anche qui in forme diverse¹⁰¹. Con la sua variante ebraica פתשגן, è di sicuro una aramaizzazione di un lessema non aramaico, probabilmente un lessema persiano volto ad indicare le copie ufficiali dei documenti, delle missive e dei promemoria.

⁹⁵ Y. AHARONI, et al., *Excavations at Ramat Raḥel, Seasons 1959 and 1960* (Serie Archeologica 2), Roma, 1962 (=Ramat Raḥel I), pl. 9,2; 30, pp. 10-11; Y. AHARONI et al., *Excavations at Ramat Raḥel, Seasons 1961 and 1962* (Serie Archeologica 6), Roma, 1964 (=Ramat Raḥel II), pl 20,6.9.

⁹⁶ E. Y. KUTSCHER, *Phw' and its Cognates*, «Tarbiz» 30 (1960-61), pp. 112-119 (in ebraico). G. GARBINI, (*Aramaica, op. cit.*, p. 156) a proposito di *phw*' nota: «It is reasonable to suppose that the development of the palestinian variant to witch *phw*' would be a form in the indefinite state, giving in the emphatic state *phwt*'*,* rest on no linguistic foundation».

⁹⁷ Tanto più che che Garbini, per ragioni paleografiche data le scoperte di Ramat Raḥel tra il IV e il II sec. a.e.v. La datazione alta sarebbe motivata proprio dal tentativo di dotare la regione di un «governatore» simile a quello di Esdra e dei papiri. Lipiński (E. LIPIŃSKI, «Cellériers» de la province de Juda, Transeuphraténe I, 1989, pp. 107-109) ha anche

notato che la presenza del termine *phw*' sulle anse delle giare e il suo uso nella già citata lettera Padua I nel contesto di una distribuzione di razioni alimentari, suggerirebbe un'origine diversa del significato del termine in esame, non certo quella di governatore. Infatti l'accadico conosce un verbo *peḥu(m)* (=fermare) utilizzato nelle liste lessicali (M. CIVIL, et al., MSL 14, Roma 1979, p. 227) per tradurre il sumerico ^ušBAD attraverso l'espressione *peḥu ša karpati* (=la copertura di una giara). Quindi lo studioso conclude la sua analisi dicendo: «Si le mot *phw*' de l'araméen dérivait donc du participe substantivé *peḥû*, il pourrait désigner le fonctionnaire préposé aux magasins et dépôts de jarre d'huile, de vin....».

⁹⁸ I. SCHEFTELOWITZ, *op. cit.*, p. 52.

⁹⁹ H. HÜBSCHMANN, *Armenische Grammatik*, Leipzig, 1897, p. 224.

¹⁰⁰ E. VOGT, *op. cit.*, p. 140.

¹⁰¹ F. RUNDGREN, *Aramaica IV: The Renaissance of Imperial Aramaic*, OrSuec 30, 1981, pp.173-184.

פתגם

Questo lessema compare in Esd. 4,17; 5,7,11; 6,11, nel significato di *messaggio*. In Esd. 4,17 פתגם è la risposta scritta che Dario da a Reḥum e Šimšai circa le rimostranze di questi ultimi sulla ricostruzione di Gerusalemme. Il testo greco di 1Esdra (1Esd. 2,19) ha «τὰ ὑπογεγραμμένα», (= cose scritte in basso, participio perfetto neutro plurale da ὑπογράφω, = sottoscrivo). Anche Tattenai e Šetarboznai scrivono una lettera a Dario della quale si riporta la copia nel versetto 5,6 (= 1Esd. 5,7) ma il versetto successivo (il messaggio fu inviato a lui e in esso era scritto: «al re Dario salute completa» = פתגמא שלחו עלוהי וכדנה כתוב בנזה לדרוש מלכא שלמא כלא), dove è presente il nostro פתגמא, è assente in 1Esdra. Quando poi i sovrintendenti chiedono agli anziani dei giudei in base a quale ordinanza stiano costruendo, questi danno risposta attraverso un פתגמא (Esd. 5,11), mentre in 1Esd. 6,12, gli anziani si limitano a rispondere e niente fa pensare che non lo facciano solo verbalmente (οἱ δὲ ἀπεκρίθησαν ἡμῖν λέγοντες ἡμεῖς ἐσμεν παῖδες τοῦ κυρίου τοῦ κτίσαντος τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν). In fine in Esd. 6,11 פתגמא è l'ordinanza scritta di Dario in merito alla ricostruzione del tempio, cosa che si desume dall'elenco delle punizioni che spettano a chi contravviene. Il corrispondente di 1Esdra, 1Esd. 6,31, ha invece il generico riferimento alle disposizioni del sovrano sopra esposte (τῶν προσγεγραμμένων).

La derivazione dal persiano fu già riconosciuta da Haug¹⁰², il persiano *paiḡam* (= messaggio) è il risultato della contrazione di *pratiy+gam*, corrispondente al sanscrito *prati-gama* e, al greco φτέγμα, come ha notato Gildemeister¹⁰³. In Esdra sembra avere l'accezione di «risposta (o parola) scritta». Non così nei papiri. In Driv. 4,3-4 si legge l'espressione: «וגסת פתגם יתעבד לך», che tradurremmo «e un'aspra parola sarà rivolta verso di te», dove il verbo עבד, genericamente «fare», non lascia intendere nulla di scritto, stessa espressione, evidentemente idiomatica, ritrovata in Driver 7,9, volta a rendere l'idea di un rimprovero da

elargire allo sfortunato destinatario della missiva. Solo l'ostracon del Cairo avvalorerebbe la possibilità che per פתגמא si intendeva qualcosa di scritto. Ma l'ostracon al quale ci riferiamo, il n. 49635 che riporta la frase «[ושלח עלי פתג[מא]]» (= e mandami un פתגם?) è estremamente frammentario. In conclusione che פתגם sia una risposta scritta e per di più ufficiale è un'accezione che Esdra offre in contrasto con il materiale sopra esposto, dove פתגם potrebbe essere tranquillamente sostituito da un lessema come דבר, senza che il senso ne soffra.

שכלל

Questo verbo è la forma šaph'el di un verbo di II geminata *kll*, attestato anche in Esd. 6,14, reso nel corrispondente di 1Esdra, 1Esd. 7,4 con lo stesso verbo studiato sopra (καὶ συνετέλεσαν = e fu portato a compimento). Nel caso di questo verbo è possibile trovare in Esd. 4,13, 16; la forma išta'phal (ישתכללו), sempre col significato di completare. Nel primo caso 1Esdra si distacca dal testo aramaico, limitandosi alla menzione della sistemazione delle piazze e delle mura di Gerusalemme¹⁰⁴, nel secondo caso, 1Esd. 2,15, più aderente ad Esdra, si legge: «καὶ τὰτεῖχῃ συνετέλεσθη» (= e le [sue] mura ricostruite).

Conclusioni

L'indagine condotta fin qui ci porta almeno a due considerazioni: da una parte i termini tecnici che Esdra utilizza (non senza una certa *speciosità*) sono indicativi di pratiche burocratiche o specifiche lontane nel tempo al Sacro Autore, dall'altra lo stesso significato si avvicina abbastanza a quello che le parole hanno nei testi aramaici di epoca ellenistica e romana.

D'altra parte la sostanziale estraneità dell'aramaico ufficiale all'autore di Esdra è provata da alcune espressioni pleonastiche e poco felici, o da parole difficili da contestualizzare, come, ad esempio, l'elenco delle tasse che sembra preso e ricopiato dalle liste di tassazione persiane, dove però ogni singolo lemma corri-

¹⁰² M. HAUG, *Erklärung persischer Wörter des Alten Testaments in Ewald's Jahrbücher des biblischen Wissenschaft*, Göttingen, 1852, vol. V, p. 164.

¹⁰³ J. GILDEMEISTER, *Zur Etymologie altpersischer*

Wörter im Semitischen in Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes IV, 1842, p. 214.

¹⁰⁴ Sulle difficoltà di Esd. 4,13 (1Esd. 2,14), vedi alla voce יחישן.

deva ad una tassa particolare, mentre in Esdra si ha l'impressione di tecnicismi volti solo a *corroborare nel lettore l'idea dell'autenticità delle disposizioni citate*. Tanto che si potrebbe ritenere che la prassi dell'epistolografia antica era piuttosto lontana nel tempo all'autore di Esdra. Risulta facile, dunque, ipotizzare che esistessero, senza ombra di dubbio, documenti che Esdra ha potuto utilizzare come modello, anche se questi stessi testi dovevano essergli

lontani nel tempo¹⁰⁵. In altre parole Esdra sembra avere avuto la possibilità di attingere ad un materiale poi andato perduto ma del quale si scorge l'uso anche, ma certo non solo, dalle considerazioni fatte nel corso di questo contributo.

Massimiliano Marrazza
118, Rue St. Denis
75002 Paris
m.marrazza@virgilio.it

SUMMARY

Within the Book of Ezra we would expect a specific linguistic style consistent with that of the study called *Reichsaramäisch* in which Aramaic is used as a bureaucratic language of the great middle eastern emperors. The study of the Aramaic of Ezra, then, has been seriously overshadowed by the importance of Ezra, in the historical Judaic context as undubitable proof of the prestigious cultural value enjoyed by the history of Judaism. Through studies of the technical words of the book of Ezra it has been noted that a part of the meaning of such terms were close to the Aramaic text of the 1st Century B.C.E., while the meaning is far removed from the same words in Aramaic texts of the 5th Century B.C.E.

KEYWORDS: Akkadianisms; Persianisms; Imperial Aramaic.

¹⁰⁵ Anche l'uso di termini non tecnici ma di aggettivi comuni spinge in questa direzione. Ad esempio il nome *forza* (תקף) e l'aggettivo corrispondente (תקיף) *forte* appartengono anch'essi al

lessico *normale* dell'Apocrifo della Genesi: Gen. ap. 2,8; 22,31, non dei papiri che usano חסך e, con maggior frequenza חיל.

FLAVIO GIUSEPPE INTERPRETE DELLA BIBBIA.
TENDENZE ESEGETICHE NEL TERZO LIBRO DELLE ANTICHITÀ GIUDAICHE*

Lo studio della Bibbia di Giuseppe è stato oggetto di notevole interesse negli ultimi tempi. Oltre alle nuove edizioni delle *Antichità* in corso – di cui sono già stati pubblicati il commento inglese ai libri 1-4 a cura di L.H. Feldman e il commento francese ai libri 1-7 a cura di É. Nodet¹ –, si segnalano i numerosi contributi di L.H. Feldman², di C. Begg – i cui lavori vertono sulla sezione biblica di *Samuele-Re-Cronache* – ed É. Nodet, il cui studio considera in particolare la tipologia testuale della Bibbia del nostro autore³. Tali studi sono tra loro complementari, in quanto Feldman e Begg si occupano di critica letteraria e storica, mentre Nodet adotta un approccio prettamente filologico e di ricostruzione del testo.

In queste pagine, si intendono evidenziare alcune tendenze esegetiche dell'autore, considerando quelle che meglio illustrano il terzo libro delle *Antichità*. Per tale approccio, punto di partenza dell'analisi sono certo il testo masoretico e la versione dei LXX, ma non meno fondamentale è l'apporto della tradizione, dalla storiografia giudaica di lingua greca all'esegesi di Filone, dai documenti di Qumran fino alla prima tradizione rabbinica. I passi cui si fa riferimento sono per lo

più relativi al libro terzo delle *Antichità*, ma è possibile estendere i principi esegetici senz'altro al Pentateuco e in parte all'intera storia delle *Antichità*.

Una delle questioni più dibattute dalla critica è l'interpretazione dell'affermazione del prologo alle *Antichità* (1,5) in cui Giuseppe sostiene che la sua opera sarà tradotta dalle scritture (γράμματα) ebraiche, senza aggiungere né omettere nulla di quanto letto negli scritti (ἀναγραφάι *Ant.* 1,17). La formula costituisce una nota di carattere generale – un po' come il tacitano *sine ira et studio* – o indica la voluta omissione di interpretazioni esoteriche da parte dell'autore⁴? Il problema delle aggiunte e omissioni di Giuseppe è connesso al concetto di traduzione per gli antichi. Da un lato Cicerone testimonia, nel *De optimo genere oratorum* (§ 14), di aver tradotto non come un *interpres*, ma come un *orator*, cioè non *verbum e verbo*, ma utilizzando parole proprie, pur mantenendo il significato e l'essenza di ciascuna frase e di ciascuna figura. D'altro canto, è vero che l'antichità stessa pone di fronte a esempi di traduzione letterale, soprattutto per documenti legali, *senatus consulta* o documenti governativi in genere⁵. Di conseguenza Giuseppe

* Un'analoga versione di questo contributo compare con il titolo «L'esegesi biblica di Giuseppe» in S. CASTELLI, *Il terzo libro delle Antichità Giudaiche di Flavio Giuseppe e la Bibbia. Problemi storici e letterari. Traduzione e commento*, New Press, Como 2002, pp. 30-47.

¹ *Flavius Josephus. Translation and Commentary*, S. MASON (cur.), III, *Judean Antiquities 1-4*. Translation and Commentary by L.H. FELDMAN, Leiden 2000. *Flavius Josephus. Les Antiquités Juives*. Texte, traduction et notes par E. NODET: 1-3, Paris 1992; 4-5, Paris 1995; 6-7, Paris 2001. Sul commento inglese, cfr. E. NODET, *Un nouveau commentaire des oeuvres de Josephus*, «Revue Biblique» 2001/3, pp. 386-421.

² Gli studi di L.H. FELDMAN sono oggi raccolti per la maggior parte in *Josephus's Interpretation of the Bible*, Berkeley 1998 e *Studies in Josephus's Rewritten Bible*, Leiden 1998.

³ *Le Pentateuque de Flavius Josephus*, Paris 1996.

⁴ Cfr. W.C. van UNNIK, *De la règle μήτε προσθεῖναι*

μήτε ἀφελεῖν *dans l'histoire du canon*, «Vigiliae Christianae» 3 (1949), pp. 1-36. L'articolo è ripreso come «Die Formel «nichts wegnehmen, nichts hinzufügen» bei Josephus», in *Flavius Josephus als historischer Schriftsteller*, Heidelberg 1978, pp. 26-40; H.W. BASSER, *Josephus as Exegete*, «Journal of the American Oriental Society» 107 (1987), pp. 21-30 (24-25 e 30). Altri elementi di discussione in L.H. FELDMAN, *Josephus's Interpretation of the Bible*, Berkeley 1998, pp. 39-44.

⁵ Cfr. S. BROCK, *Aspects of Translation Technique in Antiquity*, in Id., *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London 1984, pp. 69-87; Id., *The Phenomenon of the Septuagint*, «Oudtestamentische Studien» 17 (1972), pp. 11-36; E. BICKERMAN, *The Septuagint as a Translation*, in Id., *Studies in Jewish and Christian History*, I, Leiden 1976, pp. 167-200. Cfr. anche L.H. FELDMAN, *Josephus's Interpretation of the Bible*, Berkeley 1998, pp. 44-46.

– e prima di lui i LXX, non a caso nominati proprio nel prologo delle *Antichità* (1,10-11) – si trovava di fronte all’arduo compito di tradurre un testo al contempo letterario e normativo: il Pentateuco. Non vi è accordo tra i critici neppure su ciò che Giuseppe intendeva con il termine ἀναγραφαί⁶, ma certo è evidente che rispetto alla Bibbia attuale il testo del nostro autore presenta aggiunte e omissioni: a livello macroscopico, Giuseppe omette, tra gli altri, gli episodi di Giuda e Tamar (*Gen.* 38), l’uccisione dell’egiziano da parte di Mosè (*Ex.* 2,12), il vitello d’oro costruito dagli Israeliti (*Ex.* 32), la lebbra di Miriam (*Num.* 12), la connessione dell’episodio dell’acqua sgorgata dalla roccia con la punizione di Mosè (*Num.* 20,10-12), la storia del serpente di bronzo (*Num.* 21,4-9). Tutto ciò secondo un evidente intento apologetico⁷. Di contro, Giuseppe aggiunge l’episodio delle campagne militari di Mosè in Etiopia (*Ant.* 2,238-253), sottolinea l’immagine di Abramo «filosofo» in Egitto (*Ant.* 1,155-156), fa pronunciare ai personaggi discorsi non tramandati nel testo biblico.

Di fronte a tale evidenza, molte domande si pongono. Anzitutto, qual era la Bibbia di Giuseppe? Gli eruditi settecenteschi e gli storici – soprattutto tedeschi – dell’Ottocento⁸, miravano a stabilire se Giuseppe avesse utilizzato la Bibbia greca o quella ebraica. Nella fattispecie, per quei

tempi, il testo masoretico o quello dei LXX. La critica moderna ha mostrato tuttavia una realtà testuale biblica più complessa⁹, che si ripercuote inevitabilmente sulla questione del testo di Giuseppe. Quali riserve si possono avanzare confrontando la sua Bibbia con la Bibbia attuale? E quanto pesa l’anacronismo a cui si va incontro con tale confronto? Il problema si può affrontare in due modi: tentare la ricostruzione della Bibbia di Giuseppe, sulla base dei testi traditi, o leggere l’opera di Giuseppe come quella di un esegeta, a prescindere dal testo (o dai testi!) ebraico, aramaico o greco che egli abbia utilizzato. Per il primo approccio, si rimanda al saggio recente di É. Nodet¹⁰.

Nel suo saggio, Nodet stabilisce contatti e divergenze con il testo dei LXX, il pentateuco samaritano e il testo masoretico, definendo uno stemma. Il testo ebraico di Giuseppe risulta diverso dalla fonte dei LXX, come dimostrano le divergenze tra Giuseppe e i LXX e i contatti del testo del nostro autore con il testo masoretico; si osservano alcuni punti di contatto tra il testo di Giuseppe e quello dei LXX, spiegabili tuttavia nei singoli casi; il samaritano presenta limitati elementi di convergenza con Giuseppe, indice di reciproca indipendenza e dell’anteriorità della separazione delle tradizioni di H (fonte di Giuseppe) e di Sam (samaritano) rispetto a

⁶ Il termine ἀναγραφαί indica i documenti ufficiali dei non-Greci (Egiziani, Babilonesi, Ebrei) in opposizione alla tradizione greca; cfr. S. MASON-R.A. KRAFT, *Josephus on Canon and Scripture*, in M. SÆBØ (cur.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation*, I, Göttingen 1996, pp. 217-235, in *Contro Apione* (*Ap.* I,7.9.11.20.23.28.38.43.58). Secondo L. TROIANI, *Commento storico al Contro Apione di Giuseppe*, Pisa 1977, in 1,72 Giuseppe intenderebbe le «Scritture» degli Egiziani e dei Caldei, che costituiscono non soltanto la registrazione degli eventi, ma anche una meditazione filosofica. In particolare, secondo Troiani la teoria di Dionisio di Alicarnasso che accosta le origini della storiografia greca alla storiografia del vicino Oriente antico non sarebbe priva di riscontro e avulsa dal contesto storico; cfr. Id., *Contributo alla problematica dei rapporti fra storiografia greca e storiografia vicino-orientale*, «Athenaeum» 61 (1983), pp. 427-438.

⁷ Altri esempi in FELDMAN, *Josephus’s Interpretation of the Bible*, Berkeley 1998, pp. 37-38.

⁸ Tra gli altri, J.A. ERNESTI, *Exercitationum*

flavianarum prima de fontibus archaeologiae, Lipsia 1756; R. PLAUT, *Flavius Josephus und die Bibel. Eine kritische-exegetische Studie*, Diss. Inaug., Berlin 1867. G. TACHAUER, *Das Verhältniss von Flavius Josephus zur Bibel und Tradition*, Diss. Inaug., Erlangen 1871. S. RAPPAPORT, *Agada und Exegese bei Flavius Josephus*, Frankfurt 1930.

⁹ Sul testo masoretico, cfr. S. TALMON, *The Old Testament Text*, in P.R. ACKROYD – C.F. EVANS (eds.), *The Cambridge History of the Bible*, I, Cambridge 1970, pp. 159-199. B. CHIESA, *Il testo dell’Antico Testamento – Rassegna di Studi*, «Henoch» 2 (1980), pp. 212-220; «Henoch» 3 (1981), pp. 256-272; «Henoch» 4 (1982), pp. 225-240; «Henoch» 5 (1983), pp. 257-267; «Henoch» 6 (1984), pp. 313-346; «Henoch» 7 (1985), pp. 343-368; «Henoch» 9 (1987), pp. 353-387; «Henoch» 15 (1993), pp. 93-105 e pp. 299-324. Sulla Bibbia dei LXX, cfr. N. FERNÁNDEZ MARCOS, *La Bibbia dei Settanta*, ed. it. a c. di D. ZORODDU, Brescia 2000.

¹⁰ *Le Pentateuque de Flavius Josèphe*, Paris 1996.

Giuseppe. A proposito delle caratteristiche specifiche della fonte biblica di Giuseppe, Nodet ipotizza l'uso di un testo ebraico depositato nel tempio (una copia ufficiale, come pare indicare *Vita* 418), caratterizzato da correzioni marginali, glosse provenienti da altri passi del Pentateuco, omissioni per omeoteleuto e talora alterazioni tali da renderlo illeggibile e tali da motivare errori quali lo scambio tra ל e ר, ד e ר, וּת in luogo di וּת¹¹.

Quanto all'approccio esegetico, Giuseppe¹² deve risolvere difficoltà di diverso genere, che si presentano a qualunque esegeta dell'*Antico Testamento*: difficoltà linguistiche, laddove nel passo biblico vi è una parola il cui significato sfugge all'interprete; difficoltà di ordine logico, dovute alla mancanza di dettagli che richiedono un ampliamento; contraddizioni interne tra diversi passi biblici che spingono l'esegeta a un processo unificatorio e armonizzatore¹³. Inoltre, in quanto autore di un'opera storica, il nostro autore deve seguire le esigenze e i canoni storiografici.

1. Esegesi letterale e ordine del materiale

Il carattere letterale dell'esegesi del nostro autore pare riconducibile alle necessità dell'opera storica. Giuseppe riconosce (*Ant.* 1,24) che il legislatore ora si esprime con allusioni (τὰ μὲν αἰνιττομένου) ora utilizza allegorie ricche di solennità (τὰ δ' ἀλληγοροῦντος μετὰ σεμνότητος) mentre esprime letteralmente (ῥητῶς)¹⁴ ciò che conviene dire in modo diretto (ἐξ εὐθείας). Dal canto suo, Giuseppe predilige quest'ultima tendenza. Non che la presenza di interpretazioni simboliche gli sia ignota: il nostro autore attinge alla simbologia cosmica per spiegare il tabernacolo, il tempio e parte dei loro arredi¹⁵: il tabernacolo, in particolare, è diviso in tre parti a

imitazione della natura dell'universo (*Ant.* 3,123), le sette lampade del candelabro indicano i sette pianeti (*Ant.* 3,146), i dodici pani sulla tavola (*Bell.* 5,217) rappresentano i segni zodiacali. Tuttavia, in Giuseppe l'esegesi allegorica è circoscritta al tabernacolo e al tempio.

Probabilmente l'allegoria sembrava poco consona alla sua opera storiografica e troppo lontana dai canoni della tradizione greco-romana, se già nel prologo Giuseppe sottolinea che «per chi volesse esaminare le ragioni di ciascuna cosa, sorgerebbe una speculazione lunga e altamente filosofica» (*Ant.* 1,25), una ricerca che egli preferisce posporre a un'opera successiva. Si tratta verosimilmente del trattato sui costumi e le cause a cui l'autore accenna più volte nel corso delle *Antichità* e il cui contenuto egli tratteggia a fine opera (20,268). Non sappiamo se nell'opera progettata Giuseppe avrebbe effettivamente utilizzato la spiegazione allegorica, ma la questione delle leggi alimentari sembra indurre a una risposta affermativa. Le prescrizioni alimentari non sono trattate estensivamente dal nostro autore, il quale si premura di aggiungere (*Ant.* 3,259) che «di questo argomento tratteremo in dettaglio laddove avremo occasione di scriverne, adducendo le motivazioni per cui [Mosè] ordinò che di alcuni [cibi] potessimo cibarci, mentre prescrisse di astenerci da altri». Ora, un confronto con il discorso del sommo sacerdote Eleazaro in difesa della legge nella *Lettera di Aristeo* (§ 130-166) è indicativo di ciò che Giuseppe poteva intendere con una trattazione dettagliata dell'argomento.

Al di là delle possibili speculazioni sul trattato sulle cause, l'opera di Giuseppe a noi giunta è per lo più di carattere storiografico e tutt'altro che indulgente all'allegoria. Tant'è che nel *Contro Apione* (*Ap.* 2,255) – che pure è un

¹¹ *Ibid.*, pp. 29-33; 126-146.

¹² Molto verosimilmente alcune delle tendenze che vengono qui analizzate si trovavano già nelle fonti di Giuseppe, come sembrano indicare i numerosi paralleli con il resto della tradizione.

¹³ La triplice tipologia è esaminata in G. VERMÈS, *Bible and Midrash: Early Old Testament Exegesis*, in P.R. ACKROYD-C.F. EVANS (eds.), *The Cambridge History of the Bible*, I, Cambridge 1970. pp. 199-231 (p. 202-203).

¹⁴ L'uso di ῥητός e dell'avverbio corrispondente

ῥητῶς ad indicare il significato letterale in opposizione all'allegoria è attestato in Filone; cfr. *Spec.* 2,29 ταῦτα μὲν οὖν αἰ ρηταὶ προστάξεις περιέχουσι. Ἔστι δὲ καὶ ἀλληγορήσαι κτλ. «Questo dunque contengono le prescrizioni letterali. Ma è possibile anche spiegare allegoricamente». *Spec.* 2,147 οἷς δὲ τὰ ῥητὰ τρέπειν πρὸς ἀλληγορίαν ἔπος κτλ. «Per chi ha l'abitudine di volgere il significato letterale in allegoria».

¹⁵ *Ant.* 3,123.180-187 e, più concisamente, *Bell.* 5,213.217-218.231.

trattato apologetico e non un'opera storiografica – il nostro autore parla dei freddi¹⁶ pretesti delle allegorie (ψυχρὰς προφάσεις τῶν ἀλληγοριῶν), utilizzando una metafora d'uso attestata in particolare in Dionigi di Alicarnasso¹⁷.

Un secondo elemento spiegabile con le necessità storiografiche è il criterio dell'ordine. Un principio che Filone (*Spec.* 1,120) non esitava a definire come «il più bello e il più utile della vita» (τὸ κάλλιστον καὶ λυσιτελέστατον τῶν ἐν τῷ βίῳ) in opposizione al suo contrario, la confusione (σύγχυσις), nonché fondamentale per la tradizione classica. Diodoro Siculo, storico di età cesariana, all'inizio del quinto libro della sua *Biblioteca storica*, sottolinea l'importanza della distribuzione (οἰκονομία) del materiale presentato dagli storici¹⁸. Dionigi di Alicarnasso da un lato criticava Tucideide per la disposizione delle sue *Storie* (*Thuc.* 9) secondo lo schema cronologico di estati e inverni, dall'altro lodava Senofonte (*Ep. ad Pompeium* 4) e Teopompo per una distribuzione della materia che rende le storie facili da seguire (εὐπαρακολούθητοι) e chiare (σαφείς; *Ep. ad Pompeium* 6).

L'importanza di tale principio nelle *Antichità* si evince ancora una volta nel programmatico prologo all'intera opera, in cui Giuseppe afferma (*Ant.* 1,17) che il racconto (ὁ λόγος) segue un ordine proprio (τὴν οἰκείαν τάξιν). Si è notato che il termine τάξις, «ordine, disposizione delle schiere», donde «schiera», è

tipico del linguaggio militare e particolarmente caro a Tucideide¹⁹; il termine οἰκέλος si può intendere sia come «proprio», ad indicare che l'ordine degli eventi in Giuseppe è diverso da quello delle Scritture da lui seguite, sia come «appropriato, adatto», a significare che la distribuzione del materiale è in Giuseppe più appropriata ai canoni storiografici rispetto al testo biblico. In effetti, come noteranno gli esegeti medievali, spesso la Scrittura anticipa ciò che è successivo e posticipa ciò che è precedente²⁰.

È indicativo, in ogni caso, che Giuseppe parli del criterio dell'ordine all'inizio dell'opera, in quanto il principio si riferisce sia alle tradizioni haggadiche, ordinate secondo una successione cronologica verosimile, sia alla sezione normativa, organizzata da Giuseppe con una maggiore logicità. Le leggi sono raggruppate dal nostro autore secondo il genere (κατὰ γένος) rispetto all'ordine sparso (σποράδην) in cui si trovavano scritte da Mosè (*Ant.* 4,197): si annoverano leggi culturali, leggi relative all'amministrazione della giustizia, prescrizioni su proprietà e agricoltura, diritto di famiglia, economia, diritto penale, leggi di guerra e regole filantropiche²¹. Tale necessità di sistema-tizzazione della legge è sentita anche da Filone, che fa del decalogo l'insieme dei capitoli (κεφάλαια) secondo cui organizzare le leggi speciali (*Decal.* 154; *Spec.* 1,1)²² e si riflette nella *Mishnah*, divisa in «ordini» (סדרים).

Un esempio di riorganizzazione del materiale biblico si può osservare per il libro dei

¹⁶ Il termine ψυχρός, lett. «freddo», può indicare, metaforicamente, l'inefficacia. È detto in particolare di produzioni insulse, prive di vita.

¹⁷ Dionigi, riferendosi a Isocrate (*Isocr.* 3) ne sottolinea la bravura nella scelta delle parole, ma anche la cura eccessiva (περιέργως) nel disporle e l'utilizzo di figure in modo sconveniente, tanto da risultare «freddo» (σχηματίζει τε φορτικῶς καὶ τὰ πολλὰ γίνεται ψυχρός). Anche Aristofane, nelle *Tesmoforiazuse* (*Th.* 170) riferisce il termine ψυχρός a un autore, Teognide (Θέογνις ψυχρός ὢν ψυχρῶς ποιεῖ); Platone, *Leg.* 802d lo dice della musica, mentre Teofrasto (*Char.* 2,4) di chi non sa scherzare (σκώψαντι ψυχρῶ ἐπιγελάσαι).

¹⁸ Il termine οἰκονομία è un termine tecnico, come attesta Quintiliano (*Inst. Or.* 3,3,9). Il passo è citato da L.H. FELDMAN, *Rearrangement of Biblical Material in Josephus' Antiquities, Book I* (SBL 1999 Seminar

Paper), Atlanta 1999, pp. 246-262 (247).

¹⁹ Cfr. FELDMAN, *ibid.*, p. 246.

²⁰ Così, ad esempio, sottolineano il nono e il decimo principio esegetico del caraita Qirqisani; cfr. B. CHIESA, *Dai Principii dell'esegesi biblica di Qirqisani*, «Jewish Quarterly Review» 73/2 (1982), pp. 124-137 (134-137).

²¹ Cfr. D. ALTSHULER, *On the Classification of Judaic Laws in the Antiquities of Josephus and the Temple Scroll of Qumran*, «Association for Jewish Studies Review» 7-8 (1982-1983), pp. 1-14; Altshuler sottolinea che le somiglianze con il *Rotolo del Tempio* non sono sufficienti a provare una dipendenza diretta di Giuseppe dal Rotolo.

²² Sul principio organizzativo di Filone, cfr. Y. AMIR, *The Decalogue According to Philo*, in B.Z. SEGAL (cur.), *The Ten Commandments in History and Tradition*, Jerusalem 1990, pp. 121-160 (126-128).

Numeri. Nel racconto biblico, la successione dei capitoli non corrisponde al procedere cronologico, essendo alcuni episodi strettamente connessi a eventi descritti in *Esodo* o *Levitico*: ad esempio, il racconto dell'unzione e santificazione della tenda (*Num.* 7,1-9) è una ripresa di *Ex.* 40,1; gli episodi che descrivono le offerte dei capi tribù (*Num.* 7,10-88) e le istruzioni su Aronne e i Leviti (*Num.* 8) sono logicamente riconducibili a *Levitico*. Inoltre, in *Numeri* si osserva una coesistenza – dal punto di vista narrativo poco felice – di eventi dinamici (ad esempio, *Num.* 22-25) e aspetti normativi (ad esempio, *Num.* 5-6). La soluzione prospettata da Giuseppe è quella di accorpare la legislazione di *Numeri* e *Levitico* nei paragrafi dedicati alla νομοθεσία (*Ant.* 3,286-287), lasciando al prosieguo (*Ant.* 3,224-286) l'aspetto militare.

Scendendo agli esempi particolari, si osservi in che modo Giuseppe riordina alcuni episodi biblici. Il racconto di *Gen.* 10 presenta la «tavola dei popoli» parlanti diverse lingue, mentre *Gen.* 11,1 menziona una lingua sola. Poiché la logica dei fatti vuole che l'episodio relativo all'unica lingua sia precedente alla divisione delle stesse, Giuseppe inverte l'ordine, antepoendo l'episodio della torre di Babele (*Ant.* 1,109-119) alla «tavola dei popoli» (*Ant.* 1,120-153). In questo caso, il mutamento dell'ordine degli eventi obbedisce a un principio di verosimiglianza.

Anche il racconto della visita di Ietro presenta in Giuseppe un'analogia tendenza. Secondo il testo biblico, la visita (*Ex.* 18) è precedente allo spostamento degli Israeliti al Sinai (*Ex.* 19,1). Ciò dà tuttavia adito ad alcune contraddizioni: secondo *Ex.* 18,5 Ietro raggiunge Mosè nel deserto, presso il monte di Dio, presupponendo lo spostamento al Sinai; inoltre, secondo *Ex.* 19,2 gli Israeliti levano il campo

proprio dal luogo in cui era avvenuta la battaglia contro Amalek di *Ex.* 17 (Rephidim), ad indicare che la narrazione prosegue da *Ex.* 17 a *Ex.* 19. Il capitolo 18 rappresenta dunque un'interruzione e un'aggiunta: del resto, già *Mekilta de-Rabbi Yišma'el* ('Amaleq 3,31-57) interpretava il nome «Ietro» come ampliamento da «Iether» in quanto il suocero di Mosè fece aggiungere un capitolo nella Torah (o perché – quale seconda spiegazione – abbondava in buone azioni). Secondo Giuseppe, invece, in modo molto più simile al vero, Ietro raggiunge Mosè al Sinai (*Ant.* 3,62).

Anche nelle sezioni descrittive (*Ant.* 3,108-187) Giuseppe obbedisce a un principio di ordine: per il tabernacolo segue una sequenza descrittiva dall'esterno all'interno e per gli abiti sacerdotali segue l'ordine con cui essi vengono indossati.

2. Verosimiglianza, attualizzazione, drammatizzazione, apologia

Altre tendenze sembrano rispondere, oltre che ai canoni dell'opera storiografica, alle necessità del pubblico di Giuseppe. Si è più volte sottolineato²³ che Giuseppe tende a razionalizzare il soprannaturale, il παράδοξον²⁴, da una parte umanizzando gli eventi miracolosi narrati nella Bibbia, dall'altra confermandoli con la testimonianza di storici fededegni²⁵. Ad esempio, in *Ant.* 1,106-108 il nostro autore afferma che la tarda età dei patriarchi è giustificabile sulla base del loro nutrimento e dovuta alla necessità di vivere almeno 600 anni per portare a termine le osservazioni astronomiche. A testimoni di tale asserzione poco attendibile sono addotti numerosi storiografi della tradizione greca e orientale (Manetone, Berosso, Mocho, Estieo, Ieronimo l'Egiziano, Esiodo, Ecateo, Ellanico, Acusilao, Eforo e Nicolao) e a conclusione del passo Giuseppe

²³ H.R. MOEHRING, *Rationalisation of Miracles in the Writing of Flavius Josephus*, «Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur» 112 (1973), pp. 376-383. O. BETZ, *Miracles in the Writing of Flavius Josephus*, in L.H. FELDMAN – G. HATA (eds.), *Josephus, Judaism and Christianity*, Leiden 1987, pp. 212-235.

²⁴ Sulla paradossografia come genere storiografico, cfr. E. GABBA, *True History and False History in Classical Antiquity*, «Journal of Roman Studies»,

71 (1981), pp. 50-62.

²⁵ Il razionalismo di Giuseppe venne apprezzato soprattutto in età illuministica, tant'è che Voltaire avrebbe definito Giuseppe come «très respectable»; cfr. M. HADAS-LEBEL, *Flavius Josèphe Apologète. À propos des récits de la Genèse et de l'Exode dans les Antiquités, livres I à III*, in G. DORIVAL-O. MUNNICH (eds.), *KATA TOYΣ O΄. Selon les Septante. Trente études sur la Bible grecque des Septante. En hommage à Marguerite Harl*, Paris 1995, pp. 409-431 (416).

aggiunge un «ciascuno la veda come gli sta a cuore» (ὡς ἂν ἐκάστοις ἦν φίλον, οὕτω σκοπεῖτωσαν). Analogamente in *Ant.* 2,347-348 il passaggio del Mar Rosso è reso plausibile con il parallelo della traversata di Alessandro Magno in Panfilia narrata dagli storiografi delle imprese di Alessandro e, similmente, all'evento è fatta seguire la concessione «su queste cose ciascuno giudichi come gli pare» (περὶ μὲν οὖν τούτων ὡς ἐκάστῳ δοκεῖ διαλαμβάνετω). La razionalizzazione di Giuseppe è palese soprattutto rispetto al parallelo racconto dello pseudo-Filone (*Liber Antiquitatum Biblicarum* 10,5), che ne sottolinea il carattere miracoloso, o di Filone, secondo cui la nube che guida gli Israeliti nel deserto (*Ex.* 13,21) – da Giuseppe nemmeno menzionata in questo luogo – è un segno prodigiosissimo (*Mos.* 1,178: σημεῖον τερατωδέστατον).

Nel deserto (3,7-8) il primo miracolo dell'acqua amara addolcita sembra più il risultato del lavoro umano («l'acqua, preparata e purificata dai colpi incessanti, era ormai potabile») piuttosto che un autentico «miracolo» e le quaglie (§ 25) cadono sugli Ebrei perché sono uccelli che più degli altri volano vicino a terra e faticano nel volo; persino la manna, per quanto definita «cibo divino e incredibile», cade sulla regione ancora al tempo di Giuseppe (§ 31), con un evidente ridimensionamento dell'evento soprannaturale. Infine, se la teofania del Sinai è riportata tal quale (3,80-81) e la vicenda del profeta Balaam – con le relative profezie e il racconto ameno dell'asina parlante – è narrata nei suoi elementi poco storici, il nostro autore si premura di lasciar pensare a ciascuno ciò che vuole e dichiara per l'ennesima volta di attenersi alle Scritture (3,81; 4,158).

Si è giustificata tale tendenza di Giuseppe con il pubblico di Greci razionalisti ai cui occhi l'Ebreo doveva tentare di evitare le accuse di dabbenaggine²⁶. Ma è interessante notare – in

accordo con le tendenze critiche più recenti sul pubblico delle *Antichità*²⁷ – che tale razionalismo non è soltanto di Giuseppe in quanto interlocutore di un pubblico pagano. *Mekilta de-Rabbi Yišma'el* (Wa-yassa' 1,106-128) spiega che il legno gettato da Mosè nell'acqua era salice (הַבְּרָעָה, R. Yošua') o, forse meglio, ulivo (טֵיב, R. Ele'azar di Modi'im), perché nessun legno è tanto amaro quanto l'ulivo. Anche secondo il targum *pseudo-Yonatan* (*Ex.* 15,25) Dio avrebbe indicato un albero amaro, un oleandro, quasi valesse il principio algebrico del positivo dato dalla somma di due negativi; ciò costituirebbe un procedimento contrario alla consuetudine umana, secondo R. Simon b. Gamaliel (*Mekilta, ibid.*) tipico dell'azione di Dio.

Riguardo alle quaglie (*Mos.* 1,209) Filone sottolinea, come Giuseppe, che esse volavano vicino alla terra (προσγειοτάτας), costituendo una facile preda (εὐθηρον) e, a proposito della strage dei primogeniti egiziani (*Mos.* 1,123), adduce due possibili cause naturali a spiegazione delle tenebre: un'eclissi di sole o un particolare addensamento di nubi che impediva ai raggi di filtrare. Inoltre, procedendo cronologicamente a ritroso nell'analisi di tali tendenze razionalistiche, lo storico Demetrio si domandava (Jacoby, *FGrHist* 722, Fr. 5) come gli Israeliti nel deserto avessero potuto procurarsi le armi, dal momento che dall'Egitto ne erano usciti privi.

Giuseppe pare quindi uniformarsi a un'esigenza di razionalizzazione e umanizzazione diffusa nell'ambito del giudaismo ellenistico, che sapeva accostare alla fede in Dio la spiegazione razionale. Giuseppe medesimo afferma in *Ant.* 1,24 che nell'ottica della provvidenza di Dio nulla appare irrazionale e in disaccordo con la sua potenza e che ogni cosa è disposta in modo consono alla natura dell'universo; analogamente Filone (*Mos.* 1,174) – nella cornice degli eventi del mar Rosso – sostiene che tutto è possibile a Dio.

²⁶ Hor. *Sat.* 1,5, 97-103: «credat Iudaeus Apella»; cfr. L.H. FELDMAN, *Josephus' Portrait of Moses*, «Jewish Quarterly Review» 83/3 (1993), pp. 301-330 (p. 306). ID., *Josephus' s Interpretation of the Bible*, Berkeley 1998, pp. 133-135, annovera la tendenza tra gli elementi apologetici dell'opera del nostro autore; tale propensione vorrebbe contrastare le accuse di scarsa storicità attribuite alla Bibbia (cfr. *Ap.* 1,15-27, in cui Giuseppe a sua volta accusa di scarsa

storicità l'opera dei Greci).

²⁷ L. TROIANI, *I lettori delle Antichità Giudaiche di Giuseppe: prospettive e problemi*, «Athenaeum» ns 64 (1986), pp. 343-353. G. STERLING, *Historiography and Self-Definition: Josephos, Luke Acts and Apologetic Historiography*, Leiden 1992, pp. 297-308. Sterling propone una soluzione intermedia tra l'ipotesi tradizionale di un pubblico di Gentili e l'ipotesi di un pubblico giudaico.

Laddove non può o non vuole spiegare un evento miracoloso, Giuseppe conferma la sua versione non solo con gli scritti di storiografi noti, ma con un appello alle scritture o a una testimonianza fededegna di parte ebraica. È il caso del racconto dell'acqua scaturita dalla roccia (3,37), di cui Giuseppe non fornisce alcuna spiegazione, ma si premura di rimandare a uno scritto del tempio (3,38). Un caso questo – è interessante notare – in cui Filone (*Mos.* 1,211), contrariamente alla sua abitudine, riporta ben due spiegazioni «letterali».

Alle «razionalizzazioni» di miracoli si aggiunge la tendenza più generale a motivare, spiegare o rendere verosimigliante il testo biblico: ad esempio, secondo Giuseppe Mosè sale due sole volte sul monte Sinai (*Ant.* 3,75.95), mentre in *Esodo* 19 sale e scende dalla montagna secondo una successione inverosimile. Ancora, *Ex.* 18,2 afferma che Ietro conduce Zippora e i figli da Mosè; tuttavia, secondo *Ex.* 4,20, quando Mosè lascia Madian per recarsi in Egitto prende con sé moglie e figli e in nessun passo successivo è detto che essi tornino presso Ietro. Il testo di Giuseppe suona: «Suo suocero Raguel, venuto a sapere del suo successo, gli andava incontro lieto, per accogliere Mosè, Zippora e i loro figli». Giuseppe risolve il problema facendo in modo che sia Ietro (*Ant.* 3,63) ad andare incontro a Mosè, Zippora e i figli, come è logico da un punto di vista narrativo. Anche in questo caso la soluzione di Giuseppe è parallela a quella di altri esegeti: secondo la *Mekilta de-Rabbi Yišma'el* ('Amaleq 3,90) Mosè, dopo l'incontro con Aronne (*Ex.* 4,27-31), fa tornare Zippora dal padre, su invito del fratello.

Un breve cenno all'attualizzazione. Come si è osservato, il procedimento è tipico dell'esegesi targumica e midrashica: sia da un punto di vista storico e geografico, sia da un punto di vista religioso e culturale, *Targum* e *Midrash* adattano

costantemente la Scrittura alle situazioni concrete e presenti²⁸. Ad esempio, in *Gen.* 10, accanto a Babele sono nominate Edessa e Nisibi, sia nel targum *Neofiti* sia nel targum *pseudo-Yonatan*; ancora, il *beqa'* del testo biblico, che in *Ex.* 38,26 indica la contribuzione del mezzo siclo prescritta da Mosè («un *beqa'* a testa») è interpretata dal targum *pseudo-Yonatan* come «darico». Anche Giuseppe aggiorna i dati della tradizione biblica, per una maggiore intelligibilità della sua storia. Anzitutto, è aggiornato il sistema di misurazione: le misure e i pesi ebraici sono riportati secondo la loro equivalenza greca o italica – l'*assaron*, ad esempio, equivale a 7 *cotylae* attiche (*Ant.* 3,142) e il *kor* corrisponde a 31 medimmi siciliani e 41 attici (*Ant.* 3,321); le lunghezze sono talora espresse in stadi (*Ant.* 4,112); il siclo è fatto corrispondere a quattro dracme (*Ant.* 3,195).

Vi è inoltre un'attualizzazione onomastica, che tocca i nomi dei mesi ebraici – riportati, oltre che nella forma indigena, secondo l'era seleucidica e/o delle singole città greche – e i nomi di popoli e località. Ad esempio, il mese di *Marcheswan* corrisponde al macedone *Dios* (Δίος, *Ant.* 1,80) e il mese di *Ab* all'Ecatombeone ateniese e al *Loos* macedone (Λώος, *Ant.* 4,84). *Amalek* è connesso con Petra (*Ant.* 3,40) e a Petra si fa riferimento anche in relazione al luogo altrove denominato *Rekeme* (Ῥέκεμος, *Ant.* 4,161).²⁹ Talora, poi, Giuseppe ricorda che un determinato evento avviene ancora al suo tempo, con la formula ἔτι καὶ νῦν «ancor oggi»: è il caso della manna, che a dire del nostro autore bagna ancora ai suoi giorni la regione (*Ant.* 3,31) o del tessuto di lino a protezione del tabernacolo in caso di neve (3,129), da cui deriverebbe l'abitudine dei suoi giorni di avvolgere l'entrata del tempio con una simile tela. Sempre a proposito del tabernacolo, Giuseppe suggerisce (3,103) che esso è simile a un tempio ambulante, con un evidente parallelo con una realtà presente e quindi comprensibile ai suoi lettori³⁰.

²⁸ Cfr. R. LE DÉAUT, *Le Targum du Pentateuque*, I, Paris 1978, p. 57-62. G. VERMÈS, *Bible and Midrash: Early Old Testament Exegesis*, in P.R. ACKROYD- C.F. EVANS (eds.), *The Cambridge History of the Bible*, I, Cambridge 1970. pp. 199-231 (p. 228).

²⁹ In *Ant.* 4,82 Petra sarebbe denominata Ῥαρκη, secondo la lezione dei mss.; Bernard emenda in ἀρεκέμην (cfr. Niese, *editio maior*, ad loc.).

³⁰ La medesima similitudine è già in Filone (*Quaest. in Ex.* 2,83 e *Mos.* 2,73), che talora non disdegna il processo di attualizzazione.

Si è osservato³¹ che Giuseppe rielabora la storia biblica principalmente nei termini di una storia di individui eccezionali³², soprattutto per i libri di *Samuele* e *Re*, in cui le figure dei protagonisti costituiscono il nucleo della narrazione. Si è sottolineato che la tendenza è tipica dell'età ellenistica, dalla tragedia alle scuole retoriche e in particolare contraddistingue la scuola isocratea³³. Un esempio dell'attenzione alla psicologia dei personaggi si ha nell'immagine del popolo tratteggiata nel terzo libro delle *Antichità*, in cui gli Israeliti sono presentati nei loro antitetici, parossistici e altalenanti comportamenti nei confronti del loro capo Mosè. La folla – osserva Filone (*Mos.* 1,197) – è per sua natura incostante (ἀβέβαιον) e Giuseppe non perde occasione di sottolinearlo nel corso dell'intera narrazione. Nel deserto prevale l'atteggiamento negativo del popolo nei confronti di Mosè: a Mara lo scoramento e l'insistenza per una via di salvezza; a Elim l'invettiva e la rabbia; a Haserot (Ἑσερμώθ) le accuse per le sofferenze subite (*Ant.* 3,5-8; 11-13; 295-299). Ma a questa immagine Giuseppe affianca la visione apologetica di un popolo obbediente e caratterizzato da un profondo affetto per il comandante, tanto da essere encomiato da Reuel proprio per la riconoscenza verso lo stratega (3,65). Un omaggio, si può dire, alla tradizione apologetica che si legge in Ecateo (Diod. 40,3; FGrHist 264, Fr. 6) e negli *Hypothetica* di Filone (Eusebio, *Praep. ev.* 8,6,2). Certo, Giuseppe non è il solo a fornire spessore psicologico ai suoi personaggi. Anche la tragedia di Ezechiele indugia sulla notazione degli uomini che, vedendo gli Egiziani, emettono un

grido di pianto e invocano il dio dei padri (*Exagogè*, v. 207-211) e il *De vita Mosis* di Filone (1,181-183) rappresenta la disperazione degli uomini che non riescono a trattenere le lacrime alla vista dei bambini che chiedono da bere. Alla medesima necessità di fornire una cornice drammatica agli eventi biblici e uno spessore psicologico ai personaggi risponde l'*excursus* extra-biblico della fama raggiunta dagli Ebrei e delle trame ordite dai nemici a danno di Israele, prima della battaglia contro Amalek (*Ant.* 3,39-42). In questa sua esigenza, ancora una volta Giuseppe ha illustri precedenti e successori: la storiografica maccabaica, che sottolinea la fama di Giuda all'indomani delle sue prime imprese (1 *Macc.* 3,25-26) e la tradizione della *Mekilta de-Rabbi Yiśma'el*, secondo cui Amalek, radunati tutti i popoli, presenta un piano contro Israele (*Amaleq* 1,18-22).

La tendenza apologetica costituisce indubbiamente uno dei principi informativi dell'opera di Giuseppe: nel *Bellum* in favore del popolo, di se stesso e dei Romani, in *Vita* nei propri confronti, specialmente in rapporto alle accuse di Giusto, in *Contra Apionem* in favore del popolo, contro accuse esterne³⁴. Anche le *Antichità* possono essere inquadrare nel genere della «storiografia apologetica»³⁵, quale presentazione dall'interno della propria storia a spiegazione e chiarimento per chi ne è al di fuori o travolto da tendenze esterne. In questo senso si leggono anche alcune peculiarità della storia biblica delle *Antichità*, per cui si rimanda alla

³¹ L.H. FELDMAN, *Josephus's Interpretation of the Bible*, Berkeley 1998, pp. 74-75.

³² L.H. FELDMAN, *Josephus's Interpretation of the Bible*, Berkeley 1998, pp. 223-657, organizza la storia di Giuseppe in una serie di ritratti biblici. Si veda inoltre la cospicua bibliografia di C. Begg sui personaggi di 1-2 *Samuele* e *Re* in Giuseppe.

³³ L.H. FELDMAN, *Josephus's Interpretation of the Bible*, Berkeley 1998, p. 197. Feldman analizza alcuni degli stati d'animo più rappresentati da Giuseppe: timore, invidia (φθόνος), avidità (πλεονεξία).

³⁴ Numerosi studi sono stati scritti negli ultimi tempi sull'apologia del *Contro Apione*. In particolare, si ricorda la raccolta di studi edita da L.H. FELDMAN-J.R. LEVISON (eds.), *Josephus' Contra Apionem.*

Studies in its Character and Context with a Latin Concordance to the Portion Missing in Greek, Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums 34, Leiden 1996, e la monografia di C. GERBER, *Ein Bild des Judentums für Nichtjuden von Flavius Josephus. Untersuchungen zu seiner Schrift Contra Apionem*, Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums 40, Leiden 1997; il saggio della Gerber sottolinea – secondo le ultime tendenze della critica del *Contro Apione* – la struttura dell'opera e il carattere retorico della stessa.

³⁵ G. STERLING, *Historiography and Self-Definition: Josephus, Luke Acts and Apologetic Historiography*, Leiden 1992, p. 17. 297.

esaustiva trattazione di Feldman³⁶. Si ricorda qui tuttavia uno degli episodi più noti omessi dal nostro autore, l'episodio del vitello d'oro.

Secondo la critica, l'omissione di *Ex. 32* tenderebbe ad evitare le numerose accuse di superstizione rivolte contro il popolo ebraico, in particolare il culto dell'asino, menzionato per la prima volta in Mnasea di Patara (Licia; ca 200 a.C.) e che ancora occorre nel racconto di Tacito (*Hist.* 5,3)³⁷. L'opinione più accreditata vede dunque nell'omissione un espediente di Giuseppe a favore del pubblico di non Ebrei³⁸. La notazione è senz'altro vera, ma un confronto con la tradizione mostra la complessità della situazione esegetica del passo. Se il testo masoretico non tace l'episodio e trasmette la memoria del cedimento idolatrico, già nelle versioni si osserva un diffuso disagio nei confronti del fatto. I LXX attenuano la responsabilità di Aronne³⁹, facendone un mero esecutore della volontà del popolo e il *Targum Neofiti* riporta in questo luogo la rubrica marginale «si legge, ma non si traduce». Filone (*Mos.* 2,161-174. 271) tace la presenza di Aronne e attribuisce la colpa esclusivamente al popolo, traviato dagli esempi egiziani; il comportamento riprovevole è definito dall'Alessandrino ὕβρις, provocata – con concatenazione logica soloniana – da κόρος, «sazietà», a sua volta dovuto a ἀκρασία, «incontinenza». Analogamente lo pseudo-Filone (*LAB* 12,2) tratteggia Aronne nel tentativo di incoraggiare il popolo, annunciando che Mosè tornerà presto con le Leggi. La *Mišnah*, infine, autorizza la lettura della sola prima parte del racconto (32,1-20)⁴⁰.

³⁶ L.H. FELDMAN, *Josephus's Interpretation of the Bible*, pp. 132-162.

³⁷ Cfr. M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, I, pp. 97-98. Cfr. L. TROIANI, *Commento storico al Contro Apione di Giuseppe*, Pisa 1977, p. 170. M. ABERBACH-L. SMOLAR, *The Golden Calf Episode in Postbiblical Literature*, «Hebrew Union College Annual» 39 (1968), p. 106. P.C. BORI, *Il vitello d'oro. Le radici della controversia antiggiudaica*, Torino 1983.

³⁸ Già S. RAPPAPORT, *Agada und Exegese bei Flavius Josephus*, Wien 1930, p. xxviii, n. 4.

³⁹ *Ex. 32,5.6.8.35*. Cfr. *La Bible d'Alexandrie*, note *ad loc.* In particolare, l'altare su cui Aronne sacrifica è definito θυσιαστήριον, «altare dei sacrifici», anziché βωμός «altare pagano». Per questa accezione di «altare pagano», cfr. 1 *Macc.* 1,47 (οἰκοδομησαί

l'omissione dell'episodio in Giuseppe si può leggere dunque in un'ottica apologetica generale della tradizione, a prescindere dal pubblico cui le diverse opere si rivolgono⁴¹.

3. Esegesi sacerdotale

Come è noto, la prima informazione che Giuseppe fornisce al lettore della *Vita* (§ 1) è il fatto di essere di stirpe sacerdotale. Anche le *Antichità* si soffermano su questioni di attinenza o interesse sacerdotale: a tabernacolo e abiti sacerdotali Giuseppe dedica buona parte del libro terzo (§ 108-187) e proprio per il tabernacolo e gli abiti (§ 180-187) si avvale di quelle allegorie altrove aborrite (*Ap.* 2,255); nella *Guerra Giudaica* (5,207-237) sono descritti tempio e vesti sacerdotali, con indulgenza, ancora una volta (213.217-218 e 231), all'interpretazione allegorica. Il tempio occupa il primo posto nella presentazione della πολιτεία (*Ant.* 4,199), che pure è giocata su toni socio-politici piuttosto che religiosi; infine, lo storico fornisce una dettagliata descrizione del tempio di Salomone (*Ant.* 8,61-98) e del tempio erodiano (*Ant.* 15,380-425). Anche da un punto di vista normativo, Giuseppe si premura di annoverare i privilegi stabiliti dalla legge (*Num.* 18) per la classe sacerdotale (*Ant.* 4,69-75) e di sottolineare la sottomissione del re al sacerdote e agli anziani (*Ant.* 4,223-224); un concetto, quest'ultimo, che lo storico ribadisce nell'ultimo libro delle *Antichità* elencando i sommi sacerdoti sin dalle origini: nessuno potrà prendere il sommo

βωμούς) e 1,59, in cui è presente la contrapposizione tra θυσιαστήριον e βωμός (θυσιάζοντες ἐπὶ τὸν βωμὸν, ὄν ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου). Per l'uso di בִּמְדָה / בִּמְדָה nella letteratura rabbinica e nel *targum*, cfr. S. KRAUSS, *Griechische und Lateinische Lehnwörter in Talmud, Midrasch und Targum*, Hildesheim 1964 (Berlin 1899), pp. 150-151.

⁴⁰ Cfr. R. LE DÉAUT, *Targum du Pentateuque*, II, Paris 1979, p. 250, n.2.

⁴¹ Si osservi inoltre che il pubblico della diaspora poteva essere soggetto a sincretismi e l'esempio degli antenati, per quanto peccato punito, non doveva essere edificante. A proposito dell'integrazione degli Ebrei della diaspora, cfr. P.R. TREBILCO, *Jewish Communities in Asia Minor*, Cambridge 1991, pp. 86-94 e le conclusioni, pp. 186-190.

sacerdozio se non è del sangue di Aronne, neppure in quanto re (*Ant.* 20,226).

Tali elementi hanno fatto parlare di fonti sacerdotali o quanto meno di una vena sacerdotale nell'esegesi di Giuseppe⁴². In particolare, le fonti di *Ant.* I-XI, già di per sé filo-sacerdotali, sarebbero state riviste da Giuseppe per favorire ulteriormente i sacerdoti, spesso a scapito dei leviti. Ad esempio, soltanto i sacerdoti – e non i leviti – possono portare l'arca (*Ant.* 3,136 e 4,304, ma in 7,78 Giuseppe pare dimenticarsi del precetto); la combustione di Nadab e Abiu è soltanto parziale (*Ant.* 3,209) in quanto sacerdoti, mentre Core e i Leviti sono bruciati completamente (4,56). Nella sezione relativa alle purificazioni, Giuseppe aggiunge il caso, non attestato altrove, di chi non si è ancora purificato dopo sei giorni, forse in conformità con episodi verificatisi al suo tempo e risolti in ambito sacerdotale nel modo proposto nelle *Antichità* (3,262); ancora, i sacerdoti sono esplicitamente soggetti a una «doppia purità» (3,278). Infine, la rivolta levitica di Core contro l'autorità di Aronne è notevolmente ampliata rispetto al testo biblico (*Ant.* 4,11-66). Tale tendenza è confermata laddove Giuseppe sottolinea come il provvedimento di Erode di concedere ai leviti vesti analoghe a quelle dei sacerdoti andava contro le tradizioni patrie (*Ant.* 20,216-218)⁴³.

⁴² S. RAPPAPORT, *Agada und Exegese bei Flavius Josephus*, Wien 1930, p. xxxiv; B. HELLER, «Grundzüge der Aggada des Flavius Josephus», «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums» 80 (1936), pp. 237-246; S. SCHWARTZ, *Josephus and Judaeon Politics*, Leiden 1990, pp. 88-92; L.H. FELDMAN, *Josephus's Interpretation of the Bible*, Berkeley 1998, pp. 61-62 («priestly bias»). Sull'importanza della tradizione sacerdotale, cfr. G. PORTON, *Midrash, Palestinian Jews and the Hebrew Bible in the Greco-Roman Period*, «Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt» II, 19/2, Berlin 1979, pp. 103-138 (113-116). Contrario all'ipotesi di una tendenza pro-sacerdotale è invece H. ATTRIDGE, *The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates Iudaicae of Flavius Josephus*, Missoula (Mont.) 1976, pp. 15-16 e 176-179, secondo cui non vi è nulla di particolarmente sacerdotale nell'interpretazione della storia biblica di Giuseppe, sintetizzata da Attridge in due elementi chiave: il ruolo della provvidenza e il moralismo.

Bisogna notare, tuttavia, che dal punto di vista normativo la preminenza dei sacerdoti sui leviti non è assolutamente costante: nel caso delle decime, ad esempio, Giuseppe segue *Num.* 18,20-29, a favore dei leviti, piuttosto che *Deut.* 14,28-29 e 26,12, che stabiliscono per i leviti soltanto la decima triennale. Inoltre, egli non contamina il dato biblico con la contemporaneità, pur di favorire i sacerdoti: se in *Ant.* 20,181. 206-207; *Vita* 63.80 e *Ap.* 1,187 le decime sono versate direttamente ai sacerdoti, in *Ant.* 4,69 sono i leviti a cedere la decima (δεκάτη) ai sacerdoti⁴⁴. Anche in *Ant.* 4,248 il caso di seduzione della figlia del sacerdote non è accorpato alle prescrizioni relative ai sacerdoti, come in *Lev.* 21,9, ma è organizzato – in conformità con il principio generale – secondo l'ordine tematico della legge⁴⁵. Infine, la tradizione sulla combustione soltanto parziale dei corpi di Nadab e Abiu è attestata anche nel targum *pseudo-Yonatan ad Lev.* 10,2. In sostanza, il privilegio sacerdotale non è fatto valere da Giuseppe al di sopra di ogni altro principio; inoltre anche altre fonti presentano le caratteristiche messe in luce dal nostro autore.

È doveroso dunque concludere questo paragrafo con un'affermazione di estrema cautela, in quanto è difficile stabilire quanto possa essere attribuito a una fonte filo-sacerdotale (forse

⁴³ Sempre da un punto di vista storico, Giuseppe narra estensivamente della *querelle* per gli abiti sommo sacerdotali, ad indicare l'importanza politica assunta dal controllo dei paramenti. Cfr. E.P. SANDERS, *Il giudaismo. Fede e prassi* (63 a.C.-66 d.C.), ed. it. a c. di P. CAPELLI, Brescia 1999, p. 435. M. PUCCI BEN ZEEV, *La sovranità sopra i paramenti del sommo sacerdote: un capitolo nei rapporti ebraico-romani*, in A. LEWIN (cur.), *Gli ebrei nell'impero romano*, Firenze 2001, pp. 99-112.

⁴⁴ M. DEL VERME, *Giudaismo e Nuovo Testamento. Il caso delle decime*, Napoli 1989, pp. 157-167, sottolinea che Giuseppe nel quarto libro delle *Antichità* non intende fornire notizie circa la prassi delle decime del suo tempo, ma riferisce la legislazione biblica *tout court*. Alle p. 161-167 analizza i passi di *Vita* e *Ant.* 20 relativi alle decime.

⁴⁵ Il caso della figlia del sacerdote è presentato insieme a quello della ragazza del popolo, per quanto i due casi siano poi distinti (l'una verrà lapidata e l'altra bruciata).

Eupolemo?)⁴⁶ e quanto sia invece frutto dell'esegesi del sacerdote Giuseppe.

4. Risoluzione di difficoltà bibliche testuali o concettuali

Si è sin qui parlato di tendenze generali della Bibbia di Giuseppe, rispondenti alla necessità di fare della tradizione biblica un'opera storica di interesse per un pubblico di lingua greca del primo secolo. Vi sono tuttavia elementi che rispondono alla mera interpretazione di passi biblici problematici – vuoi per le difficoltà di ordine logico degli stessi, vuoi per contraddizioni interne, vuoi per la scarsa chiarezza del versetto biblico –, la maggior parte dei quali Giuseppe probabilmente trovava già nelle sue fonti. Facciamo qualche esempio.

Num. 11,31 afferma che Dio «fa scendere le quaglie sull'accampamento, a un giorno di cammino da una parte, un giorno dall'altra attorno all'accampamento, circa due cubiti da terra». Nel testo ebraico non è chiaro se le quaglie ricoprono il terreno per due cubiti o se volino a due cubiti da terra, tant'è che ancora Iso'dad di Merv (IX sec.), nel suo commento ai *Numeri*, si sentiva in dovere di precisare che «due cubiti» non indica la quantità di quaglie al suolo – nel qual caso le tende degli Ebrei sarebbero state sommerse dagli uccelli – ma la distanza del volo delle quaglie da terra. Anche il targum *pseudo-Yonatan*, *ad loc.*, aggiunge che le quaglie «volavano» a un'altezza di due cubiti. Il problema del volo delle quaglie era posto già da Filone e Giuseppe. Nelle *Leggi Speciali* (*Spec.* 4,128) Filone si sofferma sull'altezza del volo delle quaglie e nel trattato *Sulla vita di Mosè* (*Mos.* 1,209) utilizza l'interpretazione del volo per rendere plausibile la prospera caccia degli Ebrei; Giuseppe segue tale tendenza affermando (*Ant.* 3,25) che «una gran quantità di quaglie (...) volò sopra di loro (...) e, sia per la fatica del volo, sia perché sono più degli altri uccelli vicine a terra, vennero a cadere sugli Ebrei».

Alcuni elementi esegetici rispondono a domande lasciate aperte dal testo biblico. Ad esempio, quale aspetto aveva la manna? *Esodo* fornisce l'immagine della rugiada e quella della brina, mentre Giuseppe sottolinea che alla discesa della manna il popolo pensa che stia nevicando (*Ant.* 3,27): «E poiché il popolo non la conosceva e pensava nevicasse e che il fenomeno fosse dovuto alla stagione dell'anno, Mosè spiegò che la rugiada non era caduta dal cielo, secondo la loro supposizione, ma per loro salvezza e nutrimento». Anche secondo Artapano (*Eus., Praep. ev.* 9,27,37) la manna ha il colore della neve.

Ancora, com'era l'oasi di Elim, di cui *Esodo* (15,27) abbozza la descrizione, menzionando dodici sorgenti e settanta palme? Se la tradizione targumica (*Neofiti e pseudo-Yonatan, ad loc.*), la *Mekilta de-rabbi Yišma'el* (Wa-yassa' 2,8-11) e buona parte della tradizione cristiana tendono per lo più alla rappresentazione simbolica⁴⁷, Ezechiele il tragico dipinge l'oasi come un *locus amoenus* (vv. 243-269), caratterizzato da prati ombreggiati e ruscelli – è qui, peraltro, che comparirà la fenice⁴⁸. Giuseppe adotta una strategia diversa (*Ant.* 3,9-11). Forse per opporsi a rappresentazioni fantastiche come quella delineata in Ezechiele, forse perché la sua fonte non considerava lo spostamento nel deserto di Sin (*Ex.* 16,1) – e quindi il nostro autore si trovava a dover giustificare come fosse possibile in un'oasi opulenta la penuria di cibo per cui gli Israeliti si lamentano (*Ex.* 16,3) – egli sottolinea che l'oasi «da lontano pareva accogliente, perché vi erano palme, ma avvicinandosi si dimostrava in cattivo stato»: le palme sono in realtà basse e crescono a fatica a causa del terreno sabbioso e dalle fonti non scaturisce acqua. Insomma, una sorta di miraggio o illusione ottica degli Israeliti, che, delusi, se la prendono nuovamente con il loro comandante (*Ant.* 3,11-12).

Queste domande su dettagli non chiariti o semplicemente omessi nel testo biblico si pongono anche per questioni normative. Ad esempio, chi

⁴⁶ Una delle possibili fonti sacerdotali di Giuseppe è lo storico Eupolemo, la cui importanza è stata sottolineata recentemente da G. GARBINI, «Eupolemo e Flavio Giuseppe», *Rendiconti Mor. Acc. Lincei*, s. 9, v. 11, Roma 2000, pp. 367-382. Eupolemo sarebbe probabilmente fonte

diretta di Giuseppe per le parti narrative riguardanti i sommi sacerdoti e il tempio di Gerusalemme.

⁴⁷ Cfr. *La Bible d'Alexandrie, ad loc.*

⁴⁸ Sulla fenice, cfr. Hdt 2,73 e Plinio, *Nat. Hist.* 10,2, nonché Clemente Romano 1 *Cor.* 25.

poteva compiere un olocausto? Il Pentateuco non fornisce una risposta adeguata. Sicuramente l'olocausto era sentito più come dono per Dio che come sacrificio privato, come sottolineano Filone nelle *Leggi Speciali* (*Spec.* 1,195) e Giuseppe medesimo in più luoghi delle *Antichità* (3,243.251.6,121; 7,389), ma è verosimile che chiunque potesse compiere un olocausto. Secondo il targum *pseudo-Yonatan ad Lev.* 1,2, gli unici esclusi sarebbero i ribelli idolatri e Giuseppe (*Ant.* 3,226), presentando le modalità di sacrificio, dice esplicitamente «quando un privato (ιδιώτης) fa un olocausto», con ιδιώτης a significare il privato cittadino, in opposizione a chi è dotato di poteri pubblici.

Ancora, il sale doveva essere messo sulla vittima offerta in olocausto? Se *Levitico* non menziona il sale per gli olocausti (*Lev.* 1), ma solo per le oblazioni (*Lev.* 2,13), secondo *Ezechiele* (43,23-24) sull'altare saranno offerti in olocausto un giovinco perfetto e un montone altrettanto perfetto, che i sacerdoti cospargeranno di sale. La tradizione talmudica sembra rispondere alla domanda in modo affermativo (*bMenah* 20a-21a) e Giuseppe, analogamente, dichiara che i sacerdoti purificano le vittime, le fanno a pezzi, le cospargono di sale e le pongono sull'altare già caricato di legna (*Ant.* 3,227).

Vi sono casi in cui il testo di Giuseppe è a sua volta problematico e non è certo quale sia la sua soluzione rispetto a un passo biblico controverso. Ad esempio, sulla questione delle leggi matrimoniali del sommo sacerdote (*Ant.* 3,277), la lezione più consona alla normativa levitica è frutto di un emendamento. Secondo *Lev.* 21,13-14, ai sommi sacerdoti non è permesso sposare una vedova, ma solo una vergine del loro popolo (מטעו). Il problema sta in che cosa si intende esattamente per «popolo». Il popolo ebraico in generale o la stirpe sacerdotale? Già la versione dei LXX interpreta l'ebraico in senso restrittivo, nella direzione della stirpe sacer-

dotale (ἐκ τοῦ γένους αὐτοῦ), seguita da Filone (*Spec.* 1,110), secondo cui il sommo sacerdote deve sposare una figlia di sacerdoti (ἱερείαν ἐξ ἱερέων)⁴⁹. La lezione trådita dai codici delle *Antichità* (*Ant.* 3,277 φυλάττειν, «custodire») indicherebbe che i sacerdoti dovevano sposare una vergine e non ripudiarla, ma tale regola non trova espliciti paralleli nella tradizione; inoltre l'uso di φυλάττειν come «tenere in moglie» non presenta altre attestazioni. Se si accoglie l'emendamento di Mangey (φυλέτην, «della stessa tribù»), l'affermazione di Giuseppe diventa conforme a una interpretazione diffusa della normativa levitica (*Lev.* 21,14): oltre ai passi citati dei LXX e di Filone, l'interpretazione restrittiva è nel *Nuovo Testamento* (*Lc.* 1,5) a proposito di Elisabetta moglie di Zaccaria e, tra i testi di Qumran, nella cosiddetta *Lettera halakica* (MMT B 76-78) e nel *Rotolo del Tempio* a proposito del re (11QT 57,17-19)⁵⁰. In questo caso, la soluzione più semplice è accettare l'emendamento testuale, ipotizzando un errore dell'archetipo – forse dovuto alla somiglianza tra φυλέτην e φυλάττειν a livello fonico – e uniformare Giuseppe all'esegesi del suo tempo.

Vi sono inoltre casi in cui Giuseppe omette un passo biblico problematico a causa delle tradizioni bibliche discordanti ad esso relative: ad esempio, nella descrizione dell'arca (*Ant.* 3,134-138) Giuseppe omette il nome del costruttore, che secondo *Ex.* 37,1-9 è Bezaleel, mentre secondo *Deut.* 10,1-5 pare lo stesso Mosè. Giuseppe risolve l'*empasse* nel modo più semplice, con una omissione.

Bisogna infine notare che vi sono casi in cui la divergenza di Giuseppe non sembra giustificabile con il ricorso alla mera esegesi. A proposito dell'altare di bronzo, Giuseppe descrive oggetti per le sacre funzioni diversi da quelli del testo biblico: secondo il TM si hanno vasi in cui raccogliere la cenere, pale, bacili per il sangue dei sacrifici, forchette e palette per le braci⁵¹; la

⁴⁹ Secondo il *Contro Apione* (1,31), il sacerdote deve unirsi a una donna ὁμοεθνής, «dello stesso popolo», non necessariamente della stessa stirpe.

⁵⁰ Il *Rotolo del Tempio* puntualizza con una duplice precisazione: «prenderà una moglie non tra tutte le figlie delle nazioni, ma dalla casa di suo padre מבת ביתו») (מבתו) prenderà moglie, per sé, dalla famiglia di suo padre» (col. 57.16-17). L'interpretazione del generico «casa di suo padre» è definita da «famiglia di suo

padre». Per il re, come il sommo sacerdote, è dunque auspicato un matrimonio endogamico.

⁵¹ *La Bible d'Alexandrie, ad loc.*, nota che la divergenza tra il TM e i LXX non può essere spiegata solo con confusioni di lettura o fenomeni analoghi. Nella traduzione di Girolamo si hanno ulteriori variazioni: «lebetas («bacini») ad suscipiendos cineres et forcipes («forbici, tenaglie») atque fuscinulas («piccoli tridenti») et ignium receptaculas omnia vasa ex aere fabricabis».

versione dei LXX (*Ex.* 27,3) elenca coppe (φιάλας), forchettoni (κρεάγρας) e braciere (πυρέλιον) e Giuseppe brocche (οίνοχόαι), coppe, incensieri (θύσκαί) e crateri (κρατήρες). Feldman (n. 379, *ad loc.*) sottolinea che la tipologia degli oggetti di Giuseppe è consona all'altare dell'incenso e non all'altare dei sacrifici, ma forse in questo passo si è di fronte a tradizioni testuali o interpretative diverse, di cui TM, LXX e Giuseppe costituiscono tre esempi.

Venendo alle conclusioni, torniamo all'intento programmatico di Giuseppe (*Ant.* 1,17), in cui lo storico afferma di non aggiungere né sottrarre nulla rispetto agli scritti da lui utilizzati. L'ipotesi più accreditata è che con il termine ἀναγραφαί «scritti», Giuseppe non intenda soltanto le Scritture – inevitabilmente confrontate con quelle attuali – ma la tradizione giudaica nella sua globalità⁵². Laddove Giuseppe parla di uno scritto del tempio a convalida di un episodio particolare della storia biblica (*Ant.* 3,38.81; 4,303; 5,61) non viene dunque a contraddire la sua affermazione iniziale di tradurre dagli scritti sacri.

È lecito, a questo punto, fare alcune considerazioni di carattere generale. Anzitutto, l'affermazione di Giuseppe pare confermare le tendenze messe in luce dalla critica del testo biblico negli ultimi anni, soprattutto nell'ambito degli studi dei documenti di Qumran. In particolare, il fatto che la definizione delle Scritture doveva essere fluida ancora al tempo di Giuseppe e il confine tra testo e interpretazione del testo ancora labile nel I sec. d.C. In altre parole, ciò che oggi è considerato «para-

biblico» non doveva essere tale per Giuseppe⁵³.

Inoltre, la presenza in altri autori di tradizioni e tendenze esegetiche analoghe a quelle di Giuseppe indica che il modo di concepire la storia biblica non è un «unicum» di Giuseppe dovuto ai suoi lettori, ma un approccio diffuso. L'esempio più significativo sembra essere Eupolemo. In uno studio recente, Giovanni Garbini ha avanzato l'ipotesi che il vero Eupolemo sia l'autore sdoppiato dalla tradizione accademica in pseudo-Eupolemo e Eupolemo. Accettando tale ipotesi, la storia universale di Eupolemo costituirebbe un ottimo precedente rispetto a quella di Giuseppe e darebbe una luce nuova alla *vexata quaestio* delle fonti del nostro autore⁵⁴.

Infine, un'ultima considerazione relativa al «canone» delle Scritture – che la critica attuale tende a considerare per lo più tardo⁵⁵ – e alla concezione storica di Giuseppe. In *Ap.* 1,37-41 Giuseppe afferma che presso i Giudei non vi sono miriadi di libri, discordanti tra loro, ma soltanto ventidue, in cui è narrata tutta la loro storia. Oltre ai cinque libri di Mosè il nostro storico ricorda i tredici libri dei profeti e quattro libri il cui racconto si estende da Artaserse fino al suo tempo. Non si sa esattamente quali libri Giuseppe ascrivesse al secondo e al terzo gruppo. Quel che è certo – sia dall'affermazione del *Contro Apione* sia, soprattutto, dalla concezione delle sue *Antichità* – è che per Giuseppe la storia biblica si salda alla storia del popolo ebraico fino al suo tempo, senza soluzione di continuità. Si è osservato, in particolare⁵⁶, che l'affermazione di *Ant.* 1,13 secondo cui le Sacre Scritture ab-

⁵² L.H. FELDMAN, *Josephus's Interpretation of the Bible*, Berkeley 1998, pp. 42-43.

⁵³ Cfr. J. MAIER, *Early Jewish Biblical Interpretation*, in M. SÆBØ (cur.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation*. I. *From the Beginning to the Middle Age (until 1300)*, Göttingen 1996, pp. 108-129; B. CHIESA, *Biblical and Parabiblical Texts from Qumran*, «Henoch» 20 (1998), pp. 131-151; C. MARTONE, *Biblical or not Biblical? Some Doubts and Questions*, in stampa in F. GARCIA MARTINEZ and MICHAEL KNIBB (Edd.), *Apocryphal, Pseudepigraphal & Parabiblical Texts. Fourth Meeting of the International Organization for Qumran Studies*, Basel 5-7 August 2001, (Studies on the Texts of the Desert of Judah), Leiden, Brill, 2003. In particolare, Martone si domanda secondo quale criterio i mss. dei LXX provenienti da Qumran siano

generalmente considerati biblici mentre i Targumim non lo siano e sottolinea che la definizione invalsa di «parabiblico» potrebbe essere riferita a un libro indubbiamente biblico come le *Cronache*.

⁵⁴ G. GARBINI, *Eupolemo storico giudeo*, in «*Rendiconti Mor. Acc. Lincei*», s. 9, v. 9, Roma 1998, pp. 613-634; ID., *Eupolemo e Flavio Giuseppe*, «*Rendiconti Mor. Acc. Lincei*», s. 9, v. 11, Roma 2000, pp. 367-382. Anche Giusto di Tiberiade, che certo non costituisce una fonte di Giuseppe, aveva scritto – secondo la testimonianza di Fozio – una storia universale da Mosè fino alla morte di Agrippa II; cfr. FG^rHist 734, T2 (= Photius, *Bibl.* 31, p. 6, B 23).

⁵⁵ Cfr. J. MAIER, *Il Giudaismo del Secondo Tempio*, ed. it. a c. di B. CHIESA, Brescia 1991, pp. 19-21.

⁵⁶ L.H. FELDMAN, *Josephus's Interpretation of the Bible*, Berkeley 1998, p. 43.

bracciano 5.000 anni è vera se si include non solo l'esilio babilonese (per cui si avrebbero 4.306 anni) o la morte di Giuda Maccabeo (4.719 anni), ma se si arriva alla fine del primo secolo, agli anni in cui Giuseppe completò le sue *Antichità* (in questo modo si raggiungono 4.977 anni). Storia biblica e storia profana costituiscono dunque per Giuseppe un'unità, in quanto entrambe formano la storia del popolo ebraico⁵⁷. In effetti, nell'introduzione alle *Antichità*, egli non distingue tra i fatti attinenti alle Sacre Scritture e i fatti successivi che noi (oggi) cataloghiamo come storia profana. Non si scusa, pur essendo generalmente attento a non ledere gli aspetti normativi (*Ant.* 4,199), per aver eluso il canone dei libri sacri. In

quest'ottica, il lavoro dello storico non è diverso da quello del profeta – come Giuseppe stesso sottolinea in *Apione* 1,37 – e al sacerdote Giuseppe, dotato di spirito profetico (*Bell.* 3,352; *Vita* 208)⁵⁸, era lecito scrivere una storia del suo popolo dotata di legittimità, basata sui sacri testi, senza «aggiunte e omissioni» e senza ossequio a un canone che nei termini odierni al suo tempo ancora non esisteva.

Silvia Castelli
Dipart. Scienze dell'Antichità
Università degli Studi di Pavia
Strada Nuova 65, 27100 Pavia
e-mail: scast73@yahoo.it

SUMMARY

In the biblical section of the *Antiquities* Josephus solves several textual and conceptual problems found in the Bible, remarks and follows some of the key principles of historiography such as order and verisimilitude of the material, updates and dramatizes the biblical account for the sake of his readers. In this contribution are considered some of the fundamental tendencies of Josephus' interpretation of the Bible. Their context and their motivations throw light on the significance of canon and Scripture in the first century, and on the concept of biblical history in Josephus' work.

KEYWORDS: Josephus; Biblical history; Exegesis.

⁵⁷ Ciò non significa, come avviene nel targum, che l'elemento attuale o successivo all'interno della Scrittura possa essere utilizzato in funzione dell'interpretazione del testo. Per Giuseppe ordine logico e cronologico sono fondamentali, in quanto la sua è una «storia» del popolo ebraico. Sul targum, cfr. R. LE

DÉAUT, *Targum du Pentateuque*, I, Genèse, Paris 1978, pp. 53-57.

⁵⁸ W.C. van UNNIK, *Die Prophetie bei Josephus*, in ID., *Flavius Josephus als historischer Schriftsteller*, Heidelberg 1978, pp. 41-54.

L'ALTERNATIVA ALLA MORTE DEGLI EBREI IBERICI

Come è noto, Maimonide nel suo *Iggeret ha-Neḥamah* (*Lettera di Consolazione*) rassicurò quegli ebrei che, posti dinanzi alla scelta tra la conversione all'Islam e la morte, scelsero la prima alternativa, affermando che non solo tale decisione era permessa, ma che comportarsi diversamente sarebbe stato un peccato grave. L'importante sarebbe stato recitare le preghiere, anche in forma ridotta, agire rettamente ed emigrare al più presto verso altre terre dove fosse possibile professare apertamente l'ebraismo¹.

Commentando tale presa di posizione, che influenzerà gli ebrei spagnoli dei regni cristiani, ai tempi della persecuzione, Cecil Roth, scrive:

Un ebreo francese o tedesco del tempo non avrebbe parlato in questo modo. Una più grande forza d'animo regna a nord dei Pirenei. Gli ebrei della Renania che «santificavano il nome di Dio» piuttosto che abiurare la loro fede erano forse meno pittoreschi, ma più eroici dei loro fratelli andalusi².

Indipendentemente dalla fondatezza del giudizio di Roth³, sostanzialmente confermato da Yiṣḥaq Baer⁴, viene a galla una forma di campanilismo che non sorprende se si tiene conto del fatto che la storia del popolo ebraico nel periodo diasporico si suddivide in tante storie particolari: se la religione accomunava gli ebrei, i diversi itinerari li hanno posti a confronto con varie culture e civiltà che li hanno diversamente

plasmati, influenzando spesso i loro reciproci rapporti ed anche, a volte, le rispettive storiografie. A Roth e a Baer, Revah così risponde:

Arrêtons-nous un instant pour considérer le cas de ces dizaines de milliers de Juifs ibériques qui, de 1391 à 1497, ont accepté le baptême. Ne craignant pas le ridicule qui s'attache aux verdicts énoncés dans le calme des cabinets de travail, des historiens juifs (Cecil Roth, Isaac Baer) n'ont pas hésité à condamner l'absence d'héroïsme de ces dizaines de milliers de *Sefardim* et à leur opposer les Juifs du Rhin [...] Cecil Roth veut bien admettre que les expulsions de Juifs de nombreux pays européens avaient fermé beaucoup des voies de sortie possibles aux Juifs hispaniques. Mais il n'en soutient pas moins qu'une assimilation sociale complète au reste de la population leur avait rendu l'apostasie facile. Pour I. Baer, c'est l'abandon de la conception mythico-irrationnelle de la religion pour une spiritualité rationnelle qui explique l'opposition entre la lâcheté de ces *Sefardim* et le courageux sacrifice des *Ashkenazim* rhénans⁵.

In questi ultimi anni i problemi relativi all'Inquisizione di Spagna e del Portogallo e quelli riguardanti la *religione* dei marrani, o se si preferisce, dei cripto-ebrei della Penisola iberica, sono ancora l'oggetto di una polemica che risale alla pubblicazione nel lontano 1965 del libro di Benzion Netanyahu *The Marranos of Spain*, giunto recentemente alla sua 3a edizione

¹ *Encyclopædia Judaica*, Vol. 11, p. 755.

² C. ROTH, *Histoire des marranes*, Liana Levi, Paris 1992², p. 18 (ed. orig. *A History of the Marranos*, Sepher-Hermon Press, Philadelphia, 1932).

³ Cf. J. SONNE, *On Baer and his Philosophy of Jewish History*, in *Jewish Social Studies*, pp. 61 e segg., la cui tesi viene così sintetizzata da I.S. REVAH, *Des marranes à Spinoza*, a cura di H. MÉCHOULAN, P.F. MOREAU e C.L. WILKE, Vrin, Paris 1995, pp. 18-19: «Durant la première Croisade, de nombreux *Ashkenazim* (et même des communautés entières à Regensbourg et à Metz) se sont laissés baptiser. Par ailleurs il y a eu en Espagne un grand nombre de martyrs volontaires...Lorsque les Juifs avaient uniquement à subir l'assaut de la populace avide de

massacre et de pillage, ils n'avaient guère d'autre solution que l'acceptation du martyr: ce fut généralement le cas en Allemagne. En Espagne, au contraire, l'action [...] venait s'insérer dans une politique systématique de conversion des Juifs [...] Une fois les excès de la première Croisade passés, le *Parnas* Mosheh ben Yequṭi'el obtint de l'empereur Henri IV l'autorisation pour les *anusim* de retourner au judaïsme. En Espagne et au Portugal l'Eglise [...] considérait tous les baptêmes, même ceux obtenus par la contrainte, comme indélébiles et irrévocables».

⁴ Y. BAER, *A History of the Jews in Christian Spain*, The Jewish Publication Society, Philadelphia/Jerusalem 1962, 1992, vol. 2, pp. 130-131.

⁵ I.S. REVAH, *Des Marranes*, cit., p. 18.

riveduta dall'autore⁶. La polemica viene d'altronde nuovamente alimentata dalla pubblicazione di una sua nuova opera monumentale, *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century*⁷. Alludendo alle reazioni degli ambienti accademici alla pubblicazione della prima sua opera, già citata, l'autore scrive nella recente Postfazione a quest'ultima:

It was in many ways an odd reaction that I found hard to understand for a long time. Apart from full supporters whose number was limited, most of the reviewers lauded the book for the scope of his sources, the nature of its analysis, the ways it was presented, etc. But when it came to its thesis, the attitude changed. Here one could notice in the writers' expression discomfort, perplexity or hesitation, if not outright opposition to the thesis as a whole or to some of its main parts. There was an evident discrepancy between the evaluation of the book as a general scholarly effort and the evaluation of the conclusions in which that effort was brought to its natural climax⁸.

Il 1995 è anche l'anno della pubblicazione di *Secrecy and Deceit* di D.M. Gitlitz⁹, un ampio compendio di testimonianze sul giudaismo segreto dei Nuovi Cristiani della penisola iberica e delle colonie americane spagnole e portoghesi. Nello stesso anno tre alunni di I.S. Revah (deceduto nel 1973) pubblicavano una raccolta di scritti sparsi del noto specialista della religione marrana¹⁰. Se un momento fa, d'altronde, ho parlato di frequente campanilismo degli storici ebrei di diversa origine, tengo a sottolineare che questa non è (come non deve essere) la regola. Citerò come esempio Yosef Hayim Yerushalmi, docente universitario ebreo americano di origini polacche, appassionato ed obiettivo ricercatore di memorie ebraiche ispaniche e portoghesi¹¹.

Inizio con l'esporre sinteticamente le tesi di Netanyahu:

1. L'ondata cruenta di persecuzioni anti-ebraiche che funestò la Spagna nel 1391, seguita all'inizio del secolo successivo da una serie di atti intimidatori, tra cui la tristemente famosa «Disputa di Tortosa» (1413-14), provoca la conversione più o meno forzata della maggioranza degli ebrei spagnoli. Ora, al momento della creazione dell'Inquisizione di Spagna, che inizierà i suoi lavori nel 1480, secondo il parere di Netanyahu, la completa convinta adesione al cristianesimo della quasi totalità dei discendenti dei convertiti è ormai un fatto compiuto.
2. Ne consegue che i motivi ufficialmente espressi per l'istituzione in Spagna dei tribunali dell'Inquisizione, cioè la presenza tra i convertiti di pratiche e convinzioni eretiche di carattere giudaizzante, sono del tutto pretestuosi.
3. L'unica vera ragione che ha consigliato l'istituzione dell'Inquisizione non è altro che l'obbedienza a principi di carattere razzista che mira quindi unicamente a colpire i convertiti in quanto portatori di una tara ereditaria di carattere indelebile.
4. Ne deriva l'impressione che per Netanyahu l'Inquisizione sia semplicemente un'anticipazione del nazismo: un nazismo tuttavia che non osa proclamare i suoi veri intenti e che si nasconde dietro un paravento che, secondo i parametri dell'epoca, avrebbe dovuto conferire ai suoi intenti persecutori una parvenza di rispettabilità¹².

⁶ B. NETANYAHU, *The Marranos of Spain*, Cornell University Press, Ithaca/London 1999³.

⁷ B. NETANYAHU, *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*, Random House, New York 1995.

⁸ B. NETANYAHU, *The Marranos*, cit., p. 275.

⁹ D.M. GITLITZ, *Secrecy and Deceit, The religion of Crypto-Jews*, The Jewish Publication Society, Philadelphia/Jerusalem 1995.

¹⁰ I.S. REVAH (a cura di H. MÉCHOULAN, P-F.

MOREAU, C.L. WILKE), *Des marranes*, cit., cf. nota 3.

¹¹ Si veda in particolare: Y.H. YERUSHALMI, *Dalla corte al ghetto*, Garzanti, Milano 1991 (ed. orig. *From Spanish Court to Italian Ghetto - Isaac Cardoso: A Study in Seventeenth-Century Marranism and Jewish Apologetics*, 1971, 1981); *Sefardica*, Chandeigne, Paris 1998; *Les derniers marranes - Le temps, la peur, la mémoire* in F. BRENNER ET Y.H. YERUSHALMI, *Marranes*, Editions de la Différence, Paris, 1992.

¹² B. Netanyahu, *The Origins*, cit., pp. 1074-80.

5. Le confessioni estorte dall'Inquisizione non hanno nessun valore. Gli imputati, visti i vari metodi intimidatori della stessa Inquisizione, tra cui la tortura, finivano col dire ciò che ci si aspettava da loro: negli stessi inquisitori N. vede come molla principale la soddisfazione di tendenze sadiche¹³.

L'impressione che si ricava dagli scritti di Netanyahu è quella di una rilettura, in parte anacronistica, della vicenda marranica e della realtà dei tribunali dell'Inquisizione: questa rilettura sembra discendere, anche se l'autore non lo ammette esplicitamente, dall'esperienza del nazismo. Nato nel 1910, l'autore è inconsciamente portato a proiettare su di una vicenda complessa di vari secoli fa degli schemi di una storia recentissima. L'uso di termini come *ardent racists* e *mass extermination*¹⁴, nonché *genocidal impulse*¹⁵ sembrano confermare questa impressione.

Riassumendo i pareri della critica (la cui portata si estende anche al suo ultimo lavoro) Netanyahu ha individuato benissimo i limiti delle sue tesi, anche se rifiuta di prenderne atto. Interrogiamoci tuttavia su quali sono i meriti e quali le lacune. Nel suo primo lavoro egli si è accontentato di citare le fonti avverse ai conversi, le quali tuttavia partivano da punti di vista, strettamente rabbinici, di carattere normativo (è indubbio che da tale punto di vista le varie forme segrete di espressione della propria identità ebraica difficilmente potevano essere interpretate come un autentico e completo giudaismo halakicamente compreso). D'altronde, per definizione, il cripto-giudaismo non si lasciava decifrare facilmente dietro l'apparente adesione ad una religiosità cattolica, ciò che poteva ingannare anche gli ebrei non conversi.

Di notevole interesse storico è la più recente opera di Netanyahu sulle origini dell'Inquisizione. L'affresco che egli ci fornisce sullo sfondo storico del secolo che precedette la creazione

dell'Inquisizione di Spagna è appassionante. L'autore descrive con notevole efficacia lo sviluppo di sentimenti razzisti, di origine in gran parte socio-economica, in seno a larghi strati della popolazione spagnola. Egli ci conduce così per mano fino alla istituzione dell'Inquisizione (ed alla espulsione degli ebrei dalla Spagna), che egli considera come il segno della diffidenza nei confronti di quei «cattolici», i quali a un secolo dalla conversione dei loro antenati sono ancora chiamati «Nuovi Cristiani» o «conversi». Gli manca però quell'*esprit de finesse* che gli avrebbe permesso di riconoscere anche una qualche fondatezza nelle motivazioni ufficiali che hanno condotto alla creazione del Tribunale della Inquisizione di Spagna, ciò che, senza legittimare i metodi degli inquisitori, avrebbe restituito ad almeno parte delle vittime delle loro sentenze, fra le quali molti martiri, l'onore di una fedeltà variamente espressa.

Il grosso limite di Netanyahu consiste in una serie di lacune che tolgono, almeno in parte, credibilità alle sue conclusioni:

1. Egli si guarda bene dal compiere un'indagine diretta degli atti dei processi dell'Inquisizione, e dall'analizzare i numerosi lavori che al loro studio hanno dedicato parecchi specialisti: questo indebolisce notevolmente i suoi giudizi, che assumono così un carattere apodittico.
2. Egli dimentica che i due primi Grandi Inquisitori, Tommaso de Torquemada e Diego de Deza erano essi stessi dei *conversi*: sarebbe paradossale in questo caso pensare ad una forma di razzismo.
3. In due punti della conclusione del suo *The Origins* egli accenna soltanto ai primi quarant'anni dell'Inquisizione¹⁶. Così facendo egli circoscrive la portata delle sue tesi al periodo 1480-1520: cioè in un'epoca durante la quale si assommano, tra i possibili giudaizzanti, non solo i discen-

¹³ *Ibid.*, p. 1081: «...the extension of their habit of thus treating «culprits» from the camp of the conversos to that of the Moriscos cannot be explained by their 'indifference to suffering' [...], but rather by the anomalous, ghastly pleasure they derived from

their hideous actions».

¹⁴ *Ibid.*, p. 1079.

¹⁵ *Ibid.*, p. 1080.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 1076, 1079.

denti dei convertiti 1391-1492, ma anche coloro che nel 1492 accettarono una semi-forzata conversione (che aveva come sola alternativa la cacciata dal paese non sempre facilmente realizzabile), una conversione cioè sulla cui sincerità è permesso dubitare. Per tutti i recenti convertiti, comunque, Netanyahu non può invocare come argomento una graduale assimilazione realizzatasi attraverso varie generazioni. Jean-Pierre Dedieu, che si è occupato delle varie fasi dell'attività inquisitoria, scrive in merito:

Ci sono stati dei cicli. Il primo va dalle origini al 1525. È quello dei giudaizzanti, che formano la quasi totalità degli incriminati noti: 99% nel XV secolo...Verso il 1525, profondo cambiamento. I giudaizzanti scompaiono, al punto che alla metà del secolo un inquisitore si lamenta di non trovarne più. Al contrario i delitti dei Vecchi Cristiani senza storia li sostituiscono e dominano in modo assoluto fino al 1590 circa e, meno nettamente, fino al 1630¹⁷.

Se fosse vera la tesi di Netanyahu non si capisce perché dopo il 1525 l'Inquisizione cessi di «inventare» (come egli ritiene) dei giudaizzanti. Malgrado le purghe del periodo precedente la maggioranza dei convertiti di origine ebraica è sempre presente: sarebbe inutile cercare nei lavori di Netanyahu una risposta.

4. Come indicano i titoli dei suoi libri Netanyahu si è occupato in modo specifico della situazione spagnola. Questo non gli impedisce di accennare soltanto di sfuggita al caso particolare degli ebrei portoghesi, i quali erano in maggioranza degli ebrei spagnoli che nel 1492 si erano rifugiati in Portogallo per evitare la conversione: qui però vennero convertiti con la forza, con divieto di lasciare il paese.

¹⁷ J.P. DEDIEU, *I quattro tempi dell'Inquisizione*, in B. BENASSAR (ed.), *Storia dell'Inquisizione spagnola*, Garzanti, Milano 1995, pp. 24-25 (ed. orig. *L'Inquisition espagnole - XV-XIX siècle*, Hachette, Paris 1979).

¹⁸ NETANYAHU, *The Marranos*, cit. p. 74: «In fact, so bitter was the disappointment with Marranism as a whole, so decisive was the lesson taught by history and experience as to the ultimate results of forced con-

È noto che fino al 1536 non ci fu Inquisizione in Portogallo e che i convertiti non furono inquietati quando privatamente continuavano a comportarsi da ebrei, come avvenne nella maggioranza dei casi. Abbiamo quindi qui un gruppo compatto, che non fu mai posto dinanzi alla possibilità di scegliere e che reagì alla conversione forzata rimanendo fedele alla propria identità. Netanyahu si accontenta di indicare i pareri rabbinici, fin dall'inizio negativi, sulla situazione degli ebrei portoghesi¹⁸. L'autore indica in proposito l'atteggiamento del rabbino Joseph Caro, del tutto contrario alle stesse tesi di Maimonide¹⁹:

...the only right deed is sanctification of the Name. For sanctification, to Caro, is not only the better course, which one should follow when the alternative is death, but it is the *only* course which the faithful *must* follow if he is to abide by the divine rules. Hence, whether conversion is effected wilfully or forcibly, it is seen by Caro as the same transgression. Clearly Maimonides' position in favour of forced conversion, at least when the whole community is threatened with extinction, is completely rejected by him; and in this, as we shall see, he was no exception.

I rabbini di Salonico erano anch'essi del medesimo parere²⁰: soltanto dietro le proteste dei rifugiati, che poterono lasciare il Portogallo nel 1507, i quali consideravano loro stessi come dei convertiti forzati, nel 1514, gli stessi rabbini modificarono la loro precedente decisione, limitando tuttavia ai soli ebrei portoghesi il loro più benigno atteggiamento ed escludendone gli ebrei provenienti dalla Spagna²¹.

L'ammissione a denti stretti della particolare situazione degli ebrei portoghesi, i quali erano in maggioranza degli ebrei di chiara origine spagnola, chiude del tutto la ricerca di Netanyahu su questo argomento.

version, that even when Spanish exiles in Portugal (and they were the core of Spain's faithful Jewry!) converted under obvious conditions of duress, the Spanish exiles in the East were generally inclined to consider that camp as lost for Judaism».

¹⁹ *Ibid.*, p. 157-158.

²⁰ *Ibid.*, p. 212.

²¹ *Ibid.*, p. 215.

Di scarso aiuto è quindi l'opera di Netanyahu per chi voglia raggiungere una specifica comprensione della storia dell'ebraismo iberico, anche se, oltre ad essere un prezioso trattato di storia, il suo *The Origins* ha anche il merito di rivelare un filone di pensiero originale all'interno del cattolicesimo: quello dei convertiti convinti, i quali, tuttavia, ben lontani da ogni atteggiamento razzistico, esaltano senza complessi la componente ebraica all'interno del cristianesimo, senza esprimere disprezzo per coloro che non hanno scelto la via della conversione. Torneremo su quest'ultimo argomento al termine di questa esposizione.

Un esame storico dell'ebraismo spagnolo non può limitarsi ad una registrazione notarile dei *responsa* rabbinici sull'*ebraicità* dei marrani da un punto di vista *halakico*, o su giudizi di valore pronunciati sulla base di paragoni astratti con la situazione degli ebrei della Renania durante la Prima Crociata.

La popolazione ebraica della Spagna alla fine del Medio Evo, prima dei massacri del 1391, era numericamente la più importante di tutto il mondo ebraico e la sua presenza risaliva almeno ai tempi della dominazione romana. Dopo le persecuzioni subite nella Spagna araba ad opera degli Almoravidi prima, e poi, soprattutto, degli Almohadi, la Spagna cristiana fu il principale rifugio degli ebrei fuggiaschi. Assistiamo allora ad un fenomeno di forte simbiosi tra le élite ebraiche e le monarchie dei vari regni cristiani, in particolare la Castiglia e Aragona. Il ruolo culturale degli ebrei è allora enorme: nel XII secolo, a Toledo, gli studiosi ebrei traducono in castigliano (e non in latino) le opere dei filosofi arabi, i quali a loro volta mediavano la conoscenza del pensiero ellenistico²². Sull'importanza del castigliano per gli ebrei spagnoli così si esprime Americo Castro:

Il desiderio di volgarizzazione *ad usum regis* si univa con lo scarso interesse dell'ebreo castigliano per

il latino, mezzo espressivo che rifletteva l'unità cristiana dell'Occidente. La lingua per eccellenza era per lui l'ebraico; poi l'arabo, come espressione della cultura più ricca di valore; dal XIII secolo, il castigliano gli s'impose come il linguaggio della sua unica patria possibile. Il popolo cristiano non si serviva del testo castigliano della Bibbia per le sue cerimonie religiose, mentre gli ispano-ebrei lo fecero, e si considerò una loro caratteristica leggere l'Antico Testamento in castigliano²³.

L'uso del castigliano si perpetuò per secoli tra gli esiliati in tutte le comunità sefardite (insieme al portoghese per gli ispano-portoghesi), fino al XX secolo nell'impero ottomano (ai nostri giorni si assiste anche a una specie di *revival* che ha i suoi fans dappertutto nel mondo²⁴).

Notevole sarà il ruolo politico-economico dell'ebraismo spagnolo e portoghese. Per capire quest'ultimo si deve intendere a fondo il legame strettissimo che si instaurerà tra gli ebrei e la monarchia, spesso anche tra gli ebrei ed i grandi Signori, che comprenderà anche l'intreccio di intimi rapporti che passò attraverso i medici ebrei (o convertiti) dei potenti dell'epoca. Il rapporto tra ebrei e Spagna cristiana, nel primo periodo si capisce difficilmente in quanto ha di peculiare se non lo si inquadra nella storia dei regni spagnoli alla fine del Medio Evo, il cui filo conduttore è determinato dal lungo processo della *Reconquista*. Lo storico spagnolo Americo Castro ha messo in luce il fatto che la Spagna fu la terra di tre civiltà: la cristiana, l'araba e l'ebraica. Delle tre civiltà quella araba e quella cristiana svolsero un ruolo politico, mentre quella ebraica sopravvisse nella misura in cui la sua presenza era necessaria. Gli ebrei seppero effettivamente rendersi indispensabili per i re spagnoli, durante il periodo della *Reconquista*, vivendo in stretta simbiosi col potere, proiettato allora verso il recupero delle terre conquistate dai musulmani: il simbolo e il motore mitico della *Reconquista* era rappresentato dal leggendario

²² Cf. L.S. FERNANDEZ, *Les juifs espagnols au Moyen Age*, Gallimard, Paris 1983, pp. 82-84 (ed. orig. *Judios españoles en la Edad Media*, Ediciones Rialp, Madrid, 1980); A. CASTRO, *La Spagna nella sua realtà storica*, Garzanti, Milano 1995, pp. 434-435 (ed. orig. *La realidad histórica de España*).

²³ A. CASTRO, *La Spagna*, cit., p. 436.

²⁴ Si pensi ad esempio a un periodico francese come *La Lettre Sépharade* nella quale non è mai assente una lezione di *Ladino*, il giudeo-castigliano parlato nell'Impero ottomano.

Santiago de Compostela, una strana sintesi di Giacomo martire, fratello di Gesù e di Giacomo apostolo, soprannominato *boanerges*, cioè «figlio del tuono», il quale «saetta fulmini dal cielo, e combatte come un dio luminoso su un cavallo di splendente bianchezza, brandendo la spada...La relazione di tutto ciò con i Dioscuri è evidente»²⁵. Questo il clima della presenza ebraica nella Spagna cristiana. Non essendo gli ebrei una potenza politica ed essendo la *Reconquista* il fine prioritario dei regni cristiani la collocazione degli stessi ebrei sarà necessariamente funzionale al raggiungimento degli scopi della potenza ospitante, scopi nei quali essi finiranno con l'identificarsi. E la loro presenza sarà tanto più preziosa quanto più le classi borghesi ebraiche saranno capaci di corrispondere alle esigenze di carattere amministrativo, fiscale, finanziario, scientifico, e commerciale dei regnanti e del paese.

L'ebreo incanalò la sua tradizione di sapienza piuttosto verso le applicazioni pratiche (medicina, astrologia vaticinatrice dell'avvenire, morale, diritto, costruzione di strumenti tecnici, traduzioni ecc.); si adattò alla cornice di interessi stabilita dai signori cristiani, e fece per soddisfarli tutto ciò che il cristiano non sapeva o non voleva fare. Poté allora vivere con agiatezza e assaporare le delizie di esercitare il potere e ostentare superiorità sulla casta dei signori²⁶.

D'altronde: «The external security and inner integrity of the Jewish communities depended even now, as it had in the small principalities of the eleventh and twelfth centuries, upon the political fortunes of the notables who stood at their head»²⁷. Circa i rapporti dei grandi con gli ebrei:

The relations of the prelates and the grandees to the Jews were generally the same as that of the king. Juan, bishop of Burgos and chancellor of Ferdinand III, entered into business relations with a Jewish physician and several Jewish financiers. The master of the Order of Santiago entrusted the management of the Order's vast domains to Jews²⁸.

D'altronde un atavico disprezzo delle classi alte spagnole nei confronti del maneggio del denaro permetteva agli ebrei di svolgere funzioni che in Italia i Signori cristiani non trascuravano: «Lo spirito nobiliare – unito allo sdegno per le attività mercantili – segna già l'abisso che separerà la Spagna dall'Europa capitalista: per questo ebreo arcispagnolo [don Alonso di Cartagena, che era tuttavia di origini ebraiche ndr] Cosimo de Medici non era che un vile mercante»²⁹. Infatti, dinanzi alle proteste che si facevano strada durante il XIV secolo contro l'invasione ebraica nelle cariche pubbliche di carattere economico il re Enrico II di Trastámara così si esprimeva:

A questo rispondiamo che è vero che abbiamo dato ordine di dare in appalto la suddetta riscossione a ebrei *perché non troviamo nessun altro che se la assumesse*; e ordinammo di darla in appalto, a condizione che non facessero ingiustizia a nessuno[...].Ma se qualche cristiano volesse riscuotere la suddetta rendita, ordineremo che gli fosse data per molto meno del prezzo a cui l'hanno presa in appalto gli ebrei³⁰.

Quanto precede aveva come scopo di mettere in evidenza il carattere del tutto speciale dell'ebraismo iberico: da questa situazione si deve partire per esprimere un giudizio realistico su ciò che è avvenuto al suo interno dalla fine del XIV secolo in poi. E cioè: da un lato la scomparsa del pericolo islamico, con l'eliminazione quasi completa della presenza politica araba, confinata nel superstite Regno di Granada, nell'estremo lembo di terra meridionale della Penisola; dall'altro, proprio in seguito al venir meno del pericolo principale, quello esterno costituito dall'Islam, lo spostamento dei riflettori su quello che viene vissuto dalle masse popolari, aizzate da una violenta propaganda religiosa, come una forte ed ingombrante invasione interna, cioè la presenza ebraica in alcuni gangli economici essenziali, con conseguente demonizzazione dell'ebreo. Come nota A. Castro l'enfasi posta sul ruolo centrale del mito di Santiago de Compo-

²⁵ A. CASTRO, *La Spagna*, cit., p. 154; su tutto l'argomento cf. pp. 149-207.

²⁶ *Ibid.*, p. 428.

²⁷ Y. BAER, *The History*, cit., vol. 1, p. 123.

²⁸ *Ibid.*, pp. 122-123.

²⁹ A. CASTRO, *La Spagna*, cit. pp. 48-49.

³⁰ *Ibid.*, pp. 449-450.

stela, che ormai ha svolto il suo compito di difensore della patria in pericolo, si sposta verso un personaggio dai risvolti mistici: Santa Teresa di Avila. L'interiorizzazione del sentimento religioso va di pari passo allora con la ricerca di un capro espiatorio di tutti i malanni provocati dalle guerre civili e dall'impovertimento generale del paese: gli ebrei saranno le vittime designate di un movimento che trova il suo culmine nei massacri e nelle conversioni forzate del 1391, e il suo proseguimento durante tutto il XV secolo fino all'istituzione del Sant'Uffizio nel 1478 e l'espulsione degli ebrei nel 1492. Un confronto tra il comportamento degli ebrei della Renania e quello degli ebrei spagnoli, che conduca a giudizi di merito, facendo astrazione dal contesto storico particolare che condusse le élite ebraiche della Penisola a svolgere un ruolo sociale e culturale di primo piano nei vari regni iberici, è del tutto fuori luogo.

D'altronde anche i giudizi frettolosi e semplicistici sul funzionamento dei Tribunali dell'Inquisizione di Spagna, che abbiano come risultato di eludere completamente l'importanza e la natura del cripto-giudaismo nella penisola iberica, considerando quest'ultimo come il frutto dell'immaginazione, sono del tutto fuorvianti. Non si tratta naturalmente di riabilitare la famigerata istituzione, i cui meccanismi provocano semplicemente orrore *ad una coscienza moderna*. Non è qui il luogo di rifare la storia dell'Inquisizione spagnola: su questo argomento rinviamo ad alcuni lavori recenti³¹, che si soffermano ampiamente (in particolare Gitlitz) sia sul suo funzionamento, sia sull'utilità che i suoi archivi presentano per una migliore conoscenza del cripto-giudaismo. La trattazione di entrambi gli argomenti è d'altronde in continua evoluzione, man mano che i documenti escono dagli archivi e vengono studiati dagli specialisti. Ci limiteremo qui ad alcune considerazioni:

1. Il comportamento dei vari tribunali dell'Inquisizione è tutt'altro che uniforme e varia sia con la specificità dei diversi corpi giudicanti, sia coi periodi storici, in relazione coi quali si notano notevoli

variazioni negli atteggiamenti degli inquisitori nei confronti degli accusati, anche per motivi psicologici, economici o politici.

2. In linea generale lo scopo effettivo dei Tribunali era di discernere ogni pur minimo segnale di eresia o di deviazione rispetto a un comportamento dogmaticamente e dettagliatamente imposto in ogni manifestazione pubblica o privata dalla Chiesa Cattolica. L'atteggiamento dell'Inquisizione, a seconda dei periodi non riguarda sempre prevalentemente i casi dei conversi giudaizzanti: da un punto di vista religioso riguarda anche i *moriscos*, i riformati, gli *illuminati*, i discorsi femminili, il linguaggio in generale (bestemmia, frasi sconvenienti), le condotte scandalose, le deviazioni degli intellettuali e del clero, la vita sessuale ecc.
3. Il sistema, disumano e contrario agli attuali principi democratici (l'imputato, che ignorava tra l'altro chi fossero i suoi accusatori e gli stessi capi di accusa, poltriva nelle prigioni per anni prima di venire giudicato; quando fosse necessario si ricorreva anche alla tortura), aveva comunque come scopo di giungere allo scoprimento di quelle attività *illecite* (dal punto di vista dell'Inquisizione), che l'imputato aveva tuttavia interesse a nascondere. D'altronde alcune procedure favorivano spesso (ma non sempre!) l'emergere di alcune o di tutte le *verità*. Una prima garanzia a tutela dell'imputato, la quale fu spesso efficace, aveva come scopo di evitare che i delatori, spinti da desideri di vendetta per scopi privati, facessero delle false denunce. Gli accusati, che ignoravano i nomi dei loro accusatori, erano invitati a indicare tutti i nomi dei loro eventuali nemici: se questi coincidevano con quelli degli accusatori, questi ultimi venivano ricusati per legittima suspicione e gli imputati stessi venivano posti in libertà. Inoltre gli arresti assumevano quasi sempre il carattere di

³¹ In particolare i già citati D.M. GITLITZ, B. BENASSAR (ed.), REVAH, nonché H. KAMEN, *The Spanish*

Inquisition, A Historical Revision, Yale University Press 1997, New Haven/London.

retate, provocate anche dalle confessioni degli stessi accusati. Il sistema degli interrogatori incrociati di membri della medesima famiglia o dello stesso gruppo permetteva di trarre delle conclusioni, spesso attendibili sul tipo di religiosità di buona parte dei conversi:

Il n'est pas question de nier le caractère abominable des procédures du Saint-Office qui permettaient d'emprisonner des innocents pendant plus de quatre années et qui poussaient certains de ces innocents à se prétendre coupables pour échapper à une exécution capitale qui leur semblait inéluctable. Mais l'objectivité ordonne également de constater qu'en dépit de ses procédures abominables le Saint-Office était d'une grande efficacité dans la découverte finale de la vérité³².

In effetti errori giudiziari ce ne furono nei due sensi: furono condannati degli innocenti e dei *colpevoli* (secondo il metro dell'Inquisizione) furono rimessi in libertà. Ma ciò che interessa il ricercatore è in realtà l'individuazione del tipo di reazione di almeno una parte dei Nuovi Cristiani nei confronti del cattolicesimo. Il comportamento più elementare si presentava comunque come un rifiuto interiore dei dogmi cristiani, accompagnato da un *ebraismo del cuore* (come surrogato dell'ebraismo praticato) che si esprimeva attraverso la fede nel Dio unico d'Israele. D'altronde la disperazione conduceva spesso a forme di sotterraneo scetticismo ed a tendenze di carattere epicureo, o semplicemente deista, ciò che il codice delle colpe pubblicizzato attraverso gli *Editti di grazia* dell'Inquisizione classificava tra l'altro sotto il termine di *averroismo*. Ma accanto a queste forme più elementari si registra tutta una gamma di pratiche ebraiche nascoste, in parte innovative, cui il cripto-giudaismo ha dato luogo: gli studiosi ne hanno dato larga testimonianza.

Limitando d'altronde l'indagine al periodo che precedette la fondazione dell'Inquisizione spagnola, e soffermandosi unicamente sul caso dei discendenti di conversi giunti ormai alla terza o quarta generazione, studiosi come Netanyahu

sembrano aver facilitato il loro compito. Da un lato essi si fondano quasi esclusivamente sui pareri di rabbini, i quali si basavano sia sul rispetto integrale della *halakah*, sia ancora sul rifiuto del martirio, sia sulla mancata scelta dell'esilio appena se ne fosse presentata l'occasione, come criterio di giudizio: come se non esistesse un'infinita gamma di atteggiamenti intermedi tra l'adesione incondizionata alla fede cattolica (che in effetti ci fu e che in Spagna riguardò forse la maggioranza) e un'impossibile scrupolosa osservanza delle norme dell'ebraismo rabbinico (si noti che la stessa Inquisizione finì col cancellare la stessa circoncisione come possibile capo di accusa, giudicandola un'ipotesi estremamente improbabile di osservanza, vista la visibilità), come se non avesse nessun peso lo specifico contesto storico e psicologico dell'ebraismo iberico.

La scelta fatta di fermarsi al periodo della prima Inquisizione ha d'altronde permesso di eludere l'intera vicenda del cripto-giudaismo *portoghese* (in realtà quasi interamente di origine spagnola): una situazione quindi ulteriormente specifica all'interno di quella già specifica dell'ebraismo spagnolo, se si ricorda che gli ebrei portoghesi, al momento della conversione forzata del 1497 erano in maggioranza fuggiti dalla Spagna cinque anni prima e che, dalla fine del XVI secolo, erano in gran parte tornati in Spagna (ufficialmente da *cristiani*), provocando allora la seconda ondata di processi nei confronti dei giudaizzanti nel periodo 1640-1660:

La grave persecuzione che si abbatte sulle comunità dei Nuovi Cristiani portoghesi emigrati in Castiglia dal 1580, specialmente su quella di Madrid, determina una leggera ripresa dell'attività negli anni 1640-1660, più accentuata forse di quanto la curva non lasci supporre, se si considera la complessità delle cause discusse. È questo il terzo ciclo. Poi il lavoro diminuisce fino a cessare quasi completamente nel XVIII secolo³³.

D'altronde i processi di questo periodo dimostrano spesso all'inizio una relativa indulgenza nei confronti degli imputati:

³² I.S. RÉVAH, *Des marranes*, cit. p. 275.

³³ J.P. DEDIEU, *I quattro tempi*, in B. BENASSAR (ed.), *Storia*, cit. p. 21. Sulla situazione a Madrid dei conversi *portoghesi* nel XVII secolo, cf. Y.H. YERU-

SHALMI, *Dalla corte*, cit.; sugli ebrei *portoghesi* in generale, ivi, pp. 33-71 e D.M. GITLITZ, *Secrecy*, cit. pp. 48-53.

Dans la période 1640-1642, le Saint-Office espagnol n'a pas poursuivi avec une excessive sévérité les membres de la famille qui avaient été mis en cause dans les dénonciations ou dans les confessions. Malgré l'acharnement du *fiscal* de Cuenca, il a accepté des confessions souvent peu satisfaisantes et refusé d'engager des poursuites (pour hérésie ou pour occultation de biens) qui semblaient pourtant s'imposer. Pour expliquer cette relative indulgence, il faut tenir compte des traditions inquisitoriales *espagnoles* en matière de répression du crypto-judaïsme *portugais*, des idées du dictateur Olivarès sur le rôle qu'auraient pu jouer les Nouveaux-Chrétiens dans la vie économique espagnole et, surtout, de la difficile situation politique de l'Espagne à cette époque³⁴.

Nello stesso Portogallo si veda la vicenda del finanziere Duarte da Silva (in stretti rapporti col re João IV), il quale fu imprigionato con tutta la famiglia. Dopo un lungo processo dell'Inquisizione di Lisbona, uno solo dei membri di questa famiglia fu mandato al rogo, tutti gli altri furono *ricongiunti*. Uscito dal carcere Duarte da Silva ricevette dal re l'alto incarico onorifico di accompagnare la principessa reale Caterina di Braganza che andava sposa in Inghilterra col re Carlo II³⁵.

Privandosi di un'analisi del cripto-giudaismo portoghese ci si priva innanzi tutto della presenza fino ai nostri giorni di gruppi di marrani che sono sopravvissuti per cinque secoli in alcune regioni del Portogallo (Braganza, Beira, Trás-os-Montes)³⁶; e dire che Netanyahu non può immaginare che soltanto novant'anni dopo le conversioni del 1391 potessero rimanere delle tracce di giudaismo nei discendenti dei conversi, e non si chiede se il perdurare della qualifica di *conversi* o di *Nuovi Cristiani* dopo

parecchie generazioni non abbia da sola favorito la sopravvivenza di una qualche identità ebraica! Cosa dire poi, ancora oggi, circa le insospettite potenzialità delle religioni segrete quando si studia il fenomeno dei *Deunme*, cioè degli ex Nuovi Cristiani della penisola iberica, tornati all'ebraismo in Grecia, poi convertiti all'Islam per seguire l'esempio di Šabbetai Ševi, ma fino ad oggi, in Turchia, cripto-ebrei: musulmani nella loro vita pubblica, ma ebrei a modo loro, nel chiuso delle pareti domestiche³⁷.

Per gli ebrei della penisola iberica è evidente che l'emarginazione vissuta dai conversi e gli *Editti di grazia* dell'Inquisizione, sono stati dei fattori che hanno contribuito in qualche modo al rafforzamento dell'identità ebraica, ma difficilmente ne sono stati l'unica causa:

Some historians have continued to question the dimensions and even the very existence of the crypto-Jewish phenomenon. For radical historians crypto-Judaism was invented by Inquisition, except for a handful of orthodox Jews...Although it has been amply demonstrated that throughout the Iberian dominions the Inquisition played an important role in the transmission and codification of crypto-Judaism, it does not therefore follow that the Inquisition created Marranism. As is often the case the truth lies somewhere in the middle, in ground occupied by historians like Revah and more recently Pullan³⁸.

Un'ottica ristretta che si limitasse a rinchiudere l'identità ebraica nella stretta osservanza della *halakah*, intesa come «siepe» e muro di separazione rispetto al mondo circostante, rischierebbe di non cogliere il carattere del tutto originale dell'ebraismo ispano-por-

³⁴ I.S. REVAH, *Des marranes*, cit., pp. 267-268.

³⁵ Su tutta la vicenda cf. D.H. MONTEIRO DE BARROS CAROLLO, *Family Dramas, Prison Drama: Correspondence Between Portuguese Businessmen in the Seventeenth Century*, in C. MEYERS and N. SIMMS (ed.), *Troubled Souls – Conversos, Cripto-Jews, and Other Confused Jews, Jewish Intellectuals from the Fourteenth through the Eighteenth Century*, Outrigger Publishers, Hamilton (New Zealand) 2201, pp. 76-110.

³⁶ Cf. A. ZANARDO, *Il Cripto-Giudaismo portoghese. Una ipotesi antropologica*, in *Materia Giudaica*, 4, 1998, pp. 54-60, I.S. REVAH, cit., p. 67;

F.BRENNER et Y.H. YERUSHALMI, *Marranes*, cit., p. 53.

³⁷ Cf. YITCHAK KEREM, "The Deunme: From Catholicism to Judaism to Islam", in C. MEYERS-N. SIMMS (ed.), *Troubled Souls*, cit., pp. 150-160.

³⁸ D.M. GITLITZ, *Secrecy*, cit. p. 81; cf. B. PULLAN, *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice*, Barnes and Noble, Totowa N.J. 1983. Sull'Inquisizione ed il cripto-giudaismo in Italia e in Europa cf. M. LUZZATI, *L'Inquisizione e gli ebrei in Italia*, Roma-Bari, Laterza 1994; P.C. IOLY ZOIRATTINI, *L'identità dissimulata - Giudaizzanti iberici nell'Europa cristiana nell'età moderna*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2000.

toghese che si presentò in larga parte come la soglia della modernità sia in senso strettamente ebraico, sia in senso internazionale. La simbiosi in Spagna tra le élite ebraiche e l'alta società cristiana ebbe delle conseguenze di carattere culturale e sociale cui abbiamo già accennato: nacque allora un sentimento di forte appartenenza, oltre che alla cultura strettamente ebraica anche a quella spagnola in senso lato, con conseguenze di carattere psicologiche ed identitarie che anticipano i tempi moderni³⁹. Vale la pena riferire quanto scriveva nel 1630, quando gli ebrei erano ormai banditi dalla Spagna da quasi un secolo e mezzo, l'alto magistrato spagnolo Juan de Tapia a Jacob Cansino, autore di un libro in castigliano, uno dei maggiori esponenti della comunità ebraica di Orano (allora sotto dominazione spagnola e protetta dal re di Spagna):

Si vede, Signore, che lei è sicuro come traduttore, abile nell'uso della lingua, ammirevole nella conoscenza di numerose lingue, ma nella nostra lei suscita molto più che ammirazione, a causa della conoscenza che lei ha degli avvenimenti, delle persone [...], a causa della fedeltà con la quale ha servito il re (che Dio lo conservi). Tutto ciò fa di lei un uomo eccezionale⁴⁰.

Già prima dell'espulsione l'assidua frequentazione degli ambienti di corte provocava tra i notabili ebrei una forma di acculturazione: senza rinnegare la loro identità essi abbandonavano spesso, almeno in parte, la stretta osservanza, anticipando fenomeni che si verificano nell'Europa centrale soltanto dopo l'apertura dei ghetti, nel XIX secolo:

We do not know how the more scrupulous among the Jewish courtiers justified their role in their

³⁹ Andrebbero poi studiati i fenomeni identitari di transfert degli esuli (in particolare *portoghese*) in alcune parti del mondo: penso ad esempio alla sostituzione del legame col re di Spagna con la fedeltà al Gran Duca di Toscana a Livorno; dal legame personale si passa facilmente al patriottismo come avverrà in Italia dopo l'apertura dei Ghetti, ed in Grecia all'indomani dell'indipendenza (cf. E. PERAHIA ZEMOUR, *Le Judaïsme perdu et retrouvé de Salonique*, in *Pardès*, 28, 2000, pp. 154-156). Si veda anche il caso dei due patriottismi contrapposti, italiano e francese,

own minds, and how they resolved the inevitable conflict between the demands of their religion and the requirements of their office and chosen way of life. A minority of them indeed were completely apathetic to faith and tradition, retaining only social ties with their people. Justification for such a course[...] stemmed from a rationalism inspired by Maimonides and Averroes. The Averroistic outlook, in fact, exercised a marked influence in several areas of the social and religious life of the Jews in Spain [...]. Many attempts were made, from the thirteenth century on, to reconcile religious tradition with philosophy. Learned men produced works interpreting the tales and precepts of the Bible and the later Aggada allegorically [...]. Some felt that, once they had discovered the philosophic kernel hidden in the Torah and tradition, they were free to discard the shell. Others satisfied themselves with the oft-made distinction between two types of truth: the one revealed by religion, the other arrived at through philosophic speculation⁴¹.

Lo sguardo d'insieme di Baer su tali fenomeni è tutt'altro che benevolo, in particolare in quelle parti che ho ommesso di citare (mi interessava soltanto l'informazione, sulla quale evito di formulare un giudizio di merito): il paragone con gli ebrei della Renania è evidentemente sempre presente. Se gli ebrei spagnoli si comportavano già così liberamente nel XIII secolo, si capisce che non tutti abbiano così facilmente affrontato il martirio nel 1391, ciò che per alcuni storici è disdicevole.

Abbiamo già segnalato che un posto a parte spetta all'ebraismo *portoghese*, cioè un ebraismo che venne interamente filtrato attraverso l'esperienza marranica dopo la conversione forzata in Portogallo nel 1497. Attraverso i processi dell'Inquisizione portoghese e spagnola emerge la presenza diffusa di un tenace cripto-giudaismo che coinvolgeva intere famiglie⁴². Il contributo

a Tunisi all'interno della Comunità Portoghese dopo l'Unità d'Italia e la conquista francese (cf. E. BOC-CARA, *La Comunità Ebraica Portoghese di Tunisi* in *La Rassegna mensile di Israel*, n. 2, Maggio-Agosto 2000).

⁴⁰ Cf. J.F. SCHAUB, *Les juifs du roi d'Espagne*, Hachette, Paris 1999, pp. 68-69. Il libro di Cansino aveva per titolo *Libro de los extremos y grandezas de Constantinople*.

⁴¹ Y. BAER, *A History*, cit., vol. 1, pp. 240-241.

⁴² Cf. REVAH, *Des marranes*, cit., pp. 247-281.

dato alla modernità dagli ex conversi portoghesi e spagnoli non deve più essere dimostrato. Ci accontentiamo di segnalarne alcuni aspetti:

1. Gli esuli portoghesi a Venezia⁴³, Livorno⁴⁴, Amsterdam⁴⁵, Tunisi⁴⁶ e altrove sono capaci in brevissimo tempo di creare delle strutture comunitarie, dimostrando, anche se in modo disuguale, di avere mantenuto i contatti con l'identità religiosa ebraica⁴⁷.
2. Tra i conversi rimasti in Spagna, i quali riuscirono a mimetizzarsi, emergono alcune personalità che rappresentano un punto di rottura con la retorica ufficiale, rivelando tendenze scettiche e dissacratorie. Si citano personaggi come Fernando Rojas con la sua *Celestina*⁴⁸ e gli autori anonimi di romanzi picareschi. Ultimamente alcuni studiosi spagnoli credono di poter individuare in Cervantes delle origini ebraiche.
3. Un secolo e più di convivenza col cattolicesimo iberico ha aperto molte porte, che prima erano chiuse, quelle delle Università ad esempio: ciò è stato fonte di un allargamento culturale dei propri orizzonti. La civiltà europea, come civiltà cattolica, per quanto avversa, cessa di essere ignota ed estranea. Il cattolicesimo ha d'altronde lasciato spesso qualche traccia nel modo di pensare e di agire degli ex marrani. Si va dalla fondazione di confraternite caritatevoli, ispirate da modelli castigliani, all'autoflagellazione (in qualche caso particolare) quale mezzo per espiare i propri peccati⁴⁹.
4. Una forte identità *portoghese* si afferma nelle numerose comunità sparse per il mondo, fondate dagli ex marrani, con tendenze che si manifestano su due piani: da un lato indipendenza nei confronti di altre comunità locali e creazione di sinagoghe separate di rito portoghese (ad es. a Venezia, Livorno, Amsterdam, Tunisi); dall'altro stretti contatti e legami internazionali con le comunità sorelle.
5. L'ebraismo portoghese nel mondo si presenta come fenomeno elitario in seno al più largo ebraismo sefardita di origini iberiche⁵⁰ per la lunga esperienza marranica ed il connubio ancora maggiore coi costumi aristocratici della nobiltà spagnola.
6. Il cripto-giudaismo portoghese, proprio per la maggiore apertura mentale già

⁴³ Cf. R. CALIMANI, *Storia del Ghetto di Venezia*, Mondadori, Milano 2000.

⁴⁴ Cf. R. TOAFF, *La Nazione ebrea a Livorno e a Pisa*, Leo. S. Olschki, Firenze 1990; J.P. FILIPPINI, *Il porto di Livorno e la Toscana (1676-1814)*, 3 vol., Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1998.

⁴⁵ Cf. H. MÉCHOULAM, *Etre juif à Amsterdam au temps de Spinoza*, Albin Michel, Paris 1991; MIRIAM BODIAN, *Hebrews of the Portuguese Nation - Conversos and Community in Early Modern Amsterdam*, Indiana University Press, Bloomington/Indianapolis, 1991; YOSEF KAPLAN, *Les Nouveaux-juifs d'Amsterdam*, Chandeigne, Paris, 1999; D. ENRIQUEZ DE CASTRO, *Keur van Grafsteenen/Selected Gravestones*, Ouderkerk aan de Amstel, 1999 (riedizione fotostatica con traduzione inglese di *Keur van Grafsteenen of deNederl.Portug.-Israël. Begraafplaats te Ouderkerk aan der Amstel*, E.J. Brill, Leiden 1883).

⁴⁶ Cf. L. LÉVY, *La Nation juive portugaise - Livourne, Amsterdam, Tunis - 1591-1951*, L'Har-

mattan, Paris 1999; E. BOCCARA, *La Comunità Ebraica*, cit.

⁴⁷ Si vedano personaggi come Orobio De Castro, condannato come eretico giudaizzante dal tribunale di Siviglia nel 1656, prima alunno del *Colegio de la Madre de Dios de los Teologos* della Università di Alcalà, infine dal 1662 geloso guardiano dell'ortodossia ebraica (cf. I.S. REVAH, *Des marranes*, cit. pp. 247-281) e Fernando (Ysaac) Cardoso (cf. Y.H. Yerushalmi, *Dalla corte*, cit.).

⁴⁸ Cf. A. CASTRO, "La *Celestina*" *como contienda literaria*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1965.

⁴⁹ H. MÉCHOULAM, *The Judaism of Abraham Pereyra, a Crypto-Jew who Returned to Judaism in Amsterdam During the Seventeenth Century*, in C. MEYERS-N. SIMMS, *Troubled Souls*, cit. pp. 57-64.

⁵⁰ Il quale va distinto dall'ebraismo sefardita di quegli ebrei dei paesi arabi che non hanno ascendenze spagnole.

segnalata, la quale traeva anche le sue origini dalle passate esperienze vissute dall'ebraismo spagnolo fin dal XII e XIII secolo, conduce anche verso forme di pensiero eterodosse, in grande anticipo sui tempi. La realtà più studiata è quella di Amsterdam a causa degli *herem* che colpirono Uriel da Costa, Juan de Prado e Baruch Spinoza⁵¹, i quali non erano che la punta di un iceberg. Si fanno strada tendenze, imparentate con altri filoni europei, come il deismo, che Uriel Da Costa riteneva compatibile con la solidarietà comunitaria, malgrado il parere avverso dei notabili. Spinoza inaugurò la critica biblica⁵² ed assunse una posizione filosofica, il panteismo, la quale lo escluse dal mondo ebraico del tempo (dal quale egli si era allontanato volontariamente e polemicamente). Oggi quelle sofferte e traumatiche rotture sono viste come il segno di un ingresso precoce nella modernità, un ingresso che, come abbiamo visto, era già in gestazione da due o tre secoli: ed il quale acquisterà la piena visibilità all'interno del mondo ebraico soltanto con l'Illuminismo e l'apertura dei ghetti nel XIX e XX secolo, dando luogo a una larga gamma di posizioni che hanno come risultato di fare dell'ebraismo mondiale un fenomeno largamente pluralistico (si va dall'ortodossia e dal hassidismo al ricostruzionismo e all'ebraismo secolare umanistico, passando dall'ebraismo liberale-riformato e da quello *conservative-masorti*⁵³).

Per concludere vorrei inoltre sottolineare l'esistenza di una tendenza, anch'essa in anticipo sui tempi, affermata tra le élite dei Nuovi Cristiani, sinceramente cattolici. Netanyahu dedica quasi duecento pagine del suo *The Origins* a questi personaggi. Il loro punto di partenza è una presa di distanza da quella grave forma di antisemitismo diffusasi in Spagna dalla seconda metà del XIV secolo un poi e che troverà la sua

espressione *legale* nella *Sentencia-Estatuto*, un documento adottato a Toledo nel 1449, in seguito ai moti insurrezionali di protesta contro l'importante presenza dei conversi nei principali organi fiscali dello stato e nelle cariche pubbliche. Il documento

identifies the conversos – i.e. the whole group – as the offspring of the «perverse lineage» of the Jews. It is «perversity» or the inherent deficiency of their race, that is responsible for their social and religious crimes [...] Three times does the term *lindos* (pure) appear in the *Sentencia* as a title of *christianos viejos*, emphasizing, no doubt, that in its authors' view the purity which characterizes the Old Christians emanates from their «pure» origin, just as the corruption of the New Christians emanates from their impure, «perverted» source [...]. Before long, and for centuries to come, Spain's attitudes toward the Marranos were to be influenced – or even determined – by the letter and the spirit of the Toledan Statute⁵⁴.

D'altronde, come osserva Netanyahu, il cupo ritratto degli ebrei che incontriamo nella *Sentencia-Estatuto* non era una novità:

From the earliest Gospels, through the Fathers of the Church [...] Christian writers, with very few exceptions, had painted the Jew in ever dark colours, the emerging picture becoming ever more unpleasant and indeed more repulsive. [...] Now this interpretation had never lost sight of the central act in the Christian historic drama – i.e., the Passion and the deicide [...] And so the image of the Jew as ultimately crystallized had lasting features of the enemy of God – indeed the enemy of all goodness – the sinister, «perfidious» and «treacherous» creature who was acting in the service of the devil⁵⁵.

Reagendo a simili giudizi quegli illustri personaggi del cattolicesimo spagnolo di origine ebraica sosterranno nelle loro opere tesi che troveranno la loro definitiva ed ufficiale espressione nella Chiesa cattolica soltanto dopo il dramma della Shoah, cioè a partire dal Concilio Vaticano II.

⁵¹ Cf. I. S. REVAH, *Des marranes*, cit.; Y.Y. YOVEL, *Spinoza and Others Heretics*, Princeton University Press, Princeton 1989.

⁵² Cf. SPINOZA, *Trattato Teologico-politico*.

⁵³ Cf. D. COHN-SHERBOK, *The Future of Judaism*, T & T Clark, Edinburgh 1994.

⁵⁴ B. NETANYAHU, *The Origins*, cit. pp. 381-382.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 457-458.

Uno di questi scrittori, Fernán Díaz⁵⁶, probabilmente convertito nel 1391, ricopriva a corte la carica di *Relator*. Secondo Amador de los Rios egli era «uno dei principali conversi che ottennero una grande stima alla Corte di Castiglia»⁵⁷. In seguito alla ribellione di Toledo del 1449 «the Relator emerges as a major figure among the defenders of the Marranos' cause»⁵⁸. Egli rispose con uno scritto dal titolo *Instrucción del Relator al Obispo de Cuenca, don Lope de Barrientos*⁵⁹, nel quale egli si oppose alla teoria della razza «fundamentally opposed to the very spirit and essence of Christianity»⁶⁰. La Vergine, gli Apostoli, egli ricorda, erano ebrei, cioè di quel lignaggio «whom Holy Scripture defines as the basis of the Election (i.e. of the whole christian world) [...] If a christian comes to abhor the Jewish race, he must logically also abhor Christianity, and even abhor himself as Christian»⁶¹. Quella del *Relator* è quindi «the protest of a Jew against the entire Christian world for its shocking ingratitude to the Jewish people, its cynical and cruel treatment of the people that was its greatest benefactor»⁶². Come nota Netanyahu «this view, of course, did not conform to reality – or to many of the Church's features in real life»⁶³.

Un altro converso, intervenuto a proposito del conflitto toledano, è il cardinale Juan de Torquemada⁶⁴ (zio del Grande Inquisitore Tomás de Torquemada). Egli scrive un memoriale contro i ribelli dal titolo *Tractatus contra Madianitas et Hysmaelitas adversarios et detractores filiorum que de populo Israelitico originem traxerunt*⁶⁵. L'ultima parte del titolo che accenna ai *figli che traggono la loro origine dal popolo d'Israele* è significativa. L'autore prende le mosse dai ver-

setti 3-5 del salmo 83, una preghiera contro i nemici d'Israele in cui leggiamo:

I Tuoi nemici si agitano e coloro che ti odiano hanno alzato il capo, Essi si riuniscono per tender insidie al tuo popolo e si consigliano ai danni di coloro che difendi. Hanno detto: su, distruggiamoli, in modo che non costituiscano più un popolo e che il nome di Israele non si ricordi più.

Rifiutando l'atteggiamento dei nemici d'Israele (che egli identifica coi rivoltosi di Toledo) Torquemada lo considera «blasfemo ed empio[...], scandaloso e pieno di errore»⁶⁶. Benché le opinioni di Torquemada siano lontane da quelle professate dalla maggior parte delle autorità cristiane del tempo, egli è convinto della superiorità del popolo ebraico, perché:

When God wished to appear in human form, He chose to born to the race of the Jews- the same race to which were born the Virgin Mary, the Patriarchs, the Prophets, and the Apostles. Why? Because «no other race was more dignified, more noble, more saintly and more religious in the [whole] world»⁶⁷.

Egli afferma quindi che «tutti gli ebrei della Diaspora e il loro discendenti erano predestinati per la 'salvezza'»⁶⁸, implicitamente alludendo, nel senso più largo possibile al capitolo 11 della lettera ai Romani, cui d'ora innanzi si appoggerà, considerandolo il testo chiave della teologia cristiana dell'ebraismo. Da notare le citazioni di Rm 11,12 e 15:

Se la loro diminuzione è una ricchezza per i Gentili, quanto più grande sarà la loro pienezza...Se il loro ripudio è stato la riconciliazione del mondo,

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 385-420.

⁵⁷ J. AMADOR DE LOS RIOS, *Historia de los Judíos en España y Portugal*, 3 vol., 1875-76, rist. 1942, vol. III, in *ibid.*, p. 385.

⁵⁸ NETANYAHU, *The Origins*, cit. p. 392.

⁵⁹ F. DÍAZ, *Instrucción del Relator al Obispo de Cuenca, don Lope de Barrientos*, pubbl. in appendice di A. DE CARTAGENA, *Defensorium*, cf. nota 71.

⁶⁰ NETANYAHU, *The Origins*, cit. p. 405.

⁶¹ *Ibid.*, p. 405, 406. Senza nominare Marcione, implicitamente Fernán Díaz rinnova il rifiuto del grande eretico.

⁶² *Ibid.*, p. 406.

⁶³ *Ibid.*, p. 407.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 421-485.

⁶⁵ J. DE TORQUEMADA, *Tractatus contra Madianitas et Ismaelitas*, N. LOPEZ MARTÍNEZ e V. PROAÑO GIL (edd.), 1957.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 43, in NETANYAHU, *The Origins*, cit., p. 439.

⁶⁷ NETANYAHU, *The Origins*, cit., p. 474, cf. J. DE TORQUEMADA, *Tractatus*, cit. p. 67.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 478.

cosa sarà la loro riammissione, se non il passaggio dalla morte alla vita.

L'uso in senso positivo di tali versetti è estremamente moderno. Un esegeta contemporaneo, S.K. Stowers⁶⁹ intende così il pensiero di Paolo: se Gesù avesse rivestito subito le vesti del Messia trionfante degli ebrei, i Gentili, ancora immersi nel peccato (cf. Rm 1, 18-32) sarebbero stati abbandonati al duro giudizio di Dio (Rm 2, 6-11). La crocifissione rappresenta quel sacrificio a favore dei Gentili che permetterà loro di raggiungere quella salvezza, che d'altronde attende anche tutto il popolo ebraico. La «conversione» di Israele è di importanza vitale per il cardinale spagnolo, secondo il quale «it was not the Jews who uplifted themselves to the status of the gentiles, but it was the gentiles who uplifted to the status of the Jews; or as the Apostle put it, they were *promoted* to the society of the Jewish people's faith»⁷⁰. È qui evidente il concetto di *adozione* dei gentili: attraverso la fede in Cristo e l'identificazione mistica con quest'ultimo, che discende da Abramo, i gentili appartengono spiritualmente anch'essi alla stirpe di Abramo, quindi ad Israele, che tuttavia nella mente di Torquemada essi non sostituiscono. Se la conversione dei gentili si compie lentamente Torquemada afferma, con Paolo, che si tratta di un *mistero*, che non pregiudica la salvezza finale di tutto Israele (Rm 11,25-27).

Nel XV secolo un altro importante converso, fattosi difensore del popolo d'Israele contro gli attacchi esterni, fu Alonso di Cartagena, vescovo di Burgos (figlio del noto convertito, Pablo de Santamaria). Nel suo lavoro *Defensorium Unitatis Christianae*⁷¹ egli rinnova le affermazioni sul ruolo del popolo d'Israele, scelto da Dio col compito di svolgere una missione: «That task was to establish a society fit for Christ to be born into, and it was in

preparation for this great event that these descendants of Abraham were elevated to a rank compared by Cartagena to that of nobility»⁷². Opponendosi al giudizio ricorrente secondo il quale Gesù era in realtà estraneo al popolo ebraico, egli ricordò non solo la sua piena ebraicità, ma anche che «Christ was born of a certain lineage, to a succession of families within the Jewish people, *He was also born to the people as a whole* – and therefore the people as a whole had to receive the prerogative of holiness»⁷³. Cartagena, inoltre, non accetta l'idea di una spaccatura tra l'ebraismo antico e il *cristianesimo*:

For there is no basic difference between the Old Law and the New; they do not differ in *kind*, in their *tenor*, or in the *end* toward which they are directed; the difference is only in the *degree* of their perfection – that is the measure of clarity, lucidity and fullness with which they proclaim their common ideas⁷⁴.

Circa la luce d'Israele, che i gentili erano chiamati a condividere, Cartagena afferma che essi erano «invitati non a usufruire della *propria* luce, ma di una luce *estranea*, allo scopo di farla propria a mezzo della loro fede»⁷⁵: evidente reminiscenza dell'immagine paolina dell'ulivo selvatico (i gentili) innestato nell'ulivo domestico (Israele). L'autore è conscio del fatto che il pensiero cristiano tende a separare gli ebrei dei tempi biblici da quelli dell'epoca di Gesù, sui quali si fa pesare una maledizione, egli sa che, secondo le interpretazioni cristiane correnti, la redenzione non spetta ad Israele come popolo, ma come insieme dei credenti in Cristo: e si propone di respingere tale tesi: «Whatever the Bible tells us about the salvation of «Israel», «Zion» and the like – which means in plain language, the Jewish people – must be regarded as true and valid in the literal sense»⁷⁶.

⁶⁹ S.K. STOWERS, *A Rereading of Romans*, Yale University Press, New Haven/London, 1994; cf. E. BOCCARA, *Fariseo quanto alla Legge...*, in *Qol*, n. 79, Gen-Marzo 1999, pp. 13-18.

⁷⁰ NETANYAHU, *The Origins*, cit., p. 482.

⁷¹ A. DE CARTAGENA, *Defensorium Unitatis Christianae*, ed. Manuel Alonso, 1943.

⁷² NETANYAHU, *The Origins*, cit. p. 531, cf. A. de

Cartagena, *Defensorium*, cit. p. 74.

⁷³ *Ibid.*, p. 534.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 535.

⁷⁵ *Defensorium*, cit. p. 81, in *ibid.*, p. 536: «gentes autem non sic quasi ad suum sed tanquam ad alienum lumen, ut suum sua fidelitate faciant, invitantur».

⁷⁶ NETANYAHU, *The Origins*, cit. p. 540.

Come Juan de Torquemada, anche Cartagena, basandosi su Rm 11,25-26, ricorda che la «cecità» d'Israele durerà (secondo il disegno di Dio), per tutto il tempo necessario perché la fede in Cristo raggiunga la totalità dei gentili: quindi «tutto Israele sarà salvato» (Rm 11, 26).

Però egli si rende anche conto della persistenza dell'accusa di deicidio che pesa su tutto il popolo ebraico (cf. Mat. 27,25). Il suo giudizio somiglia sorprendentemente, data l'epoca in cui è stata formulata, a quello che leggiamo nel documento *Nostra Aetate* del Concilio Vaticano II⁷⁷: egli afferma che «solo pochi tra gli ebrei parteciparono a questo delitto»⁷⁸. D'altronde, dopo aver sviscerato l'argomento, egli soggiunge che non si deve dimenticare che le autorità ebraiche ignoravano la divinità di Cristo e ricorda che Gesù stesso disse «Padre, perdona loro perché non sanno quello che fanno» (Luca, 23,34), riferendosi a tutti coloro che parteciparono alla sua condanna.

La conclusione del discorso di Cartagena è che nella cristianità non è concepibile nessuna divisione di carattere razziale. Anche se egli non trae tutte le conclusioni da queste premesse, in quanto, se sembra distruggere le differenze di carattere razziale, egli riconosce l'esistenza di diverse dignità di carattere sociale ed ereditario, in omaggio alla società monarchica del tempo, che riconosceva sia la qualità delle persone, sia l'importanza del lignaggio: ci sono delle persone che «superano le altre in virtù, nel lustro e in altre

doti»⁷⁹. Preme a Cartagena sottolineare che gli ebrei non fanno eccezione, che è esistita in passato una nobiltà ebraica e che la si ritrova anche adesso tra gli stessi conversi. Rivolgendosi al re egli vuole suggerirgli un modo per verificare l'antica nobiltà di suoi sudditi ebrei: «Se Sua Maestà Reale lo desidera potrà rendersene conto osservando le prerogative e la deferenza che essi, o i loro predecessori, osservano nei loro reciproci rapporti, con contegni che in qualche modo somigliano alla nobiltà»⁸⁰. Un modo convincente per riconoscere il rango degli ebrei è d'altronde l'accuratezza con cui i matrimoni vengono conclusi: sempre tra persone del medesimo ceto.

Anche dopo una conversione sinceramente vissuta rimane quindi tra alcuni Nuovi Cristiani iberici di alto rango la fierezza dell'essere ebrei, il rifiuto di una teologia antiebraica, dalla quale potrebbero personalmente venire colpiti, ed anche un alto senso della loro condizione aristocratica, dovuta all'ambiente in cui sono nati e alle cariche che rivestono, che conferiscono loro la *honra*, un vocabolo spagnolo distinto dalla parola *honor*, in quanto indica uno stato strettamente legato al lignaggio o alla funzione sociale, prima ancora che ai meriti personali, e che permette al soggetto interessato di godere di un'alta considerazione da parte della società.

Elia Boccara
Via Cesariano, 13
I-20154 Milano
e-mail: eliaboc@tin.it

⁷⁷ Concilio Vaticano II, *Dichiarazione Nostra Aetate*, par. 4: «E se autorità ebraiche con i propri seguaci si sono adoperate per la morte di Cristo, tuttavia quanto è stato commesso durante la passione non può essere imputato né indistintamente a tutti gli ebrei allora viventi, né agli ebrei del nostro tempo».

⁷⁸ *Defensorium*, cit., 167-168, in NETANYAHU, *The Origins*, cit. p. 548.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 148, in NETANYAHU, *The Origins*, cit., p. 555.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 213, in NETANYAHU, *The Origins*, cit., p. 567.

SUMMARY

Cecil Roth thinks that Spanish Jews who preferred to be converted rather than dying were less heroic than German Jews who, in Rhineland, chose to die to sanctify the Name in a similar situation. Benzion Netanyahu writes that when Inquisition began to function in Spain in 1480 nearly all converted Jews had completely lost their Jewish identity. Discussing these thesis, the author thinks that before judging it is necessary to understand the particular situation of Spanish and Portuguese Jews. He also thinks that although Netanyahu wrote important books from the historical point of view, his conclusions are wrong. The article ends with an inquiry about the permanent positive attitude of some famous, sincerely converted, Spanish Jews about Israel people.

KEYWORDS: Crypto-Judaism; Spanish Inquisition; Modernity.

ON THE BAPTISM BY FIRE AND THE DESIGNATIONS OF PRESTER JOHN IN THE
HEBREW AND CHRISTIAN SOURCES

The period of the 15th and the beginning of the 16th centuries is one in which the tales, rumours, and news of Prester John flourished. The subject was of interest not only to the Christians who were seeking the Utopian kingdom which could stand by them in the war against the Ottoman threat, but also to the Jews whose hearts were aflame with Messianic hope and who connected this king with the location of the Ten Tribes. In the writings of that period one can from time to time find information that adds to, completes, or illuminates the European sources on this subject.

The most important Jewish figure of this period in the matter of knowledge about the Ten Tribes and also, indirectly, about the Ethiopian Christians of Prester John is Rabbi Abraham ben Eliezer ha-Levi. This famous Spanish Qabbalist, one of those who were driven out of Spain in 1492, went to Jerusalem where he joined the rabbinic academy of Rabbi Isaac Sholal; dealt with predicting the date of the Messiah's coming; and took an interest in the Jews of Ethiopia who, for him, were the Ten Tribes. The first to refer to them as «Falashas», he mentioned these Jews and their situation in his Messianic letters. About thirty-five years ago, the text of his *Epistle of 1528* was first published in full, primarily dealing with this subject¹. Among other things, Rabbi Abraham relates:

And King Prester John is the ruler of the Ethiopians [*Alhabis*] who are many and they call him *Sultan Bati* and say that he is of the seed of Solomon

and the Queen of Sheba who came, immersed herself and lay in the bosom of Solomon. And a Christian came from that country and reported that the distance from Falasha to the royal city of *Sultan Bati* is eight months on foot. The King has a few of the commandments of the Torah and laws and practices that are not those of his kingdom's people. It is nearly twenty-two months now that many Jews who are at his rear have sent a message to him saying that since he is of the seed of Solomon and has a few of the Torah's commandments, that he convert to Judaism completely and if he does not wish to do so, he should prepare himself for war².

I would like, herewith, to suggest possible explanations for the designation *Sultan Bati*, to which till now no attention has been paid.

The first thought that comes to mind is the possibility that «Bati» is the designation for «Prester». In a description of the religious situation in the kingdom, it is told in the 12th century *Epistle of Prester John* that there are many priests there. In the Latin version edited by Zarncke the expression is *Abbates*³. In the Italian version we find *Abati*⁴. In most places in the Hebrew versions of the Prester John epistles there are Hebrew designations such as *kemarim* (priests). There is one exception: in the *Epistle to Eugenius IV*, where we read «We also have as many *Abati* as there are days of the year⁵». If so, it could be that the «Sultan Bati» cognomen was applied to Prester John, i.e. «the priest-king». The problems with this solution are: a) that this name is a combination of an Oriental and a European language, which seems unlikely; b) that

¹ MALACHI BET-ARIÉ, *An Epistle about the Ten Tribes by R. Abraham ben Eliezer ha-Levi the Qabbalist from the year 1528*: «Qovetz al Yad», New Series [16] Part 2, 1966, pp. 371-378 [in Hebrew].

² *Ibid.*, pp. 376-377. It should be noted that the possibility of the Christian king's conversion to Judaism is conceptually in keeping with R. Abraham's hope that even Luther and the Reformation process are a messianic stage in the crumbling of Catholic

theology on the way to Christian recognition of the truth of Judaism. See H.H. BEN-SASSON, *The Reformation in Contemporary Jewish Eyes, Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* vol. 4, Jerusalem 1971, pp. 260-70 [in Hebrew].

³ E. ULLENDORFF and C. F. BEKINGHAM, *The Hebrew Letters of Prester John*, Oxford, 1982, p. 195.

⁴ *Ibid.*, p. 235.

⁵ *Ibid.*, p. 141, line 168.

it is not known from any other source in all of the abundant literature on Prester John from the Middle Ages till this late epistle of Rabbi Abraham's.

About seventy years ago, Yitzhak Baer published an article in which he discussed the revelations of the great messianic ferment in Spain in the second half of the 15th century⁶. The article, for the most part, deals with documents from the archives of the Inquisition that attest to the messianic phenomena and states of mind among the Marranos. This topic, insofar as it touches upon the amazing movement of the popular belief in Ines, the maiden prophetess from Herrera del Duque towards the end of the period under consideration, was expanded and clarified concerning its scope and details in a series of Hebrew articles by Haim Beinart. The second part of Baer's article appears under the sub-title «Rabbi Isaac Abravanel and the Messianic Prophecies of His Time»⁷. Baer points out the influences of contemporary events on Abravanel's Biblical interpretation in his Messianic treatise *Mašmia' Yešu'ah* (Harbinger of Salvation). Thus, for example, Abravanel explains the designation «Land in the deep shadow of wings» (Isaiah 18,1) in the light of the Portuguese voyages of exploration:

Because of the great shade of the tall trees along the rivers, as the Portuguese who go there today attest, and their entire journey is on the rivers, with extremely tall trees, with very many very leafy branches on both sides of the rivers, putting the rivers

⁶ Y. P. BAER, *The Messianic Movement in Spain in the Period of the Expulsion: «Meassef Zion»* V, 1933, pp. 61-77 [in Hebrew].

⁷ *Ibid.*, pp. 71-77.

⁸ *Mašmia' Yešu'ah*, Jerusalem 1960, p. 445. The continuation there is also of interest: «And consider what he says: 'in a reed vessel', for this too we learned through a rumour, that on the bank of those rivers very large thick stalks are born and the natives take one of these stalks, carve it, shape it, and make of it a boat, which can hold four or more persons...». It should be noted that Abravanel does not use this new information in his commentary on that prophecy in his commentary on Isaiah which he began to write in 1495 but only completed in Elul (September), 1498, whereas he had completed *Mašmia' Yešu'ah* in the Second Adar

into very dark shade, the Christian ships sail the rivers under those shadows that cover the rivers like wings⁸.

Below, I would like to comment on the second example which Baer cites and which, in the end, ties in with a possible alternative explanation of Prester John's cognomens:

And since the Indians indicate the acceptance of their religion by branding one's face and arms, saying that the covenants are three: the covenant of blood which the Jews adopted in circumcision; the covenant of water which the Romans (i.e., Catholics) adopted in baptism; and the covenant of fire which they, i.e. the Indians, adopted (and in his Isaiah commentary Abravanel adds: «because of Apostle Matthew who ordered them to do it»⁹), and they said that this is what is meant by «a fiery law unto them» (Deut. 33,2). Therefore the prophet inveighed against them: «When you walk through fire you shall not be scorched; through flame, it shall not burn you» (Isaiah 43,2), that is to say, that mark will not exclude them from their religion¹⁰.

This prophecy, according to Abravanel, refers to those «many of our nation who shall leave (Judaism) because of the troubles of the exile but will not remain in their impiety because they shall return to God and gain His salvation». This will be the case with «the seething waters», i.e., the water of the Christian baptism and likewise with the baptism by fire of Jews in «India» who are the descendants of the Ten Tribes living in the vicinity of the Christian kingdom of the legendary King-Priest, Prester John.

(March), of that year, i.e., a half year earlier. He may have used the aforementioned interpretation which is far from the literal meaning; or as Baer put it, «He also uses folk tales of his time about distant lands in order to explain the words of the prophets», because of the needs of the hour which was the main motivating force behind his messianic writings.

⁹ When Abravanel writes «Indians» he means Ethiopians, for this geographic region was considered during the Middle Ages as one of the three Indias. According to Christian traditions, the Apostle mentioned by Abravanel reached the region of Ethiopia (whereas the Apostle Thomas reached India and his grave was sought along with the quest for the kingdom of Prester John.

¹⁰ *Mašmia' Yešu'ah*, p. 467.

Baer shows that this subject of baptism by fire, which supposedly was used by Prester John's Christians, was on the Spanish agenda. In the 1489 trial against Jews who were busy converting New Christians, the witnesses claimed that the Jews would nullify the signs of Christianity [*decristianar*] by symbolically erasing the baptism to Christianity, in the form of cutting the nails and scraping the place of the *chrisma* on the forehead. Against them, the Jews argued that there is no need for such a custom:

For even if the *chrisma* is so set that it cannot be erased, like the branding by fire [*chrisma de fuego*] that one hears is done in the lands of Prester John, they would not be prevented from converting to Judaism¹¹.

In a note, Baer adds that «the stories about Prester John published by Zarncke and Neubauer do not report such things»¹².

Actually, there are sources in the rich exploration literature of the said period which indeed show that this subject of baptism by fire among the Christians of «India» (which generally means Ethiopia) was alive and seething, and not only in the Iberian Peninsula. The more this ideal Christian kingdom became part of Europe's agenda especially because of the Ottoman threat, the greater grew the desire for religious unification (under the Pope in Rome, of course¹³.)

In the summer of 1499 Vasco da Gama returned to Lisbon after proving that one could reach India by sea by sailing around the southern tip of Africa known as the Cape of Good Hope. In

the spring of 1500, King Manuel sent Pedro Alvares Cabral at the head of a Portuguese fleet of thirteen ships to duplicate Da Gama's voyage. We have a number of sources describing this journey. One of them is the document known as the *Letter that the King of Portugal sent to the King of Castille about the voyage and the success in India*. The Scholars disagree on whether the letter is authentic or not, and upon this hinges the degree of historical reliability that can be ascribed to it. However, since most of the details in this letter fit what is known from other sources, from our point of view this question is not of critical significance. In the Italian version printed in Rome in October 1505 we read:

These two kingdoms, Quiloa and Malindi, are on the west side of the Red Sea, adjacent to the territories of the Gentiles and Prester John, whom they call *abechi* in their language which means iron-branded, because in this fashion in fact they brand themselves with hot steel and thus they are baptized without water¹⁴.

William B. Greenlee, who translated and edited the Spanish version, claims that in actuality, though there is a similar Ethiopian custom, it is not related to baptism, for it is not insignificant that Father Francisco Alvares, who visited in Ethiopia in 1520 with the first Portuguese official delegation and was present at a number of baptism ceremonies, does not make a point of this strange custom. On the other hand, he does describe the branding on the forehead as a means of preventing chills¹⁵.

¹¹ BAER, *Messianic Movement*, p. 73.

¹² A. NEUBAUER published the Hebrew stories about the Ten Tribes who from time to time also were told to have had contact with the kingdom of Prester John, since the medieval legend linked these two kingdoms as geographical neighbours (*Matters Concerning the Ten Tribes*: «Qovetz al Yad» IV, Berlin, 1888, pp. 9-74 [in Hebrew]). Also see his article *Where Are the Ten Tribes?*: «Jewish Quarterly Review» I (1889), pp. 14-28, 95-114, 185-201, 408-423. Likewise, see A. GROSS, *The Ten Tribes and the Kingdom of Prester John – Rumors and Quests before and after the Expulsion from Spain*: «Pe'amim» 48 (1991), pp. 5-45 [in Hebrew].

¹³ On the nature of the Christianity of the kingdom, says Abravanel: «And I think that the princes of the North and all the Sidoni are families of the Indians from

the Land of India who are of the Christian group but should not be subsumed under the term 'Edom' which is attributed to Rome and all the peoples under its leadership and religion, and they today are called the kingdoms of Prester John and are not subject to the Pope but are of the religion of Jesus the Christian as well, and because of [their] religion will come to the aid of the sons of Edom to conquer the Land of Israel and the entire Land of the Negev» (*Mašmia' Yešū'ah*, p. 517).

¹⁴ Copy of a Letter of the King of Portugal Sent to the King of Castile Concerning the Voyage and Success of India, [Translated by Sergio J. Pacifici], Minneapolis, 1955, p. 6.

¹⁵ WILLIAM B. GREENLEE (ed.), *The Voyage of Pedro Alvarez Cabral to Brazil and India*, London 1938, p. 45, note 2. His text is slightly different from that which we cited.

We find Ethiopian testimony on this matter in 1522. In March of that year the Franciscan monk Raphaello reached Vienna from Ethiopia, the land of *Presta Jani*, via Jerusalem. There he related that he had come «from a city called Axon in which all the Christians were baptized by water, like us, and not by fire»¹⁶. This testimony was taken by Alessandro Zorzi of Venice who for decades had collected material on Ethiopia and reduced it to writing before 1524. This matter of the baptism system appears at the beginning of the testimony and is clearly a response to a question put forth by the Venetian Christian for whom this matter was of great importance¹⁷.

As for our concern, the designation of the king as *Sultan Bati* can be explained by the section of the letter about the journey of Cabral which we cited above. *Bati* is *Abechi*¹⁸. As for the source of the name according to the letter, connected to the baptism by fire, it seems that R. Abraham ha-Levi was well-informed and knew that there was no such custom in Christian Ethiopia. It would seem that he was seeking to explain the term *Bati* and had there been such a baptism custom he would have transmitted it, especially since that very passage mentions the baptism of the Queen of Sheba. R. Abraham collected every crumb of information about the

inhabitants of this land which came to him regularly first hand, as did Alessandro Zorzi in Venice at that very period. Logic dictates that he knew much more than did the Europeans, and earlier. There is much material both from Christian and Jewish sources on the links between Ethiopia and Jerusalem from the 15th century onward¹⁹.

Yet it seems that things are not so simple. In 1435, an important Rabbi of Italian descent known as R. Elijah of Ferrara sent a letter from the Holy Land in which he describes conditions there. He also refers to the report that he heard from an Ethiopian Jew about the Jews in his land:

I believe that I have already informed you of what a Jewish young man told me about the people where he comes from – that they are their own masters and not subject to others and that around them there is a large nation called :*Hubash* who convert to Christianity with a cross on their faces and they are always warring with them²⁰.

E. N. Adler interpreted «who convert to Christianity with a cross on their faces» as referring to the Jews who appear outwardly as Christians²¹. But with this interpretation, this part of the sentence does not properly relate to

¹⁶ O.G.S. CROWFORD, *Ethiopian Itineraries circa 1400-1524*, Cambridge 1958, p. 139. See a further treatment of this from 1483 that mentions a work from the beginning of the 14th century (*ibid.*, p. 114). If the intent of the original reference is to conclude from that rumour that Ethiopians undergo baptism by branding a cross on their forehead, we cannot attribute the matter to the period of Zara Ya‘aqub (below, note 23).

¹⁷ *Inter alia*, let us comment on another mention of the fiery baptism. Among the tracts written and published for the pleasure of the European readers on the subject of Prester John was one written in poetic form. This tract, from the pen of Ariosto, appeared in print in 1516 in Ferrara. Two of its lines (in the English translation of F.M. Rogers, *The Quest for Eastern Christians*, Minneapolis, 1962, p. 162), are:

Here, save I err in what their rites require,
The swarthy people are baptized with fire.

Rogers, further on, suggests that Ariosto perhaps knew the section in the King of Portugal’s Letter about the baptism by fire and the designation of Prester John (*ibid.*, p. 121). This is understandably possible, but

also understandably not necessarily so, because the subject, as we have shown, was one of the details that aroused great interest in connection with the customs of the Christians in Ethiopia.

¹⁸ We should point out that if there were such a word with the meaning that the letter attributes to it, it has not survived, as far as we have been able to ascertain.

¹⁹ Primarily spoken of are the Christians, and only negligibly the Falashas. See, for example, BEIT-ARIÉ, *Epistle* [above, note 1], p. 376. Likewise, A. DAVID, *The Letter of R. Israel Ashkenazi from Jerusalem to R. Abraham of Perugia: «Ale Sefer»* 16 (1970), p. 119 [in Hebrew].

²⁰ A. YA’ARI, *Land of Israel Letters*, Tel-Aviv 1943, p. 88 [in Hebrew]. The letter was printed a number of times before. Recently it was reprinted by J. HACKER, *R. Elija of La-Masa in Jerusalem: «Zion»* 50 (1985), pp. 258-261 [in Hebrew].

²¹ He translates: «...they make a show of Christianity, wearing on their faces chain and filament». (ELKAN N. ADLER, *Jewish Travellers*, London, 1930, p. 153).

what precedes or follows it. It is illogical, especially after we read in the letter that the Jews in Ethiopia are independent. The author, in fact, repeats this twice in the same sentence. It appears, therefore, that A. Ya'ari was right in noting that the reference is to the Ethiopian (Habashi) Christians²².

Furthermore, the interpretation of the key word *mitnašrim* [become Christians] is problematic. It might mean that they indicate their Christianity by this external sign. But if the explanation is literal, i.e., that they become Christians by means of this sign, then the marking of the cross on the face is an act paralleling the baptism of Catholic Christianity.

As to the phenomenon itself, Michael Corinaldi claims, without entering into an analysis, that what is being spoken of is the period of the reign of the king Zara Ya'aqub who decreed the tattooing of a cross on the forehead of all Christians²³. What is meant here is a tattoo of a cross, not its fiery branding. Abraham of Ferrara has no details of this. On the other hand, Abravanel and the letter about Cabral's journey speak of placing a sign by branding. Were these two different stages before the custom declined in the 16th century? Did the cross tattoo as we see it among the Ethiopian immigrants to Israel seem to the European imagination to be a brand? Our sources are insufficient to provide an unequivocal answer.

²² And also see: M. CORINALDI, *Ethiopian Jewry: Identity and Tradition*, Jerusalem 1989, p. 103 [in Hebrew].

²³ *Ibid.* About the decree, he refers us to T. TAMRAT, *Church and State in Ethiopia 1270-1527*, Oxford, 1972, p. 239. It is hard to know exactly when the decree was promulgated despite the fact that it appears in the Chronicle of Zara Ya'aqub who ruled between 1434-1486 (J. PERRUCHON, *Les Chroniques de Zara Ya'aqob et de Ba'eda Maryam*, Paris, 1893, pp. 4-6). It has only recently become clear that the R. Elijah letter was written in 1438, later than the scholars theorized till now (HACKER [above, note 20] p. 261). Therefore, it may be that his knowledge of converting to Christianity with the cross refers to the decree which was reinstated in those days by the new king in Ethiopia (and see above, note 16). It should also be added that the language of the decree in the Chronicle does not speak of forehead at all.

In any case, this solution to the designation of Prester John is also not of the best, especially since the word *Abechi* is not known, and it may be that its source is in an error made by the author of the letter about Cabral's journey.

However we should consider yet another alternative interpretation. The Portuguese historian Joao de Barros (1495 - 1570?) reports that the information about the Ethiopian interior has come not only from people who penetrated it, like the Portuguese, but also from foreigners, including Arabs and Ethiopians, whom he calls *Abexis*, from the term «Abyssinia»²⁴.

We find the same term in Pacheco's homily before the Pope, in the name of the King of Portugal, which was published in 1505. There he enumerates the achievements of the King of Portugal and describes the contact that was established with the Christians in India who were sunk in the deepest of enslavement and despair. It is there that he makes mention of «him who the native *Abassi* call in their language Prester John»²⁵.

Don Fadrique Enrique de Rivera left Spain for the Holy Land in 1518. He reached his destination by way of Provence, North Italy and Venice and after two years returned to Seville²⁶. In his book about the journey, printed in Seville in 1606, he describes various Christian groups living in Jerusalem. The first of them are «the *Hauasies*, who are the Indians». He undoubtedly

²⁴ See: C. F. BEKINGHAM, *The Quest for Prester John* (The Boyle Memorial Lecture): «Bulletin of the John Rylands University Library», 62 (1980), p. 301. Incidentally, who those Habashis are is not clear, for it seems from the context that they came from elsewhere to what we call Ethiopia.

²⁵ ARIOSTO, *The Quest for Eastern Christians* [above note 17], p. 123.

²⁶ *Ibid.*, pp. 108-109. Of interest is his note about the warning he received not to speak with Muslims and Jews in order not to reveal his Spanish origin. The reason is that the Muslims hated the Spanish for their continuing war with them and hated the Portuguese even more because the King of Portugal had gained control of the spice trade. Rivera offers no specific reason for the Jews' hatred of the Spanish but the Jewish feelings of enmity toward these two peoples are easy to understand, especially for those of Iberian descent.

meant the Ethiopians whom he describes further on as «the black monks». This designation stems, of course, from the name *Habash* or Abyssinia. The journey, and apparently Rivera's writing as well, are precisely in the period of Abraham ha-Levi's literary activity.

It seems plausible to us to posit that the explanation of *Sultan Bati* is King of the *Abexis-Abassi-Hauasi*, i. e., of the Habashis. It might even be that this is the original meaning of the designation *Abechi* that was attached to Prester

John. If that is so, this would corroborate the information transmitted to us by R. Abraham ha-Levi. His letters should not be read only as very enthusiastic messianic propaganda, nor even as out and out literary-folkloristic material, but as a source of historical significance²⁷.

Abraham Gross
Ben-Gurion University of the Negev
P. O. B. 653, Beer Sheva, 84105 ISRAEL
e-mail: agross@bgumail.bgu.ac.il

SUMMARY

The interest in the ideal Christian kingdom of Prester John, originating in the 12th century, reached its heights in the second half of the 15th, and in the first quarter of the 16th century. This had to do with the fear of European Christendom from the Ottomans and the better connections with Ethiopia which was identified as that legendary kingdom. Soaring Jewish messianic expectations in that period heightened a parallel interest in the Ten Lost Tribes, widely believed to live in the same area. This paper tries to illustrate the benefit of familiarity with both Christian and Jewish relevant sources. A Hebrew source informs us that Prester John is called *Sultan Bati*, an appellation unknown to us from any Christian source. The meaning of this name is discussed and solution is offered on the basis of Christian travelling literature. *Inter alia*, we discuss Hebrew sources referring to «baptism by fire», a topic of great interest in Europe during the period under analysis.

KEYWORDS: Prester John; Ethiopia; Ten Tribes.

²⁷ See: GROSS, The Ten Tribes [above, note 12], p. 19, note 49. Finally, a comment about another suggestion. In a letter from 24.6.89, Professor Charles Bekingham, the expert on Ethiopia and Prester John, suggested the following explanation: "I have not met with Sultan Bati. Not knowing the context I can only speculate tentatively that Batu, son of Jochi and grandson of Chinggis Khan, may be meant. It is true that he was no Christian, but his son Sartaq was thought to

have been converted, and there were constant reports in Europe of the conversions of Mongol princes, encouraged by the Mongol practice of calling for the prayers of priests of all and any religion in the hope that one at least might prove effective." This suggestion seems to us to be far-fetched and implausible because of the chronological gap between *Batu* of the 14th century and *Bati* of the 16th century, when we hear of this appellation for the first time.

L'OPERA ŠEMEN HA-ṬOV E ZEḠAN AHARON DEI RABBINI RAGUSINI ŠELOMOH OHEV
E DEL NIPOTE AHARON BEN DAWID HA-KOHEN, VENEZIA 1657*

Nel convegno di due anni fa, celebrato in questa stessa sede nell'agosto del 1998, ho parlato della menzione di Ragusa-Dubrovnik nei manoscritti ebraici e della vicenda di Isacco Yešurun, accusato di aver ucciso una ragazza cristiana a Ragusa nel 1622, esaminandone il resoconto che ne dà Aharon ben Dawid ha-Kohen, rabbino di Ragusa nel *Ma'aseh Yešurun* posto in appendice all'opera *Šemen ha-ṭov e Zeḡan Aharon*, da lui preparata per la stampa e apparsa postuma a Venezia nel 1657, un anno dopo la sua morte¹. Quest'anno vorrei esaminare questa stessa opera, nella quale il rabbino ragusino riordinò per la stampa oltre ai suoi commenti biblici e talmudici, anche gli appunti che egli aveva preso ascoltando le interpretazioni bibliche nelle *derašot* tenute nei sabati da suo nonno, nonché maestro e predecessore come rabbino di Ragusa, Šelomoh Ohev.

Ho potuto esaminare uno degli esemplari dell'opera conservati a Gerusalemme presso la Jewish National and University Library. Vorrei darne una breve descrizione e desumerne alcune interessanti notizie storiche ricavate dalle introduzioni. Rimando un esame più approfondito del contenuto a una prossima occasione.

Le prefazioni e introduzioni all'opera

Vediamo quanto lo stampatore ha scritto per esteso nel titolo posto nel frontespizio:

«Libro Šemen ha-ṭov 'al ha-roš še-yored 'al ha-zaqen, zeḡan Aharon (Sal. 133,2) nel quale sono state riunite e composte insieme due opere piene dello splen-

dore di segreti profondi, antichi e dolci che emanano splendore, e nuove interpretazioni e midrašim dei santi che sono nel mondo. Essi sono gli eroi, nobili personaggi dell'eccellenza del Rav pio, cabbalista fedele (*ha-Rav he-ḥasid u-mequbbal ha-ne'eman*), il maestro Šelomoh Ohev puro di cuore, il suo ricordo sia nella vita del mondo avvenire, e l'inviato di Dio che gli sta dinanzi, suo nipote da lui amato e allievo carissimo il Rav integro, pio e umile, Rav Aharon ha-Kohen il ricordo del giusto e del santo sia in benedizione; essi sono saggi, pieni di sapienza, integri e puri, abitano nelle altezze e insieme sono integri tutti e due nelle soavità.

Stampato a Venezia, la lodata, nell'anno *Ha-Šemen ha-ṭov* (5417 = 1567). Corretto con eccezionale attenzione dagli integri rabbini ricordati nell'introduzione. Appresso l'Illustriss(ima) ed eccell(entissima) commissaria Vendramina. Per Antonio Rizzini.

Con licentia De superiori».

L'opera inizia con una introduzione in rime baciata dell'autore Aharon ha-Kohen, che – come abbiamo detto – è anche il curatore dei commenti biblici e talmudici del nonno. Essa si apre con queste parole: *Haqdamat ma'alat ha-Rav ha-Meḥabber Ba'al Zeḡan Aharon*. In essa Aharon ha-Kohen riferisce di aver fatto una raccolta di quanto hanno detto i sapienti, dai tempi della *Mišnah* con una scelta di *midrašim* di vario tipo e delle interpretazioni di vari esegeti. L'autore afferma di aver percepito di fronte a tutti i grandi saggi un senso di inferiorità nel porsi accanto a tali personaggi, di fronte ai quali sarebbe opportuno il silenzio. È infatti preso dal timore di scrivere delle parole che potrebbero essere non ben capite. Terrà sempre conto di questo e a ciò farà attenzione.

* Testo inedito della relazione tenuta dall'autore al convegno internazionale *Social and Cultural History of the Jews on the Eastern Adriatic Coast in the 17th century*, svoltosi a Ragusa-Dubrovnik (Croazia) nei giorni 27-30 agosto 2000.

¹ Non venendo pubblicati gli atti di questi convegni, ho presentato questo mio studio in altra sede, per cui

vedi: M. PERANI, *Un'accusa di omicidio rituale contro gli ebrei di Ragusa-Dubrovnik nel 1622: Il Ma'aseh Yeshurun di Aharon ben David ha-Kohen, Venezia 1657*, in *Ebraismo e antisemitismo*, Atti del convegno organizzato dal Centro Interdipartimentale di Studi sull'Ebraismo e il Cristianesimo (CISEC) dell'Università di Bologna, Bologna 11 febbraio 1999, «Annali di Storia dell'Esegesi» 16/2 (1999), pp. 403-432.

Quindi riferisce di suo nonno e maestro Šelomoh Ohev, il quale è sempre menzionato come «Il cabbalista e il pio, il mio maestro e mio nonno» (*Ha-Rav he-ḥasid ha-mequbbal mori ziqni*). L'autore prosegue riportando quanto il nonno soleva affermare. Egli diceva che i discepoli dei saggi sono chiamati costruttori, secondo le parole dello *Zohar* nelle sezioni di ogni sabato e festa: tutti quelli che si occupano dello studio, sia i grandi che i piccoli costruiscono sempre qualcosa di nuovo, purché abbiano l'intenzione rivolta verso il cielo. Ancora diceva che le interpretazioni vere appartengono a Dio. L'autore prosegue osservando che, siccome di questi tempi si tende a dimenticare facilmente il patrimonio spirituale dei padri, ha pensato di mettere i suoi commenti e quelli del nonno per iscritto, affinché restino come testimonianza per le generazioni dei figli. Non c'è *midraš* senza innovazione (*ḥidduš*) e colui che si astiene dallo scrivere le cose che ha imparato commette un peccato. «Questa – osserva Aharon ha-Kohen – non è che una piccola parte delle parole del maestro cabbalista mio nonno, il quale bene predicava e metteva in pratica. Le sue parole erano illuminanti per tutti. Ha elargito il suo insegnamento senza la ricerca del guadagno, solo spinto dal timore di Dio». L'autore annota ancora la morte dei suoi due maestri: «Allor quando (mio nonno) è stato chiamato nella *yesivah* dell'alto davanti al Forte dei forti, e dopo di lui il Rabbi pio Peraḥyak Formon, anche lui mio illustre maestro». Egli afferma che questi sono stati i due maestri sue corone. «Io sono sazio di amarezze sono rimasto solo, giovane e ignorante, ma la loro sapienza mi è stata di aiuto e tutto quello che so l'ho imparato da loro». A questo punto cita suo padre, Dawid ha-Kohen, affermando che anch'egli gli è stato molto di aiuto, cercando di dargli una buona educazione affinché non dimenticasse gli insegnamenti dei maestri. Quindi, sempre in rima, prosegue con queste parole:

«L'aiuto più grande l'ho avuto da Dio che apre gli occhi ai ciechi. Non mi sono mai scostato dal terreno della *halakah*. Ho studiato e insegnato ogni settimana e nelle feste la *Torah* e parole di morale, ponendomi

come scopo di scoprire i vari significati della *Torah*, seguendo l'insegnamento di mio nonno di mettere per iscritto queste cose giorno per giorno. E ho messo per iscritto tutte le nuove interpretazioni che mi capitavano e quelle ai miei occhi più giuste le ho scritte senza introduzioni per evitare il fastidio del lettore. Solo dopo ho pensato di scrivere un'introduzione offrendola all'editore».

Ha chiamato quest'opera *Šemen ha-tov* perché l'olio dell'unzione del suo Dio è stato versato sul suo capo. Afferma di aver scritto solo una goccia del mare degli insegnamenti del nonno. Ai suoi commenti, invece, Aharon, ha dato il nome di *Zeḡan Aharon* poiché questo è quanto acquistò Aronne (con un gioco di parole fra il titolo e la frase: *Ki zeh še-qanah Aharon*). L'autore conclude la sua lunga *haqdamah* in rima affermando che tutto quello che ha detto l'ha detto a nome di suo nonno. Ha scritto solo quello che Dio gli ha indicato, mentre non ha voluto tener conto di quanto è stato stampato dopo la morte del nonno.

Per quanto riguarda il Rabbino Peraḥya Formon, indicato da Aharon ha-Kohen come suo secondo maestro accanto al nonno, nell'Archivio Storico di Dubrovnik si trovano molti atti vergati di sua mano. Sappiamo che fu rabbino nella libera Repubblica ragusana dopo Šelomoh Ohev, nonno di Aharon ha-Kohen, di cui fu predecessore in questa carica. Formon rivestì anche il ruolo di traduttore ufficiale di atti dall'ebraico. Forse, se la lettura Formon è una variante di Pirmon (le consonanti ebraiche sono uguali), è possibile che il maestro di Aharon sia un discendente di quello Yosef Pirmon vissuto a Lepanto-Naupaktos nel sec. XVI, menzionato nella *Encyclopaedia Judaica* per aver cercato di fondere le tre comunità romaniota, spagnola e siciliana², e il cui nome ricorre due volte in responsi di maestri del sec. XVI (rispettivamente in quelli di Rabbi Mošeh Trani attivo in Terra Santa, e di Rabbi Šemu'el ben Mošeh Di Medina vissuto a Salonico) e una volta in quelli di Rabbi Nissim Ḥayyim Mošeh Mizraḥi, vissuto in Terra Santa nel sec. XVIII³. Mo torniamo alla nostra opera.

² Vedi S. MARCUS, s.v. *Naupaktos*, in *Encyclopaedia Judaica*, CD-Rom Edition, Jerusalem 1997.

³ Vedi il CD-Rom *Responsa*, della Bar-Ilan University.

Dopo l'introduzione dell'autore, segue una seconda *Introduzione di sua eccellenza il primo correttore*, Ya'aqov ben Mošeh ha-Lewi Yuzvil. Da essa veniamo a conoscere alcune notizie interessanti. La sua introduzione è strutturata come un commento al *Salmo* che parla della bellezza dello stare insieme dei fratelli, da cui sono tratti i titoli delle due opere presentate. Quanto è bello che stiano insieme le due opere *Šemen ha-ṭov* e *Zeqan Aharon*! Egli, poi, esalta chi ha dato denaro per la stampa del volume, ossia alcuni rabbini della Terra Santa che hanno pagato in buona parte le spese lasciando che quanto ancora mancava fosse completato dalla raccolta di offerte. Tra le persone a cui va il più grande merito egli menziona il grande maestro da tutti ben voluto Yosef Baruk (che verremo a sapere essere il genero dell'autore), Refa'el ha-Kohen, Dawid Franco e i suoi fratelli e nipoti. Alcuni hanno prenotato copie del libro, la cui giustizia si diffonderà su Sion come la rugiada sui monti di Sion. Veniamo a sapere che Aharon ha-Kohen era stato compagno di studi del correttore durante la sua formazione a Venezia, città che aveva lasciato in occasione della peste, per tornare alla natia Ragusa, e che aveva finanziato con una somma consistente la stampa dell'opera. Siamo anche informati che l'autore faceva il copista di rotoli del *Pentateuco*. Ma ascoltiamo le sue parole:

«La voce della generazione si sente nella nostra terra, la comunità di Venezia, per l'opera del grande maestro Aharon ha-Kohen... tutti sono testimoni della sua grandezza e della sua generosità, poiché ha dato di tasca sua una grossa cifra. Gli sono molto grato e con lui abbiamo studiato nell'importante *yešivah* della comunità levantina. E quando è scoppiata la pestilenza (del 1630) se n'è andato tornando alla sua terra e alla sua patria dove era amato e stimato e ha continuato a insegnare. Ha fatto anche lo scriba mettendo per iscritto dei *Sifre Torah*. Poi Dio l'ha chiamato ed è morto andando a risiedere con i giusti. Anche se ognuno ha forza sufficiente, è bello stare insieme. Trovi sempre chi solleva il tuo capo come l'olio buono sul capo. Dove la parola del re e il suo decreto correge. Il giovane Ya'aqov ben Mošeh ha-Levi Yuzvil».

Segue anche una terza *introduzione del secondo correttore*, Mošeh ben Mordekay Zacuto. Le uniche informazioni che ci dà è di aver avuto il merito di imparare una delle sentenze dell'autore a proposito della scrittura del *Sefer Torah*. Egli, giocando sul valore numerico del

termine *ulivo*, si compiace che questa opera appaia nell'anno *zayit* ossia 5417 equivalente all'anno cristiano 1657.

Infine compare una presentazione dello stampatore Venturin Ben Dawid, parente del genere dell'autore, che riporto per esteso:

«Le ragioni che mi hanno indotto a stampare quest'opera così importante sono due: una è la qualità e l'integrità del libro per se stesso e la seconda è che l'autore del *Zeqan Aharon* ha dato incarico per il suo spirito generoso di stampare i libri a sue spese. Il marito della sorella della madre di mia moglie si è dato molto da fare ed io gli sono debitore, perché si è intensamente occupato, sorvegliando tutti coloro che sovrintendevano al lavoro, perché il libro uscisse il più perfetto possibile e bello di aspetto.

Soprattutto mi ha colpito il fatto che io ho avuto l'ordine di essere molto attento nel mio lavoro. Va ricordato il saggio Yosef Baruk, sposo del re, marito della figlia di Aharon ha-Kohen l'autore del libro, mio parente del quale mi vanto. Era sempre presente al lavoro e continuava ad insistere perché io curassi molto l'opera di stampa. Io dichiaro, e il mio testimone è nel cielo, che ho affrontato questo lavoro con tutte le mie forze. Tutto ho fatto a suo tempo, ho separato il grano dalla pula e non ho omesso niente, confidando in Dio. Ogni studioso può confermare che ho lavorato con grande fedeltà. In grazia di questo possiamo tutti conoscere Dio e venga il liberatore. L'opera è stata completata il giorno 17 del mese di Menaḥem (Av) dell'anno 1657. Come nipote e parente dell'autore sopra ricordato io che sovrintendo alla stampa, il giovane Venturin ben Dawid».

Struttura dell'opera

L'opera è strutturata intrecciando i commenti del nonno Šelomoh Ohev, indicati col nome di *Šemen ha-ṭov*, con quelli del nipote Aharon ben Dawid ha-Kohen, riportati col titolo di *Zeqan Aharon*. Normalmente i primi precedono i secondi. La presentazione segue la divisione delle sezioni settimanali della lettura della *Torah*. Dopo la fine dell'ultima *paraša* del Pentateuco *We-zot ha-berakah*, compaiono brevi commenti dei due autori alle quattro *Megillot* di *Cantico*, *Lamentazioni*, *Qohelet* ed *Ester*. Seguono Giosuè, *Samuele*, *Re* e quindi i profeti. Tra questi compaiono commenti ai libri di: *Isaia*, *Geremia*, *Osea*, *Abacuc*, *Zaccaria* e *Malachia*, in genere assai brevi. Seguono poi, sempre in parallelo, i commenti a: *Salmi*, *Proverbi*, *Giobbe*, *Daniele* e *Cro-*

nache. A questo punto iniziano i commenti dell'autore del *Zeqan Aharon* a vari trattati del *Talmud babilonese* e dello *Yerušalmi*. Quelli commentati sono: *Berakot* (con un'appendice su *Berakot* dello *Yerušalmi*), *Šabbat*, *'Eruvin*, *Yoma*, *Sukkah*, *Roš ha-Šanah*, *Mo'ed qāṭan*, *Ḥagigah*, *Yevamot*, *Ketubbot*, *Nedarim*, *Soṭah*, *Bava qama*, *Bava batra*, *Sanhedrin*, *'Avodah zarah* e *Avot*. Quindi vengono, sempre di Aharon ha-Kohen, osservazioni sui *midrašim* dello *Yalqut* a passi biblici, su quelli del *Midraš Ḥazita* ai cinque rotoli, del *Midraš Haggadah* e, infine all'ufficio delle preghiere per il Capodanno.

Troviamo, a questo punto, un poema a brevi strofe di tre versi tutti con la stessa rima finale, seguito da un altro poema in rima a strofe di quattro righe, il cui acrostico dà *Aharon ha-qāṭan ben Rabbi Dawid Ha-Kohen Ḥizqu*, ossia «Aharon il piccolo figlio di Rabbi Dawid ha-Kohen, siano forti!».

A questo punto, e siamo ormai quasi alla fine dell'opera, vengono presentati dei *Liqqūṭe remazim, we-sodot u-derušim mefuzarim le-ha-Rav Šelomoh Ohev ba'al Šemen ha-Ṭov*, ossia: Raccolte di allusioni, segreti e interpretazioni midrašiche sparse di Rabbi Šelomoh Ohev, autore dell'opera *Šemen ha-Ṭov*: essi occupano due fogli per complessive tre pagine dalla 147v. alla 148v.

Troviamo finalmente il resoconto della vicenda occorsa nel 1622 a Ragusa con l'accusa di infanticidio contro Isacco Yešurun⁴, che occupa i fogli ancora segnati come 147 e 148 (ciò è dovuto probabilmente ad un errore di foliazione che ripete due volte le pagine 147 e 148).

L'ultima parte dell'opera è costituita da un lunghissimo inno in rima, composto da ben 94 strofe di quattro righe ciascuna, suddivise a gruppi in cui le lettere iniziali della prima riga danno vari acrostici, indicati in maniera esplicita all'inizio di ciascun gruppo. Tutte le strofe sono di quattro versi dei quali i primi tre sempre con la stessa rima, mentre il quarto verso in tutte le

94 strofe termina con *li*, ossia «a me». Le iniziali della prima riga delle prime 12 strofe formano l'acrostico preso dal *Salmo* 51,17: *Adonay šefatai tiftah*, «Signore, apri le mie labbra»; le successive 22 strofe danno come acrostico l'alfabeto ebraico dalla *alef* alla *tav*, e così pure le successive 22, in cui però l'acrostico alfabetico va, in ordine inverso, dalla *tav* alla *alef*. Le successive 12 strofe danno come acrostico: *En ke-El Yešurun*, ossia: «Non c'è dio come il Dio di Yešurun»; le successive 12 strofe danno come acrostico il nome dell'autore: *Ani Aharon ha-Kohen*, ossia «Io sono Aharon ha-Kohen», mentre, infine, le ultime 14 strofe danno l'acrostico: *Qaṭonti mi-kol he-ḥasidim*, ossia «Sono il più piccolo di tutti i pii».

I. A. Kaznacic curò la pubblicazione della versione italiana del resoconto del processo di Isacco Yešurun eseguita da un non meglio identificato signor G. B., forse Giuseppe Basevi⁵, a cui aggiunse in appendice anche la versione italiana del nostro inno che celebra la miracolosa vicenda, osservando che esso viene recitato nella sinagoga di Ragusa ogni anno nel secondo sabato del mese di Ṭevet⁶. Il curatore afferma che la versione italiana dell'inno di ringraziamento – in realtà abbastanza libera – è stata fatta da un «cortese e coltissimo israelita di Spalato». Kaznacic aggiunge alla fine del suo quasi introvabile volumetto – di cui ho potuto consultare la copia conservata presso la Jewish National and University Library di Gerusalemme – anche una interessante scelta di documenti relativi agli atti processuali conservati nell'archivio di Ragusa. Egli in una nota informa anche che il racconto del processo di Isacco Yešurun venne tradotto per la prima volta in italiano nel 1754 da un non meglio identificato personaggio di cui fornisce solo le iniziali R. D. V. M. «a Venezia, coll'assistenza e coll'aiuto del Venerando Raffaele Coen, rabbino di grande fama, nipote dell'autore ed avo del traduttore, il quale la dedicò al suo amorevolissimo cugino, l'illustrissimo ed eccellentissimo

⁴ Ho pubblicato una versione italiana di questo testo nel mio articolo citato alla nota 1.

⁵ Daniele Nissim, in una e-mail del 6/4/02 da Ramat Aviv, Israele, mi scrive: «Azzardo l'ipotesi che G.B. e il cortese e coltissimo israelita di Spalato o uno dei due sia Giuseppe Basevi, padovano, Rabbino prima a Sabbioneta poi per molti anni a Spalato e dal 1880 a Padova, dopo la morte di Viterbi nel 1879. Morì nel

1884. Tra le sue traduzioni la più famosa e quella del Formulario delle preghiere di rito italiano per *Roš ha-šanah* e *Yom ha-kippurim* (Padova 1881)».

⁶ AARON B. DAVID HA-KOHN, *Il Processo di Isach Jeshurun israelita di Ragusa nel 1622* pubblicato da I. A. KAZNACIC, (Dalla Biblioteca storica della Dalmazia, Monografie I), Ragusa, Tipografia Editrice di Giuseppe Fiori, 1882.

signor *Samuele Semaja Pappo*, magnifico rabbino nella città di Ancona. Li 13 Tebet 5514 (26 dicembre 1754)». Ma Kaznacic non riuscì a venire in possesso di questa prima traduzione italiana settecentesca del *Ma'aseh Yešurun* e, come lui, nemmeno io per il momento sono riuscito a reperirla.

L'opera si chiude con degli utili indici che rimandano alle pagine in cui ricorrono versetti biblici della *Torah*, dei *Nevi'im* e dei *Ketuvim*, detti dei Saggi del *Talmud*, dal *Midraš rabbah* e di altri testi rabbinici. L'ultimo indice riguarda i passi dove sono presenti spiegazioni del significato (*ta'am*), allusioni (*remazim*), segreti (*sodot*) e altri argomenti trattati.

I fogli sono numerati con lettere ebraiche stampate fino a 151, sempre solo nel *recto*. I fogli degli indici, da 152 a 156 r-v non sono numerati a stampa, ma nell'esemplare della JNUL sono aggiunti a matita in una grafia corsiva recente.

Nell'ultima pagina compare ancora un *colophon*, dove si ripete la data di completamento della stampa del libro, durata sei mesi, e terminata il giorno 17 del mese di Menaḥem (Av) dell'anno 1657.

Qualche saggio dell'esegesi degli autori

Vorrei ora concludere questa mia analisi dell'opera, che voleva intenzionalmente essere più formale e descrittiva che di contenuto, non senza offrire almeno qualche breve esempio del tipo di esegesi dei due autori. Il curatore, che sistemò i commenti del nonno, espone il commento *Šemen ha-ṭov* di Šelomoh Ohev iniziando da *Genesi*. L'interpretazione dell'autore si apre chiedendosi perché il testo inizi dicendo «In principio Dio creò» e non invece «Dio creò in principio». La risposta del rabbino ragusino è che Dio rimane per noi nascosto e sconosciuto nella sua essenza e nella sua intima natura; noi possiamo conoscerlo solo attraverso le sue opere. Quindi l'opera della creazione (*bara*) viene prima del soggetto *Elohim*, perché solo a partire da essa noi lo possiamo conoscere. Dopo aver citato l'interpretazione dei saggi, Šelomoh Ohev così prosegue: «A me pare a questo proposito che il Santo, egli sia benedetto, non sia conoscibile dal punto di vista della sua essenza, poiché la sua intima essenza non è da noi raggiungibile essendo

nascosta ... egli non è per noi conoscibile se non in base alla sue opere». Alla fine del commento alla *parashah* di *Be-re'shit*, Šelomoh Ohev cita anche il *Pardes Rimmonim* del cabbalista di origine sefardita Mošeh Cordovero (1522-1570) ed anche il *Sefer ha-Zohar*.

Aharon ha-Kohen, invece, inizia il suo commento a *Genesi* citando un passo del *Genesi rabbah*. Suo nonno spesso riporta vari sensi distinti di un testo: il senso mistico è introdotto dalla formula classica '*al derek ha-emet*, mentre il senso letterale è introdotto dall'espressione '*al derek ha-pešaṭ*' (ad es. nel commento alla *parashah* di *Šemot* f. 23r e inizio del commento a *Giobbe*, f. 124v).

Di chiara impostazione cabbalistica è l'inizio del commento del *Šemen ha-ṭov* al *Cantico dei cantici*. Il suo autore nota come i tre libri attribuiti a Salomone, *Cantico*, *Qohelet* e *Proverbi*, trattino tutti della sapienza; in particolare, sulla scorta dello *Zohar*, egli afferma che ciascuno di essi corrisponde ad una delle tre emanazioni divine: il *Cantico* a *Hokmah*, il *Qohelet* a *Tevunah* ed i *Proverbi* a *Da'at*. Questi tre libri di Salomone corrispondono anche ai tre padri del mondo: il *Cantico*, che parla solo di amore, corrisponde ad *Abramo* ed alla *sefirah Hesed*; il *Qohelet*, che parla del giudizio e del timore di Dio, corrisponde ad *Isacco* ed alla *sefirah Gevurah*; infine, i *Proverbi*, in cui Salomone si definisce re d'Israele, corrispondono a *Giacobbe* ed alla *sefirah Tif'eret*. Infatti, conclude il commentatore: «Il *Cantico dei cantici* è santissimo ed esso è tutto costituito da un insieme di segreti (*sodot*) tra i segreti della *Torah*. Siccome esso tratta della brama dell'amato da parte dell'amata, non è opportuno che in esso Dio sia menzionato col suo nome proprio».

Le due opere meriterebbero certo un esame assai più dettagliato. Nel complesso, comunque, hanno tutte e due il carattere di appunti presi dalle omelie tenute dal nonno dell'autore e dall'autore stesso nei sabati e nelle feste. La natura originaria di appunti preparati per la *derasah* da tenere nella sinagoga di Ragusa, sistemati dopo averla ascoltata, rimane chiaramente rilevabile.

Nel complesso mi pare che si tratti nella maggior parte di commenti compilativi, dove la parte originale o creativa è assai scarsa. Appare anche chiaramente che il nonno Šelomoh Ohev

aveva una maggiore conoscenza dei testi cabbalistici, da lui citati con più frequenza di quanto non faccia il nipote.

È comunque di grande interesse che lo studio e l'indagine esegetica dei due rabbini ragusini, finalizzati nella loro prima istanza al commento delle *parašot* settimanali ma frutto di anni e anni di impegno e fatica, abbiano potuto essere tramandati alle generazioni grazie alla stampa di esse preparata da Aharon ha-Kohen. Certamente questa impresa tipografica ha potuto essere realizzata grazie agli stretti rapporti che intercorrevano fra Ragusa e Venezia, e anche per il fatto che Aharon aveva fatto i suoi studi nella città lagunare, dove aveva diverse conoscenze importanti. I commenti biblici dei due rabbini ragusini sono anche mirabilmente coronati in appendice dal racconto della vicenda di Isacco Yešurun, che scosse per anni la comunità ebraica di Ragusa, ma

alla fine per il miracoloso intervento divino, si trasformò in una tra le *Nifla'ot gedolot* compiute da Dio a favore del suo popolo che abitava nella prospera cittadina della costa adriatica orientale. Aharon ha-Kohen sentì il dovere di mettere a conoscenza tutti i figli d'Israele sparsi per il mondo di questa vicenda al tempo stesso tragica e gloriosa, che dimostrava alla fede di questa piccola comunità della costa adriatica orientale – vera perla del Mediterraneo e piccola Venezia per le sue splendide architetture in marmi bianchi – come *En ke-El Yešurun*, «Non c'è dio come il Dio di Yešurun!».

Mauro Perani

Dip.to di Conservazione dei Beni Culturali,
Università di Bologna, sede di Ravenna,
via Degli Ariani 1, I-48100 RA
e-mail: perani@spbo.unibo.it

SUMMARY

This article deals with the works *Šemen ha-ṭov* and *Zeqan Aharon*, composed by Aharon ben Dawid ha-Kohen, Rabbi in Ragusa-Dubrovnik in the 17th century, the author as well of the story known as *Ma'aseh Yešurun*, published as an appendix at the end of the cited book. The first work contains the commentaries on the Bible and the Talmud by Aharon, while the second one the biblical, midrashic and kabbalistic *Hiddušim* of his grandfather and predecessor as Rabbi in Ragusa Šelomoh Ohev. The last work was also compiled by Aharon, who took some notes during Šelomoh Ohev *derašot* delivered in the synagogue on the Sabbaths. The prefaces and introductions to the work by the printer and the editor are examined, together with its literary structure. Few examples of the exegesis carried out by Aharon ha-Kohen and Šelomoh Ohev are given, pointing out the deep knowledge of kabbalistic works of the latter.

KEYWORDS: Ragusa-Dubrovnik in 17th c.; *Šemen ha-ṭov* and *Zeqan Aharon*; Aharon ben Dawid ha-Kohen.

IL CIMITERO EBRAICO DI LUGO E LE SUE ANTICHE LAPIDI

In memoria di mia madre, Signora Rahel Fiorella Amadei Marach Z.L., che ha dedicato anni della sua vita alla salvaguardia storica di questo cimitero, scomparsa prematuramente nello Yom Kippur del 5761

Un prezioso tassello del mosaico per la compilazione di una storia degli ebrei a Lugo in età medievale e rinascimentale è costituito dall'unica testimonianza ancora tuttora visibile, il cimitero, la cui ricchezza e peculiarità risiede nella presenza di antiche pietre tombali che mai come ora hanno assunto tanta importanza per il contributo storico e letterario che esse forniscono¹.

¹ Nell'ambito di un ampio programma di riscoperta e di valorizzazione della storia e delle tradizioni della città di Lugo, l'interesse per il passato della comunità ebraica in tutte le sue espressioni è ormai un dato di fatto; oltre alle numerose iniziative delle istituzioni locali sono molti gli studiosi che nell'ultimo ventennio, sulla base di un primo lavoro pubblicato da Gemma Volli per la Società di Studi Romagnoli nel 1953 e nel 1970, ne hanno ripercorso alcune tappe, anche se, come più volte è stato ribadito, una storia organica è ancora tutta da costruire. Per le fonti bibliografiche aggiornate al 1987 si rimanda a *Cultura ebraica in Emilia Romagna*, a cura di M.S. BONDONI e G. BUSI, Luisé, Rimini 1987. Altri aggiornamenti bibliografici in: AA.VV., *Ebrei a Lugo. I contratti matrimoniali*, Galeati, Imola 1995. Segnalo anche: M.G. MUZZARELLI, *La Comunità ebraica a Lugo fra Medioevo ed età moderna*, in *Storia di Lugo*, I, Fondazione Cassa di Risparmio di Lugo, Filograf, Forlì 1995, pp. 223-241; A. FERRI, *1930: un caso di oblazione nel ghetto di Lugo: «Romagna Arte e Storia»* 44 (1995), pp. 33-52; A. PIRAZZINI, *La Comunità ebraica a Lugo nel periodo delle legazioni*, in *Storia di Lugo*, II, Fondazione Cassa di Risparmio di Lugo, Faenza 1997, pp. 81-95; I.M. MARACH, *La Comunità ebraica di Lugo sotto gli Estensi. Stato attuale degli studi e nuove prospettive di ricerca: «Materia Giudaica»* 5 (1999), pp. 18-21. Un primo studio sul cimitero e sulle sue lapidi è stato da me compiuto con la preziosa collaborazione di Rav Alberto M. Somekh, che qui ringrazio per la decifrazione e la traduzione

Sono 34 le pietre tombali conservate in questo cimitero tuttora in uso dal 1877, provenienti, secondo la storiografia², confermata dalla loro cronologia, da un precedente luogo di sepoltura, ubicato fuori Porta «Codalonga», documentato solo dal XVII secolo, ma secondo fonti locali esistente già dal XV³. Le lapidi in questione, tutte lastre verticali, con l'eccezione di alcuni cippi, abbracciano cronologicamente un

delle epigrafi. Un lavoro di più ampio respiro, con l'acquisizione di nuove fonti, è in fase di preparazione.

² G. BONOLI, *Storia di Lugo*, Faenza 1732.

³ Esiste un'unica fonte archivistica che lo documenta. Si tratta di una mappa catastale del 1638, conservata all'Archivio Storico Comunale di Lugo, «Catasto Pasolini», in cui si può identificarne abbastanza chiaramente l'ubicazione: un fondo di terreno, chiamato «Bassanigo» situato immediatamente al di fuori dal ghetto. Questo cimitero era di forma rettangolare con i lati maggiori confinanti a nord-ovest con Via De' Ruini e a nord-est con un terreno di proprietà dell'Ospedale di Sant'Antonio, e quelli brevi confinanti invece uno con Via Croce e l'altro ancora con l'Ospedale di Sant'Antonio. Vi era anche una piccola camera mortuaria. Col passare del tempo il campo divenne insufficiente per il grande numero dei membri della Comunità. In seguito nuove esigenze e nuovi problemi resero impossibile la permanenza di un luogo di sepoltura in quella zona della città in cui lo sviluppo del centro urbano rese, fra la prima e la seconda metà del XIX secolo, necessaria la costruzione di una nuova ala dell'ospedale e della ferrovia. Dopo numerosi anni di trattative per trovare un accordo fra la Municipalità lughese e gli ebrei riguardo allo spostamento del cimitero, vincolato da rigide disposizioni di legge, venne infine stabilito che le salme non sarebbero state trasportate ma che necessariamente doveva essere scelta un'altra zona per seppellire i morti. Nel novembre 1866 i Massari della Comunità proposero un luogo in una zona decentrata che fu accettato dalla

arco di tempo che va dalla seconda metà del XVI secolo alla prima metà del XIX; si trovano attualmente collocate a ridosso dei due muri laterali di cinta all'interno del cimitero; a queste, impiantate nel terreno, si può aggiungere, quella del Rabbino Isacco Sinigaglia situata verosimilmente sul luogo di effettiva sepoltura del defunto, importante, anche se relativamente recente (1892), perché si tratta dell'ultima iscrizione interamente in ebraico⁴.

Fra le iscrizioni alcune sono ormai compromesse: il tempo e gli agenti atmosferici infatti hanno causato erosioni alla pietra; di altre è possibile solo una lettura parziale per il cedimento del terreno sottostante che ha determinato un in-terramento della parte inferiore della stele.

Per ciascuna lapide tramite lettura e decifrazione dell'iscrizione si sono potute però ricavare indicazioni biografiche relative al defunto che in alcuni casi si sono state arricchite col reperimento di altre fonti.

Presento ora l'elenco dei nomi e le date di morte dei defunti⁵:

Gentile, moglie di Šelomoh Refa'el Da Fano (5325- 1565)
 Eliševa' Da Fano, moglie di Šelomoh Da Fano (5351-1571)
 Šelomoh (*kislew* 5565-1804) e Raḥel Sinigaglia (*ševaṭ* 5565-1805)
 (unica lapide per marito e moglie)
 Ḥawwah Da Fano (5320- 1560)
 Dawid Sinigaglia (5377-1617)
 Ya'aqov Ḥayyim Finzi (5468-1708)
 Binyamin Refa'el Da Arezzo (5335- 1575)
 Yo'av Refa'el Zalman (5479-1729)
 Šelomoh Dawid Del Vecchio (5343-1583)
 Ḥannah Forlì (5372-1617)

Municipalità, che però accordò l'autorizzazione all'acquisto solo tre anni dopo, con l'impegno di attribuirsi le spese della cinta muraria e della camera mortuaria. Il cimitero fu quindi costruito fra il 1869 e il 1877; le prime sepolture risalgono infatti a questa data. (Archivio Storico Comune di Lugo, Atti Consiglieri, dal 1866 al 1877. Si sono anche consultati alcuni registri dei Verbali della Comunità, dal 1670 al 1759, conservati in microfilm a Gerusalemme nei Central Archives for the History of the Jewish People).

Mošeh Mi-Pesaḥim (5045-1285?, più probabile 5345-1585)
 Refa'el Ḥizqiyah Da Forlì (5352-1592)
 Šabbetay Mašliaḥ Yacchia (5583-1823)
 Laodomia (di cui non si conosce altro)
 Yišḥaq Berekyah Fano (5575-1815)
 Prudenza Šoref, moglie di Ya'aqov Finzi
 (non è leggibile la data)
 Yokebed Resignano (5413-1652)
 Eli'ezer Fano (5339-1579)
 Mošeh Aharon Sinigaglia (5474- 1713)
 Mika'el Avraham Dawid Yacchia (5427-1667)
 Yišḥaq Ytter (5618-1858)
 Sa'adyah Gallico (5615-1855)
 Aḥiqam Yacchia (data non leggibile)
 Yehošua' Yehudah Ṭuvvyah Del Vecchio (5619-1859)
 Zekaryah Yeḥizqiyah Zalman (5460-1700)
 Gedalyah Ha-Rofe' (5608-1848)
 Raḥel Fano (5347-1587)
 Yeḥi'el figlio di Avraham Da Fano (5337-1577)
 Yiśra'el Ḥayyim Zalman (5590-1830)
 Yišḥaq Sinigaglia (5653-1892)

Riporto ora la traduzione di alcune iscrizioni, segnalando alcuni esempi di chiavi di lettura soprattutto per quanto riguarda il largo uso delle sigle impiegate.

Titolature dei defunti:

B.K.M.H.R. = *Ben Kevod Morenu Ha-rav Rabbi* (figlio dell'eccellentissimo nostro maestro il Rabbino)
 K.M.(W.)H.R.(R.) = *Kevod Morenu Ha-rav Rabbi* (l'eccellentissimo nostro maestro il Rabbino)
 K.M.R. = *Kevod Morenu Rabbi* (Sua Eccellenza il Rabbino)

⁴ Isacco Sinigaglia fu l'ultimo rabbino ufficiale della Comunità di Lugo, fino al 1892, anno della sua morte. Dopo di lui si alternarono solo ministri di culto fra cui, ultimo, il figlio Vito, morto nel 1944.

⁵ I cognomi, così come li riporto, seguono la corrispondente traduzione italiana come risulta dalla traslitterazione dall'ebraico, eccetto per alcuni di cui non si riesce a trovare corrispondenza. Per le datazioni fornisco quella ebraica e la corrispondente data del calendario cristiano.

Espressioni di auspicio nei confronti del defunto stesso:

Z.L. = *Zikrono Li-verakah* (il suo ricordo sia in benedizione)

Z.L.Ḥ.H. = *Zikrono Le-ḥayye Ha-‘olam Ha-ba* (il suo ricordo sia per la vita del mondo futuro)

T.N.Ṣ.B.Ḥ. = *Tehi Nafšo Ṣerurah Bi-ṣeror Ha-ḥayyim* (sia la sua anima legata nel vincolo della vita)

Una prima analisi delle iscrizioni ha permesso di tracciare, seppure parzialmente, un quadro di grande interesse sia dal punto di vista storico, sia da quello filologico.

Alcune iscrizioni presentano semplicemente il nome del defunto, la data di morte ed eventuali titoli ed eulogie, in una prosa piana e formale; altre invece riportano vere e proprie composizioni poetiche (*piyyuṭim*) in onore e in memoria dello scomparso, con caratteristiche stilistiche ben delineabili.

Si tratta di elegie funebri della lunghezza media di 8-12 versi in cui, accanto al rimpianto per la morte della persona e in generale per la caducità della vita umana, vengono espressi motivi di lode per il defunto, per la sua devozione, per la sua generosità verso il prossimo e soprattutto per la sua incrollabile fede nella futura resurrezione. Nelle composizioni lughesi sono preferite di gran lunga le citazioni dai libri biblici di contenuto sapienziale (*Salmi, Proverbi, Giobbe, Qohelet*), in armonia con il loro contenuto elegiaco e lo sfondo sepolcrale. Notevoli sono sotto questo profilo quelle composizioni in cui l'artificio della citazione biblica nasconde un prezioso gioco di parole sul nome del defunto. Ad esempio, l'iscrizione dedicata ad una certa Laodomia, della quale oggi purtroppo a causa del cedimento del terreno non è possibile conoscere i primi versi, è certamente una piccola opera d'arte:

*Non date requie a Laodomia, chiamate per lei prefiche, affinché levino un lamento:
Ella era Principessa di Nazioni [...] se delle sue Compagne le quattro colline la chiameranno per nome*

Vi è un gioco sull'etimologia greca del nome della scomparsa (che in greco significa «dominatrice di popoli»), proponendo un'elegia che presenta la scomparsa della donna (di cui non conosciamo nessun dato biografico) nei termini in cui

i Profeti d'Israele piangono la caduta di Gerusalemme, denominata «Principessa di Nazioni» nelle *Lamentazioni di Geremia* (1,1).

Nell'iscrizione per il Rabbino Šelomoh Dawid Del Vecchio, egli è chiamato «Corona degli Anziani», espressione derivata dal libro dei *Proverbi* (17,6), qui usata non solo in allusione alla posizione del defunto e quindi giocando sul significato di «Anziano» come nome comune, ma anche sul suo essere glorioso appartenente della famiglia Del Vecchio:

*Il Principe e il preposto fra i Saggi
Corona degli Anziani e Maestro fra le Eccellenze
Anziano, Sapiente e uomo di Dio
Šelomoh Dawid Del Vecchio salito all'Eccelso
il 10 di Adar dell'anno 5343 (1583)*

Nell'epigrafe a Ḥannah Forlì (1617) vi è una sorta di lamento per la scomparsa della donna con l'esclamazione *Ek nafal pur li* («Come è precipitata la mia sorte!»), che riecheggia da un lato un celebre versetto del libro di *Ester* (3,7), dall'altro il cognome della defunta, dal momento che la frase potrebbe essere intesa: «Come è caduta la Forlì!».

Nell'epigrafe a Mošeh Mi-Pesaḥim, datata probabilmente al 1585, la lode al defunto riecheggia un'espressione biblica relativa a Mosè:

Guardate l'uomo nobile, posto in una bara nel luogo dei principi superni. L'uomo Mošeh era molto grande, si chiamava di nome Mi-Pesaḥim. Era giusto ed amava la giustizia con cuore generoso; aveva misericordia del povero. Padre era chiamato per i derelitti e per gli sprovveduti. È andato per la via dei più e dei retti nel mondo degli eterni nell'anno 5045.

Per questa iscrizione è necessario fare alcune considerazioni. La datazione, a una prima lettura, riporta all'anno 1285; si tratterebbe quindi di un esemplare molto raro, anzi unico in Italia⁶. Da un esame più approfondito si nota che, per tipologia e struttura, la lapide rientra in un contesto cinquecentesco ed è molto simile ad altri

⁶ La storiografia, sia locale che ebraica, ritenendo la lapide effettivamente del 1285 ha fatto mille congetture e ipotesi sul personaggio di Mošeh Mi-Pesaḥim. Fra gli altri G. VOLLI, *Storia degli ebrei a Lugo: «Studi Romagnoli»* 4 (1953), pp. 143-183,

esemplari del XVI-XVII secolo. È verosimile pertanto attribuire questa datazione apparentemente così antica a un errore di incisione delle lettere, e collocare pertanto questa lapide all'anno 5345-1585.

Sulle altre iscrizioni sono possibili alcune considerazioni. Fra i nomi decifrati 20 risultano appartenere a uomini, 8 a donne; fra i 20 nomi maschili sono stati individuati numerosi rabbini e alcuni notabili della comunità come Eli'ezer Fano, vissuto nel XVI secolo, persona di cui l'iscrizione rileva l'importanza sociale⁷. Si legge infatti:

Come oro in mezzo a polvere è il suo luogo, davvero l'uomo Eli'ezer con la sua immagine, della famiglia Fano è nobile e il suo nome è noto per la sua bontà e così le sue qualità e il suo carattere (...). I suoi anni dureranno per tutte le generazioni finché verrà l'epoca della sua rinascita e della sua resurrezione.

Altre epigrafi di notabili sono quelle di Šelomoh Sinigaglia, che fu medico all'interno del ghetto (nel XVIII secolo), e di Sa'adyah Gallico, morto nel 1855, di cui l'epigrafe specifica i titoli e le funzioni all'interno della sinagoga: ebbe infatti la carica di Rabbino a Lugo fino al 1835 quando gli subentrò il rabbino Giuseppe Ancona di Ferrara⁸.

Fra questi personaggi appartenenti a gloriose famiglie, di cui ancora oggi le epigrafi

lughesi ci permettono di conoscere l'esistenza, se ne può menzionare ancora qualcuno: Šelomoh David Del Vecchio appartenente a una famiglia con una lunga tradizione rabbinica⁹ e Refa'el Binyamin Da Arezzo, rabbino, morto nel 1575¹⁰.

Queste note porterebbero alla conclusione, in completa assenza di documentazione in merito, che al momento della chiusura del primo cimitero e all'istituzione del secondo, non potendo trasportare tutte le stele, la scelta sarebbe caduta su quelle dei grandi personaggi della storia della comunità che contemporaneamente costituivano esempi di grande rilevanza anche dal punto di vista letterario.

Vorrei fare alcune ultime considerazioni su tre rabbini appartenenti della famiglia Zalman: Zekaryah Yeħizkiyyah (deceduto nel 1700), Yo'av Refa'el (deceduto nel 1729), Yišrael Ĥayyim (deceduto nel 1830). Il ramo di questa famiglia presente a Lugo è possibilmente collegabile a un certo Avraham Šelomoh Zalman (1785-1851), nato in Lituania e trasferitosi in Palestina nel 1811¹¹. Egli lavorò per due anni a Safed come fonditore di metalli. Da qui la trasformazione del cognome Zalman nell'ebraico Šoref, che significa appunto «orefice». Anche il cognome Šoref è peraltro conosciuto a Lugo essendoci una lapide intitolata a una certa Prudenza Šoref, di cui non si conosce la data di morte ma verosimilmente vissuta fra il XVII e il XVIII secolo, essendo moglie di Ya'aqov Finzi, la cui lapide è datata 1708¹².

riporta una ipotesi del Rabbino Isacco Sinigaglia (si tratterebbe di un appunto da lui lasciato, ora irreperibile), che identificava questo personaggio in un certo Mosè Pascali Da Reggio, appartenente alla famiglia Castelfranco che avrebbe portato in ebraico l'appellativo Mi-Pesaħim. Al momento non esiste nessun tipo di documentazione che possa dare un'identificazione precisa a questo defunto. Il cognome Pesah ricorre però a Lugo ed è documentato da una *ketubbah* lughese del 1786, ora conservata in California. Si tratta del matrimonio di Berakah (o Berukah) del fu Refa'el Pesah con Mordekay, figlio del fu Yosef Del Vecchio. Potrebbe trattarsi della stessa famiglia. cf. *Ebrei a Lugo. Contratti matrimoniali* cit., p. 48.

⁷ VOLLI, *Storia* cit., p. 173.

⁸ A. PESARO nel «Vessillo israelitico» 29 (1881), pp. 234-236, 267-269.

⁹ M. MORTARA, *Indice alfabetico dei Rabbini e degli scrittori israeliti*, Padova 1886, p. 34.

¹⁰ Cfr. da ultimo VOLLI, *Storia* cit., p. 170.

¹¹ U. CASSUTO, *Le Comunità ebraiche d'Italia. Lugo*, «Settimana israelitica» 1472 (1913), p. 2.

¹² La documentazione archivistica rimanda alla figura di Giacobbe, figlio di Giuseppe Finzi, il cui matrimonio con Prudenza di Michele de Micheli da Ancona risale al 1670; si nota una discrepanza fra il cognome riportato dalla fonte archivistica e quello della lapide. Per le fonti archivistiche si rimanda a: Archivio di Stato di Ravenna, Notarile di Lugo, notaio Valvassori Michele; vedere anche A. PIRAZZINI, *Joseph di Abramo Finzi ebreo, bottegaio a Lugo*: «Romagna Arte e Storia» 22 (1988), pp. 41-52.

Concludo con la traduzione di quella che io ritengo essere una fra le più belle poesie di tutte queste iscrizioni, dedicata a Dawid Sinigaglia deceduto nel 1617:

Attinge l'acqua dagli abissi, ha una bella dimora nei cieli, ha chiuso il suo corpo qui nella terra, la sua anima è nel registro dei giusti, leveranno la voce i poveri e gli oppressi, tanto si è elevato nutrendo i desolati. In un luogo di

*gran bene ha eletto il suo trono. Splenderà la sua luce là come i fulmini.
Il suo riposo è nell'Eden con le delizie a ricompensa dell'osservanza dei precetti.*

Ines Miriam Marach
via Zaccherini Alvisi, 6
I-40138 Bologna
e-mail: inesmiriam@interfree.it

SUMMARY

This paper presents a research conducted on the Jewish cemetery of Lugo. The peculiarity of this cemetery is a specimen of forty gravestones originating from a previous burial area, used until the second half of the 19th century. The gravestones date from the 16th to the 18th century. Their importance mainly rests upon the *piyyuṭim* to the memory of the deceased, found in the inscriptions.

KEYWORDS: Jewish cemetery; Lugo; 16th-18th century; Funerary *piyyuṭim*.



Fig. 1 – Lugo, cimitero ebraico; lapide sepolcrale di Šelomoh Dawid Del Vecchio (m. 1583).



Fig. 2 – Lugo, cimitero ebraico; lapide sepolcrale di Hannah Forli (m. 1617).



Fig. 3 – Lugo, cimitero ebraico; lapide sepolcrale Mošeh Mi-Pesahim (m. 1285?, *sed* 1585).

«IL VESSILLO ISRAELITICO»
UN VESSILLO AI VENTI DI UN'EPOCA TRA OTTO E NOVECENTO

Questo studio è parte di un percorso nella storia del giornalismo ebraico italiano ed è in continuazione del primo sguardo generale, dato l'anno scorso, a «Il Vessillo Israelitico»¹, che si pubblicò in Casale Monferrato dal 1875 al 1922, in continuazione de «L'Educatore Israelita», pubblicato a Vercelli dal 1853 al 1874². Lì ho riabilitato il «Vessillo» dal severo giudizio di Attilio Milano, al quale più o meno corrisponde una diffusa rappresentazione del periodico come specchio del decadimento assimilazionistico dell'ebraismo italiano dopo l'emancipazione. La critica specifica di Milano al giornale, correlativa all'imputazione assimilazionistica, fu di non aver avuto un indirizzo coerente e continuativo, di essere stato esposto a tutti i venti che soffiavano. Cerco perciò di stabilire quando, come e perché la confusione accadde, mostrando che ha avuto, accanto al difetto, l'interessante risvolto di rendere il dibattito ed il travaglio dell'ebraismo italiano. Per prima cosa va detto che il coerente indirizzo vi fu, nel primo trentennio, fino alla morte del direttore, il rabbino Flaminio Servi (1841-1904), pitiglianese trasferitosi in Piemonte, la regione guida, nel clima risorgimentale. Assumendo l'impresa di continuare «L'Educatore Israelita», egli mutò il titolo, che era stato dato con intento pedagogico da due professori, prendendo invece dal *Salmo 60* (versetto 6: *Tu hai dato a coloro che ti temono un vessillo da far sventolare*) l'immagine del

vessillo, da innalzare e spiegare al vento per distinguersi, in segno di rappresentanza e libera espressione dell'ebraismo italiano, nel solco della tradizione. Con questo organo egli accompagnò il cammino degli ebrei nella nuova Italia, seguendo, soddisfatto, la loro integrazione nella società, che avveniva, al di là delle previsioni, in fecondo sviluppo dell'emancipazione. Il direttore, d'accordo con gran parte dei correligionari, basò sulla religione il mantenimento dell'identità ebraica, che era stato imperniato in precedenza sul binomio inscindibile di religione e nazione. Alla religione pur sempre si associava il retaggio etnico, per il fatto stesso che l'entità religiosa ebraica coincideva con il tessuto umano di una popolazione ebrea di nascita, di discendenza, di stirpe, senza propositi di espansione proselitistica, ed il coefficiente nazionale, la coscienza di costituire un popolo, si serbavano in una certa misura, emergendo dalla storia e manifestandosi nelle voci di non pochi ebrei italiani. Comunque la religione era per Servi il fulcro identitario e, così facendo, egli si poneva in perfetta continuità con «L'Educatore Israelita», ma la differenza stette, per il trascorrere del tempo, nell'impatto con il sionismo, durante gli ultimi sette anni di vita del direttore, che gli si oppose frontalmente.

Già prima dell'affacciarsi del sionismo, permaneva, come dicevo, la nozione del substrato etnico e del coefficiente nazionale, sovente nella ver-

¹ B. DI PORTO, *Il giornalismo ebraico in Italia. Un primo sguardo d'insieme al "Vessillo Israelitico"*, in «Materia Giudaica», VI/1 (2001), pp. 104-109. Il periodico è stato utilizzato come fonte da studiosi dell'ebraismo italiano, quali A. M. CANEPA, A. CAVAGLION, M. TOSCANO, G. LUZZATTO VOGHERA, che ne hanno anche considerato la posizione ideologica. LUZZATTO VOGHERA se ne è occupato, nel volume *Oltre il ghetto. Momenti e figure della cultura ebraica in Italia tra l'Unità e il fascismo* (Brescia, Morcelliana, 1992), per gli esordi di Dante Lattes, presto passato a «Il Corriere Israelitico». Sul periodo dal 1900 al 1914 verte la tesi di laurea di F. FUBINI, sostenuta all'Università di Torino nell'anno accademico 1975-76, difficile a reperirsi. Più luce

potrebbe naturalmente venire dalla documentazione redazionale del periodico, che finora non ho reperito. L'archivio della Comunità ebraica di Casale Monferrato, dove presumibilmente dovrebbe giacere, deve essere ordinato. Presso il Centro bibliografico dell'Unione delle comunità ebraiche italiane in Roma e presso il Centro di documentazione ebraica contemporanea di Milano vi è la collezione completa del periodico, ma non la documentazione redazionale. Comunque non rinuncio a perseguire l'obiettivo.

² B. DI PORTO, *Il giornalismo ebraico in Italia. "L'Educatore Israelita" (1853-1874)*, in «Materia Giudaica», VI (2000), pp. 60-90.

sione, specifica e delimitante, di *nazionalità religiosa*³. I termini *popolo* e *nazione* ricorrevano nell'autodefinizione ebraica di parecchi autori, tra i quali, sul «Vessillo», il più esplicito fu, nel 1880, il livornese Leone Racah, genero di Benamozegh, fautore appunto della nazionalità ebraica e pessimista sulla preservazione dell'ebraismo ove ci si allontanasse, come stava avvenendo, da questa base: Servi gli appose una noterella di dissenso, correggendo con un rasserenante e pragmatico ottimismo la sua visione pessimistica sul futuro di quell'equilibrio che risultava dall'emancipazione⁴. Qui era la differenza con Racah, il quale anticipava la

critica di generazioni successive all'andamento assimilazionistico, in cui si era caduti dopo il Risorgimento e che d'altronde Servi, non beatamente ottimista⁵, cercò di contenere, puntando interamente sulla religione: più precisamente, sull'ortodossia religiosa, e qui è l'altra importante differenza, questa volta programmatica più che temporale, dal predecessore Giuseppe Levi, fondatore e direttore de «L'Educatore Israelita», con il quale peraltro non entrò mai in polemica, poiché lo considerava, con rispetto, il maestro di giornalismo ebraico⁶. D'accordo con altri colleghi, Servi ancorò la religione, per mantenerla intatta, alla sicurezza

³ Il concetto di nazionalità religiosa costituì una soluzione del dilemma tra definizione nazionalreligiosa e puramente religiosa dell'ebraismo, distinguendo tra l'appartenenza civile-politica ai rispettivi stati e l'appartenenza spirituale ad una nazione di sacerdoti. La prima o una delle prime formulazioni in Italia è nell'introduzione di Giacomo Dina allo scritto del barone Giuseppe di Eotvos, *Sull'emancipazione degli Israeliti*, tradotto da Aurelio Bianchi Giovini (Torino, 1848). Si vedano L. CHIALA, *Giacomo Dina e l'opera sua nelle vicende del Risorgimento italiano*, I, Torino, Roux Frassati e C., 1896, e A.M. CANEPA, *L'atteggiamento degli ebrei italiani davanti alla loro seconda emancipazione: premesse e analisi*, in «La Rassegna Mensile di Israel», XLIII (1977), n. 9, pp. 419-436. Lo stesso concetto fu espresso dal rabbino tedesco Samson Raphael Hirsch (1808-1888) con il termine *nazione della Torah*: M. BREUER, *Il commento al Pentateuco di Samson Raphael Hirsch*, in *La lettura ebraica delle scritture*, a cura di S. J. SIERRA, Bologna, Edizioni dehoniane, 1995, pp. 389-400. Il rabbino Mortara scriveva nel 1884: «Noi fummo nazione autonoma. Ora siamo israeliti di molte nazioni. Però per 15 secoli non fummo cittadini attivi, ma stranieri dispersi fra le nazioni» (p. 108). Forti toni nazionali sono in uno scritto del medico Achille Modena, pubblicato nel 1881 (pp. 3-6).

⁴ L. RACAH, *Il Giudaismo nel secolo XIX*, in «Il Vessillo Israelitico», da ora in poi sottinteso quando si tratti di articoli pubblicati in questo periodico, 1880, pp. 70-73. La nota del direttore non condivideva il pessimismo di Racah. Per la precedente sua attività giornalistica, già caratterizzata dalla preoccupazione per l'ebraismo italiano, rimando al mio articolo *La stampa periodica ebraica a Livorno*, in «Nuovi Studi Livornesi», I, 1993, pp. 173-198. Se, da un lato, Racah rivendicava il carattere nazionale dell'ebraismo, per altro verso ne accentuava la proiezione universale, come si vede nel saggio *L'idea umanitaria nella Bibbia* (1882, pp. 267-271, continuato in numeri successivi). Pubblicò sul

«Vessillo» diversi articoli e, a partire dal 1877, il racconto *Una dolorosa storia* sui tempi dell'Inquisizione. Compose un testo per ragazzi, *Il Plutarco israelita* (Livorno, Vannini, 1881). In seguito il suo rapporto con Servi si guastò per un attrito nell'ambiente dei colleghi rabbinici: nel 1895 il direttore lo accusò di abuso di titolo professionale.

⁵ L'ottimismo di Servi era relativo, se si vede, nell'introduzione all'annata 1883, il congedo dal 1882, che, tra persecuzioni in Russia, antisemitismo in Germania e disordini in vari paesi, non lasciava al giudaismo dolci ricordi. Di lì a poco, pubblicando un sonetto critico di Giuseppe Almanzi verso il secolo decimo ottavo, osservava, con saggezza da *Ecclesiaste*, che tutti i tempi si somigliano e che, nell'insieme, lasciando gridare i piagnoni, era bene vivere nel secolo XIX, portatore di tolleranza e civiltà, almeno in parte del mondo. Difese quindi il suo secolo allo spirare in vista del Novecento: V. *Un secolo fa, sul "Vessillo Israelitico", il congedo del rabbino Flaminio Servi dal suo Ottocento*, in «Hazman Veharaion – Il Tempo e l'Idea», VII, 1999, p. 135.

⁶ Per l'inclinazione moderatamente riformistica di Giuseppe Levi rimando al citato studio su «L'Educatore Israelita». Tra i colleghi di orientamento ortodosso, con cui Servi si intese, era il rabbino maggiore di Firenze, David Jacob Maroni, traduttore della *Guida degli smarriti* di Maimonide. Nel cenno biografico che gli dedicò (1889, pp. 334-336) riportò parte di uno scritto, dove si legge che l'unica missione dei rabbini era «il conservare il dogma e il culto, ch'è deposito intangibile alla loro custodia affidato, non già l'innovare e riformare o semplificare, sfrondando a poco a poco l'albero della vita»; la religione non si poteva mutare «in alcuna sua minima parte per farla corrispondere alla gentilezza delle costumanze, alle circostanze delle relazioni sociali, all'economia del tempo, al presente modo di vivere». Proprio «per la mutata posizione sociale d'Israel, fra le nuove tendenze, i nuovi pericoli, le nuove tentazioni che lo circondano» si doveva esigere la conservazione di

tradizionale dell'ortodossia, nella convinzione che il riformismo fosse una china pericolosa di snaturamento del giudaismo, mentre al contrario i fautori di riforme sostenevano che la sclerotizzazione del culto e i lunghi monotoni cerimoniali concorrevano all'allontanamento dalla religione e dall'ebraismo. L'indirizzo del «Vessillo» fu, per tale aspetto, più netto ed uniforme in confronto al dibattito dell'«Educatore», dove a Levi si era contrapposto il conservatorismo del condirettore Esdra Pontremoli e dove l'alternativa tra ortodossia e moderate riforme si era fatta sentire, prima che prevalesse, vincente in Italia, la linea ortodossa, anche per opera, appunto, di Servi e del «Vessillo». L'ortodossia ha tuttavia avuto, nel nostro paese, un carattere complessivamente temperato, con alcune concessioni ai nuovi tempi⁷ ed il fermento riformistico continuò a serpeggiare, tra rabbini e tra laici, con posizioni più aperte o flessibili su varie questioni, per tutta l'epoca del «Vessillo», senza contatti con l'organico movimento di riforma affermatosi in altri paesi, verso il quale il periodico fu severo o ironicamente tagliente⁸. In seno al rabbinato italiano il più coerente fautore di un temperato indirizzo

riformistico fu Marco Mortara, rabbino maggiore di Mantova, che continuò sul «Vessillo», sebbene più sporadicamente, a sostenere la linea espressa fin dalla «Rivista israelitica», definendosi, più che riformatore, ripristinatore dell'antica semplicità e adattabilità, e riproponendo un convegno rabbinico per trovare un consenso di massima⁹. Altri rabbini mostrarono posizioni aperte su determinate questioni e, in generale, con tonalità e sfumature di linguaggio. L'alternativa tra un'interpretazione rigoristica e un'interpretazione duttile della *halakah*, attraversò la classe rabbinica, ma Servi, nel ricorrente lamento sulle condizioni dei rabbini, trattati da impiegati, imputò la tendenza riformistica soprattutto all'opportunismo degli amministratori laici delle comunità, che assecondavano il lassismo dei tempi, senza tenere nel dovuto conto i maestri della religione¹⁰. L'introduzione della musica nel culto fu generalmente accolta. In certe comunità si accettarono le voci femminili nei cori e perfino cori femminili, con fastidio di conservatori, mal rassegnati alla maggioranza religiosa delle fanciulle (francamente antifemminista, denunciando le voci femminili nelle sinagoghe, si dichia-

«quelle siepi, che per venti secoli salvarono la vigna del Signore». Il rabbinato italiano, per non doversi confrontare su una questione che divide l'ebraismo tedesco e di altri paesi, evitò di riunirsi in un congresso ventilato al tempo dell'«Educatore», così come rifuggiva dall'idea centralistica, di tipo francese, di un rabbino maggiore nazionale. Altri due campioni dell'ortodossia, tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento, furono Samuele Colombo a Livorno e Donato Camerini a Parma.

⁷ Tra le concessioni o innovazioni furono la maggioranza religiosa delle fanciulle, l'accompagnamento musicale nelle funzioni religiose e la partecipazione di voci femminili ai cori sinagogali, cose, queste ultime, abolite nel 1938 per riaffermare l'austerità della tradizione nella stretta della persecuzione. Una delle novità, o piuttosto delle riprese, recate dall'emancipazione, fu la predicazione in italiano, che aveva illustri precedenti.

⁸ La principale sede delle ironie era la rubrica *All'americana*, per notizie di innovazioni che venivano da oltre Oceano e per la fama di bizzarra modernità che si veniva legando a modelli americani.

⁹ M. MORTARA, *Alcune parole sull'ideato convegno di rabbini*, 1884, pp. 107-109. Gli si oppose soprattutto Benamozegh (si vedano le battute del contrasto nell'annata 1884, pp. 109-112, 166-167, 194-195, 252-

254). Di Mortara, consultato da Servi su questioni esegetiche (v. annata 1877, pp. 238-240), si vedano altri articoli del 1877 (pp. 7-10) e del 1883 (pp. 7-10) sullo studio del Talmud. Una interpretazione dei nomi di Dio *Shadai* e *Adonai zevahot* è nell'annata 1879. Il suo necrologio (1894, p. 59) evitò riferimenti all'aspetto riformistico, che Isaia Levi invece, non tacque, rievocandolo nel 1905 (pp. 458-459). In morte del famoso rabbino tedesco Abraham Geiger, nel 1875, il periodico, riconoscendone l'apporto agli studi ebraici, biasimò in lui il promotore della riforma. Benamozegh, commemorando nel 1895 Vittorio Giavi, morto in Francia, ricordò di aver dissentito da lui per il riformismo religioso. Da una notizia del 1899 (p. 243) si apprende che egli fu, con Moreno, Orvieto, Piazza e Pace, uno dei *hazanim* livornesi della sinagoga riformata di Nizza. Una ammissione di pluralismo ebraico sull'unità del fondamento monoteistico è, invece, in un saggio di S. Jona: «Il formalista fariseo, il sensuale sadduceo e il solitario esseno adoravano tutti il Dio di Abramo con lo stesso, stessissimo, identico pensiero, come con identico pensiero l'adora il caraita ed il rabbanita, il riformatore ed il conservatore» (*Il giudaismo*, 1875, pp. 5-11, saggio in continuazione).

¹⁰ F. SERVI, *Rabbini e parnasim*, numero di ottobre del 1894, pp. 334-336.

rava, nel 1920, un lettore-collaboratore)¹¹. La divergenza di opinioni si verificò, tra i rabbini, sull'effettuazione del rito funebre per i defunti cremati (pochi, ma segno dei tempi, prevalentemente massonico, con il rabbino maggiore di Roma Vittorio Castiglioni nel novero)¹², sulla tumulazione dei suicidi nella normale area cimiteriale ebraica o in zona relegata, sui giorni ag-

¹¹ X.Y, nella rubrica *Collaborazione del pubblico*, 1920, p. 282.

¹² Sulla cremazione si discusse più volte. Nel 1877 si considerò la variante dell'incalcinazione. Tra il 1895 e il 1896 si fece un'inchiesta tra i rabbini, italiani e stranieri. Samuele Colombo, che era contrario, esaminò la questione, nel 1908, alla luce della Bibbia (pp. 11-17, 49-54). Benamozegh, contrario alla cremazione, non la riteneva tuttavia un demerito tale da dover privare di suffragi. La disposizione del rabbino Castiglioni di essere cremato fece scalpore, alla sua morte, nel 1911. In quell'anno, Michele Foà pubblicò sul «Vessillo» uno studio sulla cremazione dal punto di vista chimico-tossicologico. Per un quadro locale, ma con generale sfondo storico del problema, si veda L. GESTRI, *Le ceneri di Pisa. Storia della cremazione. L'associazionismo laico nelle lotte per l'igiene e la sanità (1882-1939)*, Pisa, Nistri-Lischi, 2001, che comprende il risvolto ebraico, anche con elementi da me forniti in *Spigolature ebraiche pisane (Gli ebrei in Toscana dal Medioevo al Risorgimento. Fatti e momenti*, Firenze, Olschki, 1979, pp. 65-101).

¹³ L'iniziativa di abolire il secondo giorno delle solennità fu presa a Torino, d'accordo con l'amministrazione della comunità, dal rabbino Salomone Olper (1811-1877), ma fu ristabilita la vecchia regola per proteste di altri rabbini e pronuncia degli iscritti, che venivano in pochi il secondo giorno ma non vollero derogare in linea di principio alla tradizione.

¹⁴ La discussione ebbe luogo nel 1895 per il caso in Amsterdam di una figlia autorizzata a recitare il *Qaddiș* per il padre in mancanza di maschi. Si opposero i rabbini Marco Momigliano (1825-1901) di Bologna e Goldstein di Fiume. Per Momigliano la divisione dei sessi e dei loro ruoli non era un semplice *minhag*, ma un principio fondamentale. Uomo ed ebreo di adamantina fede, pubblicò nel 1897 una breve autobiografia, riproposta da Alberto Cavaglion, nel 1986 in edizione Sellerio. Il necrologio sul «Vessillo» conferma l'indole di *zelante*. Per Goldstein, una donna, nemmeno costretta a farlo, poteva recitare il *Qaddiș*. Per Giuseppe Jarè, rabbino di Ferrara, le donne potevano recitarlo in casa. Per Sonino di Napoli lo potevano, in mancanza di maschi in famiglia, recitare anche in sinagoga, purché guidate dall'ufficiante

giuntivi di solennità nella diaspora¹³, sulla lunghezza e i contenuti della liturgia, sulla recitazione del *Qaddiș* da parte delle donne¹⁴, sul numero di uomini necessari per il raggiungimento del *minyan*¹⁵ e sulla connessa questione se concentrare o meno il culto in una sola sinagoga nelle piccole comunità¹⁶, su alcune altre questioni tecniche, di competenza rabbinica. Ai colleghi che ritenevano d'obbligo la

o comunque da un uomo. Invece Isaia Levi, rabbino di Reggio Emilia, da riformatore, perorava il ruolo religioso pubblico della donna, ammettendola anche alla *tevah* per lettura del *sefer*. Levi toccò audacemente, nell'occasione, una punta antinomica: *Yes pe'amim se-bittulah sel Torah zu hi yesodah* («ci sono volte in cui una violazione della Torah diventa una sua fondazione»). Una ragione dell'incremento della religione nel cristianesimo era, a suo avviso, da cercarsi nella partecipazione femminile. Nessuna donna osò intervenire nella discussione tra rabbini. R.L. (per la quale v. nota 114), interpellata in precedenza sulla presenza delle donne nelle sinagoghe e più in generale sulla loro partecipazione agli uffici religiosi, rispose che dovevano rimanere separate (1884, pp. 23-24).

¹⁵ Marco Mortara, su una base misnico-talmudica, ammetteva nel numero dei dieci per il *minyan* una donna ed un minore (1884, pp. 3-6). E. D. Bachi, rabbino di Saluzzo, confortato dal Talmud palestinese, scendeva a sette nei giorni feriali (pp. 47-48). Marco Momigliano di Bologna respingeva l'ammissione di una donna (pp. 48-49). I.R. Tedeschi, di Ancona, riteneva già una concessione limitarsi a dieci (pp. 50-51). Il rabbino maggiore di Pisa, Augusto Hasdà, destinato a perire nella Shoah, ritenne sufficiente un numero minore di dieci. Fu confutato da Camerini con l'articolo del 1906 *Una questione teologica e una questione esegetica* (pp. 725-729). Flessibile nel consentire il brodo e il caffè nel *Kippur* fu a Napoli, nel 1884, il rabbino Salomone De Benedetti, con protesta da Padova del collega Giuseppe Basevi e biasimo sul giornale «L'Univers Israélite». Il rabbino di Vercelli I. G. Cingoli si oppose alla proposta di distribuire la lettura del Pentateuco in un ciclo triennale invece che annuale (1905, p. 6).

¹⁶ È il caso di Ancona, dove i due *šammašim* (custodi) delle sinagoghe di rito italiano e di rito levantino si litigavano per la strada i fedeli. Il consiglio di amministrazione decise, nel 1912, di riunire le ufficiature in uno solo dei templi, a giorni feriali alterni, ma si oppose il rabbino maggiore Rosenberge e suo cognato Leonello Mattatia ruppe la bacheca dove era affissa la disposizione. Si dovettero chiamare le guardie e la cosa finì in cronaca sul giornale «Il Resto del Carlino».

relegata sepoltura dei suicidi, il rabbino di Alessandria Salvatore Momigliano oppose, nel 1886, in chiave di moderna apertura, la massima *Yiṣḥaq bedoro ki-Ṣemu'el be-doro* (*Isacco nella sua generazione come Samuele nella sua*), ad intendere che i criteri possono variare con il tempo¹⁷. Ma è notevole, per la varietà delle posizioni su differenti problemi, che per la relegazione dei suicidi, secondo antica disposizione, si pronunciasse Giuseppe Cammeo, aperto in tema di partecipazione femminile. Su contenuti della liturgia e sulla questione della *mamzerut* (trattamento, ai fini matrimoniali, dei discendenti illegittimi), per un caso scoppiato a Livorno nel 1912¹⁸, diede battaglia il laico Felice Momigliano (1866-1924), personalità di spicco dell'ebraismo italiano e, nello specifico, di un ricostruibile filone riformistico. Egli affrontò, come vedremo, polemiche con rabbini, stando, per la notorietà ed il valore, una risonanza del dibattito, come solitario fautore, accompagnato da pochi, di un modernismo ebraico¹⁹. Altri laici, che si

distinsero per posizione riformistica o modernistica, furono l'innominato D**C*** di Genova²⁰, un Michele Luzzati di Finale Marina (Finale Ligure), un professor G. Pugliese di Vercelli (in una lettera dell'ottobre 1891) ed un collaboratore celato sotto lo pseudonimo Gad, che, dopo la morte di Flaminio Servi, batté questo tasto in conversevoli discussioni (una sorta di rubrica) con l'ortodosso amico Ascer²¹. Un radicale riformatore fu a Torino il ḥazan e aiuto segretario della Comunità Daniele Pergola, che pubblicò nel 1877 un opuscolo *Le riforme nel giudaismo* e venne attaccato, nel periodico, da un membro di quella comunità, che non si firmò²². Tre anni dopo egli pubblicò *La Bibbia e la scienza ossia il culto israelitico nelle sue origini e nelle sue vicende* (Torino, Bona, 1880). Il rabbino Alessandro Da Fano di Reggio Emilia, poi passato a Milano, si opponeva al convegno rabbinico proposto da Mortara per discutere le modifiche nel culto, concludendo col dire che le riforme sono possibili *in tempo di fede*, ma che vedeva negli ebrei

¹⁷ 1886, pp. 194-198.

¹⁸ Il caso di impedimento per *mamzerut* si verificò nel 1912 a Livorno, dove il rabbino maggiore Samuele Colombo, seguendo la norma halakica, negò il matrimonio religioso ad una giovane per il fallo di un'antenata, punito ottanta anni prima da una sentenza rabbinica. Ella avrebbe potuto sposare soltanto un illegittimo. Ne derivò un contenzioso legale, con echi nella stampa locale e dibattito sul «Vessillo», tra Felice Momigliano e Donato Camerini. La comunità di Livorno accordò alla donna, in via di compromesso, il richiesto assegno dotale. Camerini oppugnava anche questa soluzione.

¹⁹ Si veda, per la personalità di Momigliano e la risonanza delle sue posizioni nella cultura italiana, A. CAVAGLION, *Felice Momigliano (1866-1924). Una biografia*, Napoli, Istituto italiano per gli studi storici, Società editrice Il Mulino, 1988. Nel 1920, «Il Vessillo Israelitico» segnalò lo studio di I. ZOLLER, *Gli inizi della riforma sinagogale e l'ebraismo italiano 1818-1820* (Trieste, Treves Zanichelli, 1919). Si vedano M. E. ARTOM, *Tentativi di riforma in Italia nel secolo scorso e analisi del fenomeno nel presente*, in «La Rassegna Mensile di Israel», XLII (1976), pp. 355-366, e G. LUZZATO VOCHERA, *Cenni storici per una ricostruzione del dibattito sulla riforma religiosa nell'Italia ebraica*, in «La Rassegna Mensile di Israel», LX (1993), n. 1-2, gennaio-agosto, pp. 47-70.

²⁰ È difficile identificare questo collaboratore, perché anche sul «Corriere Mercantile» si firmava con la stessa sigla, senza gli asterischi: lo ho controllato nel numero

del 27 marzo 1907, dove compare un articolo sulla Romania (*Sovrano liberale e paese reazionario*), segnalato dal «Vessillo». Un pubblicista ebreo genovese era Aronne De Benedetti, collaboratore di «Il Lavoro», che si firmava con il suo nome e cognome. Appena un'ipotesi è che potesse essere il professor Giulio Montel, nominato da Alberto Cavaglion nella citata biografia di Felice Momigliano (p. 148), come suo seguace e corrispondente di Genova.

²¹ La discussione tra il riformista Gad e l'ortodosso Ascer avvenne, in continuazione, dal 1907 fino alla fine del periodico. Qualche volta si aggiunge un terzo, Issacar. Un'ipotesi è che siano personaggi di invenzione di un unico autore, agitatore di idee, il quale frenerebbe con una mano gli ardimenti dell'altra o viceversa smuoverebbe con una mano quel che consolida con l'altra. Il confronto dei *characters* avveniva in forma spigliata, a volte con seri discorsi, altre volte con scenette di costume e macchiette di ambiente (i tipi che si incontrano al tempio), a volte ancora con un chiacchierio svagato. Gad, nel 1912 (p. 599), dava un indizio identificativo di sé, come amico e coetaneo del letterato, giornalista e politico Giovanni Borelli (1869-1932), leader dei Giovani liberali, all'ala destra del liberalismo.

²² Lettera da Torino di X, annata 1877, p. 153. Daniele Pergola, come X proponeva, fu allontanato dagli uffici di culto della Comunità di Torino nel 1883. A. M. CANEPA fornisce sue notizie biografiche e indicazioni di altre opere nello studio *Emancipazione, integrazione e antisemitismo liberale in Italia. Il caso Pasqualigo*, in «Comunità», n. 174, giugno 1975, pp. 166-203.

italiani così poca religione da sconsigliare perfino un dibattito sull'argomento. La sua soluzione, molto italiana, fu di lasciar regolare i singoli come volessero e di far custodire al rabbinato l'ortodossia, cosicché tra i due estremi si stabiliva, a suo avviso, un certo equilibrio: «Riforme in tempo di fede sono possibili. – scriveva nel 1884 – Quando invece ne manchiamo affatto, sarà meglio molta tolleranza coi privati, per conservare le cose pubbliche nel loro giusto medio, per conservare inviolata l'esistenza di quel codice che spetta ai rabbini di custodire gelosamente per tramandarlo nella sua integrità, come lo ricevemmo, ai nostri posteri»²³. Questo tipo di diagnosi fu approfondito, quasi un secolo dopo,

²³ A. DA FANO, *Sull'opportunità di un convegno rabbinico*, annata 1884, pp. 164-166.

²⁴ M. E. ARTOM, *Tentativi di riforma in Italia nel secolo scorso e analisi del fenomeno nel presente*, in «La Rassegna Mensile di Israel», XLII (1976), pp. 355-366. In parte similmente, A. MILANO ha giudicato troppo profonda la crisi religiosa degli ebrei italiani perché fosse sanata da una riforma (*Storia degli ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 1963, p. 374).

²⁵ Si propone una rassegna di atteggiamenti e di semantica storica sul termine *razza* da esempi tratti nel periodico. In una corrispondenza del 1875 dalla Francia, la si assumeva con orgoglio, parlando di superiorità della razza giudaica. – Invece nel 1879 Servi, o chi per lui, attenendosi alla definizione religiosa dell'ebraismo, criticava Paolo Mantegazza, che spiegava la scarsità di ebrei in paesi nordici con il fatto che i climi freddi non si addicevano alla loro razza: «Vorremmo che gli scrittori non distinguessero più gli ebrei come razza, come popolo a sé, come nazione a parte. La religione non c'entra affatto coi climi». – Nel 1882 Marco Mortara, nell'articolo *Che cosa è una nazione*, scriveva che la razza ebraica con la distruzione del secondo tempio cessò di essere una nazione, intendendo la differenza tra il dato naturale della stirpe e il dato politico di una convivenza nazionale organizzata. Nello stesso anno, Leone Raca, che pur rivendicava la dimensione nazionale, lamentava le contrapposizioni razziali, che smentivano i vanti della civiltà moderna, e si rifaceva al postulato biblico dell'unità e universalità umana, per cui il popolo ebraico era il fratello primogenito nella famiglia dei popoli. – Nel 1884, Alessandro Arbib, firmandosi *Un giornalista israelita*, scriveva con orgoglio: «La nostra razza fu sempre, quasi per naturale istinto, l'antesignana della civiltà» (p. 156) – Nel 1894 Guglielmo Lattes, riassumendo una conferenza di Elia Benamozegh, disse che a fronte delle accuse razziali mosse agli ebrei, quel che invece li distingueva e li elevava erano i principî e le norme della

religione. – Nel 1895 il lettore A. Errera scriveva da Napoli che gli italiani semiti (un modo tendente al razziale per identificarsi come ebrei) stavano bene, ma che dovevano essere solidali con gli ebrei russi, perché si era della stessa razza, anche se non della stessa nazione, e che soprattutto bisognava stare con gli oppressi contro gli oppressori. – Felice Momigliano, occupandosi nel 1896 delle cause sociali del nervosismo semitico, a dimostrazione del fatto che gli ebrei non sono una razza e non presentano costanti caratteristiche, rilevava il loro ottimismo nell'antichità, a differenza della successiva malinconia, e riteneva che vi fossero stati, in quel lontano passato, molti matrimoni misti. Ma lo stesso Momigliano, nella risposta ad un referendum sulla religione nell'almanacco di «Coenobium» del 1912, segnalato sul «Vessillo», disse di appartenere per razza al popolo che seppe elevarsi al monoteismo: è evidente il mero significato di stirpe, come vincolo naturale con un popolo di cui gli importava il carattere spirituale. – Un'attribuzione di razza non in senso ebraico, o piuttosto in senso infraebraico, al rabbino maggiore di Firenze Margulies, affiora nel 1898, dove si dice che quel maestro preservava l'ortodossia con l'inflessibilità della sua razza, intendendo la caratteristica di ebreo askenazita. In questo caso la razza si riferiva non a tutti gli ebrei ma ad una sub-identità ebraica o ad una parte di Europa con cui gli ebrei condividevano un carattere. – Nel 1906 l'avvocato Alfredo Zevi scriveva che l'attività delle comunità ebraiche non si limitava alla religione, ma consisteva anche in una difesa di razza – Guglielmo Lattes, nell'editoriale del dicembre 1911, scrisse che poco potevano fare i giornali ebraici contro i tentativi di suscitare l'antisemitismo da parte di una stampa ultranazionalista, perché la loro funzione si svolgeva sostanzialmente all'interno del campo ebraico: «Più per formare, entro i confini della religione (e secondo alcuni anche della razza) una coscienza ebraica che per difendere, fuori di quei confini, il buon nome e il valore del-

laica al fondamento religioso dell'identità²⁶. A Servi il concetto e il termine non piacquero, mentre

l'ebraismo». – Nello stesso fascicolo si segnalava, senza rilevarne l'assurdità, un pezzo della «Nuova Antologia», nel numero del 1 dicembre 1911, sulla prole dei matrimoni misti, che mostra a qual grado di pregiudizio e mitizzazione pseudoscientifici si arrivasse (anche da parte di ebrei e da parte di studiosi) in tema di razza. La nota rivista riportava, come oro colato, dal numero di ottobre del periodico «Eugenics» (la nuova scienza Eugenetica) i risultati di un'indagine di Redcliffe Nathan Salaman (1874-1955), celebre patologo e genetista, nonché benemerito ebreo e sionista (ma non lo dicevano né la «Nuova Antologia» né «Il Vessillo Israelitico»), da cui risultava che la grande maggioranza dei figli di matrimoni misti tra ebrei e gentili nasceva di razza gentile e quindi la razza ebraica rischiava di estinguersi se cessasse l'endogamia, non già per il fatto socioculturale dell'assimilazione, ma per il salto biologico che avveniva, come se si fosse trattato di figli di un genitore nero che nascessero completamente bianchi. Vale la pena riportare testualmente il pezzo della «Nuova Antologia», intitolato *Giudei e gentili* e collocato nella rubrica *Tra libri e riviste*: «I matrimoni misti tra giudei e gentili inducono una sensibile diminuzione della razza dei primi. R.N. Salaman ha fatto in proposito lunghe e pazienti indagini e ne ha resi noti i risultati in un pregevole articolo nell'Eugenics di ottobre. In 50 famiglie – scrive il Salaman – dove il padre era gentile e la madre giudea, si ebbero 88 figli di razza gentile, 15 giudei e 4 di tipo intermedio. In 86 famiglie dove il padre era israelita e la madre gentile, si ebbero 240 figli di razza gentile, 11 giudei e 4 di tipo intermedio. Nell'un caso e nell'altro i figli di tipo intermedio sono più gentili che giudei. Abbiamo quindi, fatte le somme, 336 figli di razza gentile e 26 giudei, cioè 13 gentili per ogni israelita. Questo risultato sarà una sorpresa sia per gli antropologi, sia per i mendeliani. Da questa e da altre osservazioni l'articolista conclude che la razza comune per l'assorbimento del giudaismo in essa non può subire che una modificazione insensibile. Ma è un male che il giudaismo scompaia? Ammesso come dimostrato, conclude il Salaman, che questa razza racchiuda in sé doti e qualità che altre razze non possiedono, è bene che un ceppo di giudaismo, se piccolo non importa, ma puro e genuino, sopravviva e fruttifichi». Una sottile interpretazione ironica è che Salaman lo dicesse per spaventare gli ebrei e farli desistere dai matrimoni misti, ma, rovesciando le posizioni, si capisce meglio come Mussolini nel 1938 trovasse degli studiosi (che, tolto Pende, valevano meno di Malan) per formulare il Manifesto della razza. – Il sionista torinese Emilio Bachi, nel 1912, rivolto ad un lettore dalla sigla G.D., che aveva inteso l'ebraismo solo come religione, ne affermava i caratteri di razza, popolo,

coltivò l'elemento religiosamente e culturalmente portante della lingua ebraica, presente nel periodico

nazione. Egli tornò più volte sul concetto e nel 1913 lo accentuò al punto di scrivere che il popolo ebraico formava una razza a sé. – Nel 1912 l'ingegner S. De Benedetti riscontrava tra gli ebrei italiani l'orgoglio di razza, ma lamentava la mancanza della religione, che sola poteva combattere l'assimilazione. – Nel 1913 l'esponente cattolico marchese Filippo Crispolti, combattendo l'elezione di Marco Cassin nel collegio di Borgo San Dalmazzo (Cuneo), addusse in articolo su «Il Momento» del 16 ottobre, segnalato dal «Vessillo», la differenza di religione e di razza. – Nel 1915, Anselmo Colombo, sotto il suo titolo ricorrente *Facciamo gli ebrei!*, affermò l'evidente singolarità della religione ebraica per la sua fusione e identificazione con la razza. Poi, però, contraddicendosi, scrisse nello stesso articolo che, quando si fosse ricostituito lo Stato ebraico in Palestina, il vincolo degli ebrei italiani con esso sarebbe stato soltanto religioso e morale. La contraddizione può spiegarsi con il fatto che, essendo l'Italia già in guerra, ogni fuoriuscita dal clima di devozione patriottica sarebbe stata inopportuna. Quando nel 1917 la causa sionistica apparve bene inserita nel fronte alleato e la classe dirigente ebraica si fece più ardita nel sostenerla, Colombo ricordò di essere stato combattuto quando precocemente propugnava sul «Vessillo» e in altre sedi «le rivendicazioni nazionali della nostra razza». Parlando, poco dopo, delle cerimonie che solennizzavano la Dichiarazione Balfour, egli scrisse che l'atteggiamento dei più verso il sionismo era motivato dalla rassicurazione che gli ebrei avrebbero comunque conservato le rispettive cittadinanze, cosa questa essenziale per gli ebrei italiani, patrioti convinti, «che serbano i più dolci ricordi di famiglia e di convivenza con l'innato spirito di libertà della razza latina». – Nel 1917 il soldato Ercole Specos, rivolgendosi a Raffaele Ottolenghi, scrisse di non essere religioso ma di tenere all'ebraismo per sentimento di razza e di averlo riscoperto grazie agli scritti di Paolo Orano. – Nel 1921 Donato Bachi, sensibile agli avvertimenti antisionisti del giornale di Mussolini, polemizzando con il sionista settimanale «Israel», affermava che la maggioranza degli ebrei italiani, pur sentendo i vincoli di razza, non nutriva alcuna aspirazione alla patria sionica, creata per i perseguitati. Egli, al pari di Momiigliano, preferiva, come più generico e meno impegnativo, il concetto di razza (cioè di stirpe) a quello di popolo, cioè di un consapevole legame storico-culturale, all'opposto della mentalità oggi prevalente, per cui un ebreo, in generale, accetta di identificarsi con il popolo ebraico, ma evita o respinge il termine ed il concetto di razza. Di mezzo ci è stato il razzismo nazifascista.

²⁶ V., alla nota precedente, le posizioni di Emilio Bachi, Ercole Specos e Alfredo Zevi.

con locuzioni di dottrina e di rito, in alfabeto ebraico, che intercalano i testi italiani, o con arguti motti e curiosità, come la traduzione di *La donna è mobile qual piuma al vento*²⁷. Naturalmente era scarsa la fruizione dei lettori medi, via via ignari dell'antica lingua. Lo stesso Servi compose inni e preghiere in italiano per i molti, a partire dai fanciulli, che non erano in grado di capire l'ebraico, e Cesare Augusto Levi volgeva lo *Sema'* in rime italiane; ma si raccomandava il valore dell'ebraico e il dovere di studiarlo. Da *lingua sacra*, di rabbini e dotti, l'ebraico, con l'avanzare del sionismo e l'irradiazione dalla Palestina, si propose, a mano a mano, come lingua, scritta e parlata, di una cultura moderna e di un popolo che riprendeva coscienza di sé, quindi con corsi per volenterosi che la apprendevano²⁸.

La religione comportava rivendicazioni di diritto nei rapporti con lo Stato, dovendosi cercare,

nel massimo di abnegazione patriottica e di fluidità civile, di far valere l'osservanza delle solennità e dei precetti, senza ripararsi, per giustificare la rinuncia, all'ombra del detto rabbinico *Dina de malkuta dina* (La legge dello Stato è legge)²⁹. Nell'interpretazione risorgimentale-liberale, si attribuiva all'ebraismo, l'attitudine a distinguere, fin dall'antichità, la sfera politica e statuale da quella sacrale-religiosa³⁰, ma la distinzione, venendo a far parte di una moderna società non ebraica, implicava la garanzia della libertà religiosa, cosicché il giornale invitava i correligionari ad essere insieme *cittadini e israeliti*, armonizzando i doveri che all'uno e all'altro nome si impongono, e quindi a chiedere, al massimo possibile, il rispetto delle proprie feste e tradizioni. Sapeva di remare contro corrente, perché gli ebrei italiani, e in genere occidentali, erano assai presi dalle attrattive e dai costumi della grande società, e molto influenzati dalle correnti

²⁷ Vi erano in Italia rabbini capaci di scrivere opere in buon ebraico: ad esempio, Benedetto Levi, rabbino maggiore di Ferrara, allievo di Lelio Della Torre, pubblicò a Padova nel 1877 uno studio, recensito nel «Vessillo», relativo alla pena di morte nel diritto talmudico. A. Berliner, nelle *Considerazioni su un viaggio in Italia*, del 1877, lodò la conoscenza dell'ebraico che avevano donne di Verona. Il giornalista e studioso Gustavo Sacerdote, nel 1890, tenne in ebraico l'indirizzo di saluto al nuovo rabbino maggiore di Roma Mosè Ehrenreich. Nel periodico si discussero metodi di insegnamento della lingua ebraica (ad es. F. SERVI, *Dell'istruzione elementare e metodi di traduzione* (1877, pp. 118-123) e se ne raccomandò lo studio (G. Jarè, *La conservazione d'Israele*, 1879, pp. B. LEVI, *Importanza e utilità della lingua ebraica*, 1897, pp.). Si trattarono la storia e la struttura della lingua (es. A. LATTES, *Elia levita e gli studi linguistici ebraici*, 1906, pp. 158-163), con stroncature, nel 1888, alla teoria della metatesi, eccessivamente sostenuta da Giuseppe Barzilai. Si offrirono piccoli saggi di traduzioni (nel 1885 di versi del *Rigoletto*) e di arguzie linguistiche (*Le mogli dei rabbini*, 1888, pp. 138-139). G.M. MONTEFIORE curò una rubrica di studi filologici di lingua ebraica.

²⁸ Per il pedagogo E. D. Colonna nelle scuole ebraiche si studiava troppo una lingua morta (1912), mentre per A. Kopciowski l'ebraico doveva certo coltivarci, ma non pensare di parlarlo, perché *lingua sacra* (1915). Guglielmo Lattes invece gioì della sua rinascita sulle bocche dei pionieri (*I fiori della terra promessa*, 1912, XV fasc.) e si approvò la proposta di Alfonso

Pacifici per una borsa di studio ad un giovane che imparasse l'ebraico moderno in Palestina. A Pisa il rabbino Hasdà tenne un corso di ebraico moderno o parlato. Servi ebbe la nozione del nesso linguistico ariosemitico, proponendo derivazioni etimologiche. Il «Vessillo» si occupò inoltre dello spagnolo come lingua degli ebrei nel Levante, per es. con l'articolo, non approfondito, di A.Z., *La lingua spagnuola tra gli Ebrei d'Oriente*, 1883, pp. 13-17), mentre Umberto Cassuto trattò, con la sua competenza, le parlate giudeo-italiane (1909, pp. 254-260).

²⁹ F. SERVI, *Attualità. Cimiteri comuni – Cremazione – Divorzio*, 1875, pp. 11-13. Una delle questioni di diritto rivendicate da Servi fu il divorzio (1877, *Dialogo con un libero pensatore*, pp. 247-251). Nel 1881 si riportò da «La Stampa» un articolo sul progetto di legge del ministro Tommaso Villa per il divorzio (pp. 112-114). Crescenzo Alatri si occupò delle garanzie per gli alunni ebrei nelle scuole elementari (1877, pp. 167-172).

³⁰ Questo era l'orientamento di fondo della cultura ebraica italiana nell'età del Risorgimento, in contrapposizione all'integralismo cattolico e a supporto dello Stato liberale. Giuseppe Levi, direttore de «L'Educatore Israelita», dedicò alla memoria del conte di Cavour il libro *Sulla teocrazia mosaica* (Firenze, Le Monnier, 1863), in cui sosteneva che il sacerdozio nell'antico Israele era separato dallo Stato e non si occupava di cose temporali. Sul rispetto dell'autonoma sfera politica e civile si trattene Elia Benamozegh in *Morale ebraica e morale cristiana* (Genova, Marietti, 1997) e Giuseppe Levi vi tornò ne «L'Educatore Israelita».

culturali esterne, come il razionalismo ed il libero pensiero³¹, che li allontanavano dalle radici di gruppo, ma sarebbe ingiusto ed errato, trasferire e capovolgere a responsabilità del periodico l'andamento assimilazionistico dei più, che esso si sforzava, per proprio compito, di contenere, tra l'altro proponendo di continuo gli esempi di fedeltà, da cercare per esempio in una narrativa edificante³² e nei tanti necrologi, per l'umana tendenza ad evidenziare i meriti delle persone dopo la morte. Meriti, dal punto di vista della conservazione dell'ebraismo, ve ne furono in settori di quelle generazioni, che fecero da necessario ponte e da tramite per le successive riprese, e il cui retaggio, in certi casi, fu perso dai discendenti, in generazioni successive a quelle del «Vessillo». Il giornale era invero indulgente verso il distacco di correligionari rappresentativi, che premeva portare ad esempio di meriti civili, patriot-

³¹ Una parte degli ebrei italiani, in un'assimilazione di indole laica, condivise l'orientamento razionalistico e di libero pensiero, avverso in genere alle religioni. Alla nota 29 si è citato un dialogo di Servi con un libero pensatore. Giulietta Rocca nella novella *Religiosità di donna*, nel n. del 15 dicembre 1912, rappresentò il disaccordo tra un padre, che non voleva la celebrazione religiosa del matrimonio della figlia, e la madre, che lo voleva. Nel primo fascicolo del 1888 si diceva che certi genitori mandavano i figli in scuole ebraiche, ma chiedendo che non si insegnasse loro la religione. A Pisa il commerciante Moisé Coen Pirani, morto nel 1897, lasciò disposizione di essere cremato con rifiuto dell'assistenza religiosa: L. GESTRI, *di Pisa. Storia della cremazione*, pp. 192-197. Rita Levi Montalcini, in *Elogio dell'imperfezione*, ricorda l'educazione ricevuta, da libera pensatrice. Aldo Zargani, nel libro *Per violino solo* e in privata conversazione ha parlato di un familiare sincretismo ebraico-massonico-teosofico, dove l'ebraismo laicamente si metamorfizzava in un illuminato ideale di progresso. Una simile temperie emerge nel lavoro di Cavaglion *Per via invisibile* (Bologna, Il Mulino, 1998), che disegna la figura, la vicenda e la famiglia del medico e martire resistenziale Giuseppe Diena, uno dei fondatori della Croce verde. Su un differente piano, di pieno giudaismo, il rabbino maggiore di Roma Vittorio Castiglioni (nato a Trieste nel 1840 e morto nella capitale d'Italia nel 1911), uomo di grande cultura e di idee avanzate, denotava segni di affinità massonica. Un segno è la disposizione di essere cremato. Nell'articolo *Il movimento modernista e gli ebrei* (annata 1908, pp. 5-11), rispondendo alle accuse di collusione ebraico-massonica, egli faceva presente l'originaria esclusione degli ebrei dalla logge, ma rilevava l'ispirazione biblica della massoneria:

tici, professionali, culturali, in una rappresentazione armonica dell'ebraismo italiano nel suo complesso, ma certamente non mancavano, accanto alle note ottimistiche, le amare denunce dell'assimilazione, che in genere era definita, in termini confessionali, come allontanamento dalla religione, ma che già nel 1888 il rabbino di Alessandria Salvatore Momigliano chiamava col nome poi invalso, appunto l'*assimilazione*, denotante una più generale perdita di identità³³. Uno dei collaboratori insistenti nella denuncia dell'assimilazione e del venir meno della religione fu Giacomo Pincherle, che scriveva dal Cairo³⁴.

Il modello di ebraismo italiano perseguito dal «Vessillo» mirava alla gestione di una minoranza bene inserita nella società e nella nazione italiana, con crescenti successi nell'integrazione, valutati collettivamente dal gruppo come felice sviluppo della

«Se la massoneria si propone eguaglianza e fraternità, tutti gli ebrei sono massoni». Tenendo conto della segretezza libero-muratoria, vi si può leggere una propria franca ammissione, confermata da una citazione della *Mišnah*, lì dove è scritto di leggere nel testo sacro *bonayik* (i tuoi costruttori) invece di *banayik* (i tuoi figli). Lo storico della massoneria Aldo A. Mola mi informa che il nominativo non figura nella matricola generale del Grande Oriente d'Italia, ma che egli potrebbe essere stato iniziato al Grande Oriente Italiano di Malachia De Cristoforis, poi fuso nel Grande Oriente d'Italia, senza bisogno di regolarizzazione o di nuovo diploma. La voce relativa a *Castiglioni* è stata curata da A. TAGLIACCOZZO nel *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, vol. 22, 1979, pp. 176-178. Di *ebraismo e massoneria* scrisse nel 1920 Ercole Specos (pp. 347-350).

³² Per portare due esempi, il *Profilo dal vero* di una modesta donna casalese, di Bettina Levi, nell'annata 1877 (pp. 245-247) e la novella del rabbino Graziadio Foa *Religione ed amore*, nel numero del 31 marzo 1912 (pp. 184-185).

³³ S. MOMIGLIANO, *GI'Israeliti e il Natale*, annata 1888, pp. 8-9, sull'abitudine invalsa tra ebrei di festeggiare la ricorrenza cristiana. L'articolo concludeva: «Non separazione, ma nemmeno assimilazione, e nella nostra vita domestica, nei nostri dolori, nelle nostre gioie, siamo veri e soltanto israeliti». Ne «L'Educatore Israelita» il fenomeno era stato in genere chiamato *fusione*. Salvatore Momigliano morì giovane nel 1890.

³⁴ G. PINCHERLE si firmava anche con il patronimico (*di Emilio*). Nell'articolo *La vita di famiglia*, dell'aprile 1899 (pp. 122-123), rimpiangeva la devozione del passato: «I nostri padri speravano, pregavano, non teme-

propria liberazione dalle angustie del passato, ma conservata, per l'appunto, come gruppo, all'insegna della religione, che racchiudeva in sé il patrimonio per nutrire il mantenimento dell'identità e nel contempo la motivazione spirituale per collocarsi, lealmente e lietamente, all'interno della realtà italiana, come una delle componenti del paese³⁵. La motivazione discendeva dall'accettazione, come irreversibile avvenimento storico, dell'antica fine del regno ebraico e dalla visione provvidenziale della diaspora, come missione di testimonianza, peraltro scevra di proselitismo, per il trionfo del monoteismo e dei valori biblici nel mondo. Rievocando, nel 1888, al 9 di *Av*, la duplice distruzione del Tempio, Servi sottolineava, con passaggio all'ottimismo, la consolazione annunciata dal profeta Isaia (40, 1: *Nahamu nahamu 'ammi*, «Consolate, consolate il mio popolo»), ma la piegava ad un significato di missione nella diaspora³⁶, senza per questo rinnegare la fede messianica nel ritorno a Sion, ma senza agognare il prodigioso evento, perché respirava con gusto, da cittadino e non da ospite, la bella aura italiana, e perché, come tipo di rabbino, era, nella sincera devozione, più civile, pragmatico, *halakico* che mistico-messianico.

Un interessante esempio di rappresentazione del modello, con una peculiare valenza etnica in confronto a Servi, è dato, nel 1883, dalla rievocazione del rabbino di Rovigo Abramo Mainster, fatta dal rabbino di Ferrara Giuseppe Jarè, dove questi scrisse che il collega defunto molto soffersse per l'allontanamento dalla religione avvenuto proprio quando «la provvidenza fece paghi i voti di nazionale riscatto» degli ebrei italiani³⁷, ancora definiti come si vede nei tradizionali termini di *nazione ebraica*; ma per dire che questa, liberata dalle re-

strizioni del passato, poté entrare, in parità di condizioni, a far parte della maggiore entità nazionale italiana, godere di diritti e dignità, realizzarsi con opere e meriti. La minoranza ebraica avrebbe dovuto perciò esser grata alla provvidenza, mantenendosi legata alla religione, che costituiva la sua profonda essenza, ed invece se ne allontanava, cosicché il rabbinato ed il periodico, fautori di una integrazione senza assimilazione, richiamavano gli israeliti al dovere religioso in armonia con il dovere civile di italiani.

Personale era il tono e lo stile dell'avvocato F.G. Vitale, collaboratore di «Il Fanfulla» con la firma *Jacopo*, il quale, nel 1889, cominciò un articolo-recensione sui *Contes juifs* di Leopold Sacher-Masoch, simpaticamente chiedendo perché mai il direttore lo avesse voluto di nuovo vicino, per fare intendere che un dissenso lo aveva allontanato dal giornale. Servi annotò che in qualche idea non andava d'accordo con lui, ma gli lasciava libertà di giudizi. Dall'articolo, più che idee chiaramente espresse, emergono uno stato d'animo, un senso mosso e pessimistico della peculiarità ebraica da cercare, come faceva Sacher-Masoch, qua e là nel mondo; e spira un afflato di espansiva modernità, in contrasto con l'aridità mentale prodotta dai condizionamenti del passato e da attitudini prevalentemente difensive. Dal nebuloso inizio traspare una percezione agitata della realtà ebraica e delle insidie esterne, accolta nel periodico, tra le varianti di atteggiamenti, dalla figura salda del direttore: «Se è fatale destino – scriveva Vitale – che duriamo e che duriamo nazionalizzati sì, ma confusi, come diversa gente raccolta sulla stessa nave, sotto una stessa bandiera, sarà pur sempre bello ed utile conoscerci meglio [...] Ho letto i *Contes juifs* di Sacher Masoch

vano [.....] La nostra esistenza, fatta bella dalla libertà, è senza preghiera. Non vale quella degli antichi Israeliti sprezzati e chiusi nel ghetto». Egualmente pessimista era il rabbino Alessandro Da Fano, nel sermone di Pentecoste del 1906: «Una vita nuova ci ha del tutto assorbiti e di nulla più ci curiamo se non ha un determinato vantaggio o un diretto, pronto interesse che favorisca la brama di emergere nei rapporti della vita civile» (1906, pp. 395-396).

³⁵ Alla volontà di mantenere la componente identitaria ebraica entro l'unità italiana si potrebbe applicare, con le dovute differenze, quanto disse Francesco De Sanctis (non ritrovo in quale sede, ma in modo sicuramente testuale): «L'Italia, signori, non è

un'astrazione; è la casa, la famiglia, il comune, la provincia, la regione. Non faccio colpa all'italiano del Piemonte di essere buon piemontese, all'italiano di Toscana di essere buon toscano. Dico a voi: se volete essere buoni italiani, cominciate con essere buoni napoletani. Triste l'uomo solo, senza legami, con l'Italia innanzi, un'Italia astratta. Più la mia anima è piena, più mi commuove il nome della mia famiglia, del mio paese nativo, della mia provincia, della mia regione, io più mi elevo, più sento vibrare in me l'Italia».

³⁶ F. SERVI, *La rovina di Tito e la gloria di Israele ovvero il 9 di ab e il Nahamù*, annata 1888, pp. 217-218.

³⁷ G. JARÈ, *Il Rab. Mag. Abramo Mainster. Commemorazione*, annata 1883, pp. 71-74.

amorosamente, come qualunque scritto che lodi o biasimi codesta nostra razza obliosa»³⁸. Egli rilevava, senza illusioni, il crescere dell'antisemitismo in Europa: «Siamo più invidiati che amati e l'antisemitismo che dilaga in Europa ce l'insegna»; ma, a dispetto del malanimo altrui, voleva innovare l'educazione e la mentalità ebraiche, aprendosi ad un «concetto più moderno dell'amore del prossimo». È quel che fece, in metodica educazione dei sentimenti, Guglielmo Lattes, il De Amicis ebreo, autore del libro per ragazzi e: *Cuore di Israele*³⁹. Analogamente, un classico testo di orazioni in italiano per la devozione domestica si intitolava *Preghiere d'un cuore israelita*⁴⁰. All'amorevole concezione di Dio, eliminando etnocentrici passi di vendicativa severità divina, voleva far posto Felice Momigliano nel nuovo *siddur* (formulario delle

preghiere), della cui composizione fu incaricato il rabbino maggiore di Parma, Donato Camerini. Così questi divenne, in serrato dibattito, tra punte polemiche e momenti distensivi, nel 1912, il suo principale interlocutore. Contro il criterio selettivo di Momigliano, che voleva improntare la liturgia ad una universalistica benevolenza morale, Camerini, partendo dalla compresenza in Dio dell'attributo della giustizia e quello dell'amore, affermò la permanente validità di un filone combattivo. Egli mostrava, alla luce dei conflitti e delle conquiste in corso, come il mondo moderno e la nuova Italia continuassero a guerreggiare e a chiamare in causa la divinità, cosicché non si doveva temere di dare scandalo nel rifarsi alla Bibbia. Momigliano replicò che alla religione toccava coltivare ed esprimere i livelli migliori della coscienza dell'epoca⁴¹. Came-

³⁸ F.G. VITALE, *Intagli ebraici e fregi latini*, annata 1889, pp. 121-124. Per *nazionalizzati* il collaboratore intendeva resi cittadini degli stati ed entrati a far parte delle rispettive nazioni.

³⁹ Per il libro *Cuore di Israele* si veda T. SALZANO, *Un «Libro Cuore» ebraico*, in «La Rassegna Mensile di Israel», XLVII, n. 7-12, luglio-dicembre 1981, pp. 159-166. Altre opere di Lattes sono *Tra la fede e l'amore: scene di vita ebraica moderna*, Firenze, Paggi, 1903, *Dall'East End...al Cantico dei cantici*, Casale, Rossi e Lavagni, 1910.

⁴⁰ *Imré lev. Preghiere d'un cuore israelita recate dal francese in italiano dal Prof. Marco Tedeschi Rabbino Maggiore*, parte prima, Livorno, S. Belforte & C., [terza edizione] s.a.

⁴¹ Nel primo fascicolo dell'anno (pp. 15-17) apparve la lettera di Momigliano, con il titolo *Una proposta rivoluzionaria o conservatrice?* Una nota della direzione diceva che la si pubblicava «soltanto in omaggio all'indiscussa autorità dello scrittore» e che avrebbe risposto il rabbino Camerini, incaricato della compilazione. Con una limitazione delle richieste, riconosciuta dallo stesso rabbino, Momigliano chiedeva di sfrondare il formulario di talune espressioni esclusivistiche e vendicative, non consonanti con la coscienza etica dei tempi. Osservava che l'ebraismo non aveva saputo dare un significato universale al suo culto e ai suoi simboli e che da ciò derivava la sua decadenza. Si appellava ai profeti, che dovevano costituire il lievito dell'ebraismo. Non indicò l'esempio dell'ebraismo liberale in paesi stranieri, con la differente liturgia, ma fu Camerini, nella risposta sul quarto fascicolo (*Sulla opportunità di modificare talune preghiere*, pp. 105-108), a portare in causa la riforma come cattivo esempio da prevenire: «Anche lievi ritocchi

possono assumere un carattere di particolare gravità, quando coinvolgano un atteggiamento alieno dallo spirito dell'ebraismo». Lo spirito dell'ebraismo era per lui consolidato ed univoco, in una tipica mentalità halakica: «fin dal suo sorgere si è dichiarato religione peculiare di una minoranza, tale si è mantenuto e a null'altro aspira», salvo poi ad integrare la visuale con l'ammissione di un futuro scioglimento messianico: «Tempo verrà – lo annunciano i profeti – in cui si cesserà dal commemorare l'uscita dall'Egitto. A quel tempo non siamo ancora giunti». Se dunque – egli concludeva – si fossero soppressi, in tempi storici e di fronte a permanenti minacce, i riferimenti alle piaghe dell'Egitto e ai nemici di Israele, si sarebbe soppressa la stessa storia del popolo ebraico, che, contro l'ingiustizia degli uomini, aveva il solo riparo nella giustizia, misericordiosa ma anche severa, di Dio. Camerini, nel tripudio guerresco e nell'impeto crociato dell'impresa libica non vedeva migliorata l'Europa rispetto alla Bibbia. Momigliano replicò nel sesto fascicolo (31 marzo 1912, pp. 176-180), mettendo a confronto in Camerini, come in genere nel comportamento rabbinico ed ebraico, la rigidità tradizionale del linguaggio all'interno e la rivendicazione apologetica di una nobiltà spirituale quando ci si volgeva all'esterno (ricordava in particolare un suo intervento sulla divina clemenza in «Coenobium», n. 4 del 1907). Distingueva, poi, la tempra degli sdegni biblici dai puntigliosi compiacimenti punitivi, di origine successiva, come quando si insiste sulle piaghe di Egitto nel rito pasquale, ed auspicava l'eliminazione del vendicativo riferimento ai *minim* nella serie delle diciotto benedizioni. Al rilievo di Camerini sulla barbarie riemergente nei saturnali della guerra libica rispondeva che la vera religione non poteva farsene condizionare, ma doveva opporre alle ricorrenti bruta-

rini addusse inoltre il ringiovanimento e il ritorno all'attualità del particolarismo nazionale ebraico per effetto del sionismo, osservando che se fino a poco tempo prima l'eliminazione dei riferimenti nazionali dalla liturgia sarebbe dispiaciuto ai religiosi ortodossi, ora avrebbe contrariato la gioventù sionista, che dava nuova linfa all'ebraismo italiano. Momigliano, non del tutto contrario a spiriti patriottici e combattivi, li accettava come esemplari nei libri dei Maccabei, dove lo spirito patriottico non trascendeva in toni vendicativi, mentre li rifiutava nelle compiaciute insistenze delle piaghe inferte all'Egitto nell'*Haggadah di Pesah*. Per converso si potrebbe osservare a Momigliano che i profeti e il salterio, che erano le parti da lui preferite della Bibbia, non mancano di veementi invocazioni alla giustizia punitiva. Il dibattito fu

lità della storia l'esigenza del progresso morale: ciò era un banco di prova per la rinascita della coscienza ebraica. La conclusiva replica di Camerini, nell'ottavo fascicolo, fu relativamente conciliativa, ammettendo l'eliminazione della formula punitiva per i *minim* e lasciando i *malsinim* (calunniatori, come poi ha fatto nel formulario), tanto da meritare la disapprovazione di Ferruccio Servi, che continuava a rifiutare qualsiasi modificazione: «Siamo recisamente ortodossi e conservatori. La china è pericolosa e sdruciolevole». Anche il rabbino di Parma confermava naturalmente l'ortodossia, ma tendendo la mano al ribelle Momigliano in un'elogiativa esclamazione (*Oh, quanto bene potrebbe fare al giudaismo!*), che ricorda un poco il rammarico, commisto di stima, del padre Bresciani verso Mazzini, che avrebbe potuto essere un «martello di Dio». Camerini assicurava l'interlocutore di essere la stessa persona sul «Vessillo» e sul «Coenobium», poiché l'ebraismo insegna la compresenza in Dio degli attributi di misericordia e di giustizia. Il suo aggiornato *siddur* uscì nel 1916, stampato dall'Unione tipografica parmense e edito a Torino da F. Servi, il direttore del «Vessillo» in veste di editore. Il titolo bilingue è *Siddur tefillot keminhag italiani – Formulario di orazioni secondo il rito italiano*. I caratteri ebraici sono belli, grandi, nitidi. Il testo ebraico è intercalato da tioletti ed avvertenze in italiano ed affiancato, ai bordi delle pagine, da brevi spiegazioni egualmente in italiano. Contiene brani talmudici di disciplina rituale, come la lezione mišnica sul lume sabbatico. Il volume comprende parti essenziali della liturgia delle solennità e fornisce le formule di molte benedizioni, tra cui, per intero quella da recitare dopo il pasto. Altre pubblicazioni di Camerini sono: *Storia del popolo ebreo*. Vol. I: *Dalle origini alla distruzione del secondo tempio* (Torino, Il Vessillo Israelitico, 1901;

comunque di grande interesse e porse occasione allo schietto Camerini per un lato di rilevare una convergenza di tradizione religiosa e novità sionista, per altro lato di sottrarsi, in posizione solitaria sul «Vessillo» e nel vivo della conquista libica, all'incondizionata approvazione dell'operato italiano, che veniva celebrato da Guglielmo Lattes, con riferimenti biblici alle antiche glorie di Israele. Guglielmo, insegnante e scrittore, era il maggiore fratello di Dante Lattes, discepolo, come lui, di Benamozegh. Congiungeva diversi richiami in un generoso idealismo, librandosi tra i valori del Risorgimento italiano e l'anelito della rinascita ebraica⁴². Il ruolo suo e dei figli, Aldo ed Arrigo, si svolse soprattutto dopo la morte di Flaminio Servi, ma fu preparato dal rapporto che questi, nativo di Pitigliano, ebbe con la scuola livornese di Bena-

Firenze, La Poligrafica, 1924); *La nostra religione* (Parma, 1921; Torino, F. Servi, 1928); *Doveri della vita ebraica* (Firenze, Israel, 1939, a cura di David Prato). Egli nacque nel 1866 e morì nel 1921. Fu rabbino di Cento, di Pitigliano e di Parma. «La Rassegna Mensile di Israel» lo ha rievocato nel gennaio 1972 (XXXVIII, pp. 3-8).

⁴² Guglielmo Lattes nacque, a Livorno o a Pitigliano, nel 1857. Si sa della sua vita dalle memorie che scrisse e pubblicò, a 65 anni, nel 1922, quando si trasferì a Cuneo ed il «Vessillo» stava per cessare: *Memorie di un insegnante con lettere all'autore del dottor Max Nordau e di Giacinto Loyson*, Asti, Tipografia editrice Segre, 1922. Crebbe in povertà a Livorno con la madre, divorziata da David Lattes, sarto di Pitigliano, che poi ebbe dalla seconda moglie, Emilia Ajò, i figli Dante, Garibaldi e Jenny. Studiò, senza molto profitto, per la necessità di lavorare, nella scuola ebraica, in quelle pubbliche e presso un istituto religioso cattolico, finché vinse il concorso per la Scuola normale superiore di Pisa, dove conseguì il titolo di professore. Fece esperienza di integrazione nella società cristiana ma anche di pregiudizi o umori antiebraici. Primo suo amore fu una ragazza cristiana cui dava lezione, finito perché lei lo voleva convertire. Sposò la correligionaria Ida Zamorani, di famiglia mantovana, da cui ebbe i figli Aldo e Arrigo, divenuti rabbini, e la figlia Alfonsa, che nel 1908 sposò Salomone De Benedetti di Casale Monferrato (non so se ne ebbe altri). Insegnò, tra Livorno e Pisa, alla scuola ebraica e in scuole pubbliche e diresse il Collegio rabbinico di Livorno. A Pisa vide Mazzini passeggiare in incognito. Della sua vocazione educativa sono documenti *Civiltà ed educazione israelitica* (Livorno, Belforte, 1891) e un *Dizionario pedagogico* (Livorno, R. Giusti, 1907). Discepolo di Elia Benamozegh e di Israele Costa,

mozegh, pubblicando nel periodico suoi scritti e riassunti di conferenze, curati da quei discepoli⁴³.

Mi sono spinto in avanti, lungo un filo tematico, con Camerini, che vedeva, soddisfatto, il riemergere con il sionismo del fattore nazionale, legato alla liturgia. Ma quando il sionismo irruppe, con l'iniziativa di Teodoro Herzl e il primo congresso di Basilea, il periodico, diretto da Flaminio Servi, lo attaccò frontalmente, in accordo con la condanna che piovve dalla maggior parte dei rabbini nella stessa area austrotedesca. Lo riteneva un movimento pericoloso e sbagliato per la politicizzazione che faceva dell'ebraismo, simmetrico all'antisemitismo e giovevole ad esso, d'altronde illusorio e destinato al fallimento: «Non pochi travisano i desiderii d'Israele e fra questi sono i così detti Sionisti, che facendosi forti delle persecuzioni che in paesi barbari avvengono contro gli ebrei, si agitano per diffondere l'idea d'uno stato giudaico, o, per esprimersi più chiaramente, un israelitismo politico come nazione. [...] Il dottor Herzl, sionista fanatico, aveva indetto un Congresso a Monaco e gli aderenti non mancarono [...], ma i rabbini stessi

si nutrì nel contempo dei classici e di autori italiani contemporanei. Uomo armonico, nella duplice cultura, espresse sul «Vessillo» e nelle sue opere (anzitutto, da *De Amicis ebreo*, in *Cuore di Israele*), un'ideale e soave sintesi italo-ebraica, che lo accomuna, per altezza di sentire nella pienezza del suo ebraismo, a David Levi, risorgimentale predecessore, e ad Angiolo Orvieto, continuatore nell'impatto con la frattura persecutoria del fascismo. Allo stato attuale della ricerca, perdo le sue tracce dopo i 65 anni di età, con lo spostamento a Cuneo nel 1922. La sintesi italo-ebraica, ma con rinuncia alla nazionalità ebraica, fu un cardine di Flaminio Servi, che così istruiva i ragazzi in una poesia per la maggioranza religiosa: «Son giovinetto! D'Israello figlio e dell'Italia mia!» (1882, p. 21).

⁴³ Esempi di conferenze di Benamozegh riassunte sul «Vessillo» sono una del 1877, al Circolo filologico di Livorno, in cui disse che il compito supremo della sua vita è stato di ritrovare il nesso ariosemitico, non solo nel campo linguistico indicato da Isaia Ascoli, ma nella civiltà e nella storia (pp. 103-107); altre sull'escatologia, la risurrezione, l'immortalità dell'anima, la provvidenza, la critica del materialismo e dell'antropocentrismo, a commento del salmo 148, che invita a lodare Dio ed esprime la sua centralità di creatore. Nel 1895 si riassunse una sua conversazione sul carattere teosofico dell'ebraismo, che tuttora risaltava nelle parti asiatiche ed africane del popolo ebraico. Nel 1886 il periodico

di tutta la Germania o, per esser più precisi, la rappresentanza ufficiale del Rabbinate tedesco vi si oppose, tanto che il Congresso non avrà più luogo a Monaco, ma sarà trasportato pel 29 agosto, indovinate un po'?... a Basilea in Svizzera! Farà certo un fiasco colossale o almeno non saranno che voci nel deserto». Dopo aver registrato le proteste di ambienti israelitici nei vari paesi, scriveva che in Italia non v'era neppure bisogno di protestare, essendovi troppo buon senso per occuparsi sul serio di tali faccende: «Tutti gl'Israeliti italiani sono ardenti patrioti in libero Stato. [...] L'Italia non ha bisogno di protestare, né si occupa di quei tentativi, perché sa che finiranno in una bolla di sapone»⁴⁴. In effetti, un tentativo di protesta partì dalla comunità di Casale Monferrato, in cui operava Servi. Lì, l'anno dopo, egli rilasciò a un amico, che si firmava A.F., un'intervista, pubblicata nello stesso «Vessillo»⁴⁵, in cui rimproverava i sionisti di non essere religiosi, di fondare il loro ebraismo sulla *nazione* invece che sulla *religione*, di voler tenere il piede in due staffe, tra la patria italiana e la Palestina. Si dichiarava amante e mai dimentico di

pubblicò una lettera di Benamozegh a Salvatore Momigliano, che si era occupato due anni prima dell'argomento, facendogli presente che tutte le cose create emanano da Dio ma, una volta emanate, se ne distinguono, in quanto la divina trascendenza si contrae, separandosi dall'universo.

⁴⁴ F.S. [F. SERVI], *Aspirazioni e desiderii*, nel numero di luglio 1897 (pp. 209-210). Già nel 1896, segnalando una corrispondenza da Berlino del «Corriere della Sera» (n. del 31 marzo – I aprile, pp. 185-186), in cui si riferiva, tra l'altro, come particolare del movimento sionista, che si pensava alla bandiera del futuro Stato ebraico, Servi chiedeva: «O che a certuni abbia dato di volta il cervello?» In realtà, se non protesta, una presa di posizione e separazione vi fu, con un ordine del giorno spedito al congresso di Basilea proprio per iniziativa della presidenza della comunità di Casale Monferrato, dove era rabbino Servi. L'ordine del giorno riconosceva legittima soltanto la ricerca di un asilo per gli ebrei perseguitati ed affermava «l'affetto indistruttibile ad una sola patria». L'iniziativa sollevò riserve e contrasti tra gli ebrei italiani, che rimasero divisi sul sionismo. V. B. DI PORTO, *L'ebraismo italiano nell'età giolittiana*, in *La svolta di Giolitti. Dalla reazione di fine Ottocento al culmine dell'età liberale*, a cura di A.A. MOLA, Foggia, Bastogi, 2000, pp. 177-213.

⁴⁵ A. F., *Un'intervista. Sionista o Italiano?*, 1898, pp.403-405.

Gerusalemme, attivo nella raccolta delle offerte per i suoi poveri, che, devoti come erano, sarebbero stati i primi ad opporsi ai sionisti. Alla domanda sull'opportunità del sionismo come soluzione per gli ebrei perseguitati, rispondeva che a loro pensava l'Alliance Israélite Universelle, e a quella sull'incremento che ne sarebbe venuto per la lingua ebraica rispondeva che già la si promuoveva con cattedre, associazioni, giornali. Sull'*Importanza e utilità della lingua ebraica*, scriveva la collaboratrice torinese Bettina Levi, raccomandandone lo studio come un sacro dovere della *nazionalità religiosa*⁴⁶. Con questa definizione si serbava la dimensione nazionale dell'ebraismo ma compenetrata e limitata, come si è visto, entro la categoria della religione. Col parlare di nazionalità, la collaboratrice si sporgeva oltre il lessico di Servi, ma col qualificarla religiosa convergeva, senza magari proporglielo, con la sua accusa ai sionisti di politicizzare l'ebraismo. Invece il ventiduenne Dante Lattes, che di lì a poco divenne, da sionista, sul «Corriere Israelitico», l'antagonista del «Vessillo», narrando lo straordinario incontro a Livorno con l'appassionato apostolo sionista Marcou Baruch, atipico esemplare di un orgoglioso ebraismo laico nel mondo sefardita⁴⁷, esprimeva sì il dissenso da un nazionalismo

⁴⁶ B. LEVI, *Importanza e utilità della lingua ebraica*, 1897, pp. 211 ss.

⁴⁷ Il giovane Josef Marcou Baruch, antesignano del sionismo nel mondo sefardita prima ancora della svolta di Herzl, al quale si unì, nacque a Costantinopoli nel 1872 e morì suicida a Firenze nel 1899. Nella breve tumultuosa vita visitò molti paesi, organizzando gruppi sionistici e pubblicando giornali. In Italia costituì il gruppo dei Prigionieri di Tito. Combatté, con dichiarata partecipazione di ebreo alle lotte di liberazione dei popoli, in una formazione garibaldina per la libertà della Grecia, dove conobbe i volontari ebrei Grassini di Venezia e Foà di Casale Monferrato. «Il Vessillo Israelitico» pubblicò i suoi appunti della campagna e lo commemorò nel numero di settembre 1899. Il collaboratore che si firmava Ascer ne ha lasciato un profilo nell'annata 1921 (pp. 11-12): *non brutto né bello, a momenti simpatico per l'entusiasmo, a momenti antipatico per asprezza di parole, qualcosa di truce nei lampi dello sguardo. Parlava russo e greco speditamente, con eleganza il francese, male l'italiano. Fu volontario per la Grecia. Perché per Javan aresciàngà [il malvagio greco, dalla fama della lotta dei maccabei contro il dominio ellenistico n.d.a.]? Per ritrovare virtù militari latenti del popolo ebraico [.....] Non era religioso, fumava di sabato davanti al tempio. Il rito*

ebraico privo del supporto religioso, ma era altrettanto contrario alla riduzione dell'ebraismo a pura religione, priva del supporto nazionale, cioè alla posizione di Servi, già diciotto anni prima avversata da Leone Racah in nome del binomio religione e nazione, e addirittura parlava di un aspetto politico dell'ebraismo (ciò che Servi più avversava), ad intendere un risorgimento ebraico nella storica sede nazionale⁴⁸.

Se l'indirizzo ufficiale e complessivo del «Vessillo» era antisionista, fu difficile da allora a Servi comprimere le simpatie sioniste, così come fu difficile alla sua ortodossia ignorare il riaffacciarsi di tenui aspirazioni riformistiche. I due fermenti si congiunsero nella posizione del misterioso collaboratore genovese, che si firmava con la sigla D**C***, rispettato da Servi per l'età e per l'impegno in campo ebraico⁴⁹. Ammiratore di Herzl, egli si venne staccando, dopo la sua morte, dall'iniziale propensione per il sionismo, fino ad assumere una posizione contraria, con la rinuncia al «lusso ingombrante di possedere due patrie», mentre perseverò nell'inclinazione alla riforma, uscendo per una volta dal vago con il riferimento all'esempio, tedesco e francese, del rabbino Germain Levy⁵⁰. Il binomio di sionismo e riformismo,

è la veste. L'ebraismo è la razza, la nazione. Si veda F. DEL CANUTO – R. DI SEGNI, *Una biografia inedita di Marcou Baruch*, in «La Rassegna Mensile di Israel», XLVI (1980), pp. 220-228.

⁴⁸ D. LATTES, *Psicologia religiosa*, numero di gennaio 1898, pp. 10-13. Sull'incontro con Baruch: «Capii cosa vuol dire essere entusiasti di una causa. A noi giovani, immersi nell'apatia della vita italiana, parve un fenomeno con qualcosa di anormale, patologico [...] Non proprio il monoideismo degli psichiatri, a predominio di un'idea, antitesi della nostra scettica anima contemporanea». Si può ben dire che, malgrado la riserva di indole religiosa, Lattes sia stato iniziato al sionismo da Baruch.

⁴⁹ D**C***, *Teodoro Herzl e De Plehve. Sionismo e Santo Sinodo*, 1904, p. 389. Rievocava ed elogiava la figura di Herzl, in cui vedeva anche un riformatore del giudaismo. La nota della direzione dissentiva specialmente su questo punto, relativo a mutamenti evolutivi della religione mosaica.

⁵⁰ L'espressione polemica verso il sionismo è nel XII fascicolo del 1913, pp. 364-365. L'articolo riformistico è dell'aprile 1911, pp. 190-192: D**C***, *Un esperimento di riformismo ebraico*. Fu confutato in nota dalla direzione, che non ammetteva riforme religiose e che, citando le «Archives Israélites de France», addusse il rav-

venendo meno in D**C***, si riaffacciò nelle lettere di Michele Luzzati⁵¹.

Causa, ed insieme conseguenza, in graduale crescita, dell'assimilazione era il matrimonio misto, oggetto di preoccupazione fin dagli anni '70, avvertito dal periodico, che però, malgrado voci severe, contribuì ad inaugurare e consolidare, di fronte a questa conseguenza dell'emancipazione, una tollerante prassi di accoglimento dei figli nell'ebraismo, a condizione che il genitore non ebreo lo autorizzasse⁵². La prassi è durata in Italia fino ad una controversa pronuncia di diverso orientamento in tempo recente. Una circostanza fondante di questa linea fu quando, nel 1879, il giornale biasimò il rifiuto della comunità di Modena alla circoncisione del figlio che un suo iscritto ebbe da una donna non ebrea, lodando invece la comunità di Roma per avere, dopo i rifiuti di altre comunità, accolto, con il padre, il bimbo, finalmente circonciso a tre anni dal mohel Benedetto Zevi⁵³. Il rabbino di Reggio Emilia, Giuseppe Lattes, si giustificò dicendo di aver ottemperato alla proibizione decisa dal consiglio della sua comunità, per fondati motivi che non si prestavano ad una pubblica discussione sui gior-

nali⁵⁴. Il «Vessillo» attaccò, agli antipodi tra loro, il rabbino riformato tedesco Immanuel Heinrich Ritter, che si diceva avesse celebrato il matrimonio di una coppia mista⁵⁵, ed il rigoroso ortodosso Seligmann Meyer, suo connazionale, che rifiutò di accogliere nell'ebraismo la nipote del presidente della comunità, nata da un matrimonio misto, malgrado l'autorizzazione del padre cristiano a farla ebrea, col risultato che la bimba venne battezzata e che il nonno, per protesta, si dimise dalla carica⁵⁶. Una cosa del genere, commentò il periodico, non sarebbe avvenuta in Italia, dove si sapeva di figli di matrimonio misto accolti, con l'autorizzazione del genitore non ebreo e, naturalmente, con circoncisione dei maschi⁵⁷. Per facilitare l'accoglimento, il rabbino Isaia Levi, incline a riforme, allora nella cattedra di Reggio Emilia, si spinse, nel 1889, sulla base del *Talmud Yerusalmi* o palestinese, a ritenere sufficiente per i maschi la circoncisione, senza bisogno della *tevilah* (bagno rituale)⁵⁸. Quando il collega di Ancona, Isacco Raffaele Tedeschi, lo confutò, sulla base del *Talmud Babil*, dei *poseqim* (decisori) e dello *Šulhan 'aruk*⁵⁹, egli rispose di aver optato per la disposizione dello

vedimento dei rabbini riformati Judah Leon Magnes e Solomon Schindler di fronte alle aberrazioni degli innovatori in America. D**C*** rispose che le temperate riforme di Germain Levy erano ben diverse dalle esagerazioni americane (1911, p. 241). La direzione replicava che qualunque riforma era inammissibile.

⁵¹ M. LUZZATI, *Sulla necessità di riformare il culto israelitico*, annata 1908, p. 495. Si dichiarava nel contempo sionista e fautore di una riforma del culto, con adozione della lingua italiana. In nota A.L., cioè Aldo Lattes, dichiarava il giornale contrario a qualsiasi riforma e non comprendeva come Luzzati, essendo sionista, volesse il culto in italiano. L'articolista avrebbe potuto spiegare di volere la comprensione delle preghiere da parte del pubblico, che nella grande maggioranza non capiva l'ebraico. Del resto Luzzati, intervenendo di nuovo nel 1915 (p. 462), si diceva italianissimo, ma favorevole alla nascita di uno Stato di Israele.

⁵² *Il matrimonio misto* si intitolava un dramma pubblicato nel 1873 (Vercelli, Tip. Guglielmoni) dal rabbino di Acqui Lazzaro Ottolenghi. Dell'ammissione dei figli di matrimonio misto nell'ebraismo con autorizzazione del genitore non ebreo parlò il periodico nel numero di marzo 1879 (p. 83), sotto il minimizzante titolo *Piccola rivista di varietà*. A quella data soltanto in Genova erano quattro figli di padri cattolici, fatti ebrei con loro autorizzazione (p. 117).

⁵³ *Strana circoncisione*, con sigla X, nel numero di febbraio 1879, p. 44.

⁵⁴ *Dichiarazione* del rabbino maggiore di Reggio Emilia, Giuseppe Lattes, nel numero di aprile 1879, p. 120.

⁵⁵ Immanuel Heinrich Ritter (1825-1890) fu rabbino riformato in Germania, successore di Samuel Holdheim nella cattedra rabbinica della comunità riformata di Berlino e suo biografo. Compose una storia della riforma ebraica e difese l'ebraismo dalla pubblicistica antisemitica.

⁵⁶ Seligman Meyer (1853-1926) fu rabbino di Regensburg, che con lui divenne un centro dell'ortodossia. Impegnato nel giornalismo ebraico, collaborò alla «Jeu-dische Presse» e fondò, nel 1884, la «Deutsche Israelitische Zeitung», che diresse fino alla morte.

⁵⁷ *Ah, benedetti matrimoni misti!*, in *Piccola rivista di varietà*, febbraio 1879, p. 83. Un contenzioso per matrimonio misto avvenne ad Ancona, dove un marito cattolico, sostenuto dal sindaco, impose la sepoltura della moglie ebrea nel cimitero cattolico, invocando la potestà maritale (1881, pp. 237-239).

⁵⁸ I. LEVI, *Che cosa intendesi per mamzer?*, annata 1889, pp. 331-332.

⁵⁹ A. TEDESCHI, *Questioni rituali e casuistiche*, 1889, p. 381.

Yerusalmi, come la più liberale, tenendo conto della situazione e allo scopo di non aggravare l'allontanamento dall'ebraismo. Parallelamente all'accogliimento dei neonati cadde il tabù sull'accoglimento di proseliti, che si era manifestato su «L'Educatore Israelita» e che talora si riaffacciava nel «Vessillo»: il fenomeno di conversioni all'ebraismo, allora rarissimo in Italia, ma nuovo e significativo, come conseguenza dell'emancipazione, fu registrato dall'estero per curiosità di informazione, anche in dimensioni collettive di interi gruppi⁶⁰. Nel 1888, in una cronaca da Livorno, il rabbino Giuseppe Cammeo parlò di donne neofite, per le quali si sarebbe dovuta curare una migliore manutenzione del *mikweh* (bagno rituale)⁶¹. Nel 1885 si ha, sul «Vessillo», il primo caso preciso di conversione, avvenuto a Venezia, di una signora, Bernardina Martin, moglie, per matrimonio civile, di Moisè Sinigaglia⁶², alla quale il rabbino Mosè Coen Porto chiese, a scanso di complicazioni, una dichiarazione di libera scelta davanti al notaio; la cosa si ripeté esattamente, a Venezia, nel 1897 con Augusta Pighin, moglie di Giuseppe Aboaf⁶³. Nel 1906 affiorò, per

⁶⁰ Tra i casi individuali di conversione all'ebraismo, raccolti da giornali ebraici stranieri, si segnala quello dell'avvocato negro Rufus L. Perry di New York nel 1912. In Vienna, dal 1868 al 1886, vi furono 3000 conversioni di ebrei al cristianesimo e 1407 conversioni all'ebraismo. Il periodico parlò nel 1898 (pp. 48-49) di un gruppo di contadini greci che volevano convertirsi all'ebraismo e trattò due fatti collettivi di conversioni ad ispirazione sabatariana: più diffusamente i *szekler* in Ungheria (1875, pp. 150, 173-175, 1877, p. 87) e i *sabotniki* di Tiflis in Russia (1898). Il gruppo dei *szekler* ha origine nel Cinquecento da A. Eossi e Simon Pechi, cancelliere di Transilvania, poeta, traduttore del Pentateuco, dei salmi e di preghiere ebraiche in ungherese. A lungo perseguitati, i *szekler* erano agricoltori, concentrati specialmente nel distretto di Bozod-Uifaluer. Ottennero l'emancipazione più o meno contemporaneamente agli ebrei ed entrarono ufficialmente nell'ebraismo. Ammontarono, nella fase di maggior diffusione, a circa 20.000, mentre al momento dell'emancipazione erano 42 famiglie. Il loro storico è stato Samuel Kohn, rabbino e studioso ungherese (1841-1920). Sui sabatariani o *subotniki* in Russia verte un lavoro di A. SALMONI, che ha al centro la figura di Timofej Bondarev e il suo rapporto con Lev Tolstoj: *Il lavoro del pensiero*, Genova, Name, 2001.

⁶¹ G. CAMMEO, *Cronachetta livornese*, 1888, p. 64.

⁶² Una conversione al giudaismo, 1885, p. 259. La

riporto da un giornale cattolico, quindi da accogliere con riserva (è celebre la pretesa conversione del massone Adriano Lemmi), la notizia di tre fratelli proseliti a Modena⁶⁴. Nel 1908 una vicenda di conversione all'ebraismo fu narrata, in un bozzetto, dal collaboratore che si firmava *Discipulus*, identificabile in Guglielmo Lattes o uno dei figli: il giovane protagonista, chiamato Luigi Valori, volle farsi ebreo per amore di Chiara Forti e, compiuto il *giyyur*, dichiarò di amare quanto la sua donna la nuova fede⁶⁵.

Un'attenzione fu data al modernismo cattolico, in particolare dal rabbino maggiore di Roma Vittorio Castiglioni, che ne considerò, in rapporto a posizioni verso l'ebraismo, aspetti ed autori⁶⁶. Con il cristianesimo si confrontò anche il rabbino maggiore di Livorno Samuele Colombo, della scuola di Benamozegh, dal quale aveva appreso la teoria di un'origine cabalistica del dogma trinitario⁶⁷. Egli apprezzava il modernismo, specie per i risultati della critica biblica relativi alla redazione dei vangeli, per la differenza che ne poteva emergere tra lo storico Gesù ebreo e il Gesù della fede cristiana⁶⁸. Invece

signora volle lei convertirsi, essendo il marito restio.

⁶³ *Conversione al giudaismo*, nel numero di settembre 1897.

⁶⁴ Annata 1906, p. 507.

⁶⁵ *Conversione. Bozzetto di Discipulus*, 1908, pp. 183-185.

⁶⁶ Nell'articolo del 1908 *Il movimento modernista e gli ebrei* Castiglioni ne rilevava le implicazioni per la rappresentazione cristiana dell'ebraismo e per i rapporti tra le due religioni. Il modernismo poteva, in generale, favorire un avvicinamento, ma non mancavano nel movimento incomprensioni e posizioni contrarie all'ebraismo, come in Gudemann dell'Università di Vienna. Nello stesso anno, alle pagine 530-533, nell'articolo *Dall'idealismo al riformismo*, il collaboratore Gad affermava l'istanza di un modernismo ebraico.

⁶⁷ S. COLOMBO, *L'origine dei dogmi cristiani*, 1905, pp. 112-116. Riferiva la teoria di Benamozegh secondo cui il dogma cristiano della Trinità derivava da una delle triadi in cui si dividono le sefirot nella dottrina cabalistica. Al canonico Polese, che muoveva osservazioni, rispondeva che l'attribuire origine cabalistica al cristianesimo, lungi dal fargli torto, significava averne un concetto elevato. – Per l'ottica ebraica del cristianesimo si segnala la pubblicazione postuma, nell'annata 1879, di parti di un'opera inedita di Angelo Paggi, intitolata *Osservazioni alla vita di Gesù di E. Renan*.

⁶⁸ S. COLOMBO, *ibid.*

distinse, in una apposita conferenza, dal serio modernismo cattolico il pericoloso modernismo ebraico, equivalente dell'«esecrata riforma»⁶⁹. Colombo accostò altresì Mazzini, nel centenario della nascita, per certi aspetti, al giudaismo⁷⁰. Castiglioni ebbe modo di conoscere e stimare il dotto benedettino Tommaso Aquino Weikert⁷¹, e Guglielmo Lattes, quando nel 1912 morì il padre Giacinto Loyson, ne rievocò la visita a Livorno e le conversazioni con Samuele Colombo e Alfredo Toaff⁷². Altri rabbini, e lo stesso intransigente Camerini, parteciparono, con laici, a confronti interreligiosi in riviste di cultura spirituale, come «Coenobium»⁷³. In genere, il «Vessillo», come già la precedente stampa ebraica, perseguì una via di rispetto e di conciliazione verso la Chiesa cattolica, segnalando, anche a livello aneddotico, esempi di simpatia dati da cattolici ed ecclesiastici⁷⁴. Rispondeva sì a voci di clericale antisemitismo, ma in una misura molto controllata, se si pensa alla virulenta campagna de «La Civiltà Cat-

tolica»⁷⁵, e interpretò ottimisticamente gli atteggiamenti, effettivamente migliorati, dei pontefici successori di Pio IX verso gli ebrei⁷⁶. Conciliativo fu anche il modo di considerare il cristianesimo, come religione derivata dall'ebraismo, purché nella filiazione rimanesse chiara la distinzione. Di qui la reazione di alcuni rabbini al pronunciato ricupero della figura e dell'insegnamento di Gesù da parte di ebrei. Un tale ricupero del nazareno, con i suoi tratti originali, nel solco del profetismo, era parte del modernismo ebraico di Felice Momigliano, che tradusse e introdusse per Formiggini l'edizione italiana dell'opera di Claude Montefiore *Gesù di Nazareth nel pensiero ebraico contemporaneo* (Genova, 1914). Sulla stessa via si inoltrò, in libri recensiti dal «Vessillo», Raffaele Ottolenghi, avvocato e filantropo di Acqui, che non era tuttavia tenero con la religione cristiana, allontanatasi dalle radici ebraiche di Gesù: reagì, nel periodico, un recensore a firma *Il bibliofilo*, che credo fosse

⁶⁹ La conferenza di Samuele Colombo è riassunta da Aldo Lattes, con il titolo *Modernismo ebraico* nel secondo fascicolo del 1909, pp. 62-66.

⁷⁰ La conferenza di Colombo sul pensiero religioso di Mazzini è stata ristampata ne «La Rassegna Mensile di Israel» dell'ottobre 1972 (XXXVIII, pp. 469-476). La stessa rivista ha rievocato il rabbino maggiore di Livorno, a 50 anni dalla scomparsa, nel settembre 1973.

⁷¹ V. CASTIGLIONI, *Padre Tommaso Aquino Weikert*, annata 1906, pp. 587-589. Questo religioso pubblicò una *Grammatica linguae hebraicae cum chrestomathia et glossario studiis academicis accomodata necnon in usum domesticae disciplinae*, Romae, ex typ. Poliglotta, De Propaganda Fide, 1904, ed uno studio del salmo 109.

⁷² G. LATTES, *Il padre Giacinto Loyson. Un prete cristiano amico di Israele (Ricordi personali)*, nel VII fasc. del 1912.

⁷³ A. CAVAGLION, *Coenobium, 1906-1919. Un'antologia*, Comano, Alice, 1992.

⁷⁴ Ad esempio, nel 1890, si parlò del carteggio tra il cardinale H. E. Manning e il rabbino H. Adler e si riferì la battuta rivolta dal cardinale Bonnet a dame scandalizzate per la sua amicizia con il rabbino maggiore di Bordeaux: «Se non lo potrò incontrare nel mondo futuro, lasciatemelo frequentare adesso».

⁷⁵ Si veda R. TARADEL – B. RAGGI, *La segregazione amichevole. «La Civiltà Cattolica» e la questione ebraica 1850-1945*, Roma, Editori riuniti, 2000.

⁷⁶ *Il papa Leone XIII e gli ebrei*, 1890, pp. 62-65; *La voce del papa nelle persecuzioni degli israeliti*, 1891, p. 169; *Drumont contro Leone XIII*, sulla delusione degli

antisemiti per il sereno atteggiamento del papa, 1900, p. 78; *Leone XIII e Pio X*, 1903, p. 57. Nel fasc. XXII del 30 novembre 1913 una lettera di Giuseppe Bassi chiedeva di rivolgersi a Pio X perché si pronunciasse, come avevano fatto altri papi, sull'omicidio rituale, di cui era accusato Mendel Beilis nel processo di Kiev. Nel 1914 (fasc. XVI), dopo la sua morte, il periodico segnalava articoli comparsi il 20 agosto sui quotidiani «Il Secolo» e «La Stampa» sull'amicizia di Pio X con ebrei, tra cui l'ingegner Leone Romanin Jacur, deputato di Piove di Sacco. Nel successivo fascicolo XX si diceva addirittura che la nomina di papa Sarto a patriarca di Venezia, data la perplessità del governo ad accordargli l'Exequatur, fu dovuta a un intervento di Romanin Jacur. Si veda A. M. CANEPA, *Pio X e gli ebrei: una rivalutazione*, in «Nuova Antologia», n. 2183, luglio-settembre 1992, pp. 139-151, con in appendice la lettera di congratulazioni del pontefice, in data 7 novembre 1913, a Romanin Jacur per l'elezione a deputato, favorita dalle indicazioni del clero agli elettori. Il papa lo assicurava sull'interessamento della Chiesa a favore degli ebrei in Russia, nei limiti delle possibilità di azione dei cattolici in quel paese dominato dagli ortodossi. Nel 1905, avendo il Gruppo sionistico di Venezia deplorato le alleanze di ebrei con clericali, Ferruccio Servi, nell'editoriale del VII fascicolo, rispose che vi potevano essere ragioni, per ebrei come cittadini italiani, a favore di intese di carattere locale con i cattolici. Servi osservava che nei primi tempi dell'emancipazione gli ebrei erano stati molto prudenti a non provocare reazioni nei clericali vinti e che ora invece un manipolo di temerari esagerava nel senso opposto.

Camerini, ritenendo inaccettabili la predicazione e il comportamento di Gesù e vedendo contenute già nei vangeli le premesse dell'antiebraismo cristiano⁷⁷: è vero che anche l'ortodosso Colombo considerava la possibilità di un divario tra lo storico Gesù ebreo e il Gesù dei vangeli, ma Camerini riteneva arbitrarie le ricostruzioni dell'uomo ebreo di Nazaret per scarsità o mancanza di fonti alternative ai vangeli. Il conseguente rabbino rifiutava egualmente il ricupero di Spinoza, che era stato, a suo avviso, con ragione scomunicato⁷⁸.

Nel patrimonio dell'ebraismo Ottolenghi, al pari di Momigliano, privilegiava i profeti, e ne dava

⁷⁷ La recensione al secondo volume di *Voci d'Oriente* di Ottolenghi è nell'annata 1905, pp. 297-301. L'identificazione di Camerini nel *bibliofilo* è confortata da un altro intervento, con sua firma, nel 1920, contro la riabilitazione di Gesù, questa volta fatta da Leone Luzzatto. Il rabbino può aver preferito celarsi sotto uno pseudonimo, per prudenza, dato il suo impegno nel dialogo con cristiani nella palestra di «Coenobium», tanto più che il libro era pubblicato nell'edizione dell'ecumenica rivista: non avrebbe attaccato Gesù, considerato ormai esterno al mondo ebraico, se non per contrastarne la riabilitazione ebraica e il reinserimento nell'ebraismo, che poi ha fatto molta strada. Parlò di *sdilinquimento cristiano*, ritenendo ingiustificata l'accusa di Ottolenghi alla Chiesa cattolica di essersi allontanata dal messaggio di Gesù, poiché gli sviluppi cristiani sono stati, a suo avviso, coerenti con le premesse del fondatore (annata 1905, pp. 297-301). Carlo Levi criticò, a sua volta, su «L'Idea Sionista», per l'attacco ad Ottolenghi, il «Vessillo», che gli rispose (pp. 429). La recensione al secondo volume, nel 1908 (pp. 126-130), accusò Ottolenghi di continuare a glorificare il nazareno con un ritratto immaginario, non convalidato dai vangeli, che sono l'unica fonte per la sua conoscenza. Se, come Ottolenghi riteneva, Gesù era un mite predicatore di morale, alla Hillel, non si vede perché si sia scontrato con le autorità rabbiniche. Rifiutava, dal punto di vista ebraico, l'etica di Gesù per la facilità di perdono e il disprezzo del lavoro. Coinvolgeva nella critica il rabbino Ignaz Ziegler (1861-1948), che ha ritenuto Gesù un ebreo osservante, laddove il capitolo XII di Matteo mostra il contrario. Concordava con Ottolenghi soltanto nel vedere nei vangeli una premessa di anarchia ma discordava da lui nel vedere l'ebraismo contrario ad ogni sistema di ordine e di governo. Una successiva opera di Ottolenghi è *I farisei antichi e moderni* (Firenze, Tip. Bonducciani, 1916). Nel 1881 (p. 84) il «Vessillo» recensì brevemente la traduzione italiana, fatta da Ehrenreich, del lavoro di Philippson sul processo di Gesù.

inoltre una lettura di sinistra, in senso socialista e libertario, battendosi nel contempo sull'«Avanti!» contro una tendenza antiebraica, di radicalismo antibiblico, presente in quello schieramento⁷⁹. Era invece amico di Paolo Orano, il futuro araldo della campagna antiebraica in regime fascista, allora socialista e animato da interesse per la civiltà ebraica, tanto che il giovane assimilato Ercole Specos scoprì i valori dell'ebraismo per il suo tramite, considerandolo, da socialista a socialista, il proprio autore⁸⁰. Orano arrivò al fascismo attraverso la fucina del sindacalismo rivoluzionario e cominciò a rivedere le posizioni sull'ebraismo nel libro *Cristo*

⁷⁸ Benamozegh, richiesto da Servi, mandò al periodico, nel 1880 (pp. 333-336, 365-367) una lettera-articolo sulla propria interpretazione di Spinoza, che delineava, in un quadro complesso, la derivazione del filosofo dalla *qabbalah* o *teosofia ebraica*, ma deviate verso il panteismo. L'articolo di D. Camerini, *Le idee religiose di Spinoza* (1905, pp. 498-504) ne afferma l'incompatibilità col giudaismo. Contrario al filosofo di Amsterdam era anche il rabbino Cingoli. *Discipulus*, in cui individuo uno dei Lattes, nel saggio *Benedetto Spinoza e la teosofia ebraica*, pubblicato nei numeri di dicembre 1910 e gennaio 1911 tornava, ma con maggior ricupero del filosofo (detto *un grande israelita*), alla visuale di Benamozegh, per la quale si veda A. GUETTA, *Filosofia e Qabbalah. Saggio sul pensiero di Elia Benamozegh*, Milano, Thalassa De Paz, 2000. Si vedano gli atti del convegno A. GUETTA (cur.), *Per Elia Benamozegh*, Thalassa De Paz, Milano 2001. Il periodico tornò sul filosofo con una nota bibliografica anonima sull'edizione Bocca dell'*Etica*, tradotta e curata da Mario Rosazza, che dimenticava la sua formazione ebraica. Il recensore ricordava che Spinoza non si fece cristiano, ma nondimeno pensava che gli israeliti non potevano essere orgogliosi di lui.

⁷⁹ B. DI PORTO, *L'inquietudine profetica di un ebreo socialista. A ottanta anni dalla morte di Raffaele Ottolenghi*, in «Hazman Veharaion – Il Tempo e l'Idea», V (1997), n. 6, pp. 43-44; ID., *Raffaele Ottolenghi nel dibattito socialista sulle religioni all'inizio del Novecento*, *ibid.*, V (1997), n. 11, pp. 65, 68. ID., *Il dibattito sull'«Avanti!» di Raffaele Ottolenghi con Basilici e Bonagiusto*, *ibid.*, V (1997), n. 13, pp. 71-73. La lettera aperta a Basilici fu pubblicata su «Il Vessillo Israelitico» nel 1908, pp. 76-78. La polemica con Bonagiusto (*Sulle influenze ebreo-elleniche, in risposta al signor Bonagiusto dell'Avanti!*) nel 1909, pp. 17-24.

⁸⁰ *Il sasso e il battesimo*. Lettera del soldato Ercole Specos a Raffaele Ottolenghi, annata 1917, pp. 177-178. Racconta di un *avo*, che, dopo essersi battezzato, disse di essere come il sasso, non solubile nell'acqua.

e *Quirino*, che sosteneva l'impianto romano del cristianesimo con il precoce trasporto nell'Urbe della tenera pianticella dal nativo Oriente. Ad Ottolenghi, nella recensione sul «Vessillo», non dispiacque la tesi sull'appropriazione romana del cristianesimo, che confermava il suo giudizio sulla distanza che la nuova religione prese dalle origini e l'alterazione che i papi fecero del messaggio di Gesù⁸¹.

Il «Vessillo», in senso generale, aspirava al progresso, ma la sua visuale civile e politica, per quel tanto che poteva riguardare la politica nel giornale di una minoranza religiosa, era in sintonia con l'esistente sistema costituzionale, nella fedeltà alla monarchia, che aveva emancipato gli ebrei nel Risorgimento. Senza entrare nel merito della politica italiana, onorava o citava patrioti, ebrei e non ebrei, dai sovrani a Mazzini e Garibaldi, da Cavour a Crispi. Una posizione decisa, nel senso dell'ordine pubblico, prese il rabbino Giuseppe Cammeo di fronte ai tumultuosi eventi del 1898: scrivendo nel periodo dell'*Omer*, tra *Pesah* e *Šavu'ot*, quando si suole leggere le *Massime dei padri*, egli rammentò la sentenza di rabbi Haninah: «Prega per la salute dello Stato, perché se non fosse il timore che esso incute, gli uomini si divorerebbero vivi»; e vantò l'azione di ufficiali ebrei, quali Basevi e Racah a Livorno, che si adoperarono per placare la folla⁸². Questa linea di ordine si ripeté nel 1914, durante la Settimana rossa, con un intervento del rabbino Isaia Levi, che questa volta attaccò i ricchi correligionari militanti in partiti sovversivi, gli stessi che spesso assumevano atteggiamenti critici verso le comu-

nità⁸³. È da notare che entrambi i rabbini, Giuseppe Cammeo ed Isaia Levi, mostravano posizioni aperte di fronte a problemi dell'ebraismo. Alcuni dei collaboratori, come Raffaele Ottolenghi, nutrivano simpatie progressiste o militavano in partiti di sinistra (è il caso del socialista Gustavo Sacerdote⁸⁴), senza manifestare le loro idee nell'apolitica rivista ebraica. Più in là nella simpatia per il socialismo si spinse, ai suoi verdi anni, Dante Lattes, e questa accentuata posizione, insieme con il duraturo suo sionismo, può aver contribuito al congedo da Flaminio Servi: su invito di Aronne Curiel, direttore de «Il Corriere Israelitico», il giovane si trasferì a Trieste, ne sposò la figlia Emma, collaborò al giornale e gli successe nel 1903, in condirezione con il cognato Riccardo Curiel⁸⁵. Ma anche il «Corriere», di fronte al dilagare degli attentati anarchici, si mostrò preoccupato che potessero essere coinvolti degli ebrei in attività sovversive⁸⁶. Il giornale triestino, accentuando la specificità ebraica e contrastando l'assimilazione, vedeva criticamente, più in generale, l'eccessivo coinvolgimento di ebrei nella politica italiana e degli altri paesi, che il «Vessillo» considerava positivo risultato dell'integrazione, fornendo il quadro aggiornato delle elezioni parlamentari e delle cariche ricoperte da ebrei.

«Il Vessillo Israelitico» condivise le scelte ultime della nazione, in corrispondenza agli orientamenti generali dell'opinione pubblica moderata, dalle imprese coloniali (salvo i dubbi, diffusi nel paese, di fronte agli insuccessi culminati nella battaglia di Adua⁸⁷) alla grande guerra. Poiché il negus Menelik vantava l'origine del regno abissino da

⁸¹ Ottolenghi riprodusse, con una sua introduzione, sul «Vessillo» nel 1905 (pp. 118-119) una lettera di Orano, a lui diretta, piena di ammirazione per l'ebraismo. Recensì il libro di Orano (*Cristo e Quirino. Il problema del Cristianesimo*, Milano, Bocca, 1907) in «Coenobium», n. 2 del 1908. La recensione è segnalata e riassunta in «Il Vessillo Israelitico» (1908, p. 183). Orano ricordò l'amico ebreo nel libro del 1937 *Gli ebrei in Italia*, che aprì la piena offensiva antisemitica del regime fascista.

⁸² G. CAMMEO, *Un po' d'attualità*, 1898, p. 166.

⁸³ I. LEVI, *Appunti politico-religiosi*, 1914, pp. 177-178.

⁸⁴ Gustavo Sacerdote (1867-1948), nativo di Moncalvo, fu collaboratore e corrispondente da Berlino dell'«Avanti!» con lo pseudonimo *Minosse*. Impedito nel giornalismo e nell'attività politica dal fascismo, si volse a studi storici, con le biografie di Giuseppe Garibaldi (*La vita di Giuseppe Garibaldi secondo i risultati delle più recenti indagini storiche con numerosi documenti inediti*,

Milano, Rizzoli, 1933) e di Cesare Borgia.

⁸⁵ D. LATTES, *Ebraismo e socialismo*, annata 1896, fasc. VIII-IX. Si veda G. LUZZATTO VOGHERA, *La formazione culturale di Dante Lattes*, in *Oltre il Ghetto. Momenti e figure della cultura ebraica in Italia tra l'Unità e il fascismo*, Brescia, Morcelliana, 1992, pp. 17-95.

⁸⁶ Rimando al mio citato studio sugli ebrei nell'età giolittiana.

⁸⁷ Editoriale del marzo 1896, dopo la sconfitta di Adua, *Gli Israeliti d'Italia e la guerra d'Africa*. Addolorato per l'accaduto, osservava che era una guerra diversa da quelle giuste per l'indipendenza. Conveniva ritirarsi o evitare battaglie campali. Calcolava sotto le armi mille ebrei italiani. Si era in ansia per i dispersi: capitano Enrico Segre di Vercelli, tenenti Arbib e Giacomo Dina, sottotenente Carlo Rimini. Nel successivo numero di aprile, si segnalava un articolo di «Le Figaro» sul filonebraismo di Menelik.

Salomone e mostrava simpatia per la civiltà ebraica, il periodico dovette confutare i sommari accostamenti di giornali, che quasi lo facevano ebreo⁸⁸. L'adesione patriottica alle conquiste africane, rafforzata da riferimenti a colonialisti ebrei quali Leopoldo Franchetti⁸⁹ e Gustavo Coen⁹⁰, acquisiva una specifica valenza di interesse ebraico per la tutela degli ebrei indigeni e per legarli all'ebraismo

⁸⁸ Editoriale del secondo numero del 1888 (pp. 41-43), *Le sette ebraiche in Abissinia*, confutava tali esagerazioni di giornali, a cominciare da «Il Nuovo Corriere del Mattino» di Napoli, ma aveva interesse ai falashah e il desiderio di avvicinarli era un motivo in più per augurare la vittoria alle armi italiane. Riprese l'argomento, nello stesso anno, Gustavo Sacerdote, con l'articolo *Costumi e riti dell'Abissinia* (pp. 82-85).

⁸⁹ Leopoldo Franchetti (1847-1917) compì con Sidney Sonnino l'inchiesta sulla Sicilia. Svolsse una missione in Libia e perseguì una metodica azione coloniale. Pubblicò studi nella «Rassegna Settimanale». Fu deputato dal 1882 e senatore dal 1909. Di successiva generazione fu Raimondo Franchetti (1891-1935), viaggiatore ed esploratore, morto in incidente di volo in Africa.

⁹⁰ Gustavo Coen dirigeva un istituto d'istruzione ebraico a Livorno (1891, p. 355). Tra i suoi scritti: *Le grandi strade del commercio internazionale proposte fin dal secolo XVI* (Livorno, F. Vigo, 1888), *La questione coloniale e i popoli di razza latina* (Livorno, R. Giusti, 1900), *La supposta decadenza della Gran Bretagna e il risveglio dell'Oriente asiatico* (Roma, Società geografica italiana, 1904), *Il Venezuela* (Roma, Tipografia editoriale nazionale, 1911).

⁹¹ *Per un atto di giustizia*, nel secondo fascicolo del 1911: il rabbino di Casale Monferrato, Giuseppe Levi, comunicava di aver ricevuto una lettera dalla Comunità israelitica di Asmara, in data 17 gennaio 1911 e firmata da David Salem, che chiedeva un intervento a favore di ebrei originari della Palestina, emigrati in Arabia e quindi venuti in Eritrea. Esercitavano l'oreficeria. Erano bianchi, ma equiparati agli indigeni delle colonie e messi in conseguente condizione di inferiorità, mentre gli ebrei turchi sul luogo godevano dello statuto di europei. Si interessò a loro, con un passo presso il barone Fasciotti, capo di gabinetto del ministro degli esteri, il rabbino maggiore di Roma, Castiglioni, del quale il periodico pubblicò la lettera, in data 8 marzo 1911, nel successivo fascicolo. Ebbe in riposta che non era questione di *razza*, ma di *nazionalità*, essendo quegli ebrei di Smirne cittadini italiani. Castiglioni prometteva di tornare al ministero e scriveva intanto a Salem. Seguiva lettera del rabbino di Casale, il quale aveva appurato, da un decreto reale, che si considerava suddito coloniale o assimilato chi appartenesse ad una popo-

italiano⁹¹: ai *falashah* la stampa ebraica si era interessata da tempo, nel quadro di interventi che culmineranno con la conquista italiana dell'Etiopia in epoca fascista⁹², e i correligionari di Libia si sono via via legati all'ebraismo italiano, fino all'immigrazione nella penisola dopo l'indipendenza di quel paese⁹³. Si rifletteva altresì nel «Vessillo», con dettagliate notizie e corrispondenze, la diffusa pre-

lazione africana o di altra regione del Mar Rosso e coloro che in genere appartenessero a popolazioni che non avessero civiltà «in grado simile a quella europea». Il rabbino rimpiangeva il governo coloniale di Ferdinando Martini, che consentì «ai nostri correligionari di vivere in modo più conveniente alle loro condizioni di cultura».

⁹² F. SERVI, *Qualche altra parola sui Falashas*, editoriale del III fascicolo del 1888, pp. 81-82. Dava il principale merito della loro scoperta (invero nella cultura italiana) a Filosseno Luzzatto. Per la ricerca sul campo, Servi ricordava l'orientalista francese Joseph Halevy (1827-1917), che operò in Etiopia nel 1868 sotto gli auspici dell'Alleanza israelitica universale. Discepolo di Halevy fu Jacques Faitlovitch (1881-1955), un bambino quando Servi scriveva, il quale fu tra i *beta Israel*, come i *falashah* si definiscono, nel 1904-1905 e nel 1908-1909, e trovò appoggi tra gli ebrei d'Italia, di Germania, e più tardi di America, per un'opera non solo conoscitiva, ma di sostegno a quei correligionari. Tra i finanziatori italiani spiccava Raffaele Ottolenghi, che scrisse sull'argomento nel 1913 sulla «Nuova Antologia». Faitlovitch condusse con sé in Italia e in Europa i giovani Emanuel Taamrat e Jeremias Getye. Il «Vessillo» parlò di lui nel 1909 (pp. 276-277, *Un'intervista col dottor Faitlovitch*). La conquista italiana dell'Etiopia frenò la sua ulteriore attività, ma consentì la missione di Carlo Alberto Viterbo, per la quale si veda F. DEL CANUTO nel volume *Israel. "Un decennio" 1974-1984. Saggi sull'Ebraismo italiano*, Roma, Carucci, 1984, pp. 23-46 (segue la relazione dello stesso Viterbo). Nel 1896 il periodico riportò una corrispondenza del tenente Teodoro Foa, primario dell'Ospedale di Massaua. «Il Vessillo Israelitico» tornò sul tema degli ebrei etiopici, in particolare con un appello del 1906 (p. 673) e nel 1909 (pp. 229-232), con l'articolo *Vita e pratiche religiose presso i Falachas*.

⁹³ Degli ebrei della Libia il periodico si occupò, naturalmente, durante la guerra italo-turca. Guglielmo Lattes esultava nell'editoriale *Tripoli italiana* del X fascicolo del 1911: «Sulle alture del pittoresco castello di Konak sventola la nostra bandiera, simbolo di libertà e di giustizia». Ai fratelli di Libia, iniziata a vita novella, la lira d'Israele dice: «In alto i cuori, potrete procedere nelle magnifiche vie del progresso. Benedite, Israele di Libia, le sante bandiere d'Italia». L'editoriale del nume-

senza di ebrei italiani o di origine italiana nel Levante, che ha contribuito all'influenza italiana in quell'area⁹⁴. Di qui l'interesse del periodico, con una rubrica *Echi d'oriente*, per l'impero ottomano, sebbene minore rispetto all'emulo «Il Corriere Israelitico», che, da giornale sionista, seguiva la politica turca con diretto interesse per la Palestina. L'ondata antisionistica e antisemitica durante la guerra italo-turca si fece sentire con preoccupazioni e confutazioni, accompagnate da notizie di eroismi e sacrifici di combattenti ebrei⁹⁵.

Un aspetto qualificante del «Vessillo» fu la cura della dimensione internazionale dell'ebrai-

ro successivo forniva dati sugli ebrei libici, che erano circa 18.000, di cui 12.000 a Tripoli e 2.000 a Bengasi. Riteneva che la Hara, miserrimo quartiere ebraico, dovesse essere demolita. Per il quadro storico si veda R. DE FELICE, *Ebrei in un paese arabo. Gli ebrei nella Libia contemporanea tra colonialismo, nazionalismo arabo e sionismo (1835-1970)*, Bologna, Il Mulino, 1978.

⁹⁴ Si vedano, per il quadro storico, A. MILANO, *Storia degli ebrei italiani nel Levante*, Firenze, Casa editrice Israel, 1949, e S. MINERBI, *L'azione diplomatica italiana nei confronti degli ebrei sefarditi durante e dopo la prima guerra mondiale*, in «La Rassegna Mensile di Israel», XLVII, n. 7-12 1981, pp. 86-11.

⁹⁵ L'editoriale del XII fascicolo del 1911 lamentava la campagna antisemitica di «una stampa ultranazionalista». In effetti, umori antiebraici affioravano anche in organi indipendenti di grande tiratura, per diffidenze sui rapporti dei sionisti con la Turchia (ad esempio, il fondo del «Corriere della Sera» del 9-10 dicembre, parlando dell'ostilità all'Italia di «Le Jeune Turc», lo qualificò un giornale sionista) e per reazione a posizioni di ambienti finanziari tedeschi, in cui erano presenti ebrei. «Il Vessillo Israelitico» diede notizie dei combattenti e caduti ebrei: si distinsero il generale Emanuele Pugliese e il comandante Angelo Frank, che occupò con 400 marinai il porto di Tobruk (v. A. DEL BOCA, *Gli italiani in Libia*, Bari, Laterza, 1986, p. 107). Tra i caduti furono Marco Perugia e Guido Volterra.

⁹⁶ Dello Yemen si occupò Leonello Modona. Nel 1877 si parlò del viaggio di Felix Faure tra i caraiti e di una città della Crimea, Tchoufout-Kalé, unica al mondo abitata solo da ebrei, di questo ramo dell'ebraismo. Nei primi due fascicoli del 1890 il periodico trattò i Bené Israel dell'India. Raccolse inoltre, per curiosità, voci sulla presunta origine ebraica di popolazioni dell'Africa centrale. Nel 1906 (p. 49) segnalò un articolo del «Corriere della Sera» (n. del 4 gennaio) recante, tra l'altro, notizie sugli ebrei in Cina. Qua e là ci si imbatte in ipotesi su ascendenze ebraiche o tracce di somiglianze linguistiche con l'ebraico in diverse popolazioni, dagli afgani ai zulù e ai giapponesi.

smo, attraverso il notiziario dai vari paesi, il filtro della loro stampa ebraica, il sostegno, almeno per lunghi tempi, all'Alliance israélite universelle, la curiosità conoscitiva per le frazioni della diaspora, comprese le esotiche (Abissinia, Yemen, India, Cina, supposte origini ebraiche di popolazioni africane)⁹⁶, la soddisfazione per i progressi delle frazioni emancipate, leali e giovevoli, come l'italiana, alle rispettive patrie, ed attraverso la solidale premura per i gruppi ebraici perseguitati, che alimentò informazioni, ispirò racconti⁹⁷, diede luogo a raccolte di fondi e a passi presso il governo, il parlamento, la stampa, gli ambienti politici italiani⁹⁸.

⁹⁷ *Bozzetto* di B. A. LEVI, 1905, pp. 192-195; *Il profugo russo* di G. LATTES, 1906, pp. 219-222, e nello stesso anno *Profugo* di A. COEN (pp. 480-486). Raffaele Ottolenghi, nella risposta a Bonagiuso, del 1909, parlò del racconto di Octave Mirbeau *La 628 E*, che narra l'incontro con un profugo ebreo dalla Russia. Le persecuzioni agli ebrei ispirarono poesie dei cristiani Capozzi e Manfredi Vanni.

⁹⁸ Per fare un esempio all'inizio del periodo, nel 1877, una deputazione di sezioni italiane dell'Alliance israélite universelle, guidata da Samuele Alatri, fu ricevuta dal ministro degli esteri Luigi Amedeo Melegari, cui espose la situazione degli ebrei nel Levante mediterraneo in relazione alla guerra russo-turca. Nello stesso anno, il rabbino Giuseppe Lattes, a nome dell'Alliance, scrisse al quotidiano «Il Diritto» una lettera sugli ebrei di Romania, a correzione del quadro troppo elogiativo che il giornale dava di quel paese. La lettera, non pubblicata da «Il Diritto», comparve ne «La Gazzetta d'Italia» di Firenze. Prima ancora che per gli ebrei di Romania, nel 1878 il presidente del Consiglio Benedetto Cairoli diede assicurazione per la tutela degli ebrei italiani nei rapporti con quel paese, avvisando che non avrebbe presentato al parlamento il trattato di commercio italo-romeno se non si fosse stabilita la parità di trattamento di tutti gli italiani senza distinzione di culto (pp. 164-165 dell'annata). Il successore Depretis assicurò nel 1879 di chiedere alla Romania il rispetto dell'art. 44 del trattato di Berlino. Nel 1906 il principe Baldassarre Odescalchi promosse e presiedette un comitato per la protesta contro i pogrom in Russia. «Il Vessillo Israelitico» supportò costantemente questo genere di iniziative, con l'informazione e campagne di sensibilizzazione, e fece propri passi, ad esempio rivolgendosi a Giolitti per un caso avvenuto a Rodi durante la guerra italo-turca e ricevendone risposta: U. NAHON, *Una lettera di Giolitti del 1912 sugli "israeliti delle nuove province italiane"*, in «La Rassegna Mensile di Israel», XXXVIII (1972), pp. 430-435. Nel 1916 rivolse un appello con referendum tra i parlamentari per gli ebrei nell'impero zarista.

Conveniva, a tale scopo, per le loro influenti relazioni, onorare i politici ebrei (a partire da Luigi Luzzatti), anche se non erano modelli di condotta ebraica, ma, a prescindere dall'utilità che ne veniva, era motivo di orgoglio il successo di correligionari nella politica, come in ogni campo. Un personaggio ebraicamente discutibile quale Giuseppe Finzi rappresentava, con il suo eroismo risorgimentale, la qualità del contributo ebraico al sorgere della nuova Italia⁹⁹. I sionisti erano più franchi

⁹⁹ Le gesta patriottiche di Giuseppe Finzi (1815-1886) furono elogiate in una rassegna dei deputati ebrei nel 1875, ma nel 1877, dando notizia della sua rielezione a Pesaro, il periodico scrisse, senza entrare nel merito, che i lettori ne conoscevano «le opinioni in fatto di religione» (p. 62). Nel 1888, segnalando una pubblicazione di suoi scritti dal carcere, Servi premise: «Ogni volta che ci avviene leggere parole in onore del senatore Finzi ci domandiamo: dobbiam pubblicare o no? Ma egli morì pure israelita, perché non abiurò, quindi riportiamo» (p. 23, il pezzo è firmato con la sigla D.S., invece che F.S., penso per errore). La defezione di Finzi pare consistesse nella conversione dei figli, affinché fossero più compiutamente italiani: la qual cosa equivaleva ad una abiura propria. Si veda A. M. CANEPA, cit. studio sul caso Pasqualigo. – Quanto a Luigi Luzzatti, dopo una delle sue prese di distanza dall'ebraismo, precisamente in una lettera a L. Bissolati, pubblicata nel 1909 sull'«Avanti!», D**C***, in polemica con un imprecisato giornale ebraico, lo difese, scrivendo che il suo allontanamento dalla *cerchia angusta della religione avita* andava inteso nel senso del rituale, non dei principî, ma la nota redazionale giustamente esprimeva riserve sulla benevola e non richiesta giustificazione (annata 1909, pp. 223-224). Immediatamente di seguito, Aldo Lattes osservava che non c'era da meravigliarsi se Luzzatti chiamava angusta la *religione dei padri*, dal momento che non ne aveva profonda conoscenza, ma nello stesso articolo si stupiva di certi elogi di Gesù in uno scrittore israelita, perseverando nel ritenerlo tale (*Per una lettera ed un libro di Luigi Luzzatti*, pp. 224-225). Arturo Orvieto, nell'appassionata italianità di antisionista, chiamò Luzzatti *grande gloria dell'ebraismo italiano e grande vecchio di Israele*, non dandosi per inteso che lo statista tornava ebreo solo quando gli si faceva una colpa di esserlo (1913, XX fascicolo). All'opposto, nel 1905, Isaia Levi, tanto riformatore quanto fiero difensore del giudaismo, criticava certi *zelanti* «che considerano israelita e fanno tanto di cappello a chi recò oltraggio ai principî della fede nostra». Un famoso patriota rimasto fedele all'ebraismo fu Enrico Guastalla, che narrò le proprie gesta e vicende nel periodico.

nella denuncia delle defezioni, ma d'altro canto le implicazioni politico-diplomatiche del movimento, mirante alla Palestina e attento alle condizioni degli ebrei nel mondo con il forte senso dell'unità del popolo ebraico, li induceva a cercare appoggi e mediazioni per la causa in ebrei eminenti¹⁰⁰. A maggior ragione si rilevava con compiacimento, nel «Vessillo», la fedeltà ebraica di patrioti come David Levi, protagonista e cantore del connubio italo-ebraico¹⁰¹. Si prestò la dovuta attenzione al caso

¹⁰⁰ Felice Ravenna, presidente della Federazione sionistica italiana, cercando appoggi in favore degli ebrei del Marocco, si rivolse a Luzzatti, che lo presentò al ministro degli esteri e a Emilio Visconti Venosta, primo delegato italiano alla conferenza di Algeciras (annata 1906, p. 45). Per il *corteggiamento* sionista dell'antisionista senatore Achille Loria nel primo dopoguerra, rimando al mio libro *“Echi e Commenti” Un periodico tra le due guerre mondiali*, Pisa, Servizio editoriale universitario, 1991, tomo I, pp. 191-193, tomo III (1990), pp. 275-282.

¹⁰¹ David Levi, di Chieri, nacque nel 1821 e morì nel 1898. Nipote del *maire* della cittadina nativa nel periodo napoleonico, fu un fervido patriota, in rapporto con Mazzini, con Garibaldi, con Tommaseo e altri grandi del Risorgimento. È esemplare rappresentante, forse il più tipico, dell'ebraismo risorgimentale, nell'intensa congiunzione delle appartenenze, l'ebraica e l'italiana, espressa in molte opere e in poemi, tra attitudine autobiografica, patriottica, apologetica, saggistica e di poligrafo (*Vita di azione, Vita di pensiero, Il profeta, Patria e affetti, La vita e la dottrina di Giordano Bruno, La rivoluzione di Napoli nel 1799, L'unità cattolica e l'unità moderna, Martirio e redenzione, La Convenzione di settembre e Roma, Democrazia e papismo, Il semitismo nella vita dei popoli*). La sua attività pubblicistica cominciò prima dell'emancipazione con la collaborazione alle «Letture di Famiglia» di Lorenzo Valerio, al cui fianco si trovò nella fondazione del quotidiano «La Concordia». Con Mauro Macchi fu tra i fondatori di «La Democrazia Italiana». Con Ausonio Franchi ebbe parte nel settimanale «La Ragione». Collaborò al quotidiano «Il Diritto» e a parecchi altri giornali, a volte firmandosi con lo pseudonimo *Julius*. Fu eletto deputato della Sinistra costituzionale, nel 1860, per la VII legislatura e rieletto nell'VIII (1861-1865) e nella XIII (1876-1880). «Il Vessillo Israelitico» pubblicò suoi articoli e altri gliene dedicò (1883, pp. 248-250, 1889, 1894, 1895). Nel 1898, poco prima della morte, Levi compose l'inno, che venne musicato ed eseguito nelle sinagoghe, per il cinquantenario dell'emancipazione.

Dreyfus, mettendone fin dal principio in dubbio la colpevolezza, finché nel 1899 Guglielmo Lattes scrisse che la sua figura individuale trapassava in simbolo di Israele calunniato e perseguitato¹⁰². Tra i giornalisti italiani si segnalava il sostegno dreyfusiano di Vincenzo Morello, il *Rastignac* de «La Tribuna»¹⁰³. Si seguiva la diffusione dell'antisemitismo in paesi progrediti, ad esempio con l'ascesa cristiano-sociale del borgo-mastro Karl Lueger a Vienna, che incrinava l'ottimistica rappresentazione lineare del progresso, ma non veniva meno nel «Vessillo» la complessiva fiducia nel cammino dell'emancipazione. Il fenomeno europeo dell'antisemitismo faceva risaltare la relativa felicità della situazione in Italia, dove il tasso del malanno era scarso, senza per questo ignorare le zone e i casi di intolleranza o di pregiudizio e malevolenza, anche di scrittori, inviati, viaggiatori che venivano segnalati e confutati, cercando di ottenere rettifiche di giudizio o comunque di influenzarli in meglio¹⁰⁴, ma non affrontando pienamente la gravità delle punte antisemitiche, per non drammatizzare la situazione, per non cadere nel loro gioco, per non scoraggiare i lettori, per non radicalizzare i contrasti, nella consapevolezza di essere una esigua minoranza e d'altronde nella fiducia che ormai l'Italia si fosse messa stabilmente sulla strada del liberalismo. Agiva, infatti, la rappresentazione-convincimento, o se vogliamo il mito, di un'Italia troppo umana e civile per cedere alla barbarie dell'antisemitismo. Tale rappresentazione, oltre che tranquillizzare, piaceva agli ebrei italiani in quanto cittadini di un ideale paese, partecipi di una bella civiltà, di cui tenevano alto il nome: Guglielmo Lattes di fronte alla ventata antisemitica della guerra libica scrisse di non spaventarsi per «le malvelate minacce, per-

ché il sole d'Italia ha la virtù di distruggere ogni tal specie di germi maligni»¹⁰⁵. Egli tuttavia giunse nel 1919 a preoccuparsi per la portata dell'antisemitismo, facendo appello a intellettuali e pubblicisti ebrei, che avessero accesso a canali di diffusione verso l'opinione pubblica, perché si rendeva conto dell'insufficienza di un giornale ebraico, rivolto, per sua natura, all'interno del gruppo¹⁰⁶. Fu, in confronto, il sionista «Israël», diretto dal fratello Dante, a darsi, fin dall'esordio, un compito di comunicazione verso l'esterno, mentre serrava le file interne con una concezione integralmente ebraica: la periodicità settimanale e la veste autenticamente giornalistica giovarono, nei limiti del possibile, a tale compito, che già il «Vessillo» cercò di perseguire.

Il periodico si valeva sistematicamente di corrispondenti dalle comunità per il notiziario locale e lo stesso Servi viaggiava per constatare e descrivere di persona le situazioni, in diretta conoscenza dei colleghi rabbini e delle persone attive in campo ebraico. La varietà delle cronache comprendeva aspetti fastosi, come il matrimonio, nel 1888, a Reggio Emilia, del musicista Alberto Franchetti, figlio del barone Raimondo e della baronessa Sara Luisa Rothschild, con la nobile Margherita Levi¹⁰⁷. Comprende la cronaca nera, con i non pochi suicidi, con l'assassinio ad Ancona, nel *Purim šušān* del 1884, del mite quarantaduenne Alessandro Coen e con il delitto di onore del 1894 a Livorno, dove il venticinquenne Emilio Servi uccise la moglie e venne assolto tra gli applausi del pubblico. Si combatterono altresì duelli, per la difesa dell'onore ebraico e uno tra ebrei (Attilio Luzzatto e Leopoldo Franchetti), nel 1899, per urto politico.

Avveniva, nel lungo arco di vita del «Vessillo», la modifica della distribuzione geografica e

¹⁰² G. LATTES, *L'ora suprema*, n. di marzo 1899.

¹⁰³ Per l'opera e le posizioni politiche di Vincenzo Morello (1860-1933) ne «La Tribuna», v. V. CASTRONOVO, *Stampa e opinione pubblica nell'Italia liberale*, in *La stampa italiana nell'età liberale*, Bari-Roma, Laterza, 1979, pp. *ad indicem*.

¹⁰⁴ Flaminio Servi nel 1877 segnalò un malevolo servizio di Edmondo De Amicis da Costantinopoli. Lo scrittore cambiò atteggiamento nella descrizione degli ebrei del Marocco e Guglielmo Lattes, nel 1908, lo portò a buon esempio contro la descrizione di Matilde Serao in un viaggio in Palestina: l'uno ritrasse decorose figure di ebrei e l'altra li descrisse sudici, tristi, fuggitivi, con i riccioli sulle orecchie. Lattes invitò la scrittrice a tornare

sui suoi passi, per visitare le fiorenti colonie, dove avrebbe trovato giovani fieri ebrei. Scrittori del «Vessillo» o vicini al periodico, discutendo e documentando, ottennero modifiche di giudizi sull'ebraismo da autori come Pietro Ellero e Guglielmo Ferrero.

¹⁰⁵ G. LATTES, editoriale del XII fascicolo del 1911.

¹⁰⁶ G. LATTES, editoriale del XIX-XX del 1919.

¹⁰⁷ *Reggio Emilia. Un matrimonio a milioni*, annata 1888, p. 78; *Nozze Franchetti-Levi*, pp. 131-134. Ma il figlio del rabbino Momigliano fece presente in una lettera al periodico (pp. 215-216) che, in tanto sfarzo e pubblicizzata carità, le due nobili famiglie rifiutarono di soccorrere i numerosi poveri della comunità.

demografica dell'Italia ebraica, con la crescita delle comunità nei centri più importanti e l'assottigliamento, fino all'esaurimento, di comunità piccole. Flaminio Servi, nel 1894, prevede entro un secolo, cioè per i nostri giorni, la concentrazione dell'ebraismo italiano in poche grandi comunità, ma non prevede il complessivo decremento demografico. Nei congressi delle comunità, in vista dell'Unione, si raccomandò alle più piccole di fondersi con le viciniori e ci si preoccupò della salvaguardia dei beni culturali in quelle che si esaurivano. Il giornale, incoraggiando l'informazione data dai singoli, seguiva il formarsi di piccoli nuclei o le presenze isolate di ebrei, per ragioni di lavoro, in luoghi privi di comunità, valorizzando il nuovo incontro con il Meridione¹⁰⁸, da dove venivano contributi di studiosi non ebrei (quali Oreste Dito e Nicola Ferorelli) alla ricerca del passato ebraico¹⁰⁹. Spicca, per competenza, la sistematica collaborazione dell'abate Pietro Perreau (1827-1911), direttore della Biblioteca Palatina di Parma, orien-

talista ed ebraista: tra tanti egregi studi, una sua episodica caduta di livello, rapportabile alla generale ignoranza sul ḥassidismo, è un articolo sul Ba' al Šem Tov, presentato come uno dei falsi messia¹¹⁰. Collaboratori orientalisti ebrei furono Leonello Modona¹¹¹ e Lazzaro Belleli, di Corfù, che scriveva da Londra.

Contrariamente al giudizio di Attilio Milano, valente storico ma prevenuto sull'argomento, il «Vessillo» ebbe un apprezzabile spessore culturale, naturalmente nei limiti di un periodico rivolto ad un vario pubblico medio, con una quantità di temi convergenti in un impegno di coscienza e conoscenza dell'ebraismo. Non sdegnarono di collaborarvi, ai margini della loro produzione, rabbini e studiosi di maggior valore e notorietà, ma a parecchi minori la rivista offrì l'adatta collocazione per diligenti contributi, in un continuo seminario di esercitazione biblica, talmudica, midrascica, che porgeva ai lettori, in un contesto culturale centrifugo e tanto diverso dal passato, queste caratterizzanti dimensioni

¹⁰⁸ Nel 1891 alcune centinaia di profughi ebrei dal Levante sbarcarono a Brindisi, dove il sindaco ed il consiglio comunale si offrirono di accoglierli, scrivendo al direttore di «Il Vessillo Israelitico» che speravano si fermassero e dessero vita ad una comunità ebraica. Chiedevano agli ebrei italiani di inviare denaro affinché potessero sistemarsi sul luogo, ma la maggior parte ripartì per l'Egitto (in apertura del VV fasc.). 1913 si parlò del professor Giustino Sorani, presidente della Federazione magistrale di Lecce, che teneva «alto il nome di Israele nelle più lontane regioni d'Italia». Egli teneva il culto per correligionari della zona (1905, pp. 522-524).

¹⁰⁹ Nel 1913 il periodico indisse una sottoscrizione per pubblicare gli scritti in materia ebraica di Nicola Ferorelli, archivista di Stato. Difatti, con propria edizione, «Il Vessillo Israelitico», nel 1915, ne pubblicò il libro *Gli ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII*. L'anno successivo uscì l'opera di Oreste Dito *La storia calabrese e la dimora degli Ebrei in Calabria dal secolo V alla seconda metà del secolo XVI* (Rocca San Casciano, Licinio Cappelli, 1916). Si veda M. LUZZATI, *La ricerca storiografica sugli ebrei italiani del Medioevo e del Rinascimento tra la fine dell' '800 e l'inizio del '900*, in «La Rassegna Mensile di Israel», XLVII, n. 7-12, Luglio-dicembre 1981, pp. 129-135. Altri studiosi non ebrei, che collaborarono al periodico o ai quali questo si interessò, sono Andrea Balletti, G. Fiandra, Giovanni Spano, Astorre Pellegrini, Augusto Agabiti, Giovanni Pansa, G. E. Saltini, l'imperatore Don

Pedro del Brasile, Cesare Poma di Biella, collezionista di giornali ebraici di molti paesi.

¹¹⁰ Pietro Perreau (1827-1911), nativo di Piacenza, fu direttore della Biblioteca palatina di Parma. Semitista, ne descrisse la collezione di codici ebraici, raccolti da De Rossi. Curò edizioni dei commentari di Immanuel di Roma ai Salmi, al libro di Ester e a quello delle Lamentazioni. Pubblicò nel 1882 uno studio sul Cantico dei cantici e nel 1883 un lessico di abbreviazioni ebraiche. In articoli su «Il Vessillo Israelitico» e «Il Corriere Israelitico» indagò la storia degli ebrei in Italia e in Inghilterra e trattò temi biblici ed altri argomenti. L'inesatto articolo sul padre del ḥassidismo è nell'annata 1889 del «Vessillo» (pp. 44-47 e 74-77) e reca il titolo *Il falso messia Israel Baal Shem*.

¹¹¹ Lionello Modona nacque a Cento nel 1848 e morì nel 1902. Pubblicò sul «Vessillo» un'indagine sugli ebrei dello Yemen e del Nediran nell'annata 1889. Catalogò i codici ebraici ed orientali di diverse biblioteche. Raccolse i sonetti, editi ed inediti, di Sara Copio Sullam (Bologna, Tip. Già Compositori, 1887) e si occupò di Immanuel Romano con il volume, pubblicato postumo da Bemporad nel 1904, *Vita ed opere di Immanuel Romano*. Di questo poeta pubblicò una poesia inedita sul «Vessillo» (1885, fasc. XII). Nel 1887 illustrò un antico *siddur* con preghiere dialettali italiane in caratteri ebraici donato da Clemente XIII alla Biblioteca universitaria di Bologna (pp. 76-80, 110-114). Nel 1891 sostenne l'esigenza della critica nelle ricerche di archeologia biblica.

del giudaismo¹¹². Numerose sono, in gradazione di livelli, le analisi ed escursioni bibliche, le osservazioni filologiche, gli orientamenti halakici e rituali, le erudite curiosità, i collegamenti a questioni di attualità, le spigolature gnomiche e tematiche¹¹³. L'analisi linguistica dall'ebraico si estendeva all'antica area semitica e si applicava all'interpretazione di epigrafi, specie fenicie, in scoperte archeologiche¹¹⁴. Benamozegh e i discepoli Lattes portarono l'alimento cabbalistico, con reazione dall'opposta sponda razionalistica del rabbino maggiore di Padova Eude Lolli¹¹⁵, il che riaccendeva la vena polemica antiluzzattiana del teologo livornese, con accuse a Shadal, da un lato di essere stato quasi un riformista, per avere in una lettera al figlio Filosseno troppo esteso l'ambito delle *misvot* da eseguire solo in terra di Israele¹¹⁶, e dall'altro di avere avversato

l'emancipazione¹¹⁷: il che era un po' contraddittorio perché, se Shadal effettivamente non era entusiasta dell'emancipazione e del progresso, dipendeva in gran parte dalla preoccupazione di mantenere intatto il giudaismo. Il periodico ristabilì l'equilibrio con parecchi riferimenti a Samuele David Luzzatto e con il ricordo della sua condanna ad una punta estrema della riforma, che tralasciava la circoncisione¹¹⁸. Alla storia ed alla storia della letteratura contribuirono Abraham Berliner, Frederick Mocatta, Felice Momigliano, Elia Benamozegh, Angelo Paggi, Leonello Modona, Leone Luzzatto, Giustino Sorani, Isaia Levi, Giuseppe Levi, Giuseppe Cammeo, Aldo Lattes, Arrigo Lattes e non pochi altri, spesso con pubblicazione di documenti¹¹⁹. La narrativa, di edificazione e di costume, si muoveva tra il passato e il presente, tra il

¹¹² G. Sonino tenne una rubrica di saggi talmudici, con passi presi da vari trattati, in concordanza con punti della Bibbia. Giuseppe Cammeo curò una trattazione di soggetti quali gli animali, i cibi, il vino, i terremoti, gli anelli nella Bibbia. Temi biblici, talmudici e midrascici furono trattati da Giuseppe Jarè, Benedetto Levi, Amos Loria, Marco Tedeschi, Marco Mortara, Moisè Soave, Guglielmo, Aldo ed Arrigo Lattes. G. Sonino e molti altri rabbini e studiosi, talora in connessione con temi etico-politici di attualità, come fece Benedetto Levi sul regicidio. Si ampliò la visuale dalla civiltà ebraica ad altri settori dell'area semitica, come l'assiriologia. I rabbini risposero a quesiti halakici, anche discutendone tra loro: per es., Adolfo Gerloczy di Fiume sull'insegnamento nei giorni festivi (1906, pp. 85-88). Camerini, Tedeschi e Cingoli discussero sull'anestizzazione degli animali da macello. Aldo Lattes si occupò degli studi ebraici nel Rinascimento, rievocando Elia Levita (1906, pp. 158-163).

¹¹³ Solo alcuni esempi in annate a distanza. Nel 1877 (pp. 100-102) si pubblicò una nota esegetica di Lelio Della Torre su *Deuteronomio*, 23, 21. Rubrica di M. TEDESCHI, *Che cosa insegna il Talmud*, 1883.; M. G. MONTEFIORE sul termine e concetto di *emunah*, 1883, pp. 109-113. E. D. BACHI, sul libro di Giona, a puntate nel 1884. S. MOMIGLIANO, *I monumenti di Ninive e Babilonia*, nel 1886-87; *Le contraddizioni della Bibbia* nel 1887. I. LEVI nel 1891 confutò interpretazioni trinitarie di passi biblici, a partire dal nome plurale *Elohim*. E. JONA, *Monoteismo preabramitico*, 1905, pp. 63-67. G. CAMMEO, *Lo studio dei medrascim*, 1905, pp. 235-237. A. LATTES, *Note bibliche sul presentarsi dinanzi a Dio*, 1905, pp. 347-351, sul sacrificio di sangue, 1905, pp. 602-608. G. CAMMEO, *Libri perduti ricordati nella Bibbia*, 1905, pp.

398-401. L. BELLELI, *Expergiscimini...qui habitatis in Pulvere* (su Isaia, 26, 19), 1906, pp. 70-75. Frequenti erano le discussioni: ad es. nel 1876 Servi attenuava, in nota, la severità di Giuseppe Lattes sulle preci ai defunti: non si può prestare culto ad altri che a Dio, ma chiedere a chiunque, vivo o morto, di pregare Dio per noi è umano e lecito (pp. 37-38).

¹¹⁴ F. SERVI, *Sopra una lapide fenicia di Nora in Sardegna*, 1881, pp. 50-53. L. BELLELI e S. COLOMBO studiarono la lapide di Menashè ben Israel (1906, pp. 70-75); A. PELLEGRINI decifrò l'epigrafe del dio Sed (*Sul Dio Sed delle iscrizioni fenicie*, 1883, pp. 174-176).

¹¹⁵ Il rabbino Eude Lolli reagì, nel fascicolo di giugno 1884, alla corrente cabalistica di Benamozegh e dei Lattes in nome della *sana ragione* e di una lineare teologia monoteistica, che non consentiva di sezionare il nome di Dio. Morì nel 1904 e non a caso nell'epigrafe, dettata dal rabbino D. A. Zammatto, si disse che «illustrò il puro dogma del Sinai» (1905, p. 40).

¹¹⁶ Nel fascicolo di maggio 1895.

¹¹⁷ Nel fascicolo di luglio 1895.

¹¹⁸ *Sulla circoncisione*, di Shadal, Annata 1908, pp. 54-58.

¹¹⁹ Esempi. C. FOA, *Gli ebrei in Provenza*, 1877, pp. 206-209. PERREAU, nel 1881 sugli ebrei in Genova. I. SCHLEIDEN, *La medicina e l'astronomia presso gli ebrei nel Medio Evo* (1881, pp. 99-101, 138-140). G.L. GATTINARA, un sunto sulle condizioni degli ebrei in Italia dall'antichità al Risorgimento, a puntate nel 1883. S. JONA, *I rashé galutà*, gli esilarchi, a puntate nel 1884. M. STEINSCHNEIDER, *Letteratura antiggiudaica in lingua italiana*, a puntate nel 1881-82-83. E. BENAMOZEGH, *Bimetallismo e monometallismo nella Mishnah*, 1884, pp. 145-149; F. MOMIGLIANO nel 1891 trattò, a puntate, il

reale e l'ideale dell'Italia ebraica per mezzo secolo¹²⁰. Si discusse l'istruzione, con frequente insoddisfazione per la qualità delle scuole ebraiche, dove restavano principalmente i poveri, che vi fruivano di assistenza¹²¹. Al «Vessillo» collaborarono signore, paghe nella complementare diversità del loro

poeta giudeo ellenistico Ezechiele e il suo dramma *Exagoghé* sull'esodo dall'Egitto. A. BERLINER, *Dalle memorie di un giovane del ghetto romano*, a puntate nel 1905; A. TOAFF, *Una festa israelitica in una satira oraziana*, 1905, pp. 231-235. L. LUZZATTO, *Gli ebrei in Aquila*, 1906, pp. 77-80. S. COLOMBO e A. TOAFF, per il centenario di J. D. Azulai, 1906, pp. 149-157.

¹²⁰ Tra i narratori furono Leone Racah, E.D. Colonna, Alessandro Coen, Gabriella Rocca, Rosetta Vitale. Spesso il periodico si interessò ai modi in cui gli scrittori italiani, del passato e del presente, considerarono gli ebrei. Una scrittrice contemporanea, che li considerò con simpatia, solidarizzando con il sionismo, era Clarice Tartufari (1868-1933). Nel 1922, in risposta a Guglielmo Lattes, ella precisò di avere avuto un rapporto con un ragazzo ebreo, perduto anzi tempo: «Me ne è rimasto un ricordo profumato di bontà. Oggi voglio, quasi sciogliendo un voto, dar vita con la mia arte a figure ebraiche». Lo fece nel romanzo *Il mare e la vela* (Firenze, Bemporad, 1924). Tra gli autori teatrali di soggetti ebraici si segnalano il non ebreo Enrico Pea e l'ebreo Arturo Foà, il cui dramma *La figlia* fu discusso nel 1904 per difetti e mali oscuri che denunciava tra la propria gente.

¹²¹ Frequenti sono dati e discussioni sulle scuole. A Roma, nel 1877, su una popolazione ebraica di 5500 anime, gli alunni delle scuole israelitiche erano 1037, quasi un quinto. Un dibattito, seguito da un'inchiesta statistica, si svolse nel 1912, con la partecipazione di Guglielmo Lattes, del pedagogista E. D. Colonna, del rabbino Camerini, del rabbino Giuseppe Cammeo, del collaboratore che si firmava Ascer. Lattes constatava che le scuole ebraiche fungevano da ricovero assistenziale per la parte più povera, meno educata e dotata, e credeva che difficilmente si sarebbe potuto cambiare. Colonna criticava l'affaticamento mentale di un'istruzione spiritualmente povera; avrebbe preferito mandare i ragazzi alle scuole pubbliche e sostituire le ebraiche con collegi per l'insegnamento religioso, ma il suo pensiero al riguardo non era chiaro. Voleva introdurre strumenti audiovisivi, ed analogamente Cammeo nel 1908 propose la lettura in classe dei giornali ebraici. Ascer lamentava il sovraccarico mentale, ma indirizzava il maggior numero possibile di alunni verso le scuole ebraiche. Camerini propugnava, contro tendenze laicistiche diffuse, il carattere prettamente religioso della scuola ebraica. All'indagine risposero 25 scuole e risultò una forte incidenza degli

ruolo, ed una, che si firmava con la sigla R.L., con la rubrica *Considerazioni di una donna*, si diede il compito di promuovere iniziative femminili per il bene dell'ebraismo, entro gli spazi che la tradizione ebraica e la morale corrente, da lei profondamente condivise, assegnavano al loro sesso¹²². Il periodico

strati poveri. L'insegnamento era completo, per gradi di scuole, solo a Livorno e a Firenze. Il meglio delle scuole ebraiche, nelle comunità più libere e prospere, risale presumibilmente all'epoca anteriore all'emancipazione, quando la coesione interna era di necessità maggiore. Si può fare l'esempio di Livorno, con le cure per gli asili infantili di Sansone Uzielli, in relazione con la migliore cultura pedagogica. Sempre in Livorno, dopo l'emancipazione, sorse, oltre le scuole della comunità, un istituto femminile privato, retto da Adele Mondolfi Franchetti (ne parlano le memorie familiari stese dal figlio Rodolfo, che ho pubblicato, dal dicembre 1998 al gennaio 2002, in «Hazman Veharaion – Il Tempo e l'Idea»). Convitti ebraici, con avvisi e cronache di attività sul «Vessillo», sorsero in varie città. Tra i celebri collegi dell'Italia ebraica erano il Colonna e Finzi di Torino, il Foà di Vercelli, il Ravà di Venezia (1875, pp. 161-165), il Paggi di Firenze per le ragazze (1877, pp. 218-220). Vi erano inoltre gli orfanotrofi.

¹²² Nel 1883, invitando le donne ad esser presenti e far sentire la loro voce, R.L. precisava: «Badate che io non dico e non voglio che prendiamo il posto degli uomini. No, ma quel non occuparci affatto di nulla mi rasenta un po' troppo il disdegno di mostrarci israelite» (p. 63). Nello stesso anno, dopo che un lettore aveva lamentato la scarsa accoglienza che si dava alla nascita delle bambine, ella rispondeva che era naturale festeggiare di più i maschi. Non pare che le due lettere R.L. fossero le iniziali del suo nome e cognome, perché lo si riconoscerebbe in un elenco delle collaboratrici, compreso nell'album che citerò alla nota seguente, dove figurano queste donne: Eugenia Sorani Ravà, professoressa, nata a Manciano presso Grosseto nel 1857; Gioconda Sorani Finzi, professoressa, nata anche lei a Manciano nel 1858; Emma Boghen Conigliani, professoressa, nata a Venezia nel 1866; Bettina Levi vedova Allara, nata a Casale nel 1849; Giuseppina Levi Artom, nata a Carmagnola nel 1849; Gina Della Torre Momigliano, nata ad Alessandria nel 1865; Calliope Servi Muggia, nata a Casale nel 1881; Rosetta Vitale, nata a Cherasco nel 1883; Gemma Servi Portaleone, nata a Mondovì nel 1869; Adele Servi De Benedetti, nata ad Acqui nel 1850; Ulda Servi, figlia del direttore Flaminio Servi, che ebbe il dolore di perderla a 19 anni, nel 1895. R.L. era una di loro, presumibilmente una delle più anziane. Molte altre furono ricordate in una *Bibliografia femminile israelitica italiana* del 1875 e per il passato A. PESARO ne fece una rassegna da un'opera di M. KAYSERLING su celebri ebrei (a puntate, 1880-1881).

fu sempre disponibile a domande ed osservazioni dei comuni lettori, tenendo una rubrica *Collaborazione del pubblico*. Costante è il filtro bibliografico delle pubblicazioni e della stampa, che apre la via alla direzione di ricerca sulla trattazione degli ebrei e dell'ebraismo nel giornalismo italiano. Il periodico costituisce altresì un vero repertorio per il censimento degli ebrei attivi in disparati rami e settori della vita italiana, ad ampliamento del volume *Ebrei d'Italia* (Livorno, Società editrice Tirrena, 1950) di Guido Bedarida, che già utilizzò questa fonte.

Servi, nel 1903, quasi al termine della vita e della lunga fatica, pubblicò un album celebrativo del mezzo secolo del giornale, considerato in continuità con «L'Educatore Israelita»¹²³. Tra i pregi della pubblicazione è la galleria fotografica, che ci mostra i volti del direttore, dei redattori, collaboratori e mecenati. Alla morte di Flaminio (1904) ne raccolse l'eredità il giovane figlio Ferruccio, anch'egli rabbino, le cui spalle non potevano reggere il peso, sicché gli si associarono, dal 1905, Guglielmo Lattes, con i figli, anch'essi rabbini, Aldo ed Arrigo, tutti provenienti dalla frammentata esperienza del giornalismo ebraico livornese di impronta benamozeghiana, fondendo con il «Vessillo» la testata «Lux»¹²⁴. Per un periodo di quattro anni, dal 1907 al 1911, Ferruccio lasciò loro la direzione e comunque condivise con loro la guida, in un non facile equilibrio di idee, perché egli perseverava nella paterna avversione al sionismo avanzante, che dava linfa al risveglio ebraico nell'alba del Novecento, mentre i Lattes, accettandolo in una versione moderata, sposavano l'ideale sionistico al retaggio patriottico del risorgimento italiano. La linea antisionistica di Ferruccio convergeva oggettivamente con un clima di tensioni nazionalistiche ed irre-

dentistiche¹²⁵, che portava non pochi ebrei italiani a reagire al sionismo, visto come un'incrinatura dell'integrazione e della lealtà patriottica, mentre da sinistra lo si attaccava in quanto nazionalismo. Ferruccio giunse ad approvare l'appello del giurista Carlo Francesco Gabba agli ebrei italiani perché condannassero il sionismo e lo andò ad intervistare, salvo a dissentire (ci mancava altro per un rabbino) dal suo invito ad assimilarsi. Rimase poi male per le sue riserve su un intervento contro i massacri degli ebrei russi, colpevoli, secondo il senatore, di partecipare ai movimenti rivoluzionari¹²⁶. Ferruccio fu attaccato dal presidente della Federazione sionistica, Felice Ravenna, che condusse la polemica con Gabba.

Viceversa Guglielmo Lattes, librandosi nel suo simpatico idealismo, venato di mazzinanesimo, tra la radice risorgimentale italiana e la speranza del parallelo risorgimento ebraico, portò avanti una linea di sionismo moderato, intimamente accordato con il sentimento di italianità, al di là delle scontate affermazioni di lealtà italiana fatte dagli esponenti sionisti. Tra le difficoltà del sionismo, che non poteva vantare grossi successi, Lattes si rifaceva ad un discorso del tessitore Cavour, che nel 1858, a quanti lamentavano la mancanza di tangibili risultati opponeva il fatto di esser riusciti a sensibilizzare l'opinione pubblica europea sul problema italiano¹²⁷. Nel guadagnare spazio alla causa sionistica sul «Vessillo», egli rivendicava al giornale un carattere di pluralistico confronto di idee, in disaccordo con Ferruccio Servi, che lo richiamava, in nota, all'osservanza di una linea di fondo, sottintendendo la linea antisionistica ereditata dal padre Flaminio: nel 1913 la definì *italofila*, caratterizzando così il «Vessillo» in confronto e in con-

¹²³ *Album contenente prose, versi, pensieri, sentenze di vari scrittori, compilato dal direttore cav. F. Servi per il cinquantenario anniversario del Vessillo Israelitico*, Torino, Stabilimento Doyen di Luigi Simondetti, 1903.

¹²⁴ B. DI PORTO, *La stampa periodica ebraica a Livorno*, cit.

¹²⁵ Se al nazionalismo vero e proprio aderirono pochi ebrei e qualcuno se ne staccò per reazione a posizioni antisemite (rimando al mio articolo sugli ebrei nell'età giolittiana), molti invece parteciparono all'atmosfera di un nazionalismo vario e diffuso o di un accentuato patriottismo. Parecchi furono attivi, a Trieste e per Trieste, nell'irredentismo.

¹²⁶ *Appello agli israeliti italiani a proposito del sionismo* ne «La Rassegna Nazionale» del I ottobre 1905 (a. XXVII, pp. 341-350). Ne derivò una polemica e tornò sull'argomento nel numero del I aprile 1906 (pp. 353-368). Ferruccio Servi consentì, ricordando le precedenti posizioni antisionistiche, nell'articolo *Il senatore Gabba e gli israeliti italiani* («Il Vessillo Israelitico», 1905, pp. 579-581) e nel 1906 riportò la propria intervista al senatore (pp. 94-97), dissentendo da lui sull'assimilazione (p. 243). Per la polemica tra Ferruccio Servi e Felice Ravenna, 1906, pp. 556-557.

¹²⁷ G. LATTES, *Un'idea di Cavour e il moto sionista*, 1905, pp. 237-239.

trasto con gli altri tre giornali ebraici italiani: «Il Corriere Israelitico» di Trieste, «La Settimana Israelitica» di Firenze, il «Giovane Israele» di Milano. Egli considerava questa linea largamente maggioritaria tra gli ebrei della penisola e in effetti il sionismo risoluto e militante era minoritario, talora urtando i più con certi accenti di separazione nazionale dal corpo del paese. Ma allo stato più generico e diffuso il movimento nutriva il risveglio ebraico e riscuoteva crescenti consensi tra i rabbini e gli ebrei impegnati nella vita comunitaria. Così, se il «Vessillo» voleva continuare ad essere il più letto giornale ebraico italiano, doveva dargli uno spazio, secondo l'indicazione pluralistica di Guglielmo, l'appassionato redattore, che spaziava con i brevi ma ariosi editoriali in tanti temi di vita nazionale e internazionale e in bei confronti culturali¹²⁸. Un altro influente contrappeso fu esercitato su Ferruccio dall'ardore del cugino Anselmo Colombo, segretario del comitato promotore per l'unione delle comunità e vicepresidente della comunità di Roma, che presiederà nel secondo dopoguerra: egli tenne nel «Vessillo» una rubrica intitolata *Facciamo gli ebrei!* Un altro baldo sionista era l'avvocato Ugo Ajò, che ho personalmente conosciuto.

Ferruccio cercava di riportare all'ottocentesca formula di un ebraismo religiosamente strutturato e italiano senza residui, difendendo la

memoria del padre da un avversario che sprezzantemente lo chiamò rabinucolo¹²⁹. Giunse una volta a riconoscere, da avversario, al sionismo un merito nel risveglio ebraico¹³⁰, ma, ormai in minoranza tra i rabbini, seguì a combatterlo apertamente e trovò nuove energie di alleati antisionisti in alcuni italiani ebrei, aspiranti interlocutori-ammiratori di Benito Mussolini in lettere al nuovo quotidiano «Il Popolo d'Italia», che ebbe lettori ebrei ed attrasse la loro vena epistolare, poi seguitata durante il ventennio. Il più attivo tra questi fu il giovane avvocato Arturo Orvieto, versato nell'agone politico italiano ed al tempo stesso attivo in campo ebraico. Scontratosi con i nazionalisti per il loro protezionismo¹³¹, Orvieto vide nel Mussolini interventista, uscito dal Partito socialista, il promettente nuovo leader e gli inviò una lettera traboccante di giovanile entusiasmo¹³². L'italianissimo nuovo astro era d'altra parte sensibile alle corde tragiche del destino ebraico, vibranti nelle pagine di Israel Zangwill, mediate da André Spire¹³³. Sull'opposto fronte sionista si distingueva Emilio Bachi, esponente della Federazione giovanile ebraica italiana, che propugnava il carattere nazionale dell'ebraismo, recando un pertinente confronto di aspirazioni nazionali con la minoranza italo-albanese¹³⁴.

Il vario e continuo alternarsi di voci, se

¹²⁸ Guglielmo Lattes colse, ad esempio, nel 1900, echi e spunti dell'intervento europeo in Cina per un accostamento tra Mosè e Confucio (X fascicolo) e per esprimere il timore di una guerra di razze (XI). Nel 1908 salutò la nascita dell'Istituto agricolo internazionale, promosso da David Lubin (VI). Nel 1910 diede ragione a Fausto Salvatori, che rilevava ne «La Tribuna» l'arri- vismo assimilazionistico di certe famiglie ebreiche (II). Nel 1913 parlò di Henry Bergson, connettendo la sua filosofia intuizionistica a momenti dello spirito evidenziati da Benamozegh (III). Nel 1918 trattò il pensiero di Gebirol, con un ecumenico spunto di tolleranza religiosa per il comune riferimento di ogni culto ad un Dio creatore (Annata 1914, V-VI, pp. 550-551).

¹²⁹ L'espressione allusiva a Flaminio Servi fu di Graziadio Foa in un articolo su Herzl, apparso ne «La Gazzetta di Torino» del 12 agosto 1914.

¹³⁰ F. S., *A proposito di un ordine del giorno*, editoriale del settimo numero del 1905.

¹³¹ A. ORVIETO, *La bancarotta del nazionalismo*, Bologna, Tip. Successori Garagani, 1914.

¹³² A. ORVIETO, *Contro l'Austria. Lettera di un uomo libero a Benito Mussolini, con prefazione di Giorgio Del Vecchio*, Bologna, Tip. Successori Garagani, 1914. Nel secondo dopoguerra, Orvieto collaborò ad una raccolta di scritti sulla costituzione, edita da Giuffrè (Milano, 1958, con lo scritto *La libertà personale nella coscienza della nazione* (pp. 253-267).

¹³³ A. ORVIETO, *Per il popolo del dolore*, fasc. VIII del 1915.

¹³⁴ E. BACHI, *Nostro programma* (il programma della Federazione giovanile ebraica italiana), 1913, fascicolo XI. L'articolo interessa per il nuovo intendimento laico-nazionale dell'ebraismo: «Ci siamo assunti il compito di portare in Italia un'ondata di ebraismo puro, di ebraismo, dirò così, non sinagogale, non solo religioso, ma scientifico e storico [...] Il popolo ebraico ha una storia impropriamente detta sacra e che io non esito invece a chiamar nazionale». Si veda, per un contesto, M. TOSCANO, *Fermenti culturali ed esperienze organizzative della gioventù ebraica italiana (1911-1925)*, in «Storia Contemporanea», XIII (1982), pp. 915-961.

rendeva la rivista oscillante e la faceva apparire confusa, rifletteva tuttavia il travaglio dell'ebraismo italiano e dello stesso sionismo, facendo del «Vessillo» lo specchio della situazione, tra posizioni decise e ricerche di sfumature, di mediazioni, di equilibri. Elevato e stimolante, da par suo, fu il bilancio morale delineato, nel 1913, dal trentenne Umberto Cassuto, fondatore di una società per la storia dell'ebraismo italiano e relatore al convegno giovanile ebraico di Torino. Confortante era, a suo avviso, l'avvertimento della crisi nell'ebraismo italiano, a somiglianza di un malato che comincia ad avere consapevolezza del suo stato di salute per curarsi opportunamente. Usciti dalla ristrettezza dei ghetti, gli ebrei d'Italia si erano lanciati in vertiginosa corsa, lungo tante direzioni, smarrendo l'orientamento verso il proprio centro. Mantenendo i profondi legami con la civiltà italiana, che risalivano a ben oltre l'emancipazione e a monte della segregazione nei ghetti, si doveva riscoprire il pieno valore dell'identificazione ebraica: «A tutti sarà dato vedere come si possano e si debbano temperare nella nostra coscienza, in una armonica unione, i cui elementi non si contrastano né si ostacolano minimamente fra loro, l'italianità, che ha in noi radici due volte millenarie, e l'ebraismo, che è il sangue del nostro sangue, l'essenza prima e fondamentale dell'anima nostra»¹³⁵. Era all'unisono, in meno enfatico stile di studioso, con la sintesi italo-ebraica di Guglielmo Lattes. L'aspirazione alla sintesi, sbilanciata in senso italiano, perché priva del referente sionistico e del supporto rituale-religioso, quindi un po' sospesa nel vuoto, si ritrova, tuttavia intensa, nove anni dopo, tra i vortici del dopoguerra e del fascismo, nell'intervento di Nello Rosselli al congresso giovanile di Livorno. Il periodico non si chiudeva d'altronde nell'esaltante peculiarità della congiunzione italo-ebraica ma segnalava, per analogia, in un esteso fenomeno di israelitica trasversalità, la congiunzione austro-ebraica nel rabbino di Salisburgo Adolf Altmann. Questi,

infatti, esprimeva il duplice amore di Sion e di Vienna, prendendo dal poeta Robert Hamerling la metafora *Vaterland und Mutterland*, che quello conìò per un'altra associazione dell'anima, cioè tra Austria e Germania¹³⁶. Di tanta spirituale ricchezza, la fine per il rabbino mitteleuropeo fu ad Auschwitz.

Dal mondo austro-germanico veniva il rabbino maggiore di Firenze Samuel Hirsch Margulies, che già aveva sintetizzato con quella cultura la propria origine polacca e che si ambientò profondamente in Italia, considerato con prestigio dal sovrano e dal governo. Ma, venuta l'ora dei sospetti nella grande guerra, il giornale fiorentino «La Fiamma», nel numero del 10 aprile 1915, denunciò il pericoloso scandalo del rabbino austriaco, contornato da austriaci docenti (Quittner, Sorme) e studenti, autore nell'ottobre 1914 di una predica giudicata austrofila e dispiaciuta agli ascoltatori. Un lettore del «Vessillo», firmatosi *un israelita italiano*, gli fece eco, ricordando di essere stato contrario all'assunzione di rabbini stranieri e specialmente austrotedeschi¹³⁷. Con Margulies, maestro della scuola rabbinica fiorentina, Servi e il «Vessillo», legati alla scuola livornese, si erano risentiti, una volta, in passato, per non aver egli valutato, predicatore venuto dal Nord, le tradizioni omiletiche del rabbinato italiano¹³⁸. Ma lo stimavano, riportarono i suoi nutrienti discorsi e, a fugare sospetti, diedero notizia della preghiera da lui composta per i soldati d'Italia: «...Salva, o Signore, e benedici la mia patria diletta»¹³⁹. Diffidenze, nel clima della guerra, tornarono, come già durante l'impresa libica, a colpire il sionismo, al punto che Felice Momigliano, ambivalente verso il movimento ed entrato da qualche tempo in rotta di collisione, lo attaccò come strumento del germanesimo in un articolo su «La Voce», che disegnava la dicotomia tra un ebraismo occidentale, tendente a sciogliersi civilmente nelle rispettive nazioni e a farsi religione universalistica, e un ebraismo orientale, legato a una diffe-

¹³⁵ La relazione di Umberto Cassuto fu riportata nel XII fascicolo del 1913.

¹³⁶ La posizione armonica, tra amore per l'Austria e amore per Israele, del rabbino Altmann è riferita nel XVIII fasc. del 1913. La lettera è nell'XI fascicolo del 1915.

¹³⁷ 1915, fasc. XI. L'articolo de «La Fiamma» è rife-

rito nel precedente fasc. VIII.

¹³⁸ Si vedano i numeri di gennaio e febbraio 1905. Il periodico, credendo all'importanza dell'omiletica (es., E.D. BACHI nel 1876, pp. 45-49), la stimolò con esempi del passato e pubblicò prediche di rabbini, come faceva il giornalismo ebraico all'estero.

¹³⁹ 1915, pp. 386-387.

renza rigida ed antica, sebbene anch'esso cominciava a cambiare¹⁴⁰. Con ciò, Momigliano, da provocante riformatore, diveniva prestigioso alleato dell'ortodosso ed antisionista Servi, mentre la guerra coinvolgeva nei fronti opposti il popolo ebraico e recava continui lutti di giovani caduti al fronte, registrati con dolore ed orgoglio nelle cronache del «Vessillo», come prova della dedizione patriottica dell'ebraismo italiano. Dall'altra parte dello schieramento, il filosofo Hermann Cohen chiamava gli ebrei ad affermare, con le armi e col pensiero, l'ottimale sintesi di *Judentum e Deutschum*¹⁴¹. Momigliano, da italiano, era ai suoi antipodi durante la guerra, ma al termine del conflitto, nel 1919, consentì con la serietà della sua versione kantiana del profetismo e del messianesimo, laddove gli intellettuali ebrei italiani erano il prototipo del libero pensatore, avulso dalla religione. Egli invitava i giovani ebrei a disfarsi del frivolo voltairianesimo e si riavvicinava al sionismo, riconoscendogli l'impulso culturale e sperando che potesse irradiare un'energia spirituale: «Forse i pollini misteriosi per una rinascenza religiosa ebraica saranno trasportati attraverso il Mediterraneo dalla Palestina rinata e disseminati nell'Occidente? Le ossa aride udranno il verbo di Dio? Le previsioni sono tentatrici, ma difficili. Certo è che il movimento sionista ha prodotto nei grandi centri ebraici una rinascita culturale»¹⁴². Prima ancora che sulla tribuna ebraica del «Vessillo», Momigliano si riavvicinò con fervore al sionismo, nell'aprile 1918, sulla tribuna nazionale della «Nuova Antologia», chiarendo il cambiamento della situazione dagli inizi della guerra mondiale, in seguito alla Dichiarazione Balfour e all'inserimento della causa sionistica nel

fronte dell'Intesa: in una Palestina ebraica vedeva l'avamposto della civiltà europea verso l'Asia e nel sionismo un profondo rinnovamento dell'ebraismo, fuori dalla versione rabbinica¹⁴³. Era ancora una volta agli antipodi di Camerini, che, lieto del decollo sionista, si preoccupava però di rendere religioso, nel senso ortodosso, il futuro Stato ebraico¹⁴⁴.

La Dichiarazione Balfour tranquillizzava sul mantenimento delle rispettive cittadinanze gli ebrei preoccupati di venir considerati stranieri se sorgesse uno Stato ebraico. Con la conferenza di San Remo venne l'assenso dell'Italia, che rassicurava gli ebrei italiani, preoccupati di trovarsi in contrasto con la politica estera del proprio paese, anche se il mondo politico italiano era diviso al riguardo, specialmente per l'opposizione del Vaticano. Il movimento sionistico trovava autorevoli appoggi nella politica e nella cultura italiane. Nel quadro della politica italiana verso il Medio Oriente avveniva la missione del capitano Angelo Levi-Bianchini e, tra i primi ebrei italiani, si recava in Palestina il vivace Anselmo Colombo¹⁴⁵. «Il Vessillo Israelitico» informava con una quantità di segnalazioni e disparati commenti. Comunità e sinagoghe, pur tra dissensi e fratture interne¹⁴⁶, si aprivano a celebrazioni sionistiche con la bandiera d'Israele a fianco dell'italiana e il canto dell'*Hatiquwah* associato alla *Marcia reale*. Sorgeva l'associazione Italia-Palestina e si tenevano manifestazioni in teatri, come a Firenze, il 2 febbraio 1919, al Teatro della Pergola, con presenza di deputati e senatori, con il discorso del rabbino David Prato, con il messaggio del filosofo Alessandro Chiappelli, che diceva: «Non vi ha spirito modernamente liberale e vivo, il quale non senta profonda reverenza pel glorioso popolo d'Israele».

¹⁴⁰ F. MOMIGLIANO, *Sionismo e germanesimo*, in «La Voce», edizione politica, VII, n. 6, 22 luglio 1915, pp. 314-318. Riprese l'argomento nel n. del 7 ottobre 1915 con il titolo *La guerra presente e il sionismo*.

¹⁴¹ H. COHEN, *Germanità ed Ebraicità*, in AA. VV., *Ebraicità e Germanità. La simbiosi di H. Cohen, il dialogo ebraico-tedesco e gli studi ebraici*, Milano, Thalassa-De Paz, pp. 27-72.

¹⁴² F. MOMIGLIANO, *A proposito di traduzioni della Bibbia. Segni dei tempi?*, 1919, pp. 105-108.

¹⁴³ F. MOMIGLIANO, *La conquista di Gerusalemme e l'avvenire della Palestina*, in «Nuova Antologia», LIII, fasc. 1110, 15 aprile 1918, pp. 408-417.

¹⁴⁴ D. CAMERINI, *Mentre si decidono le sorti del nostro popolo*, 1919, III-IV fasc.

¹⁴⁵ S. MINERBI, *Angelo Levi-Bianchini e la sua opera nel Levante 1918-1920*, Milano, Fondazione Sally Mayer, Scuola superiore di studi ebraici, 1967. A. COLOMBO, *In viaggio per la Palestina*, 1921, pp. 15-18. Su Anselmo Colombo, v. T. CATALAN, *L'organizzazione delle comunità ebraiche italiane dall'Unità alla prima guerra mondiale*, in *Gli ebrei in Italia. Storia d'Italia Annali 11***, Torino, Einaudi, 1997, pp. 1243-1290, e A. LUZZATTO, *Autocoscienza e identità ebraica*, *ibid.*, pp. 1829-1900, nonché il cit. lavoro di MINERBI su Levi-Bianchini.

¹⁴⁶ Per le vicende di Firenze, si veda F. DEL CANUTO, *Firenze 1920: il "Comune Ebraico"*, in «La Rassegna Mensile di Israel», XLVII, n. 7-12, luglio-dicembre 1981, pp. 143-150.

Il campo ebraico era diviso, tra sionisti decisi, tetragoni antisionisti e posizioni sfaccettate, come quella di Donato Bachi, che spiegava di dover combattere il sionismo per reazione ad atteggiamenti estremistici di estraniamento dall'italianità, ma di voler cercare con il sionismo un denominatore comune nell'affermazione dei *vincoli di razza* e della *solidarietà di popolo*: era un errore ed un eccesso il considerare gli ebrei *perpetui esuli*, quando ormai avevano le loro patrie, e non era sensato pensare di ricondurli tutti in Palestina, dove, secondo realistici calcoli, si potevano insediare al massimo cinque o sei milioni (Momigliano pensava a tre milioni) e a condizione di seguire la via dell'industrializzazione, mentre il pionierismo sionista aveva un carattere agricolo¹⁴⁷. Ora anche Arturo Orvieto gettava un ponte verso il sionismo, entrando addirittura nelle sue file e giungendo alla guida del gruppo milanese, come esponente di una tendenza (la stessa, da sempre, di Guglielmo Lattes) che lo voleva intrecciare al massimo con l'italianità¹⁴⁸. Tra gli antisionisti compariva, invece, il giovane avvocato Ettore Ovazza, futuro fondatore de «La Nostra Bandiera» e principale esponente del gruppo ebraico fascista, che credeva, per l'evoluzione di molti paesi dopo la guerra, in un futuro diasporico del popolo ebraico, vagheggiando l'istituzione di una università ebraica in diaspora e sognandola addirittura in Italia. Egli si sbagliava nel giudicare superata dalla storia o votata al fallimento l'aspirazione ad uno Stato ebraico, proprio quando il sionismo segnava successi, ma è interessante la sua spiega-

zione psicologica del rapporto con l'Italia, da un'angolazione di ebreo legato alla propria stirpe ed al tempo stesso acceso nazionalista italiano: «L'Italia non fu la nazione dei miei antenati. Anzi fu la nemica, la distruggitrice, ma per questo appunto è più grande la mia gioia, più sottile il godimento di partecipare di quella civiltà che voleva distruggermi, anzi d'averla vinta e sorpassata»¹⁴⁹. Egli intendeva dire che la nuova Italia si diversificava dall'antica Roma per un processo di trasformazione, in cui, come radice del cristianesimo, aveva operato l'ebraismo, da lui inteso come *spirito* e non *materia*, sicché il sionismo gli pareva un riproporre la materialità, alla stregua di un ebraico *temporalismo*. Invece Emanuele Segre, nel contempo simpatizzante fascista e sionista, constatando la tendenza dei fascisti ad avversare il sionismo, si fece da parte, dicendo ai camerati il motivo¹⁵⁰. L'antisionismo si faceva sentire pure a sinistra e tra gli stessi ebrei di quel versante, come il leader socialista Claudio Treves¹⁵¹. La minoranza ebraica era infatti divisa anche sul terreno della politica italiana, tra diversi partiti e frazioni di partiti, come spiegava il commentatore politico Amedeo Revere¹⁵², nipote del patriota, scrittore, poeta Giuseppe Revere, il quale del sionismo riconosceva i meriti, ma metteva in guardia dal pericolo di venire in contrasto con gli interessi dell'Italia in politica estera, per via del legame con l'Inghilterra, poiché, con Mussolini al potere, si entrava in una nuova fase, che lasciava alle spalle l'alleanza italo-britannica e innescava la concorrenza di interessi tra Italia e Gran Breta-

¹⁴⁷ D. BACHI, *La fine del sionismo*, 1920, pp. 351-353. Per *fine del sionismo* egli prematuramente intendeva, sulle orme de «L'Univers Israélite», una sorta, oggi diremmo, di *postsionismo*, nel senso che, dato il successo diplomatico ottenuto, tutti gli ebrei potevano ormai convenire nel suo ideale, senza dover pensare al trasferimento collettivo in Palestina. Per il calcolo della capacità di assorbimento demografico in Palestina, si rifaceva a Baruch Hagani. Donato Bachi, piemontese, fu, almeno all'inizio del secolo, socialista e consigliere comunale di Torino. Collaborò in seguito a «La Nostra Bandiera» e ne parla Luca Ventura nel saggio su questo giornale fascista ebraico, citato alla nota 166.

¹⁴⁸ Intervista di Ascer ad Arturo Orvieto dopo il congresso sionistico di Trieste, 1920, pp. 395-397.

¹⁴⁹ E. OVAZZA, *La questione ebraica*, 1920, pp. 432-437.

¹⁵⁰ Fu portato ad esempio dal settimanale «Israel», del 19 aprile 1923, per avere motivato da sionista il rifiuto ad una candidatura comunale offertagli dai fascisti e ricordato, quando morì, nel 1926, da «La Rassegna Mensile di Israel», con un *medaglione*, che aveva anche un significato di distinzione dal fascismo trionfante (n. 4-5 della prima annata, 3 febbraio 1926).

¹⁵¹ Un articolo contro il sionismo di Claudio Treves, su «Il Resto del Carlino» del 23 maggio 1920, fu segnalato nel periodico da Donato Bachi.

¹⁵² A. REVERE, *Ultimi fatti romani*, 1920, pp. 283-284. Si riferiva alle posizioni di ebrei in seno al partito socialista: Della Seta, Modigliani, Treves. Amedeo Revere era il nipote del patriota, scrittore, poeta e giornalista Giuseppe Revere (1812-1889), che rievocò ne «La Rassegna Mensile di Israel» (numeri di ottobre 1927 e ottobre 1932).

gna¹⁵³. Revere non abbandonò per questo il sionismo, ma, da collaboratore de «L'Ida Sionista», si avvicinò al sionismo revisionista, con una posizione anti-inglese, in chiave di desiderata convergenza italo-sionista¹⁵⁴. Vi erano, in effetti, sionisti, a partire da Alfonso Pacifici, che si ponevano verso il nazionalismo italiano in una posizione di leale parallelismo, auspicando un rispetto reciproco, da *classici* a *classici*¹⁵⁵, da nazionalisti a nazionalisti, come faceva un A.G. di Casale Monferrato, che alle accuse di internazionalismo e di spirito antinazionale, rivolte da certi antisemiti agli ebrei, rispondeva di non esserne toccato, perché per lui gli ebrei erano una nazione con tutto il suo orgoglio e con la piena comprensione del principio nazionale¹⁵⁶. Complessa e trepidante era la situazione morale di persone che sentivano accentuatamente la duplicità, come il giurista Mario Falco, uno dei futuri artefici della legge che diede organico assetto giuridico all'ebraismo italiano: in un opuscolo dal titolo *Parole di un ebreo italiano*, egli espresse il *tumulto dell'animo*, che congiungeva i due amori, l'antico e nuovissimo di Sion e l'altro amore, nato dal Risorgimento e rafforzato dalla guerra vittoriosa, per l'Italia¹⁵⁷.

In quel clima di fervori e di travaglio, Guglielmo Lattes, uomo di armonia e di sintesi, predicava pace negli editoriali del «Vessillo», tra i bagliori dello spietato antisemitismo tedesco che falciava Walter Rathenau¹⁵⁸, mentre il fratello Dante, dalla fusione del «Corriere» con «La Settimana Israelitica», aveva creato, con Alfonso Pacifici, il settimanale «Israel», di più moderno ed efficiente taglio giornalistico, di univoco orientamento, decisamente sionista e tuttavia capace di muoversi nella

transizione italiana dall'età liberale all'età fascista: ardua transizione, che per i direttori dell'«Israel» ebbe l'aspro vantaggio di chiarire i termini della differenza ebraica, stimolando scelte conseguenti¹⁵⁹. Vi era però un altro tormentoso aspetto della storia di quegli anni, costituito dalle implicazioni per gli ebrei della guerra civile italiana, di cui entrambi i giornali parlavano meno, non volendo e non potendo schierarsi ed essendo più difficile ancora, in tale campo, mediare. Non si trova, ad esempio, non dico una condanna ma un cordoglio per l'assassinio, a Pisa, nell'aprile 1921, del giovane maestro socialista Carlo Salomone Cammeo, che si era, tra l'altro, scontrato con l'interventista Mary Nissim Rosselli¹⁶⁰. Sulla sua tomba, nel cimitero ebraico pisano, i compagni scolpirono la falce e martello, mentre nel 1922, alla morte del senatore Ulderico Levi, in Reggio Emilia, i nazionalisti sfilarono in corteo al funerale. «Il Vessillo Israelitico» era sempre apolitico, ma la sua sottesa impostazione di fondo era costituzionale-moderata e patriottica nel solco dell'interventismo. Al socialismo, nel suo volto umano e più puro, si volgeva Guglielmo Lattes, vedendolo emanare dalla Bibbia, nel ricordo di Raffaele Ottolenghi, scomparso, suicida, nel 1917, e in risposta all'ateismo di Trotzky¹⁶¹. Nel 1919 si dava notizia di Raffaele Cantoni, tenente degli alpini, volontario nell'impresa di D'Annunzio, che ottenne di far cessare gli attacchi antisemitici del giornale fiumano «La Vedetta d'Italia», e del rassicurante atteggiamento del comandante¹⁶². Il regime bolscevico, nella lontana Russia, non dava, né al «Vessillo» né a «Israel», più affidamento di quello zarista¹⁶³.

La problematica istituzionale del collega-

¹⁵³ A. REVERE, *Il Vaticano ed il mandato palestinese*, 1922, fasc. XIX-XX.

¹⁵⁴ Si veda R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Torino, Einaudi, 1993, pp. 106, 119.

¹⁵⁵ Alfonso Pacifici, nel libro *Israele, l'unico*, parlò di due *classicità* a proposito del nazionalismo italiano e del suo ebraismo integrale.

¹⁵⁶ *Risposta del Signor A.G. di Casalmoferrato ad un articolo antisemitico del «Domani» pubblicata ne «L'Avvenire» di Casale*, annata 1922, pp. 262-264.

¹⁵⁷ M. FALCO, *Parole di un ebreo italiano*, Torino, Carlo Simonetti e figlio, 5660-1920.

¹⁵⁸ G. LATTES, *Walter Rathenau*, 1922, pp. 241-242. Sui gravi sintomi dell'antisemitismo in Germania v. anche l'articolo di Ascer, *Dal maestro Knobel alla conferenza di Genova*, 1922, pp. 141-143.

¹⁵⁹ Ne ho trattato nello studio «*La Rassegna Mensile di Israel*» in *epoca fascista*, in «La Rassegna Mensile di Israel», LXI, 1995, pp. 7-60.

¹⁶⁰ B. DI PORTO, *Gli ebrei a Pisa dal Risorgimento al fascismo tra identità e integrazione*, in *Gli ebrei di Pisa (secoli IX-XX). Atti del convegno internazionale. Pisa 3-4 ottobre 1994*, a cura di M. LUZZATI, Pisa, Pacini, 1998, pp. 283-340. Id., *75 anni dal sacrificio di Carlo Cammeo*, in «Hazman Veharaion – Il Tempo e l'Idea», IV (1996), n. 8, pp. 39-44.

¹⁶¹ G. LATTES, *La religione è l'oppio dell'intelligenza?*, 1920, pp. 429-431.

¹⁶² *D'Annunzio e gli ebrei*, 1919, p. 418. Cfr. S. MINERBI, *Raffaele Cantoni*, Assisi-Roma, 1978, p. 34.

¹⁶³ V., per esempio, *Il giudaismo russo e il bolscevismo*, 1919, p. 418.

mento delle comunità in una unione nazionale, promossa e seguita, attraverso i congressi nazionali delle comunità e la creazione del comitato preparatore, dal «Vessillo», continuò su «Israel» fino alla realizzazione con la legge del 1930: protagonista e cronista di lungo corso in questo cammino fu Leone Ravenna, onorato nel 1916 per 60 anni di giornalismo ebraico in Italia e nelle «Archives Israélites»: quando, nel 1911, si celebrò il cinquantenario dell'unità italiana, espresse un diffuso convincimento sull'opportunità di unire l'ebraismo italiano; egli era ora anche favorevole ad un congresso rabbinico, avversato un tempo dai più per timore di riforme, al fine di uniformare le regole, che troppo variavano nelle diverse comunità¹⁶⁴. La legge del 1930 ribadì e sancì il principio, oggi democraticamente superato, dell'obbligatorietà di appartenenza degli ebrei, in quanto società naturale, alle comunità per criterio di ineranza territoriale, sempre sostenuto da «L'Educatore Israelita» e dal «Vessillo», con il conforto della giurisprudenza in ripetute sentenze.

Nel 1921 Ferruccio, che appare da sempre incline alla stanchezza, lasciò definitivamente la direzione a Guglielmo Lattes, che nel 1922 concludeva la visibile carriera con il trasferimento a Cuneo come segretario di quella comunità e il «Vessillo» si esauriva, direi per vecchiaia, uscendo di scena con lui, poco dopo l'avvento al governo di Mussolini, cioè in coincidenza con la fine dell'età liberale, di cui era stato la principale voce e tribuna giornalistica ebraica e di cui condivise l'incertezza nel tramonto, con imbarazzo per la guerra civile in atto nel paese: lo si è visto nel non dar notizia dell'uccisione del maestro Cammeo a Pisa. Ultima fatica connessa alla direzione del «Vessillo» fu per Ferruccio Servi la pubblicazione, nel 1921, a Torino, come autore e tipografo editore, in Torino del volume *GI Israeliti italiani nella guerra 1915-1918*, un tributo ai combattenti e ai caduti, che si era promesso di dare e già

aveva dato, nelle cronache del periodico, durante il conflitto, nell'amore di sempre per l'Italia. A distanza di sette anni, pubblicò, nel 1928, il libro del rabbino Donato Camerini *La nostra religione*, in omaggio all'altro ideale della sua vita, l'ortodossa devozione ebraica. Negli anni trenta Ferruccio gestiva a Torino un negozio di libri ed oggetti rituali ebraici, di cui figura l'avviso pubblicitario su «La Nostra Bandiera», e all'inizio del 1938, ultimo anno di vita del giornale, vi pubblicò, con la sigla delle iniziali, un articolo rievocativo di David Levi, avo dell'omonimo patriota e poeta, sindaco di Chieri in età napoleonica¹⁶⁵. Non ho riscontrato finora la presenza e il sostegno di Servi al periodico ebraico fascista nella misura prospettata da Luca Ventura in un recente saggio di decisa rivalutazione della testata, ma è interessante e in parte condivisibile il nesso di continuità o di ripresa che questo studioso vede, perfino nel titolo, tra «La Nostra Bandiera» e «Il Vessillo Israelitico»¹⁶⁶. La continuità stava, al di là della differenza di contesto tra l'epoca liberale e l'epoca fascista, nell'affermazione e rivendicazione di totale italianità, su una linea antisionistica, che aveva però tratti flessibili, lasciando spazi all'interessamento per gli sviluppi dell'insediamento ebraico in Palestina. Nel «Vessillo», dopo la morte di Flaminio Servi, vi furono, ben lo si è visto, oscillazioni riguardo al sionismo. «La Nostra Bandiera», per il polso dei direttori, Ettore Ovazza e poi Deodato Foà (in ultimo Amedeo Recanati), e per disciplina fascista, fu più controllata, ma neppure in essa mancò una dose di ambivalenza sul grande tema, specialmente in termini di simpatia a distanza con il revisionismo ossia il sionismo di destra. Oltre Servi, si ritrovano ne «La Nostra Bandiera», al pari di lui – mi pare – senza accenti fascisti, due vecchie firme del «Vessillo»: con almeno un articolo, il misterioso D. C., questa volta ad iniziali prive degli asteri-

15 gennaio 1938.

¹⁶⁶ L. VENTURA, *Il gruppo di «La Nostra Bandiera» di fronte all'antisemitismo fascista (1934-1938)*, in «Studi Storici», XLI, n. 3, luglio-settembre 2000. Concordo con questo autore nel riconoscere al giornale ebraico fascista di essersi, a suo modo, opposto al crescente antisemitismo, combattendo il nazismo e la sua crescente influenza, e di non aver soltanto operato per allineare gli ebrei al regime, sebbene ovviamente non ne traesse le conseguenze, cioè, al limite, cessando di essere fascista, che era la ragion d'essere della sua nascita.

¹⁶⁴ Di Leone Ravenna, collaboratore del «Vessillo», come già de «L'Educatore Israelita», si veda in particolare nell'annata 1911 (pp.136-142), *Il secondo congresso israelitico di Milano*. Egli è stato ricordato, insieme al figlio Felice, nel contesto di una famiglia rappresentativa dell'ebraismo italiano, dalla nipote Gabriella Falco Ravenna, nell'articolo *Leone Ravenna e Felice di Leone Ravenna*, in «La Rassegna Mensile di Israel», XXXVI (1970), pp. 407-415.

¹⁶⁵ F. S., *Un sindaco piemontese israelita al tempo di Napoleone I*, in «La Nostra Bandiera», a. V, n. 1,

schì¹⁶⁷, e, più frequente, Donato Bachi, che si occupò del Talmud, di festività e che vagheggiò qualche riforma nel culto¹⁶⁸. È questo un altro elemento di continuità con «Il Vessillo Israelitico», che, nell'intenzione dei due Servi fu nettamente ortodosso, ma che, per rispecchiare nel modo più largo le tendenze di collaboratori e del pubblico, ospitò alcuni vaghi fermenti riformistici, confutandoli in interventi della direzione o mediante altre voci, come avvenne su «La Nostra Bandiera»¹⁶⁹. Qualche desiderio di innovazione ancora serpeggiava, specialmente per ridurre la distanza dell'ebraismo dai costumi e dalla lingua d'Italia ed è, al contrario, significativo che il rabbinato italiano richiamò al rigore delle norme tradizionali di culto con l'inizio della persecuzione, quando la società ebraica si doveva ritrovare nella sua coesione e nel suo orgoglio. Tra i rabbini che, in anni ancora normali, collaborarono a «La Nostra Bandiera», spicca Israel Zolli, non già per atteggiamento fascista ma al contrario, si deve dire, per essersi adoperato per indurre il giornale alla moderazione e ad astenersi da attacchi ai correligionari¹⁷⁰.

L'ultima notizia che ho di Ferruccio Servi è il suo computo demografico degli ebrei in Italia, che

toccano, nella sua tavola di censimento, il massimo storico di 51.893, nel 1938, all'inizio della persecuzione fascista¹⁷¹.

Tornando, nella conclusione, a sedici anni prima, con la fine del «Vessillo» tutto un insieme, di luoghi, di figure, di tipi e di pseudonimi, veniva sommerso dal procedere di una nuova epoca, archiviandosi per riemergere, a distanza, in una serena ricostruzione storiografica. Un merito del giornale, rivendicato al tempo di Flaminio, alla fine del 1887, fu di essersi saputo comunicare a tutta l'Italia ebraica: «Non havvi comunione, piccola finché si voglia, ove non entri il nostro periodico. Non havvi casa, ove in qualche modo non sia conosciuto. Giovani ardenti, impiegati nelle scuole, negli uffici, nei commerci, lo leggono con effusione non meno che uomini serii, ministri della fede e della scienza amantissimi».

Bruno Di Porto
Dip.to di Storia Moderna e Contemporanea
Università di Pisa
piazza Torricelli, 3
I-56126 Pisa
e-mail: diporto@stm.unipi.it

¹⁶⁷ D. C., *La religione di Israele o il 15 di av?*, in «La Nostra Bandiera», a. I, n. 10, 5 luglio 1934.

¹⁶⁸ D. BACHI, *L'antisemitismo attraverso i tempi*, in «La Nostra Bandiera», a. II, n. 27, 15 novembre 1934; *Riforme nel culto*, articolo questa volta firmato con le iniziali D.B., *ibid.*, a. II, n. 31, 13 dicembre 1934; *Simha* [sic] *Torà*, *ibid.*, a. II, n. 11, 1935.

¹⁶⁹ In risposta al citato articolo di Bachi *Riforme nel culto*, su «La Nostra Bandiera» comparve, il 3 gennaio 1935, l'articolo egualmente firmato *Le riforme nel culto*,

firmato G.B., che si preoccupava della nascita di diffomità tra comunità ebraiche italiane.

¹⁷⁰ Rimando al mio articolo *L'enigma Zolli. Un intervento moderatore del rabbino nella rotta del periodico ebraico fascista* «La Nostra Bandiera», in «Hazman Veharaion – Il Tempo e l'Idea», X, n. 5-6, marzo 2002, pp. 25-26.

¹⁷¹ G. BEDARIDA, *Ebrei d'Italia*, Livorno, Società editrice Tirrena, 1950, pp. 292-294.

SUMMARY

«Il Vessillo Israelitico» (*The Jewish Banner*) was the major Jewish journal in Italy during the liberal age, from the years after the Risorgimento to Fascism (1875-1922). It was published in Casale Monferrato, in Piedmont, a region with a leading role in the making of Italy. It continued the former «L'Educatore Israelita» (1853-1874), the last one studied in «Materia Giudaica» (2000/6). An introduction to the study of «Il Vessillo Israelitico» appeared in «Materia Giudaica» (2001, VI, 1). Rabbi Flaminio Servi (1841-1904) was the editor. His son Ferruccio, a rabbi too, succeeded him, and was assisted by Guglielmo Lattes, a rabbi and a writer, and by his son Aldo. Both were disciples of Elia Benamozegh. The Lattes' replaced Ferruccio Servi in some periods. «Il Vessillo Israelitico» expressed the situation and the views of an emancipated Jewry, integrated in the Italian State and society. Religion was the pivot of Jewish identity, whichever the faith and the observance actually might be. The national sediment of Judaism emerged again with the Zionist movement, with great difference and variety of feelings and opinions, between the love of Italy and the Jewish revival. The religious order was orthodox, in a balanced disposition, and yet a moderate reformist ferment appeared. Above all, the journal stood up for the image and the interest of Judaism in a beloved Italian country and in the world. It gave much information and dealt with culture. «Il Vessillo Israelitico» was often in contrast with the other important Jewish Italian periodical «Il Corriere Israelitico» of Trieste (then under the Asburgic Empire), and later with the weekly «Israel», voice of a new epoch (1916-1938), both Zionist.

KEYWORDS: Judaism; Journalism; Italy.

IL CARTEGGIO EBRAICO FRA
STEFANO KOCIANCIC E SAMUEL DAVID LUZZATTO

1. Introduzione

Fra il 1852 e il 1859 l'erudito sacerdote cattolico Stefano Kociancic (1818-1883)¹ mantenne un carteggio in lingua ebraica con alcuni ebrei del suo tempo. Questo scambio di lettere è contenuto in un unico manoscritto custodito presso la Biblioteca del Seminario Teologico di Gorizia (d'ora in avanti e nelle note BSTG: ms. Kociancic i 3) intitolato: *Elleh bene ne'uray* cioè: «questi sono i figli della mia giovinezza»². Esso è il frutto di un'intensa attività semitistica testimoniata, oltre che dalle lettere, anche da studi grammaticali, esegetici e lessicografici, traduzioni di preghiere, inni e poesie. Il manoscritto è prevalentemente scritto con una grafia ebraica quadrata (molto chiara) e per lo più privo di segni vocalici riservati invece alle sezioni poetiche. Il tutto è corredato da un indice, brevi note illustrative, e titoli in latino.

Di quest'epistolario, una parte fu pub-

blicata dallo stesso Kociancic ancora in vita per commemorare il cinquantesimo anno di fondazione del Seminario Teologico Centrale goriziano e venne édito col titolo: *Celeberrimi Samuelis Davidis Luzzatto paucae quaedam epistolae Hebraicae*³. Il volumetto, il cui sottotitolo recita: *quibus adjecta sunt alia quaedam Hebraica scripta*, è suddiviso in tre parti: A) lettere di Samuel David Luzzatto [pp. 5-15]; B) lettere di Joseph Almanzi [pp. 16-26], e C) lettere di Aronne Luzzatto⁴ [pp. 26-30]; completano l'opuscolo un'introduzione generale in latino (*praemonitio*: pp. 3-4) e tre piccole note introduttive – sempre in latino – alle singole sezioni. Queste ultime contengono per lo più scarse notizie biografiche circa i suoi corrispondenti ed alcuni cenni volti a chiarire le circostanze e i motivi che li indussero a intraprendere il carteggio col Kociancic⁵. Dal punto di vista tipografico, queste lettere sono stampate con i cosiddetti caratteri *Rashi*, tipici degli scritti rabbinici, ed

¹ Sulla figura e l'opera di Stefano Kociancic si consulti G. HUGUES, *Di alcuni illustri semitisti ed orientalisti della Venezia Giulia*, «Studi Goriziani», 24 (1958), pp. 74-77 e il volume: *Stefano Kociancic (1818-1883). Un ecclesiastico al servizio della cultura fra Sloveni e Friulani*, Istituto di Storia Sociale e Religiosa, Gorizia 1984, a cui faremo riferimento con l'abbreviazione: *Stefano Kociancic*.

² *Elleh bené ne'uray hoc est Epistolae meae hebraice scriptae annis 1855-1859. nec non, quae metricae in hac eadem lingua composui. Adjectae sunt hebraicae epistolae a clarissimis Judaeorum viris D. Samuele Davide Luzzatto, prof. in collegio rabbinico Patavino, D. Josepho Almanzi Patavino poeta, et D. Aharone Luzzatto Tergestino, ad me datae*. Il titolo si ispira probabilmente alle parole del Salmo 127, 4: «Come frecce in mano a un eroe sono i figli della giovinezza», benché l'espressione *ne'uray* (mia giovinezza) sembra richiamarsi a Giobbe 31,18.

³ *Celeberrimi Samuelis Davidis Luzzatto paucae quaedam epistolae hebraicae, quibus adjecta sunt alia quaedam hebraica scripta. Edidit Stephanus Kociancic, Studii biblicae Veteris Foederis in Seminario*

centrali Goritienis professor, recurrente anno quinquagesimo erectionis ipsius Seminarii (Goritiae, 1868).

⁴ Aron Luzzatto, maestro di ebraico presso la scuola della comunità di Trieste, figura anche tra i corrispondenti di S.D. Luzzatto. È autore del *Sefer GalAvanim* (Trieste, 1851): miscellanea di testi ebraici ricopiati da epigrafi e lapidi tombali.

⁵ Ho avuto la fortuna di ritrovare un esemplare del volume con missiva autografa del Kociancic in una miscellanea conservata presso la biblioteca della sede di *Mount Scopus* dell'Università ebraica di Gerusalemme [Miscellanea YK 127]. Il volume era stato inviato al figlio di Samuel David Luzzatto, il dottor Isaia, il quale, dopo la morte del padre, stava raccogliendo tutta la corrispondenza del genitore per pubblicarla. I contributi di S.D. Luzzatto a S. Kociancic non furono però inclusi nella raccolta benché il volume édito dal Kociancic sia menzionato nel *Catalogo ragionato degli scritti sparsi di Samuele Davide Luzzatto con riferimento agli altri suoi scritti editi ed inediti compilato dal figlio Dott. Isaia* (Padova, 1881), pp. 341-344.

utilizzati anche dal tipografo goriziano Giovanni Battista Seitz, presso cui appunto il libro fu stampato⁶.

Data la rilevanza del nome di Samuel David Luzzatto, il presente contributo si limiterà a cercare di mettere in evidenza alcuni aspetti principali del carteggio relativo, ed offrire un qualche elemento più sicuro per stabilire le origini, le motivazioni ed il valore stesso di questo lavoro. Essi ci sembrano particolarmente interessanti perché ci consentono di esplorare un frammento di storia culturale in relazione a due parametri correlati e pertinenti al grande dibattito europeo Ottocentesco: a) le relazioni fra ebrei e cristiani nel quadro del processo di emancipazione ispirato agli ideali di tolleranza; b) Il grande *revival* degli studi linguistici, orientalistici ed esegetici iniziato già nel Settecento ma fecondo di risultati nell'Ottocento.

2. Gli studi ebraici di Stefano Kociancic: nota bibliografica⁷

Nato a Vipava (attuale Slovenia) nel 1818 e completata la locale scuola normale, Kociancic si trasferì a Gorizia per acquisire, grazie al sostegno economico del fratello maggiore France, allora sacerdote, una migliore educazione presso il locale *Staatsgymnasium*, fucina di molti intellettuali goriziani. Particolarmente incline e dotato all'apprendimento delle lingue, egli stesso ci informa, nella sua autobiografia, che a soli 23 anni,

cioè quando frequentava ormai il terzo anno di teologia presso il Seminario Centrale, già parlava, oltre allo sloveno sua lingua madre, il tedesco e l'italiano, e conosceva, naturalmente, il latino. Accanto a queste lingue coltivava lo studio del greco, dell'ebraico, del caldaico (ovvero dell'aramaico secondo la terminologia adottata da san Girolamo), del siriano e dell'illirico (il futuro serbo-croato) per tacere dei successivi studi di arabo e di altre lingue slave. Non avendo avuto l'opportunità di frequentare le rinomate accademie delle grandi capitali europee, Kociancic aveva fatto tesoro prima di tutto degli insegnamenti dei suoi maestri, in particolare di Antonio Peteani (1789-1857) e Janez (Giovanni) Evangelist Mozetic (1797-1863), suoi predecessori alla cattedra di lingue orientali al Seminario Teologico Centrale goriziano⁸, abbinandoli a un'inflessa applicazione «sui libri dei profeti e su quelli di alcuni dotti ebrei»⁹, che lo stesso Kociancic confessa di aver acquistato e letto. Terminati gli studi, iniziò la propria attività didattica in qualità di professore di introduzione alle Sacre Scritture, esegesi dell'Antico Testamento e lingue orientali il primo novembre 1846¹⁰, ma solo nel 1853 esordì nell'ambito degli studi ebraici stampando un opuscolo intitolato: *Lim-mude ha-qeri'a*, cioè «lezioni di lettura»¹¹; un sussidio ad uso dei suoi alunni il cui sottotitolo latino recita appunto: *hoc est specimina lectionis scripturae Hebraicae in gratiam auditorum suorum congressit Stephanus Kociancic* (Gori-

⁶ Sull'editoria ebraica a Gorizia nell'Ottocento si veda: G. TAMANI, *L'attività editoriale ebraica a Gorizia nel sec. XIX*, «Judaica Forojuliensia» 1 (1984), pp. 29-36.

⁷ Per le notizie qui sintetizzate si rimanda ai seguenti contributi raccolti nel già citato volume *Stefano Kociancic: Vita del defunto Stefano Kociancic, professore del seminario teologico a Gorizia come è stata stesa da lui stesso*, traduzione italiana di M. BRECELJ (pp. 89-101); G. TAMANI, *L'attività di semitista* (pp. 31-35) e B. MARUSIC, *Bibliografia delle opere in ebraico* (p. 110).

⁸ Sui due, oltre allo stesso Kociancic, che ne parla nel suo volume: *Historia Seminarii Centralis Gori-tiensis* (Tergesti, 1868), pp. 24-26, è possibile reperire preziose informazioni nei contributi di L. TAVANO: *Dalla «Domus Presbyteralis» (1757) al Seminario Centrale di Gorizia (1818). Pastoraltà e statalismo*

a confronto; e di A. GAMBASIN: *Gli studi teologici dei sacerdoti goriziani presso l'Università di Padova nel secolo XIX*, rispettivamente alle pagine 31-51 e 69-81 del volume: *Cultura e Formazione del clero fra '700 e '800; Gorizia, Lubiana e il Lombardo Veneto*, Istituto di Storia Sociale e Religiosa, Gorizia 1985.

⁹ BSTG, ms. Kociancic i 3, lettera a S.D. Luzzatto, c. 6.

¹⁰ Così descrive lo stesso Kociancic i suoi impegni in una delle prime lettere dell'epistolario: «Ma tu sai che io devo qui insegnare nella nostra scuola: 1) Lingua Santa [cioè ebraico], 2) Archeologia biblica, 3) Esegesi, 4) introduzione alla Sacra Scrittura, 5) devo badare alla biblioteca e 6) studiare arabo, accadico e siriano». Cfr. BSTG, ms. Kociancic i 3, lettera a Luciano Stella, c. 5.

¹¹ Sulla genesi del testo si consulti la prefazione al *Thesaurus* [BSTG, ms. Kociancic i 7, c. 8v].

tiae, 1853)¹². È del 1855 la pubblicazione in un unico foglio presso Paternolli di un poemetto ebraico per onorare il solenne ingresso in città dell'Arcivescovo Andrea Gollmayr (1855-1883)¹³, ristampato anche sulla rivista triestina *Il diavoletto* n. 171 del 21 giugno dello stesso anno insieme alla traduzione italiana dello stesso. Una nuova edizione «emendata et aucta» delle sopra menzionate *Limude hakeri'a* vide la luce nel 1860. Sorvolando altri brevi contributi occasionali quali poesie, preghiere e brevi delucidazioni esegetiche, pubblicati tra il 1867 e il 1872, vanno ancora menzionati due importanti lavori, uno a stampa ed uno ancora manoscritto. Il primo è il già ricordato carteggio: *Celeberrimi Samuelis Davidis Luzzatto paucae quaedam epistolae Hebraicae* (Gorizia, 1868), il secondo invece è un voluminoso *Thesaurus* di acrostici e abbreviazioni ebraiche (*rashe tevot* e *rashe sofyyot*) rimasto purtroppo inedito¹⁴.

¹² Il testo, di 30 pagine, si apre con un «incipit» tratto da: I.S. REGGIO, *Mazkeret Yashar* (Wien, 1849), p. 14: *Šamaḥti be-omerim li bet šefat 'avar neleḥ* [Quale gioia quando mi dissero: andremo alla scuola della lingua del passato] che è un libero adattamento del primo verso del salmo 122: «Quale gioia, quando mi dissero: 'andremo alla casa del Signore'». Il volumetto si conclude con un'altra citazione ebraica di Yehuda Loeb Ben Ze'ev (1764-1811), poeta, grammatico e lessicografo di origine galiziana che trasferitosi a Vienna, iniziò ad insegnare l'ebraico come lingua viva. La citazione è tratta dal suo: *Bet ha-Sefer* (Wien, 1842), p.240.

¹³ A. Gollmayr, che aveva studiato a Vienna, fu un autentico protagonista del rinnovamento degli studi e del corpo docente del Seminario Teologico Centrale goriziano. Su di lui si veda: G. RAICEVICH, *Il Principe arcivescovo di Gorizia Andrea dr. Gollmayr. Cenni biografici* (Gorizia, 1883). Sul ruolo di Gollmayr e l'ambiente culturale ecclesiastico goriziano di questo periodo si vedano le note a lui dedicate negli interventi di L. TAVANO, *Eugenio Valussi esponente del clero goriziano (1856-1886)*, in: *Figure e problemi dell'Ottocento goriziano*, Istituto di Storia Sociale e Religiosa, Gorizia 1998, pp. 165-205 [167-171] e P. ZOVATTO, *Cultura del clero di Trieste tra '800 e '900*, in: *Ricerche Storico Religiose del Friuli e dell'Istria*, vol. II, Trieste 1983, pp. 5-45 [6-9].

¹⁴ *Roschè Tevot, hoc est Capita Dictionum, seu scripturae compendia in libris et scriptis Judaeorum passim occurrentia, in tyronum usum atque commo-*

3. Breve profilo di Samuel David Luzzatto

Nato nel 1800 a Trieste da Ezekia e Miriam Regina, Luzzatto cresce in una famiglia ebraica tradizionale ed osservante¹⁵. Avviato agli studi presso la nuova scuola ebraica triestina improntata agli ideali teresiani e giuseppini, oltre all'ebraico studia le lingue classiche, storia, geografia e scienze naturali. Stimolato anche dall'incontro con il goriziano Isacco Samuele Reggio (1784-1855)¹⁶, Luzzatto persegue con accanimento i propri studi filosofici da autodidatta prediligendo autori quali Locke, Condillac e Rousseau, e prosegue gli studi talmudici per intraprendere la carriera rabbinica che però non abbraccerà mai. All'età di appena vent'anni comincia a pubblicare eruditi saggi su alcune riviste austriache e tedesche legate al movimento dell'*Haskalah* (illuminismo ebraico). Un intenso e prolungato cammino di ricerca svolto in costante

dum potissimum collecta, inque hoc opusculum congesta per Stephanum Kozianzhizh professorem studii biblici veteris foederis in Seminario Centralis Goriziansi, BSTG, ms. Kociancic i 7.

¹⁵ *Autobiografia di S.D. Luzzatto* (Padova, 1882); M. TEDESCHI, *Due discorsi in morte del professore Samuel David Luzzatto detti uno a Padova e l'altro a Trieste* (Trieste, 1866); G. DE LEVA, *Della vita e delle opere del professor S.D. Luzzatto* (Padova, 1866); S.D. Luzzatto, *Ein Gedenkbuch zum hundertsten Geburtstage* (Berlin, 1900); I. ZOLLER, *Il periodo triestino di S.D. Luzzatto*, «La Rassegna Mensile d'Israel» 8,6 (1933-34), pp. 285-299; *Nel primo centenario della morte di S.D. Luzzatto* «La Rassegna Mensile d'Israel» 32,9-10 (1966); E. MORPURGO, *Samuel David Luzzatto e la sua famiglia*, «La Rassegna Mensile d'Israel» 39 (1973), pp. 618-632; M.B. MARGOLIES, *Samuel David Luzzatto Traditionalist Scholar*, Ktav, New York 1979; M.Z. SOLE, *Lexicon of Jewish Thought*, s.v.: LUZZATTO, S.D., Rubin Mass, Jerusalem 1989, pp. 139-140 [ebr.].

¹⁶ G. TAMANI, *I.S. Reggio e l'illuminismo ebraico*, in: P.C. IOLY ZORATTINI (cur.) *Gli ebrei a Gorizia e Trieste tra "ancien Régime" ed emancipazione*, Del Bianco, Udine 1984, pp. 29-40; M. GRUSOVIN, *Abram Vita e Isacco Samuele Reggio*, in *Ha-tikvā. La speranza attraverso l'ebraismo goriziano*, Edizioni della Laguna, Monfalcone 1991, pp. 67-75; ID., *Isacco Samuele Reggio rabbino e filosofo*, «Quaderni Giuliani di Storia» 2 (1996), pp. 7-29.

confronto non solo col Reggio ma con i più importanti studiosi ebrei dell'epoca, lo persuade che la via di rinnovamento imboccata da taluni intellettuali ebrei del tempo, soprattutto tedeschi, e in parte dal Reggio stesso, è troppo razionalista e quel che è peggio, pericolosamente orientata in senso assimilazionistico, tanto da non avere dubbi sul pericolo della perdita d'identità dello stesso giudaismo europeo¹⁷. Luzzatto pur condividendo un'entusiasmante rinascita di studi filologici e storici circa il giudaismo e le sue fonti, reagì con tutte le sue forze a tali tendenze fililluministiche e coniugando l'esigenza di un nuovo rigore scientifico con uno stretto attaccamento alla vita religiosa e morale tradizionale del giudaismo, la sua lingua e le sue fonti, gettò le basi per un moderno approccio romantico, nazionalista e razionale al tempo stesso, nei confronti della tradizione ebraica che solo in forza del suo genio seppe difendere ed argomentare convincentemente in una produzione scientifica e letteraria vasta e penetrante¹⁸. Luminare della sua generazione, fu accolto fin dall'inizio con onore

ad insegnare presso il primo collegio rabbinico moderno d'Europa inaugurato a Padova nel 1829 (ove rimase fino alla sua morte sopravvenuta nel 1865)¹⁹, formando con passione, rigore ed amorevolezza le prime generazioni dei «nuovi» rabbini italiani. I suoi lavori di traduzione e commento ai libri biblici, i suoi studi linguistici, storici, filosofici e teologici aspettano ancor oggi di essere adeguatamente studiati, penetrati e divulgati tanta è l'erudizione e l'acume che li contraddistinguono²⁰. Luzzatto, sebbene conosciuto quasi universalmente nel ristretto ambiente degli studi ebraici, è ancora ai margini degli interessi scientifici italiani mentre il suo contributo, di altissimo livello scientifico, morale e civile, andrebbe senz'altro recuperato in un lessico intellettuale europeo moderno degno di questo nome.

4. Gli studi linguistici e l'ideale di tolleranza: gli inizi del carteggio

Nel 1848 un concittadino ebreo del Kociancic, il giovane e non ancora famoso Gra-

¹⁷ Sulla problematica si può consultare M.A. MAYER, *Christian Influence on Early German Reform Judaism*, in C. BERLIN (cur.), *Studies in Jewish Bibliography History and Literature in honor of I. Edward Kiev*, Ktav, New York 1971, pp. 289-303.

¹⁸ Sulle opere e il pensiero di Luzzatto si possono ancora consultare: A. SHA'ANAN, *French Influences upon the Teachings of Samuel David Luzzatto*, «Molad» 5 (1950), pp. 314-321 [ebr.]; M.M. KAPLAN, *The Greater Judaism in the making*, The Reconstructionist Press, New York 1960, pp. 210-214; N.H. ROSENBLUM, *Luzzatto's Ethico-Psychological Interpretation of Judaism; A Study in the Religious Philosophy of Samuel David Luzzatto*, Yeshiva Un. Press, New York 1965; G.E. CALABRESI, *Le ultime parole scritte da S.D. Luzzatto*, «La Rassegna Mensile d'Israel» 37, 7-8 (1972), pp. 55-57; S.T. KATZ, *Jewish Philosophers*, Keter, Jerusalem 1975, pp. 170-171; N. ROTENSTREICH, *Jewish Philosophy in Modern Time*, Holt, New York 1968, pp. 30-42; D. RUDAVSKY, *Modern Jewish Religious Movements*, Behrman House, New York 1979, pp. 249-270; P. SLYMOVICS, *Romantic and Jewish Orthodox Influences in the Political Philosophy of S.D. Luzzatto*, in «Italia» 4,1 (1985), pp. 94-126; G. TAMANI, *Manoscritti autografi di S.D. Luzzatto*, in «La Rassegna Mensile d'Israel» 43,3-4

(1977), pp. 122-132.

¹⁹ Per un aggiornato profilo biografico del Luzzatto ed una esaustiva analisi del suo ruolo di docente presso l'istituto convitto rabbinico di Padova: M. DEL BIANCO COTROZZI, *Il collegio rabbinico di Padova; un'istituzione religiosa dell'ebraismo sulla via dell'emancipazione*, Olschki, Firenze 1995, pp. 216-227 e, di prossima pubblicazione, gli atti del convegno svoltosi il 23 gennaio 2001 a cura della Comunità ebraica e del Comune di Trieste: *Samuel David Luzzatto. Fede e Ragione dell'800 triestino*.

²⁰ Oltre all'articolo di I. ABRAHAMS, *Samuel David Luzzatto as Exegete*, in «The Jewish Quarterly Review» 57 (1966-67), pp. 83-100 e pp. 179-199; A. TOAFF, *I commenti a Geremia e ad Ezechiele*, in «La Rassegna Mensile d'Israel» 32,2 (1966), pp. 133-137; S.J. SIERRA, *Samuel David Luzzatto*, in S.J. SIERRA (cur.), *La lettura ebraica delle scritture*, EDB, Bologna 1995, pp. 401-408; S. VARGON, *Isaiah 56: 9-57:13; Time of Prophecy and Identity of the Author according to Samuel David Luzzatto*, in «Jewish Studies Quarterly» 6,3 (1999), pp. 218-233; I. KAJON, *Dalla metafisica alla scienza all'etica; Samuel Davide Luzzatto, Umberto Cassato, Dante Lattes come interpreti del Pentateuco*, in «La Rassegna Mensile d'Israel» 65,1 (1999), pp. 48-53.

ziadio Isaia Ascoli (1829-1907)²¹, proclamava ai suoi concittadini un fervido discorso intitolato: *Gorizia italiana tollerante e concorde*²², e nell'inasprirsi delle radicalizzazioni etnico-linguistiche che di lì a poco si sarebbero manifestate in tutta la loro portata rivoluzionaria, il futuro glottologo sottometteva al giudizio dei suoi uditori un caldo e sentito appello a quei principi di tolleranza che avevano così a lungo guidato la politica austriaca fin dai tempi di Giuseppe II²³. Nei successivi *Studj orientali e linguistici*, Ascoli trasformava addirittura quegli ideali in un obiettivo scientifico e dichiarava che lo studio comparato delle lingue o, come lo chiamava l'Ascoli, «lo studio filosofico storico delle lingue», ne avrebbe rappresentato lo strumento e il mezzo di realizzazione, affermando che esso «col rivelare affinità tra le stirpi apparentemente più diverse, viene in aiuto ai principj di tolleranza e fraternità delle nazioni»²⁴. Questo ideale doveva dunque esercitare sul giovane Ascoli ancora un fascino, un valore e un rigore che ormai a molti poteva apparire inattuale e superato, ma che a lui, di nazione ebraica, non poteva non richiamare alla mente le prime grandi conquiste civili e religiose della minoranza a cui apparteneva²⁵. Ascoli, inoltre, aveva sperimentato personalmente come lo studio delle lingue poteva portare a un avvi-

cinamento tra i popoli, ad un apprezzamento e una valorizzazione delle diversità che, nel quadro di quella tolleranza nutrita di genuina curiosità e filantropia, consentiva a genti diverse per lingua, cultura e religione, una regola comune di convivenza civile e pacifica.

A riprova che questi sentimenti non erano un fenomeno isolato e che anche da parte cattolica vi era chi nutriva una profonda aspirazione alla mutua comprensione, al rispetto delle minoranze etniche, religiose e linguistiche, ci viene in ausilio una breve missiva in ebraico del Kociancic all'Ascoli che apre l'intero carteggio contenuto nel manoscritto i 3:

*Mio signore! Giacchè non sono per ora in grado di aver esito nella lingua sanscrita in quanto è per me troppo difficile, le restituisco i due libri che mi ha prestato. Sono il giovane S[tefano] K[ociancic]*²⁶.

Questo breve biglietto ci consente di osservare uno scorcio di vita quotidiana dell'epoca e di assistere attraverso un semplice scambio di libri, all'apparentemente cordiale relazione consolidata dagli interessi linguistici del sacerdote cattolico e dell'amico ebreo, al di là di ogni pregiudizio e differenza teologica²⁷. Ci sembra di

²¹ G. DEVOTO, *G.I. Ascoli. L'uomo e l'opera*, Bosetti, Udine 1930, G. MANZINI, *Attualità di Ascoli*, in «Studi Goriziani» 21 (1957), pp. 53-73; G.F. D'ARONCO, *G.I. Ascoli*, in «Studi Goriziani» 23 (1958), pp. 9-33; M. CORTELAZZO (cur.) *G.I. Ascoli e l'«Archivio glottologico italiano» (1873-1973). Studi in occasione del centenario dei «Saggi ladini»*, Doretta, Udine 1973; S. TIMPANARO, *G.I. Ascoli*, «Belfagor» 27 (1972), pp. 149-176; *G.I. Ascoli. Attualità del suo pensiero a 150 anni dalla nascita*, Licosa, Firenze 1986; F. SALIMBENI, *G.I. Ascoli e la Venezia Giulia*, in «Quaderni Giuliani di Storia» 1,1 (1980), pp. 51-68; M.E. LORICCHIO, *Graziadio Isaia Ascoli: materiali per una biografia intellettuale*, in: *Ha-Tikvâ: La speranza attraverso l'ebraismo goriziano*, Ed. della Laguna, Monfalcone 1991, pp. 77-86; A. BRAMBILLA, *Appunti su Graziadio Isaia Ascoli. Materiali per la storia di un intellettuale*, Istituto giuliano di storia, cultura e documentazione, Gorizia 1996.

²² G.I. ASCOLI, *Gorizia italiana tollerante, concorde. Verità e speranze nell'Austria del 1848* (Gorizia, 1848).

²³ G.I. ASCOLI, *Gorizia italiana* (op.cit.), pp. 16-

18; sulle radici e le implicazioni della politica di tolleranza asburgica nei confronti degli ebrei goriziani cfr.: M. DEL BIANCO COTROZZI, *Tolleranza Giuseppina e Illuminismo ebraico: Il caso delle unite principesche contee di Gorizia e Gradisca*, «Nuova Rivista Storica» 73,5-6 (1989), pp. 689-726.

²⁴ G.I. ASCOLI, *Studj orientali e linguistici* (Gorizia, 1854) introduzione, p. 26.

²⁵ Sono debitore di queste intuizioni ad un illuminante articolo di A. GUETTA, *Le statut de l'hébreu selon les intellectuels juifs italiens du XIXe siècle*, «Revue de l'Histoire des Religions» 213,4 (1996), pp. 485-500.

²⁶ BSTG ms. Kociancic i 3, c. 3. Questa prima lettera dell'epistolario fu originariamente pubblicata nel già menzionato volume: *Stefano Kociancic* (p. 8 nota 4).

²⁷ Fu dunque grazie a questa frequentazione assidua e amichevole dell'Ascoli con gli ambienti eruditi ecclesiastici goriziani che egli poté esprimersi con competenza anche circa il ruolo del seminario goriziano nei riguardi del mondo culturale sloveno: G.I. ASCOLI, *Gli irredentisti*, in: «Nuova Antologia» 30,13 (1895), p. 27 dell'estratto.

dover riconoscere qui l'eccezionalità di questo sforzo del Kociancic per avvicinarsi e comunicare con l'Ascoli in una lingua che non è propriamente la sua, per collocarsi nell'orizzonte mentale e culturale più profondo dell'interlocutore, per approssimarsi a una sensibilità che per il sacerdote goriziano doveva essere una sorta di chiave d'accesso ai tesori della letteratura biblica ma che, dal punto di vista sociologico, non gli apparteneva. Non essendo datato, il biglietto non ci consente una precisa collocazione cronologica e quindi, per capire come e quando il Kociancic iniziò la sua corrispondenza ebraica, dobbiamo affidarci ad altri riscontri.

Può sembrare strano, ma tra le lettere ebraiche del Kociancic riportate nel manoscritto, quella che potrebbe essere considerata la prima da un punto di vista cronologico non è indirizzata ad un ebreo bensì a un teologo ed ebraista cattolico. Si tratta di una lettera datata 20 ottobre 1852 indirizzata al dottor Josef Kärle (1802-1860)²⁸, docente di «lešon ha-qodeš» (cioè ebraico) all'Università di Vienna, e recapitata per mano di un comune allievo che, terminati gli studi al seminario centrale di Gorizia, si era probabilmente recato a Vienna per perfezionarsi:

*Ecco, questa mia lettera è la prima che scrivo in ebraico, voglia perciò perdonare il tuo servo degli errori di grammatica che vi si trovano 'poichè sono giovane [dico con il profeta] e non so parlare'*²⁹.

Kärle, autore di una *Chrestomatia Targumico-chaldaica* e di un *Lessico* pubblicati nel 1852, si era segnalato come uno dei maggiori innovatori del metodo di studio delle lingue semitiche ed insegnava lingue bibliche ed esegesi dell'Antico Testamento presso la facoltà teologica dell'Università di Vienna. Attenendoci dunque a questa esplicita affermazione, il carteggio con il Luzzatto deve essere stato successivo. Infatti,

²⁸ *Österreichisches Biographisches Lexicon 1815-1895* (Graz-Köln, 1965) s.v.: Kaerle Josef, III Band (Hüb-Knoll), pp. 168-169.

²⁹ BSTG ms. Kociancic i 3, c. 44.

³⁰ *Celeberrimi Samuelis Davidis Luzzatto paucae quaedam epistolae hebraicae* (Goritiae, 1868), p. 5.

³¹ Di Luciano Stella sono noti i rapporti con Isacco Samuele Reggio e il figlio Abraham, attestati da una

come precisa un'indicazione piuttosto circostanziata che si trova nell'edizione a stampa dell'epistolario, il carteggio col professore patavino viene così introdotto:

*Anno 1855, bona spei adolescens Israëlita, notus meus, Patavii vacabat iudicis. Exercitii causa epistolas anglie mihi scribebat, cui ego semper hebraice rescribebam. Has mea hebraicas litteras quum Samuel David Luzzatto vidisset et legisset, hanc ad me primam scripsit epistolam.*³⁰

L'interesse per l'apprendimento dell'ebraico da parte del sacerdote goriziano si annoda e si sovrappone con quello per l'inglese del suo giovane corrispondente ebreo tale Urieh Kokav *alias* Luciano Stella, sul quale sappiamo ancora molto poco, ma di cui sono noti i rapporti con altri protagonisti ebrei della Venezia-Giulia³¹. Recatosi a Padova per intraprendere gli studi di giurisprudenza presso la celebre università, lo Stella sembra non dimenticarsi dell'amico e precettore cattolico, prestando il fianco all'esercitazione scolastica ebraica del Kociancic. Quest'ultimo che, vale la pena di notare, insegnava lingue semitiche già da nove anni presso il Seminario Teologico Centrale goriziano, cerca infatti di indurre l'amico a rispondergli in ebraico:

*Tu mi hai scritto in lingua inglese ed io ti scrivo in ebraico o giudaico, ti manderò gli errori di grammatica da te commessi e tu mi manderai i miei, se mai ce ne fossero in questo mio scritto, in modo che me ne possa guardare in futuro [...] ma ti chiedo una cosa, se ho trovato grazia davanti a te, che in futuro mi scriva anche tu non in lingua volgare, bensì nella santa lingua del passato*³².

Sulla lingua da utilizzare nel carteggio sorge una piccola discussione: lo Stella insiste per

corrispondenza conservata presso il Centro di Documentazione Ebraica Contemporanea di Milano: *fondo Gandus*, miscellanea di lettere, sulla quale ha puntualmente richiamato l'attenzione M. DEL BIANCO COTROZZI, *Il collegio rabbinico di Padova* (op. cit.), p. 93.

³² BSTG, ms. Kociancic i 3, c. 3.

l'inglese mentre il Kociancic non intende rinunciare all'uso dell'ebraico che, pur utilizzando in senso moderno e attuale, egli chiama: «santa lingua del passato», assimilandolo evidentemente per analogia al latino inteso come lingua ecclesiastica antica e moderna al tempo stesso. I due non demordono dai propri intendimenti e tuttavia, decisi a non interrompere quella loro relazione, convengono di scrivere ciascuno nella propria lingua di elezione. Il carteggio procede senza intoppi fino a quando il sacerdote invia da correggere allo Stella una propria poesia ebraica. Come è noto, un testo poetico è certamente ben più impegnativo da rivedere o correggere che una semplice lettera, e così, il giovane amico, sottopone lo scritto all'esame di Samuel David Luzzatto. Quest'ultimo, meravigliato e incuriosito dall'interesse e dall'amore per la lingua dei suoi padri da parte di un prete cattolico, invia una prima lettera al Kociancic. La cosa sembra calcolata a tavolino dal sacerdote goriziano il quale così confessa al giovane amico Stella:

Caro amico! Hai fatto bene a mostrare la mia poesia al saggio e insigne poeta rav Samuel David Luzzatto perchè a questo proposito te l'ho inviata ed io ora ti sono grato di tutto cuore di ciò che hai fatto 1) perchè in questo modo la poesia sarà vista da un esperto come lui, e 2) che questo lo ha indotto a scrivermi una lettera che è per me più dolce del miele³³.

Kociancic ha dunque trovato il mezzo per entrare in contatto con uno dei più insigni studiosi ebrei dell'epoca, un luminaire degli studi ebraici ammirato in Italia e in tutta Europa; ha trovato il modo per procurarsi un invidiabile tutore ed un severo ma autorevole giudice dei suoi scritti, ha trovato infine, mediante l'aspirazione alla conoscenza più perfetta della lingua santa, un efficace mezzo per guadagnarsi la stima e certamente anche la simpatia di Samuel David Luzzatto. Tra i due si instaura subito un clima di fiducia e rispetto al di là appunto delle differenze religiose, una comunanza che, oltre gli interessi linguistici, sembra investire un comune e genuino

amore per le sacre scritture intese come divina rivelazione: l'amore per la *Torah* e per la lingua dei profeti.

5. I temi del carteggio

Il tenore del carteggio, appare a tutta prima piuttosto modesto. Esso è per lo più imperniato attorno a chiarimenti grammaticali e lessicali, ma non per questo è meno interessante. Ornato da espressioni complimentose da una parte e dall'altra, esso riveste un ruolo particolare per la forma di alcuni sonetti d'occasione scritti in ebraico dall'ecclesiastico goriziano, per il modo cioè in cui sono scritti, per la lingua impiegata. Altro motivo d'interesse sono le puntuali indicazioni bibliografiche relative a volumi, sussidi, grammatiche e lessici che il Kociancic cerca di reperire per risolvere i problemi relativi alle abbreviazioni usate in ebraico, tema questo che proseguirà anche nel carteggio con Aron Luzzatto e che sottende il continuo impegno per la compilazione del sopra citato *Thesaurus* di acrostici e abbreviazioni. Queste indicazioni bibliografiche potrebbero essere senz'altro d'ausilio per cercare di delineare una mappa ideale degli studi ebraistici cattolici dell'epoca, mappa che evidentemente includeva anche i più aggiornati studi in lingua ebraica.

Altro tema di particolare interesse è poi lo scambio di battute sul tema del libro di Isaia, ossia del problema del «deutero-Isaia». Vi si parla dell'edizione e del commento pubblicato dal Luzzatto³⁴, delle differenze esegetico-teologiche riscontrate dal Kociancic e delle convergenze sottolineate invece dal Luzzatto, il quale in questa particolare «alleanza» col sacerdote goriziano, prende le distanze dal suo correligionario goriziano Isacco Samuele Reggio, giudicato severamente «fin troppo razionalista»³⁵. All'epoca, il raffinamento degli studi filologici aveva consentito di tracciare una sorta di spartiacque fra l'ebraico pre-esilico e quello post-esilico. La seconda parte del libro d'Isaia tratta in effetti avvenimenti cronologicamente molto posteriori a quelli descritti nella prima parte (pre-esilici

³³ BSTG, ms. Kociancic i 3, c. 8.

³⁴ S.D. LUZZATTO, *Sefer Yesh'yah* (Padova 1856).

³⁵ Sulle differenze fra Reggio e Luzzatto *cf.* M.

GRUSOVIN, *La risposta del giudaismo italiano all'Haskalah berlinese: alcune considerazioni su Isacco Samuele Reggio e Samuel D. Luzzatto*, in «Studi Goriziani» 78 (1993), pp. 11-23.

appunto) ed anche lo stile e il lessico utilizzati si discostano per alcuni aspetti da quelli impiegati nella prima parte. A partire da questi riscontri, alcuni esegeti di estrazione protestante che avevano abbracciato un approccio razionalista di chiara origine illuminista, non solo tendevano a distinguere due mani redazionali, ma postulavano addirittura che essendo il libro stato scritto molti anni dopo l'esilio, non poteva che interpolare gli originali detti d'Isaia attribuendo echi profetici ad avvenimenti in realtà già avvenuti³⁶. Questa tesi negava nella sostanza la peculiarità profetica del libro, ne comprometteva dunque la sua «portata salvifica» indipendentemente dalla già imprecisa interpretazione restrittiva che individuava il senso della profezia nell'elemento della previsione. Dal punto di vista formale poi, accusava le tradizioni religiose positive di aver tramandato un testo (la seconda parte del libro) in realtà anonimo, attribuendolo allo stesso Isaia, di aver insomma gabellato una cosa per un'altra finendo col mettere in discussione l'autorevolezza della stessa tradizione religiosa. Anche in campo ebraico questo particolare razionalismo che stava all'origine della cosiddetta scuola esegetica storico-critica o storico-positiva, si era diffuso a partire dall'analisi dei testi della tradizione sinagogale e rabbinica per aggredire infine lo stesso testo biblico. Le origini di questo indirizzo affondavano invero le loro radici già nel Medioevo e nel Rinascimento tanto che, come aveva insinuato Isacco Samuele Reggio nella prefazione alla sua traduzione poetica del libro d'Isaia pubblicata a Udine nel 1831, vi erano accenni espliciti ad una simile distinzione del libro in due parti già negli scritti dell'autorevole commentatore Abraham Ibn Ezra (1089-1164)³⁷. L'enfasi posta dal Reggio su una tesi così anti-

tradizionale e convergente con le istanze più innovative di certo razionalismo, suscitò i sospetti e le reazioni di cattolici ed ebrei tradizionalisti insieme. Di questa questione dunque, che stava ormai scuotendo l'intera metodologia esegetica delle scuole protestanti, cattoliche ed ebraiche in tutta Europa, è possibile reperire un breve ma significativo accenno proprio in due lettere del nucleo Luzzatto-Kociancic³⁸.

Sembra essere stato il Luzzatto a chiedere infatti all'erudito cattolico un parere circa il proprio commento a Isaia che stava allora componendo e di cui erano usciti i primi tre fascicoli. Egli sottolineava che, nonostante le differenze, essi dovevano sicuramente trovarsi d'accordo su un punto: l'autenticità profetica degli scritti biblici e quindi l'indiscutibilità della «Rivelazione» e della sua autorità di fronte ad una scuola filologico-razionalista che appunto, dopo aver creduto di poter datare tali scritti molto tempo dopo i fatti narrati, abbracciava la perniciosa opinione che la profezia fosse semplice opera umana o lettura retrospettiva di avvenimenti storici, svuotando in questo modo gli scritti biblici del loro più profondo significato religioso³⁹. A questo proposito, Luzzatto citava per contrasto la posizione del «comune amico Isacco Samuele Reggio», differenziandola dalla propria (e da quella che il Luzzatto presumeva fosse anche del Kociancic) ed attribuendole un carattere che, seppur razionalista, appariva comunque moderato, tale cioè da non poter essere identificata con quella dei più radicali sostenitori di tale scuola⁴⁰. Luzzatto, che col Reggio in vita ebbe su questa questione un prolungato e vivace scambio di opinioni, chiedeva perfino perdono a Dio per le «tendenze razionalistiche» che avevano contraddistinto l'ultimo periodo della vita e della produ-

³⁶ Per una testimonianza sulle risonanze che la questione del deutero-Isaia ebbe fra gli studiosi ancora alla fine dell'Ottocento cfr. T.K. CHEYNE, *Isaiah: Critical Problems of the Second Part of Isaiah*, «The Jewish Quarterly Review», 3 (1891), pp. 587-603 e 4 (1892), pp. 102-128; H. GRAETZ, *Isaiah XXXIV and XXXV*, «The Jewish Quarterly Review», 4 (1892), pp. 1-8.

³⁷ I.S. REGGIO, *Il libro d'Isaia* (Udine 1831), p. 7.

³⁸ Per un approfondimento sulla storia dell'esegesi cristiana cfr. H.-J. KRAUS, *L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica dalla Riforma ad oggi*, Il Multi-

no, Bologna 1975.

³⁹ Sul rapporto estremamente aperto che Luzzatto intratteneva a livello scientifico e ideologico con il mondo cristiano cfr. M. GOPIN, *An Orthodox embrace of gentiles? Interfaith tolerance in the Thought of S.D. Luzzatto and E. Benamozegh*, in «Modern Judaism» 18,2 (1998), pp. 173-195.

⁴⁰ Mi permetto di rimandare ad un accenno bibliografico sulla questione in margine al mio articolo: *Isacco Samuele Reggio rabbino e filosofo*, «Quaderni Giuliani di Storia» 17,2 (1996) pp. 7-29 [13-14].

zione dell'amico goriziano. Su questo punto Kociancic mantiene però una posizione autonoma, legata alla più ferma e genuina tradizione esegetica cattolica affermando che, sebbene migliore di tutte quelle che l'avevano preceduto, presumibilmente in campo ebraico e con un possibile implicito riferimento proprio al lavoro di Reggio, l'opera del Luzzatto non poteva trovarlo consenziente in ogni sua parte, in ogni verso commentato, e quindi, con grande sensibilità, tatto e modestia, preferiva addossare questa divergenza d'opinioni alla scarsità dei suoi lumi piuttosto che attribuirli alle tradizionali posizioni dell'esegesi cattolica a lui contemporanea.

6. La forma del carteggio

Nel mondo degli intellettuali ebrei europei dell'epoca, i risultati delle ricerche scientifiche, storiche, grammaticali, lessicografiche ed esegetiche, furono presentati in lingua ebraica soprattutto da coloro che, abbracciato quel movimento di elevazione culturale di origine illuminista conosciuto in ebraico come *Haškalah*, ne rappresentavano l'ala moderata e tradizionalista, in opposizione a coloro che, pur condividendone lo spirito, muovevano in direzione di una marginalizzazione dell'elemento linguistico ebraicizzazione preferendo abbracciare la cultura e la lingua dei paesi in cui vivevano⁴¹. Per entrambi i gruppi, uno dei mezzi privilegiati per la propria propaganda, era proprio lo scambio epistolare, che divenne un vero e proprio genere letterario già a partire dagli esordi del movimento, databili intorno alla seconda metà del Settecento⁴². Interi giornali come il *Me'assef* (Il raccoglitore) ed in seguito *Bikkuré ha-ittim* (Le primizie) *Kerem*

hemed (La vigna preziosa) e molti altri, pubblicati per lo più nei paesi di lingua tedesca, presentavano numerosi articoli in forma di lettera⁴³. A questi giornali, scientifici e letterari, fece seguito poi la pubblicazione in volume di epistolari veri e propri. Eloquenti testimonianze di ciò ci vengono offerte ad esempio dall'*Epistolario italiano francese latino* del Luzzatto, in cui appunto molte lettere sono veri e propri trattati di grammatica, esegesi, teologia e filosofia ebraica in miniatura; lo stesso dicasi per il suo epistolario ebraico⁴⁴ o per i venti trattati in forma di lettera a un amico raccolti da I.S. Reggio⁴⁵. Attenendoci sempre all'ambito dei protagonisti dell'area giuliana, non mancano ulteriori riscontri. Particolare attenzione meritano infatti ancora gli epistolari di I.S. Reggio con S.D. Luzzatto e S.V. Lolli editi dal Castiglioni⁴⁶, nonché il carteggio Ascoli-Luzzatto studiato dal Garti⁴⁷. Potrebbe dunque sembrare strano ma è certamente a questo quadro letterario che si deve ricondurre anche l'epistolario ebraico del Kociancic.

Da parte ebraica, questa necessità di diffusione di idee si intrecciava con l'amore per la letteratura ebraica classica; ecco perché Dante Lattes parla di una generazione di giovani ebrei anteriore al 1820 come dei primi umanisti ebrei «paladini del classicismo che vogliono ritornare alla Bibbia, alla grammatica, alla poesia con la sincera intenzione anche di allargare l'orizzonte dell'intelletto ebraico»⁴⁸, ma spingendosi più a fondo nell'analisi e nel tempo, si può addirittura parlare, con Noah H. Rosenbloom, di un «epos» biblico volto a rendere ebraico il pensiero stesso; cioè di un indirizzo filosofico vero e proprio espresso dal Luzzatto con il termine *Giudaismo* in opposizione ad *Atticismo*⁴⁹. Paradossalmente,

⁴¹ Su questo fenomeno di rinnovamento dell'ebraico si veda: J. KLAUSNER, *Storia della letteratura neo-ebraica*, tr. dall'originale ebraico (Roma, 1926) specie le pp. 11-22.

⁴² M. PELLI, *The Beginning of Epistolary Genre in Hebrew Enlightenment Literature in Germany: The Alleged Affinity between Lettres Persanes and Igrot Meshulam*, «Leo Baeck Institute Year Book» 24 (1979), pp. 83-103.

⁴³ Sui giornali ebraici dell'epoca si veda: N. SLOUSCHZ, *The Renaissance of Hebrew Literature (1743-1855)*, (Philadelphia, 1909), pp. 56-57.

⁴⁴ S.D. LUZZATTO, *Igherot Shadal*, (Vol. 1:

Przemysl 1882; Vol. 2: Krakau 1891).

⁴⁵ I.S. REGGIO, *Igherot Iashar* (Wien, 1834-36) 2 voll.

⁴⁶ *Katuv Iashar* (Cracovia, 1902), e *Devar Samuel* (Cracovia, 1895).

⁴⁷ I. GARTI, *Il carteggio Ascoli-Luzzatto conservato nella Biblioteca dell'Accademia dei Lincei*, «Italia» 1,1 (1976), pp. 70-88.

⁴⁸ D. LATTES, *La letteratura ebraica nel periodo illuministico*, «La Rassegna Mensile d'Israel» 7,4-5 (1932), pp. 149-150.

⁴⁹ S.D. LUZZATTO, *Atticismo et Judaisme*, «Ozar Nechmad» 4 (1863) pp. 131-132 [in francese].

proprio coloro che rigettavano l'ideologia riformista abbracciata da alcuni cultori di questa nuova «scienza del giudaismo», e che quindi per evitare tendenze assimilazionistiche in campo religioso si attennero all'uso dell'ebraico, furono gli innovatori di questa lingua e, sebbene lentamente, la spinsero ad un impiego anche secolare che andava ben al di là degli intenti religiosi più conservatori.

L'uso della lingua ebraica veicolava dunque un ideale di auto-emancipazione prima che di emancipazione, era uno strumento di recupero della dignità nazionale, era insomma il segno di un rinnovato e crescente sentimento nazionale ebraico in Europa che solo molto più tardi, anche non completamente secolarizzato, sarebbe confluito nel movimento sionista⁵⁰.

Per quanto riguarda il Kociancic, ritengo che questo suo amore per la lingua ebraica non fosse disgiunto da una sorta di simpatia per quel processo di auto-emancipazione e autocoscienza ebraica europea che fu veicolato proprio dal recupero dell'uso della lingua in senso moderno, un processo per certi versi simile e parallelo a quello del popolo sloveno e di cui il Kociancic fu, almeno dal punto di vista letterario, e forse non a caso, un protagonista⁵¹.

La questione può però essere interpretata anche in senso più moderato, e cioè: nell'ipotesi che l'amore del sacerdote goriziano per l'ebraico fosse esclusivamente strumentale, ovvero orientato semplicemente alla comprensione del testo biblico e alla migliore formazione possibile dei

sacerdoti, allora la pubblicazione del suo epistolario ebraico, per le caratteristiche stilistiche e lessicali tipiche dell'epoca, dovrebbe potersi leggere come un epi-fenomeno dell'*haškalah*, cioè un'influenza indiretta nell'ambito cattolico della rinascita del movimento nazionale e culturale ebraico moderno non a caso degnamente rappresentato in Italia, sul versante letterario, e al di là delle differenze specifiche, proprio da personalità quali I.S. Reggio e S.D. Luzzatto.

Conclusioni

Ho cercato di riassumere qui alcuni degli aspetti e delle problematiche che emergono da una prima lettura dell'epistolario Kociancic-Luzzatto. Sono consapevole di essere penetrato con ciò in un ambito di studi piuttosto articolato e complesso che invero può essere indagato a fondo soltanto con l'ausilio di un approccio multidisciplinare. È emersa tuttavia la necessità di uno studio più approfondito delle relazioni fra ebrei e cristiani nell'ambito della rinascita degli studi semitistici del maturo Ottocento⁵². Vi si intravede inoltre la concreta possibilità di reciproche influenze fra tradizioni religiose entro la duplice cornice delle discipline linguistiche e della nascente sensibilità nazionale moderna⁵³. Della duplicità di questo indice valutativo è in effetti testimonianza lo stesso tentativo di attualizzazione della lingua ebraica da parte della corrente dei *maskilim* moderati e della recezione di tale elemento nell'ambito cattolico sebbene in

⁵⁰ Sull'argomento cfr. J. KATZ, *Jewish Emancipation and Self-Emancipation*, The Jewish Publication Society, Philadelphia 1986; F. SOFIA-M. TOSCANO (cur.), *Stato nazionale ed emancipazione ebraica*, Bonacci, Roma 1992.

⁵¹ Cfr. B. MARUSIC, *Il contributo alla cultura slovena*, in: Stefano Kociancic (op. cit.), pp. 37-44.

⁵² A differenza del Settecento, su cui si vedano i saggi di M. DEL BIANCO COTROZZI, *Samuel Morpurgo alias Francesco Filippo Sarchi, linguista e docente nella Vienna di fine Settecento*, in: G. BUSI (cur.) *We-Zot' Le-Angelo. Raccolta di Studi giudaici in memoria di Angelo Vivian*, A.I.S.G. – Ed. Fattoadarte, Bologna 1993, pp. 199-231; ID., *Un Incontro fra letterati alla fine del Settecento: il carteggio di Elia Morpurgo con Giovanni Bernardo De Rossi*, in «Annali di Storia Isontina» 4 (1991), pp. 35-64; ID., *Lettere di ebraisti*

ed ecclesiastici friulani di fine Settecento a Giambernardo De Rossi, in P.C. IOLY ZORATTINI – M. CAPRONI (cur.), *Memor fui dierum antiquorum. Studi in memoria di Luigi De Biasio*, Campanotto, Udine 1995, pp. 99-114; per quanto riguarda gli studi ebraici nel quadro delle relazioni ebraico-cristiane nell'Ottocento, i contributi di studio sono ancora piuttosto scarsi, cfr. ad esempio: G. TAMANI, *Gli studi ebraici a Padova nei secoli XVII-XX*, in: «Quaderni per la storia dell'Università di Padova» 9-10 (1976-77), pp. 215-228.

⁵³ Sulla possibile influenza interreligiosa degli studi linguistici ed esegetici, meriterebbe certamente un'analisi approfondita, finalmente scevra da preoccupazioni apologetiche, il ruolo e il contributo degli ebrei convertiti allo sviluppo degli studi semitistici in Europa.

maniera del tutto strumentale. Da tutto ciò emergono a mio avviso due problematiche meritevoli di approfondimento futuro: a) la dimensione, la consistenza e la portata della scuola semitistica cattolica ottocentesca e b) la sua importanza nell'ambito degli studi esegetici e nel consolida-

mento di un permanente e fecondo dialogo fra ebrei e cristiani.

Marco Grusovin
via Bosizio, 1
34170 Gorizia
m.grusovin@virgilio.it

SUMMARY

In the second half of the nineteenth century, Stefano Kociancic (1818-1883), a catholic professor of Hebrew and biblical exegesis in Gorizia (North-East Italy), initiated a Hebrew epistolary exchange with the distinguished Jew scholar Samuel David Luzzatto (1800-1865), professor at the Collegio Rabbिनico of Padua. The article studies the origin, the form, and the contents of this Hebrew correspondence trying to assess its literary value in the framework of the *Haškalah*.

KEYWORDS: Kociancic Stefano; Luzzatto Samuel David; Hebrew Studies in 19th Century.

IL PENSIERO EBRAICO TRA IMMANENZA E TRASCENDENZA SECONDO ANDRÉ NEHER

Afferma Neher: «Dio è trascendente, e tuttavia Dio è immanente in quanto Egli non coincide con tutto, ma tutto è in Lui»¹. L'analisi sulla questione parte da alcune premesse create dalle scuole di pensiero occidentali: pragmatiche, spiritualiste, fenomenologiche, epistemologiche, sociologiche. In particolare da tre negazioni che rinviano al dominio dell'inintelligibile: l'incontro dell'Infinito con il Finito, dell'Eterno con l'istante ed il frazionamento del pensiero divino indiviso con la Parola discorsiva e articolata. Tali elementi riconducono, secondo evidenza, al rapporto spazio-tempo-parola.

Posta tale questione, l'analisi neheriana si articola su questi tre punti ed invita a fare astrazione completa dalle vecchie diatribe sul dualismo materia-spirito. La messa a fuoco del problema è ottenuta attraverso l'individuazione in primo luogo della nozione di tempo, dimensione innegabile d'immanenza, collocabile sul versante dell'impossibilità scientifica dimostrativa, ovverossia dell'impotenza dell'uomo ad uscire da se stesso, dal proprio ambito esistenziale circoscritto. Ne emerge il dramma della vita tesa tra il desiderio di vivere alle prese con la coscienza di sfuggire costantemente al tempo ed il bisogno di risolvere in senso unitario il conflitto tra questo e la vita, riaggregando le parti sparse qua e là dell'esistenza. Questa esigenza d'«incronismo» dell'uomo, corrisponde ad un bisogno di coerenza tra contenuto dell'esistenza e contenitore del tempo². Ma la «costante incronica» può realizzarsi solo a condizione che il tempo vissuto venga messo in relazione con un tempo assoluto, cioè con la simultaneità, laddove il presente sia contemporaneamente passato e l'avvenire non semplice momento, ma coesistenza, radicamento, prolungamento della catena generazionale. Questo è il tempo biblico, la storia, che diviene catena ininterrotta di eventi vissuti e narrati, nel segno

originario dell'incontro con Dio, dell'Alleanza.

Ciò che può rendere possibile questa coerenza oggi, secondo Neher, è lo «spirito dell'uomo», inteso quale principio d'equilibrio che si pone in relazione di «sostanza indissolubile» con la *Torah*. Non si tratta, come avverte l'autore, di un «concetto postulato», ma di un vero e proprio «sostrato ideologico», che da solo s'impone nello sviluppo stesso della vita di Israele. L'ingresso nella vita e quello nella Bibbia sono per Neher sincronici, collegati da quell'Alleanza di cui il popolo porta il segno nella propria carne. Uomo e *Torah*, uomo e Libro, sono in rapporto di somiglianza; ogni uomo è in tal senso testimonianza vivente di tale rapporto.

Conseguentemente la «missione» del popolo d'Israele consiste, come afferma l'autore, nel ricercare l'assoluto nel contingente, lo straordinario nell'ordinario, il divino nel terrestre, non con l'obiettivo di superare l'ordine fisico, ma di renderlo metafisico nella contiguità dei due termini: immanenza e trascendenza.

Partendo da un'analisi grammaticale dei due termini antitetici, l'accento viene posto sulla particella congiuntiva «e» (*we-*), che nella lingua ebraica, corrisponde a diversi significati e funzioni. Può infatti essere «consecutiva» nell'accezione di «poi, in seguito, inoltre», avversativa nell'accezione di «tuttavia, malgrado», ma anche conversiva. In questo particolare caso essa trasforma l'azione passata in futura e quella futura in presente, rovesciando le situazioni. Particella che accetta tutte le difficoltà rompendo i limiti temporali ed annullando le distanze³. Ne segue necessariamente che due eventi separati possono divenire simultanei. In tal modo deve essere inteso il senso da attribuire al binomio «trascendenza e immanenza», rintracciabile nella possibilità di far coesistere gli opposti: Dio che non può farsi uomo e l'uomo che non può farsi Dio, ma permettendo al

¹ A. NEHER, *Chiavi per l'ebraismo*, trad. ital. Marietti, Genova 1988, pp. 35-37.

² A. NEHER, *L'existence juive*, Seuil, Paris 1962, pp.17-18.

³ NEHER, *Chiavi*, cit., pp. 35-38.

contempo una relazione tra i due termini.

In tal modo Dio non sarebbe assente come in Aristotele, né avversario come nei miti, né tantomeno Tutto come nel panteismo. Al contrario, nell'ottica panenteistica neheriana «tutto è in Dio» e questo permetterebbe la relazione, individuabile nel Patto, collocabile al confine tra immanenza e trascendenza, rendendo l'uomo partecipe e cooperatore dell'opera di Dio.

L'ebraico *berit*, «Patto», etimologicamente allude infatti a «taglio, rottura, distanza» ma anche «sutura, legame, partecipazione»; in tal senso il termine rende l'idea di una distanza e contemporaneamente di una intimità. Il Dio della *Berit* non è paragonabile al Dio dei filosofi e dei sapienti, in quanto agisce nella storia incontrando l'uomo concretamente nella *Torah*, cioè nel suo Insegnamento *in fieri*. *Torah* è dunque confine tra immanenza e trascendenza.

Ma l'Alleanza implica non solo *Torah* da Dio all'uomo, bensì anche «*qabbalah*» da uomo a uomo, nell'accezione etimologica del termine, ossia trasmissione e ricezione del Patto. Trascendenza ed immanenza sono dunque strettamente correlate, in virtù della triade Dio-*Torah*-uomo. Ne segue un'integrazione tra fisico e metafisico, tra naturale e sovranaturale, tra assoluto e contingente. Ma i «sopra» e i «meta», afferma Neher, vanno scoperti nel divenire storico dell'uomo, nella tensione continua tra immanenza e trascendenza, tensione costitutiva dell'«esistenza nella contraddizione», la quale, come affermava Rav Loewe (noto come il MaHaRaL di Praga), «è l'essenza stessa del mondo».

Neher ricorre alla dialettica del MaHaRaL, che pone il lato dell'uomo ed il lato di Dio su un piano di reciprocità, di inconciliabilità feconda, di inestricabile associazione, in virtù della paradossale «dottrina del mezzo» (*emša*⁴) o «dei contrari», basata sul principio fondamentale di contraddizione, reggitore della vita e dell'universo⁴. La vita in tale ottica è retta dal rapporto tra coppie di opposti, riscontrabile ad ogni livello esistenziale, come per esempio: essere e nulla, unità

e molteplicità, atto e potenza, causa ed effetto, spirito e corpo, forma e materia, inizio e termine, radice e ramo ecc. La tensione vitale sorge dalla contrarietà tra i due poli. Ma il superamento di tali contraddizioni non sta né all'inizio (causa) né alla fine (finalità), bensì nel «mezzo», in quanto la forza di sostegno che regge gli opposti organizzandoli in un insieme coerente, collegandoli e sostenendoli come fonte di vita, è la contraddizione stessa, la tensione costante che li anima nella loro somiglianza-alterità e che, in quanto tale, non deve essere né risolta, né superata. Una cosa infatti non può esistere che a partire dal suo contrario, dunque è solo tra i contrari che può esservi relazione, attività, associazione. Essi fondamentalmente non sono separati, ma costituiscono una sola ed unica cosa in quanto è solo tra i contrari che può esistere relazione e dunque è solo in virtù dei contrari che si dà esistenza. In tal senso il mondo è animato da una messa in moto verso l'incontro tra gli enti.

Ma va pure sottolineato che la relazione tra i contrari è resa possibile da uno spazio intermedio tra le parti, un vuoto che ne costituisce la distanza e ne permette al contempo il collegamento. Questo vuoto, secondo il MaHaRaL, a livello trascendente, è rappresentato dal Patto in divenire. Come un ponte sul vuoto esso è in tal senso scavalcamento dell'abisso. L'abisso implica caduta e morte. Morte e vita si richiamano vicendevolmente; la vita esige il rischio della morte, del salto nel vuoto, quel vuoto da cui l'uomo si sente attratto come da un'antica nostalgia, da un richiamo delle origini, poiché è solo in questo spazio evacuato da entrambe le parti, da Dio e dall'uomo, che può sorgere la relazione. E la relazione in questo senso è immagine del divino⁵.

Come afferma Marc-Alain Ouaknin, bisogna evitare di celebrare solo il Trascendente o solo l'Immanente: occorre invece cercare di mantenersi nel loro intervallo che apre alla domanda e all'infinito dell'alterità, perché è qui che si gioca l'etica dell'uomo ed è così che si resta fedeli al pensiero ebraico⁶. Ogni uomo, in quanto «essere

⁴ A. NEHER, *Il pozzo dell'esilio*, trad. ital. Marietti, Genova 1990, pp. 123 ss.

⁵ NEHER, *Il pozzo*, cit., pp. 132 ss. Su questo argomento si vedano i miei studi: *André Neher tra esegesi ed ermeneutica*, Morcelliana, Brescia 2000,

pp. 99 ss., e *Tifḥayim rewaḥ be-emša. La dottrina della dualità nella mistica del Maharal di Praga: «Materia Giudaica»* 4 (1998), pp. 60-64.

⁶ M.-A. OUAKNIN, *Les Dix Commandements*, Seuil, Paris 1999, pp. 137-138.

di parola», volto all'altro, è infinito. La Parola è ciò che mantiene aperto lo scarto, la distanza tra se stesso e l'altro, tra vicinanza e lontananza, quella giusta distanza, che Levinas chiamava «prossimità». È pertanto la parola che costruisce, che crea il tempo, in quanto la parola tradita e narrata sollecita pensiero ed immaginazione, dai quali sorge l'azione dell'uomo. Dal passato può così emergere l'avvenire. È per questo che gli ebrei vengono definiti «costruttori del tempo».

In tal modo torniamo al rapporto della premessa tra i tre termini in questione: tempo-spazio-parola. In particolare, è attraverso la riflessione ermeneutica su alcuni specifici termini ebraici che Neher tenta una conciliazione significativa tra immanenza e trascendenza, mantenendone pur sempre aperto il binomio. In prima analisi 'olam ad indicare il concetto di «mondo nella dimensione temporale e contemporaneamente spaziale», cioè la presenza nel mondo dell'infinitudine del finito, paradossale conciliazione degli inconciliabili⁷. A tal proposito, indagando sulla polisemanticità del concetto ebraico di tempo, l'Autore afferma: «C'è una durata (*zeman*) che si oppone al momento ('*et*) e c'è un'eternità ('*olam*) che il cuore di ogni uomo incontra, ma che non può incontrare se non nel suo tempo ('*itto*)»⁸.

Il momento intuitivo di simultaneità può coesistere con il fluire temporale della vita in quell'unico principio che ogni uomo porta nella propria più intima e profonda interiorità. Ed in tal senso il tempo è «dono», posto al confine tra immanenza e trascendenza.

A sottolineare ancora una volta l'irrinunciabile rapporto tra tempo-spazio-parola, Neher procedendo nell'analisi semantica relativa alle mutazioni avvenute nel passaggio tra linguaggio biblico e linguaggio rabbinico, individua altri due termini significativi relativi al problema in questione: *Šekinah* ed il suo antitetico *Melukah*, attribuendo loro i connotati di immanenza e trascendenza. Il primo indicativo della presen-

za di Dio nel mondo, della sua immanenza accanto all'uomo che patisce e spera. Il secondo, il Regno, ad indicare l'al di là assoluto, la trascendenza, la totale separazione dal mondo. Come conciliare le due metafore?

Neher propone un celebre inno sulla tematica del Re, integrato nella liturgia serale della Pasqua, sul quale mancano dati storici certi, pur rintracciando il tipo di linguaggio ivi presente origini molto antiche⁹:

Potente nel Regno (*Melukah*),
eletto secondo la *Halakah*,
le sue schiere gli dicono:
Tua e Tua,
Tua perché Tua,
Tua e ancora Tua
è la Regalità,
perché è a Lui che è bello (attribuire lodi),
perché è a Lui che è bene (attribuire lodi).

Scelto nel Regno (*Melukah*),
splendido secondo la *Halakah*,
i suoi fedeli gli dicono:
Tua e Tua,
Tua perché Tua,
Tua e ancora Tua,
Tua, Signore, è la Regalità,
perché a Lui è bello (attribuire lodi),
perché a Lui è bene (attribuire lodi)¹⁰.

Tra il dialogo e l'evocazione, tra il Tu ed il Lui, fa notare Neher, si alternano due prospettive diverse, l'una relativa al «faccia a faccia» di Dio (Tu), l'altra all'enigma della sua distanza (Lui), la prima immanente, la seconda trascendente. In questo antico poema, ad un'attenta analisi appare chiaramente il tentativo di integrare le due istanze, in particolare nella giustapposizione dei termini Regno (*Melukah*) e *Halakah*, ad indicare, attraverso assonanze etimologiche e sinonimie, la coincidenza di due mondi apparentemente separati. Il Regno di Dio è il Regno di questo mondo, carnale e concreto e la *Torah* è la sua

⁷ A. NEHER, *L'existence*, cit., pp. 76-77.

⁸ A. NEHER, *Notes sur Qohélet*, Editions de Minuit, Paris 1994, pp. 100-101.

⁹ NEHER, *L'existence*, cit., pp. 87-88.

¹⁰ Il testo ebraico è tradotto da Neher in francese in *L'existence*, cit., pp. 87-88. I termini del *refrain*

posti tra parentesi corrispondenti all'ebraico: *ki lo na'eh, ki lo ya'eh* devono a detta dell'autore essere necessariamente completati secondo il *Be-re'sit Rabba*: «Perché è a Lui che è bello attribuire le lodi». Emerge la somiglianza con alcuni *Salmi*, in particolare il 29 ed il 136.

legge. È la *Halakah*¹¹, posta in linea di continuità con la profezia, a condurre dalla Rivelazione della *Torah* alla Legge dell'uomo, ed in tal senso essa è ponte, collegamento tra trascendenza ed immanenza, luogo d'incontro tra Regno di Dio e Regno del mondo.

Afferma Neher: «Là dove si trova l'uomo... là è la *Halakhah* e là è il qui ed ora del Regno di Dio»¹². La *Halakah* è dunque la sintesi della contraddizione dell'esistenza, costituendo essa non una *reductio ad unum*, bensì una dimensione in divenire di difficile ma ineludibile coopera-

zione tra Dio e l'uomo. In essa il MaHaRaL, come sottolinea Neher, vede l'essenza stessa del messianesimo ebraico, che chiama instancabilmente l'uomo ad un superamento dei propri limiti per trovare Dio nell'universo, ad un'esistenza di sforzi tesi verso la riconciliazione della terra e del cielo¹³.

Maria Roberta Cappellini
Località Tarucolo 230,
I-52048 Monte San Savino (AR)
e-mail: rcappe@libero.it

SUMMARY

The irreconcilable vital tension between immanence and transcendence lies in time. Time is characterized by man's need of coherence between his life contents and its container (time). This need can put in relation daily contingency with Absolute Time. An example is given by biblical time, constituted by an uninterrupted chain of human events related in Torah, which witnesses man's meeting with God, as a never concluded covenant. So it is the human word handed down to posterity to create human time, keeping the gap between immanence and transcendence always open.

KEYWORDS: Jewish thought; André Neher; immanence and transcendence.

¹¹ Assumiamo per il termine *Halakah* la definizione data da Amos Luzzatto in «Sefer. Studi Fatti Ricerche» 50 (1990), p. 3, in cui si afferma: «Intendiamo per *halakah* il complesso dei comportamenti individuali o collettivi degli ebrei, assieme alle norme che li regolano», come appare in Es.19,20. Ricordiamo inoltre con Paolo De Benedetti che tale

termine significa «via» ed è riferito alla volontà divina rivelata a proposito del popolo d'Israele (Lv 27,34). Sull'argomento si veda: P. DE BENEDETTI, *Introduzione al giudaismo*, Morcelliana, Brescia 1999, cap. VI.

¹² *Ibid.*, pp. 90-91.

¹³ NEHER, *Chiavi*, cit., pp. 56-57.

INFORMAZIONI SCIENTIFICHE

International Spring School, sponsored by European Commission: *The Jews in Medieval Europe: Culture, Mobility, Migration and Settlement*. Gonville and Caius College, Cambridge, 10th-16th April 2002

L'incontro *The Jews in Medieval Europe: Culture, Mobility, Migration and Settlement*, svoltosi a Cambridge nella primavera del 2002, è stato caratterizzato da un'impostazione che molto ha contribuito al suo successo. Queste le novità: il sostegno della Comunità Europea, le lezioni al posto delle solite conferenze, il coinvolgimento di giovani studiosi che hanno potuto usufruire di borse di studio e lo spazio loro assegnato. Questa lodevole iniziativa è stata organizzata come «International Spring School» in quanto non si è trattato né di un convegno né di un congresso, bensì di una «scuola» in cui sono state svolte lezioni seguite da dibattiti.

Nel suo discorso di apertura, David Abulafia (University of Cambridge), noto per i suoi studi sugli ebrei nell'Italia meridionale, ha sottolineato la novità del progetto finanziato dalla Comunità Europea sulla storiografia ebraica e lo spazio che hanno avuto finora i borsisti del progetto che provenienti da Italia, Germania, Gran Bretagna, Spagna e Stati Uniti, hanno tenuto lezioni sulle loro ricerche in corso. Interessante il confronto tra le diverse esperienze. Ognuno ha descritto fenomeni significativi svoltisi in diverse parti dell'Europa nel Medioevo ebraico: le modalità degli insediamenti e degli spostamenti legati più o meno profondamente alle persecuzioni, nonché le influenze culturali legate a questi movimenti migratori. L'ascoltatore-allievo è riuscito così a cogliere le somiglianze e le differenze tra fenomeni simili, legati ad un unico gruppo etnico-religioso: quello ebraico.

Un'assenza merita di essere segnalata alla luce del confronto sorto in seguito alle conferenze: quella degli studiosi francesi, che hanno completamente disertato l'incontro di Cambridge. Chi scrive ignora le ragioni che hanno provocato il cambiamento di programma, rispetto a quanto comunicato in precedenza. L'assenza degli studiosi francesi è stata sostituita dalla presenza degli studiosi americani, i quali, nonostante non abbiano potuto descrivere le caratteristiche dei movimenti migratori ebraici in Francia, hanno partecipato attivamente ai dibattiti. Finalmente anche dottorandi e giovani ricercatori europei si sono confrontati con giovani studiosi americani.

Non sempre il confronto è stato semplice; in particolare la discussione si è accesa più volte sul diverso uso delle fonti documentarie.

Le prime lezioni sono state svolte dai professori che hanno elaborato il progetto. Innanzitutto il professor Abulafia che, poco dopo l'arrivo dei partecipanti il 10 aprile, nel suo intervento *Chamber Serfdom* ha descritto la condizione del *servus hebreo* nel Medioevo. L'analisi storico-culturale di tale condizione, profondamente radicata e diffusa nell'ambiente maggioritario cristiano, risulta difficile nel contesto di un'unica disciplina: infatti Abulafia ha sottolineato la necessità di uno studio multidisciplinare per la comprensione di molti aspetti dell'ebraismo.

Sullo stesso filone di ricerca è stata anche la mattinata di lezioni dell'11 aprile; la prima di queste, tenuta da Alfred Haverkamp (Universität von Trier), definiva già nel titolo – «*Concivilitas*»: *Relations between Jewish and Christian Communities in Medieval Ashkenaz* – l'ambito tedesco nel quale si riscontrarono diversi casi di convivenza tra ebrei e cristiani nel XIV secolo. Michele Luzzati (Università di Pisa) si è invece spostato geograficamente in Italia, ponendo al centro della sua analisi storica – *Between the XIV and XV centuries: Florence versus the Jews or the Jews versus Florence?* – la nostra penisola. Lo spostamento geografico è stato tuttavia occasione di comparazione tra la situazione tedesca e quella italiana, ovvero tra fenomeni culturali simili, come il prestito a interesse, in regioni culturalmente e storicamente diverse e in ambito ebraico e in ambito cristiano. Sia Haverkamp sia Luzzati hanno inizialmente descritto la situazione generale per poi giungere alla peculiarità di alcune situazioni cittadine come Koblenz nelle regioni tedesche e Firenze nelle regioni italiane. Il pomeriggio è stato aperto da Carolina Lo Nero (University of Cambridge), che nel suo intervento su *Legal Status of Jews in Late Antiquity: Severus of Minorca in the Light of the Theodosian Code*, ha analizzato numerose fonti latine legate ad un luogo minoritario come l'isola di Minorca sottolineando come, anche in un ambiente così

ristretto e unico, siano esistite differenti relazioni tra ebrei e cristiani, in particolare di tipo commerciale. Flora Cassen (New York University), nella sua lezione *The Jews Badge: From Lateran IV to Late Medieval Italy*, ha illustrato, con la proiezione di diapositive, le varie forme del «segno» ebraico in Italia.

Il secondo giorno di lezioni, il 12 aprile, è stato aperto da Anna Sapir Abulafia (University of Cambridge) che nel suo intervento *The Jews of Latin Christendom in the Age of the Crusades* ha analizzato storicamente e culturalmente i difficili rapporti tra cristiani ed ebrei nel periodo delle crociate, quando la polemica antiggiudaica divenne un archetipo della polemica cristiana contro chiunque non fosse cristiano. Alessandra Veronese (Università di Pisa) ha tenuto una lezione dal titolo *Jewish Settlements and Families through Notarial Deeds: Wills and Dowries*. Questo intervento è stato istruttivo per chi, non compiendo ricerche d'archivio, non sa come e che cosa si può trovare tra i documenti che in questi luoghi sono custoditi; inoltre è stata un'utile introduzione metodologica a due interventi tenuti da due giovani studiosi italiani nel pomeriggio: prima Emilia Garruto (Università di Pisa) ha parlato dei *Caratteri generali della presenza ebraica nell'Italia centro-settentrionale nel tardo Medioevo: il caso di San Gimignano*, poi Andrea Bruscinò (Università di Pisa) ha riferito sul tema de *La famiglia ebraica nell'Italia centro-settentrionale*. Ha chiuso questa giornata di lavori, la lezione di Christopher Cluse (Universität von Trier) intitolata *Bishops, Jews, and the «Bishop of the Jews» (episcopus iudeorum) in Medieval Germany*, e rivolta nuovamente al rapporto tra ebrei e cristiani nei paesi tedeschi durante il XIV secolo; in particolare, ampio spazio è stato dedicato al doppio ruolo, civile e religioso, che hanno svolto i rabbini in alcune città tedesche come Speyer, Koblenz, Köln, Worms e Würzburg.

Il terzo giorno di lezioni, domenica 14 aprile, dopo il riposo nel giorno di sabato e l'esperienza culturale di un «formal dinner», è iniziato con la lezione *The Cairo Genizah as a Source of Jewish History*, in preparazione alla visita dei frammenti provenienti dalla *Genizah* del Cairo, conservati nella Cambridge University Library. Il relatore, Stefan Reif (University of Cambridge), ha raccontato prima le vicende della scoperta e della raccolta dei frammenti che si trovano nella *Genizah* del Cairo, poi ha proseguito narrando divertenti aneddoti sulla rivalità sorta tra i due studiosi inglesi interessati alla scoperta: S. Schechter dell'Università di Cambridge e D. Margoliouth dell'Università di Oxford. Gli aneddoti sono stati accompagnati da diapositive che riproducevano foto dei due studiosi, nonché di alcuni frammenti appositamente scelti fra quelli scritti nelle diverse lingue presenti nella *Genizah*. Nell'intervento *The Medieval Oxford Jewry*, che ha aperto la sessione pomeridiana, Pam Manix (University of Cambridge) ha illustrato la presenza ebraica a Oxford, di cui ora non rimangono che rare raffigurazioni e piccoli segni. Nella sua lezione *The Use of Jewish Sources in Twelfth-Century Christian Texts: Herbert of Bosham's Commentary on the Psalter*, di carattere interdisciplinare, Eva De Visscher (University of Leeds) ha comparato il testo ebraico di alcuni versetti dei *Salmi* con la traduzione della *Vulgata* e con la traduzione latina eseguita consultando fonti ebraiche da Herbert di Bosham (sec. XII). In una lezione intitolata *The Spanish Inquisition and the Secret Life of Spanish conversos in the Fifteenth Century*, Bella d'Abbrera (University of Cambridge) ha suddiviso le accuse rivolte ai *conversos* in due gruppi, quelle legate all'ambito religioso, ovverosia quelle basate sul rispetto dei rituali ebraici oltre a quelli cristiani, e quelle legate all'ambito profano, ovverosia quelle basate sul rispetto delle tradizioni culturali e antropologiche ebraiche piuttosto che quelle cristiane.

La prima lezione dell'ultimo giorno di lavori, lunedì 15 aprile, si è nuovamente rivolta all'ambito ebraico-spagnolo. Nel suo intervento intitolato *Isidore Merlin and Jewish Historiography: Political Prophecy and Religious Polemics in Fifteenth Century Castile*, Javier Castaño (Universidad Complutense de Madrid) ha spiegato come la crociata provocata dal re di Castiglia nel XV secolo abbia trovato una spiegazione escatologico-profetica in alcuni testi profetici scritti in Castiglia in quel periodo. In seguito, Reva Brown (Oxford Brookes University) ha parlato ancora di convertiti ebrei, ma non più in ambito spagnolo bensì inglese, nella sua lezione *Living in Limbo: the Experiences of Jewish Converts in Medieval England*, ha spiegato come gli ebrei convertiti abbiano vissuto, pur con alcune peculiarità legate al *background* nel quale risiedevano, esperienze simili agli ebrei spagnoli. Nel suo intervento, dal titolo

The Political Thought of Isaac Abravanel, Alex Kaye (University of Cambridge) ha analizzato sul piano storico, culturale e letterario il pensiero politico di Abravanel, confrontandolo in particolare con quello elaborato da Machiavelli, ma al contempo rilevandone i numerosi aspetti tipicamente ebraici.

La «scuola» si è conclusa con una interessante visita alla Cambridge University Library, dove i partecipanti alla «International Spring School» hanno avuto l'occasione di vedere alcuni fra i più importanti frammenti della *Genizah* del Cairo ivi conservati.

Natascia Danieli
Via Grigoletti, 17
30174 Zelarino (VE)
e-mail: natadani@tin.it

Mostra *Ebrei e Sicilia* – Palermo, Convento della Magione, 24 aprile - 22 maggio 2002

Nell'ottobre 1998 il Congresso internazionale *Sicilia epigraphica*, riunito ad Erice, rivolgeva alle autorità della Regione siciliana, auspice il compianto professor Giuseppe Nenci, un pressante appello a preservare e valorizzare in Sicilia il patrimonio epigrafico e storico-archeologico ebraico, possibilmente mediante l'istituzione di un apposito museo sull'esempio di quello della civiltà arabo-normanna di Palermo. L'appello fu raccolto dalle autorità e nel gennaio 1999 il presidente dell'Assemblea regionale siciliana, presentando a Gerusalemme il volume *Gli ebrei in Sicilia dal tardoantico al medioevo*, dichiarò che avrebbe promosso l'istituzione non solo di un museo, ma anche di una cattedra di ebraico presso l'università di Palermo. Facendo proprio questo impegno, qualche giorno dopo, l'assessore regionale alla cultura e alla pubblica istruzione invitava gli studiosi e le personalità riuniti a Parigi nella prima *Conferenza internazionale sul patrimonio ebraico europeo* «a collaborare con le autorità della Regione siciliana nella realizzazione di un tale ambizioso progetto inteso a restituire alla Sicilia, alle soglie del nuovo millennio, la sua naturale dimensione di terra d'incontro e di dialogo tra religioni e civiltà diverse nel Mediterraneo». Le polemiche che seguirono tale dichiarazione e la successiva alternanza al governo regionale in conseguenza delle elezioni finirono per trasformare il progetto di museo in una mostra temporanea, la cui realizzazione è stata affidata alla Soprintendenza ai beni culturali e ambientali di Palermo, coadiuvata da un comitato scientifico di programma che, nei suoi intenti, mirava a riunire, intorno ad un progetto senza precedenti, le istituzioni accademiche dell'isola e gli ambienti degli studi giudaici, rappresentati essenzialmente dall' AISG, con la collaborazione della Pontificia commissione di archeologia sacra (PCAS). Erano membri del comitato scientifico studiosi autorevoli nel campo degli studi giudaici e della storia siciliana, segnatamente i professori Salvatore Renda e Giovanni Ruffino dell'Università di Palermo, Federico Martino dell'Università di Messina, Giacomo Manganaro dell'Università di Catania, Benedetto Rocco della Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia, Pasquale Hamel, capo di gabinetto dell'Assemblea regionale siciliana, Michele Luzzati dell'Università di Pisa, David H. S. Abulafia dell'Università di Cambridge, Henri Bresc dell'Università di Parigi X, Leonard V. Rutgers dell'Università di Utrecht, Mariarita Sgarlata della PCAS di Siracusa e Rosa M. Carra della PCAS di Palermo con la consulenza scientifica di Nicolò Bucaria. Il percorso espositivo, ordinato in senso diacronico, passava in rassegna i momenti salienti della presenza ebraica in Sicilia: I. *I primi ebrei in Sicilia* (lapidi sepolcrali, lucerne, amuleti magici, sigilli ecc.); II. *Il mondo della Genizah* (diorama della *Genizah* della Sinagoga Ben Ezra del vecchio Cairo, documenti riguardanti la Sicilia, il giudeo-arabo siciliano e l'interazione con la civiltà musulmana); III. *Dai Normanni alla Corona d'Aragona* (documenti degli archivi siciliani, frammenti di *Sifre Torah*, manoscritti di carattere scientifico e religioso copiati da scribi siciliani, testimonianze della civiltà materiale ebraica sopravvissute in Sicilia); IV. *Dall'Inquisizione all'Unità d'Italia* (il bando di espulsione, le persecuzioni dell'Inquisizione spagnola, il ritorno degli ebrei con la spedizione garibaldina dei Mille, la folta presenza ebraica nell'isola nel periodo tra le due

guerre e le sinagoghe di Palermo e Catania aperte dagli Alleati dopo lo sbarco in Sicilia, le opere di Carlo Levi e Corrado Cagli). Sede dell'esposizione non poteva che essere l'antico convento dei Cavalieri Teutonici, la *Magione* di Palermo, che tanta parte ebbe nelle vicende ebraiche siciliane e che accoglie oggi nel suo splendido chiostro trecentesco tutto quello che rimane della sinagoga di Palermo ammirata da 'Ovadyah da Bertinoro: la vera del suo pozzo, scelta come simbolo della manifestazione. L'esposizione si è avvalsa inoltre della paziente e qualificata collaborazione di molti musei ed istituzioni, fra cui spiccavano in particolare il *Bet ha-Tefusot* di Tel Aviv, il Museo di arte ebraica italiana di Gerusalemme, il Museo ebraico di Roma, la Biblioteca Palatina di Parma, il Jewish Military Museum e il Jewish Museum di Londra. Va segnalata per l'occasione anche la squisita cortesia del Capitolo della cattedrale di Palma di Maiorca, che ha finanziato la replica dei preziosi *Rimmonim* di Cammarata del XIV secolo custoditi nel suo museo, perché possano un giorno ritornare ad essere esposti in Sicilia.

Il catalogo di accompagnamento della mostra (390 pagine), a cura di Nicolò Bucaria, Michele Luzzati e Angela Tarantino, pubblicato dall'editore Flaccovio di Palermo, oltre a contenere le schede dei numerosi pezzi esposti, ripercorre con contributi specialistici, offerti dagli studiosi più qualificati, duemila anni di storia ebraica siciliana, approfondendo, in parte per la prima volta, gli aspetti più disparati e sorprendenti della presenza ebraica nell'isola: N. Bucaria, *Tra storia e leggenda: gli ebrei in Sicilia*; G. Manganaro, *Giudei grecanici nella Sicilia imperiale*; L.V. Rutgers, *Gli ebrei in Sicilia nel Tardoantico*; B.M. Outhwaite, *La Taylor-Schechter Genizah Collection*; G. Lacerenza, *Gli amuleti giudaici e sincretistici nella Sicilia tardoantica e bizantina*; E. Kissinger, *Gli ebrei nella Sicilia bizantina*; D.H.S. Abulafia, *Gli ebrei di Sicilia sotto i Normanni e gli Hohenstaufen*; M. Longo Adorno – F. Martino, *Condizione giuridica degli ebrei di Sicilia dal periodo arabo all'espulsione del 1492*; H. Bresc, *Nei pori della produzione e oltre: gli ebrei, l'attività agricola e l'economia latifondiarica*; A. Viterbo, *Il rito liturgico e le feste degli ebrei in Sicilia*; M. Luzzati, *Carne cristiana e carne ebraica: la bocciaria della judaica di Palermo*; A. Sparti, *Gli ebrei siciliani e l'arte del corallo*; M. Zonta, *La filosofia ebraica medievale in Sicilia*; A. Nef, *Gli ebrei di Sicilia: ebrei di lingua araba (dal XII al XV secolo)*; A.M. Piemontese, *Codici giudeo-arabi di Sicilia*; A. Giuffrida, *Contratti matrimoniali e doti nella comunità ebraica palermitana nel 1480*; M. Bevilacqua Krasner, *Abraham ben Shmuel Abulafia e Arnaldo da Villanova: due esperienze religiose in Sicilia*; D. Cassuto, *Il miqweh di Casa Bianca a Siracusa: confronto con il miqweh ebraico tradizionale*; V. Giura, *La Sicilia e gli ebrei: un lungo addio*; C. Colafemmina, *Oltre lo Stretto*; N. Zeldes, *Gli ebrei convertiti di Sicilia*; S. Schwarzfuchs, *Gli ebrei siciliani fuori dalla Sicilia*; E. Messinas, *I legami tra ebrei di Sicilia ed ebrei di Grecia*; L. Minervini, *Le parole e le cose. Vita e cultura ebraica nelle pubblicazioni del Centro Studi Filologici e Linguistici Siciliani*; A. Cavaglion, *Una feracità da Terra promessa. Siciliani ed ebrei nella cultura italiana fra Otto e Novecento*; L. Vincenti, *Persecuzioni antisemite in Sicilia durante il fascismo. Oblio di un recente passato*; N. Bucaria, *Al Tempio di Palermo non c'era il Sefer Torah. Lettere di Meir Artom al padre*; K. Toomaspoeg, *La Magione dei Cavalieri Teutonici e gli ebrei siciliani*; N. Bucaria, *Bibliotheca siculo-hebraica*.

Il numero dei visitatori accorsi malgrado la scarsa pubblicità data alla manifestazione, svoltasi sotto costante sorveglianza di polizia a causa della situazione politica in Israele, consente di affermare che anche in Sicilia si registrano interesse e curiosità del pubblico nei confronti della cultura e del patrimonio ebraico. Molto resta invece da fare per sensibilizzare le autorità regionali alle esigenze della salvaguardia durevole e della promozione di tale cultura e patrimonio.

Nicolò Bucaria
 Arye-Maimon-Institut für Geschichte der Juden
 Postfach 12, Universität,
 D-54286 Trier
 e-mail: nbucaria@europarl.eu.int

**RECENSIONI
E
SEGNALAZIONI BIBLIOGRAFICHE**

MALACHI BEIT-ARIÉ, EDNA ENGEL (compiled by), *Specimens of Medieval Hebrew Scripts*, vol. II, *Sefardic Script*, The Hebrew Palaeography Project, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 2002, pp. XVII in inglese, 44 in ebraico e 209 tavole, ISBN 965-208-158-2.

Si tratta di uno splendido volume di grande formato, che costituisce un repertorio davvero completo di tutti i tipi di grafie sefardite attestate nei manoscritti ebraici datati giunti fino a noi. Nella collana *Specimens of Medieval Hebrew Scripts*, pubblicata dall'Accademia Israeliana delle Scienze e realizzato dal direttore dello Hebrew Palaeography Project e dalla sua collaboratrice Edna Engel, esso segue il vol. I dedicato agli *Oriental and Yemenite Scripts*, apparso a Gerusalemme nel 1987. La particolarità di questo volume, rispetto al primo, è quella di raggruppare le grafie sefardite per i tre tipi fondamentali: quadrate, corsive e semi-corsive; le scritture quadrate sono presentate nelle tavole 1-62; quelle semi-corsive nelle tavole 63-161 e quelle corsive nelle tavole 162-209. Ogni tavola presenta una riproduzione in bianco e nero di una pagina del manoscritto scelto, in formato a dimensioni reali; la tavola, a libro aperto, è posta sulla sinistra, mentre a destra sono riprodotte tutte le lettere dell'alfabeto ebraico documentate nel manoscritto, di alcune delle quali vengono anche presentati molti esempi della stessa lettera, anche una decina, per documentare le varianti individuali della stessa mano. Un rilievo particolare rivestono gli *exempla* di fusioni di lettere, tanto frequenti quanto spesso di difficile lettura, specialmente nelle grafie corsive sefardite.

Il volume presenta una introduzione di Malachi Beit-Arié e una di Edna Engel, sia in inglese sia in ebraico, seguite da una lista delle abbreviazioni e dei simboli, da un elenco delle Biblioteche e delle collezioni e, alla fine del volume, dagli indici dei copisti, del luogo di copia dei manoscritti e dall'elenco dei medesimi. Il limite cronologico posto è il 1540, come già nei repertori dei manoscritti ebraici medievali datati conservati nelle biblioteche di Francia e di Israele *Manuscrits médiévaux en caractères hébraïques portant des indications de date jusqu'à 1540*, apparsi in diversi tomi a Gerusalemme-Parigi fra il 1972 e il 1986. I manoscritti sefarditi giunti a noi sono relativamente più abbondanti di quelli vergati nelle altre due grafie principali dell'occidente: quella ashkenazita e quella italiana. I curatori hanno quindi avuto un'ampia possibilità di scelta per la realizzazione di questo repertorio. Quelli riprodotti sono tutti manoscritti datati e localizzati, i cui *facsimilia* potranno costituire un punto di riferimento importante per la datazione dei manoscritti non datati, comprese le diverse migliaia di frammenti di manoscritti medievali che da due decenni si stanno recuperando dalle legature di libri e registri, per confezionare le quali furono smembrati e riciclati, nella «Genizah italiana» ed in Europa.

Nelle sue *Observations on the Sefardic Script*, Edna Engel traccia una interessante linea di sviluppo della grafia sefardita a partire da quella orientale. Apparsa tra la fine del sec. X e gli inizi dell'XI nei tipi semi-quadrato e proto-semi-corsivo e nata verosimilmente nell'area nordafricana, la scrittura sefardita mantiene queste caratteristiche fino al sec. XIII. È solo in questo secolo che si sviluppa e si cristallizza una tipologia pienamente quadrata, caratterizzata da grande regolarità e armonia, fiorendo per tutto il sec. XIV. Su questi stessi temi mi permetto di rimandare allo studio della Engel apparso su questa rivista: Edna Engel, *The Sephardic Scripts of the 13th-14th Centuries in View of the Gerona Fragments* in «Materia giudaica» VI/2 (2001), pp. 145-160 con 24 figure; si veda inoltre: EAD., *Evolutionary Stages of Medieval Hebrew Scripts as Reflected in the "European Genizah"*, in M. Perani e C. Ruini (curr.), *Fragmenta ne pereant*. Recupero e studio dei frammenti di manoscritti medievali e rinascimentali riutilizzati in legature, Ravenna, Longo editore 2002, pp. 89-119, con 42 figure.

Un piccolo curioso refuso è sfuggito nell'indicazione del manoscritto Oxford, Bodleian Library, Can. Or. 81, copiato a Pescia nel 1396 e di cui si riporta la pagina con l'*explicit* del commento di Rashi alla *Torah* per documentare la grafia quadrata (tav. 40) e una pagina del commento per esemplificare la grafia semicorsiva (tav. 92); in tutte e due le volte, compresa una terza nell'indice delle località di copia (p. 42 sezione ebraica), la località è diventata «Piscia». Malachi Beit-Arié, a cui avevo fatto notare il refuso, mi ha spiegato che in un primo momento egli

aveva letto il nome ebraico «Pisa», ma che poi, accortosi che si trattava di «Pescia», aveva comunicato la correzione da fare, ma la *i* della prima lettura *Pisa* è rimasta. A proposito di questo manoscritto vorrei segnalare che ne studia una bella miniatura Laura Pasquini nel suo articolo pubblicato in questo stesso numero della rivista.

Concludendo, va elogiato questo progetto di pubblicazione dei facsimilia dei manoscritti datati e localizzati, suddivisi per aree geografiche. Si spera che seguiranno altri due volumi dedicati rispettivamente alle grafie italiane ed ashkenazite. Questa collana di repertori di *facsimilia*, si aggiunge ed integra quella summenzionata dei *Manuscripts médiévaux en caractères hébraïques portant des indications de date jusqu'à 1540*, che tuttavia si limitava ai manoscritti conservati in Francia e in Israele, e alla collana curata da Beit-Arié con Colette Sirat e collaboratori *Series ebraica dei Monumenta Palaeographica Medii Aevi*, intitolata *Codices hebraicis litteris exarati quo tempore scripti fuerint exhibentes* pubblicata a Turnhout da Brepols e di cui finora sono apparsi tre volumi rispettivamente nel 1997, 1999 e 2002. Questi ultimi monumentali volumi *in folio* presentano i *facsimilia* non più solo dei manoscritti ebraici datati conservati nelle biblioteche di Francia e di Israele, bensì le riproduzioni in formato originale di quelli conservati nelle collezioni di tutto il mondo.

La pubblicazione di questi preziosi repertori documenta e attesta i progressi incredibili compiuti negli ultimi anni dalla paleografia e codicologia ebraiche, due scienze molto giovani, che sostanzialmente sono nate nemmeno quarant'anni fa nel 1965 grazie alla costituzione del comitato paritetico fra Parigi e Gerusalemme *Hebrew Palaeography Project*, fondato dai due massimi esperti in questo campo: Colette Sirat e Malachi Beit-Arié.

Mauro Perani
Dip.to di Conservazione dei Beni Culturali
Università di Bologna, sede di Ravenna,
via Degli Ariani 1, I-48100 RA,
e-mail: perani@spbo.unibo.it

GIORGIO JOSSA, *Il processo di Gesù*, Paideia, Brescia 2002 (Studi Biblici, 133), pp. 146, ISBN 88-394-0639-5.

A pochi anni dal volume di Ch. Cohn sul processo di Gesù (*Processo e morte di Gesù. Un punto di vista ebraico*, trad. ital. Einaudi, Torino 2000), dove è presente lo sforzo di «azzerare» il ruolo svolto dal Sinedrio nel processo e nella condanna a morte di Gesù, esce questo libro che tenta, ancora una volta, di discutere le fonti che ci informano sulla vicenda finale di Gesù.

Il libro non è, almeno apparentemente, una risposta alle tesi del Cohn: ma col mettere l'accento sull'utilizzabilità dei vangeli come «fonti storiche» per la ricostruzione della vita di Gesù e delle prime comunità cristiane, indirettamente l'A. rifiuta le impostazioni degli storici soprattutto ebrei che, minimizzando l'attendibilità delle narrazioni evangeliche, danno la precedenza a fonti «altre». Jossa, di contro, sottolinea come le notizie non cristiane sul processo non aggiungono nulla di nuovo alla ricostruzione (pp. 35-38: il *Testimonium Flavianum* = *Ant.* 18,63-64; *bSanh.* 43a; gli *Annali* di Tacito) e mette in rilievo come le fonti soprattutto rabbiniche non siano sempre utilizzabili per la ricostruzione del giudaismo d'epoca ellenistico-romana (pp. 76-77). Per l'A. solo i vangeli sinottici, nonostante il loro carattere kerygmatico, possono essere utilizzati per un'analisi storica del processo (p. 38).

Jossa evidenzia che il racconto del processo è narrato con differenze notevoli all'interno dei quattro vangeli (pp. 40-47) e, rifiutando ogni tentativo di armonizzazione (per questo non accetta la tesi di A. Jaubert, *La date de la cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris 1957; essa non fa altro che armonizzare la cronologia giovannea con quella dei sinottici: cfr. p. 42, n. 1), dà la precedenza alla narrazione di *Marco* (l'A. segue l'ipotesi delle due fonti, con relativa derivazione di *Matteo* e *Luca* da *Q* e *Marco* [pp. 47-56]).

Attraverso una critica serrata all'analisi di Lietzmann (cfr. *Der Prozess Jesu*: «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften» 14 [1931], pp. 313-322) al racconto di Marco – che spostava troppo l'attenzione sulla «letterarietà» della narrazione (pp. 61-72) – Jossa riafferma che, nonostante l'intenzione kerygmatica, la ricostruzione che il primo vangelo fa del processo corrisponde, grosso modo, a quella di un processo religioso, almeno nella fase del sinedrio, ed appare plausibilmente vicina ad un processo «reale» (pp. 72-80). Per quanto concerne la motivazione religiosa della condanna (pp. 80-97), la narrazione marciiana, nonostante un maggiore intervento da parte dell'evangelista (cfr. pp. 82-88), sembra corrispondere alla realtà storica: Gesù viene accusato di aver bestemmiato per essersi presentato come messia. In più, anche sul sinedrio, che all'epoca di Gesù non poteva più eseguire condanne capitali, Marco risulta attendibile: egli, infatti, non dice che l'organo ha emanato una sentenza, ma che tutti sentenziarono che Gesù era passibile di morte.

Anche sul processo davanti a Pilato l'A. rileva come il primo vangelo presenti una narrazione abbastanza plausibile. La condanna da parte dell'autorità romana è stato sempre il principale argomento di chi ha voluto scagionare il sinedrio da ogni responsabilità per la morte di Gesù. Da J. Juster (*Les Juifs dans l'empire romain*, Paris 1914) a Lietzmann, fino a P. Winter (*On the Trial of Jesus*, Berlin 1961) e a Ch. Cohn (per questi studiosi il sinedrio dell'epoca di Gesù aveva ancora il potere di mettere a morte) si è sostenuto che la narrazione marciiana (due processi, uno davanti al sinedrio e l'altro davanti a Pilato) nasceva dalla volontà di gettare discredito sul giudaismo sinedrita. Jossa, di contro, sulla base di alcune testimonianze di Giuseppe (*Bell.* 2,117; *Ant.* 18,2; 20, 200-203), ritiene che «con la riduzione della Giudea a provincia romana la competenza sui reati capitali commessi dai sudditi non era più del tribunale locale del sinedrio, ma del governatore romano» (p. 69).

Il processo davanti a Pilato si spiega sulla base del fatto che i sinedriti avevano necessità di rivolgersi al prefetto romano per ottenere la condanna: questa necessità comportava anche un cambiamento dell'accusa. La condanna come falso pretendente messianico non era sufficiente davanti al tribunale romano (Gesù si era presentato come messia celeste e non come messia davidico: cfr. pp. 80-88); a questa si è dovuta affiancare una implicazione politica: è come se il sinedrio spostasse l'attenzione da un messianismo celeste ad uno politico per insospettire l'autorità romana. Con la forma della *cognitio extra ordinem* (processo eseguito da Pilato) si passa da una colpa eminentemente religiosa ad una dal carattere più strettamente politico (cfr. pp. 99-120).

Nonostante la realtà kerygmatica della narrazione marciiana e il suo non essere narrazione storica (almeno secondo gli stilemi moderni), essa appare, in linea di massima, credibile in relazione alla predicazione di Gesù (così come è possibile ricostruirla dalle fonti in nostro possesso) e alla situazione politico-amministrativa della Giudea sotto il dominio romano (una situazione nella quale il sinedrio aveva il potere di svolgere processi ma non di condannare a morte).

Il tentativo di Jossa è quello di evidenziare come «lo scetticismo di molti esegeti neotestamentari (e di gran parte della storiografia ebraica) sul valore storico dei vangeli per quanto riguarda la narrazione del processo deve ritenersi [...] ingiustificato» (p. 121). Questo non vuol dire che i vangeli diano «un resoconto giuridicamente esatto del processo di Gesù» (*ibid.*). Anche il vangelo di Marco, nonostante la sua maggiore antichità e, quindi, il suo preferibile utilizzo, è opera che testimonia «la fede della comunità in Gesù messia e figlio di Dio» (*ibid.*). Ma è pur vero che «una ricostruzione del processo di Gesù deve partire necessariamente dal vangelo di Marco, e più esattamente dal racconto della passione [...]. È questo brano, fondato sicuramente su una tradizione antichissima (la cosiddetta storia premarciiana della passione), che contiene la narrazione più attendibile del processo di Gesù» (p. 52).

Vogliamo aggiungere solo una notazione: avremmo preferito che l'A. desse maggiore spazio alla tesi di F.H. Borsch, *Mark XIV.62 and I Enoch LXII.5*: «New Testament Studies» 14 (1968), pp. 565-567 che vede in *I Enoc* 62,5 il contesto prossimo della risposta di Gesù al sommo sacerdote e, sulla scorta di questo, il fatto che la combinazione di *Sal.* 110,1 e *Dan.* 7,13 (un salmo di intronizzazione del messia davidico riletto sulla scorta del messianismo celeste di *Daniele*) possa

appartenere realmente a Gesù e non sia opera dell'evangelista (cfr. pp. 86-88, n. 2; l'autenticità di Mc 14,61-62 è sostenuta anche da M. Hengel, «*Setze dich zu meiner Rechten!*». *Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1*, in M. Philonenko [cur.], *Le Trône di Dieu*, Mohr, Tübingen 1993, pp. 161-164). Che il *Libro delle Parabole di Enoc* abbia avuto una grande influenza sulla predicazione di Gesù e sul cristianesimo antico è cosa sostenuta da molti studiosi con buoni argomenti (cfr. discussione in S. Chialà, *Libro delle Parabole di Enoc. Testo e commento*, Paideia, Brescia 1997, pp. 64-73): si pensi solo alla lettura individualizzata del «Figlio dell'Uomo» di *Daniele* che, molto probabilmente, rappresenta il tramite per la comprensione dell'autodesignazione gesuana presente nei vangeli (cfr. Chialà, *Libro delle parabole* cit., pp. 308-324). Certamente il riferimento primario di Mc 14,61-62 non sembra il *Libro delle Parabole* (sembra che il passo parallelo di Mt presenti il rimando in maniera più esplicita): ma l'associazione di un salmo regale ad un contesto messianico di altro tipo è stratagemma ermeneutico che non solo si ritrova nella tradizione enochica, ma anche in altri contesti del giudaismo d'epoca ellenistico-romana (ad es. a Qumran, come si evince dal framm. 4Q246 = psDan[d] I,9-II,5.9; cfr. É. Puech, *2 Fragment d'une Apocalypse en araméen [4Q246 = pseudo-Dan[d] et le «Royaume de Dieu»*: «Revue Biblique» 99 [1992], pp. 98-131).

Non vogliamo entrare nel merito dell'autenticità di Mc. 14,60-62; ma l'influenza della tradizione enochica su Gesù (o sulla comunità per cui il primo evangelista ha scritto il suo vangelo) non solo ci sembra possibile, ma motivo che andava discusso con maggiore ampiezza, soprattutto dopo i recenti studi sui rapporti tra enochismo e cristianesimo delle origini (cfr. M. Barker, *The Lost Prophet: The Book of Enoch and its Influence on Christianity*, Abingdon, Nashville 1988, e J.C. VanderKam, *Enoch: A Man for All Generations*, University of South Carolina Press, Columbia, SC 1995). La tradizione enochica rappresenta un nodo fondamentale per l'analisi dei messianismi dell'epoca di Gesù e potrebbe gettare una certa luce sulla condanna del sinedrio (bestemmia in senso tecnico o solo «blasfemia»?).

Luca Arcari
via Ettore Riola 8,
I-82018 San Giorgio del Sannio (Bn)
e-mail: lucaar@genie.it

LEE ISRAEL LEVINE, יהדות ויוונית בעת העתיקה: עימות או מיזוג, Merkaz Z. Šazar, Yerušalayim 2000.

This book, a translation from the English version which appeared two years before under the title *Judaism and Hellenism in Antiquity: Conflict or Confluence?* (Hendrickson, Peabody, Mass. 1998), deals in a most pleasant and balanced fashion with the fascinating interplay of the wide range of cultural forces operating in Judaea and in the Jewish Diaspora from Alexander's time till the Arab conquest. It actually deals not only with the interplay of these forces, but also with the history of modern research in the field, a task accomplished by Levine in an extremely interesting way, inasmuch as it focuses not only on scholars' views, but also on the reasons that have led them to their positions – reasons which are identified by Levine with religious biases: «For those of more liberal persuasion, the implications of discovering outside effects on ancient Judaism serves to strengthen their hand. Arguing for religious change in light of new developments in the modern world gains a measure of legitimacy if one can demonstrate that similar dynamics were operative in both the Second Temple and rabbinic period».

There is no doubt that Hellenistic influences are to be found in the Jewish society of the time. The problem is that of defining their nature and extent, which obviously varies, as Levine correctly points out, according to the geographical areas that were more or less exposed to the influence of the Hellenism, and also according to the social class affected. The degree of hellenization was also different over time. When Herod attempted to erect the statue of an eagle over one of the

Temple gates, a riot ensued, for such symbol offended the religious sensibilities of many Jews. Yet, within three hundred years the eagle had become one of the most ubiquitous symbols displayed in the ancient synagogues, appearing in lintels, doorposts, mosaic floors, and building facades.

As for the nature of these Hellenistic influences, Levine convincingly argues that a clear distinction should be made between the material level on one hand, and the intellectual and spiritual level on the other hand. Concerning the material culture, in which the Jews never had a tradition of their own, there is no doubt that contemporary culture largely determined how the Jews built their homes, public buildings, what sort of decorations they used, how they made their eating utensils, how they buried their dead and what clothes they wore (to a certain extent, however, as Joshua Schwartz points out)¹. Foreign influences are attested in the buildings of the synagogues (see the useful map on p. 117), since the Jews did not possess an independent architectural tradition in terms of technique (mosaics, frescoes) and types of representations (floral, faunal, geometric, human), and they were forced to borrow heavily from the dominant architectural styles of contemporary society. We also find the figural representations of the zodiac and *Helios* in Jewish synagogues, for which several interpretations have been suggested by scholars (see pp. 126-129). Also the combination of Jewish and Hellenistic elements is attested by archaeological findings, as in the case, cited by Levine, of the Hasmonean palace at Jericho, where we find both a large swimming pool and the Doric-style pavilion and a series of Jewish ritual baths (*miqwa'ot*).

Foreign influences may also be detected in the realm of institutions, among which Levine cites the case of the *Ketubah*, introduced in the Jewish wedding by Simeon ben Shataḥ in the early first century BCE, which is very similar in its elements to the marriage contracts in use in Egypt which are attested by demotical matrimonial contracts in the fourth and in the third centuries BCE. Concerning political institutions, however, it is not certain whether the city of Jerusalem did really function as a *polis*, if Parente is correct arguing that Jason would have asked Antiochus to transform Jerusalem not into a *polis* but into a *politeuma*². As for Roman times, too, it is not easy to draw a decisive conclusion from Claudius' letter to the Jews of Jerusalem quoted by Flavius Josephus concerning the sovereignty over the High Priest' vestments, since it is far from certain that it may be interpreted at face value, and alternative explanations are available as well³.

Instances may also be found, to be sure, in which Hellenistic influences were seriously altered or rejected when adapted to Jewish practice. Levine stresses that even Herod himself was careful to avoid any figurative representation in his palaces and public buildings within Judaea, and also demanded circumcision before allowing female members of his family to marry non-Jews. Instructive also appears the case of the *Seder* cited by Levine (on pp. 102-105), whose main elements

¹ See his review of S.J.D. COHEN, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1999, appeared in «Zion» 65 (2000), p. 382.

² See F. PARENTE, *Tois en Ierosolimois Antiocheis anagrapapsai (II Macc. IV, 9) – Gerusalemme è mai stata una polis?*, «Rivista di storia e letteratura religiosa» 29 (1994), pp. 3-38.

³ The letter opens with the words «Claudius Caesar Germanicus... to the rulers (*archousi*), council (*boule*), and people (*demo*) of Jerusalem and to the whole people of the Jews, greeting» (*Ant.* 20,11). It is however doubtful whether we are allowed to interpret this statement at face value, since the Jews were not a *demos* in the common sense of the term, and the character of the Sanhedrin was apparently very different from that of the *boule* (see J. EFRON, *Studies on the Hasmonean Period*, Brill, Leiden 1987, pp. 287-338). As for the distinction between the city of Jerusalem and its inhabitants and «the rest of the people», it cannot be ruled out that it may echo Claudius' (or better, his chancellery's) knowledge of the distinction in use in the Greek world between the inhabitants of the *polis* with the right of citizenship and the rest of the people without that right (in his case, those living in Jerusalem or in Judaea). If Claudius did not have clear notions about the Jews and their form of government, this phrase may represent a case of semantic mimicry, as Prof. Joseph Modrzejewski was kind enough to point out to me. See M. PUCCI BEN ZEEV, *La sovranità sopra i paramenti del sommo sacerdote: un capitolo nei rapporti ebraici-romani*, in: A. LEWIN (cur.), *Gli ebrei nell'impero romano*, trad. ital. Giuntina, Firenze 2001, pp. 105-106.

reflect those of the contemporary symposia, but differed from its Greco-Roman model being family oriented, not for males only, and having a historically focused theme, the story of the Exodus, as against the philosophical discussion of most symposia.

In fact, careful attention is demanded when dealing with cultural influences. Concerning Jewish literature, for example, Levine adverts that similarities cannot always be explained by direct influence and borrowing. He is correct. Ever-earlier sources may be found for ostensibly later phenomena, and parallel phenomena may have evolved in different places quite independently, thus eliminating the need to posit direct influence. Moreover, deeper inquiry sometimes reveals significant if delicate, differences between phenomena so that apparent parallels really may have nothing significant in common.

It should also be kept in mind that Hellenistic influences were often filtered, shaped, and selected by the Jews according to their norms and standards. As Blidstein observes quoting Bickermann, «the Jews drew upon new insights, adopting those elements of Greek culture that appeared to them useful or stimulating, and neglecting the rest...discoveries of borrowing and influences have only a modest heuristic value unless we can learn why and to what purpose the new motif was woven into the traditional design. (...) As Vico observed more than two centuries ago, people accept only the ideas for which their previous development has prepared their minds, and which, let us add, appear to be useful to them»⁴.

Moreover, unique Jewish modes of expression and behavior are also attested, and are emphasized by Levine, the most impressive of which is the aniconic character of the Jewish art, even in the coins, surely an isolated case in the ancient times. Jerusalem was a thoroughly Jewish city in the early Roman period, in terms of population, calendar, holidays, forms of religious worship, historical memories. The number and variety of ritual baths were unique to the city and attests to the marked emphasis on ritual purity. Walking the streets of Jerusalem, a visitor in all probability could not help but be struck by the absence of idols, statues, and figurative art, an absence that distinguished Jerusalem from every other non-Jewish urban center in the Empire. Levine is surely correct when he stresses the necessity to underscore the need for a balanced picture in order to appreciate the totality of the phenomenon, and in fact we realize that throughout his book is in itself an example of rare equilibrium.

When we come to the question of Jewish attitudes to Hellenistic culture, Levine shows that a range of responses is known from the archaeological record. An excellent example is the case of the five contemporary synagogues of Bet Shean, where the range of acculturation is striking in its diversity. We may add that the same is also true for the Diaspora, where, at Rome for example, the existence of communities of different character is attested by the inscriptions found in the local catacombs⁵.

A broad range of attitudes toward the outside world and its culture is also encompassed by rabbinic circles. Instances are attested in which the need was felt to preserve Jewish traditions intact and unaltered, rejecting all innovation, especially that which originated in a foreign environment. On the other hand, we also find cases in which contacts and influences from surrounding peoples and cultures were regarded as a positive source of inspiration and stimulation. Blidstein has recently observed that these differences in attitude may be understood if we consider a basic distinction that he suggests between norms and values on one side, and facts on the other side. «The Sages», Blidstein observes, «doubtless felt that they did not need the gentiles where values or norms were concerned. They probably thought otherwise concerning matters of fact. Here, truth was to be accepted – and, indeed, sought – whatever its source. This distinction between facts and values (wooly as it may be) is perhaps at the heart of the rabbinic assertion that the

⁴ E.J. BICKERMAN, *The Jews in the Greek Age*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1988, pp. 298-305.

⁵ See T. RAJAK, *Inscription and Context: Reading the Jewish Catacombs of Rome*, in: J.W. VAN HENTEN – P.W. VAN DER HORST (eds.), *Studies in Early Jewish Epigraphy*, Brill, Leiden – New York – Köln 1994, pp. 226-241.

nations of the world do not possess Torah, but that they do possess wisdom. Such wisdom includes, of course, information about the physical world and its working. (...) The Sages rarely condemn gentile culture in principled, sweeping terms. (...) Gentile culture would be strongly attacked only when immoral or idolatrous. (...) As for the Talmudic discussion of the study of Greek wisdom, it is indecisive; indeed, if a conclusion is necessary, it is probably permissive, and the legislated bans on Greek seem to reflect specific historical junctures, and not immutable expressions of Torah law»⁶.

Such a distinction between values and facts also helps us to understand apparently opposite views maintained by modern scholars, that which claims that Jewish life has survived intact and remained alive throughout the ages – despite persecution, exile, and discrimination – because the Jews succeeded in maintaining their own particularistic ways, and the opposite view which argues that the Jews survived precisely because of their openness to change, which saved them from atrophy.

Levine's book is an excellent example of information, moderation and balance, and will be most usefully used and appreciated by scholars and students, carrying the message that we cannot speak of «conflict or confluence?» but rather of both conflict *and* confluence.

Miriam Ben Zeev
Dept. of History
Ben Gurion University of the Negev,
Beersheva – Israel
e-mail: miriambz@bgumail.bgu.ac.il

LEAH ROTH-GERSON, יהודי סוריה בראי הכתובות היווניות [The Jews of Syria as Reflected in the Greek Inscriptions (in ebraico)], Zalman Shazar Center for Jewish History, Jerusalem 2001, pp. 395.

Very little is known of Syrian Jewry in ancient times, both because the information emerging from extant literary sources — pagan, Christian and Jewish — is not abundant, and because no literary work written by these Jews has survived. This absence of local literary production, or at least the unfortunate fact that none has survived, does not constitute an isolated case, since the same is true of other diaspora communities as well⁷. This collection of the Greek inscriptions of Syrian Jews by Leah Roth-Gerson helps to fill this void, then, and constitutes an important contribution to the study of the Jewish diaspora communities in Syria⁸.

The book opens with a general introduction, the first part of which deals with Syria in the Hellenistic, Roman and Byzantine periods: the name, the country, the borders in the different periods, its population groups, economy, culture and religions. The second part of the introduction deals with the Syrian Jews: the beginning of their settlement, their dispersal in the different parts of the country, legal position, internal organization, economic situation and relations with Eretz-Israel.

Then the Greek inscriptions appear, ordered alphabetically according to the names of the places where they were found. For each inscription, mention is made of its first publication(s), its

⁶ G. BLIDSTEIN, *Rabbinic Judaism and General Culture: Normative Discussion and Attitudes*, in: G. BLIDSTEIN et al. (eds.), *Judaism's Encounter with Other Cultures: Rejection or Integration?*, Northvale – Jerusalem 1997, pp. 4-56.

⁷ See for example the case of Roman Jewry, well illustrated by L. RUTGERS, *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*, Brill, Leiden 1995.

⁸ The Author has been dealing with Syrian Judaism for almost twenty years. See L. ROTH-GERSON, *The Jews in Syria*, in: M. STERN – Z. BARAS (curr.), *The Jewish Diaspora in the Hellenistic-Roman World* (Hebrew), 'Am 'Oved, Jerusalem 1983, pp. 102-113.

measurements, its date, and the place where it is found today. Then the Greek text appears, preceded by a large, high-quality photograph, which is extremely useful inasmuch as it enables us to see the form of the letters, the design of the text, the ornaments that sometimes appear, and other peculiar characteristics of the text. The Hebrew translation follows.

Inscriptions from synagogues appear in Chapter One. They include dedications of floor-mosaics from Apamea (nos. 2-20), dedications and titles given to the fresco pictures which decorate the synagogue of Dura-Europos (nos. 21-29), a dedication of columns at Sidon (no. 34) (but here the Jewish identification is problematic), the building of a synagogue paid for by a local family at Tafas (no. 33). Chapter Two includes burial inscriptions, most of which belong to the third-fourth centuries (nos. I-LXVIII). Of the few found in Syria, three were found at Tyre, in the local cemetery that served all the local population, in close proximity to one another, which may suggest that the area was reserved for the Jews. One of them (no. XXXVII) reads: «This is the burial place of the distinguished priests», a formula which is also found in a Hebrew inscription at Beth She'arim⁹. Most of the burial inscriptions of Syrian Jews, however, were found outside Syria, in Eretz-Israel: in Jerusalem, at Tiberias and in the Beth She'arim cemetery, where tombs were found of Jews who had lived in Antioch, Sidon, Tyre, Beirut, Byblos and Palmyra. Several inscriptions were found in Athens, and a few in Rome.

After the burial inscriptions, texts of different kinds appear: some are amulets, one asks for the help of the Lord in order to get married, and one, from the sixth century, is inscribed on the mosaic floor of a Jewish inn at Antioch. It welcomes the inn's guests and wishes them joy and blessing (no. LXXIII).

The third chapter presents extant sources relevant to the study of synagogues in Syria in the different periods: archeological remains and literary sources, both Jewish and Christian, arranged according to geographical area. For every place, extant sources are presented in their original language, followed by Hebrew translation. The places referred to are Antioch and Daphne, then the Phoenician coast (Tyre, Ornithopolis, Sidon, Khan Khalde, Beirut and Laodicea). In the north we find Beroea (Aleppo), in the center Apamea and Emesa (Homs), in the south Dmeir, Damascus, Naveh and Tafas, and in the east Palmyra.

The last chapter deals with the contribution of the inscriptions to the study of the history of Syrian Jews. Admittedly, these inscriptions, all previously published, are often rather short and poor in content, deal with limited and restricted subjects, and provide somewhat personal, possibly idiosyncratic details. On the other hand, their importance cannot be underestimated inasmuch as they afford us precious glimpses of these communities of Syrian Jews in the realm of geographical dispersion, leadership, economic life, and cultural attitudes.

They enable us, for example, to draw a map of forty Jewish settlements in Syria from the first to the sixth centuries CE (see p. 322), of which more than ten (that is, more than a quarter) are known exclusively from these Greek inscriptions. From them we also learn that Jews were goldsmith, moneychangers, silk weavers, peddlers, innkeepers, *palatinoi*, physicians and *scholastikoi*. Some details concerning the internal organization of their communities and leadership may be reconstructed thanks to the titles added to the names of the Jews: *gerusiarch*, *archisynagogos*, *presbyter* — the same titles which also show up in the epigraphical and literary material dealing with other Jewish communities of the Mediterranean. Notably, the exact meaning of these terms is rather problematic, and different views have been put forward in modern scholarship¹⁰, but one datum clearly emerges, namely, that the organization of the Syrian communities was probably rather similar to that of other communities of the Jewish diaspora.

⁹ B. MAZAR, *Beth She'arim: Report on the Excavations during 1936-1940* (Hebrew), Israel Exploration Society, Jerusalem 1950, no. 67, p. 137.

¹⁰ See the illuminating article by T. RAJAK, *Archisynagogoi: Office, Title and Social Status in the Greco-Jewish Synagogue*: «Journal of Roman Studies» 83 (1993), pp. 75-93.

Rutgers seems therefore to be correct when he stresses how much, despite local differences, discoveries found in all parts of the ancient Mediterranean have in common¹¹.

The same is true in the cultural sphere. Syrian Jewish inscriptions, along with inscriptions in Palmyrene, and Christian texts such as the New Testament and Malalas, and Rabbinical sources, point in a double direction, toward acculturation and at the same time a traditional approach. Let us take the case of the names used by these Jews. (They appear on pp. 326-331, alphabetized in Greek and followed by the geographical place referred to and by the source). One hundred fifty names are attested, of which more than one hundred appear only in the Greek inscriptions. The names of these Jews are Greek, Hebrew, Semitic and Roman. In some of the families, preeminently Jewish names were used, so that we find up to four generations of Jewish names. At Palmyra, for example, we have a Simon ben Abba ben Ḥanina¹² and a Samuel ben Levi ben Jacob ben Samuel (no. L). Sometimes even Jews holding Greek and Roman names gave their children Jewish names—perhaps with the purpose of strengthening their ties with the Jewish tradition? Such are the cases of Aidesios from Antioch, who calls his son Isaac, and Klematios from Tafas, who calls his sons Jacob and Samuel. Other families, however, preferred to stick to the Greek tradition, while often preferring Greek names which had a parallel Jewish counterpart, such as Theodoros [= Nathanel, Mathaniah, or Nethanya], and Eusebius [= God-fearer], Paregorios [= Menaḥem], or names of historical figures known to have had pro-Jewish attitudes, such as that of Alexander. It is the same picture that emerges in the case of other Jewish centers, for example that of Alexandria¹³. In Syria, cases are also found of Jews holding Greek names giving their children special Greek names connected with the philosophical and mythical realm, such as Socrates, Urania, Kalliope and Ambrosia, names which were certainly not common in the broad population of Syria at the time. In conclusion, it appears that in Syria the Jewish population was culturally heterogeneous, which does not surprise us since the same happens in many, perhaps most Jewish communities of the Mediterranean.

All these conclusions, and more which will be drawn by others, are now possible thanks to the fact that these inscriptions dealing with Syrian Jews appear here together. This book represents therefore an extremely useful and valuable tool opening new paths for research, which comes to enrich our knowledge of Diaspora Judaism.

Miriam Ben Zeev

ALBERTO CAVAGLION, *Ebrei senza saperlo*, L'ancora del mediterraneo, Napoli 2002, pp.192, ISBN 88-8325-099-0, Euro 11,50.

Il libro inizia con una citazione di Eugenio Montale che evoca il suo «senso dell'arca più che del *home*, fatta di pochi affetti e ricordi» (p. 7). L'arca, capiamo, è quel rifugio contro le intemperie, che nasce dal saper combattere su due fronti una battaglia che, come scrive Leo Valiani «l'antifascismo democratico, dopo averla vinta nella resistenza, l'ha persa fin dal 1945, perché i suoi esponenti non hanno saputo lottare a lungo su due fronti. Alla fine devono piegarsi o ai comunisti o agli anticomunisti». Negli ultimi decenni altrettanto desolato è il panorama dell'ebraismo italiano che «avverte l'esigenza di ricominciare dall'inizio, di voltare pagina, di riprendere il cammino bruscamente interrotto dalle leggi razziali (...) ma difettano gli interlocutori, scarseggiano i luoghi dove operare, incombe la minaccia dell'integralismo religioso. Le comunità sono rette quasi ovunque

¹¹ L.V. RUTGERS, *The Hidden Heritage of Diaspora Judaism, Contributions to Biblical Exegesis and Theology*, Peeters, Leuven 1998², pp. 24-28.

¹² This appears in an inscription in Palmyrene quoted by Roth on p. 214, note 1.

¹³ See *CPJ*, I, p. 29.

da un'oligarchia rappresentativa e, quel che è peggio, poco disposta a mettersi in discussione».

Ed ecco l'autore lanciarsi in una carrellata, che ripercorre il cammino intrapreso dalla generazione uscita dal ghetto, una generazione che trova ancora suoi rappresentanti nel XX secolo con Arnaldo Momigliano e Giorgio Levi della Vida (morto nel 1967), «ebreo tra i modernisti» quest'ultimo, autore delle due voci «Arabi» e «Ebrei» sull'Enciclopedia Treccani. A parte alcune altre eccezioni, Cavaglion scrive che «gli ebrei italiani hanno fatto poco o nulla per rendere più comoda la loro condizione in una società dove il sottile antisemitismo non è affatto morto con Mussolini, ma risorge, oggi, più vivo che mai negli appelli di questo o quell'altro cardinale che invita gli italiani a conservare la loro *omogeneità culturale* – e a comportarsi di conseguenza» (p. 19).

Lo scrittore fa subito capire che il suo plauso va a quegli *ebrei modernizzanti* che furono ben presenti fino ai primi decenni del Novecento, mentre esprime riserve sui cosiddetti *ebrei laici*, appellativo che è evidentemente una semplificazione: «Fra i priori della realtà antitetica facevo per la prima volta la conoscenza degli *ebrei modernizzanti*, entità sconosciuta ai più, regolarmente surclassata dai petulanti, saccenti *ebrei laici* [...]. Gli ebrei laici sono una pura astrazione, un'invenzione giornalistica priva di storia e di tradizione. Non esistono ebrei laici, se non nel momento in cui firmano appelli sui quotidiani. Nel farsi gioco della loro tiepidezza, gli ortodossi hanno mille ragioni, che condivido, pur non essendo ortodosso» (p. 21).

Un caso a parte è quello di Aldo Zargani, che si autodefinisce *laico*, ma che, potenzialmente, secondo Cavaglion, sarebbe il valido erede di Primo Levi, «se si concentrasse sulle sue straordinarie doti di narratore, e non venisse continuamente distratto dalla politica e dalle sue tristi contingenze» (p. 67); il suo libro *Per violino solo* sarebbe «l'unico romanzo avvincente che l'ebraismo italiano abbia saputo produrre nel secondo dopoguerra» (p. 70). Di Zargani l'autore scrive anche che «non è un ebreo laico come crede di essere e come ama definirsi, pensando di nobilitare così le sue ascendenze. Non discende da nessuna famiglia che conti. I palati sopraffini con il naso all'insù, male digeriranno la sua livornesità un po' proletaria, guarderanno dall'alto in basso la sua *zucca barucca* della zia Rosetta» (p. 69). Dove si capisce che l'ebreo *laico* di Cavaglion non è altro che quel personaggio tanto impettito, quanto vacuo, che esibisce snobisticamente come uno stendardo la sua *judéité* (vocabolo francese inventato da Albert Memmi, ricalcato sul concetto di *négritude* di Leopold Sédar Senghor, per indicare la condizione dell'ebreo, indipendentemente da qualsiasi fede o ideale).

Il vocabolo *modernizzanti* fu a sua volta coniato da Arturo Carlo Jemolo e da Piero Sraffa, i quali «hanno spiegato con lucida chiarezza come la sconfitta dei modernizzanti sia determinata dalla legge sulle comunità del 1930», la quale, «rimasta in vigore fino al 1984, dimostra la continuità tra fascismo e società repubblicana» (p. 23). Se dopo il 1930 i modernizzanti non si sarebbero ripresi per quasi tre quarti di secolo, tuttavia «oggi, tra mille difficoltà, ci stanno riprovando» (p. 24). Compreso tra queste due frasi sta tutto il succo di un discorso che si presenta come un *pamphlet*, le cui parole sono spesso taglienti come coltelli. Tutta la parte centrale del libro si occupa della compromissione di buona parte dei notabili ebrei col regime fascista durante il ventennio: sembra di capire che si sia trattato da parte di questi ultimi di una doppia forma di adesione, cioè di un fascismo nazionale, al quale (più o meno sinceramente) si aderiva e di una forma di fascismo interno, che sarebbe speculare rispetto al primo.

Si inizia col Regio Decreto del 30 Ottobre 1930 sulla Comunità Israelitica, numero 1731, i cui principali articoli sarebbero stati scritti da mano ebraica. Con l'accettazione dell'art. 4 che recita «Appartengono di diritto alla Comunità tutti gli israeliti che hanno residenza nel territorio di esso», secondo Cavaglion, «non fu sentito come un problema della modernità e della democrazia il dato, emergente in tutte le nazioni libere, che esistessero potenzialità plurime *dentro* l'ebraismo, molte anime diverse, né si calcolò il dato antistorico implicito nel fissare l'appartenenza al luogo di residenza (...). Per rendere più coattivo il principio, il legislatore non dimentica di stabilire le conseguenze per chi intendeva allontanarsi, destinato a “perdere il diritto a prestazioni di atti rituali ed alla sepoltura nei cimiteri israeliti”» (pp. 107-108).

Un ulteriore limite alla libertà dell'ebreo è rappresentato dall'art. 5 del suddetto decreto,

secondo il quale «Cessa di far parte della Comunità chi (...) dichiara di non voler più essere considerato israelita agli effetti del presente decreto», un articolo che, trovando già nell'art. 4 una definizione dell'ebreo, equiparava ad un'abiura la separazione dalla Comunità stessa: questa, col suo impianto religioso, uniformemente ortodosso, rimaneva l'unica istituzione in seno alla quale uno poteva legittimamente chiamarsi ebreo.

Questa situazione era il frutto di due fattori: «il fascismo intendeva arruolare *tutti* gli ebrei, ponendoli dinanzi a una scelta giugulatoria: o dentro o fuori; gli ebrei, adattandovisi, definitivamente eliminavano ogni forma di democrazia interna, cancellavano ogni speranza di creare modelli comunitari alternativi» (p. 130). Quindi la classe dirigente ebraica si calava volentieri in questo obbligatorio stampo che tarpava le ali a chi non vedeva nell'unità sostanziale del popolo ebraico soltanto un'uniforme omogeneità imposta dall'alto, ma anche la possibilità di quella diversità che deriva dal rispetto della libertà individuale. Istruttive sono in proposito le parole indirizzate al ministro fascista Rocco da Mario Falco (che a nome delle Comunità ebraiche aveva partecipato alla redazione del decreto), il quale esaltava, nella sua lettera, «*la concezione fascista della religione e del sentimento religioso*», riprendendo e facendo sue le parole del ministro stesso il quale aveva affermato che «la religione ha un contenuto che trascende i limiti del patrimonio morale individuale per assurgere a interesse generale (...). È questo un fenomeno sociale della più alta importanza anche per il raggiungimento dei fini etici dello Stato» (p. 144).

Cavaglion deplora che dopo il 1945 la classe dirigente ebraica abbia lasciato le cose com'erano, rendendo così impossibile per l'ebraismo italiano l'approdo a quel pluralismo che è presente negli altri paesi del mondo civile. Quindi osserva che il problema si pone nuovamente nel Duemila con la nascita di movimenti che si richiamano a principi *liberal* o *conservative*: «Qualcosa sembra muoversi, e si guarda con simpatia a questi episodi, che sono comunque un segno di vitalità. In particolare guardando ai modernizzanti, il pensiero va con affetto e commozione ai loro derisi precursori, al cugino modernista di Jemolo [Felice Momigliano], agli amici italiani di Claudio Montefiore, di Martin Buber, di Leo Baeck, un profeta disarmato come Roberto Grego Assaggioli, guardati con mille sospetti già prima che il fascismo andasse al potere» (p. 132). E l'autore, soffermandosi sul fenomeno di punta di questi movimenti, scrive: «A Milano muove i primi passi un movimento animato da grandi entusiasmi, che ha come giusta finalità l'affiliazione all'Unione mondiale per l'ebraismo progressivo (...). Sono stati fatti passi ufficiali; in sedi ancora provvisorie si festeggiano le principali ricorrenze ebraiche secondo il rito riformato, grazie all'operosa collaborazione di rabbini londinesi che fanno la spola fra l'Inghilterra e Milano» (p. 133).

Posso aggiornare i dati forniti da Cavaglion che risalgono all'inizio dell'anno 2002, dando le seguenti informazioni (aggiornate al settembre 2002) sui traguardi già raggiunti dall'Associazione Ebraica Progressiva *Lev Chadash*: l'affiliazione alla *World Union of Progressive Judaism* è già realtà fin dalla primavera scorsa; grazie ai sacrifici dei suoi soci, e senza aver ricevuto fino ad ora nessun contributo esterno, *Lev Chadash* dispone ora di una sede fissa con la sua sinagoga; nel luglio 2002 un Tribunale rabbinico internazionale, trasferitosi a Milano per l'occasione, ha formalizzato la conversione di una ventina di proseliti che avevano seguito un apposito ciclo di studi diretto dal Prof. Bruno Di Porto, il quale è stato d'altronde insignito del titolo di *Lay Minister* (Ministro laico del culto), in virtù delle sue competenze; infine funzioni regolari vengono celebrate nella nuova sinagoga (con la partecipazione di un coro che si riunisce settimanalmente) sia in occasione delle feste, sia per lo *Šabbat*. Altre iniziative, in particolare di carattere culturale sono in cantiere e inizieranno entro Ottobre.

Lo scopo di *Lev Chadash*, secondo il parere dei suoi esponenti (cfr. in proposito Bruno Di Porto, *Problemi del pluralismo ebraico – L'ebraismo progressivo in Italia*, in *Il Tempo e l'Idea* 13-14 [luglio 2002], pp. 77-82) è, nel rispetto del pluralismo, di non infrangere se possibile la sostanziale unità dell'ebraismo in Italia, che trova la sua massima espressione nell'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane, la cui presidenza riscuote larghi consensi presso gli aderenti della nuova congregazione. Il problema passa attraverso un rinnovato *habitus* mentale delle singole Comunità. Si auspica che queste ultime, accanto all'ortodossia, abbiano la saggezza di prendere

atto della presenza in seno all'ebraismo italiano di forme *modernizzanti*, che hanno d'altronde alle spalle un'eredità di pensiero già largamente rappresentata nel nostro paese.

Il capitolo conclusivo del libro di Cavaglion dimostra, se fosse necessario, che egli ha un debole per i piccoli cenacoli, le *arche* come, riferendosi a Montale, egli li chiama: quelle arche in cui gli stretti vincoli che uniscono i vari membri del gruppo sono premessa di scambi creativi. Ma perché il cenacolo non si limiti ad esistere come struttura elitaria per pochi prescelti, dovrebbe aprirsi al mondo circostante esercitando su di esso un'influenza feconda. La morale del libro mi sembra che risieda nell'affermazione che l'ebraismo è un fatto vario e dinamico: che non è soltanto amministrazione di un patrimonio inerte, ma piuttosto un continuo riesame alla luce del tempo che scorre. Come suggerisce Bergson la memoria rappresenta un passato che non muore mai, ma che non è un ingrediente immobile: esso partecipa all'eterno movimento della storia, non sparisce quindi, ma si arricchisce o si emenda, presentando un volto sempre rinnovato. In sé l'ebraismo racchiude sempre l'antico sotto forma di nocciolo originario e inalienabile, illuminato però dalle luci di un mondo che cambia, un mondo che si vorrebbe orientato verso un necessario *Tiqqun 'Olam* (Rigenerazione del Mondo), che precorra i tempi messianici: questo, secondo me il significato dell'ebraismo modernizzante, cui allude Cavaglion.

Elia Boccara
via Cesariano, 13
I-20154 Milano
e-mail: eliaboc@tin.it

STEVEN NADLER, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, trad. ital. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2002, pp. 410, ISBN 88-06-15862-7, Euro 25,00.

Nel 1615 gli Stati Generali delle Province Unite (Paesi Bassi) autorizzarono ufficialmente gli ebrei presenti nel paese da circa un decennio a praticare la loro religione. Nel 1619, il Consiglio della città di Amsterdam pose tuttavia come condizione che gli ebrei osservassero una stretta ortodossia. Una quarantina di anni dopo, il 27 luglio 1656, veniva pronunciato contro Baruch Spinoza il più tremendo *herem* mai comminato dal *Ma'amad* (Consiglio) della comunità ebraica portoghese *Talmud Torah* di Amsterdam. Pare che il testo di questo *herem* ricalchi quello di un'analoga scomunica redatta a Venezia quarant'anni prima dal rabbino Leon Modena, trasmessa allora al giovane rabbino Saul Levi Mortera, che ritroviamo poi nelle vesti di rabbino capo ad Amsterdam. In realtà Spinoza era *de facto* già uscito dalla comunità, avendo maturato convinzioni che lo ponevano fuori da qualsiasi forma di ortodossia ebraica: non credeva né in un Dio creatore, né in una vita ultraterrena, né in qualsiasi sistema di ricompense e di punizioni che sanzionerebbero i comportamenti degli uomini. Inoltre, secondo lui, Mosè non poteva aver scritto tutto il Pentateuco e il Tanakh era opera umana. Non sembra comunque che il *herem*, che lo poneva al bando dell'intera Comunità e dei suoi stessi famigliari, abbia oltremodo turbato Spinoza: in realtà fu probabilmente per lui una liberazione.

Che il motivo principale che guidava i capi della comunità portoghese di Amsterdam fosse l'osservanza delle condizioni già poste dal Consiglio della città di Amsterdam è dubbio: dal 1653 Johan de Witt era *Grande Pensionario* d'Olanda ed era un difensore della tolleranza, anche se in modo non illimitato: era favorevole alla libertà di fede e alla libertà di filosofare, pur confermando la superiorità della Chiesa Riformata. Nadler dà una spiegazione più convincente dei motivi profondi che consigliavano la severità alla giovane comunità ebraica di Amsterdam, formata in massima parte da ex convertiti portoghesi (o spagnoli): «I capi della comunità ebraica dovettero impegnarsi a fondo per mantenere la coesione religiosa di una comunità di ebrei la cui fede e le cui pratiche erano ancora piuttosto instabili e spesso offuscate da credenze e pratiche eterodosse derivanti in parte dalle loro passate esperienze in seno al cattolicesimo iberico. (...) Una comunità del genere

doveva anche sentirsi particolarmente insicura circa il proprio giudaismo [...]» (p. 141).

I tempi non erano allora propizi per la libertà di pensiero: chi dava l'esempio di una notevole intransigenza erano d'altronde i calvinisti della Chiesa Riformata. Spinoza, in un tale clima culturale, potrebbe apparire un isolato, se non fosse cresciuto proprio in Olanda e non avesse raggiunto la piena maturità in un ventennio che fece di Amsterdam un centro di libera indagine filosofica e religiosa: quel ventennio, che si era aperto sotto il segno del pensiero di Cartesio, il quale, poco prima, proprio ad Amsterdam aveva pubblicato le sue opere principali. Il merito di Nadler sta proprio nell'aver evocato la profonda osmosi tra i vari fermenti che percorrevano gli ambienti intellettuali e religiosi nel XVII secolo. Senza di essi difficilmente il pensiero, del tutto originale, di Spinoza sarebbe sbocciato con altrettanta sicurezza.

Diamo prima uno sguardo dietro la facciata di rispettabilità e di compatta disciplina che offriva la comunità di Amsterdam. I conflitti non erano rari. Gli ex conversi, che potremmo chiamare *i nuovi ebrei*, si erano lasciati alle spalle nella penisola iberica famigliari ed amici che non erano riusciti a staccarsi come loro dalla *terra di schiavitù* per approdare in una *terra di libertà*. Il problema era di sapere se quei *nuovi cristiani* che non riuscivano a seguire i precetti ebraici, primo fra tutti quello della circoncisione, potevano sperare di avere un posto nel *mondo a venire*. Il dibattito, che ebbe forti accenti polemici, scoppiò nel 1636 all'interno della comunità *Beth Jacob* (solo nel 1638 le tre distinte comunità portoghesi vennero unificate). Il rabbino capo Mortera, nei suoi sermoni, minacciava il castigo eterno per questi marrani iberici, contestato d'altronde da un buon numero di giovani. Mortera, che proveniva da Venezia ed aveva origini ashkenazite, trovò il suo avversario in Rabbi Isaac Aboab de Fonseca, nato cattolico in Portogallo, il quale basandosi anche sulla *Qabbalah*, sosteneva tesi contrarie.

Il caso di Spinoza non era il primo del suo genere. Sedici anni prima Uriel da Costa si era ucciso sparandosi un colpo in testa, dopo aver subito l'umiliazione pubblica della ritrattazione di tesi *eretiche* e della somministrazione delle regolamentari trentanove frustate. Secondo una testimonianza del tempo i membri della comunità avrebbero anche calpestato il suo corpo disteso all'ingresso della sinagoga. Nello stesso periodo della scomunica di Spinoza altri due giovani, Juan de Prado e Daniel Ribera fecero scandalo (quest'ultimo, tra l'altro non avrebbe osservato la *kasherut* e avrebbe violato le norme dello *Šabbat*). Ribera risolse il problema lasciando l'Olanda per l'Inghilterra. Ma Prado, dopo un primo *herem*, fece pubblica ammenda, per poi venire definitivamente scomunicato una seconda volta: le tesi da lui sostenute erano in parte simili a quelle che avevano provocato la condanna di Spinoza.

I vari casi di condanne (ce ne furono altre) non erano probabilmente che la punta di un iceberg. È comprensibile che possibilmente si cercasse di non pubblicizzare i casi di deviazioni: trecento anni fa non vi era posto per più di un ebraismo, ed essendo ospiti in un paese cristiano non era proprio il caso di dare spettacolo con i propri dubbi e le proprie divisioni. La facciata era quindi quella di un'oligarchia, la quale conduceva con fermezza il proprio gregge: il clima era di una Restaurazione, la quale però difficilmente avrebbe potuto dissipare come d'incanto un doloroso passato, fatto anche di gravi interrogativi, di diffuso scetticismo e di assimilazione di modi di pensare estranei alla pura ortodossia ebraica. In una società in cui bisognava essere *qualcosa*, la sinagoga era stata per questi ebrei iberici un rifugio, la cura necessaria di quella impossibilità di essere dei veri cristiani, non solo per intima convinzione, ma anche per giudizio altrui: condannati a distanza di generazioni ad essere ancora chiamati *conversos* o *crisãos novos*, quando non rimaneva neanche il ricordo dell'antenato al quale, in Portogallo, il battesimo era stato imposto con la forza.

Se ci limitassimo a considerare il caso Spinoza delimitandone i contorni all'interno della comunità ebraica di Amsterdam commetteremmo un errore. Diversamente dai casi di Uriel da Costa e di Juan de Prado i quali, con tutte le loro convinzioni eterodosse, non immaginavano di poter vivere fuori dalla comunità, l'ottica di Spinoza era andata ben oltre e già verosimilmente spaziava in quel mondo esterno all'ebraismo dell'Amsterdam del XVII secolo, che brulicava di nuove idee spesso rivoluzionarie.

Grazie al suo successo, la Riforma protestante, nella sua forma calvinista, intollerante nelle intenzioni, aveva instaurato un suo predominio, ma non aveva potuto eliminare il dissenso e la discussione. Un grande cuneo in quelli che erano i capisaldi del calvinismo, cioè la dottrina della predestinazione e della grazia, era stato inserito da Arminio e dai *rimostranti*, i quali affermavano che ognuno, con le proprie azioni, può raggiungere la salvezza. Ciò che avevano in comune Spinoza e i *rimostranti* era la convinzione che non dovesse esserci confusione tra politica e religione, mentre i calvinisti pretendevano di esercitare un loro controllo sulla vita pubblica. L'Olanda aveva avuto in Oldenbarneveldt un *Grande Pensionario* arminiano, il quale nel 1619 era stato decapitato in seguito ad una reazione della Chiesa riformata, la quale aveva d'altronde espulso dal suo seno gli arminiani.

In questo frangente la prima autorità del paese, lo Stadholder, si era schierato apertamente a fianco della *vera religione*, cioè la Chiesa riformata. Nadler ricorda che: «I calvinisti speravano ancora uno Stato irregimentato sotto il profilo teologico (...). Ma la loro collera si riversava in particolare sugli ebrei. Costoro, *blasfemi contro Cristo*, si diceva, non dovrebbero essere liberi di praticare apertamente la loro religione in nessun luogo della Repubblica» (pp. 94-95). Ciò che non impedì l'Olanda di lasciare in pace gli ebrei: non sempre infatti l'ala estrema del calvinismo riusciva ad avere il controllo del potere, in particolare dopo l'ascesa di de Witt.

Dalla documentazione prodotta da Nadler risulta che Spinoza era tutt'altro che un uomo isolato come si è voluto far credere. Egli mantenne sempre intimi rapporti con persone di varie tendenze, alcune delle quali condividevano le sue convinzioni. Si presume che egli abbia partecipato alle riunioni periodiche (*collegi*) che tenevano vari gruppi religiosi in vena di contestazione, i cosiddetti *collegianti*, tra i quali si potevano distinguere *rimostranti*, mennoniti, sette riformate deluse e non dogmatiche, antitrinitari (sociniani), uniti tutti nel rifiuto della teologia ufficiale dei cosiddetti *predikanten*. Il sentimento comune era che la Chiesa riformata non era migliore della Chiesa cattolica e che il cristianesimo originario era anticonfessionale; si predicava l'amore per Dio e per il prossimo e, sul messaggio di Gesù, ognuno era libero di credere quel che voleva, mentre nessuno poteva essere perseguitato per la propria fede.

Del resto anche una persona come rabbi Mortera non viveva in una torre d'avorio ed era «favorevole a un dialogo teologico e a uno scambio intellettuale con i cristiani» (p. 103). Evidentemente la presenza tra i cristiani di Amsterdam di tendenze libertarie, non poteva che essere vista con interesse dall'ebraismo ufficiale, per motivi evidentemente diversi da quelli di Spinoza. Nel suo *Trattato sulla verità della Legge di Mosè* Mortera si rivolgeva ad alcuni battisti di tendenze antitrinitarie: egli affermava che questi *sociniani* possono essere considerati come degli autentici *noachidi*, avendo essi adottato i sette principi della Legge di Noè elencati dai rabbini.

Uno dei punti di partenza di Spinoza fu il pensiero di Cartesio, cui dedicò un suo lavoro. Ma, come è noto, egli superò il dualismo del filosofo francese, giungendo a una concezione immanentistica di Dio il quale sarebbe tutt'uno con la natura: una natura regolata da leggi ferree, che non lasciano quindi spazio per i miracoli. Né si può concepire una creazione dal nulla ad opera di un Dio trascendente. Anche se era attento al dibattito che si svolgeva tra i *collegianti*, Spinoza era andato molto più in là (come d'altronde alcuni suoi amici: ad esempio Adriaan Koerbagh, morto in carcere, e Lodewijk Meyer) collocandosi nell'ambito di un razionalismo estremo, il cui concetto di Dio infrangeva tutte le regole della tradizione giudeo-cristiana.

Non è questo il luogo per una dettagliata esposizione del pensiero filosofico di Spinoza. Dedicherò più spazio al suo pensiero politico, che egli espose nel *Trattato teologico-politico* e nel *Trattato politico*. Che Spinoza non si considerasse più ebreo è un luogo comune. Che cosa pensasse di se stesso Spinoza sembra evidente: egli era un libero cittadino olandese, il quale aveva come prima preoccupazione il bene del paese nel quale viveva. Volendo ci si potrebbe riferire a Geremia 29,7 («Cercate il bene della città dove io vi ho esiliati [...]; poiché dal bene di questa dipende il vostro bene»). Ma Geremia prediceva il ritorno degli esuli nella Terra Promessa, mentre Spinoza riteneva che questo desiderio fosse irrealizzabile. Benedetto aveva due conti da regolare: quello

nei confronti della sua comunità di origine e quello nei confronti della Chiesa dominante, che egli associava nella sua condanna, considerandole entrambe come due istituzioni religiose esclusive e totalitarie. Attraverso queste istituzioni, che conosceva da vicino, Spinoza si scagliava contro ogni forma di privilegio di una qualsiasi entità religiosa nei confronti dell'autorità politica.

Nel *Trattato teologico-politico* Spinoza vuole dimostrare che le Scritture sono la semplice testimonianza di un messaggio morale e cioè: «ama il tuo prossimo». Gli stessi profeti «non offrono una conoscenza privilegiata dei fenomeni intellettuali e spirituali» (p. 301). Evidentemente Spinoza allude all'ulteriore percorso della storia del pensiero e a quei notevoli sviluppi nei campi della conoscenza scientifica e filosofica, di cui egli, implicitamente, si considera il principale punto di arrivo. In quanto all'*elezione* degli ebrei egli la spiega come un fatto storico contingente, legato a una congiuntura favorevole, che ormai appartiene al passato. Per cui le stesse leggi rituali, istituite a suo tempo per motivi pratici perché il popolo rimanesse unito, hanno ormai perso ogni validità. La portata del discorso spinoziano, partendo dal caso dell'ebraismo, si allarga fino a comprendere tutte le religioni e tutti i loro rituali, i quali avrebbero come finalità di controllare la condotta dei singoli e mantenere in vita una certa società. Il discorso si fa generale, in particolare quando egli tratta della paternità e dell'interpretazione della Bibbia, argomenti che riguardano anche le varie fedi cristiane. Le tesi di Spinoza in proposito sono le più radicali. Mosè può aver scritto qualcosa, ma il Pentateuco nel suo insieme è stato redatto più tardi da altri, con un probabile ruolo centrale di Esdra. La Bibbia in sé è «una compilazione – e non è escluso che si tratti di una compilazione accidentale, corrotta e “mutila”» (p. 305). Per quanto Spinoza si presenti come un presursore del moderno metodo storico-critico egli non era tuttavia un innovatore in senso assoluto: egli conosceva le tesi di Ibn Ezra che nel XII secolo aveva già espresso il dubbio che Mosè avesse scritto tutto il Pentateuco, e quelle più recenti del calvinista francese Isaac La Peyrère e del capo dei quaccheri di Amsterdam Samuel Fisher, il quale «sosteneva che le scritture sono un documento storico, un testo cioè da mani umane, da non confondere con la Parola di Dio, che è invece storica e eterna» (p. 306).

È opportuno, a questo punto, fare un salto di qualche anno per ricordare che, al termine della sua esistenza, Spinoza aveva iniziato la stesura di una grammatica della lingua ebraica (la morte gli impedì di ultimare l'opera), considerando questo compito, come molto importante. La conoscenza dell'ebraico era, secondo lui, fondamentale per capire le Scritture, anche il Nuovo Testamento, che è pieno di ebraismi. Il compito che Spinoza si assegnava era anche di secolarizzare la lingua ebraica fornendo regole ed applicazioni pratiche: egli si rivolgeva a « quanti desiderano parlare l'ebraico e non solo recitarlo » (p. 356). Torneremo su questo argomento.

Dopo aver stigmatizzato il ruolo autoritario di qualsiasi religione che voglia presentarsi egemonicamente come religione di Stato, Spinoza si occupa delle varie forme di regimi politici, con l'occhio sempre attento alle vicende olandesi. Delle tre possibili forme di governo (monarchico, oligarchico e democratico), Spinoza preferisce quello democratico, nel quale il potere è, in realtà, nelle mani del popolo. Egli è inoltre favorevole a un forte decentramento di questo potere a favore delle singole città, mentre al governo confederale dovrebbero essere riservati gli affari esteri, e, in particolare, la conduzione delle guerre e la conclusione dei trattati di pace. Egli aveva in mente la situazione dell'Olanda nella quale il *partito* della Riforma calvinista appoggiava la presenza di un potere confederale forte dominato da un semi-monarca, lo Stadholder, carica d'altronde abolita dal 1650, dopo la morte di Guglielmo II di Orange, in un momento in cui gli arminiani erano saldamente al potere nella città di Amsterdam.

È evidente che l'oligarchia, che era allora la forma di governo dell'Olanda (e della stessa comunità ebraica di Amsterdam, come abbiamo visto), non era l'ideale di Spinoza. Egli tuttavia, con realismo, vedeva in questa conduzione della cosa pubblica ai tempi di de Witt il minor male possibile, quello peggiore essendo il ritorno al potere della dinastia di Orange, evento che si verificò nel 1672 (in occasione dell'invasione francese). Il ritorno dello Stadholder fu accompagnato da una sanguinosa reazione che condusse all'assassinio in carcere di Johan de Witt e del suo fratello Cornelius ad opera di una folla inferocita. Comunque, qualunque sia il regime politico, Spinoza

scrive che «Ciascuno è, per diritto imprescrittibile della natura, padrone dei suoi pensieri e ne segue che in un ordinamento politico non è mai possibile, se non con tentativi destinati a fallire miseramente, volere imporre a uomini di diverse, anzi contrarie opinioni, l'obbligo di parlare esclusivamente in conformità alle prescrizioni emanate dal sommo potere» (p. 314). Il messaggio di Spinoza è comunque un invito alla tolleranza e al rispetto di tutte le forme religiose che rispettino il contratto sociale.

Il *Trattato teologico-politico* fu pubblicato nel 1672 senza nome dell'autore e con falso nome dell'editore e del luogo di pubblicazione. Inoltre il libro fu stampato soltanto in latino. Le violente reazioni della Chiesa ufficiale scongiurarono Spinoza dal pubblicarne la traduzione olandese. Infatti, come scrive Nadler, «I *predikanten* avrebbero dovuto essere particolarmente ottusi per non afferrare che Spinoza parlava di loro quando descriveva i sacerdoti ebrei che avevano usurpato il potere dei legittimi governanti, volendo ottenere il titolo di re» (p. 313). I sinodi delle varie città presero posizione contro la circolazione del libro di Spinoza, chiedendone il sequestro: la strategia consisteva nel formulare un'accusa di *socinianesimo*. Nel 1671 la stessa corte di Olanda si pronunciò contro le «idee scandalose» e i «pensieri irreligiosi» espressi nell'opera. Ma gli Stati di Olanda non ne vietarono la distribuzione. De Witt era ancora il Grande Pensionario e garantiva un minimo di libertà di pensiero. Diversa sarebbe stata comunque la sorte del lavoro, e dello stesso Spinoza, se il libro fosse stato pubblicato in olandese (l'amico di Spinoza Adriaan Koerbagh era finito in carcere per avere osato pubblicare nella lingua del popolo un libro considerato «blasfemo»).

Nell'ultimo lavoro incompiuto, il *Trattato politico*, scritto dopo l'ascesa al potere di Guglielmo III di Orange, Spinoza dimostra di essere dotato di una buona dose di realismo: egli tiene conto delle passioni umane e dei diversi contesti storici, i quali non sempre permettono di decidere astrattamente sulla forma ideale di governo. Basandosi quindi sull'attualità politica, egli si sofferma sulla migliore forma di monarchia: essa comunque non può essere assoluta e deve essere fiancheggiata da un'assemblea rappresentativa forte, la quale dovrebbe proporre le leggi dello Stato. Il re non dovrebbe comunque governare contro i pareri indicati dall'assemblea. La costituzione aristocratica che egli disegna era effettivamente in vigore nella maggior parte dei Paesi Bassi. Anticipando *L'esprit des lois* di Montesquieu Spinoza afferma la necessità che il governo sia comunque suddiviso tra tre poteri indipendenti: potere legislativo, comitato esecutivo, corte giudiziaria. Là dove la «moltitudine» è priva di potere (come in Olanda) tuttavia la classe reggente (cioè i cittadini politicamente attivi) dovrebbe comprendere una proporzione di un membro ogni cinquanta cittadini. Confermando il suo ideale decentralizzatore, precisa anche che andrebbe modificata la rappresentatività delle varie città nell'organo confederale: non più un voto ogni città, ma un numero di voti proporzionale all'entità della popolazione.

Rimane da rispondere a un interrogativo: chi era in realtà Bento/Baruch/Benedictus Spinoza? Cioè: dato per scontato il suo volontario allontanamento dall'ebraismo del suo tempo, siamo così sicuri oggi che il suo rifiuto dell'identità ebraica non sia intimamente legato a un determinato contesto storico ormai tramontato? Su Spinoza intimo d'altronde permane il mistero. Sul suo rapporto con le donne non dubitiamo che fosse improntato a caratteri di gentilezza e cortesia come era il suo solito. Non si hanno però notizie di rapporti intimi di qualsiasi genere da parte di un uomo che d'altronde non si è mai sposato. Della sua simpatia giovanile per una ragazza si ha soltanto qualche vaga e incerta notizia. L'unico indizio è l'opinione espressa da Benedictus nel suo *Trattato politico* sulla necessaria esclusione delle donne dal governo, in quanto *per natura* inferiori, a parziale rettifica dei principi già enunciati sull'uguaglianza tra tutti gli esseri umani. Sulla sua *ebraicità* ci sarebbe invece molto da dire, al di là di quanto indicato da Nadler. «Ce qui fait le juif c'est les autres»: è la tesi, restrittiva ma non contestabile, di Jean-Paul Sartre. Ora, agli occhi dei non ebrei del suo tempo (lo dimostrano vari documenti), Spinoza rimaneva ebreo, un ebreo in rotta con la sinagoga, un ebreo *ateo*, ma pur sempre un ebreo (e allora non era un complimento).

Gravemente malato, dopo aver contestato il carattere sacro delle Scritture, eccolo che si mette a scrivere una grammatica ebraica, sia perché la Bibbia rimane un libro di primaria

importanza, sia perché desidera favorire la rinascita dell'ebraico parlato: che significato assegnare a quest'ultimo desiderio se non un'inconscia aspirazione, del tutto teorica, alla restaurazione di una patria ebraica, per lo meno linguistica, l'embrione dell'opera novecentesca di Achad Ha-Am (il principale artefice della nascita dell'ebraico moderno)? Ricordiamo d'altronde che la riutilizzazione dell'ebraico come lingua parlata veniva considerata come una dissacrazione della lingua stessa dai religiosi ashkenaziti. Fu un rabbino sefardita, Rabbi Jacob Boccara, fin dal X Congresso sionista, che difese l'ebraico come lingua veicolare del futuro stato ebraico contro lo *Yiddish* caldeggiato dagli stessi ashkenaziti.

Espulso con le più terribili maledizioni dalla comunità *Talmud Torah* di Amsterdam, Spinoza considerava ormai se stesso come un uomo che aveva superato il *particolarismo* ebraico: d'altronde egli continuava a ritenere di essere, in modo altrettanto particolare, un cittadino di Amsterdam e di quell'Olanda che, dopo il *herem*, e malgrado il carattere sovversivo delle sue tesi *nei confronti dello stesso cristianesimo ufficiale*, aveva evitato di prendere nei suoi confronti quei provvedimenti di espulsione dalla sua città o dal suo paese, come ci si sarebbe potuti attendere.

Spinoza fu quindi un olandese in anticipo sui tempi, persino nella *liberale* Olanda considerata allora come il rifugio di tutti i liberi pensatori. Psicologicamente si potrebbe dire che il suo atteggiamento di politologo estremamente avanzato lo avvicina a quegli ebrei assimilati che dall'Ottocento in poi, dopo la conquista dei diritti civili nei paesi dell'Europa occidentale, si dichiararono anzi tutto inglesi, francesi, tedeschi o italiani, relegando la loro *ebraicità* nell'ambito della cerchia strettamente privata e familiare, senza (o con pochi) appigli religiosi: tutto ciò sotto lo sguardo di un ebraismo in via di trasformazione (si pensi alla Riforma), oppure di un ebraismo ortodosso che, mettendosi al passo coi tempi, aveva abbandonato gli atteggiamenti inquisitori del passato. Se Spinoza, nel XVII secolo, non poté che sentirsi estraneo nei confronti dell'unica istituzione ebraica del tempo, la quale lo respingeva, da un secolo a questa parte, dal profondo della sua tomba, egli è andato guadagnandosi un suo posto al sole nell'ambito di un ebraismo pluralista, di cui alcuni settori almeno non si scandalizzano più per l'eterodossia del suo pensiero. Un Martin Buber condivideva con lui il rifiuto di ogni formalismo rituale, compresa l'osservanza dei precetti cerimoniali. L'adozione del metodo storico-critico nell'indagine riguardante non solo il Tanakh, ma anche la letteratura rabbinica (cfr. l'opera di Jacob Neusner) e l'affermazione che i libri sacri sono opera dell'uomo (qualunque sia poi il ruolo eventuale riservato all'intervento divino) sono patrimonio dell'ebraismo oggi maggioritario, che va dai *riformati* ai *conservative*, dagli *umanisti secolari* ai semplicemente laici senza etichetta.

Si potrebbe forse dire che Spinoza precorre il XX e il XXI secolo: alcune moderne tendenze, quella *ricostruzionista* di Mordechai Kaplan (che respinge il concetto di un Dio personale) ad esempio, hanno indubbiamente un debito nei suoi confronti. Gli ebrei umanisti, nel rintracciare le origini del loro pensiero si rifanno spesso all'esperienza marrana, allo stesso Spinoza, che ne fu lo sbocco estremo, e al quel rigoglio di nuove strade, imboccate all'ombra della restaurata ortodossia ebraica di Amsterdam: strade che solo Spinoza ebbe il coraggio (e la capacità!) di percorrere fino in fondo, lasciandosi alle spalle il suicidio di Uriel da Costa, la fuga di Daniel Ribera e il tentativo fallito di Juan de Prado di conciliare l'inconciliabile.

Ricordiamo che uno degli attuali alunni di Spinoza, Yirmiyahu Yovel (cfr. *Spinoza and Other Heretics*), personalità di primo piano dell'ebraismo laico umanistico, insegna attualmente filosofia all'Università ebraica di Gerusalemme. Mentre il sogno estremo di Spinoza di restaurare la lingua ebraica come lingua parlata è da un secolo una realtà. La situazione dello Stato d'Israele oggi, fa un po' pensare all'Olanda dei tempi di Spinoza: un paese percorso da innumerevoli fermenti culturali, alle prese con eterni problemi di difesa (si pensi all'Olanda che ebbe come nemici la Spagna, l'Inghilterra e la Francia) il quale attribuisce una posizione privilegiata a uno soltanto dei vari ebraismi, quello ortodosso, come l'Olanda favoriva la Chiesa riformata calvinista. Quale sarebbe oggi la posizione di uno Spinoza israeliano? Non vi sono molti dubbi.

NATHAN WATCHEL, *La Foi du Souvenir. Labyrinthes*, Editions du Seuil, Paris 2001, ISBN2-02-015964-03, pp. 501, euro 24,39.

Mi sento spesso chiedere perché si insista nel parlare di ebrei *portoghesi*, mentre in realtà la maggior parte di questi ebrei erano degli ebrei spagnoli, rifugiatisi in Portogallo per evitare la conversione dopo l'editto del 1492. Perché quindi introdurre questa drastica differenza? Il libro di Watchel offre più di una risposta a questa domanda. Scrive Watchel: «La différence essentielle par rapport au cas espagnol réside dans la dimension véritablement collective au Portugal, de la conversion: en 1497, c'est l'ensemble de la communauté juive qui, de force, reçoit le baptême et se trouve tout d'un coup composée de nouveaux-chrétiens (...). De la fin du XIVème siècle à la fin du XVème, coexistaient en Espagne des *conversos* de plus en plus nombreux et des Juifs qui restaient fidèles à leur foi (...). Au contraire, dans le cas portugais ce face à face n'a jamais existé, et comme c'est la communauté juive toute entière qui, dans le même temps subit la conversion, ses réseaux de solidarité et de sociabilité (avec ses notables, ses rabbins, ses savants) n'ont pas été soudainement démantelés: il leur suffit simplement de devenir clandestins» (pp. 17-18).

L'unione della Spagna col Portogallo nel 1580 favorisce l'emigrazione di ebrei portoghesi in Spagna e in tutte le colonie spagnole, quindi non solo in quelle portoghesi, ma la distinzione rimarrà sempre. I portoghesi, fuggendo l'Inquisizione, potranno raggiungere le «terre di libertà» dove è loro possibile fare apertamente ritorno alla religione dei padri (Amsterdam, Livorno, Venezia, Impero Ottomano ad es.) oppure seguire gli itinerari della colonizzazione portoghese o spagnola che si svolge in tre continenti: «Dispersion quasi planétaire, solidarités transcontinentales et transocéaniques: ces immenses réseaux qui relient des nouveaux-chrétiens de Lisbonne, d'Anvers, ou de Mexico, et des Juifs de Livourne, d'Amsterdam ou de Constantinople présentent un caractère remarquable et neuf en cette aube de la modernité, celui précisément d'unir des dizaines de milliers de personnes qui ne professent pas officiellement la même foi religieuse, et cependant partagent le sentiment d'appartenir à une même collectivité, désignée lapidairement par un mot: la *Nação*» (p. 26). La *Nazione* indica quindi una nuova entità di cittadini del mondo intero, comprendente sia gli ebrei dichiarati, sia i Nuovi Cristiani. Menasseh ben Israel, parlando di Antonio de Montesinos, così lo qualifica: «ebreo di religione e portoghese di nazione». La migliore illustrazione di questo concetto lo si trova negli statuti della *Santa Companhia de dotar orfans e donzelas pobres* creata ad Amsterdam nel 1615, la quale si proponeva di aiutare le ragazze povere «che risiedevano tra Saint-Jean-de-Luz e Danzica (...), in Francia, nelle Fiandre, in Inghilterra e in Germania [già il concetto di Europa!]»: esse però non potevano essere ashkenazite, mentre erano incluse le ragazze ufficialmente cristiane a condizione «che fossero validamente accertate la loro fede nell'unità del Signore del mondo e la loro conoscenza della sua Santissima Legge, indipendentemente dal fatto che i padri siano o no circumcisi, che essi vivano in seno al giudaismo o all'infuori di esso». È chiaro che, trattandosi di ebrei clandestini che vivevano in terre dove essi correvano quotidianamente il rischio di venire giudicati dai tribunali dell'Inquisizione «le devoir de mémoire, associé au sentiment ibérique de la fierté du sang et de l'origine, suppose que soit entretenu le souvenir des ancêtres qui ont inculqué cette vérité, et des martyrs qui ont témoigné pour elle: il se fonde, en définitive, sur la conscience d'une histoire collective et d'une communauté de destin».

Il libro di Watchel si propone di indagare su alcuni casi esemplari di vittime dei tribunali dell'Inquisizione, limitando la sua ricerca all'America latina. Ne deriva un quadro estremamente vario delle intime credenze di questi marrani, dominato comunque da ciò che Watchel stesso chiama «la foi du souvenir». Vedremo che, attraverso la loro singolare condizione, si faranno anche strada atteggiamenti che annunciano la modernità.

Apri la serie di ritratti il caso di Juan Vicente, nato nel 1559 a Campomayor (Portogallo), poi emigrato in America latina, viene arrestato nel 1601 per ordine del tribunale dell'Inquisizione di Lima: recidivo rischia il rogo, ma le lungaggini burocratiche faranno sì che solo nel 1612 venne riconciliato. Visse misero fino al terzo processo e finì sul rogo a Cartagena nel 1626 a 67 anni. Cosa

sappiamo di lui attraverso i documenti processuali? Non mangiava lardo, non andava a messa, era tornato alla legge di Mosè e aveva anche praticato alcuni digiuni. Egli ammise che se aveva rispettato lo Shabbat era soltanto «nel suo cuore»: in quel giorno non cambiava camicia, né si vestiva diversamente.

Francisco Maldonado de Silva è un personaggio di ben diverso spessore. Nato a Tucuman (Argentina) nel 1592 da padre nato a Lisbona, viene arrestato su ordine del tribunale di Lima. Egli è forse il più celebre dei martiri dell'Inquisizione. Finirà bruciato vivo nel 1639, rifiutando di abiurare (coloro che davano segno di pentimento all'ultimo momento venivano soltanto strangolati prima che i loro corpi venissero abbandonati alle fiamme). Chirurgo capo a Santiago del Cile, viene arrestato nel 1627 e trascorrerà 12 anni in carcere prima del supplizio. Maldonado è un uomo dalla solida cultura cattolica, ma è proprio partendo dallo *Scrutinium Scripturarum* del celebre convertito (convinto) Pablo de Santa Maria (già rabbino Shlomò Halevi) che egli paradossalmente torna al giudaismo. In carcere egli tiene testa fieramente agli inquisitori, adottando una tecnica di attacco, basata sulla sua approfondita conoscenza di Aristotele, della filosofia scolastica, di San Tommaso in particolare, e di Nicola di Lira (attraverso il quale egli scopre Maimonide e Rashì). Da autodidatta, contestando i dogmi cattolici egli giunge a un giudaismo razionalistico. Nei quaderni scritti in carcere egli scrive che «Dio avrebbe potuto e può fare parecchie cose che non ha fatto e che non farà mai, poiché egli non infrange ciò che egli ha costituito (...). Così non è valido l'argomento che vuol far credere che egli ha generato dalla propria essenza un figlio coeterno a lui e di uguale potenza (...): una tale generazione è impossibile ed implica una grandissima assurdità secondo la ragione naturale». Esistono quindi delle leggi dell'universo, ordinate da Dio, che non possono venire trasgredite. Maldonado continua a riempire quaderni interi e chiede spesso udienza per discutere con gli inquisitori e metterli in difficoltà. Ma fabbrica anche una corda con mezzi di fortuna per passare nelle celle vicine attraverso le finestre ed insegnare l'ebraismo agli altri detenuti. Attraverso la Bibbia egli ha d'altronde ricostruito da solo un ebraismo coerente. In definitiva egli afferma: «Se ci fosse stato in Dio una trinità di persone, Egli non l'avrebbe nascosto al suo popolo Israele, al quale ha comunicato i suoi segreti a mezzo di Mosè, il più grande dei profeti». Per cui «Dio è solo e unico». È quindi comprensibile che gli inquisitori non ebbero nessuna indulgenza nei suoi confronti, egli non fece nulla per ottenere il *perdono cristiano*.

Nello stesso autodafé di Lima del 1639 veniva mandato al rogo Manuel Bautista Perez, soprannominato *Gran Capitano* e considerato capo e guida spirituale dei giudaizzanti del Perù. Nato a Coimbra (Portogallo) e membro di una grande famiglia bancaria di Lisbona, giunge in Perù recando con sé un importante convoglio di schiavi della Guinea e vi rimane. Contrariamente a Maldonado egli è una di quelle figure doppie, dietro la cui apparenza non si sa mai dove si ferma la dottrina cattolica e dove inizia la fedeltà al passato ebraico. Ferdinando Montesinos, che ha descritto l'autodafé del 1639 così lo ricorda: «Esternamente, egli sembrava un gran cristiano, osservava le feste del Santo Sacramento, assisteva alla messa ed ai sermoni (...), si confessava e prendeva spesso la comunione (...) e, per l'educazione dei suoi figli impiegava dei preti come precettori (*ma era fedele alla sua nazione e voleva che essi fossero battezzati da portoghesi*); infine egli faceva tante opere di buon cristiano (...). Ma non riuscì ad ingannare il Sant'Uffizio dell'Inquisizione». Nulla è emerso dal processo circa il credo dell'imputato: soltanto conoscenze molto banali sull'ebraismo, e soprattutto semplici conversazioni *segrete* con amici portoghesi come lui. «En somme, le *Grand Capitaine* et ses amis parlent plus qu'ils ne pratiquent, et tout se passe pour eux comme si le rite principal consistait précisément en la parole, et dans le culte du souvenir» (p. 97). La tattica di Perez consiste nel negare tutti gli addebiti e nel convincere i suoi amici a ritrattare le loro *confessioni*: «L'orgueil du *Grand Capitaine* transparait, malgré sa splendeur déchue, jusque dans son attitude devant ses juges: s'ils s'adresse à eux avec la déférence due à leur qualité d'Inquisiteurs, c'est sans jamais se départir d'un ton d'assurance et de fermeté» (p. 97). Wachtel è quindi condotto a chiedersi se si tratti di un martire cristiano o di un martire ebreo e a questa domanda così risponde: «Peut-être l'un et l'autre, si l'on admet chez lui une dualité de croyances, ou plutôt une double sincérité

s'exprimant en des registres différents» (p. 101).

Con Leonor Nuñez, nata a Madrid da famiglia portoghese, incontriamo un personaggio classico dell'ebraismo marranico: quello della donna *rabbina*, la quale detiene gli arcani segreti della religione ancestrale, che li trasmette a tutta la famiglia e a una rete di persone collegate tra loro. Quasi tutta la sua famiglia, arrestata nel 1602, venne liberata nel 1605, grazie a un perdono del re. Via Bordeaux e Saint-Jean-de-Luz la famiglia emigrerà a Città del Messico: «au fil des migrations, des décès, des mariages, des naissances, des prisons et des bûchers, c'est en somme un même réseau familial, religieux, commercial, affectif qui, inlassablement (...) se reconstitue» (p. 115). Da segnalare il matrimonio della figlia Maria Gomez con Tomas Treviño de Sobremonte, il secondo personaggio importante della famiglia. Nel 1634 vengono arrestati numerosi membri della famiglia tra cui Leonor e Tomas: vengono riconciliati tra il 1634 e il 1635. Nelle varie deposizioni emergono aspetti strani sulle credenze del gruppo: Gesù non è il Messia, ma si crede nello Spirito Santo, per alcuni i morti soggiornano nei Campi Elisi fino all'arrivo del Messia, mentre altri credono nel Purgatorio. Leonor si occupa della preparazione dei defunti con arte particolare ed osserva per loro un digiuno di tre giorni. Le principali feste osservate sono lo *Šabbat*, i digiuni del *Kippur* e della Regina Ester, mentre *Pesah* non ha un ruolo importante. Si osservano le regole alimentari. Da segnalare che il *Dios* spagnolo (dall'aspetto plurale) viene abbreviato in *Dio*. I digiuni erano frequenti perché poco visibili. Spesso questi digiuni hanno una carica sensuale (ad esempio *digiunare insieme* tra amanti). Ma uno dei tratti più singolari ed insoliti della religiosità di Leonor consiste nell'aver autorizzato incontri amorosi illeciti delle figlie (sposate), pratica diffusa nell'ambiente e generalmente associata a digiuni. Ci si chiede l'origine di tali comportamenti. Tra l'altro, scrive Watcher, viene da pensare alle «pratiques de certains groupes juifs hérétiques, plus particulièrement ceux formés par les fidèles du mouvement messianique de Sabbatai Zevi» (p. 138). Secondo questi seguaci, trasgredendo le leggi della Torah del mondo inferiore (quello dell'esilio) si pensava di affrettare l'avvento della vera Torah. Ciò conduceva alla nozione paradossale della *redenzione attraverso il peccato*, secondo le ricostruzioni di Gershom Sholem. Da segnalare tra i *Dunmeh* di Salonico (i tardi seguaci di Sabbatai Zevi) il rito orgiastico dello *spegnimento delle luci* con successivo scambio di mogli. Un rito del genere viene raccontato da una delle parenti di Leonor, situandolo in Portogallo: «dopo aver terminato la lettura delle Legge (...) quelli della Nazione avevano come usanza – senza che fosse considerato un'offesa – di spegnere le luci, e ognuno si accomodava con la donna che egli voleva (...); prendevano piacere insieme e se ne andavano di là molto felici. Ciò non è né un peccato né una mancanza nei confronti di Dio (...)». Nelle carceri dell'Inquisizione i prigionieri venivano costantemente osservati a loro insaputa da spie che riportavano gesti e discorsi degli sventurati. Come in altri casi anche Leonor e la sua famiglia furono traditi anche dai loro discorsi privati, dai digiuni osservati e dai gesti rituali che compivano. Nel 1649 Leonor, le sue figlie, suo figlio e Tomas Treviño de Sobremonte furono mandati al rogo. Quest'ultimo all'ultimo momento gettò la maschera, rifiutando di baciare il crocefisso: fu bruciato vivo.

Francesco Botello era un nipote di Leonor Nuñez, giunto nel 1620 a Città del Messico. La sua storia presenta un notevole interesse a causa del suo matrimonio con Maria de Zarate, una Vecchia Cristiana appartenente ad un illustre famiglia cattolica di cui faceva parte l'arcivescovo di Toledo Juan Martinez Siliceo (il quale aveva fatto adottare dal suo capitolo gli statuti sulla *limpieza de sangre*). In cella dopo il suo primo arresto Botello incontra Salomon Machorro, nato ebreo a Livorno. Tra i due si svolgono discorsi compromettenti che le spie registreranno regolarmente. I discorsi di Botello presentano tratti originali, in particolare un certo relativismo religioso, che pone le proprie credenze in relazione con l'eredità ricevuta. Sui cristiani egli osserva che essi «adorano le loro cose come noi adoriamo le nostre» e auspica che «ognuno sia quello che è, (...) che ognuno osservi la fede che è sua». Modesto venditore ambulante, poi locandiere, Botello ha conoscenze ebraiche modeste, ma valorizza la nozione collettiva (*quelli della Nazione*) della sua identità, che comprende gli immigrati di origine portoghese. Una dichiarazione compromettente di Botello riguarda la sua lealtà nei confronti della monarchia portoghese restaurata recentemente:

«Il re di Spagna ha usurpato il regno del Portogallo, godendo di ciò che non era suo». Il primo processo si conclude nel 1649 con la condanna all'abiura *de vehementi*, a duecento frustate e a un soggiorno in una prigione penitenziaria. Ma nel 1656 seguirà una nuova denuncia non solo contro di lui ma anche a carico della moglie. Maria de Zarate viene accusata di adorare i personaggi di una tappezzeria nella quale sono raffigurati tra l'altro Davide, San Mosè e Salomone. Watchel osserva che «d'autres exemples, à la même époque, attestent la pratique dans les milieux nouveaux-chrétiens de Mexico, de certains rites en l'honneur de *Saint Moïse* (...). Cette image était sensée favoriser les accouchements» (p. 216). Botello, che nel frattempo sembra avesse perso la ragione fu mandato al rogo il 19 novembre 1659 e si lasciò bruciare vivo. Maria de Zarate, condannata all'abiura *de levi* fu reclusa per quattro anni in un ospedale perché vi facesse opere di bene, ma, scontata la sua pena, chiese ed ottenne di rimanere dove si trovava. Ciò che appare come estremamente moderno nel comportamento dei due coniugi di questo matrimonio misto è che dal loro caso con Watchel «on peut déduire que les deux époux n'ont pas manqué de débattre entre eux de leurs croyances respectives, et qu'ils se sont en quelque sorte mis d'accord sur un certain relativisme religieux: que chacun garde la foi de la communauté à laquelle il appartient», ponendoci anche questa domanda: «Cette tolérance réciproque, qui va chez Maria jusqu'à la défense du *libre arbitre* en matière religieuse, l'a-t-elle amenée à pratiquer certains rites judaïsants?» (p. 218-219).

Dopo l'autodafé del 1659 in Messico le reti marrane erano state smantellate. Quello di Fernando de Medina è quindi un caso isolato. Nato in Francia nella regione di Bayonne (zona in cui i nuovi cristiani giudaizzanti erano tollerati), in una famiglia portoghese; emigrò in Messico nel 1687 dove fu imprigionato nel 1691. Egli descrive la sua vita ebraica in Francia, ma poi ritratta. I guardiani lo vedono indossare una camicia pulita sopra tutti gli altri vestiti (a mo' di *tallit*): spiegò agli inquisitori che «facevano così coloro che osservavano la Legge di Mosè» e disse anche «che non sapeva in che cosa avesse commesso un delitto, che egli era ebreo, osservante della Legge di Mosè come suo padre e sua madre». Egli affermava però di non sapere se Dio esiste: secondo lui c'era soltanto il presente e non vi era peccato all'infuori del fare del male ad altrui. Fece altre dichiarazioni che dovettero scandalizzare gli inquisitori, come: «Non c'è Dio, nessuna divinità, né Trinità: gli dei sono uomini di carne come tutti gli altri, che mangiano e che bevono». Negando l'eternità dell'anima De Medina si inseriva in una corrente incredula secondo la quale «non c'è niente se non vivere e morire». La sua è un'identità ebraica (mescolata con uno scetticismo ateo), che si fonda sul culto della memoria e sulla fedeltà genealogica: siamo vicini alle tesi di Botello, ma, come scrive Watchel: «chez Ferdinando de Medina la conscience identitaire s'accompagne d'une prégnance encore plus forte de l'idée de *Nation*, tandis que s'estompent les pratiques rituelles (...). Dès lors que s'efface la croyance en Dieu, l'appartenance à la *Nation* se sécularise, et la foi se transforme en culte du souvenir (...)» (p. 247). De Medina sarà inviato al rogo il 14 giugno 1699.

Gli ultimi tre casi trattati da Watchel riguardano dei marrani arrestati in Brasile, paese che si presenta con una fisionomia diversa rispetto alle colonie spagnole. Negli anni 1630-'54 il Nord-Est del territorio fu infatti una colonia olandese, dove affluirono da Amsterdam degli ebrei portoghesi già tornati ufficialmente alla religione dei padri. A Recife fu creata in quel periodo la prima comunità ufficialmente ebraica d'America con la propria sinagoga. Contrariamente all'America ispanica che ebbe tre tribunali dell'Inquisizione, il Brasile ne fu privo: solo alla fine del XVII secolo, nella regione di Rio de Janeiro iniziarono le inchieste inquisitorie, però tutti i processi venivano celebrati a Lisbona. Mentre verso la metà del XVII secolo nell'America spagnola i processi a carico dei Nuovi Cristiani volgevano al termine in Brasile troviamo la maggior parte degli inquisiti nella prima metà del XVIII secolo, quindi con un secolo di ritardo.

Theresa Paes de Jesus, figlia di un nuovo cristiano e di una vecchia cristiana, arrestata nel 1718 a 54 anni, è una donna senza istruzione, dalla idee confuse dopo due secoli di conversione forzata. Sarebbe stata convinta dalla suocera a venerare due nuovi santi: Santa Esther e San Mosè. Non si è tuttavia separata da Cristo. Il suo si presenta come un marranesimo alla rovescia: è vissuta, dice, nella legge di Mosè «per la forma, senza crederci». Secondo Watchel «Thérèse

serait ainsi crypto-chrétienne dans un milieu judaïsant, de même qu'elle pouvait être crypto-juive dans la société globale» (p. 255). Nella sua mente si compie d'altronde l'identificazione tra Ester e la Madonna, tra Mosè e Dio, tra Gesù e Mosè, il quale quest'ultimo sarebbe il figlio della regina Ester. Assistiamo quindi a un'oscillazione tra due leggi, che conduce la donna a dividersi tra due sincerità: contemporaneamente crede e non crede. Aprendo una parentesi veniamo a sapere che correva voce che a Rio de Janeiro la confraternita di Nostra Signora d'Ajuda, i cui componenti erano nuovi cristiani, era segretamente dedicata alla regina Ester. Si capirà quindi la confusione mentale di una donna semplice come Theresa quando afferma: «Quando osservavo la legge di Mosè pensavo che la legge di Mosè e quella di Gesù fossero la stessa». D'altronde, essendo nuova cristiana solo per metà, detestava quella parte di *sangue impuro* (quello non ebraico portoghese) che scorreva nelle sue vene, al punto di non volerlo trasmettere ad altri bambini. Non ci stupiamo quindi nel sentire che la donna fu mandata al rogo il 16 giugno 1720.

I due casi seguenti, che ebbero anch'essi inizio a Rio de Janeiro, sono un esempio di processi dell'Inquisizione provocati da vendetta. La famiglia protagonista della vicenda aveva avuto già delle noie con l'Inquisizione e, dopo essere stata *ricongiunta*, si trasferì a Lisbona. Nella capitale portoghese la marrana Brites Coutinho viene corteggiata dal cattolico Luis Terra Soares: i due si amano, ma la donna non può dar seguito a questo suo sentimento per non correre il rischio d'introdurre nella cerchia cripto-ebraica cui appartiene un elemento estraneo. La vendetta di Luis provoca l'arresto nel 1726 di Brites e di alcuni suoi famigliari, tra cui il fratello della donna João Thomas de Castro, che finirà sul rogo il 16 ottobre 1729. Prima di morire pronunciò questa ultima preghiera: «Dio di Abramo, Dio d'Isacco, Dio di Giacobbe, Dio d'Israele, Adonai, Dio del mio soccorso, perdonami i miei peccati nell'ora della mia morte». A proposito di Brites che verrà *ricongiunta*, apprendiamo che, durante il processo, aveva fatto allusione, come Theresa Paes, alla purezza del sangue ebraico (il rovescio della *limpieza de sangre*, vanto dei vecchi cristiani) ed aveva affermato che «le dispiaceva di non essere per quattro quarti ebrea»: un'altra evidente deformazione, visto che il concetto di *frazioni* di sangue ebraico esula completamente dall'ebraismo: i convertiti, i figli di matrimonio misto, ad esempio sono considerati ebrei al cento per cento. D'altronde quello era un sentimento prettamente iberico, portato all'ennesima potenza dall'ebraismo portoghese: siamo qui nell'ambito dei quarti di nobiltà, una nobiltà che gli ebrei portoghesi, spesso blasonati, vantavano. Brites, *ricongiunta*, s'imbarcò per l'Inghilterra, dove professò liberamente l'ebraismo.

Undici anni dopo l'esecuzione di João Thomas de Castro, nel 1737 un altro membro della medesima famiglia, Antonio José da Silva (un personaggio diventato leggendario, consacrato dalla fama e dalla letteratura), venne arrestato nuovamente (nel 1726 era stato *ricongiunto*). Da Silva era un noto autore di teatro per marionette. Morirà sul rogo nel 1739. Una schiava della madre lo aveva denunciato in quanto il 5 ottobre 1737, l'esatto giorno del *Kippur* di quell'anno egli aveva osservato il digiuno: come ha fatto notare lo studioso francese I.S. Revah (che Watchel cita) «240 ans après la conversion forcée de 1497 (...), il y avait à Lisbonne des familles qui connaissaient suffisamment la signification religieuse des rites judaïques et parvenaient à obtenir des informations exactes sur les dates auxquelles on devait célébrer les plus importantes de ces dates» (p. 302). La condanna di da Silva si basa sull'osservanza di digiuni in carcere (di cui forse quello di *Kippur*), benché la sera, all'ora dell'Angelus, egli facesse il segno della croce e si inginocchiasse, però senza mai pregare. Rimangono dubbi sulla natura della sua fede ebraica: era autentica oppure si conformava a semplici usanze? Ci si rivolge al suo teatro per intuire i suoi pensieri nascosti, visto che le sue commedie rivelano parecchio sul problema dell'identità marrana. Nel suo *Anfitrione* notiamo che marionette identiche sostengono i ruoli dei veri e dei falsi Anfitrione e Saramago. In un episodio Saramago si lascia convincere dal suo doppio che egli non è se stesso. Scrive in proposito Watchel: «on ne peut manquer de poser, sur un autre plan, la question des incertitudes de l'identité et de l'altérité, et de l'altération de l'identité» (p. 314). Alludendo probabilmente alle vittime dell'Inquisizione, in modo non tanto velato, in un celebre monologo Anfitrione grida: «Se il fatto di non essere colpevole significa essere colpevole, allora sono colpevole». Scrive Watchel: «Mobilité,

jeux de masques, quiproquos, rebondissements, malentendus, substitutions d'identité: l'un des thèmes récurrents et centraux du théâtre d'Antonio José da Silva est bien celui de la Métamorphose (...). Les personnages changent d'apparence tout en restant eux-mêmes» (p. 316). Uno di questi personaggi afferma: «Poiché in questo tempo tutto è menzogna e tutto è verità».

Il libro si conlude con un Epilogo sul noto caso dei marrani portoghesi di Belmonte, la cui esistenza è nota dagli anni 1920. E prosegue informandoci sul caso molto meno noto, scoperto recentemente negli anni '80 e soprattutto '90, dei marrani del Nord-Est del Brasile. Questi erano rimasti ignorati perché erano sparpagliati ed isolati nelle *fazende* dell'interno del paese. Presso queste famiglie si sono mescolati in modo originale dimenticanza e memoria: spesso si è perso il significato di certe pratiche, le quali vengono tuttavia ugualmente trasmesse come usanze famigliari, ci si comporta così perché così si comportavano i genitori, i quali a loro volta tramandavano tradizioni ancestrali. Si vedono così delle famiglie cristiane che ancora ai nostri giorni osservano le regole alimentari ebraiche o accendono la candela del Venerdì. Nel contempo queste famiglie hanno mantenuto il culto delle genealogie e i loro matrimoni sono sempre endogami, di preferenza tra cugini. Negli ultimi decenni parecchie di queste persone hanno cercato lavoro nelle città della costa ed hanno così preso coscienza della loro identità e della corrispondenza tra le loro osservanze ed i precetti ebraici. Le reazioni sono state molteplici e differenziate. E numerosi problemi sono sorti. Questi ebrei marrani crearono successivamente a Natal nel 1994 un'Associazione Religiosa Marrana Israelita (ARMI) a livello locale, e nel 1995, l'Associazione Religiosa Sefardita Bnei Anussim. Durante un incontro a livello nazionale svoltosi nel 1997 la maggioranza optò per l'ebraismo ortodosso e alcuni volevano far venire da Israele il medesimo rabbino Joseph Sebag, il quale aveva formalmente convertito 200 marrani di Belmonte. Nacquero però dei dissensi e delle divisioni, per cui attualmente le scelte personali si distribuiscono su di un vasto ventaglio di opzioni.

L'autore, che si propone di portare avanti la sua ricerca, presenta intanto attraverso interviste effettuate negli anni 2000-2001, alcuni casi significativi. Ad esempio Isabel A. è stata felice di effettuare la conversione formale, scelta fatta anche dal marito. Paulo Valdares Ribeiro dos Santos, insegnante di storia non si è sposato perché la cugina a lui destinata ne ha sposato un altro. Egli insiste sul concetto di *sangue* e sulla tradizione dei matrimoni tra consanguinei, affermando: «Per il nostro sangue non siamo come gli altri, ci siamo noi [gli ebrei portoghesi], e ci sono loro. La nostra identità non è la religione, è il sangue. È un'usanza che risale ai tempi dell'Inquisizione. Il solo modo di mantenere il segreto era di sposarsi all'interno della famiglia». All'interno dell'identità ebraico-portoghese si è quindi fatta strada un'altra identità più ristretta: quella del *clan* famigliare allargato. Paulo Valdares Ribeiro racconta che alcuni membri della sua famiglia continuano a mantenere segretamente le vecchie usanze, altri si sono fatti protestanti, mentre lui è *profondamente religioso*, cerca di praticare, ma per il momento non aspira a *convertirsi*. Geraldo A., magistrato di rango elevato, si è invece convertito e occupa nella comunità ebraica ortodossa di Recife (che è ashkenazita) un ruolo prestigioso. Antonio M., persona di condizioni modeste ha rifiutato a lungo la conversione finché si è rassegnato a convertirsi nella comunità ebraica liberale di Belo Horizonte allo scopo di emigrare in Israele. Samuele L., impiegato di banca di 40 anni, come Antonio M., suo amico, ha accettato la conversione liberale a Belo Horizonte come ripiego perché «almeno il rabbino è sefardita e questo ce la rendeva accettabile». Egli si propone tuttavia di raggiungere appena possibile Israele dove cercherà di compiere *il ritorno* in una sinagoga ortodossa. Odemar Pinheiro Braga, funzionario di polizia, già presidente dell'Associazione Religiosa Bnei Anussim, è un uomo pieno di carisma che a tempo libero compone poesie su temi marranici. Egli fa parte dei grandi dissidenti che rifiutano la conversione. Egli afferma: «Non ci convertiamo, moriremo come siamo, nessuno ci cambierà. La conversione mai. Io sono quel che sono, io sono un ebreo marrano. Ma soltanto io sono marrano, i miei figli sono stati educati in modo interamente ebraico (...) Certe persone che desideravano unirsi a noi volevano partecipare allo *Šabbat* alla sinagoga e andare in chiesa la domenica. No, adesso bisogna dare un taglio, bisogna decidere, o rimanere nella chiesa, o rimanere nella sinagoga. Adesso la vita marrana, la vita doppia, è finito, il tempo del riscatto è venuto». Egli riconosce nel mondo ebraico la diversità delle opzioni e le rispetta, benché egli

preferisca l'ortodossia. Il rifiuto della *conversione* sembra essere per lui una questione d'orgoglio: sarebbe un'umiliazione dopo che per cinquecento anni l'identità ebraica è stata mantenuta segretamente dai suoi antenati. Una grande amarezza assale Odegar: l'antica sinagoga di Recife fondata nel 1636 dagli immigrati ebrei portoghesi di Amsterdam è stata trasformata in museo per turisti dalla comunità ashkenazita invece di restituirla ai sefarditi: «Essi non hanno voluto che io, Pinheiro, ritorni nella casa del mio antenato, Pinheiro». La vecchia ruggine non è del tutto scomparsa.

Elia Boccara

HENRI BRESC, *Arabi per lingua Ebrei per religione. L'evoluzione dell'ebraismo siciliano in ambiente latino dal XII al XV secolo*, trad. ital. di L. Sciascia, Mesogea, Messina 2001, pagg. 382, euro 23,80.

Superata la crisi dell'invasione normanna, gli ebrei non tardano a recuperare in Sicilia il tradizionale ruolo di mediatori tra le due sponde del Mediterraneo. All'interfaccia tra due mondi, essi godono del privilegio di esportare il grano e la seta siciliani verso l'Africa settentrionale musulmana, da dove importano in cambio schiavi, spezie e metalli preziosi. I più audaci praticano l'usura o investono capitali nelle spedizioni corsare in società con cristiani. Ma la maggioranza lavora quietamente nelle botteghe, sempre vicine agli assi commerciali, oggetti preziosissimi in corallo o argento, in cuoio o rame. Altri viaggiano per l'isola a dorso di mulo, riforniscono i mercati dell'entroterra di panni aragonesi o articoli alla moda, oppure vendemmiano le vigne per farne vino *kasher* o s'ingaggiano nelle lontane masserie per fabbricare il formaggio che la Sicilia esporta in grandi quantità. Altri infine, sotto l'egida di un potere ancora per poco illuminato, traducono dall'arabo trattati di medicina, di astronomia e di matematica o copiano testi religiosi e grammatiche. È questo il potenziale economico e intellettuale che fa degli ebrei siciliani il «tesoro della monarchia», secondo un'espressione coniata nel 1421.

Il libro, che esce in italiano a qualche mese di distanza dall'edizione francese dell'editore Bouchene (Paris 2000), rappresenta il punto d'arrivo di una ricerca trentennale condotta negli archivi storici siciliani dal suo autore, recentemente insignito della laurea honoris causa dall'Università di Palermo. Henri Bresc non è infatti nuovo negli studi sulla Sicilia medievale, cui ha fornito anzi contributi notevolissimi. Primo fra tutti *Un monde méditerranéen: économie et société en Sicile, 1300-1450*, due ponderosi volumi indispensabili per inquadrare nel suo giusto contesto storico ed economico il complesso fenomeno del giudaismo siciliano. La sua gestazione è stata dunque lunga e laboriosa. Concepito inizialmente come ausilio per gli studenti della Facoltà di architettura di Palermo, che nel 1992 stavano allestendo una mostra sulle Giudecche siciliane in collaborazione con l'Università di Gerusalemme, viene successivamente rielaborato e completato nell'ambito di un seminario congiunto di medievisti mediterranei e sociologi presso l'Università di Parigi X. E tutto ciò, la combinazione di diverse competenze e di diverse ottiche, si riflette nell'impostazione del libro, che esplora con sguardo acuto gli aspetti più disparati di un gruppo etnico e religioso assolutamente unico nel suo genere e privo di paralleli nel resto d'Italia: gli ebrei siciliani. Un gruppo che era giunto in Sicilia molto prima di altri gruppi etnici e che si ostinava a parlare il giudeo-arabo nella vita quotidiana (non l'arabo-ebraico, unica svista in una traduzione altrimenti impeccabile), come nota Abraham Abulafia in viaggio per l'isola nel XIII secolo, in un ambiente inizialmente grecofono e successivamente sempre più neolatino.

Queste premesse illustrano da sole il valore del libro per gli studi giudaici, benché l'autore si premuri di annotare sin dalla prima pagina che non si serve di una documentazione propriamente ebraica, come *responsa* o trattati talmudici, peraltro inesistenti in Sicilia, bensì di fonti notarili che abbracciano un arco di tempo dal 1290 al 1460. Le peculiarità del rito, il ruolo delle pie confraternite o la vita religiosa in genere, che i reperti archeologici e le fonti indirette ci lasciano immaginare ricche di tradizioni e fermenti, sono ricostruiti dunque solo attraverso l'eco che hanno lasciato negli atti giudiziari, allorché furono evocati nei rapporti con le autorità o i vicini cristiani.

Per contro, la cultura materiale degli ebrei medievali in Sicilia è illustrata fin nei più minuti ed intimi dettagli, sulla scorta di un numero notevolissimo di documenti, letti dall'A. con grande attenzione agli indizi rivelatori e ai significati reconditi.

I dodici capitoli del libro spaziano dal rito e dall'osservanza religiosa alla casa e alla famiglia, dai vestiti e dai segni d'identità alle occupazioni commerciali, artigianali e agricole, per finire con una disamina accurata e passionata della crisi che colpì il giudaismo siciliano negli ultimi vent'anni precedenti l'espulsione. Una crisi nota ai più attraverso la famosa lettera da Palermo di 'Ovadyah da Bertinoro, troppo spesso usata per dimostrare una presunta inferiorità degli ebrei siciliani rispetto ai «ben più ricchi e progrediti correligionari della Penisola». Merito non secondario del libro è anche quello di dimostrare in ogni pagina l'infondatezza di tale pregiudizio. Alla questione linguistica, vera *crux* per gli studiosi che intendono accostarsi agli ebrei di Sicilia, e dunque fonte di non pochi malintesi, l'A. dedica una sapiente analisi filologica. L'evoluzione diacronica del dialetto magrebino ereditato dal mondo della *Genizah* e il suo interagire con l'adstrato neolatino sono annotati sulla scorta dei più svariati documenti, alla luce dei quali un numero sorprendente di cognomi siciliani attuali rivelano la loro origine ebraica.

Dall'imponente bibliografia, dalle accurate tabelle statistiche e dal ricco apparato di note in appendice si inferisce che il libro rappresenta anche il primo tentativo in epoca contemporanea, cioè dopo il canonico Giovanni Di Giovanni, Leopold Zunz e Illuminato Peri, di scrivere una storia organica degli ebrei siciliani nel medioevo che non si limiti ai documenti pubblicati a fine '800 dai fratelli Lagumina. Per questa ragione risalta maggiormente l'assenza di un indice analitico che l'avrebbe reso ancora più prezioso. Altro pregio dell'opera è il distacco col quale lo storico osserva l'oggetto della sua ricerca, che si traduce in una trattazione rigorosa e fattuale, esente da facili nostalgie per ciò «che non è stato ma avrebbe potuto essere», di cui purtroppo risentono talvolta le pubblicazioni siciliane. A questo punto dispiace che egli non abbia potuto soffermarsi un po' di più sui monumenti descritti, in modo da evitare qualche scivolone archeologico: la pietra tombale di Mar Abraham del 1636 (pag. 151), custodita nel Seminario vescovile di Messina, proviene da Roma, dove fu acquistata negli anni '30 dal vescovo A. Paino, e non già da Messina, dove gli ebrei, espulsi nel 1492, non tornarono prima del 1860. Si rivela quindi inconsistente il discorso araldico di una certa aristocrazia ebraica. Gli stemmi scolpiti nei monumenti ebraici siciliani non sono altro, infatti, che le armi della corona spagnola, e la loro presenza in contesto ebraico serve a ricordare a tutti il legame particolare che unisce gli ebrei siciliani, *Servi Regiae Camarae*, alle autorità dello stato. Nel pozzo della chiesa della Magione sono raffigurate infine le armi di Aragona in Sicilia, pali catalani inquartati in croce di Sant'Andrea sulle aquile sveve, e non si tratta di una tomba ma della vera di un pozzo, molto verosimilmente dello stesso pozzo che 'Ovadyah da Bertinoro ammirò nel cortile della sinagoga di Palermo. Nella piletta sinagogale trasformata in fonte battesimale nella Madrice di Siculiana, gli stemmi raffigurati sono due: Aragona in Sicilia e Castiglia e León, che simboleggiano la nuova monarchia nata dal matrimonio di Isabella di Castiglia con Ferdinando d'Aragona. Un matrimonio in occasione del quale quattrocento giovani ebrei, bellissimi nei loro vestiti di seta preziosa, come scrive il cronista, sfilarono con canti e danze per le vie di Palermo, ignari del prezzo altissimo che da lì a poco gli sarebbe toccato pagare.

Con questo libro gli ebrei siciliani escono dal cono d'ombra dei secoli e dei luoghi comuni per recuperare a pieno titolo il ruolo di protagonisti di una nuova storia della Sicilia. A tal fine sarebbe lecito auspicare che, in un futuro non lontano, una riforma dei musei e delle soprintendenze regionali possa finalmente consentire agli archeologi ebraici di accedere ai rapporti e ai reperti di scavo per estendere la ricerca, con lo stesso rigore scientifico di Henri Bresc, all'insediamento e all'espansione nell'antichità di una delle prime diaspore del Mediterraneo e di una componente fondante della cultura siciliana.

Nicolò Bucaria
Arye-Maimon-Institut für Geschichte der Juden
Postfach 12, Universität,
D- 54286 Trier
e-mail: nbucaria@europarl.eu.int

JONATHAN KIRSCH, *I racconti proibiti della Bibbia*, trad. ital. di C. Béguin, Garzanti, Milano 2000 (Saggi Blu), pp. 410, Euro 20,14.

Continuando nell'interesse per la divulgazione biblica statunitense già manifestato con la traduzione di *Dio. Una biografia* di Jack Miles (1996), la casa editrice Garzanti presenta ora la traduzione di questa raccolta di saggi – pubblicata originariamente nel 1997 – di Jonathan Kirsch, editorialista del *Los Angeles Times*. Kirsch trae dai primi libri della Bibbia ebraica (quelli che compongono la cosiddetta opera *Genesi-Re*) le narrazioni più cariche di contenuti e implicazioni sessuali: Lot e le figlie, lo stupro di Dina, Tamar e Giuda, la circoncisione di Mosè, la figlia di Iefte, la concubina del levita di Efraim, Amnon e Tamar. Queste storie vengono ri-raccontate da Kirsch, come in un moderno *midraš* o «riscrittura della Bibbia», secondo un approccio che nello spirito è coerente con una tradizione ebraica già antica (che lo stesso Kirsch utilizza, per esempio, ricorrendo abbondantemente al *Libro delle antichità bibliche*, del I secolo e.v., nella riscrittura della storia della figlia di Iefte). Nella lettera, invece, il racconto è adeguato alle abitudini narrative postmoderne, talora con una disinvoltura che deve avere un po' disorientato il peraltro meritevole traduttore (come per esempio nella descrizione a luci rossastre degli amplessi di Giuda e Tamar, o nell'uso assai tranquillo di termini come «arrapato» o «sveltina», che una volta si sarebbero quanto meno messi tra virgolette). A queste riscritture fanno seguito capitoli di commento – uno per ciascun episodio – in cui si mettono in luce i meccanismi di censura che hanno accompagnato le redazioni antiche dei testi, e si presentano diverse interpretazioni possibili del senso originario degli episodi narrati. Concludono il libro due appendici manualistiche sulla storia del testo della Bibbia.

Le variazioni esegetiche di Kirsch sono sempre collocate entro un corretto e aggiornato quadro di riferimento storico-critico, secondo il quale le parti qui utilizzate della Bibbia ebraica sono un'antologia prodotta da redattori sacerdotali dopo l'Esilio babilonese. Anche i metodi e gli studiosi a cui Kirsch fa ricorso sono l'ultimo grido dell'ermeneutica anglosassone, soprattutto statunitense, con una particolare inclinazione (forse inevitabile, visto l'argomento) verso l'interpretazione femminista e i *gender studies*. Nel ri-raccontare queste storie bibliche, Kirsch pone in risalto l'uso del sesso in funzione strumentale, per istituire o legittimare rapporti di forza e di potere, su scala dapprima tribale e poi dinastica: storie di uomini che usano donne (come negli stupri perpetrati contro Dina, contro la concubina del levita e contro Tamar di Davide), ma anche storie di donne che usano uomini (come Tamar, che ottiene con l'inganno un figlio da Giuda per non finire relegata ai margini del clan), o anche storie di negazione del sesso (come Davide, che rifiuta di avere rapporti con Mikal per non dare discendenza al suocero Saul). Diversamente dalla tendenza che domina oggi, sembra che nel mondo biblico il sesso venisse vissuto e praticato come mezzo più che come fine. In questi termini, il libro di Kirsch esemplifica efficacemente la validità dei punti fondamentali che l'ermeneutica dei *gender studies* ha tratto dal Marcuse di *Eros e civiltà*, che a sua volta li aveva elaborati a partire dal retaggio freudiano del *Disagio della civiltà* e di *Al di là del principio di piacere*: anche nella costruzione di una civiltà antica, nel nostro caso quella ebraica di epoca biblica, un ruolo necessario era svolto dalla repressione o almeno dal condizionamento della libido. Colpisce, infatti, che nel libro di Kirsch non sia mai citato né utilizzato un testo come il *Cantico dei cantici*, vero e proprio poema del libero amore e del sesso come fine o come esperienza dell'amore (secondo l'importante lettura datane da G. Garbini, *Cantico dei cantici. Testo, traduzione, note e commento*, Paideia, Brescia 1993), in cui «la donna e l'uomo si rivolgono l'uno all'altra da uguali», e dunque il legame erotico non manifesta manipolazione o sfruttamento del *partner* (cfr. G. Dreifuss, *Maschio e femmina li creò. L'amore e i suoi simboli nelle scritture ebraiche. Una prospettiva junghiana*, a cura di M. Ventura, Giuntina, Firenze 1996, p. 95). Il lettore tenga dunque presente che le conclusioni ermeneutiche di Kirsch, per quanto condivisibili e in qualche caso probabilmente inevitabili, sono comunque parziali anche limitatamente al mondo biblico.

Nella traduzione italiana si è intrufolata qualche svista di *editing* (per esempio, nel riguardo Iefte diventa una «figura femminile»; alle pp. 57 e 96 n. *hurrians* è reso con «urriani» invece che

con «hurriti»; e a p. 248 il titolo dell'inno *Lekah dodi* è tradotto con «Vieni, o sposa» anziché con «Vieni, amico mio»), ma soprattutto sono stati mantenuti alcuni assunti interpretativi che gli studi biblici attuali vanno progressivamente limitando o relegando in soffitta, come quello secondo cui il canone ebraico delle Scritture venne chiuso tra il I e il II secolo e.v. nel cosiddetto (e in buona parte presunto) «sinodo di Yavneh» (pp. 251 e 341, malgrado l'osservazione di p. 345; sull'argomento si veda oggi J.P. Lewis, *Jamnia after Forty Years*, in «Hebrew Union College Annual» 70-71 [1999-2000], pp. 233-259). Il *midraš* viene definito (p. 13 n.) come «una raccolta separata di commenti ispirati alla Bibbia», mentre è un genere letterario interpretativo che non si esprime nella forma classica del commento. È infine incomprensibile che la traduzione dei Settanta sia definita come opera di «studiosi rabbinici» (p. 355).

Può darsi che *I racconti proibiti della Bibbia* non sia un monumento dell'esegesi biblica contemporanea; ma è certo un libro complessivamente aggiornato, di lettura sempre scorrevole e avvincente nonostante la mole non piccola, e quindi un esempio egregio di un genere ancora troppo poco presente nella nostra editoria e più in generale nel panorama culturale italiano: quello dell'esposizione colta e non meramente pastorale delle storie più scandalosamente moderne dell'Antico Testamento.

A p. 327 l'Autore spiega come la divergenza tra l'ebraismo postbiblico e il cristianesimo nell'interpretazione della figura del messia davidico «abbia causato odio, oppressione e sofferenze per più di due millenni, e ancora non se ne vede la fine». Voglio credere, o almeno sperare, che quest'ultima affermazione sia un po' troppo pessimistica, almeno per quanto riguarda i rapporti tra gli ebrei e i cristiani. Ma alla pagina successiva l'Autore auspica anche la realizzazione interconfessionale, o ancor meglio metaconfessionale («cristiani ebrei o mussulmani, agnostici o atei»), della profezia di un regno di pace universale contenuta in *Isaia* 11; e quanto a questo, oggi è difficile eccedere in pessimismo. Ancor più terribilmente attuale e condivisibile, quindi, mi sembra il messaggio centrale del libro, che l'Autore stesso riassume alle pp. 330-331: «Potremmo concludere, da una lettura aperta dei testi proibiti della Bibbia, che la verità fondamentale è che non esiste una verità fondamentale. Invece veniamo incoraggiati a unirici al resto dell'umanità nel tentativo irrequieto e interminabile di scoprire un qualche ordine morale nel caos dell'universo. La Bibbia stessa ci sfida a capire chi è Dio e che cosa vuole. Questa è la più perturbante di tutte le rivelazioni (...). La Bibbia offre molte visioni di Dio, molte spiegazioni della volontà di Dio (...), e la vera sfida è quella di riconoscere (...) quali offrono una promessa di pace in un mondo turbato e denso di pericoli».

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

ALDO MAGRIS, *La filosofia ellenistica. Scuole, dottrine e interazioni col mondo giudaico*, Morcelliana, Brescia 2001, pp. 124, ISBN 88-372-1853-2, Euro 10,33.

Frammentando la didattica in «moduli» di un numero predefinito di ore, la riforma universitaria spinge alla produzione di manuali sempre più *compact*, e va accolta con grato sollievo la capacità, propria di autori come Aldo Magris, di conseguire la necessaria concisione senza sacrificare oltre il tollerabile la complessità di certi argomenti. In questo intelligente *Que sais-je?* di centoventi pagine, l'Autore introduce il pensiero filosofico ellenistico con una breve contestualizzazione storica e una descrizione dell'ubicazione, delle strutture e dei metodi delle principali scuole fino alla fine del II secolo e.v. (l'Accademia platonica, il Peripato aristotelico, i cinici, i megarici, l'epicureismo e lo stoicismo). Segue la presentazione dei contenuti dottrinali, articolata per «aree tematiche» (tanto

per usare una delle parole d'ordine della nuova didattica in pillole): l'etica, la fisica, la logica, il problema del destino e del libero arbitrio, l'indagine sul divino. Di particolare interesse per gli ebraisti è il capitolo VIII su «La ricezione della filosofia greca nel mondo ebraico», in cui il confronto tra le radici bibliche e il nuovo modello culturale ellenistico viene messo in luce nei principali testi ebraici di Palestina e della diaspora nel periodo «intertestamentario» (come l'Autore accetta per comodità di chiamarlo, secondo una definizione non poi così «recente» come viene detto a p. 8, e storicamente inadeguata al punto che lo stesso Magris dichiara di estenderla solo «per ragioni espositive» a tutto il periodo tra il 300 a.e.v. e il 150 e.v. circa). Vengono così passati in rassegna *Giobbe*, il *Qohelet*, il *Siracide*, il *4 Maccabei*, la *Sapienza*, gli scritti di Aristobulo e di Filone e gli *Oracoli sibillini* (di cui va ricordato che solo i libri III, IV e V sono sicuramente ebraici). Particolarmente ricche di spunti sono le pagine conclusive, in cui l'Autore riconduce all'influsso dell'ellenismo gli interessi astrologici e angelologici presenti nei testi di Qumran (laddove spesso si preferisce ribadire le radici mesopotamiche e iraniche) e quelli per l'indagine naturalistica e per la concezione dell'immortalità dell'anima che caratterizzano i testi enochici (in particolare il *Libro dell'Astronomia*). A quest'ultimo riguardo va osservato che la dottrina dell'esistenza ultraterrena non «rimane ignota alla religione ebraica» del periodo del secondo Tempio (p. 93): è vero che essa è estranea ai testi biblici canonici e deuterocanonici come *Giobbe*, *Qohelet* e *Siracide* (p. 96), ma appare invece ben presente già negli strati più antichi del Pentateuco enochico (*Libro dei Vigilanti*), come l'Autore stesso ricorda a p. 105, pur accettando la datazione «bassa» di tali testi al III secolo a.C. Magris conclude la propria trattazione riconducendo in modo convincente la numerologia della più antica mistica ebraica (si pensi in particolare al *Sefer Yeşirah*, che pure l'Autore non menziona espressamente) alla dottrina degli *stoicheia*, gli elementi costitutivi della realtà, quale era osservata negli ambienti marginali del neopitagorismo. Il volume si chiude con un'equilibrata nota conclusiva, con una guida bibliografica (alla quale vale la pena di aggiungere i voll. III e IV degli *Apocrifi dell'Antico Testamento* diretti da P. Sacchi, Paideia, Brescia 1999-2000, dove sono tradotti e commentati alcuni dei testi utilizzati da Magris, tra cui gli *Oracoli sibillini* ebraici) e con un indice dei nomi (che nelle successive edizioni potrà essere utilmente affiancato da un altro delle numerose fonti antiche citate).

Due osservazioni relative a singoli punti del *côté* giudaistico dell'opera. Datare al 170 d.C. la «costituzione ufficiale del canone ebraico della Bibbia» (p. 13) significa considerare concluso per quella data un processo che era verosimilmente solo agli inizi e che comunque suscita tuttora molti più interrogativi che non risposte (cfr. per es. J. Maier, *Il giudaismo del secondo Tempio*, trad. ital. Paideia, Brescia 1991, pp. 19-36). Bisogna inoltre essere cauti nell'attribuire solo al fariseismo l'introduzione nella religiosità ebraica dell'idea di resurrezione (p. 97). Questa concezione compare già in opere di epoca maccabaico-asmonaica come *Daniele* e i *Giubilei* che non si possono ricondurre per intero al pensiero dei farisei solo in ragione di una corrispondenza su questo singolo punto dottrinale, per quanto importante (circa i *Giubilei*, dopo gli studi di M. Testuz e di J. VanderKam, si propende in genere per un'origine sacerdotale ed essenica).

Queste puntualizzazioni non intendono assolutamente sminuire il valore di un'opera alla quale, per l'equilibrio che la contraddistingue tra chiarezza e comodità della trattazione e originalità dell'impostazione e dei punti di vista, si deve augurare un meritato successo nella didattica universitaria così come presso tutto il pubblico colto.

Piero Capelli

PIETRO IOLY ZORATTINI, *Gli Ebrei a Udine tra Ottocento e Novecento*, Istituto Friulano per la Storia del Movimento di Liberazione, Udine 2002, pp. 179, ISBN 88-87388-06-7.

Negli ultimi anni è stata dedicata molta attenzione allo studio e alla divulgazione di tematiche riguardanti l'Ebraismo e la storia degli insediamenti ebraici nell'attuale Regione Friuli-Venezia Giulia, in particolare per il territorio *a parte imperii* cioè le vicende delle Comunità ebraiche di

Trieste e del Goriziano. Il riferimento è alle pubblicazioni più recenti a riguardo, come *Shalom Trieste, gli itinerari dell'ebraismo*, Stella Arti Grafiche F.V.G., Trieste 1998; Tullia Catalan, *La Comunità ebraica di Trieste (1781-1914)*, Lint, Trieste 2000; Lois Dubin, *The Port Jews of Habsburg Trieste. Absolutist Politics and Enlightenment Culture*, Stanford, Stanford University Press 1999 e, per la Comunità di Gorizia, Chiara Lesizza, *Vita e cultura ebraica nella Gorizia del Settecento*, Edizioni della Laguna, Monfalcone 1995 e Adonella Cedarmas, *La Comunità israelitica di Gorizia. 1900-1945*, Istituto Friulano per la Storia del Movimento di Liberazione, Udine 1999.

In misura minore è stata approfondita la storia degli ebrei nel contesto friulano-veneto e su questo fronte mancava sinora un'autentica prosecuzione dei precedenti studi sugli ebrei a Udine dalle prime presenze di ashkenaziti in età medievale alla persecuzione antisemita del Novecento e agli eventi successivi, come alcuni cospicui saggi di Pier Cesare Ioly Zorattini: *Gli Ebrei a Udine dal Trecento ai giorni nostri*: «Atti dell'Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Udine» 74 (1981), pp. 45-58; *I cimiteri ebraici di Udine*, «Memorie Storiche Forogiuliesi» 62 (1982), pp. 45-60; *Gli Ebrei a Chiavris: cinque secoli di storia*, «Memorie Storiche Forogiuliesi» 61 (1981), pp. 87-97 e di Luciana Morassi, *La condotta degli ebrei*, in *I Savorgnan e la patria del Friuli dal XIII al XVIII secolo*, Provincia di Udine, Udine 1984, pp. 239-254 e Olga Maria Maieron Lenisa, *L'insediamento ebraico di Chiavris*, in *Chiavris, una villa alle porte di Udine*, Arti Grafiche Friulane, Udine 1990, pp. 134-148.

Il presente studio di Pietro Ioly Zorattini, la prima monografia dedicata alla storia dell'insediamento ebraico di Udine, edito di recente come XXIII volume della collana «Studi e Documenti» dell'Istituto Friulano per la Storia del Movimento di Liberazione, giunge ora dunque a colmare una lacuna. Oltre a completare e a mettere in più vivida luce la presenza ebraica in Udine in età medievale e moderna, questa monografia propone al lettore per la prima volta nella sua completezza il tema dell'ebraismo udinese con particolare riguardo all'Ottocento, il secolo in cui nel capoluogo friulano si venne a poco a poco a ricostituire, dopo quasi tre secoli dall'espulsione del 1556, *annus terribilis* in cui gli ebrei furono accusati di aver introdotto la peste in città, un insediamento ebraico significativo, in quella «lunga stagione asburgica» – per citare l'Autore – che fece seguito alla «ventata napoleonica», entrambe rivolgimenti storici che consentirono di estendere anche alle terre friulane i principi e la normativa della prima emancipazione degli ebrei.

Le fonti hanno permesso all'autore di delineare un profilo e una storia di lunga durata della secolare presenza degli ebrei nel capoluogo friulano. La più antica attestazione a riguardo risale infatti alla fine del Duecento, mentre a un secolo di distanza, il 6 giugno 1387, veniva stipulata la prima Condotta feneratizia tra la Comunità locale e Moisé, banchiere di origine tedesca: la componente ashkenazita sarebbe stata poi prevalente nella storia dell'insediamento ebraico udinese.

La crociata antifeneratizia dei Minori Osservanti nel XV secolo e l'istituzione del Monte di Pietà nel 1496 non decretarono la fine dell'insediamento, ma posero le premesse per un progressivo deterioramento del clima cittadino nei suoi confronti, che si manifestò con diversi tentativi di cacciare gli ebrei o di relegarli in un ghetto, nella calle del Sale (il toponimo è ancora in uso), in analogia a quanto era stato fatto a Venezia. Il 10 dicembre 1543 il Consiglio ingiungeva agli ebrei udinesi di non uscire dalle proprie abitazioni in occasione delle processioni del Santissimo Sacramento, una disposizione che ci permette ora di conoscere l'ubicazione dei nuclei famigliari e dei singoli residenti in città che a quel tempo ammontavano a circa una cinquantina di persone. Dall'anonimato di questi prestatori e mercanti spicca il medico e diplomatico Salomon ben Natan Ashkenazi, figlio di Donato (Natan), nato a Udine verso il 1520 e morto a Costantinopoli verso il 1602, che svolse, tra l'altro, un ruolo di primaria importanza nelle trattative fra la Sublime Porta e la Repubblica di Venezia dopo la battaglia di Lepanto.

L'espulsione degli ebrei dalla città nel 1556 fu totale e definitiva. Infatti, se si eccettua qualche sporadica e temporanea presenza tra Sei e Settecento, si può sostenere che il bando fu rispettato alla lettera e durò fino alla caduta della Serenissima, anche se, paradossalmente, la famiglia dei Caprileis continuò ad operare per secoli a mezzo miglio di distanza, a Chiavris, la «villa de Caprileis» soggetta alla giurisdizione dei Savorgnan (oggi ormai inglobata nella parte Nord della città).

Con l'arrivo dei Francesi e la caduta di Venezia nel 1797, gli ebrei fecero ritorno a Udine. L'Ottocento asburgico vide così il ricostituirsi di un insediamento ebraico la cui presenza fino alla prima metà del Novecento costituisce l'argomento principale del volume che qui si presenta.

Il libro è scandito in dieci capitoli. Dopo la prefazione, redatta da chi scrive, vengono presentati quattro capitoli di storia della Comunità e della città: dai secoli della sottomissione al Patriarca di Aquileia e Concordia al dominio di Venezia, dalla ventata napoleonica alla lunga stagione asburgica e al Regno d'Italia, dal triste periodo delle leggi razziali e della deportazione sino alla faticosa ripresa nel Dopoguerra. I capitoli successivi illustrano poi con maggiore dovizia di particolari gli aspetti istituzionali della vita comunitaria e l'organizzazione liturgico-religiosa, gli aspetti socio-demografici e le vicende di alcuni personaggi di particolare rilievo.

La ricerca, condotta sulla base di una ricca documentazione, segue dunque le linee di sviluppo dell'insediamento dalla sua ricostituzione nel primo ventennio dell'Ottocento fino alla sua fusione nel 1931 con la Comunità Israelitica di Gorizia. Pietro Ioly Zorattini delinea la struttura dell'insediamento ebraico udinese, mai numericamente cospicuo – al suo apice demografico nel 1840 non superò le 112 unità, non costituì mai una vera e propria Comunità e mai ebbe un suo rabbino – tuttavia l'ortoprassi e le tradizioni ebraiche vi furono tenute vive grazie all'impegno di alcuni dei suoi membri, come Felice Cagli (1810-1878), un pio anconetano, padre di ben 11 figli, che fu il vero capo-culto del locale nucleo ebraico. Attivo negoziante e conciapelli, vissuto stabilmente in borgo Cussignacco – l'attuale via Grazzano – fino alla morte, che lo colse il 29 marzo 1878, Felice Cagli per oltre quarant'anni svolse funzioni di maestro di religione, di officiante nella piccola sinagoga di via Manin e di macellatore rituale.

Lo studio affronta diversi aspetti di carattere storico sociale sullo sfondo del Lombardo-Veneto prima e del Regno d'Italia poi. Pietro Ioly Zorattini sottolinea come molti ebrei residenti a Udine abbiano dato il loro entusiastico apporto alla causa del Risorgimento, vivace fu anche la partecipazione alla Massoneria. Tra i personaggi di spicco dell'ultimo Ottocento viene ricordato il barone Elio Morpurgo (1858-1944), illustre statista e sindaco della città tra il 1889 e il 1895. Il senatore Morpurgo fu la vittima più insigne della barbarie nazista. Arrestato nell'Ospedale civile di Udine il 26 marzo 1944 e da lì tradotto nella risiera di S. Sabba a Trieste, il 29 marzo venne deportato verso Auschwitz, una destinazione a cui non giunse mai, la salma fu scaricata dal treno in località rimasta sconosciuta prima del 4 aprile 1944. Il Comune di Udine ne ha onorato la memoria dedicandogli una strada nel centro della città.

La minuziosa ricostruzione della fisionomia dell'Ebraismo udinese di fine Ottocento è stata, in particolare, resa possibile all'autore dal reperimento e dallo studio del *Registro di Stato Civile degli Israeliti residenti in città nel 1894*, una fonte di primaria importanza per la storia dell'Ebraismo udinese perché, grazie alla dettagliata descrizione dei singoli nuclei famigliari e delle loro attività, ha consentito all'autore di precisare la fisionomia degli ebrei presenti in città alla fine del XIX secolo, dopo averla opportunamente integrata con dati documentari reperiti nell'Archivio di Stato di Udine e con quelli rinvenuti nell'Anagrafe del Comune di Udine. La documentazione notarile ha invece offerto un prezioso spaccato sulle fortune e sui gusti di un'agiata famiglia ebraica residente in città nella prima metà dell'Ottocento grazie al rinvenimento del testamento di Giuseppe Ventura, un documento che non costituisce solo l'attestazione delle vie di trasmissione di un patrimonio, ma è al contempo lo specchio della nuova identità borghese che andava definendosi nel mondo ebraico a seguito dell'emancipazione. L'autore mette in luce questa ed altre figure e famiglie, significativamente legate alla storia della città, in cui avevano trovato una perfetta ed equilibrata integrazione.

Un'Appendice in cui l'autore presenta ed elabora documenti che testimoniano diversi aspetti della vita degli ebrei udinesi, come le attività da loro svolte nell'Ottocento e nel Novecento, una statistica dell'andamento demografico, la trascrizione del testamento di Giuseppe Ventura del 1834 e dell'intero Registro di Stato Civile del 1894 e un'interessante serie fotografica che ci offre alcune significative immagini e caratterizzazioni d'epoca arricchiscono il volume, completato dall'elenco delle fonti e della bibliografia utilizzati e dagli indici di autori, nomi e luoghi.

Il volume di Ioly Zorattini non costituisce solo lo studio su una Comunità scomparsa ma può considerarsi anche l'omaggio discreto ad una realtà, quella appunto dell'insediamento ebraico udinese che, dopo aver offerto un rilevante contributo agli sviluppi di Udine nell'età contemporanea, non è scomparsa dall'orizzonte locale e, se pur in termini numericamente ridotti dopo la tragedia della *Sho'ah*, la faticosa ripresa e i mutamenti della seconda metà del Novecento, costituisce ancora una presenza significativa nella vita civile della città.

Maddalena Del Bianco
via Magenta 1/2,
I-33100 Udine
e-mail: maddalena.delbianco@dssd.uniud.it

LUCA VENTURA, *Ebrei con il duce. "La nostra bandiera" (1934-1938)*, prefazione di Fabio Levi, Silvio Zamorani editore, Torino 2002, ISBN 88-7158-119-9, pp. 132, Euro 15.

L'opera di Luca Ventura, frutto ultimo di una recente tesi di laurea, è un atto di coraggio, come dichiara Fabio Levi nella prefazione; infatti affrontare l'argomento dei fascisti ebrei deve fare i conti con ritrosie ideologiche e luoghi comuni accumulati nel tempo. Prendendo le mosse dallo studio dettagliato del periodico torinese «La nostra bandiera», nel volume si sviluppa il percorso storico interno dello stesso giornale e delle vicende del fascismo italiano, accennando alla cornice storica, fondamentalmente europea, degli anni 1934-1938. Lo studio, articolato in sette capitoli, mette in luce le motivazioni che portarono alla costituzione del periodico e il suo successivo sviluppo fino alla definitiva chiusura.

Nell'introduzione e nel primo capitolo l'A. passa in rassegna la difesa che «La nostra bandiera» fece del ruolo degli ebrei nella causa fascista, cercando di mettere in chiaro come la linea del giornale partisse da una rivendicazione del dovuto riconoscimento dei meriti, nonché da una difesa di fronte alle accuse che dal 1933 furono scagliate contro gli ebrei da una parte della stampa fascista, accuse che avrebbero guadagnato successivamente ampi consensi e che portarono alle leggi razziali del 1938. Contemporaneamente si cerca di distinguere le vicende del periodico ebraico torinese da quelle di chi fu un suo animatore e fondatore, Ettore Ovazza, la cui controversa figura spesso è servita a confondere e falsare, quando non a nascondere direttamente, la storia di un giornale che non fu «suo», come parte della critica ha sostenuto in questi anni.

Nei restanti capitoli si seguono le fasi della storia del periodico. Il proposito iniziale dei fondatori del giornale è la piena fascistizzazione delle comunità italiane e la lotta ai gruppi sionisti, primo obiettivo degli attacchi di certa stampa fascista. Di conseguenza si prosegue nella difesa del ruolo patriottico e fascista degli ebrei italiani, mentre si propongono riforme culturali di vita sociale all'interno della comunità. È interessante l'analisi dell'A. che riesce a mostrare con chiarezza come tali tentativi di fascistizzazione fossero ben accolti da numerosi membri delle comunità, primi fra tutti molti rabbini, e come in questo tentativo si facesse leva su tradizioni culturali ebraiche (pp. 33, 37 e 38). La crescente pressione razzista e filonazista, articolata in una serie altalenante di campagne a mezzo stampa tra il 1934 e il 1938 sia su giornali di partito sia su quelli a diffusione nazionale, portò il giornale a impegnarsi in un triplice compito: 1. insistere sulla piena fascistizzazione delle comunità, condotta ad esempio con la lotta per l'egemonia all'interno dell'Unione, che doveva comportare la completa sottomissione all'Italia fascista e che, come si desume dalle notizie contenute nel libro, non interessò mai veramente al Regime (p. 131), nonostante l'obiettivo finale fosse stato pressoché raggiunto (p. 129); 2. la confutazione degli attacchi antisio-nisti rivolti alla totalità degli ebrei, che si intuiva potessero nascondere il germe di un più ampio attacco futuro. Infatti l'allargamento progressivo e, potremmo dire, concentrico degli attacchi, dall'antisionismo all'antisemitismo, coincide, come mostra l'A., con una politica formalmente altalenante nei propositi, quanto carente di ogni concreta azione mirante a risolvere il conflitto

che si andava creando intorno alla posizione degli «italiani di religione ebraica»; 3. informare degli avvenimenti che investivano gli ebrei all'estero, specie quelli riguardanti gli ebrei in Germania, ma non solo.

Si delinea così un percorso giornalistico, politico e ideale che progressivamente slittò verso la delusione e la consapevolezza di aver intrapreso un progetto impossibile, di essere stato sempre un fenomeno lasciato libero ma pronto ad essere sacrificato al momento opportuno persino nelle intenzioni del Duce, osannato difensore della causa ebraica nella mente degli Ovazza, dei Liuzzi e dei Foà. Tuttavia questa consapevolezza non mutò l'animo del giornale torinese, che inseguì la sua insensata fascistizzazione dell'Unione come dimostrazione di attaccamento a un regime quando forse, come osserva l'A., sarebbe stato più utile cercare un fronte comune all'interno della medesima unione.

Per l'argomento trattato, il libro risulta di agevole lettura, ben circostanziato e documentato, scritto con perizia e stile, benché si senta la mancanza della bibliografia e di un sistema di note più articolato. Meritava una menzione il recente volume di Michele Sarfatti, *Gli Ebrei nell'Italia fascista. Vicende, identità, persecuzione*, Biblioteca di cultura storica n. 226, Einaudi, Torino 2000 (si veda la recensione di Mauro Perani in «Materia Giudaica» VI/A (2001), pp. 326-327). Risulta discutibile l'idea che la quasi totalità degli ebrei fosse cosciente della situazione presente e avveduta su quanto riservava l'avvenire; lo stesso A. ricorre più volte a frasi del tipo «a leggere bene», «un'attenta rilettura», indicative della non immediatezza dell'acquisizione dei dati che emergono negli stralci di notizia e nei commenti dello stesso periodico. Risulta altrettanto chiaro che l'adesione degli ebrei italiani al fascismo non fu dissimile da quella del resto dei loro concittadini: adesione all'ideale fascista e ricerca di protezione di fronte al timore di ritorsioni, si confondono con le motivazioni personali che stanno dietro le cifre. L'uso di cifre non sempre esatte (nello studio sopra citato, Sarfatti, p. 133, afferma che nel 1938 il 27 per cento degli ebrei ultraventunenni aveva la tessera PNF; nel libro di Ventura si dice «un ebreo adulto su tre ... praticamente la totalità», con una indebita generalizzazione), accanto alla mancanza di bibliografia, al sistema di redigere le note e alla parzialità dell'argomento, che porta a trascurare una contestualizzazione più esauriente, sono aspetti del volume che ne mostrano anche i limiti. Soltanto col senno di poi ci è concesso di meravigliarci della passività e dell'acquiescenza di una parte considerevole di ebrei simpatizzanti per il fascismo, idea che aleggia nel libro; ma basta ricordare le pagine di Primo Levi per capire quanto lontane fossero le loro menti (e non solo le loro) dai tragici fatti poi avvenuti.

Aaron Quincoes Loren,
via Generale Cantore 83,
I-10050 Chiusa S. Michele (TO)
e-mail: aharon_quincoes@hotmail.com

VINCENZO GIURA, *La Comunità Israelitica di Napoli (1863-1945)*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002 (Le memorie dei tempi, 4), pp. 106, ISBN 88-495-03-60-1, Euro 12,39.

Allontanati dal Vicereame spagnolo di Napoli nel 1520/1541, brevemente riammessi nel Settecento e rientrati quasi furtivamente nell'ormai Regno delle Due Sicilie durante il decennio francese (1806-1815), gli ebrei ritrovano piena cittadinanza nella capitale meridionale sotto l'egida di Karl Mayer Rothschild, il quale vi fonda nel 1832 una filiale della famosa banca di famiglia. Dapprima stretti nell'orbita del banchiere e delle sue necessità domestiche, quindi sempre più indipendenti e accreditati di diritti civili e politici, gli ebrei stabilitesi a Napoli quasi da ogni dove, nel 1863 si trovano in condizione di ergersi a nuova Comunità, dotandosi delle prime infrastrutture stabili – sede, sinagoga, cimitero, e in seguito anche di un piccolo ospedale.

Lo studio di Giura – professore ordinario di Storia economica presso l'Università «Federico II» di Napoli, e già autore di basilari ricerche sulla riammissione degli ebrei a Napoli nel Settecento –

ripercorre, sulla falsariga dei documenti conservati nell'archivio storico della Comunità, il periodo formativo della ricomposizione comunitaria riscoprendone, anno dopo anno, il cammino non sempre agevole, specialmente dopo la morte dell'ultimo rappresentante del ramo Rothschild di Napoli, Adolf Karl, nel 1900. Riaffiorano quindi i nomi dei rabbini, alcuni dei quali illustri; i problemi legati al culto, all'istruzione, agli spazi.

Il volume illumina un capitolo ancora poco noto della storia ebraica italiana, soffermandosi, nell'ultima parte, sugli esiti delle leggi razziali, fino alle deportazioni del 1943. Un bel pezzo di memoria ritrovata, reso possibile dall'apertura degli archivi comunitari (nel frattempo riordinati a cura della locale Soprintendenza Archivistica) e cui si spera possano far seguito, per effetto di analoga lungimiranza, altre indagini e ulteriori (ri)scoperte.

Giancarlo Lacerenza
Dipartimento di Studi Asiatici
Istituto Universitario Orientale
piazza San Domenico Maggiore 12
I-80134 Napoli
e-mail: glacerenza@iuo.it

CESARE COLAFEMMINA, *Ebrei e cristiani in Puglia e altrove. Vicende e problemi*, Messaggi, Cassano Murge 2001 (Saggistica, 7), pp. 216, Euro 16.

Recuperati da quotidiani e periodici spesso di difficile reperibilità, giunge benvenuta questa ristampa di articoli e contributi d'occasione del noto esperto di storia e documenti dell'ebraismo dell'Italia meridionale, apparsi fra il 1985 e il 1998 e di cui altrimenti si sarebbe forse persa memoria. Un vero peccato, perché fra questi quarantasei spesso brevissimi scritti (di cui i primi trenta dedicati a ebrei ed ebraismo, ma spesso d'interesse ebraistico anche i successivi), si trovano a volte discussi temi e documenti non trattati altrove, o ripresi con più leggerezza.

Chi non avesse familiarità con quella complessa «civiltà scomparsa» – secondo una definizione di Corrado Vivanti – che fu l'ebraismo dell'Italia meridionale peninsulare fra il medioevo e la prima età moderna, troverà qui esposti in rapida e (volutamente) asistematica sequenza un rilevante spettro di testimonianze: epigrafiche, documentarie, letterarie, non di rado accompagnate da immagini e attraverso punteggiate da appassionanti scoperte (mi limito a segnalare *Su una pietra di Lavello per la prima volta il Talmud Babilonese in Occidente*, pp. 73-76; o *La sinagoga rinascimentale di Lecce: una scoperta*, pp. 111-114). Alcuni contributi, come gli studi sulle iscrizioni runiche del Gargano, rivelano lati meno noti della poliedrica attività dell'autore. Altri, più legati all'attualità e all'esperienza personale, ne attestano l'impegno e il vigile richiamo critico contro le temporanee eclissi della ragione.

Giancarlo Lacerenza

GIOVANNA ROSSELLA SCHIRONE, *Giudei e giudaismo in Terra d'Otranto*, Messaggi, Cassano Murge 2001 (Iudaica / Mirti, 1), pp. 130, Euro 10,33.

Non è ancora lo studio approfondito e d'insieme che il territorio preso in esame probabilmente richiederebbe, ma questo libro ne costituisce senza dubbio un'utile, e comunque indicativa, anticipazione. Preceduto da un'ampia bibliografia (pp. 13-22, due delle quali occupate da titoli di Cesare Colafemmina), il volume è articolato in cinque capitoli, così articolati: I, *Gli ebrei in Terra d'Otranto fra antichità e alto medioevo* (pp. 23-39), prevalentemente con presentazione di materiali epigrafici; II, *La cultura ebraica in Terra d'Otranto nell'alto medioevo* (pp. 41-60), dedicato all'ambiente descritto nel *Sefer yuḥasin*, tramite un veloce *excursus* sulla locale produzione poetica dei secoli IX-X (Šefatyah ben 'Amittay, 'Amittay ben Šefatyah, Meiuḥas e Šabbetay da Otranto) e

scientifica (Šabbetay Donnolo). Del cap. III, *Dai Normanni agli Angioini* (pp. 61-80), è d'interesse la sezione su «Gli ebrei nell'iconografia cristiana in epoca angioina», con belle tavole a colori (e didascalie purtroppo fuori posto, ma con *errata corrige* a parte). Seguono i capp. IV, *Il periodo aragonese* (pp. 81-97), con indicazione dei manoscritti copiati in vari centri nello stesso periodo; V, *Il Vicereame spagnolo* (pp. 99-109).

Il contributo più utile e originale del volume è senza dubbio nelle pagine (72-80 e 117-130) relative alla presenza, nell'arte e in vari tipi di tradizioni locali, di elementi tratti o ispirati dal plurisecolare contatto della cultura locale con quella ebraica. Un percorso di ricerca interessante, certamente da sviluppare.

Giancarlo Lacerenza

NUNZIO BOMBACI, *Ebraismo e cristianesimo a confronto nel pensiero di Martin Buber*, prefazione di Paola Ricci Sindoni, Libreria Dante & Descartes, Napoli 2001, pp. 213, ISBN 88-88142-07-X, Euro 15,49.

Se si eccettua il cap. I, con un'introduttiva esposizione dell'«orizzonte filosofico» dell'opera di Martin Buber, questo studio – rielaborazione di una tesi di laurea – costituisce un commento/analisi del saggio *Due tipi di fede* (*Zwei Glaubensweisen*, 1950; anche in trad. it., San Paolo, 1995), particolarmente muovendo dalle tesi di Buber circa le divergenze fra ebraismo e cristianesimo. L'autore, cui già si devono alcuni studi sulla filosofia contemporanea, ha fatto uso anche di altri contributi di Buber sullo stesso argomento, dipanandone i materiali attraverso un'esposizione chiara e documentata, non passiva nei confronti delle tesi illustrate. In appendice (pp. 191-203) è utilmente riportata la traduzione di uno scritto di Buber del 1933, *Kirche, Staat, Volk, Judentum*. Bibliografia finale, indice degli autori.

Giancarlo Lacerenza

PUBBLICAZIONI DELL'AISG

COLLANA «TESTI E STUDI»

1. F. PARENTE e D. PIATTELLI (curr.), *Atti del secondo convegno tenuto a Idice, Bologna, nei giorni 4 e 5 novembre 1981*, Carucci editore, Roma 1983, pp. 158.
2. BAHYA IBN PAQUDA, *I doveri dei cuori*, versione dell'ebraico, note e introduzione a cura di S.J. Sierra, Carucci editore, Roma 1983, pp. 431.
3. F. PARENTE (cur.), *Atti del terzo convegno tenuto a Idice, Bologna, nei giorni 9-11 novembre 1982*, Carucci editore, Roma 1985, pp. 148.
4. F. PARENTE (cur.), *Aspetti della storiografia ebraica. Atti del IV Congresso internazionale dell'AISG (S. Miniato, 7-10 novembre 1983)*, Carucci editore, Roma 1987, pp. 260.
5. B. CHIESA (cur.), *Correnti culturali e movimenti religiosi del giudaismo. Atti del V Congresso internazionale dell'AISG (S. Miniato, 12-15 novembre 1984)*, Carucci editore, Roma 1987 pp. 336.
6. M. LUZZATI, M. OLIVARI, A. VERONESE (curr.), *Ebrei e cristiani nell'Italia medievale e moderna: conversioni, scambi, contrasti. Atti del VI Congresso internazionale dell'AISG (S. Miniato, 4-6 novembre 1986)*, Carucci editore, Roma 1988, pp. 288.
7. G. TAMANI e A. VIVIAN (curr.), *Manoscritti, frammenti e libri ebraici nell'Italia dei secoli XV - XVI. Atti del VII congresso internazionale dell'AISG, (S. Miniato, 7-8-9 novembre 1988)*, Carucci editore, Roma 1991, pp. 259.
- 8*. P. SACCHI (cur.), *Il giudaismo palestinese: dal I secolo a. C. al primo secolo d. C. Atti dell'VIII Congresso internazionale dell'AISG (S. Miniato 5-6-7 novembre 1990)*, Fattoadarte, Bologna 1993, pp. 270.
- 9*. G. BUSI (cur.), *Viaggiatori ebrei. Berichte jüdischer Reisender vom Mittelalter bis in die Gegenwart. Atti del Congresso europeo dell'AISG (S. Miniato, 4-5 novembre 1991)*, AISG, Bologna 1992, pp. 159.
- 10*. G. BUSI, *Anania Coen. Editore e letterato ebreo tra Sette e Ottocento. Con gli annali della tipografia ebraica di Reggio Emilia*, Fattoadarte, Bologna 1992, pp. 137.
- 11*. G. BUSI (cur.), *וְזֵד לְאַנְגֵלוֹ We-Zòt le-Angelo. Raccolta di studi giudaici in memoria di Angelo Vivian*, Fattoadarte, Bologna 1993, pp. 615.
12. M. PERANI (cur.), *La cultura ebraica a Bologna fra medioevo e rinascimento*, Atti del convegno internazionale, Bologna 9 aprile 2000, Giuntina, Firenze 2002, pp. 205.
13. A. SCANDALIATO e N. MULÈ, *La sinagoga e il bagno rituale degli ebrei di Siracusa. Con una nota epigrafica di Cesare Colafemmina*, Giuntina, Firenze 2002, pp. 213.

COLLANA «QUADERNI DI MATERIA GIUDAICA»

In preparazione (2003):

1. E. SAGRADINI and M. PERANI, *Talmudic and Midrashic Fragments from the «Italian Genizah»: Reunification of the Manuscripts and Catalogue*, Giuntina, Firenze.
2. C. PILOCANE, *Frammenti dei più antichi manoscritti biblici italiani (secc. XI-XII). Analisi ed edizione facsimile*, Giuntina, Firenze.

Fuori collana:

M. LUZZATI, G. TAMANI e C. COLAFEMMINA (curr.), *L'ebraismo dell'Italia meridionale peninsulare dalle origini al 1541. Società, economia, cultura*, Atti del IX congresso internazionale dell'AISG, Potenza-Venosa, 20-24 settembre 1992, Galatina, Congedo Editore, 1996, pp. 332.

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

STATUTO DELL' AISG

STATUTO DELL'AISG

Art. 1 – Denominazione e sede legale*

«L'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo» (d'ora in avanti designata come AISG), costituita con atto pubblico del 13.12.1979 n. 92976 di repertorio, a rogito del Notaio Antonio Stame di Bologna, ha sede legale in Ravenna, via Degli Ariani n. 1 presso il Dipartimento di Storie e Metodi per la Conservazione dei Beni Culturali dell'Università degli Studi di Bologna, sede di Ravenna.

Art. 2 – Scopo

L'AISG è un'istituzione culturale che ha lo scopo di promuovere la ricerca scientifica nel campo del Giudaismo dalle sue origini ai nostri giorni. Tale scopo viene perseguito con tutti i mezzi ritenuti idonei dagli organi dell'AISG e in particolare:

- a) favorendo i contatti fra studiosi del Giudaismo al fine di non disperdere le energie, di promuovere gli studi e la programmazione della ricerca scientifica;
- b) promuovendo la pubblicazione dei risultati delle ricerche, ma anche di opere che illustrino al di fuori della cerchia degli specialisti l'importanza del Giudaismo nella cultura universale;
- c) promuovendo iniziative scientifiche e culturali tese a valorizzare la presenza secolare del Giudaismo in Italia e il suo contributo alla storia religiosa, culturale e politica;
- d) organizzando ogni manifestazione utile ai propri fini dichiarati quali ad esempio incontri a livello nazionale ed internazionale, in congressi e convegni, conferenze aperte al pubblico, lezioni seminari e colloqui a livello scientifico;
- e) curando i collegamenti con gli studiosi e le istituzioni che, fuori d'Italia, coltivano la ricerca scientifica sul Giudaismo;
- f) pubblicando un bollettino periodico che informi sull'attività dell'AISG. L'AISG si propone fini esclusivamente scientifici, esclude finalità politiche e confessionali e non ha fini di lucro.

Art. 3 – Commissioni

L'AISG può istituire al proprio interno Commissioni permanenti o temporanee aventi per scopo la promozione dello studio di aspetti specifici del Giudaismo.

Art. 4 – Mezzi finanziari

L'AISG trae i mezzi finanziari per il suo mantenimento:

- a) dalle quote di iscrizione dei soci;
- b) da eventuali sovvenzioni o elargizioni di Enti Pubblici e privati;
- c) da qualsiasi altra attività promossa e gestita dall'AISG.

L'AISG si riserva il copyright su tutte le pubblicazioni da essa curate.

Art. 5 – Soci ordinari, onorari e aggregati

L'AISG è costituita da soci ordinari, onorari e aggregati. Possono essere soci ordinari dell'AISG singoli studiosi, i quali abbiano prodotto opere originali di carattere scientifico che riguardino direttamente il Giudaismo. L'ammissione è deliberata a maggioranza dal Consiglio Direttivo (di seguito indicato come CD), sulla base di una domanda redatta per iscritto dall'interessato e indirizzata al Presidente; la domanda dovrà essere corredata di un dettagliato curriculum scientifico nell'ambito della Giudaistica e da lettera di presentazione di almeno due soci ordinari. Il Presidente ha la facoltà di proporre all'approvazione del CD la nomina a «socio onorario» dell'AISG di studiosi che si siano particolarmente distinti nello studio del Giudaismo. In questo caso, l'approvazione del CD deve avvenire all'unanimità. I soci ordinari e onorari godono di elettorato attivo e passivo, partecipano a tutte le iniziative promosse dall'AISG e concorrono all'attuazione degli scopi sociali, in conformità con i programmi deliberati dall'Assemblea. Possono essere soci aggregati dell'AISG studiosi i quali, pur non possedendo il requisito di cui al comma 2) del presente articolo, abbiano interesse per le discipline giudaistiche. L'ammissione è deliberata dal CD, a maggioranza, sulla base di una domanda redatta per iscritto e indirizzata al Presidente. Tale domanda deve essere presentata da due soci ordinari. I soci aggregati partecipano a tutte le iniziative promosse dall'AISG, ma non godono di elettorato attivo né passivo. I soci ordinari e aggregati pagano una quota annuale d'iscrizione fissata dall'Assemblea, su proposta del CD. L'importo della quota dovuta dai soci aggregati corrisponde alla metà della quota ordinaria. Il socio decade per morosità o per gravi inadempienze rispetto ai fini dell'AISG. Le relative delibere sono assunte dal CD. Le dimissioni dall'AISG devono essere comunicate per scritto al Presidente, almeno un mese prima della fine dell'anno sociale.

Art. 6 – Organi

Sono organi dell'AISG:

- a) l'Assemblea generale dei soci;
- b) il Consiglio Direttivo;
- c) il Presidente;
- d) il Segretario;
- e) il Tesoriere;
- f) il Collegio dei revisori dei conti.

Art. 7 – Assemblea generale

L'Assemblea generale è formata da tutti i soci ordinari e onorari ed è convocata una volta all'anno dal Presidente, in seduta ordinaria, mediante invio scritto con raccomandata indicante il giorno, l'ora, il luogo e l'ordine del giorno della seduta con

STATUTO DELL'AISG

almeno quindici giorni di preavviso. È convocata in sessione straordinaria con le medesime modalità dal Presidente su propria iniziativa, su conforme delibera del Consiglio Direttivo, o su richiesta di almeno un terzo dei soci. All'Assemblea possono partecipare anche i soci aggregati e gli studiosi invitati, ma senza diritto di voto.

Art. 8 – Compiti dell'Assemblea

L'Assemblea è presieduta dal Presidente e, in caso di impedimento, dal Vicepresidente; in mancanza di questo, da un presidente eletto dall'Assemblea stessa. All'Assemblea generale spetta in particolare:

- a) deliberare sui punti messi all'ordine del giorno;
- b) approvare il conto consuntivo e il bilancio preventivo;
- c) approvare i regolamenti interni e le norme di gestione;
- d) eleggere i componenti del CD e i membri del Collegio dei revisori dei conti;
- e) modificare lo statuto;
- f) deliberare il programma scientifico e culturale dell'AISG;
- g) fissare la data e il luogo per la successiva riunione dell'Assemblea.

Art. 9 – Convocazione dell'Assemblea

Le riunioni dell'Assemblea generale sono valide in prima convocazione quando sono presenti almeno la metà dei soci ordinari e onorari e, in seconda convocazione, qualunque sia il numero dei presenti. Le relative deliberazioni sono sempre assunte a maggioranza dei presenti. Nelle deliberazioni di approvazione del conto consuntivo, i membri del CD non votano.

Art. 10 – Il Consiglio Direttivo

Il Consiglio Direttivo (CD) è composto da sette membri eletti dall'Assemblea generale: un Presidente un Vicepresidente; un Segretario; un Tesoriere e tre Consiglieri. L'Assemblea elegge direttamente il Presidente con almeno due terzi dei voti; il Vicepresidente, il Segretario, il Tesoriere e i tre Consiglieri a maggioranza semplice. I membri del Consiglio Direttivo durano in carica tre anni e possono essere rieletti. Il Consiglio Direttivo può invitare a parteci-pare alle iniziative dell'AISG chiunque creda opportuno in funzione degli scopi dell'AISG.

Art. 11 – Convocazione del Consiglio Direttivo

Il Consiglio Direttivo è convocato dal Presidente quando questi lo ritenga opportuno o su richiesta scritta e motivata da due suoi membri e almeno una volta all'anno. Il CD è validamente convocato quando è presente la maggioranza dei suoi membri, delibera a maggioranza semplice. In caso di parità dei voti, prevale il voto di chi presiede la seduta. Il CD elabora il programma scientifico e culturale dell'AISG da presentare alla discussione e all'approvazione dell'Assemblea. Il CD predispone ogni anno il bilancio preventivo e il conto consuntivo, che saranno sottoposti all'approvazione dell'Assemblea. Il CD prepara una relazione sull'attività svolta dall'AISG nell'anno precedente; redige e sottopone all'approvazione dell'Assemblea eventuali regolamenti interni; prende in genere qualsiasi provvedimento che non sia per legge o per statuto demandato all'Assemblea. Cura in stretta collaborazione col CD, il bilancio preventivo e il conto consuntivo.

Art. 12 – Funzione del CD

Il Presidente ha la firma sociale, convoca e presiede il Consiglio Direttivo e l'Assemblea generale; è responsabile dell'esecuzione delle delibere dei predetti organi secondo le indicazioni del CD. Il Vicepresidente sostituisce il Presidente in caso di assenza o impedimento. In base ad esplicita delega, il CD può affidare ad un suo membro la trattazione di determinati affari. Il Segretario redige i verbali dell'Assemblea e del CD e il Bollettino informativo dell'AISG. Il Tesoriere aggiorna annualmente il libro dei soci, tiene la contabilità dell'AISG ed elabora,

Art. 13 – Collegio dei revisori dei conti

Il Collegio dei revisori dei conti è composto da tre membri eletti a maggioranza semplice dall'Assemblea generale. Uno dei membri, eletto dagli altri due, assume le funzioni di Presidente del collegio. I revisori durano in carica tre anni, possono essere rieletti e vigilano sulla gestione contabile e amministrativa dell'AISG, esaminano il bilancio preventivo e il conto consuntivo e ne riferiscono per scritto all'Assemblea. Essi hanno l'obbligo di riunirsi almeno una volta all'anno.

Art. 14 – Anno finanziario

L'esercizio sociale si computa dal primo gennaio al trentuno dicembre di ogni anno.

Art. 15 – Scioglimento dell'AISG

L'AISG può sciogliersi soltanto con delibera dell'Assemblea generale assunta a maggioranza dei due terzi dei partecipanti. In caso di scioglimento dell'AISG, la destinazione di tutti i suoi beni, mobili e immobili, sarà decisa dall'Assemblea generale su proposta del CD. Nei casi previsti dall'art. 27 del Codice civile, tutto il patrimonio, compresi i manoscritti, i libri e le altre pubblicazioni passerà all'Ente che sarà stato designato dall'Assemblea generale nei modi previsti dalla legge.

*La modifica dell'Art. 1, relativa allo spostamento della sede legale, è stata approvata all'unanimità dall'Assemblea generale svoltasi a Gabicce Mare martedì 1 ottobre 2002.

1. Elie Wiesel, *La notte* (17^a edizione)
2. Claudine Vegh, *Non gli ho detto arrivederci* (2^a edizione)
3. Elie Wiesel, *Il testamento di un poeta ebreo assassinato* (3^a edizione)
4. Elie Wiesel, *Il processo di Shamgorod* (4^a edizione)
5. Helen Epstein, *Figli dell'Olocausto*
6. Elie Wiesel, *L'ebreo errante* (5^a edizione)
7. Walter Laqueur, *Il terribile segreto* (2^a edizione)
8. Elie Wiesel, *Il quinto figlio* (2^a edizione)
9. *Memorie di Glückel Hameln*
10. Else Lasker-Schüler, *Ballate ebraiche e altre poesie* (2^a ed.)
11. Franz Werfel, *Cecilia o i vincitori*
12. Lorenzo Cremonesi, *Le origini del sionismo e la nascita del kibbutz* (2^a edizione)
13. Vladimir Jankélévitch, *La coscienza ebraica* (2^a edizione)
14. Liana Millu, *Il fumo di Birkenau* (10^a edizione)
15. Elie Wiesel, *Credere o non credere* (2^a edizione)
16. Vladimir Jankélévitch, *Perdonare?* (esaurito)
17. Abraham B. Yehoshua, *Il poeta continua a tacere* (esaurito)
18. Giuliana Tedeschi, *C'è un punto della terra...* (2^a edizione)
19. Elie Wiesel, *Cinque figure bibliche* (2^a edizione)
20. George L. Mosse, *Il dialogo ebraico-tedesco* (2^a edizione)
21. Leslie A. Fiedler, *L'ultimo ebreo in America*
22. Jona Oberski, *Anni d'infanzia* (9^a edizione)
23. Elie Wiesel, *La città della fortuna*
24. Jakob Hessing, *La maledizione del profeta*
25. Abraham B. Yehoshua, *Elogio della normalità*
26. George L. Mosse, *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*
27. Hugh Nissenson, *L'elefante e la mia questione ebraica*
28. Rivkah Schärf Kluger, *Psiche e Bibbia*
29. Józef Hen, *L'occhio di Dayan*
30. Jean Baumgarten, *Lo yiddish* (2^a edizione)
31. Jacob Neusner, *I fondamenti del giudaismo*
32. David Vital, *Il futuro degli ebrei*
33. Siegmund Hurwitz, *Psiche e redenzione*
34. Alter Kacyzne, *L'opera dell'ebreo*
35. Hanna Krall, *Ipnosi e altre storie*
36. Else Lasker-Schüler, *La Terra degli Ebrei*
37. Giacoma Limentani, *Nachman racconta*
38. Fausto Coen, *16 ottobre 1943* (2^a edizione)
39. Karl E. Grözinger, *Kafka e la Cabbalà*
40. Józef Hen, *Via Nowolipie*
41. J. Riemer - G. Dreifuss, *Abramo: l'uomo e il simbolo*
42. Mireille Hadas-Lebel, *Storia della lingua ebraica*
43. Ernest Gugenheim, *L'ebraismo nella vita quotidiana* (2^a edizione)
44. Henryk Grynberg, *Ritratti di famiglia*
45. L. Kushner, *In questo luogo c'era Dio e io non lo sapevo*
46. Shemuel Y. Agnon, *Le storie del Baal Shem Tov*
47. Yitzhak Katzenelson, *Il canto del popolo ebraico massacrato* (2^a edizione)
48. Hertha Feiner, *Mie carissime bambine*
49. Hanna Krall, *La festa non è la vostra*
50. Roland Goetschel, *La Cabbalà*
51. Friedrich G. Friedmann, *Da Cohen a Benjamin*
52. Shemuel Y. Agnon, *Racconti di Kippur*
53. Viktor E. Frankl, *Sincronizzazione a Birkenwald*
54. Irène Némirovsky, *Un bambino prodigio*

55. Günther Anders, *Noi figli di Eichmann*
56. Yossel Birstein, *Il cappotto del principe*
57. Gustav Dreifuss, *Maschio e femmina li creò*
58. Bruce Jay Friedman, *Stern*
59. Aryeh Kaplan, *La meditazione ebraica*
60. Carl Friedman, *Come siamo fortunati*
61. Amos Luzzatto, *Una lettura ebraica del Cantico dei Cantici*
62. Igal Sarna, *Fino alla morte*
63. Erika Mann, *La scuola dei barbari*
64. Hanna Krall, *Il dibbuk e altre storie*
65. Daniel Horowitz, *Lo zio Arturo*
66. Maurice-Ruben Hayoun, *La liturgia ebraica*
67. Julien Bauer, *Breve storia del chassidismo*
68. Igal Sarna, *L'altra Israele*
69. Ben-Ami, *Il cantore della sinagoga*
70. Bruno Pedretti, *Charlotte. La morte e la fanciulla*
71. Joseph B. Soloveitchik, *Riflessioni sull'ebraismo*
72. Victor Klemperer, *LTI. La lingua del Terzo Reich*
73. Yeshayahu Leibowitz, *Lezioni sulle «Massime dei Padri» e su Maimonide*
74. Yehoshua Bar-Yosef, *Il mio amato*
75. Chaja Polak, *Sonata d'estate*
76. Margarete Susman, *Il Libro di Giobbe e il destino del popolo ebraico*
77. Arturo Schwarz, *Cabbalà e Alchimia*
78. David Banon, *Il messianismo*
79. Chaja Polak, *L'altro padre*
80. Stéphane Mosès, *L'Eros e la Legge*
81. Marga Minco, *Erbe amare*
82. Martin Buber, *La modernità della Parola*
83. Franz Rosenzweig, *Ebraismo, Bildung e filosofia della vita*
84. Adin Steinsaltz, *La rosa dai tredici petali*
85. David Weiss Halivni, *Restaurare la Rivelazione*
86. Hermann Cohen, *La fede d'Israele è la speranza*
87. Ivan Ivanji, *La creatura di cenere di Buchenwald*
88. Friedrich G. Friedmann, *Hannah Arendt*
89. Steven Aschheim, *G. Scholem, H. Arendt, V. Klemperer*
90. Carl Friedman, *L'amante bigio*
91. Yeshayahu Leibowitz, *La fede ebraica*
92. Ida Fink, *Il viaggio*
93. Laurent Cohen, *Il re David*
94. Aharon Appelfeld, *Storia di una vita*
95. Catherine Chaliar, *Le Matriarce*
96. Danilo Sacchi, *Fossoli: transito per Auschwitz*
97. Grigorij Šur, *Gli ebrei di Vilna*
98. Wolfgang Koeppen, *La tana di fango*
99. Marga Minco, *Una casa vuota*
100. Arthur Green, *Queste sono le parole*
101. Ida Fink, *Frammenti di tempo*
102. Michael Fishbane, *Il bacio di Dio*
103. Yehuda Gur-Arye, *Vetro di Hebron*
104. Sophie Nezri-Dufour, *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*
105. Isak Samokovlija, *Samuel il facchino*
106. Aharon Appelfeld, *Tutto ciò che ho amato*
107. Martin Buber, *Daniel. Cinque dialoghi estatici*
108. Chayyim Nachman Bialik, *La tromba e altri racconti*